

## ГУЗЕЛЬ КАБИРОВНА САЙКИНА



Кандидат философских наук, доцент кафедры философии Казанского государственного университета.  
Постоянный автор альманаха.  
E-mail: gusels@rambler.ru

### ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЭЛЕМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Наше время мыслители называют «эрой индивида», временем персонализации и обязательного самоопределения. Мы переживаем, по мнению Ж. Липовецки, «вторую индивидуалистическую революцию»<sup>1</sup>; поиск идентичности обуславливает все наши индивидуальные и социальные действия. Ему вторит З. Бауман: «говорить об индивидуальности и о современности – это говорить об одном и том же социальном явлении»<sup>2</sup>. Он считает, что избежать индивидуализации человеку в современности не удастся, она становится его судьбой. Во многом это обусловлено переходом от «назначенной» идентичности к самостоятельно «найденной» и «выбранной».

При этом именно сегодня так много говорится о *кризисе идентичности*. «Герой» нашего времени расщепился на множество идентичностей, которые он не может привести к «единому знаменателю»; он «покрыт» множеством «масок», за которыми вряд ли найдешь истинное «лицо». Не случайно Ж. Бодрийяр упоминает о «зыбкости личностных идентичностей». Исчезает инстанция «Я» как гарант самоидентичности человека. Появляется странное человеческое существо – «человек без Я». Человек стал представлять собой ризому. У него не осталось «центра», а его «лицом», по сути, становится кожа.

Правомерно ли в ситуации конфликта и хаоса идентичностей употребление понятия идентичности, одним из смыслов которого является обеспечение человеческой самоидентичности? Не является ли такое употребление своего рода абсурдом или «пародией идентичности» (М. Фуко)? Вероятно, следует говорить не об идентичности, а о некоей «плавающей» и «ускользающей» *идентификации*. Идентификацию современного человека ярко характеризуют следующие слова<sup>3</sup>: человек запутан «зеркалами симулякров, в которых личность (идентичность) теряется в несчетных отражениях, теряется перед отражением своей полиидентичности, отражающей чарующий политеизм человека – не столько многобожие, сколько

<sup>1</sup> Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Пер. с фр. В.В. Кузнецова. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – С. 17.

<sup>2</sup> Бауман З. Текущая современность / Пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова. – СПб., 2008. – С. 39.

<sup>3</sup> Эти слова контекстуально относятся к анализу воззрений П. Клоссовски, но вполне могут иметь более широкое применение.

многообразие: многие неуловимые, мимолетные лики и отблески того единого (человека), что может быть (если не быть, то притвориться) многим»<sup>4</sup>.

Такой человек – «существо без Я», полиидентичный – во многом оказывается безпорным и потерянным. «Потерянность» (то есть потеря самого себя) предстает неким «симптомом» патологии идентификации современного человека. Ему сродни батаевское самоощущение: «В запустении, где я потерян, мне безразлично эмпирическое познание моего подобию с другими, ибо сущность *меня* состоит в том, что ничто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недостоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь ему посторонним, абсолютно посторонним»<sup>5</sup>. Итак, классическое самоощущение человека, нашедшего самоуверенность в собственном «Я» (декартовское *cogito*), поменялось на прямо противоположное: сущность меня – в моей *недостоверности*.

Странно именно то, что в ситуации потерянности, децентрации и расщепленности человека мы все еще говорим о человеке в терминах идентичности. Более того, дело не в усиленном внимании к идентичности в нынешнем веке, а в том, что она, по словам З. Баумана, «становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни»<sup>6</sup>. Мы решили задаться вопросом: *что дает такой взгляд, какой ракурс и смысловой порядок мира он задает?*

Та или иная господствующая «категория культуры» создает соответствующий категориальный ряд и определенный тип мышления о том или ином социальном феномене и об обществе в целом. Но при этом она структурирует все социальное пространство, а не только его «идеальную» составляющую. Само *социальное бытие* является так или иначе интерпретируемым бытием. Категория идентичности как «категория современной культуры», придавая особую модальность осознанию реальности, в то же время имеет статус полноправного элемента социальной реальности. Как категория культуры, она не может быть нейтральной составляющей социальной действительности. Идентичность становится *объективной* социальной силой, способной воздействовать не только на восприятие социальности в специфически определенном качестве, но и на объективные социальные структуры и связи, а также на способ жизни человека в обществе.

Идентичность наполняет смыслы жизненного мира человека. Следует отметить, что жизненный мир (повседневность) и есть самый близкий для человека социальный мир. И именно он прежде всего реален для человека. «Рядовые члены общества в их субъективно осмысленном поведении, – как считают П. Бергер и Т. Лукман, – не только считают мир повседневной жизни само собой разумеющейся реальностью. Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реального»<sup>7</sup>. И этот ближайший социальный мир интерпретируется людьми в том числе и на основании категории идентичности. Тем самым идентичность переживается и проживается ими не только как субъективный феномен, но и как некая объективная составляющая реальности, в которой они живут.

Необходимо признать, что та или иная эпоха может ставить культурное ударение лишь на одну сторону процесса познания человеком самого себя (идентификации). В классической философии и культуре в целом акцент делался на *тождестве* человека

<sup>4</sup> Фокин С.Л. Комментарии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994. – С. 322.

<sup>5</sup> Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994. – С. 226.

<sup>6</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2005. – С. 176.

<sup>7</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – С. 38.

с самим собой (поэтому сформировался концепт самотождественного, собранного, полного «Я», являющегося, по сути, проекцией трансцендентального субъекта, благодаря которому и появляется такая самотождественность); такое ударение связано с представлением о неизменной сущности человека. Самотождественность была к тому же сущностным свойством бытия, что делало «Я» присущим существу. В неклассической и постнеклассической культуре акцент смещается на *различие*, «не-самотождественность» человека, на утверждение необходимости самопреодоления и трансценденции человека (поэтому в философии начинает утверждаться представление о «Я» как «разрыве»).

Само понятие человеческой идентичности в определенной степени пришло в общекультурный и философский язык на смену классическим понятиям, характеризующим сущностные свойства человека. Оно возникает как выражение кризиса традиционного понятийного аппарата. Прежние понятия основывались на «логоцентризме». Неклассическая и постнеклассическая философия отказываются от понятий «сущность человека», «субъект», «личность» как от понятий, не имеющих эвристического значения для анализа современного человека. Однако необходимо было как-то «снять» возникший понятийный антропологический вакуум. Создалась благоприятная почва для введения в философский и общекультурный оборот новых понятий. Понятие идентичности первоначально позволяло уйти от антиномической философской рефлексии человеческой сущности (где она: в самом человеке или вне его? задана или творится самим человеком?) и одновременно оставаться на уровне вопрошания о подлинности человеческого существования (не случайно понятие «самость» содержит в себе значение «подлинность»). Действительно, идентификация *разнонаправлена*: центробежна и центростремительна. И в этом – продуктивность исследования идентичности: в одном понятии «схватывается» амбивалентность человека. Человек действительно – то весь в отношениях, то самоустремлен и замкнут на самого себя.

Понятие идентичности требует вовлечения в область его проблемного поля понятий «Я» и «Другой». Человек эксцентричен: он может поместить свое «Я» в «Другого», но и «Другого» найти в себе. Для самоидентификации человеку необходимо постоянно мигрировать в Другого, в другую «маску». Проблема человеческой идентичности в сущности своей – это проблема наших границ. Я себя о-предел-яю (то есть идентифицирую), ставя вопрос о собственных границах. Границы и соединяют нас с Другим, и разъединяют. Но любая граница, по словам А. Гениса, – это провокация, вызывающая метаморфозу. Следовательно, любая граница с Другим снова и снова катализирует необходимость идентификации («метаморфозы»), и так без конца, если, конечно, человек хочет быть человеком.

Интересно, что «Другой» воцарился не только в «земной» человеческой реальности, но и в трансцендентном мире, вместо Бога и других трансцендентных ценностей. Человеческая трансценденция, без которой собственно невозможен человек, стала устремленностью человека к самому себе, но как к Иному. Не случайно в XX веке утверждается именно категория «Другой» (взамен «Иного»), добавляя антропологический смысл к чисто онтологическому содержанию понятия «Иное». Возникает странная конструкция: человек пытается в трансцендентном, которое есть он сам, найти человеческую само-бытность, самотождественность – человеческую идентичность. Акцентируя свою само-бытность, человек стал безопорным. В этом – драма человеческой идентичности.

Вместо традиционного «Я» именно Другой сегодня обретает статус субъекта всех человеческих актов. Даже желает и наслаждается «вместо» самого человека Другой (Ж. Лакан, С. Жижек). Жижек назвал этот феномен «интерпассивностью». Другой –

это еще тот, кто всех объединяет, тот, кто может пережить то, что я не могу. При этом Другой не должен быть радикально иным, тем, с кем нельзя себя идентифицировать.

И все-таки, несмотря на кажущуюся преемственность понятия идентичности с классическими понятиями, такими, как «личность», «Я», «самосознание», оно отличается от них. Классические понятия предполагали всеобщность человека и наличие у него устойчивого ядра. Оформляя содержание понятия самосознания, ударение ставилось прежде всего на осознании себя как Я, на соотносении себя с *самим собой*, а в понятии идентичности – на отождествлении и соотносении себя с *Другим*. Субъектность акта идентификации сосредоточена не во мне, а в Другом, который делегирует мне идентичность. Другой – это тот, кто дарует мне мою собственную идентичность как некую *зеркальную* (отраженную) самость. Но Другой – это еще и *угроза* моей идентичности. «Узнавание себя в другом включает и узнавание себя другим, опыт непримиримой разности, аспект надрыва»<sup>8</sup>. Тем самым понятие идентичности, на наш взгляд, само содержит в себе определенный источник *кризиса* идентичности: идентичность предполагает и «неузнавание», «не-самотождественность». В современном мыслительном пространстве идентичность, скорее, акцентирует внимание на невозможности иметь устойчивую самость. В таком ракурсе идентичность – это даже нечто оппозиционное по отношению к «Я», самосознанию, к личности.

Достижение идентичности возможно только в социальном пространстве. Идентификация изначально несет в себе определенное *социальное* содержание; она невозможна наедине с самим собой. Ее можно осмыслить как точку пересечения, сплава конкретного человеческого индивида (и его субъективности) и социальности (со всем набором объективных характеристик). Следовательно, само понятие идентичности однозначно требует социально-философского дискурса. В классической же философии, как известно, концепт «Я», самосознания конструировался в логике «гносеологической робинзонады». «Я» самодостаточно, а значит, может выступать и как инстанция, способная противостоять социальному влиянию извне. Понятие идентичности – вне такого противопоставления; социальное в данном случае продуктивно по отношению к субъективной реальности. Интересно, что большой Другой и есть социальность как таковая, символический порядок общества.

Важным, с нашей точки зрения, является то, что социальность сегодня *представлена* иначе. Прежняя социальность была иерархична. Современная социальность принимает такую форму, которой чужды жесткая иерархия, резкие социальные контрасты, вертикальные (репрессивные) властные отношения по принципу «господство–подчинение»<sup>9</sup>. Открытая репрессивность и насилие сменились техниками соблазна, а безличные, предметно опосредованные общественные отношения – коммуникацией. Многие исследователи вводят метафору «деревни» для обозначения однородности современного социального пространства в противовес «городской» дифференцированной иерархии модерна.

Иначе говоря, социальность *репрезентирует* себя сегодня исключительно в качестве персонализированной и коммуникативной реальности с гомогенной текстурой и гуманными целями. Не только в сознании людей господствует логика

<sup>8</sup> Бибихин В.В. Узнай себя. – СПб.: Наука, 1998. – С. 172.

<sup>9</sup> При этом необходимо признать, что и в буржуазном обществе отношения между людьми формально могли иметь вид отношений между юридически свободными гражданами. Возможно, в связи с этим и господствовала теория общественного договора, согласно которой свободные (и «готовые») люди благодаря заключению договора создавали общество как таковое. Сама эксплуатация же была скрыта в товарной форме.

социального атомизма, но она как будто поддерживается самой реальностью. «Отношение к членам общества как к индивидуумам – отличительная черта современного общества. Однако это отношение возникло не мгновенно, а в результате возобновляющейся деятельности. Современное общество существует в непрерывной “индивидуализации”, поскольку действия людей заключаются в ежедневном изменении и пересмотре сети взаимосвязей, называемой обществом...»<sup>10</sup>. Тем самым складывается ощущение, что пересмотр взаимодействий, образуемых обществом, зависит только от нашего свободного выбора и больше ни от чего иного. И здесь уместно напомнить о наложении жизненного мира человека и социальности, что, возможно, и обуславливает восприятие общества с позиции социального атомизма – как простой совокупности людей.

Социальные феномены могут исследоваться сегодня при помощи антропологических по своей сути понятий: общество – как «Мы», общественные отношения – как коммуникативное общение «Я» и «Ты» (Другого). Происходит важное смещение: «“Общественное” колонизировано “частным”; “общественный интерес” уменьшился до любопытства к частной жизни общественных деятелей, и искусство общественной жизни сузилось до публичного показа частных дел и публичных признаний в частных чувствах (и чем более они интимные, тем лучше)»<sup>11</sup>.

Общество конструируется на основании «идеологии *контакта*», которая, по словам Бодрийяра, подменяет понятие общественного отношения. Так, власть соблазна, на наш взгляд, имеет определенный эротический контекст – ее можно проинтерпретировать и как своего рода «сексуальный *контакт*». Можно вполне согласиться с мнением Бодрийяра о преобладании сегодня не столько визуальной, сколько тактильной коммуникации, когда нас обследуют-ощупывают (массажируют), тестируют. Действительно, нет больше «взгляда»: «общество зрелища» с отделенностью сцены или «Паноптикума» сменилось на «общество спектакля», где каждый из нас участник социального действия и зритель (наблюдатель) одновременно. Вероятно, поэтому исчезли жесткие границы разделения общественного и частного, публичного и приватного.

Таким образом, общество создает вид *близких* – фактически на расстоянии руки – социальных связей. В определенной мере можно говорить о своего рода «антропной социальности» – так мы ее назвали. «Новейшие техники вместо репрессии используют соблазн, интериоризация социальных норм осуществляется в акте покупки и потребления. Власть выступает в новом облике. Она заботится и защищает...»<sup>12</sup>. Эту заботу и защиту мы каждодневно наблюдаем с экрана телевидения. Появилась даже так называемая «социальная реклама», которая напоминает нам поздравить своих родителей, позаботиться о ребенке в детдоме, уберечь себя от инфицирования и т.д.

Важно обратить внимание и на следующее обстоятельство. Сегодня общество функционирует на основании механизма *нормализации* (а не на механизме надзора и наказания). Об этом много писал М. Фуко. В связи с этим исчезают прежние механизмы насилия и эксплуатации, и исчезают они, прежде всего, из сферы производства, труда. Как утверждает Бодрийяр, «сегодняшний пролетарий является «нормальным» человеком, трудящийся возведен в достоинство полноправного «человеческого существа», и, кстати, в этом качестве он перенимает все виды дискриминации, свойственные господствующим классам, – он расист, сексист, мыслит

<sup>10</sup> Бауман З. Текучая современность... – С. 38.

<sup>11</sup> Там же. – С. 45.

<sup>12</sup> Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология: Учебник. – М.: Ключ-С, 1998. – С. 178.

репрессивно. В своем отношении к сегодняшним девиантным элементам, ко всем тем, кого дискриминируют, он на стороне буржуазии – на стороне человеческого, на стороне нормы. Оттого и получается, что основополагающий закон этого общества – не закон эксплуатации, а *код нормальности*<sup>13</sup>. И так, перенимая и присваивая господствующие виды дискриминации, человек тем самым сам перестает себя ощущать дискриминируемым. Код нормальности уничтожает эксплуатацию, заменяя ее «экскоммуникацией».

Следует отметить, что позитивный с точки зрения развития культуры принцип толерантности способствует тому, чтобы в современном обществе исчезло бы даже и представление о норме. «Других», согласно этому принципу, уже не может (и не должно) быть; все так или иначе должны обнаруживать уважение к любому человеку вне зависимости от его взглядов, религиозных убеждений, культурной принадлежности, сексуальной ориентации и т.п. На уровне идеала человеческих отношений выстраивается некая вселенская «братская» любовь. Исчезает Чужой, Ненормальный и их изоляция. Так, например, в средствах массовой информации большое внимание уделяется сюжетам о тюремной моде, о тюремном театре. Тюрьма стала легитимной. Возникает вопрос: если же «Другой» исчезает, то останется ли возможность для самоидентификации? Может быть, поэтому и господствует в наших головах социальный атомизм?

Появляется «человеческое» лицо социальности. Вещные и институциональные носители общественных отношений скрылись за персона(жа)ми общества. Почему? Социальные институты в силу механизма нормирования начинают интериоризироваться, встраиваться в самого человека, а вещи рассматриваются сегодня как придаток к человеку. Вещи – это те же лица человека. Как писал Г. Маркузе, люди *узнают* себя в окружающих предметах потребления, прирастают душой к автомобилю, стереосистеме, бытовой технике, обстановке квартиры<sup>14</sup>.

Это не означает, что эксплуатации и насилия в современном обществе нет. Сегодня социальная реальность со всем богатством различий больше живет на глобальном, мега-уровне, на уровне движения мировых капиталов. Эксплуатация и насилие присутствуют к тому же уже не в традиционной сфере производства, а в сфере потребления. Однако в связи с тем, что потребление затрагивает каждого члена общества, мы не ощущаем этого явного насилия. Более того, в обществе потребления с господством нового социального института – торгового центра – сам социум, по мнению Н.Н. Козловой, «видится превратившимся в культуру»<sup>15</sup>. Она делает тонкое замечание: не «культура протитируется», а «торговля культурализуется»<sup>16</sup>. Можно и продолжить: вся социальность «культурализуется». Об этом упоминал и В.С. Библер. Следовательно, социум начинает жить по законам культуры: известный культурный принцип «те же и Софья» (введенный В.С. Библером) делает в таком случае каждого члена общества необходимым и незаменимым.

Социальная реальность явно проявляет сегодня свойство «зеркальности»: свойства одного социального феномена (или человека) отражаются в другом. Но ведь именно на этом основании и держится акт идентификации как таковой: человек смотрится в Другого и находит при этом себя. Идентичность предполагает *миметическую* практику. Уподобление же ставит Другого на одну плоскость со мною, даже если

<sup>13</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – С. 85.

<sup>14</sup> См.: Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. – М., 2002. – С. 272.

<sup>15</sup> Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология... – С. 173.

<sup>16</sup> Там же. – С. 172.

фактически этот Другой находится на вершине социальной лестницы. И так, идентичность не знает социальных барьеров, преград и различий. Понятие идентичности – это порождение общества, где господствует социальная мобильность, т.е. отсутствует жесткая закреплённость за человеком определенного социального статуса. В обществе, где идентичность существует в форме «дано», необходимость в идентификации в строгом смысле и не возникает. В иерархичной социальности нет такой простой возможности находить «уравнения», подобию, требуемые для идентификационных процессов. В таком случае можно утверждать, что идентичность и «антропная», «культурная» социальность в некотором смысле подстроены друг под друга.

Итак, сама социальная реальность настолько «абстрагируется», что продуцирует благоприятные условия для идентификации. Идентичность в некотором смысле и подразумевает общество «эквивалентного обмена» и равенства между людьми. Так, Липовецки отмечает, что демократическое движение, царство равенства разрушает всякое существенное различие: «происходит взрыв «пси» в тот самый момент, когда все фигуры альтернативности (извращенец, сумасшедший, преступник, женщина и т.д.) сталкиваются между собой в процессе, который Токвиль называет «уравниванием условий». Не по той ли причине, что социальное разнообразие сплошь и рядом уступает место идентичности, различие – единообразию, может возникнуть проблема идентичности как таковой, на этот раз личной?... Разрешив вопрос относительно других индивидов (который в настоящее время не актуален), равенство освободило место и позволило возникнуть вопросу о нашем «Я»; отныне аутентичность берет верх над взаимностью, самопознание – над признательностью. Однако одновременно с этим исчезновением с социальной фигуры чужого «Я» возникает новый вид *разделения* – на сознательное и бессознательное, психический раскол, словно процесс разделения должен был постоянно воспроизводиться постоянно, хотя бы в психологическом плане с целью продолжения социализации»<sup>17</sup>.

Но возможна и иная субординация идентичности и социальных условий. Восприятие социальной реальности как антропной и персонифицированной, с нашей точки зрения, можно объяснить тем, что мы саму эту реальность *конструируем* *сквозь призму понятия идентичности*. Идентичность можно рассматривать по аналогии кантовских априорных форм рассудка – категорий. Категория идентичности – это матрица, накладывая которую на социальную реальность, она *предстает* (дана нам и переживается нами) как «антропная», антропоразмерная, без властных, иерархичных отношений. Возможно, именно благодаря точке зрения *сквозь призму идентичности* создается и эффект «индивидуализированного общества», ведь идентичность автоматически становится первоначалом самой социальности.

Другой вопрос: так ли уж превратна эта «антропная социальность», которая вырисовывается под взглядом *сквозь призму идентичности*? Возможно, она действительно является таковой. Это сложный вопрос, для окончательного ответа на который нет еще необходимой дистанции. Поэтому мы не можем однозначно утверждать, что само общество стало «антропным», но то, что оно по крайней мере камуфлируется под этот образ, очевидно. Для нас в данном случае важно то, что действительность, как отмечал Жижек, не может существовать без мистификации, а превратные представления о социальной действительности, как известно, являются частью самой этой действительности.

Идентичность играет роль своеобразного «фантазма», но при этом она представлена как Реальное (если следовать различениям Лакана и Жижека), то есть как такая

<sup>17</sup> Липовецки Ж. Эра пустоты... – С. 92–93.

невозможность, которая дана через свои следствия. У Жижека фантазм – это «опора действительности». Возможно, идентичность и существует прежде всего как некий источник эффекта последствий, вытекающих из восприятия ее как реальности. Идентичность структурирует наше фактическое отношение к действительности. Мы ведем себя так, как если бы действительность была антропной, вне отношений господства–подчинения, как если бы мы действительно были свободными, независимыми.

Уравнивая внешнюю социальную реальность посредством наложения на нее концепта идентичности, куда же девается сама социальная контрастность? Вопрос интересный. Учитывая вышесказанные слова Липовецки, можно посчитать, что она переместилась в психическую реальность. При этом идентичность является, с одной стороны, формой сглаживания социального противоречия, а с другой – что важно – формой его существования. Благодаря мимезису идентификационных актов создается иллюзия ровного социального ландшафта. Она является необходимой иллюзией, позволяющей современному человеку активно существовать в социальном пространстве, не чувствуя отчуждения, не замечая разницы общественных и собственно межличностных отношений. Тем самым все социальные различия минимизируются, а самое главное, предстают уже не как продукты социальной реальности, а как результат действия антропологических факторов. Социальное противоречие тем самым вуалируется антропологическими различиями, мыслимыми в качестве заданных природой. Однако идентичность, имея в определенной степени знаковое содержание, становится выражением символического порядка и насилия, одновременно скрывая социально-классовое насилие.

Общественные отношения – это такие формы жизнедеятельности людей, в которых люди одновременно ищут, строят, реализуют свою идентичность, а акты идентификации в свою очередь могут обнаруживать свойство источника продуцирования социальных связей между людьми. В связи с этим общественные отношения и могут приобретать вид близких межчеловеческих отношений. Идентичность в некотором роде скрепляет заменимых, безразличных друг другу людей в общество. Сегодня не внешние связи объединяют нас в единое социальное пространство, а мы изнутри самих себя, своей субъективностью (через акты идентификации) фактически скрепляем общество в единую социальную ткань. Такой механизм вполне возможен. Не случайно П. Бергер и Т. Лукман в своей известной работе «Социальное конструирование реальности» выделяют отдельно «общество как объективную реальность» и «общество как субъективную реальность». При этом, вполне возможно, что и идентичности-то как таковой у современного человека нет, но благодаря актам идентификации выстраиваются невидимые социальные связи, пусть в некотором смысле и виртуальные. Однако они выглядят именно как «антропные» и «индивидуализированные» в связи с тем, что непосредственно затрагивают самого человека изнутри. Не случайно, интересубъективность и социальность в определенном смысле отождествляют.

Однако сегодня мыслители все больше сходятся во мнении, что общества не существует (Э. Лакло, Ш. Муфф, З. Бауман, С. Жижек). Действительно, если редуцировать общество только до интересубъективных отношений, оно вполне может потерять вид объективной и устойчивой фактичности и приобрести вид чего-то случайного, наподобие «сообществ-вешалок», кратковременных собраний «вокруг гвоздя, на который многие одинокие люди вешают свои индивидуальные страхи»<sup>18</sup>, о которых упоминает З. Бауман. Случайность нашей идентичности порождает и

<sup>18</sup> Бауман З. Текучая современность... – С. 45.



случайность общества. Срабатывает не только известное правило: «каково общество, таков и человек», но и обратное: «каков человек, таково и общество».

Считаем, что в данном случае видна и позитивная сторона господства в наших жизненных мирах категории идентичности (пусть она, возможно, и является иллюзией или пародией), так как она не только создает восприятие, что общество все-таки есть, но и как фантазм продуцирует реальный эффект от такого восприятия. Она нас всех единит, пусть и абстрактно, виртуально. Мы пытались показать, что идентичность можно отнести не только к субъективной форме существования общества, но и к объективной.

Конечно, все намного сложнее. Идентичность – это такой концепт, при помощи которого на уровне рассудочном (если позволительно продолжить аналогии с кантовской философией) и неререфлективным, феноменально переживаемом социальность нам *дана* в виде антропоразмерной, гуманной и индивидуализированной реальности, а как же обстоит дело на уровне разума?

Разум всегда упирается в «антиномию». Он способен все-таки обнаружить за однородной социальной текстурой социальные контрасты и антагонизмы. С точки зрения Жижека, «понятие социального фантазма является необходимым дополнением понятия антагонизма; фантазм – это именно тот способ, каким маскируется пропасть антагонизма. Другими словами, фантазм – это то средство идеологии, которое позволяет ей заранее принимать в расчет свои огрехи»<sup>19</sup>.

Прислушаемся к интересным наблюдениям Козловой. Она утверждает, что резкие социальные контрасты остаются: есть детские приемники, места для престарелых, бездомные, но другой вопрос, что вокруг. А вокруг – «общества всеобщего благоденствия». При этом тех людей, которые не вписываются в «общество всеобщего благоденствия», вполне вписывают в область «не-общества». На основании такого рода контраста возникает немотивированная, не имеющая цели *ненависть*, высшей степенью которой является терроризм, бесцельный и беспредметный. Без понятной мотивации оказывается и *расизм*. По ее мнению, «жестокость виртуальная пришла на смену классовой жестокости»<sup>20</sup>.

Но жестокость имела цель, о чем свидетельствует история. «У ненависти нет истории. Это предел социального. Каждый день мы становимся свидетелями ненависти без цели. Мы сами ее испытываем, когда рано утром час, а то и более, проводим в переполненном вагоне метро... В то время как универсальные ценности утрачиваются, происходит универсализация насилия. Угроза отчуждения, о котором все еще так любят говорить, исчезла. Отчуждение – золотой век. Мы имеем дело с угрозой утраты *другого*. Если не найти другого хотя бы для ненависти, разрушаешь себя. Утрачивается своеобразное, индивидуальное. Мы производим идентичное себе, отсюда – ненависть к себе. Ненависть – форма дестабилизации, ибо она не целерациональна»<sup>21</sup>. Итак, отчуждение сменяет ненависть, но она ведь тоже имеет социальный исток, хотя и не вмещается в прежние социально-философские категории, а имеет опять-таки антропологическую окрашенность. Ненависть и является современной формой антагонизма, который проявляется, на мега- и микросоциальном уровнях в форме дестабилизирующего фактора. В данном контексте вполне уместными будут интересные слова М. Фуко, который считал, что фашизм – он во всех нас, он «преследует наши умы и наше повседневное поведение, – фашизм, который заставляет нас любить власть, желать именно то, что господствует над нами и эксплуатирует

<sup>19</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – С. 132.

<sup>20</sup> Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология... – С. 174.

<sup>21</sup> Там же.

нас»<sup>22</sup>. Таким образом, тотальность власти и ее интериоризация делает ее невидимой на рассудочном уровне, но на разумном уровне обнаруживает ее в статусе объекта наших желаний.

Разуму видна еще одна важная черта. Нам кажется, что идентичность нас индивидуализирует, а на самом деле она нас абстрагирует. Нет больше даже индивидов, а есть лишь одни роли (идентичности). Господство концепта идентичности обнаруживает некоторую новую форму абстрактного человека. Идентичность (как реальный феномен и как понятие), на наш взгляд, была порождена массовым обществом. Современный тип человека обеспокоен желанием абсолютного копирования самого себя. Ему не нужен Другой, даже для полового воспроизводства. Совсем не удивительной поэтому становится характеристика Бодрийяром современной культуры как «ксерокса культуры». Примером «нарциссического некроза» он называет клонирование; по сути, это тот же самый ксерокс, только ксерокопируется сам человек. При этом, что интересно, массы «тоже представляют собой клонический агрегат, работающий от тождественного к тождественному, без обращения к иному»<sup>23</sup>. Следовательно, такой человек не способен на различие, на необходимое для подлинной идентификации «рас-тождество» с самим собой.

Возможно, идентичность является продуктом принципа симуляции, при котором все знаки могут обмениваться друг на друга, но не обмениваются ни на что реальное. «Теперь все разобщены и безразличны под властью телевидения и автомобиля, под властью моделей поведения, запечатленных во всем – в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями. Все допускают взаимную подстановку, как и сами эти модели. Эра индивидов с изменяемой геометрией – зато неизменной и централизованной остается геометрия кода. Фактически форму общественных отношений образует диффузно присутствующая во всех тканях городов монополия кода»<sup>24</sup>.

«Избыток» видимости, характерный для современного общества, приводит, как писал П. Козловски, к разрушению сцены видимого, сферы выражения, полной прозрачности и бестелесности действующих лиц, то есть к потере «Я». Социальная сфера становится лишенной телесного выражения<sup>25</sup>.

Мы вполне согласны с Липовецки, который, характеризуя современное общество как «эру пустоты», одновременно связывает пустоту с современным процессом персонализации. Обнаруживается, что персонализация может содержать в себе некую двусмысленность: в связи с тем, что слово «персона» во французском языке означает еще «никто, что-либо», персонализация – это не только индивидуализация, но и опустошение, превращение человека в ничто. Липовецки отмечает, что, чем больше у современного человека тяга к самовыражению, к субъектности, тем меньше смысла в этих выражениях, больше анонимности и пустоты.

Закljučая наши рассуждения, отметим, что категория идентичности в определенном смысле действительно осуществляет некую мистификацию в самой социальной реальности. Но эта мистификация необходима. По мнению Жижека, «бытие устойчивое ровно в той мере, в какой оно оказывается искаженным и упущенным:

<sup>22</sup> Фуко М. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 8.

<sup>23</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн. – М., 2000. – С. 298.

<sup>24</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть... – С. 157–158.

<sup>25</sup> См.: Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития / Пер. с нем. – М.: Республика, 1997. – С. 59.

как только мы видим его таким «как оно есть на самом деле», это бытие обращается в ничто или, точнее, трансформируется, в действительность другого рода»<sup>26</sup>.

Категория идентичности позволяет при этом, как мы видели, не только замаскировать социальные противоречия, но и их обнаружить. Специфика современного антагонизма как раз и заключается в том, что человек превращается в абстрактное существо, а общество – в «чистую» знаковую структуру с выхолощенной человечностью. Изнанка «антропной», индивидуализированной социальности может оказаться нелюбезной. Не случайно, поэтому, говорят, что современный мир построен как мир для одного человека. И это грустно.

---

<sup>26</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии... – С. 36.