

Боян Знеполски

ЕПОХА НА РАЗЛОМИ

КРИЗА НА ИДЕНТИЧНОСТИТЕ
И СОЦИАЛНА КРИТИКА

София
2020

На корицата:

Протест. София (25 юни 2013). Дванадесети пореден ден от протеста в столицата срещу правителството на Пламен Орешарски.

Пресфотото – БТА; снимка: Минко Чернев (ЕД)

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде възпроизвеждана или предавана под каквато и да е форма и по какъвто и да било начин без изричното съгласие на автора и на издателство „Изток-Запад“.

© Боян Знеполски, автор, 2020

© Деница Трифонова, оформление на корицата, 2020

© Издателство „Изток-Запад“, 2020

ISBN 978-619-01-0564-0

Боян Знеполски

ЕПОХА НА РАЗЛОМИ

**КРИЗА НА ИДЕНТИЧНОСТИТЕ
И СОЦИАЛНА КРИТИКА**



СЪДЪРЖАНИЕ

Увод	9
------------	---

I. КРИЗА НА ИДЕНТИЧНОСТИТЕ

По следите на понятието „идентичност“:

употреби, свръхупотреби и злоупотреби.....	17
За натуралистките и конструктивистките употреби на „идентичност“.....	17
Номеричната идентичност.....	24
Идентичността в субективен смисъл – случаят „Хамлет“.....	27
Идентичността на традиционния човек, идентичността на модерния индивид ...	31

Колективната идентичност между културата и политиката.....

Приоритет на социалните институции пред политическите.....	36
Националната идентичност в херменевтичен прочит	42
Проблемът за историческите катаклизми.....	45
След Холокоста. Политическото конструиране на колективната идентичност	48

Афективните основания на идентичността

в светлината на една теория за реификацията	53
Хабермас и Хонет: от реда на нормите към реда на афектите.....	54
„Признаването предшества познанието“	55
Реификацията: когнитивистката нагласа, конструктивистката нагласа	58
Относно експресивистката нагласа към себе си и към другите.....	60

Човешкото и нечовешкото в световната история:

за кризата на светогледите и задачите на мисленето	64
За отношението между историята и Хайдегеровата философия.....	65
Маркс и Хайдегер: отвъд класическата философия на историята.....	67
Проблемът за нечовешкото в историята и въпросът за смисъла на битието.....	72
Маркс и Хайдегер под свода на гностическата традиция.....	75

Наслагване на идентичности: разновидности

на межкултурния опит	78
<i>Изгубената принадлежност</i>	79
<i>Идентичността като йерархизиране на културите</i>	81
<i>Рефлексивната идентичност на културния посредник</i>	85
<i>Философската позиция „между“</i>	94

Националната идентичност: френското изключение..... 101

<i>За френския социален модел</i>	102
<i>Краят на френското изключение</i>	104
<i>Франция, погледната отдалече</i>	107
<i>Предателството на интелектуалците?</i>	109
<i>Отговорът на Пиер Нора: за една нова историография</i>	114
<i>Националната утопия срещу социалната утопия</i>	118
<i>Френското изключение и Еманюел Макрон</i>	122

**II. ДЕБАТЪТ ЗА СОЦИАЛНИТЕ НАУКИ
И СОЦИАЛНАТА КРИТИКА**

Как да критикуваме нашите общества днес? 131

<i>Социалното знание след епохата на критиката</i>	132
<i>От критика към прагматика и обратно</i>	134
<i>Социалната критика: старите думи, новите перспективи</i>	142

„Народът“ като критическа идея

в съвременната радикална политическа философия	146
<i>За „Божието насилие“ на народа</i>	147
<i>Да снемем демократичната емблема</i>	154
<i>От демократичен субект към народен субект</i>	159

Библейски източници на критическия радикализъм:

универсалност или партикуларност на религиозния опит	162
<i>Религията като културна партикуларност</i>	163
<i>Религията и опитът за универсалността</i>	167
<i>Психоаналитичното решение</i> <i>на проблема за универсалността</i>	173

Около дебатите за фундаментите на социалните науки и социалната критика	178
<i>Съвместими ли са индивидуализмът и холизмът?</i>	<i>179</i>
<i>Отвѣд натурализма и конструктивизма</i>	<i>186</i>
<i>Социалните науки пред въпроса за социалната промяна</i>	<i>193</i>
Онтологичните основи на социалната промяна	207
<i>Институиращо социално въображение и въображаеми социални значения</i>	<i>208</i>
<i>Институираща власт и експлицитна власт</i>	<i>209</i>
<i>Институираща власт и социална промяна.....</i>	<i>213</i>
<i>Автономно общество, хетерономно общество</i>	<i>214</i>
<i>Демокрация и автономия</i>	<i>217</i>
<i>Хабермас, Рикъор, Хонет – критични на Касториадис.....</i>	<i>218</i>
<i>Касториадис и Дюркем</i>	<i>225</i>

III. ГРАЖДАНСКИ ПРОТЕСТИ: В ТЪРСЕНЕ НА НОВИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Социалната критика в България днес: типология на критическите жанрове.....	235
<i>Популистката критика на елитите.....</i>	<i>236</i>
<i>Либералната критика на идентичността.....</i>	<i>242</i>
<i>Липсващата социална критика: учителската стачка от есента на 2007 г.</i>	<i>244</i>
Сценарии на виктимизацията и самовиктимизацията: разкази за българския апокалипсис	250
<i>Типовете апокалиптични разкази</i>	<i>250</i>
<i>Жанрови специфики на българския апокалипсис</i>	<i>260</i>
<i>Заговорът на съдбата.....</i>	<i>262</i>
<i>В кожата на Еко, по стъпките на Чоран</i>	<i>265</i>
<i>За двете Българияи, сякаш са две Италияи.....</i>	<i>272</i>
Протестните движения във фокуса на две рационалности.....	282
<i>Студентските окупации през 2013 г., представени от гледна точка на симпатизанта</i>	<i>283</i>
<i>Източници и логики на антипротестната реторика</i>	<i>285</i>
<i>Между частния интерес и публичното действие</i>	<i>290</i>
<i>Залогът на студентските окупации</i>	<i>292</i>

Източници и граници на протестното въображение:

българските протести от лятото на 2013 г.	295
<i>Българските протести от зимата и лятото на 2013 г.....</i>	<i>298</i>
<i>Българските протести в контекста на световната протестна вълна</i>	<i>301</i>
<i>Войната на метафорите</i>	<i>304</i>
<i>Визия за една политическа общност на гражданите</i>	<i>311</i>

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Накъде ли върви светът?	315
<i>Периметърът на социалната държава</i>	<i>316</i>
<i>Обществен сектор/частен сектор</i>	<i>318</i>
<i>Критиката на новата левица.....</i>	<i>319</i>
<i>Каквато държавата, такова и обществото?</i>	<i>324</i>
<i>За пределите на икономиката като наука.....</i>	<i>327</i>

IV. ПРИЛОЖЕНИЯ**За популизма, постпопулизма и съвременните митове**

<i>(Разговор с Мишел Виевиорка)</i>	<i>331</i>
---	------------

В какво общество живеем? Обществото на Вебер

<i>или обществото на Дюркем? (Разговор с Венсан Декомб)</i>	<i>344</i>
---	------------

V. БИБЛИОГРАФИЯ/361

УВОД

Тази книга е посветена на разломите на епохата – размествания на социалните пластове, отслабване на социалните връзки, растяща социална фрагментация през последните няколко десетилетия, – които, разкъсвайки бентовете на утвърдените идеологически, политически и социални категоризации, предизвикват дълбока криза на колективните идентичности. Разломите на епохата обхващат и социалната критика, която, макар и призвана да задава посоките на социалната промяна, се оказва в плен на своите остарели интелектуални инструменти и следователно неспособна да разбира днешната историческа ситуация. В този смисъл книгата разглежда кризата на колективните идентичности и кризата на социалната критика като взаимозависими моменти на един общ епохаен проблем. Казано по-конкретно, тя представя кризата на колективните идентичности като задача, с която социалната критика трябва да се справи, за да преодолее собствената си криза.

Да започнем с кризата на колективните идентичности. Откъде идва тя? Какъв е произходът ѝ? Можем да изброим няколко причини, тръгвайки от миналото към съвременното, смесвайки идеологически нагласи и исторически процеси: постиндустриалното общество, неолиберализма, глобализацията, миграционните процеси. Неолиберализмът е идеология, която свързваме с пазарен фундаментализъм, отдръпване на политическото като сфера на публични дискусии и вземане на обмислени колективни решения за съдбата на общността, демонтаж на социалната държава, тоест на публичния сектор. Погледнато чисто идеологически, неолиберализмът противостои на колективните идентичности – национални, класови, групови, – тъй като те представляват препятствия пред установяването на един безкраен хоризонт на пазарна размяна, който изисква пропускливост на всички граници, както и максимална флуидност, преводимост и съвместимост на всички елементи (информация, капитал, стоки, хора) на пазарния процес. В тази перспектива държавните дефиниции и регулации, както и културните форми се явяват граници на идентичности, които трябва да бъдат преодолені или, в случая на културите, премахнати като граници и трансформирани в регионални нюанси на търговски марки.

Неолиберализмът като идеология не трябва да бъде подценяван, нито пък надценяван. Той безспорно катализира, оформя и легитимира определени исторически процеси, но ще е пресилено да кажем, че ги произвежда. От една страна, ако социалната държава не бе стигнала до функционална и ценностна криза през 70-те години, ако по същото време моделът на индустриалното общество също не бе достигнал своя предел, неолиберализмът нямаше да се наложи като идеология. От друга страна, отношението между неолиберализма и глобализацията не е отношение на пряк детерминизъм, а по-скоро на синхронност и смислово съзвучие. Най-голямото съучастие на неолиберализма спрямо глобализацията е въвеждането на управленски механизми и институционални регламенти, които, отваряйки пространстава за глобална циркулация и обмен, унищожават обособените зони на сигурност и защита. Но дори да обхванем в една обобщена критика всички негативни последици от неолиберализма, усилията ни няма да стигнат много далеч. Вероятно защото *критиката на идеологиите* като критически жанр има ограничени възможности. Колкото и да громим неолиберализма с разобличаващи примери и силни аргументи, колкото и убедено да налагаме в публичното пространство други, различни по дух идеологии, няма да преустановим хода на глобализацията. Ефектите на неолиберализма не са само идеи в главите ни, които могат да бъдат оборени и пропъдени от други идеи, те са институции и практики, които се оказват неуязвими за критиката на идеологиите. Затова и социалната критика, ако иска да бъде ефективна, би трябвало да поеме по различни пътища. Но с какви други възможности разполага тя?

Друг модус на социалната критика, политически близък, но стратегически различен от критиката на идеологиите, е *апокалиптичната критика на системата*. Тази критика има своите разновидности, започващи от най-елементарните теории на конспирацията и завършващи с най-ерудитаните и nihilistични форми на философски критически радикализъм. Основният фокус тук отново е върху неолиберализма, или глобалния капитализъм, но разглеждани вече не като „идеология“, а като „система“. Системата е неолиберализмът, въплътен в институции, практики, диспозитиви. Как обаче критиката може да се справи със системата като неин привилегирован обект? Ситуацията ѝ е изключително трудна, тъй като тя вече не може да разчита на старите концептуални оръжия, наследени от марксизма: класовото деление на обществото и класовата борба, пролетариата като субект на социалната революция, философия на историята, обещаваща ни комунистическо бъдеще. Лишена от тези важни теоретични и практически ориентири, отчуждена от процесите в съвременните общества, противостояща на една ненакърнима „система“, социалната критика се оказва обречена на радикализъм. Самото теоретично и естетическо демонизиране на системата сякаш предполагат, че отговорът на критиката трябва да бъде не по-малко монументален и впечатляващ. Според радикалните критици на системата неолиберализмът (или глобалният капитализъм) до такава степен е стабилизи-

ран и така всеобхватно е вкоренен в институциите и социалните практики, в здравия разум на хората и дори в социалната критика, че неговото дискурсивно трансформиране или преодоляване, било то чрез аргументация или чрез политическо действие, е напълно невъзможно. Единственият възможен източник на промяната е мобилизирането на отлаганията от негативни афекти – чувствата на гняв, отчаяние, унижение, липса на признание, които самата система произвежда във все по-големи количества – в името на един монументален терористичен акт. След като системата не може да бъде променена, тя трябва да бъде взривена.

Критиката на идеологиите и апокалиптичната критика на системата споделят обща позиция към социалния свят. И в двата случая критическото съзнание визира един обект, който трябва да бъде променен: в първия случай – чрез въздействие върху заблуденото съзнание на онези, които трябва да бъдат просветени и да осъзнаят себе си като субекти на собствената си еманципация; във втория случай – чрез мобилизиране на негативните афекти на онези, които трябва колективно да унищожат съществуващия социален ред, за да освободят творческите енергии на човечеството. И в двата случая обаче критиката остава безсилно изолирана от социалния свят, който иска да промени, затворена в собствените си абстракции и теоретичен гняв, без да е в състояние да проникне в действителните социални отношения и да им въздейства.

Основната и решаваща слабост на двата модуса на социалната критика е техният догматизъм, тоест липсата на рефлексивност. Социалните критици не отчитат състоянието на съвременните общества, а именно дълбоката криза на колективните идентичности, която не може да няма пряко отношение към собствената им критическа активност. В ситуация на демонтирана или сериозно отслабена социална държава, която вече не е в състояние да удържа гражданското единство на нацията, на нарастваща социална фрагментация, водеща до умножаване и индивидуализиране на формите на социално неравенство, основният социален дефицит е дефицитът на *социална свързаност*, дефицитът на *общност*. В подобна ситуация социалната критика предпочита да разпръсква своите общи изобличения на системата и общи призови за съпротива, сякаш идеологическата настървеност и реторичната ярост от само себе си, някак магически, могат да съчленят разкъсаната социална тъкан, да обединят разединените и отчуждени индивиди. Подобно на природата, обществото, изглежда, също не търпи вакуум и на очакванията за социална свързаност и общност бързо отговаря националпопулизъмът.

Цената на този отговор обаче е прекалено висока – поставяйки отново акцент върху етническата идентичност, религиозната принадлежност, патернализма и мачизма като основни политически ориентири, националпопулизъмът осъществява такова прекрояване на колективната идентичност, което отстранява от нея основните постижения на модерната демокрация и на правата на чо-

века, за да ни предложи отново задушността на затвореното общество. Демокрацията привидно може и да е съхранена, но от нея е отстранена либералната ѝ съставка, с други думи, това е демокрация, в която кърти единният глас на себеподобните, докато външните влияния и вътрешните различия биват заглушени или направо заличени. От друга страна, демокрацията на националпопулизма може и да се позовава на социалната сигурност и социалната защита на гражданите, но това неизбежно е за сметка на тяхната културна категоризация и на жертването на гражданските свободи.

Бих искал да илюстрирам днешната ситуация на радикалната социална критика, която се оказва в конкуренция с националпопулизма за монопол върху социалния протест, с един съвременен филм – „Жокера“ (2019 г., реж. Тод Филипс). Ако сравним филма с „Мълчанието на агнетата“ (1991 г., реж. Робърт Деми), ще установим, че макар двата филма да имат обща тема – чудовищното, те описват различно състояние на обществото. Д-р Ханибал Лектър олицетворява чудовищното в един привидно овладян и праволинеен свят от 80-те и 90-те години на XX век. „Краят на историята“, „краят на идеологиите“ имат своето несъзнавано – това е Ханибал Лектър. Противопоставянето е ясно: „нормалността“ на всекидневието е разстроена от внезапния набег на една виртуозна, естетизирана чудовищност. Но тази чудовищност е външна, епизодична, персонализирана. Ситуацията на „Жокера“ е съвсем различна. В този случай чудовищността е създавана бавно и систематично, в един дълъг процес на социално отхвърляне, всекидневно пренебрежение и унижение. Това е една социално конструирана, банална чудовищност, която се ражда от самотата и безсилието. „Жокера“ е централният персонаж на филма, но и името на легион „жокери“. В спонтанните метежи, които предизвикват, „жокерите“ избликват отвсякъде, от всички пори и кърчета на обществото. Те прииждат като множество, не като класа. Те са бунтарите от Лондон отпреди седем-осем години, днешните бунтари в Чили, „жълтите жилетки“ във Франция. Филмът преобръща стандартната перспектива. Въпросът е: кое е нормалното и кое – чудовищното? Нормален ли е светът на политическия истаблишмънт, на кандидат-кмета на Ню Йорк Томас Уейн, на „официалния“ комик Мъри Франклин? Чудовищността на „жокерите“ не е ли всъщност огледален образ, пряко следствие от тази „нормалност“? Освен критика на изолираната и арогантна класа на успелите, във филма откриваме и образа на едно изключително фрагментирано общество, в което социално декласираните са напълно отчуждени помежду си – и във всекидневния си живот, и в бунта си. Чудовищността им – сума от стотици, хиляди индивидуални чудовищности – сякаш е единствената възможна за тях съпротива срещу социалната реалност.

Тази социална картина може да ни даде представа и за това къде разполагат своите политически усилия апокалиптичната критика на системата и националпопулизмът. И двете контестаторски групи са фокусирани върху „жокерите“, в

които те разпознават своята привилегирана социална група и основния ресурс за политическите си проекти. За радикалните социални критици именно акумулираният гняв на тълпите от жокери ще произведе мащабния социален катаклизъм, който ще унищожи света, за да му даде шанс след това да възкръсне. За националпопулистите жокерите са онази податлива социална група, чийто маргиналност и безсилие я правят най-възприемчива за идеите за идентичностното капсулиране. Но конкуренцията между социални критици и националпопулисти за попечителство върху жокерите изглежда предрешена. Докато първите предлагат само естетически поглед, който проследява, ангажирано, но по-скоро воайорски, целия процес на социална деградация и агония чак до желания финален изблик на насилие, вторите предлагат някаква форма на идентификация – патологична, но обещаваща закрила и сигурност.

За да преоткрие смисъла на критическото действие, социалната критика днес трябва да се подложи на аскеза – аскеза, която да ѝ даде възможност да се освободи от догматично унаследените теоретични рамки и от самоочевидността на пропагандните клишета, които ѝ пречат да разбира съвременните общества и най-вече ѝ пречат да формулира убедителни, реалистични и приемливи перспективи на социалната промяна. Времето на тази аскеза трябва да бъде и време на смяна на мащабите: преминаване към по-скромни мащаби на анализ и теоретизиране, с други думи, преминаване към работа „на терен“ – социологическа, антропологическа, херменевтична. Социалната критика трябва да започне да разбира социалните процеси, като откроява от общата магма на обективните проблеми и субективните реакции към тях кълновете на социален живот и виталните енергии, които могат да спомогнат да се регенерира социалната тъкан. Тя трябва да изостави безнадеждната борба с абстракциите – изобличаването и стигматизирането на „системата“, за да отговори на нуждата от нова социална свързаност и от нови общности, които могат да станат носители на социална промяна. С други думи, социалната критика трябва да посвети голяма част от усилията си не на прякото упражняване на социална критика, а на създаването на онези социални условия на възможност, които биха направили тази критика смислена и ефективна.

Пример за колективна работа по създаване на общности биха могли да бъдат протестните движения в публичното пространство през последното десетилетие – от Окюпай Уолстрийт и Арабската пролет, през протестите на площадите „Пуерта дел Сол“ в Мадрид и „Тахрир“ в Кайро, до протестите за „Гези парк“ в Истанбул и летните протести в България през 2013 г. Би било грешка да анализираме тези протести в перспективата на целевата рационалност, тоест като средства за реализиране на предзададени цели. Тяхната стойност бе по-скоро в експресивното им, артистично измерение. Протестиращите сякаш превръщаха публичните пространства на градовете в огромни театрални сцени, върху които поставяха своите монументални пиеси. По този начин те

заставаха между огромното мнозинство на своите съграждани и политическата власт, отваряйки едно въображаемо пространство, където всекидневните представи и практики за известно време бяха преустановени.

От една страна, протестиращите оспорваха легитимността на политическата власт, но не в тривиалния смисъл: те не желяеха просто да свалят едно или друго правителство, да заменят политическия елит с по-добър или дори да променят политическата система на страната. Протестите им бяха по-радикални, доколкото чрез формите на своята организация и чрез широкия репертоар от протестни действия те всъщност експериментираха с нови модели на социалност. Тази радикалност, представена по мирен, ненасилствен и игрови начин, предизвика разнообразие от реакции от страна на управляващите елити: от изблици на ярост до сащисано изумление. Това отчасти се дължеше на факта, че измежду протестните искания нямаше едно конкретно искане, което категорично да надделява над останалите. Доколкото експериментираха с алтернативни социални форми, протестните движения оспорваха едновременно и неразграничимо политическите, моралните и социо-икономическите основи на съществуващия социален ред.

От друга страна, отношението между протестиращите и техните съграждани трудно може да се опише като отношение на лидерство или представителство: протестиращите не бяха нито революционен авангард, водещ народа на барикадите, нито сборище, представящо себе си като „Ние, Народът“ и имащо амбицията да представлява единната воля на всички граждани. Това отношение много повече наподобяваше отношението между артисти и тяхната публика. Протестиращите се стремяха не толкова да привлекат директна политическа подкрепа за своите каузи, колкото да променят – чрез новите модели на социалност, които изпробваха – себеразбирането и нагласите на своите съграждани.

I. КРИЗА НА ИДЕНТИЧНОСТИТЕ

ПО СЛЕДИТЕ НА ПОНЯТИЕТО „ИДЕНТИЧНОСТ“: УПОТРЕБИ, СВРЪХУПОТРЕБИ И ЗЛОУПОТРЕБИ

Свръхупотребата на едно понятие неизбежно води до замъгляване на значението му, а оттам и до усъмняване изобщо в ползата му за академичното знание. Именно такава бе съдбата на понятието „идентичност“, което през 70-те, с възникването на движенията за културни права в Западна Европа и Северна Америка, а след това и през 90-те, след разпадането на комунистическия блок в Източна Европа, беше масово използвано – както политически, така и научно – като основен концептуален инструмент, призван да артикулира новото себеразбиране на съвременните постиндустриални и посткомунистически общества. Но доколкото в тези общества продължаваха да съжителстват различни идеологически и културни традиции, то и колективната им идентичност беше дефинирана съдържателно и методологически различно. Така се достигна до парадокса на паралелното съществуване на несъвместими – конфликтни или взаимно игнориращи се – представи за колективната идентичност на едно и също общество. Оттук възниква и въпросът: защо да продължаваме да използваме едно понятие, което очевидно няма собствена познавателна стойност, а служи единствено за легитимирането на различни идеологически и политически проекти?

ЗА НАТУРАЛИСТКИТЕ И КОНСТРУКТИВИСТКИТЕ УПОТРЕБИ НА „ИДЕНТИЧНОСТ“

Една от най-сериозните критики на аналитичната употреба на понятието „идентичност“ е формулирана от американските социолози Роджърс Брубейкър и Фредерик Купър в статията им *Отвъд „идентичността“*.¹ Авторите на статията твърдят, че социалните науки нямат никаква познавателна полза от това понятие, нещо повече – масовата му употреба от различни научни школи в различни значения, както и безразборното му и механично прилагане към разнородни случаи само блокират изследването и разбирането на социалните феномени. По техните думи: „Ако идентичността е навсякъде, то тя е никъде.“² Но истинската причина за обезсмислянето на понятието всъщност идва не от свръхупотребата му – и тук именно са акцентът и приносът на анализа на Бру-

¹ R. Brubaker, F. Cooper, „Beyond ‘identity’“. – In: *Theory and society*, Vol. 29, No 1 (Feb., 2000), pp. 1–47.

² *Ibid.*, p. 1.

бейкър и Купър, – а от принципната му неприложимост в социалните науки. Според тях понятието „идентичност“ започва масово да се използва едновременно в сферите на политиката и академичните изследвания след 60-те години на ХХ век, като именно политическата му употреба става определяща и започва да формира според собствените си стандарти и аналитичната му употреба. Политическата употреба на „идентичност“ включва силен и оправдан нормативен момент, който постулира и изисква единството на дадена група, като различията и разногласията между нейните членове поне временно биват пренебрегнати и оставени на заден план, за да може да се произведе например успешно колективно действие. От своя страна социалните науки, доколкото имат за цел да произвеждат не колективи и колективни действия, а знания за различните форми на общност, се стремят да разбират социалните феномени в тяхната партикуларност, тоест интересуват се именно от промените, противоречията, несводимостите, които придават, както би казал Макс Вебер, културното значение на изследвания предмет. Възприемането през последните десетилетия на „идентичността“ като основен аналитичен инструмент в социалните науки въвежда догматични предпоставки, които възпрепятстват социалнонаучното познание поне в три отношения: 1) идентичността означава стабилност и постоянство във времето, докато социалните групи се характеризират с нетрайност и изменчивост³; 2) идентичността имплицира хомогенност и ясна обособеност, докато социалните групи в повечето случаи се отличават с хетерогенност и взаимна преплетеност⁴; 3) идентичността предполага съвпадане и взаимно усилване на външните идентификации от страна на другите или на институциите и на себеразбирането от страна на членовете на групата, но в действителност външ-

³ Като пример можем да изтъкнем разграничението на Брубейкър и Купър между политическата и аналитичната употреба на понятието „идентичност“ спрямо групите: „Тук има разрыв между нормативните аргументи и активистките идиоми, които приемат обособената груповост (*bounded groupness*) като аксиоматична, и историческите и социологическите анализи, които подчертават контингентността, флуидността и изменчивостта“ (Ibid., p. 33).

⁴ Един от случаите, анализирани от Брубейкър и Купър, се отнася до съжителството на румънци и унгарци в Трансилвания. От една страна, очевиден е стремежът на поборниците за национална идентичност и от двете страни да представят групите като хомогенни и напълно обособени; от друга страна обаче, внимателното изследване на всекидневния живот и отношенията между представителите на двете групи разкрива до каква степен границата между групите е флуидна и пропусклива, а предполагаемо ясните контури на идентичностите се замъгляват и размиват: „Подсилен от поборниците на идентичността от двете страни, категориалният код колкото разкрива, толкова и прикрива себеразбирането [на индивидите от двете групи], скривайки флуидността и двусмислеността, пораждащи се от смесените бракове, от двуезичността, от миграцията, от това, че унгарските деца посещават румънски училища, от междупоколенческата асимилация (от двете страни), и – може би най-важното – чисто и просто от безразличието към претенциите на етнокултурния национализъм“ (Ibid., p. 27).

ните идентификации и себеразбирането почти винаги са в напрежение или в конфликт помежду си, така че не биха могли съвместно да породят нещо, което безусловно да наречем „идентичност“⁵.

Веднъж възприето от речника на социалните науки, понятието „идентичност“ започва да се използва от всички академични лагери: както от натуралистите, така и от конструктивистите. Според Брубейкър и Купър лагерът на натуралистите (или есенциалистите) използва „идентичност“ основно в два взаимно допълващи се смисъла: идентичността може да обозначава еднаквост (*sameness*) по същност, по природа на членовете на една група⁶; тя може да обозначава и дълбокия пласт от базови характеристики, определящи същността на групата, които трябва да бъдат разграничени от по-повърхностните ѝ и по-случайни атрибути⁷. Лагерът на конструктивистите също използва „идентичност“ основно в два взаимно допълващи се смисъла, разбира се, напълно различни от тези на натуралистите: за конструктивистите идентичността винаги е производна, тя е резултат от определена социална или политическа работа по нейното конструиране⁸; в постмодерна перспектива идентичността се мисли като фрагментарна, множествена, крехка, доколкото е мимолетен ефект от сблъсъка на съперниещи си дискурси⁹.

⁵ Във връзка с това бихме могли да цитираме следното твърдение на Брубейкър и Купър: „Разглеждайки утвърдените, институционализирани модуси на идентификация заедно с алтернативните модуси, участващи в практиките на всекидневния живот и проектите на социалните движения, можем да изтъкнем усилената работа и дългите борби, съпровождащи идентификацията, както и несигурните резултати от тези борби. Ако обаче допуснем, че резултатът [от тях] винаги е „идентичност“ – колкото и да е временна, фрагментирана, множествена, оспорвана и флуидна, – то тогава губим способността си да правим ключови разграничения“ (Ibid., p. 16).

⁶ Разглеждана като колективен феномен, „идентичността обозначава фундаментална и значима еднаквост (*sameness*) сред членовете на групата или категорията. Това може да бъде разбрано обективно (като еднаквост „в себе си“) или субективно (като преживяна, почувствана или възприета еднаквост“) (Ibid., p. 7).

⁷ Разглеждана като фундаментално условие на „азовостта“ (индивидуална или колективна), „идентичността“ е призовавана, за да обозначи нещо, за което се твърди, че е дълбоко, базово, неизменно или фундаментално. То бива разграничавано от по-повърхностните, случайни, нетрайни или контингентни аспекти или атрибути на аза и бива разбрано като нещо, което трябва да бъде ценено, култивирано, поддържано, признавано и съхранявано“ (Ibid., p. 7).

⁸ Възприемана в този смисъл, идентичността е призовавана, за да осветли процесуалното, интерактивно развитие на онзи вид колективно себеразбиране, солидарност или „груповост“, които могат да направят възможно колективното действие [...] идентичността е разбрана едновременно като контингентен продукт на социалното или политическото действие и като основание или основа на по-нататъшно действие“ (Ibid., pp. 7–8).

⁹ Брубейкър и Купър изтъкват, че в конструктивистките употреби, силно повлияни от Фуко – постструктурализма и постмодернизма – идентичността е призовавана, за да осветли нестабилната, множествена, флукуираща и фрагментирана природа на съвременния „аз“ (Ibid., p. 8).

Според Брубейкър и Купър нито натуралистките, нито конструктивистките употреби на „идентичност“ са приемливи. Натуралистите използват коректно понятието, запазвайки основните характеристики, които то обозначава или предполага – стабилност, постоянство, хомогенност, – но го прилагат към сфери на опита – социалните отношения, социалните връзки, – които не може да бъдат мислени през призмата на тези характеристики. Конструктивистите от своя страна се опитват да адаптират понятието към спецификите на социалния живот през Късната модерност, създавайки за целта изрази оксиморони, като *множествена идентичност*, *фрагментарна идентичност*, *изменчива идентичност*, при които обичайното значение на понятието влиза в пряко противоречие с приписваните му характеристики. Брубейкър и Купър основателно изтъкват, че това фрапиращо несъответствие очевидно обезсмисля конструктивистката употреба на понятието: „ако искаме да придадем късномодерния смисъл на аза, [като този] който бива постоянно конструиран и реконструиран въз основа на многообразие от съперничаещи си дискурси – и който [поради това] е крехък, флукуиращ и фрагментиран, – не е ясно защо [именно] думата „идентичност“ да улавя придавания смисъл“¹⁰.

Критиката на Брубейкър и Купър обаче не спира дотук. Авторите не се ограничават с това да изтъкнат, че понятието „идентичност“ чисто и просто е неподходящо за изследванията в социалните науки, затова то трябва да бъде извадено от техния речник. Става дума за това да се установят методологическите последици, които аналитичната му употреба вече е предизвикала. Тъй като, както всяка друга дума, и думата „идентичност“ не е невинна, използването ѝ неизбежно формира мисленето в посоката на носените от нея значения. Това е валидно особено за представителите на конструктивизма – на пръв поглед доминиращото днес направление в социалните науки, – които чрез приписваните от тях допълнителни характеристики се опитват да неутрализират обичайното значение на „идентичност“ и да го адаптират към представата си за съвременния социален свят. Всъщност според Брубейкър и Купър се случва точно обратното: като въвеждат в употреба това понятие, конструктивистите неволно въвеждат в собствената си изследователска програма натуралистки или есенциалистски момент. По този начин, макар идеологически да отхвърлят натурализма, чрез водещото понятие на изследванията си те всъщност го привнасят:

Дори в конструктивистки одежди, езикът на идентичността ни предразполага да мислим в термините на обособена груповост (*bounded groupness*). Това е така, защото дори конструктивисткото мислене на идентичността приема *съществуването* на идентичността за аксиоматично. Идентичността винаги вече е „там“, като нещо, което индивидите и групите „имат“, дори съдържанието на партикуларните идентичности и границите, обособяващи групите една от друга, да са концептуализирани като винаги

¹⁰ Ibid., p. 9.

в движение. Дори конструктивисткият език следователно има склонността да обективира „идентичността“, да я разглежда като „нещо“, макар и като нещо пластично, което хората „имат“, „изковават“ и „конструират“¹¹.

Брубейкър и Купър откриват в основата както на съвременните социални науки, така и на съвременната политическа философия една споделена „социална онтология на групите“ (*groupist social ontology*) и една „концептуално обединена идентичностна социология“, които формират структурата на днешното ни предразбиране на социалния свят. В този смисъл двата основни изследователски подхода – натурализмът и конструктивизмът – само привидно се противопоставят, докато в действителност те само по различен начин и на различно равнище изразяват все същата представа за социалния свят като групово структуриран свят. Ако натурализмът реифицира и хомогенизира социалния свят на равнището на нацията, то конструктивизмът го реифицира и хомогенизира на равнището на групите, основани на принципа на пола, сексуалността, расата, възрастта и пр.¹² Отнесени например към историята на Америка, двата подхода не представляват познавателна алтернатива, напротив, според Брубейкър и Купър те в еднаква степен възпрепятстват разбирането на американската история:

Всъщност не е нужно да избираме между една американска история, опростена до преживяванията и „културите“ на обособени групи, и друга, също опростена, но до единствения „национален“ разказ. Свеждането на хетерогенността на американското общество и история до многоцветна мозайка от едноцветни идентичностни групи по-скоро възпрепятства, отколкото подпомага работата по разбиране на миналото и по отстояване на социалната справедливост в настоящето.¹³

Следователно истинското методологическо предизвикателство пред днешните социални науки не се разиграва на равнището на противопоставянето между натурализъм и конструктивизъм. Според Брубейкър и Купър то се състои в задачата да се преодолеят „идентичностната социология“ и „социалната онтология на групите“, които блокират възможността за други концептуализации на социалния свят, по-чувствителни както към винаги партикуларните и частични форми, в които хората за по-дълго или за по-кратко се обвързват

¹¹ Ibid., pp. 27–28.

¹² Във връзка с това Брубейкър и Купър изтъкват вътрешната противоречивост на автори конструктивисти като Айрис Йънг например, които отхвърлят хомогенизирането на социалния свят на едно равнище на анализ, но го въвеждат на друго равнище: „Социалната и културната хетерогенност тук са конструирани като редопологане на вътрешно хомогенни, външно отграничени блокове. „Принципите на единството“, които Йънг отхвърля на равнището на политическата общност като цяло – защото те „скриват различието“, – са въведени отново, продължавайки да скриват различието на равнището на съставящите [цялото] „групи“ (Ibid., p. 32.)

¹³ Ibid., p. 33.

едни с други, така и към субективните модули, в които те разбират и преживяват своите обвързаности.¹⁴

Бихме могли да допълним, но и да обогатим анализите на Брубейкър и Купър на американските употреби на понятието „идентичност“ с един източно-европейски пример. След падането на комунистическия режим, подобно на социалните учени от други страни от Централна и Източна Европа, българските социални учени също се озоваха в една нова историческа ситуация, в един нов политически и идеологически контекст, който изискваше от тях да предефинират изследователските си задачи и да преосмислят в една нова перспектива историята на страната. В тази ситуация се очертаха две основни посоки на търсене на една „забравена“ или „възпрепятствана“ идентичност на българите. От една страна, група български историци, специалисти по стара и средновековна история, започнаха да издирват произхода на прабългарите във все по-големи исторически дълбини и все по-просторни географски ширини. Водещата идея на тези изследвания е, че идентичността на българите е пряко обвързана с техния произход. Затова, колкото по-внимателно и по-научно установим по безспорен начин този произход, толкова по-ясно ще прозрем собствената си колективна идентичност, което означава собствените си исторически достойнства и заслуги към човечеството, както и действителните си възможности като човешка общност в днешния свят. В тази натуралистка и есенциалистка програма проследяването на произхода на прабългарите от далечното към все по-далечното минало – от Дунава назад към поречието на Волга, след това към Кавказ и накрая към Централна и Вътрешна Азия – съчетава във фиктивно единство *древност, автентичност и величие*: колкото повече се спускаме назад във времето, толкова повече се приближаваме до истинската си същност като общност, същевременно толкова по-ясно осъзнаваме изключителния културен потенциал и стойност, веднъж завинаги заложен в тази същност.¹⁵

От друга страна, на *натуралистката програма* на историците на древността в българската академична сфера се противопоставя една *конструктивистка програма*, основаваща се на съвсем различни антропологични предпоставки. Според тази програма идентичността на индивидите няма отношение към ис-

¹⁴ В статията си Брубейкър и Купър предлагат серия от понятия, които според тях успешно биха могли да заместят понятието „идентичност“, осигурявайки ни възможността за по-добро разбиране на социалния свят. Такива са понятията: *идентификация и категоризация; себеразбиране и социална локация; общностност (commonality), обвързаност (connectedness) и груповост (groupness)*.

¹⁵ По отношение на българските историографски дебати от последните двамадесет години върху произхода на прабългарите горещо препоръчвам изследването на Румен Даскалов *Чудният свят на древните българи*, което задълбочено, проникателно и иронично реконструира основните твърдения, изказани в рамките на тези дебати. Вж. Р. Даскалов, *Чудният свят на древните българи*, София, Гутенберг, 2011.

торическия произход на етническата общност, към която принадлежат, а зависи изцяло от конкретния исторически тип общество, в което живеят. В традиционните общества, но до голяма степен все още и в модерните, идентичността е била приписвана на индивидите отвън: чрез системата от принуди и задължения, налагани им от обществото. Процесът на постепенно цивилизоване и демократизиране на общества – изразяващ се в отстраняване на насилието и намаляване на принудите в социалните отношения за сметка на увеличаващите се права на индивидите – променя начина, по който се конституира идентичността. За разлика от традиционните общества, в общества на ХХ век и особено в постмодерните общества от края на века идентичността на индивидите вече не се конструира репресивно отвън – чрез ритуалите на социализацията и механизмите на контрола, – тя се конструира свободно от самите индивиди съобразно собствените им вкусове и предпочитания.¹⁶ Постмодерната идентичност е приватизирана идентичност, временен консумативен атрибут на индивида, който той своеволно конструира като свой стил на живот, избирайки и съчетавайки помежду им – разбира се, според желанията си – разнородни елементи от богатия постмодерен пазар на културите.¹⁷

Примерът с българската академична употреба на понятието „идентичност“ донякъде потвърждава, но същевременно обогатява изводите на Брубейкър и Купър относно американската му употреба. Макар привидно несъвместими, и в двата случая натуралистката и конструктивистката програма за идентичността парадоксално водят до общ резултат. Ако в американския случай социалният свят бива представен като структуриран от различни по характер и обхват, но хомогенни и изолирани една от друга групи, то в българския случай той бива лишен от всякаква собствена плътност: социалният свят се оказва, така да се каже, десоциализиран. При натуралистката си употреба идентичността е заточена далеч назад във времето, в някакъв митичен произход, докато при конструктивистката си употреба тя е приписана на строго субективната сфера на индивидуалните фантазми. Но и в двата случая идентичността е изведена извън сферата на социалните отношения, социалните обвързвания, общностите. И в двата случая употребата на понятието не ни разкрива нищо за социалния свят, в който живеем.¹⁸

¹⁶ Схематично изказана, такава е тезата в книгата на културния антрополог Ивайло Дичев. Вж. по-специално „Глобализацията като приватизация“. – В: И. Дичев, *От принадлежност към идентичност*, София, ЛиК, 2002, с. 7–12.

¹⁷ Според Ивайло Дичев в постмодерното консумативно общество идентичността също е станала стока, която той желае да притежава, по-конкретно „идентичността се е превърнала в част от неговия жизнен стандарт; тъй както не би се самоуважавал [...] ако нямаше автомобил или не ходеше на почивка, така липсата на „идентичност“ би го положила по-долу от онова, което иска да мисли за себе си“ (Ibid., с. 9).

¹⁸ Ивайло Дичев открито го заявява: „Нека повторим: азът се конструира извън реалните отношения, естетически, въз основа на чистия спектакъл“ (Ibid., с. 69).

НОМЕРИЧНАТА ИДЕНТИЧНОСТ

В книгата си *Затрудненията около идентичността*¹⁹ френският философ Венсан Декомб си поставя амбициозната задача не просто да разкритикува установените употреби на думата „идентичност“, за да я отхвърли в крайна сметка като ненужна, а да се ориентира в лабиринта от свърхупотребите ѝ, за да определи в какви случаи и при какви условия напълно основателно бихме могли да я използваме. Като представител на философията на езика – по-специално на Витгенщайн и неговите ученици, сред които Гийч и Аскомб, – Декомб смята, че след като думата „идентичност“ вече е навлязла в масова употреба, философите или социалните учени не биха могли самоволно да решат да я извадят от употреба, но биха могли да изследват кои нейни употреби са оправдани, и да ги разграничат от онези употреби, които са абсурдни и ни въвеждат в заблуда.

Декомб, изглежда, подкрепя критиката на Брубейкър и Купър на посочените от тях употреби на понятието „идентичност“ от американските социални науки. Но според него са възможни различни видове употреби на понятието. Критиката на Брубейкър и Купър е насочена към една от тях: *епистемологичната* употреба, която обвързва идентичността с предикатите, приписвани на субекта. В този случай употребата неизбежно се оказва противоречива и необоснована. Ако предикатът е неизменен по своето съдържание, това би противоречало на историчността на субекта, който е изменчив; ако пък предикатът е изменчив по своето съдържание, това би противоречало на изискването идентичността да е неизменна, ако наистина говорим за идентичност. Следователно горните употреби на „идентичност“ очевидно трябва да бъдат отхвърлени като неуместни или противоречиви. Според Декомб източникът на грешката е в превръщането на идентичността в предикат. Ако допуснем, че субектът действително „има“ или „притежава“ идентичност, това би довело до серия от парадокси: той би могъл както да я загуби, оставайки без идентичност, така и да я смени с нова, да притежава една или пък няколко идентичности.

Показателни в това отношение са примерите, които Декомб дава, с изразите „смяна на идентичността“ и „множествена идентичност“. Можем ли например да кажем, че големите промени в живота на човека водят до промяна на идентичността му? Жан-Жак Русо два пъти сменя своето вероизповедание: най-напред преминава от калвинизма към католицизма, а по-късно се завръща към женевското вероизповедание. „Променяйки религиозната си принадлежност, променил ли е той и идентичността си?“ – пита се Декомб. Отговорът му е отрицателен: „Това би бил един метафоричен начин на говорене: сякаш той е станал друг човек. Но ако наистина е променил идентичността си, вече не би ставало въпрос за нашия човек – Жан-Жак Русо. Ако, променяйки религиозна-

¹⁹ V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.

та си принадлежност, той си бе дал друга идентичност – в нормалния смисъл на думата „идентичност“, – би трябвало да започнем друга биография. Тя не би била биографията на Русо, защото Русо ще е изчезнал, отстъпвайки мястото си на един омоним.²⁰ Следователно, колкото и радикална да е промяната в живота на един човек, доколкото тази промяна се случва в рамките на биографията именно на този човек, тя не е в състояние да промени идентичността му.

Ако „смяната на идентичността“, разглеждана буквално, означава един човек да бъде подменен от друг човек, различен от първия, то „множествената идентичност“, разглеждана буквално, означава един човек да бъде едновременно няколко души.²¹ Декомб цитира един интересен пример, който открива в *Двете тела на краля* на Ернст Канторовиц. Става дума за един френски епископ през Средновековието, който признавал, че действително е женен, но само в качеството си на барон, докато в качеството си на епископ твърдо се придържа към обета за безбрачие. Ако преведем този случай на съвременния език на идентичността, можем да кажем, че той илюстрира *par excellence* възможността човек да има две различни идентичности: на епископ и на барон. Но Декомб веднага уточнява, че в случая става въпрос не за идентичности, а за статуси на един и същи човек, което неминуемо опровергава претенциите на епископа за безбрачие: „Причината е, че епископът е *човек*, облечен в епископски сан, докато баронът е *човек*, притежаващ баронство. Щом е така, ако става дума за *същия човек*, би било невъзможно дамата да стане баронеса, омъжвайки се за барона, без същевременно да се омъжи за епископа, какъвто между другото се оказва, че е баронът [...] По този начин зад така наречената множествена идентичност преоткриваме обичайната идентичност на човешкия индивид, гордеещ се, че може да заеме всички тези места в обществото, фрагментирайки в известен смисъл отговорността за действията си.“²²

Според Декомб отхвърлянето на изрази като „смяна на идентичността“ или „множествена идентичност“ не означава, че трябва да отхвърлим изобщо понятието „идентичност“ веднъж завинаги. Идентичността ни е необходима, тъй като трябва да можем да говорим за един човек като за същия този човек, когото вече сме срещали и когото разпознаваме; да говорим за една общност като за същата тази общност, към която принадлежим или пък която години наред из-

²⁰ Примерът е взет от едно интервю с Венсан Декомб, предшествашо излизането на книгата му *Затрудненията около идентичността*. Вж. В. Декомб, „В какво общество живеем? Обществото на Дюркем или обществото на Вебер?“ (Разговор с Венсан Декомб на Боян Знеполски). – В: *Протестите като гражданска практика*, Критика и хуманизъм, кн. 45, 1/2016, с. 289–290.

²¹ Множествена идентичност би означавала клониране на индивида, или по думите на Декомб: „Множествеността на идентичността би била от редупликативен тип, както казват логиците“ (V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, p. 48).

²² *Ibid.*, p. 49.

следваме. Но как е възможно това? „Как някакво нещо може да си остане същото [нещо], да продължи да бъде себе си, но същевременно да се промени?“²³ Не означава ли това да се завърнем към вече отхвърления оксиморон на променливата идентичност? Решението на този проблем се съдържа в промяната на *епистемологическата* употреба на понятието „идентичност“, която го обвързва с предиката, с *граматическа* употреба, обвързваща го със субекта. Именно субектът е идентичен на себе си, докато предикатите, които му се приписват, са променливи и множествени. Например през 2010 г. човек с името Смит е бил счетоводител, женен, католик, свободното си време е посвещавал на благотворителна дейност към местната църква. Пет години по-късно, през 2015 г., Смит вече е изоставил счетоводството и е станал музикант, развел се е, изгубил е вярата си и е станал атеист, свободното си време посвещава на пътувания в далечни страни. В случая идентичността се отнася до Смит, когото големите промени в живота му не са превърнали в друг човек: става дума за човека Смит, на когото днес приписваме предикати, много различни от онези, които сме му приписвали някога, но когото въпреки всичко разпознаваме като все същия Смит. Прилагана към субекта, идентичността очевидно означава не „еднаквост“ или „равенство“ на едно нещо със себе си, а по-скоро означава, че „едно нещо е същото, ако именно то продължава да съществува, каквито и да са промените, които е могло да претърпи в хода на времето“²⁴. В тази перспектива очевидна е и връзката между прилагането на понятието „идентичност“ и използването на собственото име.²⁵ Всеки път, когато повторно използваме собственото име на даден човек, ние всъщност прилагаме понятието „идентичност“. Следвайки британския фило-

²³ Ibid., p. 71.

²⁴ Ibid., p. 73.

²⁵ Декомб се позовава на Витгенщайн както по отношение на отхвърлянето на релационния възглед за идентичността, така и по отношение на връзката между идентичността и собственото име. Що се отнася до смисъла на собственото име, Декомб следва Питър Гийч и по-специално това, което той нарича „правилото на Гийч“: „Разглеждайки собствените имена, Гийч иска да отхвърли двете доктрини, които по онова време са най-популярни сред философите, а именно: от една страна, емпиристката доктрина, според която собствените имена са чисти означаващи, притежаващи референциална стойност, но лишени от смисъл (теза на Джон Стюарт Мил); от друга страна, доктрината, според която собственото име притежава смисъл, защото предава в съкратен вид определено описание (по модела на „Наполеон“ = „победителят при Остерлиц“ = „победеният при Ватерло“) [...] Всъщност собственото име е предназначено да обозначава индивида през целия му живот, от ранното детство до смъртта. То следователно не трябва да ни казва нищо за живота на този индивид, тъй като го назовава още с раждането му“ (Ibid., pp. 80–81.) В тази перспектива Декомб реабилитира Аристотеловото понятие „номинална същност“, или *quiddité*: когато например използваме собственото име за човек, с него не обозначаваме произволна същност, нито посочваме определени отличителни черти на конкретния човек, а именно това, че става дума за човешко същество, водещо човешко съществуване, продължаващо да съществува като все същия този човек, когото назоваваме с името.

соф Питър Гийч, Декомб заключава: „Следователно, да повторим собственото име на едно човешко същество, означава да използваме понятието за идентичност: да назовем „Смит“, означава да предположим, че всяка следваща употреба на собственото име „Смит“ в продължението на разказа ще има за функция да препраща към същия човек...“²⁶

ИДЕНТИЧНОСТТА В СУБЕКТИВЕН СМИСЪЛ – СЛУЧАЯТ „ХАМЛЕТ“

Употребата на „елементарното“, или „номерично“, понятие за идентичност, свързано с използването на собственото име, безспорно е напълно оправдана. Тя получава постоянно потвърждение и от всекидневния ни опит, доколкото ние постоянно идентифицираме хората (но също така градовете, планините, реките и пр.), назовавайки ги със собствените им имена. Макар за Декомб да е важно понятието „идентичност“ да бъде реабилитирано дори на това елементарно равнище, истинската му амбиция е да изясни употребата на понятието на равнището, на което се разкрива истинският му философски залог, а именно – *идентичността в субективен смисъл*. В това отношение според Декомб ключовият автор е психоаналитикът Ерик Ериксън, чието понятие „криза на идентичността“ се оказва от голямо методологическо значение: най-напред, чрез това понятие Ериксън се оттласква от Фройдовата психоанализа, обвързвайки психоаналитичната проблематика със социалния контекст на индивидите; освен това благодарение на него „идентичност“ навлиза трайно като основно понятие в речника на социалните науки; най-сетне, именно чрез него Ериксън дефинира двата полюса, които, винаги в напрежение помежду си, конституират психосоциалната идентичност. В перспективата на Ериксън в основата на идентичността²⁷, както впрочем и на кризата на идентичността²⁸, е „отношението

²⁶ V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, p. 77.

²⁷ Декомб определя по следния начин понятието на Ериксън „идентичност“: „Ако вземем понятието в смисъла на Ериксън, идентичността е конфигурация (*Gestalt*) на личността, която човешкият индивид трябва да конструира през целия си живот, но най-вече в момента на *влизането в живота*, в смисъл на влизане в зрелия и разумен живот. Работата по конструиране на идентичност е усилие по интегрирането на себе си, от което трябва в резултат да се получи едно точно отношение на индивида към средата му“ (*Ibid.*, p. 38).

²⁸ Кризата на идентичността очевидно възниква тогава, когато двата полюса не са съгласувани един с друг: следователно кризата на идентичността трябва да играе върху два регистъра: този на индивида пред лицето на другите (които му признават една „обективна“ идентичност в смисъла на *Who's Who*) и този на индивида пред лицето на самия себе си (именно тогава субективната идентичност излиза на сцената) [...] Той [конфликтът] произтича от това, че индивидът няма да успее да се интегрира в общността, от която зависи, докато не съумее да съгласува двете измерения на това, което Ериксън нарича негова „идентичност“ (*Ibid.*, p. 95).

между обективната страна и субективната страна, връзката между това, което групата мисли, и това, което индивидът мисли²⁹. За психоаналитика Ериксън, както и за повлияни от творчеството му изследователи, като социолога Ричард Сенет например³⁰, проблемът за идентичността е преди всичко *емпиричен* проблем: напрежението между обективния полюс на външните идентификации и субективния полюс на себеидентификациите, в чиято пресечна точка се формира идентичността, трябва да бъде изследвано емпирично в конкретни социални и исторически контексти. За философа Декомб отношението между обективния и субективния полюс на идентичността е *концептуален* проблем и задачата на философа е да изследва концептуално какво място се полага на всеки от полюсите в тази конфигурация.

Тезата на Декомб е, че философската модерност – чрез силната традиция на философския индивидуализъм – привилегирова субективния полюс на идентичността за сметка на обективния ѝ полюс. Първата стъпка на Декомб в критиката му на философския индивидуализъм са философите на съзнанието, които в лицето на Джон Лок и Волтер субективират индивидуалната идентичност, поставяйки в основата ѝ самосъзнанието: именно самосъзнанието, разбираемо като поредицата от спомени на Аза, конституира личността. Но както изтъква Декомб, по този начин се достига до парадоксално удвояване на личната идентичност като *идентичност на човека* и *идентичност на Аза*: „Идентичността на един човек е от биографичен тип: това е фактът, че той е същото живо същество, идентифицирано от родителите му и континуитета на живота му. Идентичността на Аза почива върху *съзнанието*, че си същият мислещ субект като някого в миналото, с други думи, в паметта за последователните си съзнателни състояния.“³¹ Веднъж освободен от ограничаващите го външни условия (исторически, социални, материални) на индивидуацията, Азът би могъл произволно да се идентифицира с различни личности, да си въобрази например, че е Наполеон или Цезар. Така ранните философии на съзнанието, много преди

²⁹ Ibid., p. 94.

³⁰ Следвайки концептуалната схема на Ериксън, Сенет дава едно хубаво описание на целия драматизъм и несигурност в отношенията между обективния и субективния полюс на идентичността: „Така както в разгръщането на една история, идентичността се заражда именно в конфликта между начина, по който другите ни възприемат, и начина, по който ние възприемаме себе си. Двата образа съвпадат твърде рядко. Именно оттук произлиза „диалектиката на огледалото“. Доловен в огледалото, има един образ, който представлява *персона*, но Другият ни възприема по начин, който не съответства на това наше отражение. Впрочем хората рядко са безразлични към това несъответствие. Напротив, те имат склонността да съсредоточават вниманието си върху контурите на идентичността, върху начина, по който двата образа биха могли да се напаснат като две части от един пъзел“ (R. Sennett, „Sur l'identité“. – В: M. Wieviorka, J. Ohana (sous la dir. de), *La différence culturelle*, Paris, Balland, 2001, pp. 307–308).

³¹ Descombes, *Les Embarras de l'identité*, p. 111.

съвременните социални науки, макар и в различна перспектива, отварят темата за „множествената идентичност“ и нейните парадокси: „...смелата идея на Лок не е в това, че един индивид, такъв като мен, може да бъде *описан* по множество начини, нещо, което никой никога не е оспорвал. Идеята му е, че аз мога да бъда *идентифициран* по множество начини. Това отваря възможността за конфликт между идентичността ми за другите и идентичността ми за самия мен, между „за другите“ и „за аза“.³²

Фокусът в критиката на Декомб е поставен преди всичко върху по-късните философии на субекта, в лицето на Хегел и Сартр например, при които вътрешният (субективен) полюс на идентичността не просто е привилегирован за сметка на външния (обективен, социален) полюс, но и нещо повече: вътрешният полюс заличава външния. Ако при Лок и Волтер все още говорим за дуализъм, за разцепване на идентичността – на идентичност на социализирания индивид и идентичност на мислещия Аз, това разцепване по-късно бива надмогнато чрез волята на Аза да бъде себе си: Азът не определя себе си само вътрешно чрез самосъзнанието си, а изцяло избира себе си – както вътрешно, така и външно – и се самополага такъв, какъвто желае да бъде, преодолявайки първоначалните си социални определености. Вътрешното (субективно) измерение на идентичността придобива следователно демиургична сила, способна да пресътворява и външното (социалното) ѝ измерение.

Декомб разглежда във връзка с това един красноречив пример: прочутата дилема на Хамлет от пиесата на Шекспир. Какво всъщност означават думите, изречени от Хамлет: „*Да бъдеш или да не бъдеш?*“ Те сякаш очертават един недовършен въпрос, допускащ различни интерпретации. В своята интерпретация Ерик Ериксън предлага изразът да бъде завършен по следния начин: „*Да бъдеш или да не бъдеш себе си?*“ По този начин, както изтъква Декомб, „Ериксън ни приканва да придадем екзистенциален смисъл на „кризата на идентичността“. „Той действително се позовава на опозицията, която дефинира всички философски индивидуализми от Русо до Хайдегер: опозицията между автентичността на едно *бъдене себе си* (*être soi-même*) и неавтентичността на едно *отчуждено бъдене* (*être aliéné*).“³³ Тази екзистенциална интерпретация е парадоксална с това, че допуска, че на нас се пада да изберем дали да бъдем, или да не бъдем *себе си*: Хамлет трябва да избере между неавтентичното съществуване, наложено от другите (от обществото), в което той ще загуби *себе си*, и автентичното съществуване, чрез което ще изрази и осъществи *себе си*. Тази дилема според Декомб ясно очертава едно същностно за философския индивидуализъм противопоставяне между обективния (социален) полюс на идентичността и субективния ѝ полюс. В перспективата на философския индивидуализъм човекът сякаш не само може,

³² Ibid., p. 112.

³³ Ibid., p. 122.

но и трябва да избере дали идентичността му да бъде определена от другите, от обществото, или пък той сам да я определи именно като *своя* идентичност. В съответствие с тази дилема самото съществуване се разцепва на: от една страна, едно *фактическо* социално съществуване – случайно и произволно, на което отговаря една също толкова случайна и произволна, зададена от обществото *фактическа* идентичност; от друга страна, едно *истинско* съществуване, на което съответства една *истинска* идентичност, които очакват да бъдат посочени и избрани от самия човек, за да влязат в сила. Избирайки *себе си*, човекът преустановява фактическото си съществуване, изоставя фактическата си идентичност и встъпва в истинското си съществуване, дава живот на истинската си идентичност, като по този начин сам сътворява себе си като (*автентичен*) *себе си* въпреки и срещу очакванията и изискванията към него на другите хора и обществото.

Интерпретацията, която Декомб предлага на дилемата на Хамлет, се различава както от обичайното ѝ разбиране, така и от преформулираното в духа на „екзистенциалния избор“ разбиране на Ериксън:

Според обичайното разбиране на сцената се смята, че [тя] трябва да се допълни, като се каже: „да бъдеш или да не бъдеш жив“. Да приемеш ли, или не съществуването. Но идеята не е: „да се самоубия или да не се самоубивам?“. Остатъкът от сцената не казва това. Истинският проблем на Хамлет по-скоро е следният: да отмъсти за баща си или да се върне към следването си. Да усмърти убиеца или не? Но в кой от двата избора възприетото поведение ще се състои в това „да бъдеш себе си“? Дали да избере да бъдеш добрият син според традицията, или пък да бъдеш свободен индивид, съпричастен на модерните идеи? Да бъдеш себе си, не предлага критерий за решение. Хамлет може да реши да бъде отмъстител или пък модерен дух, но той не може да преведе желанието си да бъде себе си като едната позиция по-скоро отколкото като другата, защото „да бъдеш себе си“, няма свое съдържание.³⁴

Принципният проблем, който противопоставя Декомб на Ериксън, е дали сме в състояние да избираме своята идентичност, или не сме. За Ериксън „кризата на идентичността“ на Хамлет е именно съдбовният момент, в който той застава на кръстопътя на радикалния избор между *своята* идентичност – да бъде *себе си* – и наложените идентичности. Но тази постановка парадоксално означава, че Хамлет удвоява себе си на избирация Хамлет и избирация Хамлет. Избиращият Хамлет заема демиургична позиция, предшестваша избирация Хамлет: именно той трябва да избере онази идентичност, чрез която избирацият Хамлет да бъде себе си. Въпросът е: възможно ли е човек, изтръгнал се от всякаква социална, историческа и културна определеност, тоест един напълно абстрактен и неопределен човек, да направи какъвто и да било конкретен избор? Именно

³⁴ V. Descombes, N. Rousseau, „Entretien avec Vincent Descombes: autour de *Les Embarras de l'identité*“. – In: Acta Philosophia, 03/03/2014. (Достъпно на: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article464>.)

тук се корени критиката на Декомб към интерпретацията на Ериксън. От една страна, ние не бихме могли да заемем спрямо себе си демиургичната позиция на сътворители на самите себе си, тъй като не бихме могли да се абстрахираме от своята фактическа включеност в социалния свят. Доколкото сме социални същества, ние винаги вече притежаваме една или друга практическа идентичност. Разбира се, практическата идентичност трябва да бъде разбрана не в смисъла на атрибут, който притежаваме, а в смисъла на устойчива идентификация – чрез произхода ни, биографията ни, мястото ни в социалния свят, социалните ни обвързаности – която, доколкото не разполагаме с нея, не сме в състояние да отхвърлим, нито пък да изберем на нейно място нова, различна идентичност. От друга страна, тази практическа идентичност е пряко обвързана с основанията ни за действие, а следователно и със способността ни да правим практически избори, да вземаме практически решения. Именно тук е проблемът на Ериксъновия Хамлет: освобождавайки се от своята практическа идентичност, той губи и личните си основания за избор между това да отмъсти за смъртта на баща си, или пък да загърби драмата на датския двор, за да бъде модерен интелектуалец:

Следователно, за да си представи двете възможности, които се откриват пред него, Хамлет трябва да си представи себе си така, сякаш *все още не е нито едната, нито другата възможност*. Но именно тази крачка назад, която би трябвало да го отведе до сърцевината на всички избори, към един първоначален „избор на себе си“, е крачка в повече. Освобождавайки се от всякаква практическа идентичност, Хамлет се лишава от основанията, които би могъл да има, да предпочете едната възможност пред другата. Отстъпил е крачка в повече назад от себе си. Каквото и да избере, той няма да го избере *заради собствените си основания*, тъй като, ставайки неограничен и неопределен по отношение на идентичността си, той вече няма основание да избере каквото и да било.³⁵

ИДЕНТИЧНОСТТА НА ТРАДИЦИОННИЯ ЧОВЕК, ИДЕНТИЧНОСТТА НА МОДЕРНИЯ ИНДИВИД

За Брубейкър и Купър идентичността е методологически проблем преди всичко на съвременните и по-специално на американските социални науки, доминирани през последните няколко десетилетия от една „социална онтология на групите“ и една „идентичностна социология“, които, налагайки догматично и безразборно концептуалната си матрица върху разнородни социални изследвания, започват да деформират знанието ни за социалния свят. За Декомб проблемът е много по-фундаментален: става дума за една голяма историческа и ценностна промяна, осъществила се с появата на „модерния човек“, за когото идентичност-

³⁵ V. Descombes, *Les Embarras de l'identité*, p. 130.

та се превръща в основен отличителен белег, в основна опора на себеразбирането му. Интерпретацията на дилемата на Хамлет, която предлага психоаналитикът Ерик Ериксън, трябва да се разбира именно в перспективата на идеята за „модерна идентичност“. В какво по-конкретно се състои тази идея? Позовавайки се на Чарлз Тейлър³⁶, Декомб изтъква като основна нейна особеност десоциализацията на представата на индивида за самия себе си – десоциализация, произтичаща от противопоставянето между индивид и социален човек:

Да мислим като индивид [...] се противопоставя на това да мислим като социален човек. Човешкото същество определя себе си като индивид, когато полага себе си като *независимо* от социалните връзки, които, между другото, може да има.

„Голямото разграждане“ (*la grande désimbrication*) е именно този преход от човешко същество, емпиричен индивид, който възприема себе си като социално същество, към човешко същество, което определя себе си по несоциализиран начин. Традиционният човек в действителност е неспособен да възприеме себе си като индивид в нормативния смисъл, такава в крайна сметка е тезата на Тейлър.³⁷

Декомб не отрича разграничението между „традиционен човек“ и „модерен човек“, което според него е антропологически напълно оправдано.³⁸ Той отхвърля обаче идеята, че това разграничение се отнася до различния начин, по който хората в модерното общество, от една страна, и в традиционното общество, от друга, формират своята идентичност. Ако основният залог на проблема за идентичността, както предполага Ериксън, е дали тя ни е наложена от обществото, или ние сами я избираме, можем ли да твърдим, че в традиционното общество хората пасивно са приемали идентичността, приписвана им от обществото, докато в модерното общество те сами, произволно създават своята идентичност? Според Декомб подобно твърдение би означавало да приемем, че докато хората в традиционното общество все още са социални същества, то модерните индивиди са станали независими от обществото, в което живеят. Но това е напълно абсурдно: „Абсурдността тук се състои в това да дариш човешкото същество с индивидуална същност, независима от нейната актуализация в една или друга

³⁶ Декомб има предвид книгата на Тейлър *Изворите на Аза*. Вж. Ч. Тейлър, *Изворите на Аза*, прев. Т. Минева, София, Сонм, 2003.

³⁷ Descombes, *Les Embarras de l'identité*, pp. 138–139.

³⁸ Декомб определя по следния начин разликата между „традиционния човек“ и „модерния човек“: „Човекът от едно традиционно общество, когато трябва да се представи, определя себе си като възел от различни отношения на статусно допълване (родител/дете, съпруг/съпруга, господар/слуга, голям син/малък син, сънародник на своите сънародници, и т.н.). За сметка на това модерният човек се представя като индивид, което означава някой, който се оказва, че има различни социални качества, но който може да мисли себе си независимо от тези качества“ (*Ibid.*, p. 140).