

УДК 323.22

М. В. Ліпін

кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри філософських і соціальних наук

Київського національного торговельно-економічного університету

ДИСКУРС ІДЕНТИЧНОСТІ ЯК ІДЕОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ

У наш час більшість дослідників схильні шукати підстави людського ставлення до самих себе в темних та ірраціональних вимірах міфології. Особливо гостро ця проблема постає в тому разі, коли критичне відношення людини до себе як до родової істоти підміняється дискурсом кризи ідентичності. Нині пошуки ідентичності відбуваються на тлі розпаду універсального контексту людського існування, що зумовлено, як вважає І. Джохадзе, невирішеністю соціальних проблем політичними засобами. В цій ситуації, на думку дослідника, етнокультурний релятивізм, так само як і протиставлення глобалізації (зі знаком мінус) особливій культурній ідентичності (зі знаком плюс), не тільки не наближають нас до вирішення зазначених проблем, а, навпаки, тільки поглиблюють їх [5, с. 72].

Серед вітчизняних досліджень присвячених проблемі ідентичності особливу увагу заслуговують праці вчених: К. Аверіної, О. Білого, Є. Бистрицького, Т. Воропаєвої, П. Гнатенко, С. Кисельова, А. Кургузового, О. Лісового, Л. Нагорної, Т. Новак, С. Пролєєва, Г. Палія, О. Резніка, М. Рябчук, Н. Стратонові, Г. Хоружего, Б. Черкес, С. Ягодзінського, Н. Яковенко тощо.

Серед західних дослідників дискурсу ідентичності необхідно зазначити А. Адлера, Д. Агамбена, З. Баумана, Р. Баумайстера, У. Бека, П. Бергера, П. Бурдьє, В. Гьосле, Ж. Дельоза, У. Джеймса, Ю. Габермаса, Е. Гідденса, Е. Гоффмана, М. Кастельса, П. Козловскі, Н. Лумана, Г. Люббе, П. Рікера, П. Слотердайка, К. Хорні, З. Фройда, М. Фуко, Е. Еріксона, К. Юнга.

Метою статі є дослідження дискурсу ідентичності як ідеологічного проекту.

Звернення до специфіки соціальних зв'язків дає змогу розглянути поширення дискурсу ідентичності як симптом дегуманізації людських відносин. У цьому контексті «криза ідентичності» постає відлунням кризи суспільних відносин. Невирішеність соціальних проблем політичними засобами, про які згадує І. Джохадзе, іншими словами, може бути описана як формування такої соціальної системи, в якій проблематизується *олюднення людини*. Навпаки, в середині цієї системи розгортається процес її *злюднення*. Як наслідок, в «іншому» людина перестає впізнавати людське обличчя. Нагадаємо, як у творчості Ж.-П. Сартра «інший» обертається «пеклом», але якщо прийняти діалектику розвитку людського «Я» через звернення до «Ти», тоді стає зрозумілим, що за умови перетворення «іншого» на пекло, такої самої трансформації зазнає і наше власне «Я». Людина стає «пеклом» для самої себе, а значить, у цій ситуації вона стикається з нестерпністю власного буття. Отже, якщо «Я» – це «пекло», тоді цілком природно відбувається втеча з цього дегманізованого «пекла» – втеча в ідентичність.

Світ стає ворожим щодо людини тоді, коли людина постає ворожою сама собі. Знелюднений світ – це світ абсурду. Звернення до пошуків національної, етнічної або культурної ідентичності живляться потребою надати середовищу людського існування хоча б якусь подобу осмисленості. Часто смисл виявляється затребуваний рівно настільки, щоб на ньому міг паразитувати ідеологізований дискурс ідентичності. Тому, як видається, абсурд тут не долається смислом, він піддається «ребрендингу» ірраціональними засобами міфологізації. Такий шлях, із точки зору П. Слотердайка, є прикладом неоконсервативної схеми надання сенсу, суть якої полягає у підміні абсурдності ідентичністю, набутті відчуття «Я» ціною відмови від *досвіду критики* [11, с. 627–628].

Покладене Просвітництвом завдання досягнення «повноліття» вимагає, перш за все, *самостійного мислення*, критичного переосмислення того, що застигло у вигляді навколишнього середовища та власного емпіричного «єго». Натомість, як вважає П. Слотердайк, кружляння навколо «золотого тільця ідентичності» виступає останнім захопленням анти-Просвітництва. Саме тому ідентичність постає «закляттям» консерватизму, яке за обіцянками повернення «найінтимнішого», обіцянками автентичного існування приховує прояви «найбільш зовнішнього» та «найбільш загального» [11, с. 117–118]. У сучасному «суспільстві ризику» і невизначеності дискурс ідентичності обіцяє повернення до захищеного і безпечного «природного» або «традиційного» стану, тому ідентичність, пише П. Слотердайк, визначається як «протез саме собою зрозумілого на небезпечній території» [12, с. 94].

Механізм присутності «найбільш зовнішнього» в обіцянках повернення «найінтимнішого» розкривається в логіці здійснення *локалізації та регіоналізації* як елементів боротьби за встановлення такого режиму існування, який П. Бурдьє визначає терміном «символічна влада» [3, с. 87–96]. Специфікою останньої є те, що вона постає своєрідною «невидимою владою», котра здійснюється тільки за сприяння тих, хто не хоче знати, що перебуває під її впливом або навіть сам її здійснює. «Символічна влада» конституює соціальну реальність, утворює консенсус із приводу найменувань, значень та класифікацій різноманітних елементів чинного соціального порядку.

У цьому контексті розкривається взаємозв'язок між «символічною владою» та *ідеологією*. Мобілізація соціальних груп, їх об'єднання одночасно утворюють передумови для *розділення та розрізнення* як усередині групи, так і тих, хто в новоутворену соціальну групу не входить. У межах таких силових відносин культура використовується як інструмент легітимації панування, адже вона містить засоби «символічного виробництва». Інакше кажучи, вона починає виконувати ідеологічну функцію.

Згідно з цим підходом, «символічна боротьба» ведеться за нав'язування такого світорозуміння, котре буде відповідати інтересам тих або інших соціальних груп. Таким чином, під закликами до ідентичності, свідомо або ні, приховується боротьба за «символічну владу», боротьба за право нав'язувати певне бачення світу, боротьба за право окремо індивіду або певній групі представляти усе суспільство. Боротьба і протиставлення національної, етнічної або культурної особливості глобалізаційним процесам також виявляються вписаними у суперництво за «символічну владу». Причому, як і в усіх потестарних відносинах взагалі, захоплення символічного світу супроводжується наділенням часткової, приватної соціальної позиції та партикулярного інтересу універсальним значенням. Отже, такі здавалося б об'єктивні явища, як *регіон, територія, пам'ять, мова, культура, етнос* наповнюються вузькогруповими інтересами та уявленнями, а тому починають брати участь в ідеологічній маніпуляції. Бажана універсальність досягається тут шляхом витіснення «чужих» уявлень про світоустрій. У цих умовах критерії національної або культурної ідентичності відіграють роль важливого засобу легітимації «символічного панування», а значить, вони починають «функціонувати як сили» [4, с. 49].

Модель світу як співвідношення сліпих сил зароджується ще в епоху Нового часу та набуває всебічного поширення саме в наш час. В основі такого світогляду міститься переконання, відповідно до якого *дискурс сили протиставляє себе*

істині. Точніше, в його межах істиною стає те, що служить перемозі приватного інтересу. Зрозуміло, що через зазначене істина тут втрачає свою об'єктивну універсальність. Натомість усередині силових відносин її привід використується задля того, щоб надати суб'єктивній позиції вигляд універсальності. Ця приватна «істина» черпає енергію існування не з глибин об'єктивного світу, а з боротьби, що завершується перемогою. В такому ракурсі істина завжди опиняється на боці переможців.

Такі уявлення вкорінені у товщу соціальної реальності і є вираженням такого стану соціального співіснування, котрий ще за часів Т. Гоббса був охарактеризований як «війна всіх проти всіх». Ідеологізований дискурс ідентичності цілком вписується у це уявлення про соціальний простір, як простір війни [15]. Тут боротьба ведеться за право на «самовизначення», за право «бути самими собою», тобто за право конституювати та нав'язувати власне бачення автентичного існування людини та спільноти. Зрештою, вона ведеться за право нав'язувати іншому «автентичну» ідентичність, *примушувати його до ідентичності*. Одночасно ця боротьба ведеться з позиції заперечення універсальної істини та покладання права переможців на «самобутність». Незважаючи на властиву нашому часу тенденцію заперечення об'єктивної істини та піднесення на перший план суб'єктивної гадки (свавілля), риторика істини все одно залишається затребуваною навіть у межах ідеологічного маніпулювання. Будь-який приватний інтерес, як свідчить логіка «символічного виробництва», прагне схватися за істину і ствердити себе як істинний, а через це і як всезагальний інтерес [7, с. 47–48]. Імітація приналежності до істини сприяє ефективному нав'язуванню часткового інтересу та порівняної картини світу як суспільного інтересу та абсолютного, завершеного знання. Потуга істини надає силу частковому та спотвореному існувати як ціле і через це, зберігаючи хоча б видимість повноти, видавати себе за універсальне. Те саме стосується і битв за ідентичність, котрі розгортаються нині вже не у вузьких межах психологічних проблем окремого індивідуума, а виходять на рівень великих соціальних груп. «Криза ідентичності» постає в цьому ракурсі як криза суспільного буття.

Ще одним із важливих факторів, котрі нині ускладнюють рефлексивне ставлення людини до самої себе та навколишнього світу є абсолютизація економічного способу існування. Соціальний простір, котрий продукує тотальну монетаризацію людських відносин, призводить до того, що починається ототожнення економічного і онтологічного режимів людського існування. З огляду на зазначене, наприклад, відбувається перенесення джерела людського розуму до «економічного космосу». Так, із точки зору відомого економіста Л. Мізеса, «будь-яка розумна дія є одночасно і економічною дією. Будь-яка економічна дія є раціональною» [8, с. 77]. Зрештою, сфера економічного і раціонального ототожнюються з «грошовими розрахунками» [8, с. 85], що цілком логічно завершується перетворенням грошей у матеріальне втіленням розуму. У контексті проблеми нашого дослідження це означає, що людська ідентичність виявляється лише моментом цього самовідворюючого процесу циркуляції грошей.

Мова йде про те, що поза дійсним ставленням людини до себе як до представника роду людського, тобто того, що Г.В.Ф. Гегель називав «овнутренням», ідентичність постає суто *ідеологічним утворенням*. Як останнє вона виявляється відірваною від практичного самоствердження особистості, а значить, зменшення простору реальної участі людини в історії призводить до збільшення потреби в ідентичності як способі *уявного набуття смислу*.

З точки зору М. Кастельса, нині «пошук ідентичності, колективної або індивідуальної, приписаної або сконструйованої, стає фундаментальним джерелом соціальних значень» [6, с. 27], а втрата легітимності соціальними інститутами та культурою взагалі спричиняє перетворення процесу пошуку власної ідентичності на єдине джерело смислу. Іншими словами, відбувається замикання розгубленої індиві-

дуальності у сфері приватного, яке тільки і визнається єдиним достовірним простором її свободи. Але ця «територія» поза реальною діяльністю індивіда постає як дещо віртуальне: «Люди дедалі частіше організують свої смисли не навколо того, що вони роблять, але на основі того, ким вони є, або своїх уявлень про те, ким вони є» [6, с. 27].

Абсолютизація опозиції соціальної системи та окремого індивіда приховує той факт, що уявлення людей про себе давно вже є «ставкою у грі влади» [4, с. 135]. Уявлення про відмінність «персональної ідентичності» та «колективної ідентичності» тільки приховують їх взаємозв'язок. Вони обидві конституюють «его» як те, що постає перед нами, як *наявне*, і саме в такому вигляді воно не тільки є претензією стати суб'єктом панування над світом, але і готовністю бути *об'єктом* панування.

Небезпека втрати людиною власної сутності зростає пропорційно перетворенню її на володаря усього сущого. Як останнє вона репрезентується саме у «глобальних мережах інструментального обміну», всередині яких утилізується не тільки навколишній світ, а і сам індивід. У контексті нашої проблеми людина утилізує себе в процесі постійного споживання різноманітних образів ідентичності, які нібито поставлені перед нею в наявному вигляді. Споживання готових образів утворює тимчасову ілюзію самототожності, хоча насправді, як писав М. Гайдеггер, із самою собою, тобто зі своєї сутністю, «людина сьогодні якраз ніде вже не зустрічається <...> і тому вже ніколи не зможе зустріти серед предметів свого уявлення самої себе» [17, с. 233]. Наш час пропонує шукати власну ідентичність і відповідні смисли у сфері уявного, втім, постає питання, якими є смисли, що конституюються навколо пустоти, котра утворюється на місці зникаючої сутності світу і людини?

Отже, ідентичність виявляється індивідуалізованим відтворенням тоталізуючих тенденцій нашого часу. Механізм такого відтворення маскується під протиставленням індивідуального і суспільного, де перше уявляється джерелом свободи, а друге – репресивною інстанцією, що нав'язує об'єктивовану необхідність. Згідно з таким уявленням, свобода ототожнюється зі спонтанною розкутістю енергії індивіда, проте саме ця внутрішня необмежена «свобода» стає досконалим провідником імперсональних сил. М. Гайдеггер писав: «Гола розкутість і сваволя – завжди тільки нічний бік свободи, її денний бік – претензія на необхідне як зобов'язуюче і опорне» [17, с. 119]. Якщо свобода-сваволя концентрується на боці індивіда, то «претензія на необхідне» доповнює її шляхом адаптації до наявних умов існування. Ця претензія передбачає забезпечення індивідуального самоствердження, адже, попри наявність префікса *само-*, тут стверджується дещо протилежне людській сутності. Лінія тоталізації, навіть незважаючи (або завдяки) на те, що людина не усвідомлює її, діє, спрямовуючи процес конституювання ідентичності в русло цього «самозабезпечення» та «самоствердження». Важливо розуміти, що останнє виражає собою знеособлений процес «самоуповноваження влади».

Ототожнення пошуку ідентичності з пошуком людської сутності є природним наслідком логіки формування такого проекту доби модерну як «індивідуалізоване суспільство». Свого часу Ю. Габермас, звертаючись до праць Гегеля, підкреслював, що властиве Новому часу прагнення звільнення може перетворюватися на свою протилежність – несвободу. Причиною такої підміни виступає перетворення відносного у абсолютне. «Модерний світ страждає помилковими ідентичностями, тому що порівнянє, зумовлене як у повсякденності, так і в філософії, покладається як абсолютне» [16, с. 40]. У наш час стає банальним твердження про множинність і порівняність будь-якої ідентичності, проте, незважаючи на, здавалося б, яскраві емпіричні підтвердження цього факту, котрі у великій кількості надає сучасна історія, до цього часу як окремі індивіди, так і цілі групи продовжують брати активну участь у процедурі абсолютизації цих порівняних начал. На цих підставах вони конструюють власні образи, за які доводиться розраховува-

тись людяністю. Адаже єдність, котра досягається на цьому шляху, є тільки *негативною єдністю*, у світі, де все навіть під маскою абсолютності є порівняним, людські стосунки втрачають свою безпосередність. Тому єдиною інстанцією, котра задає їм соціально прийнятну форму, є влада. Праві були Т. Адорно і М. Горькаймер, коли писали, що «пробудження суб'єкта куплене ціною визнання влади як принципу всіх відносин» [1, с. 22]. Якщо звернутися до досліджень Т. Гобсом або Г.В.Ф. Гегелем історичних засад формування громадянського суспільства, в якому містяться підвалини «індивідуалізованого суспільства», то ми не побачимо там присутності будь-якої позитивної єдності. Проте саме в цих умовах зароджується індивідуалізм, котрий у наш час стикається з ідентичністю як проблемою.

Стратегії формування потестарних відносин іманентно містять тенденцію абсолютизації порівняного, котра здійснюється шляхом «псування» абсолютного і конститує таку єдність, в якій одні її елементи існують за рахунок інших. У цьому контексті важливо є розрізнення «позитивної» і «негативної, або хибної» єдності Вл. Соловйовим. «Я називаю істинною, або позитивною вседністю таку, в якій єдине існує не за рахунок всіх або на шкоду їм, а на користь всім. Хибна, негативна єдність придушує або поглинає елементи, що входять у неї і сама виявляється, таким чином, *пустотою*; істинна єдність зберігає та підсилює свої елементи, здійснюючись у них як *повнота буття*» [13, с. 552]. Таким чином, важливою ознакою Абсолютного є його відкритість усьому і взаємопроникненість усім. Натомість порівняне, котре наполягає на власній відокремленості, тим самим випадає за межі зазначеної єдності і, навпаки, протиставляє себе усьому. Абсолютизація порівняного відбувається шляхом переривання зазначеної єдності та обмеження її чітко окресленими межами. Це і є шлях псування абсолютного.

Абсолют, або, краще сказати присутність у горизонті абсолютного, є відкритістю *зустрічі з іншим*. У цьому горизонті ідентичність завжди є незавершеною, а значить, несамототожною, тобто вона ніколи не вичерпує собою глибини людської самості. Так само не вичерпує її сукупність різних ідентичностей. Проте абсолютизація порівняних ідентичностей людини перериває діалектику тотожності і відмінності у людській сутності. Як наслідок, тотожність залишається на боці індивідуума, а відмінність виноситься назовні. Людське «Я» зливається із власним образом, що надається йому тією або іншою ідентичністю і через це виявляється поневоле, ніби замкненим у себе. У такому разі ми маємо справу з *догматичною ідентичністю*, котра, як і будь-який догматизм, своєю передумовою має абсолютизацію порівняного» [14, с. 119].

Пошук ідентичності в усіх її формах спотворюється тоді, коли надає набутому результату абсолютного значення. З точки зору П. Рікера, це спотворення можна охарактеризувати як «спокусу ідентифікації», котра полягає у «зниженні ідентичності *ipse* до рівня ідентичності *idem*, або, якщо хочете, у сповзанні, відхиленні, котрі ведуть від гнучкості, що властива збереженню «я» при *зобов'язанні*, до непохитної твердості характеру у квазіпатологічному значенні слова» [10, с. 119–120]. Причиною, яка запускає механізм «спокусу ідентичності», є *ідеологія*, котра, як зазначає П. Рікер, «обертається навколо влади» [10, с. 122]. Зрештою, необхідно визнати, що сповзання ідентичності до рівня *idem* є небезпекою, котра притаманна саме владним відносинам. Інфікованість владою надає проблемі ідентичності той імпульс, що спричиняє абсолютизацію порівняного і часткового, його претензію на всезагальність і універсальність. Від самого початку доби модерну абсолютизація («утвердження непохитної твердості») супроводжується саморозширенням влади, через що *сутності позбавляється спочатку річ, потім цілий світ і, зрештою, людина*.

Процедура позбавлення сутності перетворює все на об'єкт утилізації та маніпулювання. Для того, щоб піддати утилізації сутність людини, необхідно здійснити операцію «уречевлення душі». У горизонті владних відносин унеможливується зустріч сутності, яка вимагає відкритості для

прийняття іншого. Своєю чергою, у межах ідеології, котра покликана легітимізувати таке уречевлення, відбувається *спотворення реальності іншого* задля панування над ним, яке призводить не просто до відчуження людини від опанованого світу, разом з «уречевленням духу» зачаклованими стають стосунки самих людей, і навіть ставлення одиничного до самого себе» [1, с. 54]. Отже, в результаті вторгнення ідеології у процес ідентифікації відбувається відчуження людини від самої себе, через що вона стає для себе «сліпою плямою». У цьому ракурсі абсолютизація ідентичності є спробою зробити себе «видимим», «існуючим».

Згідно з таким підходом, стає зрозумілим, що в середині ідеології відбувається збіг об'єктивного і суб'єктивного в процесі утворення ідентичності. Зрештою, у більшості досліджень, що розглядають різні аспекти проблеми ідентичності, відбувається віднесення останньої до певного цілого. Безсумнівно, питання ідентичності має вирішуватись у співвідношенні з деякою цілісністю. «Питання про ідентичність, – зазначає з цього приводу Г. Міненков, – це питання про відповідність певного суб'єкта (особистості, групи) джерелу норми і поведінкових реакцій, де джерело, як уявляється, має більш загальну природу, ніж самі ці норми <...> у будь-якому разі ідентичність є усвідомленням саме особистістю своєї приналежності до певного цілого» [9]. Втім, в умовах сучасного суспільства таке ціле редукується до тих або інших колективних утворень, котрі *привласнюють функцію іншого*. Через зумовленість ідентичності *визнанням іншого* привласнення колективом цієї функції означає, що самоідентифікація відбувається через співвідношення «Я» зі знеособленими іншими колективного тіла. Простір самоті позбавляється автономії «внутрішнього виміру», котрий утворюється діалогом «Я» і «не-Я», де «не-Я» уособлює собою не анонімну публічність, або те, що Ф.М. Достоевський називав «всємством», а голос «роду людського». Коли набута ідентичність перестає бути самоствердженням однобічного емпіричного «ego», вона постає джерелом осмисленості буття, інакше вона виступає способом прив'язування людини до штучно сконструйованих образів.

Література

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 354 с.
2. Бурдые П. Идентичность и репрезентация: элементы критической рефлексии идеи «региона». *Ab Imperio*. 2002. № 2. С. 49–62.
3. Бурдые П. О символической власти. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. С. 87–96.
4. Делез Ж. Фуко / Пер. с франц. Е.В. Семиной. Вступит. статья И.П. Ильина. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998 (Французская философия XX века).
5. Джохадзе И. Политика как «частное дело». *Демократия после Модерна*. М.: Праксис, 2006. С. 70–87.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000.
7. Лобастов Г. Так что же такое истина? *Философские науки*. 1991. № 6. С. 47–58.
8. Мизес Л. Социализм. Экономический и социологический анализ. М.: Catalaxy, 1994.
9. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения (часть I). Газета інтелектуального союбщества Беларуси, 1998 (<http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68>).
10. Рікер П. Память, история, забвение / пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004 (Французская философия XX века).
11. Слотердаjk П. Критика цинического разума / пер. с нем. А. Перцева; испр. изд-е. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009.
12. Слотердаjk П. Сферы. Плуральная сферология. – Т. 3: Пена / П. Слотердаjk; пер. с нем. К.В. Лощевского. – СПб.: Наука, 2010. – 923 с.
13. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2 / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль, 1988. (Филос. наследие. Т. 105).

14. Франк С. Философские предпосылки деспотизма. Вопросы философии. 1992. № 3. С. 119–129.

15. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. 312 с.

16. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

17. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 436 с.

Анотація

Ліпін М. В. Дискурс ідентичності як ідеологічний проект. – Стаття.

У наш час більшість дослідників схильна шукати підстави людського відношення до самих себе в темних та ірраціональних вимірах міфології. Особливо гостро ця проблема постає в тому разі, коли критичне ставлення людини до себе як до родової істоти підміняється дискурсом кризи ідентичності. Нині пошуки ідентичності відбуваються на тлі розпаду універсального контексту людського існування, що зумовлено невирішеністю соціальних проблем політичними засобами. Дискурс ідентичності актуалізується в процесі боротьби за владу та постає у вигляді примусу до ідентичності. Звернення до специфіки соціальних зв'язків дає змогу розглянути поширення дискурсу ідентичності як симптом дегуманізації людських відносин. У цьому контексті «криза ідентичності» постає відлунням кризи суспільних відносин.

Ключові слова: ідентичність, влада, соціальні зв'язки, особистості, ідеологія.

Анотация

Липин Н. В. Дискурс идентичности как идеологический проект. – Статья.

В настоящее время большинство исследователей склонны искать основания человеческого отношения к самому себе

в темных и иррациональных измерениях мифологии. Особенно остро эта проблема предстает в том случае, когда критическое отношение человека к себе как к родовому существу подменяется дискурсом кризиса идентичности. Сегодня поиски идентичности происходят на фоне распада универсального контекста человеческого существования, что обусловлено нерешенностью социальных проблем политическими средствами. Дискурс идентичности актуализируется в процессе борьбы за власть и предстает в виде принуждения к идентичности. Обращение к специфике социальных связей позволяет рассмотреть распространение дискурса идентичности как симптом дегуманизации человеческих отношений. В этом контексте «кризис идентичности» предстает эхом кризиса общественных отношений.

Ключевые слова: идентичность, власть, социальные связи, личности, идеология.

Summary

Lipin M. V. Discourse of identity as an ideological project. – Article.

At present, most researchers are inclined to seek the basis of the human attitude to themselves in the dark and irrational dimensions of mythology. This problem is especially acute when criticizing the attitude of a person towards himself as a generic being is replaced by the discourse of the identity crisis. Today, the search for identity takes place against the background of the collapse of the universal context of human existence, which is due to the unresolved social problems by political means. The discourse of identity is actualized in the course of the power struggle and appears in the form of coercion to identity. The appeal to the specifics of social connections allows us to consider the extension of the discourse of identity as a symptom of the dehumanization of human relations. In this context, the “identity crisis” appears as an echo of the crisis of social relations.

Key words: identity, power, social connections, individuals, ideology.