

Л. Гроссберг

ИДЕНТИЧНОСТЬ, СОВРЕМЕННОСТЬ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ*

Сближение исследований культуры с теорией и политикой идентичности и разности — заметная, хотя и ошибочная тенденция. Я не собираюсь отрицать значимости этих работ как для культурологии, так и современных политических баталий. Политика идентичности находится и в центре внимания многих феминистских, антирасистских и антиколониалистских исследований. Эта теория/политика предполагает наличие самоопределяющихся сообществ, действующих в собственных (политических) интересах. В таких сообществах каждый индивид представляет всю группу. Но в действительности таких сообществ нет и в них нет нужды, если не считать задач власти и риторики. Бесспорно, идентичность была и остается ареной борьбы, и эта борьба в минувшие десятилетия дала значительные результаты. Однако мне хотелось бы подвергнуть сомнению целесообразность дальнейшего движения по этому пути. Как полагают Бейли и Холл, «то, что в 1970-е и 1980-е гг. было политически прогрессивным и открывало новые дискурсивные возможности, в условиях своего доминирования может стать формой ограничения и подавления... Все это выдохнется, станет общим местом, и люди будут пользоваться этим не потому, что так что-то открывается, а потому, что так говорится; и в этот момент необходим сдвиг».¹

В этой работе я хочу обсудить включение идентичности в систему модернистской логики (а также допущение, что структуры идентичности непременно определяют соответствующие модели и точки политической борьбы). Действительно ли любую борьбу за власть необходимо организовывать и рассматривать в понятиях идентичности? Я не пытаюсь уйти от дискурса идентичности, а намереваюсь заново определить его в расширенном контексте современной логики власти. Думаю, культурологии необходимо сместить фокус с моделей подавления — колониальной модели угнетателей

и угнетенных, трансгрессивной модели притеснения и сопротивления — к модели проявления «преобразующих практик», когда самость становится общностью. Обе модели подавления неадекватны современному соотношению сил и не могут объяснить, как включить разные группы населения во взаимоотношения по борьбе за преобразования. Например, можем ли мы вовлечь активные группы во что-либо иное, кроме состояния мазохизма и комплекса вины?

В идентичности как проблематике модерна обнаруживаются, по меньшей мере, три аспекта или логики, создающие поле взаимоотношений: разность, индивидуальность и временность. Если идентичность создана модерном и создает модерн, то сегодняшние дискурсы идентичности не в состоянии критически рассмотреть их собственную вовлеченность в формации современной власти. Итак, я хочу предложить альтернативные логики инакости, продуктивности и пространственности.

*1. Идентичность и разность
в исследованиях культуры*

Исследования структур и политик идентичности часто предопределяются обозначенным Холлом различием двух форм борьбы за идентичность — двух моделей ее производства. Они четко прочерчиваются в полемике между эссенциалистами и антиэссенциалистами, а Холл считает их разграничение историческим и стратегическим. Первая обращается к внутреннему и сущностному содержанию любой идентичности, определяемой общим происхождением и/или структурой опыта. Борьба с такими фиксированными конструктами идентичности принимает форму конкуренции негативных и позитивных образов, а также попыток открыть «аутентичное» и «истинное» содержание идентичности.²

Вторая модель утверждает, что идентичность всегда относительна и незавершена. Любая идентичность строится на различении и отрицании другой идентичности, а другая в свою очередь на различении и отрицании первой. Холл отмечает: «Идентичность есть струк-

¹ Critical Decade: Black British Photography of the 1980s. Ten-8. Vol. 2. № 3. 1992. P. 15.

Лоуренс Гроссберг — профессор в Университете Северной Каролины (г. Чапел-Хилл, США).
E-mail: docrock@email.unc.edu

* Перевод с английского А. В. Головнёва и Д. Н. Федоровой

² См.: Hall S. Cultural Identity and Diaspora // Identity, Community, Culture, Difference. L., 1990.

турированная репрезентация, которая способна достичь позитивности только сквозь глазок негативности. Она вынуждена пройти через игольное ушко другого, прежде чем сможет сконструировать себя».³ Идентичность — это всегда временный и неустойчивый эффект отношений разности. Акцент здесь — на множественности идентичностей и разностей, на сочетаниях или проявлениях фрагментов разности. Факт множественной идентичности породил то, что Мерсер назвал «мантрой расы, класса и гендера»: «Вызов состоит в способности теоретизировать по нескольким различиям сразу».⁴ Стратегии здесь более сложные, так как стороны не явлены заранее и границы между ними не ясны. Как говорит Уоллес, «дело в том, что у женщин не все определяется тем, что они женщины, у чернокожих тем, что они чернокожие, у геев тем, что они геи и т. д.».⁵ Борьба за идентичность включает стратегии репрезентации, сосредоточенные на том, как идентичности создаются и закрепляются в практиках репрезентации. Идентичность — конструкт культуры.

Вторая модель, определяющая разработку идентичности в культурологии, не сводится к единственной теоретической позиции. Напротив, существует множество различных, взаимопроникающих, пересекающихся, подчас противоречащих друг другу фигур идентичности. Во взаимодействии они часто рожают специфические теории. Я обозначу эти фигуры как различие (*difference*), фрагментация, гибридность, граница и диаспора.

Фигура различения обозначает особое конструирующее отношение негативности, при котором зависимый элемент (маргинализированный другой, подчиненный) является неотъемлемой внутренней силой дестабилизации доминирующего элемента. Это гарантирует нестабильность любой доминирующей идентичности. Подчиненный элемент представляет собой неотъемлемую неясность в центре любой формации идентичности, которая постоянно подрывает способность власти установить унифицированную, стабильную систему. Есть две разновидности этой фигуры: «приложение» помещает другого за пределами поля субъектности как чистый эксцесс; «негативность» по-

мещает другого в поле субъектности как значимого экзотического другого. В первом случае подчиненный определяет границы самой субъектности, во втором подчиненный наделен непостижимой субъектностью. Есть множество примеров этих двух вариантов фигуры различения: Лиотар видит подобного другого в «евреях»; этот другой не постигаем европейской культурой, поскольку его исключительность и неопиcуемость — составная часть европейской идентичности.⁶ Бхабха определяет намеренное присвоение подчиненным доминантного дискурса как мимикрию, как своего рода текстуальный бунт, когда подчиненный определяется через отрицание колонизатора.⁷ Попытка Де Серто охарактеризовать подчиненные группы по отсутствию позиции, дающей право на собственные практики и стратегии, завершается сходным определением подчинения как различения.⁸ Наконец, как пишет Саид в работе «Ориентализм», доминантная сила непременно конструирует своего другого как подавляемую, но желаемую инакость.⁹

Фигура фрагментации подчеркивает множественность идентичностей и позиций внутри любой выраженной идентичности. В этом смысле конкретная жизненная идентичность видится как «своего рода разобранная и вновь собранная целостность». Идентичности всегда противоречивы и составлены из отдельных фрагментов. Теории фрагментации могут фокусироваться на фрагментации индивидуальных идентичностей или социальных категорий (различия), в рамки которых помещены индивиды, или на их сочетании. Кроме того, фрагментации могут рассматриваться как исторические или сконструированные. В британской культурологии эта фигура является, возможно, самой влиятельной, перекликаясь с формулой Хебдижа «режь–мешай» и понятием синкретизма Джилроя. Харавей видит эту фигуру и в образе киборга — «мощной субъективности, синтезированной из сплава чужих идентичностей».¹⁰ По Бейли и Холлу, «идентичности, следовательно, могут быть противоречивыми, и они всегда ситуативны... Словом, все мы вовлечены в серию политических игр вокруг сломанных или рассредоточенных

³ Hall S. Old and New Identities, Old and New Ethnicities // Culture Globalization and the World-System, London: Macmillan, 1991. P. 21.

⁴ Mercer K. 1968: Periodizing postmodern Politics and Identity // Cultural Studies. L., 1992. P. 34.

⁵ Wallace M. Invisibility Blues. L., 1993.

⁶ Lyotard J.-F. Heidegger and 'the Jews'. Minneapolis, 1990.

⁷ Bhabha H. K. The Location of Culture. L., 1994.

⁸ De Certeau M. The Practice of Everyday Life. Berkeley, 1984.

⁹ Said E. W. Orientalism. N.-Y., 1979.

¹⁰ Haraway D. J. Symians, Cyborgs, and Women. N.-Y., 1991. P. 174.

идентичностей... поскольку «чернокожий» означает целый спектр переживаний, акт репрезентации оказывается не просто рассредоточением субъекта, а реальным исследованием калейдоскопа состояний негритянскости».¹¹

Фигуру *гибридности* сложнее охарактеризовать ввиду ее часто неоднозначного применения. И все же я использую ее для описания трех разных образов *границы*, подчиненных идентичностей, располагающихся между двумя соперничающими идентичностями. Через образы «третьего пространства» (по Бхабха) идентичность подчиненного видится как особый третий элемент, буквально определяющий «промежуточность», обитаемую этими подчиненными. Образы *пороговости* сжимают географию третьего пространства до пограничья; подчиненный живет на границе. В обоих случаях подчиненный оказывается ни своим, ни чужим, и особые пространственные условия ставят его вне какой-либо альтернативы. В отличие от колонизатора или доколониального субъекта, постколониальный субъект существует как гибрид. Этому близка фигура гибридности как «чрез-границья», обозначающая промежуточность, которая конструирует не место и не его состояние, а лишь подвижность, неясность и сложность самого факта постоянного чрез-границья. Часто эти три версии гибридности сочетаются, как в описании Ацтлана (мифической прародины ацтеков) у Анзалдуа: «Пограничье — это туманное и неопределенное место, созданное эмоциональным осадком от неестественной границы... Люди, населяющие обе реальности, ... вынуждены жить на их стыке».¹²

Наконец, фигура *диспоры* тесно связана с чрез-границьем, но зачастую наделена и диахронной модуляцией. Эта фигура стала особенно различима в работах, например, Клиффорда и Джилроя. По описанию Клиффорда, «термин “диаспора” служит символом не только транснациональности и движения, но и политической борьбы за определение локального — я бы предпочел слово “местного” — как особого сообщества в историческом контексте перемещений».¹³ Диаспора подчеркивает историческую пространственную текучесть идентичности, ее обращенность к структурам исторических движений (вынужденных или

добровольных, необходимых или желаемых). Она привязывает идентичность к пространственной локальности и идентификациям. Поскольку эта фигура предполагает культурную политику, которая может избежать логики модерна путем укоренения идентичности в структурах приобщения и принадлежности, она слишком часто возвращается к модерну. Идентичность неизбежно обращается к истории, и место подчиненного включается в контекст истории перемещений и в опыт подавления, который делает отдельные образцы «подходящими» фигурами идентичности.

Теории идентичности были недавно атакованы (например, Перри и О'Хэнлоном) за игнорирование фрагментарности и конфликтной природы дискурса власти (конечно, различной в различных местах и пространствах); за игнорирование разнородности и материальности власти и за сведение ее к дискурсам и репрезентации; за игнорирование позитивности подчиненного как обладателя другого знания и другой истории, в которых есть другие отношения власти, определяемые ранжиром подчиненных. Можно добавить и проблему статуса маргиналов или подчиненных в этих фигурах. Если, как полагает Холл, маргинал становится центральной фигурой, разве это не слепок субъекта современности? Другая сторона вопроса состоит в том, может ли одна форма субординации стать моделью для всего структурного доминирования? Но мне бы хотелось оспорить подобные теории идентичности на более широкой основе: они не в состоянии открыть пространство анти- или даже контр-модерна. Другими словами, они не способны отвергнуть формации современной власти на ее глубинных уровнях, так как они сохраняют стратегические рамки логики модерна: различие, индивидуальность и временность.

II. Культурная идентичность и логика разности

Начну с утверждения, что логика разности — это частная интерпретация отношений между идентичностью и модерном, отрицающая какую-либо возможность уйти от логики модерна. Как модерн создает свою собственную идентичность, отличая себя от другого, так идентичность всегда конструируется из различия. Модерн перерабатывает идентичности в социальные конструкции отрицания. Таким образом, контр-модерн вынужден состязаться с частными отношениями идентичности и раз-

¹¹ Critical Decade... P. 21.

¹² Anzaldua G. Borderlands / La Frontera. San Francisco, 1987. P. 37.

¹³ Clifford J. Routes. Cambridge; Mass, 1997.

ности вместо того чтобы изучать природу разности и ее отношения к идентичности. Этот подход доминирует в культурологии, но вопрос в том, до каких пор? Если разность неизменна, то модерн неизбежен. Ирония в том, что, открыв в идентичности социальный конструкт, мы организуем политическую борьбу в рамках категории идентичности вокруг конкретных социально сконструированных идентичностей.

Альтернативное понимание соотношения модерна и идентичности допускает, что модерн преобразует все отношения идентичности в отношения разности: не идентичность создается разностью, а разность идентичностью. Модерн учреждает свою идентичность как разность (всегда отличную от себя — во времени и пространстве). Фундаментальные структуры модерна — это продукты разности. Следовательно, политика контр-модерна должна избегать логики разности в пользу логики инакости. Если первая обрекает себя (и любую другую контр-стратегию) на пребывание внутри модерна, то вторая пытается выйти за его пределы. Теории разности выстроены на жестком принципе различия, исходящем преимущественно из структуралистских и постструктуралистских концепций: идентичность зависит всецело от дифференциации, от отрицания других понятий; теории разности принимают саму разность как данность, как реальность, из которой идентичности производятся. Теории инакости, со своей стороны, допускают, что разность создается исторически. Разность, равно как и идентичность, есть эффект власти. Мысль модерна является частным вариантом механизма производства бинарностей, и бинарности становятся основополагающими различиями, определяющими другое через его негативность. Согласно Делезу и Жиаттари, «как думать о фрагментах, единственное соотношение которых состоит в полнейшей разности — фрагменты связаны между собой только тем, что каждый из них отличен от другого — без обращения к какой-либо исходной целостности (хотя бы утраченной) или к предполагаемой целостности, которая пока еще не случилась».¹⁴ В теориях инакости идея разности невыразительна (на уровне А не есть Б, В или Г), и в них различия не рассматриваются как фундаментальные. Они содержат прочную идею инакости, определяющую, что иной существует на своем

собственном месте, как и то, что он существует независимо от каких-либо *специфических* отношений. Это измерение еще не проработано в трансцендентальных или эссенциальных понятиях, но характеризуется конкретной (контекстуальной) силой воздействия или готовности к воздействию. Это придает каждому элементу не определенную, а определяемую позитивность.

В категориях философии эти альтернативы могут быть помещены в спор между Дерридой и Фуко: первый утверждает, что философия никогда не сможет избавиться от основополагающего логоцентризма модерна, а второй настаивает, что ему это удалось. Взгляните на различное прочтение ими Декарта. Деррида убеждает, что декартово исключение безумия из разума создает идентичность разума. Соотношение разума и безумия является, таким образом, изначальной структурой разности в том смысле, что, повторюсь, разность всегда существует в центре идентичности. Для Дерриды Декарт и ныне жив, поскольку любая концепция разума должна создавать и отрицать безумие.¹⁵ Для Фуко декартово исключение безумия из разума было философской репрезентацией реального исторического события; оно было столь же материальным и пространственным, сколь и дискурсивным. Поскольку это исключение было необходимо для установления нормативности «разума», оно само по себе не образовало ни разума, ни безумия. Оба эти явления имеют свои позитивности, воздействующие друг на друга.¹⁶ Таким образом, для Фуко Декарт не актуален.

Многие современные работы по идентичности укладываются в пространство между Дерридой и Фуко. Например, в известной работе Лаклау и Муффе¹⁷ Фуко читается так, как если бы он был Дерридой. Понятие регулярного рассеивания у Фуко вмещает в себя множество позиций; редкость дискурса становится явленностью как эксцесс избыточности значений. И интерес Фуко к субъективации становится центральным в производстве субъектов как базисной цепи дискурса, где создается и временная устойчивость, и дестабилизирующий ее эксцесс.

Глубоко неоднозначно и понятие «ориентализма» у Саида. Основной вопрос в том, существует ли «ориентальность» отдельно от

¹⁴ Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus. Minneapolis, 1987. P. 42.

¹⁵ См.: Derrida J. Writing and Difference. L., 1978.

¹⁶ См.: Foucault M. Power, Truth, Strategy. Sydney, 1979.

¹⁷ См.: Laclau E., Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy. L., 1985.

«ориентализма»? Хотя многие интерпретаторы отвечают отрицательно, их ответ движется по кругу: поскольку «восток» и «восточность» — конструкты колониальных дискурсов, они не могут существовать вне этих дискурсов. Восток как объект знания является продуктом колониальных отношений власти. Но тогда, как отмечают многие критики, все знание — и конструкты любого объекта знания — должно осуждаться как присвоенческое и угнетательское.

Есть, по меньшей мере, три различных позиции относительно «восточности», которые могут быть выстроены в непрерывность: первая видит ее как чистый эксцесс или довесок, содержащий негативность в сердцевине ориентального самосознания. В этом смысле Восток остается Востоком, где бы он ни находился. Вторая позиция заявляет, что Восток и Запад одинаково нужны друг другу для самоопределения — каждый определяется отличием от другого. Но затем каждый должен существовать независимо от взаимоотношений, чтобы подходить для них, и каждый должен располагать в известном смысле собственной позитивностью. Однако эта позитивность никогда не выражена, всегда отложена, поскольку считается неактуальной для строительства отношений. В третьей позиции (вероятно, близкой Саиду) ориентализм включает реальные материальные процессы путешествий, колонизации, эксплуатации и доминирования над народами, территориями и культурами, ранее существовавшими. Акт власти состоит не в сотворении нечего из ничто, а в сокращении нечего до ничто (до чисто семантических и дифференцирующих понятий), в полном отрицании позитивности арабского мира со всем его многообразием, за исключением единственно важного другого, его разности. Таким образом, это артикуляция разности на вершине инакости, которая становится реальным полем дискурсивной власти и, я бы особо отметил, фундаментальной для модерна логикой власти.

Свойственная модерну логика разности, в которой другой определяется через его отрицание, по словам Ницше, есть единственная версия политики *безнадежности*. Однако подобные теории начали подвергаться атакам: «Относительно разности и разнообразия нет ничего более рутинного, чем политические проблемы... Менеджмент разнообразия и разности через бюрократическую мантру расы, класса и пола вдохновляет раскалывающую

риторику маргинальности и угнетенности».¹⁸ Несмотря на усилия антимодернистов, торжество разности поддерживает обобщающую дискурсивную позицию модерна; более того, сами антимодернисты «становятся мастерами различения, предлагают универсальную теорию различия».¹⁹ Альтернатива состоит в том, чтобы начать конструировать теорию инакости, которая не была бы эссенциалистской, теорию позитивности, основанную на понятии действительности, о принадлежности и, словами Джилроя, «изменении того же самого».²⁰

III. Культурная идентичность и логика индивидуальности

Р. Розалдо убеждал в необходимости перехода от привычного допущения, что «понятие культуры неразрывно связано с идеей различия», к альтернативному понятию продуктивной культуры. Согласно Делезу и Жиаттари, «вопрос не в том, ... лучше или хуже положение женщин или социальных низов, а в типе организации, создающей это положение».²¹ Развитие понятия продуктивной культуры помешало не логика различия, а особая (модернистская) логика индивидуальности, уравнивающая различные процессы индивидуализации и, таким образом, разрушающая грани действительности, через которые индивидуальность собирается в единую, простую структуру.

Изобретенный модерном «гуманистический индивид» (по О'Хэнлону, «зрелый тип субъекта-агента»),²² идентифицируется по трем различным характеристикам: (1) субъект как позиция, определяющая возможность и источник опыта или, шире, знания; (2) агент как позиция активности; (3) *Я* как маркер социальной идентичности. Такое сведение различных «карт идентификации и принадлежности» (карт, которые определяют и позиционируют, где и как люди встраиваются в мир) неизбежно создает парадокс, особенно когда антиэссенциалистские доводы показывают социальное конструирование как субъекта, так и противостоящего *Я*, деконструируя предполагаемое единство субъекта и *Я*. Проще говоря, парадокс в том,

¹⁸ См.: Mercer K. Op. cit. P. 424–438.

¹⁹ Wark M. Speaking trajectories. Meaghan Morris, Antipodean Theory and Australian Cultural Studies // Cultural Studies 6:3. 1992. P. 436.

²⁰ См.: Gilroy P. The Black Atlantic. Cambridge, 1993.

²¹ Deleuze G., Guattari F. Op. cit. P. 210.

²² O'Hanlon R. Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia // Modern Asian Studies, 22 (1). 1988. P. 189–224.

как вообще индивид может быть одновременно причиной и следствием, субъектом и субъективацией? Как и где располагается деятельность?

Эта проблема вызвала множество работ о производстве подчиненных идентичностей и возможностях сопротивления со стороны угнетенных, феминизма, антирасизма или постколониализма. Но парадокс на самом деле состоит в факте маскировки операций власти модерна, если мы видим эти три аспекта индивидуальности как три разных способа производства индивидуальности. В данном случае задача состоит в том, чтобы определить механизмы, посредством которых каждая грань идентификации и принадлежности производится и последовательно обозначается в структурах индивидуальности (включая олицетворение). Такие механизмы описывают природу человеческой субъективности, идентичности и деятельности как технологически созданных отношений, устанавливающих определенную организацию и определенное поведение.

Субъектность как грань контекстуально производимой эпистемологической ценности абстрактна: она всегда регистрируется и распределяется как *Я* или идентичность между кодами различий, определяющих социальные идентичности. Такие коды по-разному оценивают частные позиции в рамках субъектного поля. Частные позиции создают и ограничивают возможности опыта, а также репрезентации этого опыта и легитимность этих репрезентаций. Вопрос идентичности является вопросом социальной власти. В этом смысле *Я* как физическое воплощение идентичностей, на которых коды различия и разграничения нанесены поверх социальности, начинает существовать только после обозначения исторических различий. Холл, к примеру, описывает расизм как теорию, призванную «обезопасить нас там или тут, оставить каждого в пределах его собственной видовой территории».²³

Поскольку структуры субъектности и *Я* обращаются к вопросам власти и возможности деятельности (agency), они не эквивалентны. Вопрос деятельности фактически является сущностью действия и природы изменения. В самом общем виде это вопрос Витгенштейна: какова разница между поднятием моей руки и подъемом моей руки? В рамках культурных

исследований вопрос деятельности содержит в себе больше, чем вопрос о том, как через некоторый акт воли люди контролируют свои собственные действия. С одной стороны, тема деятельности актуализирует вопросы свободы, ответственности людей за свои действия. В более широком культурологическом смысле вопрос деятельности предполагает рассмотрение действий в качестве вмешательства в процессы, при которых действительность непрерывно преобразуется, а власть учреждается. По Марксу, проблема состоит в понимании того, каким образом люди творят историю в условиях, не ими созданных? Кому удастся творить историю? Итак, деятельность включает отношения участия и доступа, возможности вхождения в особые зоны действия и власти, принадлежности к ним в той степени, которая позволяет их активировать. В этом смысле маргинализация не определяется пространственным положением, а скорее является вектором ограниченного доступа, мобильности и возможностей вклада. Деятельность — это распределение доступа, вклада и участия (и структуры принадлежности) в частных контекстах. Следовательно, деятельность как политическая проблема не может сливаться с вопросами культурной идентичности или возможностей.

IV. Культурная идентичность и логика временности

Модерн построен на логике временности, он воплощает в себе специфическую темпорализирующую логику и специфическую временность. Эта логика имеет два допущения: время и пространство делимы, время фундаментальнее пространства. Философия модерна исходит из картезианской проблемы отношений индивида с реальностью, которая «решается» постулированием существования рефлектирующего сознания, однако я полагаю, что кантовское решение (помещение знания в трансцендентные условия опосредованного опыта) более фундаментально. Выдвижение посредничества оппозиций зависит от двух идентификаций: оппозиции с разностью, субъектности с временностью. Только так существует сознание, способное принять другого, объять и преодолеть хаос. Единство субъекта зависит от единства времени. Следовательно, не только идентичность является *исторической* конструкцией, но и каждая из трех граней индивидуализации конструируется временно: субъектность как внутреннее осознание вре-

²³ Hall S. Race, Culture and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies // Rethinking Marxism. Vol. 5. Issue 1. Spring. 1992. P. 10–18.

мени, идентичность как временный конструкт разности, деятельность как временное замещение разности.

Но что происходит, если три грани индивидуализации рассматриваются в рамках пространственной логики?²⁴ Пространственная субъектность выявляет, что люди постигают мир с определенной пространственной позиции. Фактически большая часть современных работ по диаспоре пишется в этом ключе, поскольку диаспора понимается как «целый диапазон явлений, поощряющих многолокальность прикрепления, обитания и путешествия».²⁵ Согласно Джилрою,²⁶ эти идентификации или привязанности в большей мере, чем идентичности, определяют принадлежность, пространственно спутанную с другими, но отличаемую от них. Майклс писал, что доступ людей к знанию зависел отчасти от мест (зачатия, рождения, проживания, смерти), с которых и относительно которых человек говорит, поскольку он всегда говорит в рамках специфической географии этих мест.²⁷ Субъектность описывает точки соотнесенности, с которых человек постигает мир. *Я* как суженная и локализованная идентичность включает различные модули и векторы пространственного существования. Так, если мы хотим проанализировать сложную стратегию идентичности современной американской городской среды, мы должны различать четыре вектора: (1) население с малой или нулевой способностью к передвижению в пределах определенных замкнутых территорий; (2) население со стесненной, но контурно широкой мобильностью; (3) высоко мобильное население, не обладающее, однако, доступом к определенным ключевым местам; (4) население, живущее в созданном им самим пространстве-крепости, со сверхвысокой мобильностью, реализуемой в основном через технологии. Эти абстрактные характеристики могут быть конкретизированы, если соотнести их с антагонизмами Лос-Анджелеса прошлых лет (когда антагонизмы определялись главным образом в эссенциалистских категориях). Замещение антагониз-

мов в поле идентичности более благожелательными отношениями возможно посредством соотнесения различных карт пространственного существования. Лос-Анджелес мог бы выглядеть тогда не просто «городом дуальности», а комплексом состоящих и пересекающихся мобильностей (которые, кроме того, были бы вписаны в национальные, региональные и глобальные пространства). Различные группы Лос-Анджелеса определялись бы не сугубо этническими, расовыми или классовыми признаками, а конфигурациями идентичности в различных картах пространственного существования современной городской Америки с ее группами, известными благодаря прессе как «черные», «латиносы», «корейцы», «белые».

Наконец, деятельность, подобно идентичности, есть сущность территории, пространственных отношений и распределения в этих отношениях людей. Как отметил Моррис, места не предопределены исходно; они являются продуктами усилий по организации определенного пространства. Через структурированную мобильность люди получают доступ к определенным местам и ведущим к ним путям. Если субъективность конструирует «дом» как место крепления, временный адрес людей, то деятельность конструирует стратегические инсталляции — специфические места и пространства, обуславливающие специфические формы деятельности специфических групп населения. В этом смысле мы можем проникнуть в основания деятельности, ибо деятельность — способность делать реальную историю — не имманентна ни для субъектов, ни для *Я*. Деятельность есть продукт схем мобильности и размещения, которые создают карту возможных остановок и помещений специфических векторов влияния. Такие места определяют доступные конкретным группам людей формы дееспособности или деятельности. Относительно таких мест оформляются карты субъектности и идентичности, значения и удовольствия, желаний и усилий. В ходе конструирующей деятельности на этих картах обозначаются пригодные для освоения места, пути их достижения, доступное в них пространство движения, специфические формы движения и стабильности. Деятельность как человеческая проблема определяется обозначением через субъективные позиции и идентичности специальных мест и пространств — полей активности, по определению О'Ханлона — или социально сконструированных территорий.

²⁴ Я использую понятие пространственной логики вместо компромиссного понятия пространства-времени, дабы избежать погружения в диалектический синтез, а также обратить внимание на то, что обращение к пространству-времени часто приводит к подавлению пространства.

²⁵ См.: Clifford J. Op. cit.

²⁶ См.: Gilroy P. Cultural studies and ethnic absolutism // Cultural Studies. L., 1992. P. 187–197.

²⁷ См.: Michaels E. Bad Aboriginal Art. Minneapolis, 1994.

V. Культура и стратегии самобытности

Если деятельность отлична от субъектности и «идентичности» (Я), политическая идентичность и условия коллективной деятельности могут привести нас к концепции принадлежности без идентичности, концепции самобытности (singularity) как основы альтернативной стратегии (подобно «грядущему сообществу» Агамбена²⁸). Этот поиск «может быть связан с проектом создания формы знания, принимающей позиции другого без его поглощения»²⁹ или, я бы добавил, различения. Самобытность как способ существования ни универсальна (т.е. концептуальна), ни единична (т.е. индивидуальна). В примере Агамбена она существует «благодаря безразличию общего и частного, рода и вида, основного и случайного. Ни одна из ее частных особенностей не создает различия. Безразличие с почтением к особенностям есть то, что индивидуализирует и распространяет самобытность».³⁰ В этом случае определение исходит не из апелляции к общему универсальному достоянию — идентичности — а из присвоения принадлежности (к классу). Подобное сообщество — пустая и неопределенная целостность, обращенное вовне пространство возможностей. Итак, самобытность может быть определена как «сущность, чья общность опосредована не условиями принадлежности... и не отсутствием условий..., а самой принадлежностью».³¹ Проще говоря, этот случай возможен не благодаря тому, что вся сеть сообщества разделяет некое общее досто-

яние, а в силу его метонимичности по отношению к собственно сети. Любое частное отношение представляет сеть, поскольку участие в ней и образуют принадлежность к сети. Агамбен иллюстрирует это событиями 1989 г. на Площади Тяньаньмэнь, которые привели к созданию «сообщества без предпосылок и без субъектов».³² Собравшиеся на площади не имели общей идентичности или общей цели оппозиции; не было ничего, кроме факта их пребывания вместе. Именно состояние принадлежности конструировало общность их принадлежности.

Стратегия самобытности очерчивает места, к которым люди могут принадлежать, или, более фундаментально, места, к которым они могут найти пути. Холл очерчивает это как проблему гражданства в «разнообразных сообществах, к которым мы принадлежим, в сложных сплетениях различных идентичностей и идентификаций, в расходящихся путях участия людей в социальной жизни».³³ По словам Мерсера, расовая политика 1980-х гг. стала итогом того, «что мы активно создавали сообщества по выбору, где каждый волен выбирать принадлежность через разнообразие практик».³⁴ Возможно, Холл и Мерсер согласились бы с тем, что в особых условиях идентичность может стать показателем связи в таком самобытном сообществе, где принадлежность устанавливается в рамках структурированных мобильностей современной жизни. Стоило бы бороться за создание такой идентичности.

Ключевые слова: *идентичность, различие, культурология, модерн, деятельность, временность, пространственность, самобытность*

IDENTITY, MODERNITY AND CULTURE STUDIES

In this paper the author examines the current place of identity concept in culture studies. Based on the analysis of the academic literature discourse, the contexts in which the identity problem appears, the author determines the place of identity categories (e. g. difference, separation, mixing of heterogeneous elements, Diaspora, boundary, etc.) within the framework of the main paradigms of modernity — difference, individuality and temporality — with the purpose of demonstrating the possibility of another, alternative paradigm — distinctness and unicity.

Lawrence Grossberg

²⁸ См.: Agamben G. The Coming Community. Minneapolis, 1993.

²⁹ Young R. White Mythologies. N.-Y., 1990. P. 11.

³⁰ Agamben G. Op.cit. P. 19.

³¹ Ibid. P. 85.

³² Ibid. P. 65.

³³ Цит. по: Giroux H. A. Border Crossings. N.-Y., 1992.

³⁴ See: Mercer K. Back to My Routes: A Postscript to the 80s // Critical Decade: Black British Photography of the 1980s. Ten-8. Vol. 2. № 3. 1992. P. 32–39.