

ОРІЄНТУВАННЯ СЕРЕД ПЛЮРАЛІЗМУ: ДЕМОКРАТІЯ ПОВСЯКДЕННОСТІ (*і де цьому навчитися*)

Ненсі Л. Розенблюм*

Відтоді, як Аристотель радив, що демократичні громадяни повинні вміти керувати та бути керованими, компетенція громадян стала предметом політичної теорії та приводом для занепокоєння демократів-практиків. Перелік необхідних когнітивних та практичних навичок, а також моральних диспозицій дуже широкий. Він містить здатність виборців оцінювати особистість, уважність до політично важливої інформації та критичне оцінювання політичних заяв – хоча очікування політологів знизились від моделі “розумного виборця” до “раціонального виборця” та щонайменше до “мислячого виборця”. Демократична компетенція передбачає також активнішу участь: здатність розподіляти та впорядковувати ресурси для політичної організації та пропаганди, створювати інституції, з яких з’являться лідери, а також мислити розважливо в контексті конфліктів інтересів та цінностей. Будь-який перелік включає такі чесноти, як толерантність, відчуття справедливості, готовність забезпечувати колективні блага, часом погоджуватися з неприємними політичними рішеннями, а також схильність користуватися власними правами та захищати права інших¹. Звичайно, кожна з цих чеснот відіграє вторинну роль порівняно зі здатністю до тієї дециції самообмеження, котра утримує громадян від жажливих проявів ненависті та насильства. Та все ж головним питанням залишається компетентність щодо політичної практики та політичної моральності.

У цьому есе я зосереджусь на тих демократичних здатностях, які залишились поза межами навіть наведеного вичерпного переліку: вимогах для демократії у повсякденному житті. Демократія повсякденності – це усталений шлях опікуватись нашими звичайними справами. Її неможливо уявити без постійного непомітного впливу міцних державних інституцій, котрі забезпечують формальну політичну рівність та захищають права. Але вона повинна стосуватися поведінки у сферах, що ніколи не узгоджуватимуться з демократичними інституціями чи надихатимуться нормами офіційної суспільної культури. Вона стосується безпосередніх відносин між людьми у звичайних взаємодіях. Демократія повсякденності охоплює стосунки з незнайомцями, оскільки ненавмисний зв’язок є фактом соціального життя. Вона розвивається у специфічних соціальних контекстах, як зазначено нижче, але виявляється поза цими контекстами, в усіх щілинах груп та інституцій, приватного та громадського. Компетенція, котра дає можливість демократії процвітати у повсякденному житті, не є чимось дуже великим, значно менше повного переліку рис демократичного характеру. Проте, це істотна частина нашого предмету.

Які ж уміння громадян виявляються у повсякденному житті? Виокремлюються дві диспозиції: поводитись із іншими “однаково та з невимушеною безпосередністю” (фраза запозичена мною у Джудіт Шклар) і відверто висловлюватися про звичайну несправедливість². Я зупиняюсь на цьому детальніше, стверджуючи, що схильність поводитись демократично у щоденних справах не менш важлива, ніж політична компетентність для підтримки соціального клімату, в якому можуть процвітати демократичні інституції. Її занепад повинен викликати таке ж занепокоєння, як політичне неучтво чи аномія^{**}. Її відсутність разом з паралізуючим пересіченим громадян страхом перед жорстокою

* Хочу подякувати Джин Коен та Джейн Менсбрідж за корисні коментарі до ранньої версії цієї статті, а також Стівену Елкіну за спонукання до написання статті й можливість представити її широкому загалу.

¹ Galston, 1991, 223-224.

² Shklar, 1984, 136.

** Морально-психологічний стан індивідуальної або суспільної свідомості, що характеризується розпадом системи цінностей, зумовленим кризою суспільства, суперечністю між проголошеними цінностями (багатство,

злочинністю робить щоденні взаємодії нестерпними. Більше того, громадяни, які не здатні виявляти таку поведінку, або які не можуть очікувати невимушено безпосереднього ставлення до них, є справжніми ізгоями. Ця відсутність громадської репутації є настільки ж серйозною (хоча й не такою очевидною), як відмова у політичних правах. Із соціологічної точки зору, невеличкі повсякденні прояви неповаги, свавілля, а також публічна демонстрація неповаги чи залякування – це форма ритуальної зневаги або паплюження³. З політичної точки зору – це проголошення тих, на кого вони спрямовані, громадянами другого сорту.

Я описую вимоги демократії повсякденності (однакове ставлення до інших та відверте висловлювання проти звичайної несправедливості), а також сили, що їх послаблюють, у частинах II і III. У частині IV я розглядаю, де саме культивуються звички, необхідні для підтримання демократії у повсякденному житті. Але спочатку я розглядаю, чому саме специфічні демократичні схильності є визначальними у повсякденному житті, а усім нам потрібна необхідність добре орієнтуватися серед розмаїття ідей, думок та поглядів.

I. Плюралізм та межі демократичної освіти

Небагато думок сьогодні поширені так, як переконання, що всупереч майже цілковитій універсальності політичних прав та розширеним можливостям участі у політичному житті, розвиток навіть мінімальної громадянської компетентності залишається незадовільним. Емпіричні докази, починаючи від аналізу участі у голосуванні і “поширеної зневаги щодо специфічно демократичних інституцій” до висновків про недовіру й депресію (“безрадісне правління” Роберта Лейна) підтверджують відоме переконання, що демократична компетентність та громадянські обов’язки занепадають, і що цей занепад можна віднести на рахунок вад суспільних інституцій, від шкіл до бюрократичних установ. Коли загострюється занепокоєння з приводу громадянської компетенції, а думки щодо політичних інституцій стають безрадісними, увагу привертають вторинні об’єднання громадянського суспільства як компенсаторні джерела політичної освіти. Сьогодні ми є свідками такої ситуації. Ще донедавна заклики консерваторів на кшталт “у сучасному світі ми потребуємо відновлення насиченості громадського життя і навичок діяльності та розуміння, що його супроводжують”, які ліберали критикували як реакційні, а ліві – як “буржуазні” або “приватницькі”, зараз чуються звідусіль⁴.

Однією з проблем, вочевидь, є те, що дослідження моделей соціальної активності невтішні. Науковці звітують про послаблення соціальних зв’язків, показником чого є розпад сімей та добровільних соціальних мереж, наприклад, зменшення членства у профспілках, жіночих клубах, організаціях бойскаутів тощо. (За деякими оцінками кількість дорослих, що не є членами подібних об’єднань, збільшилась до 35 відсотків у 1993 році)⁵. Ці ознаки соціальної пасивності привертають таку ж стривожену увагу, як і політичні ставлення та поведінка, оскільки існує переконання, що учасники добровільних організацій, вірогідніше, аніж неучасники, будуть брати участь і у політиці, розвивати політичну компетентність та демонструвати громадянські чесноти.

Крім цього усвідомлення занепаду громадського життя, існує інша очевидніша проблема зі сприйняттям громадянського суспільства як ґрунту для демократичного громадянства. Американська демократія, з її соціальним і культурним розмаїттям та конституційними свободами, породжує типи формальних організацій та неформальних угруповань, які тільки мажна уявити: внутрішньо авторитарні, елітарні, бюрократичні,

влада) та неможливістю їх реалізувати, виражається у відчуженні людини від суспільства, в апатії, розчаруванні, злочинності. (Прим. ред.)

³ Goffman, 1956, 473-502.

⁴ Walzer, 1991, 304. Обговорення конкуруючих ідеологічних використань ідеї громадянського суспільства див. у Rosenblum, 1998, 1994.

⁵ Putnam, 1995, 67.

ієрархічні, сексистські, расистські, сліпо традиціоналістські та воєнізовані, віддані сепаратистському відокремленню, ніцшеанському нігілізму або квазі-аристократичній богемності. Зважаючи на нескінченну появу нових імігрантських культур, релігій, форм економічного підприємництва, способів життя та соціальних рухів, а також такого явища як “групи підтримки”, котрі вважають 40 відсотків дорослого населення країни своїми членами⁶, плюралізм у Сполучених Штатах зростає.

Звичайно, багато елементів плюралістичного суспільства (надто багато, щоб їх тут перераховувати) є відхиленнями від демократичності або навіть відвертою перешкодою до розвитку демократичних практик та диспозицій. Звернімося до очевидного: люди приєднуються до груп, котрі звеличують відверту корисливість; стають членами асоціацій, що не поділяють та не бажають підтримувати демократичні норми суспільної культури, а також можуть вважати набуття демократичних навичок гнітючою асиміляцією; індивіди ідентифікують себе з групами – чи то расовими та етнічними, чи асоціаціями наркоманів та жертв сексуального кривдження у дитинстві – у членів яких відсутня психологічна свобода для ширшого світогляду та громадянської самоідентифікації.

Більше того, незважаючи на державну політику й конституційні норми, спрямовані на підвищення політичної та соціальної рівності, коли зникає одна форма виключення та нерівності, ми вигадуємо інші. Снобізм, “звичка робити нерівність болючою” – це неминучий побічний продукт свободи об’єднання⁷, так само, як конкурентність за лояльність. Прихильність до громадянських норм та інституцій нерідко буде частковою, завдяки плюралізму. Кожна обмежувальна група розглядатиметься такою, що висуває певні претензії на переваги чи привілеї, та провокує звинувачення у згубній антидемократичності. Ці об’єднання неминуче надихають інші подібні групи, відбиваючи уявлення про їхню винятковість. Демократія породжує такі групи – громадянські та негромадянські, а свобода об’єднання захищає їх.

Не дивно, що на цьому тлі різняться визначення перешкод розвитку політичної компетенції, або ж ідеї щодо того, які саме групи та об’єднання (з якою мірою державного регулювання та підтримки) можуть сприяти ефективному формуванню громадських інституцій чи підтримати їх у разі послаблення. Не дивує й те, що політичні теоретики пропонують різноманітні корективи.

З погляду розвитку громадянської компетентності через практику, один з підходів полягає у пошуку шляхів привнесення демократичної політики до наших домівок. Найвідоміша пропозиція – політична децентралізація, зменшення масштабу прийняття рішень та передача все більшої кількості рішень регіональному чи місцевому уряду, аби зробити участь у політичному житті доступнішою та привабливішою. Електронна демократія – це технологічно утопічна спроба не тільки донести до домівок одну форму демократичної політики (плебісцитну, за одними визначеннями, інтерактивну та дорадчі електронні міські збори, за іншими) шляхом реформування форумів та раціоналізації громадського дискурсу, позбавивши його виборчої реклами, політичних слоганів, та низки інших, ймовірно шкідливих, впливів. Деякі громадянські республіканці підкреслюють важливість місцевого контролю над економічними заходами чи формами підприємств, сприятливими для самоврядування, керуючись не стільки бажанням досягнення повної зайнятості, скільки посправжньому “демократичною політичною економікою”⁸. Нерідко пропозиції виходять за межі політичної та економічної децентралізації. У рекомендаціях щодо “асоціативної демократії”, наприклад, добровільні асоціації (профспілки чи церкви) заохочуються перебирати на себе такі громадські функції, як економічний менеджмент чи перерозподіл соціальної допомоги. А на уряд покладається активна підтримка та субсидування асоціацій,

⁶ Wuthnow, 1994, 45.

⁷ Shklar, 1984, 87.

⁸ Dahl, 1995; Sandel, 1996.

котрі представляють важливі соціальні інтереси, мають демократичну структуру та покращують процес прийняття рішень, розглядаючи громадські питання у душі загального добра. Ці посередницькі групи, трансформовані у міні-громадскість, є “артефактами” держави, що агресивно демократизується та робить громадянську свідомість відвертою ціллю інституційного устрою⁹. Привнесення демократії до домівок може скидатися на колонізацію соціального життя політичним.

Другий підхід намагається вдосконалювати демократичну компетентність, підтримуючи узгодженість між громадськими інституціями та іншими соціальними контекстами. Деякі теоретики демократії зосереджують увагу на нормах та внутрішній організації груп, котрі відіграють ключову роль у політичному процесі, як наприклад, лоббі, партії та професійні спілки. Проте переконливіша версія відшукує узгодженість в формуючих асоціаціях, які не є квазі-громадськими інституціями та не виконують безпосередньо громадських функцій. Багато сфер соціального життя було конституціоналізовано, а недискримінація та належна судова процедура стали офіційним правилом, якщо не ефективною практикою у більшості великих соціальних організацій від корпорацій до Ротарі Клубів та Джейсіз. Крім цього, захисники узгодженості продовжують посилалися на класичний приклад робітничого контролю (чи контролю “акціонерів”) за діяльністю підприємств з думкою, що прищеплюючи відчуття політичної дієвості, індустріальна демократія стимулює політичну участь. В такому ж душі, хоча й маючи на увазі іншу компетентність, теоретики зображують родини як потенційні школи справедливості. Стверджується, що сім’ї мають бути демократично організованими, батьки спільно піклуватися про дітей, справедливо розподіляти оплачувану та неоплачувану роботу, з надією плекання не лише взаємного співчуття та турботи, а й гендерної рівності¹⁰.

Нарешті, існує менш жорстка токвелівська оцінка асоціацій громадянського суспільства як засобів обмеження абсолютного егоїзму та стримування запеклого егоїзму, що відвертають людей від приватного життя до проміжних форм соціальної діяльності, а звідти – до політичної участі, опосередковано й поступово привчаючи до співпраці та спільної відповідальності. Під таким кутом зору, “громадянські асоціації”, у широкому значенні, прищеплюють членам політично доречні інтереси та погляди, забезпечують ресурси для політичної організації, формують лідерство й накопичують “соціальний капітал”, необхідний для колективної дії та ефективно функціонуючих політичних інституцій.

Та кожна з цих позицій, як всебічна теорія розвитку громадянської компетентності, надмірно роздута. Варто зазначити, що плюралістичне суспільство складно підпорядкувати без радикальних інституційних змін, що узгодженість важко посилити без значного неліберального збільшення юридичного втручання у приватне й соціальне життя, та що токвелівське поняття непрямой політичної освіти – це оптимістичне “демократичне сподівання”. Фактично, ці три підходи не виключають один одного. Ми можемо краще визначити, де кожен з них є прийнятнішим, якщо відійдемо від широких узагальнень щодо стосунків між громадянством та громадянським суспільством, визначимо конкретні прогалини у політичній компетентності та з достатньою точністю визначимо динаміку, з якою окремі асоціації допомагають їх виправити, що я і намагаюсь зробити нижче.

В будь-якому разі, намагання знайти джерела політичної компетентності у громадянському суспільстві, навіть вирішальні, є лише частиною справи. Це есе надихалося спостереженням, що за умов конституційно захищених свобод, плюралізм живе власним життям як невразливий до систематичної демократичної теорії та політики. Це надзвичайно важливо; це означає, що існує певна усталена невідповідність американському громадському життю та громадянству. Ми належимо до двох громадських світів, що перетинаються – світу

⁹ Hirst, 1994; Joshua Cohen and Joel Rogers, 421, 425.

¹⁰ Okin, 1989.

політичної рівності та соціального світу нерівності й радикальної відмінності¹¹. Яка компетентність нам необхідна, щоб з цим можна було впоратися у демократичний спосіб? Які сили перешкоджають демократії у повсякденному житті? Та де навчаються цим аспектам демократичної компетентності?

Демократія повсякденності – не є поправкою чи приписом до реформи. Це не альтернативний шлях компенсації освітніх недоліків громадських інституцій, викорінення недемократичних асоціацій чи виправлення нерівності й виключення у плюралістичному суспільстві. Навпаки, демократія повсякденного життя – це найкращий шлях, який ми знайшли, аби орієнтуватися серед плюралізму.

II. Невимушена безпосередність

За визначенням, складові демократії повсякденності дуже прості – вони містять навички компетентності, які будь-хто може розвинути без надзвичайних зусиль. І вони є змістом усталеної схильності до дії, аніж принципом, жорстким зобов'язанням чи якоюсь чеснотою, потреба у якій виникає лише час від часу. Компетенції, що мають у увазі, прості та постійні у вжитку. Це однакове, невимушено безпосереднє ставлення до людей, а також відкритий протест проти звичайної несправедливості.

Невимушена безпосередність індивідів у ставленні один до одного завжди вражає іноземців, які приїждять до Сполучених Штатів. Майкл Вальцер зазначив, що у американців існує єдиний титул та форма звернення – “містер” (жіноча форма “місіс” вживається не всюди). Сьогодні люди схильні звертатися один до одного неформальніше – по імені – навіть за випадкових зустрічей. Головне – однакове ставлення до всіх, незалежно від статусу, що видає походження цієї громадянської компетентності. Саме це перебувало в центрі політичної ідеології джексонівської доби разом із побоюваннями відродження “королівської цвілі” та нападками на монополію. Невимушена безпосередність – це заперечення почту. Це звична байдужість до соціального та економічного становища. Це також означає байдужість до інших ієрархій заслуг та претензій на громадське визнання. Потреба надавати та отримувати визнання на підставі чийось особливих властивостей (заслужених, успадкованих чи приписаних) справедливо пов'язувалася з недемократичним етосом. Дбайливий підрахунок ознак соціального статусу, створення тонких культурних відмінностей, увага до найменших досягнень аби уникнути неповаги, абсолютно несумісні із демократією повсякденності. Вимога ставитися до всіх однаково дуже проста, оскільки не потребує від нас оцінювати соціальне становище та властивості кожного, з ким ми зустрічаємось, та відповідним чином пристосовувати свою поведінку.

В усі часи та в усіх культурах більшість форм ввічливості були вочевидь недемократичними через увагу до рангу, класу, посади, належності або соціального становища (а демократична невимушеність часто вважалася неввічливою). У будь-якому разі мені б не хотілося ідентифікувати демократію повсякденності з правилами ввічливості, тому що схильність нехтувати соціальними нерівностями специфічно та безпомилково політична. Тим не менш, як і норми ввічливості, невимушена безпосередність – це вираз самоконтролю, котрий говорить про намір поводитися з іншими мирним шляхом. “Гарні манери – ось що вимагається від актора, якщо йому необхідно перетворитися на когось надійного, хто міг би завжди залишатися готовим до спілкування та діяти так, щоб інші не наражали себе на небезпеку, вступаючи з ним у взаємодію”¹². І справді, американці схильні використовувати термін “нечемний” еффімістично, у значенні відсутності самоконтролю, публічних проявів упередженості, ненависті, жорстокості або навіть погроз. Також з цієї причини ввічливість

¹¹ Shklar, 1991, 63.

¹² Goffman, 1956, 489. Про самоконтроль див. Wilson, 1993, розділ 4.

не є адекватним виразом демократії повсякденності, яка не обмежується простою стриманістю.

Чудові літературні портрети спрощують завдання зображення демократії повсякденності. Таким втіленням є джексонівський герой роману Натаніела Хоуторна “Будинок семи фронтов”. Сцена за сценою ми бачимо, як Голгрейв, бідний, але незалежний, обходиться зі всіма з однаковою прямою. Предки Голгрейва постраждали від шахрайського позову на їхню власність з боку відомої родини Пінчон із Салему, але його не мучить бажання помсти й він ставиться до Пінчонів зі звичайною легкістю. Однак, Пінчонів, з їхньою претензією на аристократичність, принижує й дивує його врівноваженість, відсутність церемонності та пошани. Не дивно: ущемлена, традиційна, класово свідомо стара Гепзайба Пінчон уособлює чутливість гармонійну пошани: вона “несвідомо тішила себе, що так чи інакше навколо її особи існуватиме сяйво чи гало, котре забезпечить пошану чи, принаймні, мовчазне визнання її бездоганної родовитості. З іншого боку, ніщо не мучило її так нестерпно, як випадки, коли це визнання було занадто помітно висловленим”¹³. Та врешті-решт Пінчонів, за винятком найбільш невинуватих, вдалося переконати. Натхненна прикладом Голгрейва, Гепзайба виявила, що знатність та претензії на аристократизм жахливо обмежують; що у відкритті магазину немає нічого соціально ганебного; що ставлення до покупців з однаковою повагою йде на користь торгівлі та покращує її власне становище. Кузени Пінчон намагаються зрозуміти байдужість Голгрейва до соціального статусу й традицій: вони вирішують, що він не нехтує законом, а живе за власним законом та дослухається своєї совісті. Вони праві, він є моральною людиною, але навряд чи взірцем сумління. Хоуторн просто пояснює, чому Голгрейв не дозволяв собі скористатися з чужої вразливості, так само, як ніколи і не підлещувався, адже “спокуса владарювати над іншими не є в ньому міцною”. Голгрейв – це взірець появи демократичної схильності однаково поводитися з іншими, з невимушеною безпосередністю у повсякденних справах.

Наслідком невимушеної безпосередності є схильність брати до уваги та чинити спротив намаганням посилити вияви неповаги: образно кажучи – мати “товсту шкіру”. Це означає не наполягати на власних правах чи “справжніх заслугах” у звичайних взаємодіях, значно менше вимагаючи визнання власної індивідуальності й неповторності¹⁴. При цьому, витончені романтичні особи, які гостро потребують визнання їхнього “істинного я” іншими людьми, завжди будуть розчаровані. Це тип толерантності, якому ліберальна теорія зазвичай не надає значення: самодисципліна бути толерантним, коли тебе не розуміють. Теа, дівчина-мізантроп у романі Сола Беллоу “Пригоди Огі Марча”, втілює тонкошкіру неспроможність знести демократичне ставлення. Її дратує абсолютно звичайна повсякденна поведінка інших, що не визнають її витонченості та чутливості. Їй постійно завдають болю звичайні демократичні недоліки: “Те, що я назвав би звичайним лицемірством, лише випадковими незначними проявами соціальної машини, було жахливим для неї”¹⁵. Образ Теа дуже цікавий, тому що Беллоу вбачає корені її мізантропії не у походженні з вищого соціального класу, як ми могли б очікувати, а у намаганні досягти довершеності у всьому. Теа звинувачує Огі Марча у тому, що він недостатньо божевільний, що він надто мало очікує від інших, але ж демократія повсякдення не вимагає емерсонівської віри в людей. Огі вартий наслідування: він знаходить “достатньо добру” поведінку терпимою та схильний робити поступки.

¹³ Hawthorne, 1990, 53.

¹⁴ Джін Коен заперечує це від імені індивідуальності, стверджуючи, що інші “повинні мати можливість... показати, ким вони є й ким вони можуть бути”, та наполягаючи, що “здатність ставитись до людей по-різному, визнавати їхні досягнення, претензії на унікальність, індивідуальність на додаток до їхньої абстрактної особистості також надзвичайно важлива для підтримки вільного та відкритого суспільства” (7, 4).

¹⁵ Bellow, 1949, 379.

Окрім літературних портретів, звідки ще ми знаємо, що передбачає однакове поведження з людьми? Усі ми можемо навести приклади із щоденного життя, коли з нами поводитися шанобливо чи церемонійно, зверхньо чи принизливо, що сприймалося як незручна і недемократична ситуація. Ми можемо пригадати минулі випадки, коли визнавали власне тлумачення певних дій як приниження, а наша захисна (чи агресивна) реакція була необґрунтованою, викликала образу, і врешті решт погіршувала ситуацію. Особистий досвід вказує на важливість такої компетентності для повсякденного життя та допомагає визначити її.

Оскільки іноді демократія повсякденності активно заперечується, ми також знаємо її з протилежного боку. Елайджа Андерсон описує “кодекси вулиць”, котрі регулюють щоденні взаємодії між деякими молодими афроамериканськими чоловіками (та їхню поведінку щодо чужинців)¹⁶. Тут, у кожній дрібниці, їхня публічна поведінка суперечить демократії повсякденного життя. Серцевиною такого кодексу є створення й збереження власного місця у сумнівній ієрархії шаноби та поваги, а не байдужість до соціального статусу. Тут і не йдеться про однакове поведження з людьми, тим більше безпосереднє. Кожна дрібниця одягу та поведінки – від кросівок до пихи – сигналізує про поведження, очікуване від інших. Захист свого соціального місця залежить від надзвичайної чутливості до загравань та зневаги, а поведінка також утримує від порушень, сигналізуючи про схильність активно захищати своє становище. Відгуком на неспроможність продемонструвати відповідну повагу є фізичне протистояння; безчестя вимагає жорстокої помсти¹⁷.

З іншого боку, Мітчелл Дюнейер розповідає про сцену, яка демонструє однакове поведження з людьми та невимушену безпосередність. “Стіл Сліма” – це історія кафетерію у Чикаго, що обслуговує білих та чорних робітників, а також “працюючих бідних” із дещо ширшого соціального прошарку. Дюнейер описує розмову між офіцером поліції Джонсоном та Гріном – чоловіком, який у минулому був засуджений за збройне пограбування. Грін запитує офіцера, чи можна сісти за його столик. “Відповідь патрульного: “Це громадський ресторан”, навіть така вимушена, дала зрозуміти, що присутність чоловіка за столом не буде розглядатися як вторгнення. Валуа [Кафетерій] давав можливість взаємодії людям, які зазвичай не мали б можливості навіть порозмовляти, не те що поїсти разом... [Чоловік, засуджений за пограбування] може переступити через свою стигму, позбувшись її хоча б у такі моменти, і поліцейський може забути про свою роль. Розповідаючи мені про свої розмови з Гріном, офіцер підкреслив, що вони обидва були “лише людьми””¹⁸.

Нескладно побачити, що є демократичного в описаній ситуації – це байдужість до відмінностей у стосунках одного з одним поза офіційними громадськими аренами та організованими соціальними сферами, у кафетерії, хімчистці чи клубі анонімних алкоголіків. Це спосіб поведінки у світі, який не проголошує ідею “рівного громадянства”, але ставиться байдуже до соціальних нерівностей та численних культурних відмінностей. Іншими словами, це компетентність діяти таким чином, що ці відмінності вважаються несуттєвими, коли ми дивимось один на одного. Невимушена безпосередність та поблажливність не завжди є ознаками громадянської гідності чи взаємоповаги. Як нагадує нам Шкляр, ми абсолютно не переконані, що всі чоловіки й жінки заслуговують на повагу, але більшість з нас у змозі діяти так, начеб то ми віримо у це. І саме це має значення¹⁹.

¹⁶ Елайджа Андерсон (Anderson, 1994, 81) вбачає причини схильності до насильства в обставинах життя бідняків гетто: відсутність роботи, стигма раси, зловживання наркотиками.

¹⁷ Відродження честі суперечить спостереженню Пітера Бергера (Berger, 1984, 149), що “архаїчність концепції честі дуже чітко розкривається у неспроможності більшості сучасників зрозуміти суть образи”.

¹⁸ Duneier, 1992, 92.

¹⁹ Shklar, 1984, 77. Звичайно, багато теоретиків моралі та політики не погоджуються з цим поглядом та ототожнюють звички, необхідні для демократії повсякденності, з “рівною турботою та повагою”. Моя позиція також розбігається з відомим твердженням Пітера Бергера (Berger, 1984, 153), що перехід від честі до “гідності” тягне за собою звільнення від соціальних та інституційних ролей (або їх глобальне послаблення), і що гідність

Водночас нескладно побачити, чому ця вимога демократії повсякденності зазнає нападок. Вона заперечує “політику визнання”, котра спонукає нас вважати себе членами окремих груп і часто наполягає на тому, що об’єднання – це найважливіша річ, а також вимагає прояву пошани у звичайних щоденних взаємодіях, навіть від незнайомих. При цьому вимагається визнання не класу чи соціального статусу, а визначальних елементів культурної або історичної ідентичності, минулих чи теперішніх страждань, заслуг та досягнень групи – гідності тієї культури, до якої належить особа.

Не можна заперечувати, що дехто знаходить втіху в груповій лояльності або гордості. І політика визнання – це зрозумілий відгук на систематичне політичне виключення та відчутні соціальні нерівності. Щоденним образам надаватиметься громадянське значення, регулярні приниження й кривди набуватимуть характеру гноблення.

Проте не можна також заперечувати, що “політика визнання” посилює неминучі недоліки плюралізму. Вона підвищує чутливість до імовірно визначальних відмінностей, але нічого не робить для пом’якшення взаємної недовіри. Вона виховує зворотній снобізм, підтримує лицемірне удавання, що розбіжності між “нами” у досвіді й характері – вже не кажучи про соціальні нерівності – не мають значення, а якщо мають, звучать звинувачення у зраді.

Саме тому, що це шлях особистого орієнтування у суперечностях плюралістичного суспільства, а не вимога до інших, демократія повсякденності не влаштовує тих, хто шукає “визнання”. Політика визнання намагається змінити поведінку оточуючих, вже за самим своїм визначенням. Незадоволена звичайною “невимушеною безпосередністю”, ця політика тисне на людину, вимагаючи суттєвого визнання почуття власної репутації. В дусі “презентаційних ритуалів”, вона шукає особливих підтверджень визнання та пошани²⁰. Політика визнання, звичайно, є повною протилежністю демонстрації презирства та зневаги.

Окрім того, перенесене у щоденні взаємодії, визнання може виявитись нездійсненим, тому що воно надзвичайно вимогливе. Воно вимагає значної самодисципліни для уникнення окремих дій або жестів, які члени групи вважають образливими чи такими, що применшують їхню самоповагу, а також пристосування нашої поведінки до того, що у них вважається відповідною демонстрацією поваги. Особливо, коли уявлення про повагу стають все різноманітнішими та витонченішими. Незадоволеність вразливих до посягань на гідність, незбагненність цих потреб та їх невиситимість може виснажити емоційні та моральні ресурси людини. Очевидно також, що це – запрошення до лицемірства, до лестоців та поблажливого вихвалання, а не політичної ввічливості.

Однак політика визнання у жодному разі не є простою. Вона вимагає значної соціологічної й культурної проникливості, аби диференціювати членів певних соціальних і культурних груп у глибоко плюралістичному суспільстві, а також оцінити поведінку, прийнятне для окремих індивідів (як членів груп) у звичайних ситуаціях. Визначення, хто є хто та як поводитись, може виявитись надзвичайно складним, якщо пригадати факти змішаної та ситуативної ідентичностей. Небагато належностей є простими та зрозумілими, адже дуже мало людей є кимось одним. Афроамериканський письменник Алекс Хейлі у широко відомому романі та телешоу “Коріння” розповів про історію своєї родини, починаючи від африканської работорівлі. Та якби він простежив свою генеалогію по лінії батька, то віднайшов би своє самоусвідомлення в Ірландії, а не у Гамбії²¹. Звичайно, темна шкіра Хейлі визначає те, що і білі, і чорні автоматично ідентифікують його афроамериканцем. Йому не дають зробити вибір на користь своїх ірландських предків.

“завжди пов’язана із глибинною людською природою, позбавленою всіх соціально нав’язаних ролей чи норм”. Демократія повсякденного життя не є предметом екстра-соціальної “суб’єктивації”, а виявом належності до демократичного суспільства, позначеного радикальним плюралізмом.

²⁰ Goffman, 1956, 485.

²¹ Hollinger, 1992, 79.

Багато людей мають “добровільну етнічність” – вони мають лише ті належності, які хочуть демонструвати. А багато інших з власної волі відкидають свої приписані зв’язки, роблячи вибір не ідентифікувати себе євреями, католиками чи поляками, або не представлятися такими у повсякденному житті. Для багатьох з нас добровільне “визнання” небажане. Тому політика визнання вимагає від нас знати не лише, яка саме, а й коли різна поведінка буде доречною.

Зрозуміло, що однакове ставлення до людей у повсякденному житті не нав’язує позицію щодо суті групового представництва у громадських та квазі-громадських форумах. Воно також не стосується питань державної політики стосовно расових чи культурних груп; воно не має нічого спільного із дебатами про те, чи потрібно переглянути шкільну програму або звільнити дітей християн-фундаменталістів від певних навчальних програм. Воно говорить лише про потребу стабільної, узвичаєної демократичної взаємодії та готовності бути поступливим у повсякденних справах. Альтернативою політиці визнання у повсякденному житті є однакове, невимушено безпосереднє ставлення до кожного, а не дозвіл виражати власні переваги чи упередження.

III. Відверті висловлювання

Другою компетенцією, якої потребує демократія повсякденності, є готовність принаймні мінімально відповідати на звичайну несправедливість. Я не кажу про захист законних прав чи застосування політичних заходів, ініціювання процедури оскарження чи подання офіційних скарг. Також не маю на увазі сенсаційні випадки, коли громадяни пасивно спостерігали за злочином або не повідомляли про серйозні зловживання. Скоріше, йдеться про мінімальний відгук на звичайну несправедливість у щоденних справах, про йоту визнання, коли комусь надається перевага. Щоденні взаємодії вимагають здатності відразу вигукнути: “Ні!”. Ми повсякчас стикаємося зі свавіллям та несправедливістю. Колега, яка зіпхнула роботу у комітеті на нового доцента, продавець, який образливо розмовляє з підлітком або відмовляється допомогти неангломовному покупцеві. Жінки й досі зазнають неналежного обслуговування та переплати за певні товари і послуги. Як клієнти урядових установ, споживачі послуг авіаперевезень чи пацієнти лікарень, ми всі зазнавали безпечелічного, свавільного поводження чи, навіть гірше – це мало для нас неприємні або шкідливі наслідки. Ми звичайно розуміємо, що агент не відповідає за політику, але нерідко йдеться про очевидну пасивність, байдужість, відмовки або справжні примхи службовця чи посадовця. Демократія повсякденності вимагає від нас висловлюватися за себе (наполягаючи: “Зараз моя черга” до продавця хлібного магазину, який не може приязно ставитися до людей у черзі) чи на користь інших (“Зараз її черга”).

Мій приклад із хлібним магазином передбачає, що подолання пасивності та висловлювання проти поганого ставлення зовсім не означає наявність теплої та глибокої прихильності до інших. Від жодного з нас не вимагається демонструвати те, що Джордж Бернард Шоу назвав “огидним фіктивним братерством”, яке демонструють політики. І на відміну від доброго самаритянства та опору політичній несправедливості, це не є обов’язком. Висловлювання можна найкраще зрозуміти як автоматичну реакцію обурення, що відчувається нами, коли стикаємось із кричущою, навіть якщо незначною та пересічною, несправедливістю.

Відгук не обов’язково має бути ефективним виправленням ситуації. У більшості ситуацій ми не очікуємо нічого, крім негайного полегшення від висловлювання. Ми не сподіваємося, що жінка, яка продає булки, вмить переповниться почуттям щирої справедливості. Навіть більше, заперечення звичайної несправедливості не означає, що громадяни “уповноважені” робити це чи розглядати свавілля частиною систематичної несправедливості. Насправді, щоденне погане поводження, навіть якщо воно містить упередження, не можна виправити шляхом політичної реформи. Звичайна несправедливість

може бути наслідком особистих моральних вад, аніж політичних чи юридичних помилок²². В будь-якому разі, схильність заперечувати абсолютно ніяким чином не вказує на ґрунтовність наших політичних переконань, а також не перетворюється на активну політичну стурбованість соціальною несправедливістю. Хоча висловлювання проти несправедливості пов'язуються із “правовою свідомістю”, одне не гарантує іншого. Фактично, тією мірою, якою гучні розмови про права закликають до інституційної підтримки та громадського тиску, висловлювання і права свідомість розходяться; ми єдині агенти демократії у повсякденному житті, особисто та індивідуально.

Тим не менш, висловлювання – це прояв власне демократичної компетенції, а не просто “випускання пари”. Це – публічне нагадування особі, яка чинить несправедливість, її жертві та спостерігачам, що демократія запрошує всіх висловлювати обурення невідповідним поведінням, і що ніхто не повинен стримувати рефлексивний імпульс сказати “ні!”. Вацлав Гавел нагадує нам у “Владі безсилах” про ціну конфронтації в недемократичних режимах. Не можна очікувати, що люди будуть висловлюватись за умов політичних утисків чи у розділених суспільствах, де політична ідеологія стверджує, що почуття несправедливості певних людей просто не варте уваги. Схильність публічно висловлюватись є виключно демократичною. І для людини, що висловлюється, це підстава для демократичної гордості. Ми знаємо це, тому що сором та жаль, який ми відчуваємо, згадуючи про випадки, коли ми могли заперечити, але промовчали, вважаються громадянською, а не лише особистою, моральною невдачею. А пасивність перед щоденною несправедливістю виснажує.

Огі Марч – це зображений С.Беллоу портрет демократичного обурення. “Я американець, народжений у Чикаго, – заявляє Огі, – і я роблю речі так, як я цього навчився, у вільному стилі, я й надалі робитиму по-своєму”. “Пригоди Огі Марча” показують, як він орієнтується у міріадах сфер плюралістичного суспільства: він працював на місцевого магната нерухомості та у розкішній фірмі з обслуговування собак; він то нероба, то книжковий злодій, то організатор профспілки, а то студент коледжу; певний час його утримує ексцентрична коханка в Мексиці, а наприкінці книги розповідається, як у повоєнний час він працює на чорному ринку в Парижі. Огі не можна назвати ні зразком добродетності, ні моделлю громадянина – активного учасника. Але він є прикладом людини, схильної протидіяти “малому домінуванню”. Він не мовчить, коли сам чи хто-небудь інший стає об'єктом зарозумілості та свавілля. Справжні злочини не обурюють його так, як щоденна поведінка егоїстичних авторитарних індивідів, котрі залякують, вимагають покірності, принижують інших, вважаючи це звичайним станом речей, індивідів, чия поведінка виходить за межі досяжності закону. Час від часу Огі виявляє свій опір як “непомітний внесок до виправлення недоліків”. Однак, його спротив переважно не є принциповим, а простим та природним імпульсом. Сказати “ні!” було для нього такою ж фізичною необхідністю, як потреба вгамувати голод, майже фізіологічним імперативом²³.

Звичайно, не всі ми схожі на Огі Марча. Ми можемо опинитися у небезпеці, нас можуть залякувати як активних демократичних індивідуалістів, що сміливо орієнтуються серед плюралізму. Звичайно, ми часто буваємо пасивними. І тому варто прислухатись до того, що утримує нас від висловлювання проти звичайної несправедливості. Серед перешкод – стара ідеологія поваги та її супутники: снобізм, поблажливність та острах, а також нова ідеологія статусу та пошани, така як “кодекс вулиць”. Існує також і побоювання насилля на роботі. Не маючи певності, що всі навколо нас мають хоч крихту самообмеження, ми можемо промовчати, побоюючись спровокувати фізичну реакцію. Нерідко перешкодою на

²² Дійсно, навіть якщо поведінка є надто звичним прикладом систематичної дискримінації, зовсім не очевидно, що найкращою реакцією буде використання офіційних скарг та юридичних дій, принаймні з погляду жертви, яка мусить вирішити, чи брати на себе неминучу ціну того, що її справа стане політичною. Див. Bumiller, 1988.

²³ Bellow, 1949, 328.

роботі стає почуття пристойності – ми не маємо бажання заперечувати, тому що не хочемо “викликати сцену”. Чому? Мені здається, що в глибині душі всім нам бракує віри, що інші розділять наше обурення. Нам здається, що зробивши зауваження банківському касиру щодо поганого поводження з клієнтом, ми зустрінемо байдужість чи ворожість з боку людей, що очікують у черзі. Ми не сподіваємось на підтримку та згоду. І ця прихована недовіра самовідтворюється. Саме тому нам так подобаються розповіді про людей, які не промовчали; їхній приклад спонукає нас думати, що ми не одинокі, і може вдихнути ту йоту віри, яка нам необхідна, аби й самим подолати пасивність. Як і “наслідувальні” злочини, динаміка демократії у повсякденному житті почасти відтворюється шляхом імітації.

Звичайно, похмуре очікування, що висловлювання проти несправедливості зустрінеться з ворожістю чи байдужістю, просто повторює запитання: чому демократичні громадяни пасивні перед повсякденною несправедливістю? Майже напевно готовність висловлюватись проти свавілля та несправедливості у щоденних справах ґрунтується на незначній частці ототожнення з іншими. Будь-яке погане поводження може викликати у нас внутрішнє обурення, але ми частіше схильні активно заперечувати, коли інша незнайома людина схожа на нас – я, наприклад, швидше буду захищати старшу жінку, з якою повелись грубо. Політика визнання, котра збільшує відмінності, навряд чи є єдиною причиною, чому нелегко досягти загального демократичного ототожнення себе з іншими, і цей наслідок є напевно ненавмисним. Та разом із іншими чинниками, він посилює переконання, що висловлюватись – то справа інших.

Незважаючи на значні перешкоди щодо відвертого висловлювання, більшість із нас протестувала проти несправедливості або ж потрапляла у ситуації, коли нас захищали абсолютно незнайомі люди. Такі випадки стають надихаючим та безперечно політичним досвідом. Звичайно, це обмежений політичний досвід. Звичка до невимушеної безпосередності та нереагування на кожну зневагу може спричинити чутливість до нерівності, а може й ні. Звичка протестувати проти звичайної несправедливості може перерости у політичну участь на підтримку соціальної справедливості, а може й ні. Але ці компетенції є життєвими складовими повсякденного життя. Як я вже казала, їхня відсутність настільки ж серйозна, як неуцтво, відсутність політичних навичок чи аномія. Більше того, оскільки вони прості та усталені, логічно припустити, що люди, які не розвинули цих громадянських компетентностей хоча б до мінімального рівня, зазнавали реального виключення, як то відмова у праві голосу чи економічна маргіналізація.

IV. Культивування компетентності у демократії повсякденності

Як і будь-якій компетентності, навичкам демократії повсякденності можна навчитися. Як і більшості моральних диспозицій, однакового ставленню до людей, невимушеній безпосередності та висловлюванням проти несправедливості спочатку вчать вдома. Якщо ми постійно зазнавали образливого чи непердбачуваного ставлення з боку батьків та недисциплінованих братів і сестер, а звична скарга “Це несправедливо!” ніколи для нас не спрацьовувала, ми вочевидь при звичаємося до свавілля. Якщо ми звикли до жадливої залежності від фізично агресивних членів родини, ми навряд чи розвинемо звичку відверто висловлюватись. Якщо ми не навчилися мінімальному самоконтролю та не звикли бачити, як інші обмежують себе, то навіть відносно проста вимога ставитись до людей однаково у звичайних взаємодіях буде здаватися нестерпно обтяжливою.

Проте нам не варто зосереджуватись виключно на сім’ї чи дитинстві. Дійсно, думка, що реформа повинна починатись із покоління дітей, є виразом безнадії. Багато громадянських компетенцій можуть вважатись притаманними досвіду дорослих. Існує багато підтверджень навчання демократії у середньому та старшому віці. Ця ідея не повинна викликати подиву у Сполучених Штатах, де кризи ідентичності не обмежуються лише підлітковим віком; самовдосконалення та духовне зростання вважаються можливими

протягом усього життя, а люди похилого віку є впливовою політичною групою, котра створила більше громад з інноваційним “способом життя”, аніж молодіжна контркультура 1960-х років.

Однак залишається питання: де, окрім сім’ї, можуть культивуватись звички, що уможливають демократію у щоденному житті? Майже напевне цьому вчать в асоціаціях громадянського суспільства, але в яких саме? Де можна знайти на практиці однакове ставлення до людей та відверті висловлювання серед незнайомих людей? З цим питанням я повертаюсь до царини, з якої й почала. Вражаючий соціальний розвиток – та протилежна тенденція “гри наодинці” – це феноменальне зростання малих груп нового типу, що мають загальну назву груп підтримки. Я вважаю, що цей напрямок, котрий нині пронизує усе соціальне життя Америки, може сприяти розвитку компетентності щодо демократії повсякденності.

Малі релігійні групи, яких налічується близько дев’ятисот тисяч, змінили обличчя релігійної організації у Сполучених Штатах, перенісши центр уваги релігії з доктрини на “співучасть”. Існує також близько п’ятисот тисяч світських груп підтримки різних типів: наприклад, спеціальні групи для одиноких батьків, групи читання, “реабілітаційні групи” для наркоманів та алкоголіків. У своєму авторитетному дослідженні Роберт Уатноу повідомляє, що “зараз чотири з десяти американців належать до малих груп, котрі регулярно збираються та надають опіку й підтримують своїм членам”²⁴. Малі групи підтримки є добровільними, подібно до асоціацій, що їх мають на увазі політологи, говорячи про громадянське суспільство. Проте це нові утворення, що різняться від стандартних вторинних об’єднань насамперед своєю неформальністю та розміром, а також своєю загальноновизнаною метою забезпечення “маленьких джерел міжособистісної підтримки”²⁵.

Але як нам оцінити їх значення для демократичного громадянства? Члени малих груп частно кажуть, що вони шукають саме “спільноти”, та зрозуміло, що ці групи не відповідають сподіванням теоретиків демократії щодо асоціацій, здатних компенсувати невдачі політичної спільноти. Уатноу вказує, що всупереч протилежним тенденціям соціальної та політичної апатії, групи підтримки є адаптивною відповіддю на занепад громади. Оскільки майже всюди існує величезна кількість малих груп, котрі допомагають людям подолати особисті кризи, вони скоріше посилюють, а не замінюють індивідуалістські норми. Ці групи сприяють мобільності, зміні сфери залучення індивідів, а також послабленню залежності від сім’ї та громади, навіть зменшенню переважанню на роботі.

Неспроможність забезпечити стабільну спільноту не дивує, якщо врахувати, що малі групи – це вельми мінливі добровільні об’єднання, до яких легко увійти та вийти без будь-яких втрат. У багатьох місцях ці групи конкурують одна з одною за членів, які приглядаються до них, регулярно змінюють членство, вибираючи в ході цього процесу елементи своєї ідентичності, що будуть демонструватися оточуючим. (У своєму розмаїтому бажанні “підтримки”, я можу вибрати самоідентифікацію єврейки, жінки та професорки, а також приєднатися до групи ортодоксальних жінок-науковців при синагозі. Або ж я можу вважати себе дорослою дитиною алкоголіка та вступити до реабілітаційної групи. Я також можу поєднувати ці атрибути та змінювати членство, коли мені заманеться). Ці групи не створюють усталених відповідальностей; головним обов’язком є регулярне відвідування зустрічей. Вони надають скоріше емоційну, аніж практичну підтримку, та майже ніколи фінансу; вони не схожі на ідеальне демократичне об’єднання, суспільство взаємодопомоги. Якими б не були їхні офіційні цілі (наприклад, вивчення Біблії), ці групи є аренами реалізації прагнення індивідів привернути увагу до власних вад та проблем, так чи інакше досягти духовного або практичного самовдосконалення та “одужання”.

²⁴ Wuthnow, 1994, 4.

²⁵ Див. також Allan Silver, 1990.

Малоймовірно, що рух малих груп становить відродження громадянських об'єднань, як посередників між соціальним і політичним життям, що заохочують членів до активної участі поза їхніми межами. Фактично, більшість груп уникає розмов про політику, вже не кажучи про політичні програми; вони не мають на меті розвиток громадянської свідомості чи демократичних дискусій. Мало хто бере участь у проєктах задля ширшої спільноти. Навіть коли життя груп зосереджується навколо спільних проблем, що мають соціальні корені (наприклад, труднощі працюючих матерів), вони зазвичай не беруть до уваги державну політику. Замість цього вони пропонують можливості емоційної підтримки – “турботу”, що визначається як можливість вислухати один одного без критики, та підбадьорення стійко зносити труднощі щоденного життя. Пропонованим для більшості проблем рішенням є самовдосконалення, а не колективні дії чи соціальні зміни, а метою – особисте щастя та задоволення собою. “Мірою будь-якої політичної або соціальної події, як і будь-яких стосунків, є почуття, яке вони у вас викликають”. Таких критиків, як Венді Камінер, турбує, що “аполітичний рух, котрий впливає на формування ідентичності кількох мільйонів людей, матиме політичні наслідки”, причому негативні²⁶.

Проте якщо малі групи і не витримують тесту, аби називатися громадами чи громадянськими об'єднаннями, це не означає, що вони не роблять ніякого внеску до формування політичної компетентності. Малі групи – це приклад того, що демократична валентність асоціативного життя часто невизначена, а деколи й просто дивує. Змістовним “матеріалом” життя групи може бути аполітична стурбованість власними проблемами, у найгіршому випадку – нарцисичні свідчення про себе, однак водночас групи можуть надавати можливості досить високого демократичного гатунку. Головна серед них – це компетентність утворювати асоціації. Не викликає сумніву, що справа створення груп потребує організаційних навичок, часу та відданості. Звичайно, це не створення великих інституцій, але навіть найбільш неформальні групи повинні бути створені та “керовані”, з встановленим часом зустрічей, плануванням, правилами та певних матеріальними ресурсами. Місцеві церкви та профспілки можуть виступати спонсорами нових груп, котрі слідує перевіреному зразкам, що наводяться у одному з багатьох наявних підручників, та все одно це “низові” організації. Зважаючи на безперервну появу нових груп, подібне лідерство є разюче поширеним. Коротко кажучи, якщо ми зосередимось на створенні груп та членстві у них, а не на їхній ідеології належності та реабілітації, цілком можливо, що вони слугують інкубаторами деяких політичних компетентностей, потенційно придатними бути перенесеними на ширшу соціально-політичну арену.

Та моє запитання полягає в тому, чи сприяють ці групи розвитку специфічних компетентностей на потребу демократії повсякденного життя? Тут у гру вступають структурні атрибути, котрі утримують теоретиків демократії від того, щоб вважати малі групи громадами або громадянськими об'єднаннями. Однак саме тому, що вони не є міні-громадами та ґрунтуються лише на слабких зв'язках, малі групи можуть бути тренувальним майданчиком для посякдених взаємодій. Останні є переважно безпосередніми стосунками та вільним поводженням з спочатку незнайомими людьми. Звичайно, більшість малих груп не відображають соціального розмаїття, хоча зібрання груп анонімних алкоголіків у містах до цього наближаються. Основною причиною їхнього існування, як і будь-яких інших добровільних асоціацій, є певний спільний інтерес (навіть якщо це лише бажання підтримки). Та ми не повинні перебільшувати їхню однорідність, ігноруючи той факт, що вони є одними з найбільш проникних об'єднань (без або з незначними вимогами до членства), чи недооцінювати, що малі групи – це “горизонтальні” об'єднання, де члени мають однаковий статус та владу. Вони виявляються справжніми проміжними інституціями,

²⁶ Kaminer, 1992, 162.

що стоять між громадянською реальністю офіційної політичної рівності та соціальним світом нерівностей і відмінностей.

Більш того, внутрішня динаміка життя малих груп може сприяти розвитку диспозицій, необхідних для демократії у повсякденному житті. Заявленою нормою всіх груп підтримки є однакове ставлення до всіх та невимушена безпосередність. Крім того, малі групи надають досвід взаємності: навіть якщо члени групи переважно почергово розповідають про себе, вони дійсно дотримуються черги, й від кожного члена групи очікується, що у свою чергу він підтримає інших. Це особливо важливо, якщо згадати, що члени групи є відвертими щодо відсутності альтернативних соціальних зв'язків та підтримки. Хоча більшість членів, можливо, й не страждає від жахливої самотності та аномії, малі групи дійсно досягають ізольованих та виключених осіб. Уатноу доходить висновку, що *“можливо, найважливіший шлях, яким малі групи впливають на більшу спільноту, це звільнення людей від їхніх власних небезпек, через що вони можуть милосердніше ставитись до інших”*²⁷.

Також малі групи спонукають людей відверто висловлюватися про повсякденну несправедливість. Зрештою, це їхнє основне заняття. У найгіршому випадку, вони нічого не роблять, аби відрізнити несправедливість від поганих звичок та суто особистих скарг. Вони можуть сприяти безглуздому порівнянню жертв інцесту із “жертвами” переїдання: “У реабілітаційній групі, незалежно від того, чи мав ти насправді у дитинстві дім, одяг та їжу, чи ходив до школи, ти все одно можеш стверджувати, що метафорично є бездомним”²⁸. Члени груп зазвичай збираються на зустрічі заради задоволення розповісти про свої власні страждання, а не говорити на користь інших. Навіть якщо так, це є зворотнім боком слухняності та пасивності. Ці групи привчають людей висловлювати своє обурення та очікувати на підтримку цих дій. Отже, вони можуть культивувати йоту довіри, необхідної для відвертого висловлювання проти звичайної несправедливості. Вони можуть сприяти, принаймні трішечки, очікуванню, що обурення свавіллям та несправедливістю не буде зустрінуте із байдужістю чи ворожістю.

Це обережні та, у будь-якому разі, скромні зауваження. Групи підтримки – не єдиний потенційно формуючий контекст. Подібні міркування прийнятні щодо інших об'єднань, котрі на перший погляд здаються такими ж непридатними для культивування стандартних демократичних компетентностей, як і малі групи, але котрі, тим не менш, сприяють схильності поводитися демократично у повсякденному житті. Згадаємо, наприклад, “віртуальні спільноти”, інший тип груп, що формує сьогодні американську популярну культуру. Вони також тримаються на слабких взаємодіях між незнайомцями. І вони також мають два боки; дослідження демонструють, що занурення у ці своєрідні “спільноти” водночас і заважає, і сприяє розвитку демократичних практик та диспозицій. Для деяких людей вони становлять майже наркотичну привабливість; “віртуальні спільноти” виконують функцію ефективної втечі від реального життя та перешкод для виконання обов'язку; вони винагороджують нарцисизм. Наприклад, світи спільних комп'ютерних ігор, що називаються MUD (multiple user dungeons – “спільна тюрма юзерів*”), запрошують людей реалізувати будь-яку фантазію щодо уявної особистої ідентичності, а також сексуальних, соціальних та політичних стосунків. Участь у створенні правил гри може переважати над участю в усіх інших аспектах соціального, не кажучи вже про політичне, життя. Однак соціологи також говорять, що для інших індивідів ці ігри мають протилежні наслідки. Соціальні групи, що існують завдяки комп'ютерній мережі, як, наприклад, WELL, залучають роз'єднаних індивідів до корисних соціальних стосунків, надають унікальну можливість брати на себе відповідальність та забезпечувати цінні колективні блага, залучають членів до

²⁷ Wuthnow, 1994, 323.

²⁸ Kaminer, 1992, 155.

* **Юзер** – запозичення з англійської мови, що означає користувача комп'ютера. Поширене останнім часом, воно має певне сленгове забарвлення. (Прим. ред.)

нерегульованого спілкування з питань місцевого правосуддя та політики (спілкування на кшталт очікуваного від вільних та відкритих “публічних сфер”), а також підвищують рівень політичного інтересу та поінформованості серед учасників²⁹. І що особливо важливо, такі спільноти спонукають учасників спілкуватись легко та невимушено, як і відверто висловлюватись.

Навряд чи можливо точно визначити контексти, в яких формуються схильності ставитися до людей однаково та відверто висловлюватись проти несправедливості. Але немає сумніву, що ці здатності виконувати незначні щоденні дії, котрі становлять суть демократії повсякденності, надзвичайно важливі для орієнтування серед плюралізму повсякденності. Вони формують його характер. І вони є *політичною* компетентністю. Демонструючи такі компетентності під час наших повсякденних взаємодій, ми не думаємо про спільну основу демократичного громадянства, однак, посилюємо його всупереч собі. Я вважаю, що демократія повсякденного життя є нашою найпершою політичною відповідальністю.

Література

- Anderson, Elijah. 1994. "The Code of the Streets." *Atlantic Monthly*, May, 81-94.
- Bellow, Saul. 1949. *The Adventures of Augie March*. New York: Penguin.
- Berger, Peter. 1984. "On the Obsolescence of the Concept of Honour." In Michael Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics, 1949-58*. New York: New York University Press.
- Bumiller, Kristin. 1988. *The Civil Rights Society: The Social Construction of Victims*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cohen, Joshua, and Joel Rogers. 1992. "Secondary Associations and Democratic Governance." *Politics and Society* 20 (December): 393-472.
- Dahl, Robert. 1985. *A Preface to Economic Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Duneier, Mitchell. 1992. *Slim's Table: Race, Respectability, and Masculinity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Galston, William. 1991. *Liberal Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffman, Erving. 1956. "The Nature of Deference and Demeanor." *American Anthropologist* 58(3):473-502.
- Hawthorne, Nathaniel. 1990. *House of the Seven Gables*. New York: Signet.
- Hirst, Paul. 1994. *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hollinger, David A. 1992. "Postethnic America." *Contention* 2(1):79-96.
- Kaminer, Wendy. 1992. *I'm Dysfunctional, You're Dysfunctional: The Recovery Movement and Other Self-Help Fashions*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Okin, Susan. 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Putnam, Robert. 1995. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital." *Journal of Democracy* 6 (January):64-78.
- Rheingold, Howard. 1993. *The Virtual Community*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- Rosenblum, Nancy L. 1994. "Civil Societies: Liberalism and the Moral Uses of Pluralism." *Social Research* 61(3):539-62.
- . 1998. *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent*. (Cambridge: Harvard University Press.
- Shklar, Judith. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press.

²⁹ Rheingold, 1993.

-----, 1991. *American Citizenship: The Quest for Inclusion*. Cambridge: Harvard University Press.

Silver, Allan. 1990. "The Curious Importance of Small Groups in American Sociology." In Herbert Cans, ed., *Sociology in America*. Newbury Park, Calif: Sage.

Walzer, Michael. 1991. "The Idea of Civil Society." *Dissent* 38 (Spring):293-304.

Wilson, James Q. 1993. *The Moral Sense*. Chapter 4. New York: Free Press.

Wuthnow, Robert. 1994. *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York: Free Press.