



Тарас Лютий
у співпраці з Олегом Ярошем

ІДЕОЛОГІЯ:
матриця ілюзій,
дискурсів і влади

COCK · EXCV · 1737 ·

PISCES PISCIBVS ESCA ·

dat die aucto nitten de clauis eten

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Тарас ЛЮТИЙ
(у співпраці з Олегом Ярошем)

**ІДЕОЛОГІЯ:
МАТРИЦЯ ІЛЮЗІЙ,
ДИСКУРСІВ І ВЛАДИ**

Київ
НаУКМА
2016

УДК 316.75:32.019
Л 961

Монографію підготовлено в рамках виконання наукового проекту «Література та ідеологія в українській гуманітарній думці XX–XXI століть» (реєстраційний номер в УкрІНТЕІ: 0115U000388).

Монографію присвячено вивченню ключових теорій ідеології. Розкриваються характеристики політичних ідеологій і рухів протесту, виявлено зв'язок між ідеологією та партійною політикою. Прослідковується розвиток уявлень про ідеологію: сакралізація влади, феномен ідолопоклонства й маніпуляції. Висвітлено головні засади марксистських, неомарксистських і соціологічних теорій разом із сучасними соціальними рухами й дебатами про «кінець ідеологій». Поряд із семантико-лінгвістичними теоріями розглядається проблема співвідношення мови й ідеології. Окреслено способи впливу мас-медій на реальність і утворення нових форм гегемонії.

Рецензенти:

Білий О. В., доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України

Немчинов І. Г., доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії факультету філософії освіти і науки НПУ імені М. П. Драгоманова

В оформленні обкладинки використано гравюру Пітера Брейгеля-старшого «Великі риби поїдають малих риб» (1556).

*Ухвалено до друку Вченою радою НаУКМА
(протокол № 14 від 24 листопада 2016 р.)*

ISBN 978-966-2410-78-5

© НаУКМА, 2016
© Тарас ЛЮТИЙ, 2016
© Олег ЯРОШ, 2016

Зміст

<i>Передмова. Ідеологія: проблема декодування</i>	5
---	---

Вступ. Картографія ідеологій

а) Політичні ідеології (лібералізм, соціалізм, консерватизм, націоналізм)	11
б) Тоталітарні ідеології (фашизм, націонал-соціалізм, комунізм)	22
в) Рухи протесту (анархізм, екологізм)	26
г) Ідеологія та партійна політика (<i>Олег Ярош</i>)	28

Розділ 1. Розвиток уявлень про ідеологію

1.1. Доідеологічна сакралізація влади і харизма (<i>Олег Ярош</i>)	31
1.2. Передісторія: ідолопоклонство та маніпуляція	36
1.3. Емпіричні засади критики ідолопоклонства	38
1.4. Перший проєкт «ідеології»: від науки про ідеї до зневажливого концепту	46
1.5. Ідеологія і дух ідеалізму	49
1.6. Ранні спроби викриття ідеології	53

Розділ 2. Ідеологія як «перевертання» світу

2.1. Зародження критичного підходу: від аналізу хибної свідомості до концепції надбудови	59
2.2. Мораль і культура як інструменти ідеології	67
2.3. Ціннісна ілюзія ресентименту та ідеологічні рецидиви філософського мислення	72

Розділ 3. Марксистські теорії

3.1. Поняття ідеології в радянському марксизмі	77
3.2. Ідеологія «уречевлення»	80
3.3. Гегемонія і роль інтелектуалів	83
3.4. Критична теорія	88
3.5. Ідеологічний суб'єкт і апарати поневолення (спільно з <i>Олегом Ярошем</i>)	100

Розділ 4. Соціологічний підхід

- 4.1. Концепції панування: між ідеологією та утопією113
- 4.2. Ідеологія та нові соціальні рухи (*Олег Ярош*).....118
- 4.3. Дебати про «кінець ідеології» 124

Розділ 5. Семантико-лінгвістичні теорії

- 5.1. Інтегративна концепція ідеології
та символічні форми влади 133
- 5.2. Ідеологічна фрагментація..... 140
- 5.3. Мова та ідеологія (*спільно з Олегом Ярошем*) 146
- 5.4. Постмодерна рецепція ідеології 164

Розділ 6. Ідеологія. Медії. Комунікація

- 6.1. Як мас-медії змінюють реальність 177
- 6.2. Медіа-повідомлення та нові гегемонії 179

Прикінцеве слово. Новий ідеологічний світ 187

Література 190

Передмова

Ідеологія: проблема декодування

Вірогідно, ні для кого не є особливим відкриттям, що ледве ми обмовимося про ідеологію, як неухильно розростається ціла низка непростих запитань. Приміром: а чи це справа філософії вести мову про ідеологію; а якщо навіть і так, то в який спосіб це належить робити? Безперечно, ідеологія не «впала нам на голову», а має коли не просто довготривалу історію, то ще й передісторію. Тож чи не найголовніші питання, що постають перед нами, є такими: якою є ідеологія – згубною, сприятливою чи безсторонньою? У наших щиро-сердних думках – чи спроможні ми ухилитися від ідеології? А ще: як ідеологічні схеми реалізуються на практиці?

Неодноразово доводиться чути, що «ідеологія» є найневловимішим поняттям. Справді, на відміну від багатьох інших термінів, трапляється й так, що йому не властива чіткість, однозначність і послідовність. Дехто готовий визнати, що вже християнський символ віри потрібно вважати за типовий приклад ідеологічного мислення. Інші ж гадають, що ідеологія є значно складнішим утворенням. Кажучи якнайширше, ідеологія нагадує систему оцінок, які трансформують і пояснюють наш досвід у «зрозуміліший» спосіб. Або ж вона постачає загально-прийнятні значення, щоби зробити життя осмисленим. А оскільки раціональні підстави не завжди й не для всіх очевидні, творці ідеологій частенько вдаються до емоцій або міфологій. Нерідко спостерігається, як ідеології стають украй впливовими в суспільстві, попри те, що підпадають під суцільний осуд через свою аморальність (наприклад, пропаганда війни). З іншого боку, деякі ідеології підносять ідеали, які визнаються багатьма, проте можуть бути геть чисто неефективними (теза про всезагальне братерство). Уже ці наведені нашівидкуруч приклади посвідчують, як подекуди важко мати справу з проблемою ідеології [Ideology and the Social Sciences, 2000: p. 9].

Зазвичай у повсякденному вжитку слово «ідеологія» викликає відчутно збудливі реакції. Людина відразу ж пов'язує її з багатьма «-ізмами», як-от комунізм, фашизм, анархізм тощо. Воно так: усі ці поняття мають атрибут політичної ідеології. Проте варто додати одне застереження: часто-густо ідеологія адресує до фальшиво побудованої

низки ідей, які віддалені від життя й використовуються для маніпуляції. Найчастіше ідеології формують, аби заправляти світом, політики; вони примушують решту людей схилитися до доктринерського мислення чи діяння. Утім, не всякий «-ізм» є ідеологією (так, «оптимізм» не вкладається в описану схему).

Коли ми втрапляємо на якусь акцію, чи то пак протест, нашою негайною реакцією є спроба декодувати (побачені, почуті) повідомлення й розшифрувати ситуацію. Залежно від смислу події ми вирішуємо – чи маємо приєднатися, самоусунутися або ж просто проігнорувати. Часто ми, зумисне чи ні, послуговуємося вже сформованими/запозиченими «когнітивними мапами», на основі яких розцінюємо спостережені явища та витлумачуємо їх (див. Вступ).

Якщо ми шануємо інакомислення, підтримуємо свободу слова, то змушені визнати: ідеології відіграють роль особливих карт-орієнтирів у політичних і соціальних світах. Нам нелегко обійтися без них, адже ми, позбавлені смислів, не зможемо жодним чином зреагувати. Нашим завданням є формування сенсів, хоча вони й не завжди достеменні. Трапляється й так, що часто-густо ідеології спираються на здоровий глузд. Оскільки політичні факти ніколи не говорять самі за себе, ми користуємося багатоманітними ідеологіями, щоби порівнювати конкурентні інтерпретації цих явищ. Застосування будь-якої ідеології нагадує спробу накладання шаблону (форми, структури) на реальність (події, акції, образи). Разом із тим ніколи не варто забувати про підозру та недовіру до ідеологій. Адже часто випадає пересвідчитися в їхній репресивній здатності бути чимось на кшталт «гамівної сорочки». Тоді ідеології підлягають розвінчанню й деконструкції, без яких важко уникнути «промивання мізків» [Freedon, 2003: p. 1–3].

У кожному разі, саме вживання слова «ідеологія» як визначального спонукає до аналізу й одразу привертає увагу навіть у таких «затертих» словосполученнях, як «капіталістична ідеологія» чи «соціалістична ідеологія». Тоді йдеться про комплекс політичних, економічних, культурних цінностей і практик, які аж ніяк не є очевидними. Тому ідеології не завжди випадає залишатися непоміченою: дуже часто вона стає об'єктом теоретичного дослідження, ба навіть критики [Лави, 2002: с. 21].

Мало хто заперечуватиме, що в сучасному політикумі нам уже стало більш-менш звично якщо не оперувати, то принаймні чути слово «ідеологія». Звільна стає звичним і те, що чимало людей вживають його з негативною конотацією. Тому й не дивно, що не існує

жодного бодай виваженого визначення поняття «ідеологія», хоча сам цей термін має доволі широкий діапазон різних значень. Щоправда, не всі з них узгоджуються. Утім, деякі визначення ідеології часто використовуються як базові. Наведемо лише кілька з них (за Тері Іглтоном). Отже, ідеологія – це:

- процес творення смислів, знаків і цінностей, які використовуються в соціальному житті;
- системи ідей, властивих певним соціальним групам;
- ідеї, що підтримують панування чинної політичної влади;
- хибні ідеї, що слугують для підтримки домінантної влади;
- систематично спотворювана комунікація;
- нав'язування певних ролей суб'єктові;
- формування думок, мотивованих певними соціальними інтересами;
- типи мислення, що формують ідентичність;
- суспільно необхідна ілюзія;
- кон'юнктура дискурсу та влади;
- переконання, що скеровують до конкретних дій;
- невідповідність між мовною та феноменальною реальностями;
- семіотичні перешкоди в осмисленні знакових систем;
- спосіб існування відповідно до певної соціальної структури;
- процес, за допомогою якого соціальне життя маніфестує природну реальність.

Потрібно сказати, що наведені визначення не завжди сумісні між собою. Так, якщо ідеологія означає будь-який набір переконань, які мотивують чиїсь інтереси, то вона не може просто зводитися до панівних форм мислення. Проте чомусь при застосовуванні терміна «ідеологія» вряди-годи відчувається якась відраза й недосконалість. Але серед згаданих визначень є й нейтральні, як-от «сукупність ідей, які властиві певним соціальним групам». Безперечно, серед цих формулювань проглядають пізнавальні, соціальні, етичні аспекти або ж навіть якісь елементарні світоглядні питання, пов'язані зі знанням про світ. Можливо, в них закладено швидкі відповіді, тоді як невідомо, де шукати ґрунтовні відповіді на них. Деякі з них виявляють претензію бачення реальності належним чином, що й стає своєрідним яблуком розбрату в теоріях ідеології.

Можна говорити щонайменше про дві головні традиції визначення ідеологій. Перша бере початок від Гегеля, Маркса та пізніших марксистів, які були стурбовані проблемами істинного чи хибного

пізнання, вважаючи ідеологію ілюзією, спотворенням і містифікацією (див. Розділи 2 і 3). Альтернативна традиція менш пов'язана з епістемологічними й соціологічними темами, натомість стосується принципу функціонування ідей у суспільному житті, вона не надто переймається їх реальністю. Тут слово «ідеологія» стає менш інформативним і дає можливість Мішелю Фуко та його послідовникам відмовитися від цього концепту на користь більш ємного – «дискурсу», що стосується фактичного використання мови між людьми, спричиняючи певні наслідки (див. Розділ 5). Тому буває так непросто встановити, наскільки ідеологічним є вислів, не окресливши його дискурсивний контекст. Приміром, фашизм має особливу лексику («життєвий простір», «жертва», «кров», «грунт»), але ідеологією його робить те, що він породжує політичні ефекти. Якийсь мовний фрагмент може бути ідеологічним в одному контексті, а в іншому – ні. Таким чином, ідеологія – це функція відношення висловлювання до його соціального контексту [Eagleton, 1991: p. 1–10].

Раймонд Джеус виокремлює три типи поглядів на ідеологію [Geuss, 1982: p. 4–26].

Дескриптивний – пов'язаний з дослідженням людських груп, приміром, описом їхніх біологічних властивостей (народжуваність, група крові, види захворювань і подібне) чи вивченням соціокультурних особливостей (системи спорідненості, традиції, релігійні та наукові системи, правові інститути тощо). Таким чином, можна описати універсальні/мінливі риси групи, «ідеологія» якої складається з дискурсивних (переконання, мотиви, бажання, цінності, пристрасті) та недискурсивних (ритуали, жести, форми художньої діяльності тощо) елементів, які проявляються явно чи імпліцитно. Усі елементи ідеології організовані, хоч і не завжди концептуально.

Негативний – є програмою критики переконань соціальних агентів, які введені в оману щодо себе, суспільства та власних інтересів. Метою проекту є спроба пояснити, чому ці переконання хибні, як вони набуті й чому від них потерпають люди. У результаті потрібно звільнити агентів від помилок.

Позитивний – пов'язаний з тим, що люди мають потребу реалізувати себе, здійснюючи це шляхом формування моделей діяльності, цілей, ідеалів, цінностей, а також інтерпретують важливі екзистенціальні особливості людського життя (народження, смерть, страждання, зло). Люди визначають те, які соціокультурні системи чи світогляд

найбільше їм пасуватимуть, тобто яка «ідеологія» допоможе реалізувати їхні інтереси, щось побудувати, створити, винайти.

Загалом існує тенденція виокремлювати *критичну* і *нейтральну* концепції ідеології [Бурсевич, 2010]. На думку Поля Рікера, критичний і нейтральний підходи не виключають, а доповнюють один одного. Ідеологія стає джерелом легітимації та компенсації браку віри в суспільний порядок. Тож ідеології неможливо оцінити однозначно. Натомість варто говорити про їхній культурний потенціал як перспективу реалізації людських здібностей (див. також 5.1).

Критична традиція сповнена нюансів, бо поєднувалася з різними дослідницькими програмами (структуралізм, семіотика, психоаналіз). Головною її відзнакою є викриття штучності та вмотивованості ідеології працювати на користь панівних груп, а об'єктом її критики стає будь-яка домінантна система. Звідси бажання захистити пригноблених, яким нав'язуються погляди й ідеї. Важливим моментом критики є установка на реалізм, тобто виявлення неправди. Відбувається протиставлення панівної ідеології адекватному баченню світу. Утім, розширення історичного і практичного дослідницького горизонту спричиняє низку запитів щодо структури соціального світу як сфери, що конструюється в просторі людської комунікації.

Теорії соціального конструктивізму дають змогу формувати *нейтральний* підхід до ідеології, згідно з яким в основі будь-якої групи лежить єдина система значень, смислів і способів символізації, зумовлених повсякденними практиками. Тобто не лише ілюзія й обман, а й конструктивне значення дозволяє людині належати до культури і впливати на неї. Представники нейтрального підходу основною функцією ідеології вважають групову інтеграцію.

На думку Мартіна Селіджера [Seliger, 1976], поняття «ідеологія» утворює орієнтовану на дію систему переконань, незалежно від інтенції до зміни, збереження чи руйнування соціальної реальності. Крім того, дослідникам ідеології вдалось описати її ключові моменти [Thompson, 1984: р. 76–83]:

- опис (description);
- аналіз (analysis);
- моральні приписи (moral prescriptions);
- технічні приписи (technical prescriptions);
- інструментарій (implements);
- заперечення (rejections).

Така будова ідеології виокремлюється тільки теоретично. У реальності ці компоненти перемішуються, роблячи ідеології привабливими для політичного вжитку. Можна сказати, що ідеологія покликана функціонувати на двох рівнях: ставити глобальні цілі та вирішувати конкретні питання [Логонов, 2008].

Якщо вести мову про корені ідеології, то спершу це слово означало наукове вивчення людських ідей. Але досить швидко перетворилося на *систему ідей*. Тоді *ідеологом* треба вважати не того, хто аналізує ідеї, а хто виголошує їх. За сучасних умов ідеологія різко протиставляється науці. Тепер переважно з іронією згадується, що ідеологія породила науку раціонального вивчення законів, які регулюють формування і розвиток ідей. Її коріння сягає часів Просвітництва з його мрією про світ, який би був цілковито прозорим для мислення, вільним від забобонів і мракобісся. Ідеолог мав би стати прискіпливим аналітиком свідомості, критиком догматичних, ірраціональних вірувань традиційного суспільства. Але що з цього вийшло – спробуймо простежити на сторінках цієї книжки.

Пропоноване читачеві дослідження є тематичним продовженням спільної праці авторів *«Культура масова і популярна: теорії та практики»* (2007). Однак тепер увагу сфокусовано на історичному й аналітичному вимірі ідеології. У цій розвідці наявна спроба охопити широку панораму головних теорій ідеології, зрозуміло, без прагнення вичерпати геть усі наявні концепції. Авторський доробок монографічної праці розподілився так: основний обсяг тексту – *Тарас Лютий* (9 авт. друк. арк.); до написання кількох параграфів долучився *Олег Ярош* (2 авт. друк. арк.).

Вступ

КАРТОГРАФІЯ ІДЕОЛОГІЙ

а) Політичні ідеології

(лібералізм, соціалізм, консерватизм, націоналізм)

Протягом минулого століття чимало ідеологій утворили характерне переплетення ідей, які запропонували відповіді на різні соціально-політичні питання. Зосередимося побіжно на кількох з них, адже вони традиційно потрапляють у «класифікатори» ідеологій: лібералізм, консерватизм, соціалізм, націоналізм і деякі інші. Часом новітні ідеології функціонують у формі політичних партій. Проте хибно припускати, що вони цілковито ідентичні партіям, які їх сповідують. Часто при спробі опису ідеології вдаються до маркування, починаючи з лівого до правого крила: від комунізму через соціалізм, лібералізм, консерватизм і до граничного націоналізму. І все-таки подібну диференціацію вряди-годи заперечують. Так, представники руху «зелених» люблять іменувати себе ні лівими, ні правими, а «авангардом». Зрозуміло, що кодифікація «лівий»/«правий» теж значною мірою ідеологічна, позаяк засвідчує, що ідеології є несполучними і завбачають жорсткий вибір. Зрештою, більшість сучасних ідеологій складні й не можуть зводитися до чогось простого, як-от лібералізм тільки до свободи, а консерватизм – до статус-кво й подібне [тут і далі у Вступі див.: *Freedden*, 2003: р. 78–93]. Джон Шварцмантель убачає в політичній ідеології єдність ціннісно-нормативного та діяльнісного, визначаючи її як «сукупність нормативних ідей, що формують ідеал, з метою здобуття масової підтримки для цих ідей та агітацію на їхню користь» [*Schwarzmantel*, 2008: р. 26].

Лібералізм. Слово «ліберальний» від XIV ст. означало розкуту особу й спершу передбачало відвертість мислення, а згодом пов'язувалося зі *свободою* та вільним вибором. А вже з XIX ст. його почали вживати як політичне кредо. Ліберальні ідеї були достатньо радикальними, адже віщували ґрунтовні й революційні реформи суспільства: відкидання божественного права монархії на користь конституційного та представницького уряду, критику феодальних прав, визнання свободи віросповідання й заперечення церковної влади. Поволі західний світ виробив цінності ліберальної демократії, де

влада уряду обмежується на користь прав громадян, зокрема на власність і свободу слова. Одразу ж віднайшлися критики лібералізму. Так, марксистичну подібну позицію описують як «буржуазну ідеологію» домінантного класу, позаяк із розростанням лібералізму деінде намічалася тенденція до спаду реформування.

Врешті-решт, лібералізм обернувся на ідеологію індустріального західного світу. Мало-помалу виокремлювалася теза про його моральну нейтральність: «домінування слушного над добрим». Лібералізм також виходить із гіпотези, що люди – розумні істоти, схильні до свободи думки. Обстоюється віра в соціальний прогрес, а кожна особистість вважається унікальною й такою, що готова дотримуватися громадських інтересів. Ліберальна ідеологія поділяє ідею розвитку людини. На неї натрапляємо спершу в теоретиків природного права, що походить від Бога, як-от у Джона Лока (див. 1.3), котрий обстоював вільне життя і приватну власність громадянина, а також у творах Іммануїла Канта (див. 1.5) про ідею гідності й цінності кожної особи.

Британський філософ, економіст і політик *Джон Стюарт Міл* (1806–1873), автор трактату *«Про свободу»* (1859), виховувався батьком, теоретиком утилітаризму Джеймсом Мілом, у винятковій вимогливості й суворості, через що пережив нервовий зрив. Після цього він просто не міг терпіти жодних принук і відстоював свободу пригноблених (наприклад, ратував за виборчі права жінок), не погоджуючись на будь-які обмеження, що їх громада накладає на індивіда. Подібна позиція знаменує появу *радикального індивідуалізму*, котрий може породжувати й деякі парадокси. Так, здавалося б, проста відмова від застосування пасків безпеки чи вдягання каски при керуванні транспортним засобом або ж (складніший приклад) уживання важких наркотиків передбачають також урахування свободи тих, на кому можуть позначитися наслідки необачних дій.

Виникає питання: чому люди повсякчас поведуться так, як їм заманеться? Одну з відповідей на нього запропонували утилітаристи, стверджуючи, що люди – це раціональні й сконцентровані на собі істоти, котрі цілком здатні окреслити власний інтерес. А жодна авторитетна влада неспроможна цього зробити. Філософ і реформатор адміністративного управління, економіки й права у вікторіанську добу Великої Британії, засновник утилітаризму *Джеремі Бентам* (1748–1832) наполягав: кожен індивід прагне втіхи чи щастя у вільно обраний ним самим спосіб. Цей принцип дозволено підняти й на

загальний рівень суспільства шляхом застосування міри «найвищого щастя», коли вдається спочатку задовольнити максимальну кількість людей, а потім уже говорити про перевагу інтересу більшості над меншістю. Натомість ліберали коригували ці погляди так: індивід повинен навчитися вгамовувати свої забаганки; в іншому разі доводиться мати справу з тиранією більшості.

Це зумовило дискусії з приводу того, що означає бути вільним. Інший британський історик понять *Ісає Берлін* (1909–1997) у «*Двох концепціях свободи та інших есеях*» (1958) розрізняв «негативну» та «позитивну» свободу. Перша передбачає стан, коли індивід належить самому собі, поводячись на власний розсуд, і не підлягає втручанню чи примусові зовні. Друга характеризується автономністю індивіда, який усвідомлює шанси самореалізації та розвитку своїх здатностей.

Осягати підстави людського вдосконалення допомагає *розум*, через що лібералізм уникає патерналізму (традиційності, звичаєвості), наполягаючи на відповідальності за власне життя й піклуванні про свою долю. Хоча ліберали сповідують переважно оптимістичний погляд на людську вдачу, вони не конче скочуються до утопізму про найдосконалішу людину, розуміючи проблеми крайнього егоїзму. Розв'язувати конфліктні ситуації вони пропонують шляхом дебатів, де виявляються передумови для осмислення тих або тих явищ і ситуацій, аби не допустити агресії. Застосування владного насильства вважається радикальним заходом вирішення проблеми, приміром, при самообороні чи протидії гнобленню, тобто коли розумні аргументи вже не діють.

Наріжним каменем лібералізму є також ідея *справедливості*, зрозуміла як віддавання кожному належного, відповідно до його заслуг. Наприклад, це може бути розподіл матеріальних благ: нагороди, пенсії, житло, охорона здоров'я, соціальна опіка тощо. Вагомим аспектом справедливості виступає фундаментальна ідея рівності, що її людські істоти отримують від народження, маючи чесноти (моральні риси) того ж ґатунку, як природні права. Тобто неможлива будь-яка дискримінація за статевими чи расовими ознаками, за переконаннями, віросповіданням, походженням. Звісно, всі люди народжуються в різних соціальних умовах, мають несхожі таланти й надаються до різної роботи чи занять. Головне – правильно використовувати потенціал людини. Немає раритетних прав, а тільки рівність шансів у чесній

конкуренції. У XX ст. ця ідея втілювалася не тільки у вимогах правового захисту чи надання медичного обслуговування, а й щодо забезпечення рівності гендерних можливостей, добробуту, поваги до інших культур і релігій.

Та на практиці видно, що в суспільстві є різні рівні заможності й соціального статусу, які відображають нерівний розподіл кваліфікацій і здатностей серед людей. Сучасні ліберали доводять, що соціальна справедливість передбачає віру в рівність у суспільстві. У *«Теорії справедливості»* (1970) американський політичний філософ Джон Роулз (1921–2002) переймається проблемою розподілу суспільного блага та забезпечення, спираючись на ідею «рівності як безсторонності», й доводить таке: абичия свобода має узгоджуватися зі свободою кожного, а економічна нерівність виправдана лише тоді, коли слугує найбільшій частині членів суспільства. Отже, класичні ліберали визнавали, що усунення феодальних стосунків дасть змогу індивідові діяти відповідно до його здатностей, а новочасні не втомлюються повторювати: нічим не обмежений капіталізм призводить до новітніх форм нерівності, коли привілеї для одних суттєво шкодять іншим.

У 1930-х рр. економічна криза в США doprowadила до шаленого безробіття й похитнула могутнє переконання про вільний ринок, який регулюється сам. Класичні ліберальні економісти вважали, що безробіття може бути тимчасовим явищем, виникаючи внаслідок певних неузгоджень, або ж свідомим, спричиненим тяжкими умовами праці. Утім, вони не брали до уваги безробіття вимушене, тобто в часи кризи. Рішення було знайдено в стратегії урядового втручання в економіку, розроблених на основі праці *«Загальна теорія зайнятості, процента і грошей»* (1936) британського теоретика господарювання Джона Мейнарда Кейнса (1883–1946). Він доводив, що зростання економічної активності визначається високим рівнем попиту. Що менше люди матимуть грошей, то менше товарів вироблятиметься й, відповідно, зростатиме безробіття. Кейнс уважав, що уряд має керувати попитом, впливаючи на нестабільний ринок. Для прикладу, нове спорудження шкіл забезпечуватиме роботою будівельників і виробників матеріалів, а надмірне оподаткування в часи кризи просто «вимиватиме» гроші з економіки й послаблюватиме попит. Відповідні заходи спричинили небувалий економічний підйом уже у 50–60-х рр. у західних капіталістичних країнах.

Ще один вагомий аспект ліберальної ідеології увиразнюється через поняття *толерантність*. Вона означає готовність дозволити людям мислити, говорити й чинити так, як би ми самі собі не дозволили. Ще *Вольтер* (1694–1778) писав, що не погоджується з багатьма висловлюваннями, проте готовий віддати життя за право їх виголошувати. Лок у «*Листах про толерантність*» (1689) наполягав: уряд захищає життя, свободу і власність, утім, опікуватися душами людей він не має права, бо це приватна справа. Тому толерантність є різновидом «негативної» свободи. Це свідчить, що в межах лібералізму народжуються свої протиріччя. Наприклад, між прагненнями *універсалізму* (фундаментальні цінності, індивідуальна толерантність, права людини, ліберально-демократична культура) та *плюралізму* (плюралістичні цінності, політика відмінності, культурні права, мультикультурність). Таким чином, уже доводиться навіть говорити про ситуацію постлібералізму, коли підважується теза про усталені режими, інституції та цінності, які могли б уважатися легітимною монополією [Heuwood, 2008: s. 39–82].

Соціалізм. Латинське дієслово «sociare» означає сполучати чи ділитися. Із 1830–1840-х у Британії та Франції соціалістичні ідеї поширювалися під впливом поглядів *Роберта Оуена* (1771–1858) та *Анрі Сен-Симона* (1760–1825), котрі часто апелювали до класичних творів у питаннях облаштування суспільства: «*Держави*» Платона чи «*Утопії*» Томаса Мора. Соціалізм виникав із протесту проти капіталістичних форм господарювання та під впливом зростання нової суспільної сили – пролетаріату. Маючи спільне коріння з лібералізмом, яке полягало в просвітницькому ідеалі розуму й ідеї прогресу, соціалізм таки не приймає вільного ринку та капіталістичного виробництва. Соціалісти переймалися нелюдськими умовами існування робітничого класу, низькою оплатою праці, тривалістю трудового дня (аж до 12 годин), залученням до тяжкої праці жінок і дітей, нарешті, загрозами безробіття. Пролетарі часто були містянами в першому поколінні й майже не розумілися на особливостях і умовах функціонування суспільних інституцій. Тому для захисту їхніх прав соціалісти часто-густо вдавалися до форм радикальної боротьби. Так, якщо француз *Шарль Фур'є* (1772–1837) ратував за створення спільнот, які функціонують на основі співпраці та любові, то німці Карл Маркс і Фридрих Енгельс (див. 2.1) створили теорію про історичні права пролетаріату й невідворотне революційне повалення капіталізму.

Та під кінець XIX ст. спостерігалися зміни умов виробничих відносин, що doprowadило до інтеграції робітничого класу з капіталістичним суспільством і утруднило розвій революційної боротьби. Це призвело до суттєвого розпорошення соціалістичного руху. Одна частина соціалістів здобувала владу на виборах і шляхом реформ, а у відсталих країнах, на штиб Росії, більшовицький режим було встановлено після збройного перевороту й повалення монархії. У XX ст. соціалістичні ідеї поширилися на країни Африки, Азії, Латинської Америки. Утім, з огляду на нерозвиненість капіталізму в тих краях, ідея класової боротьби набувала антиколоніального прояву. Після Другої світової війни більшовицька модель комунізму була нав'язана країнам Східної Європи, а згодом до неї пристали Китай, Північна Корея, Лаос, В'єтнам, Камбоджа. Насамкінець у XX ст. соціалізм зазнав кілька показових поразок, зокрема в Східній Європі, що навіть дало змогу говорити про його смерть.

Як альтернативу капіталізму можна розглядати соціалізм як економічну модель, пов'язану з колективізацією та плануванням. Соціалістична ідеологія основою суспільства вважає *спільноту* людей, котрі об'єднані заради подолання їхнього нестерпного середовища. Індивіди мають реалізувати свої інтереси в *співпраці*, ніби «товариші» чи «брати-сестри». Важливу роль тут відіграє поняття *суспільного класу*, в межах якого й відбувається єднання. Непорозуміння між класами виникає внаслідок експлуатації одних іншими. У марксизмі виникнення класів зумовлюється поділом між капіталом і працею.

На думку соціалістів, людина є істотою, здатною суттєво змінюватися під впливом суспільства. Вирішальна роль тут належить колективному вихованню. Ідеться не про те, якими *є* люди, а якими вони *можуть* стати. А також не лише про матеріальні, а й моральні чинники. Іншими вагомими принципами соціалізму є *рівність*, усунення ієрархії, розподіл благ на основі людських потреб. Рівноправність розуміється як рівність доходів, чим досягається справедливості у суспільстві. Нерівність виникає не з природи, а в суспільстві й призводить до конфліктів. Ось чому рівність досягається лиш у спільній праці. Продуктивна діяльність вважається невідокремною ознакою людської природи та суспільства. А свобода узгоджується з рівністю.

Соціалісти по-різному критикують приватну власність. Багатство, отримане в результаті спільної праці людей, має належати спільноті. Крім того, власність часто спричиняє моральну зіпсованість. Отоді

люди вірять, що щастя досягається винятково в погоні за матеріальними благами. Люди не можуть зупинитися в цих перегонах і жадають більшого, а ті, хто позбавлений усього, прагнуть увійти до числа власників. Ось чому соціалісти ставлять собі за мету зруйнувати інститути приватної власності. Більшовики вважали, що соціалізм можна збудувати шляхом націоналізації багатств і контролювання економіки з боку держави. Після впровадження планової економіки й колективізації спільну власність почали тлумачити як державну. Виникла особлива форма державного соціалізму, яка в багатьох випадках нагадувала державний капіталізм.

Отже, соціалісти висувують ідеал людського благополуччя, що досягається шляхом ліквідації бідності, та проголошують можливість для всіх долучитися до матеріальної та духовної спадщини, орієнтуючись на майбутнє. Соціалістична традиція з XIX ст. привчала прислухатися до вимог робітничого класу. Кілька її версій мали месіанський і утопічний характер. Деякі марксисты сповідували життя в комунах і кібуцах, де сім'я, приватна власність і розподіл праці були скасовані. Французькі та британські протосоціалісти (Фур'є, Оуен) прагнули радикальних принципів рівності, а синдикалісти хотіли замінити державу політико-економічними формами. Інші соціалістичні версії схилялися до ліберальної демократії. Приміром, соціал-демократи є прихильниками еволюційного шляху, індивідуальної свободи й рівності.

Побудувати соціалістичне суспільство передбачалося різними шляхами. *Револьюційні соціалісти* головним засобом досягнення своєї мети бачили радикальні зміни, що призводили зазвичай до політичної диктатури, репресій і ліквідації опозиційних сил. Масштаб і спрямування протестів могли бути різними. Так, французький соціаліст Огюст Бланкі пропонував створити лише невелику групу конспіраторів, а марксисты готували цілу пролетарську революцію. Російським більшовикам під проводом Леніна так і не вдалось організувати широкомасштабного повстання (1917), а революція на чолі з Мао Цзедунем (1949) спрямовувалася проти японців і китайського націоналізму. Аргентинський революціонер Че Гевара керував силами партизанських загонів у різних латиноамериканських країнах, зокрема, сприяв перемозі кубинської революції (1959), що привела до влади Фіделя Кастро. В'єтнамська визвольна революція велася проти французів і американців (1975). Деякі з цих революцій мали

наслідком утілення фундаменталістських цінностей. Наприклад, коли до влади в Камбоджі прийшли Червоні Кхмери на чолі з Пол Потом, дату встановлення свого режиму (1975) вони оголосили «роком 0». А Мао не раз казав: «Влада міститься в дулі карабіна».

Що ж до *еволюційного соціалізму*, то подібним шляхом рухалося Фабіанське Товариство (засн. 1884), назване на честь римлянина Фабіуса Максимуса, котрий застосовував захисну тактику проти військ Ганнібала. Його представники під проводом Беатрис Веб (1858–1943) і Сіднея Веба (1859–1947) обстоювали парламентаризм у Британії, поєднання справ політичних і освіти. Так само Фердинанд Ласаль (1825–1864) стверджував, що розширення демократії вплине на забезпечення потреб робітничого класу, а соціалізм настане в результаті поступових реформ [Heuwood, 2008: s. 119–164].

Консерватизм. У повсякденному вжитку це слово має розмите значення: конвенційність, обережність, конформізм. Починаючи з XIX ст. воно асоціюється з патерналізмом, захистом чинного державного чи громадського порядку, тобто з ідеалами, що сформувалися як реакція на політичні зміни, передовсім на Французьку революцію та процеси модернізації.

Утім, консервативні погляди різняться залежно від країни чи культури. Приміром, британський консерватизм спирається на погляди політичного теоретика *Едмунда Бьорка* (1729–1797), який підтримував не сліпий опір змінам, а зміни заради збереження. Він був прихильником Американської (1776), але критиком Французької революції (1789), особливо щодо таких понять, як свобода, рівність і братерство, пов'язуючи їх радше з досвідом, традицією й історією. Разом з тим він покладав відповідальність за становище французької монархії на неї саму, позаяк вона не прагнула «змінюватися, щоб зберігати», та мав недовіру до уряду – маючи можливість запобігати злу, він нечасто допроваджував до добра. З другого боку, Бьорк схвалював ринкову економіку, визначаючи її як природне право.

Різні консерватори виступають за збереження розмаїтих форм правління: монархічних, авторитарних або навіть демократичних, на відміну від християнсько-демократичних (наприклад, Німеччина, Італія після Другої світової війни). Американські республіканці й демократи, починаючи з 1960-х, по чергово перебирали риси консерватизму. Або ж комуністи в Радянському Союзі намагалися законсервувати певний тип виробництва і правління.

Самі консерватори свою позицію часто окреслюють як певний «тип розмислу», «мудрість минулого» чи просто «здоровий глузд». Вони охоче спираються на мислення на засадах досвіду й історії, ніж покладаються на абстракції. У кожному разі, консерватизм не є простим прагматизмом чи опортунізмом. Його принципи ретельно відбираються з політичних переконань. Віддаючи перевагу *традиції* як виразу суспільної/індивідуальної ідентичності, вкоріненості та приналежності, консерватори вважають, що стародавні звичаї й інституції випробувані часом. Часто з їхніх вуст чутні посилання на релігію, божественні волю та право. Навіть коли зміни ставало важко заперечувати, вони визнавалися «Божим даром».

Не менш вагомим елементом цієї ідеології є уявлення про *людську недосконалість*. Консерватизм не приймає жодних утопій, де провадиться теза про ідеальні форми суспільного буття, а наполягає на неможливості вдосконалення психологічно обмежених і залежних людських істот, які нездатні витримати ізоляції й браку стабільності, натомість постійно прагнуть безпечності та певності. Це позиція готовності пожертвувати свободою заради суспільного порядку; уникаючи догматичності й доктринерства; бути обережним і обачливим, адже бездіяльність може бути набагато кориснішою. Напевно, знайдеться небагато політичних філософів, які наважилися б покласти відповідальність за людську неморальність на індивіда, а не суспільство. В уявленні ж консерваторів образ людини здебільшого постає як хтивий і егоїстичний, як істоти, готової, за висловом Томаса Гобса (див. 1.3), до війни всіх проти всіх. Отут їм у пригоді стає християнська ідея первородного гріха.

Традиційні консерватори розглядають суспільство як живий організм. Кожна його частина не може існувати окремо, позаяк є продуктом натуральних суспільних імпульсів, як-от любов або відповідальність. Кожна родина міцно закорінена в суспільстві, а її члени належать до неї не завдяки якійсь «угоді», а органічно формуються і виростають у ній. Таким же органічним має бути ставлення до суспільних інституцій, існування яких виправдовується їхньою цінністю та доцільністю. Відповідно, суспільство має свою *ієрархію*, а влада в ньому розвивається в природний спосіб. Усюди в суспільстві запроваджено стосунки підпорядкування, чим забезпечується наставництво і дисципліна, незаперечність і абсолютність *влади*. Зрозуміло, що влада має бути в певних межах і тримається на обов'язку.

Власність у консерватизмі виконує не просто провідну роль, а навіть має заледве не містичне значення. Вона гарантує достаток на «чорний день», а також передбачає «участь» у процесі забезпечення порядку. Люди реалізуються й дивляться на себе та інших крізь призму того, чим володіють. Власність не може розглядатися як індивідуальне право, а тільки суспільне. Тому кожне покоління стоїть на сторожі успадкованого багатства.

У континентальній Європі з'являлися приклади *авторитарного консерватизму*. Так, за часів Французької революції головним обoronцем автократизму був французький політичний мислитель *Жозеф де Местр* (1753–1821), який стояв на боці абсолютної монархії. Його реакційна настанова не передбачала жодних реформ, а лише беззаперечне підпорядкування владі й порядку, які буцімто гарантують безпеку всім. Послуху належить дотримуватися, навіть якщо володар деспотичний, адже підважена влада призводитиме до більших негараздів. Аналогічний авторитаризм спостерігався також у Росії за царювання Ніколая I (1825–1855), коли на противагу гаслу «Свобода, рівність і братерство» було проголошено: «Православ'я, самодержавство, народність». А в Німеччині у 1871–1890 рр. стараннями імперського канцлера Отто Бісмарка конституційний уряд узагалі залишався фікцією.

Виглядає так, що з кінця XX ст. консерватори поволі починають сповідувати ідею вільного ринку й мінімального втручання держави, тобто провадять підтримку установ, які діють від їхнього імені. З часом, як пояснюють самі консерватори, парадигми порядку змінюються: гарантами по чергово виступають Бог (віра, релігія), природа (сталість), історія (традиція), біологія й економіка (позитивістські чинники) чи просто якась метаполітична структура тощо. Консерватизм звертається до людської інертності й страху, звільняє від відповідальності тих, хто вже при владі й не хоче втрачати успадковані чи здобуті силою статки. Він не потребує значних інтелектуальних зусиль. Ось чому гнучкість організації допомагає консерваторам обстоювати безпечні зміни й захищати порядок [Heywood, 2008: s. 83–115].

Націоналізм. З XIII ст. слово «*nasci*» означало спільність народження. У середині XIX ст. націоналізм розглядався вже як складова політичного руху та революцій і був найпопулярнішою й успішною доктриною, зокрема в питанні національної ідентичності чи патріотизму. Народ має бути сам собі паном, а не підданим короля чи інших

націй – ця думка була актуальною для тодішніх французів, німців, італійців та інших народів, які виробили свої головні ознаки: гімн, прапор, літературу, свята тощо. Націоналізм виявляє найсуперечливіші позиції: спочатку в ньому панували ліберальні й демократичні риси, а згодом консервативні й шовіністичні, що призвело до світових воєн, після чого, здавалося б, націоналістичні настрої занепали. Але імперії й далі занепадають завдяки національним рухам, як-от розпад СРСР, Чехословаччини, Югославії або валлійський, шотландський чи ірландський націоналізми в Британії тощо.

Поняття «народ» вирізняється за такими ознаками: мова, релігія, етнос, історія, традиція. Усі націоналісти погоджуються з приводу впливу культурно-психологічних чинників на нації. Часто національна ідентичність вважається чимось даним і незмінним. Так, консерватори й фашисти говорять про моноетнічність. Але є різновиди інклюзивного націоналізму, що передбачають поліетнічність і полірелігійність. Деякі дослідники розглядають національну ідентичність як історичне утворення. Ентоні Сміт робить наголос на зв'язку між сучасними націями й етносами, що їм передують. Ернст Гелнер пов'язує націоналізм із модернізацією, тобто переходом до індустріалізації. А Бенедикт Андерсон наполягає, що нації – «уявлені спільноти», тобто є ментальними конструкціями. Тут ідентичність виступає сповна ідеологічним утвором. Націоналізм як ідеологія почав розвиватися разом із розвитком доктрини суверенності народів. Її засновником можна вважати Жан-Жака Руссо (див. 1.3), а точніше – розробником ідеї загальної волі, котра є суспільним інтересом. Звідси, народ має свої права й обов'язки й не мусить коритися монархам або завойовникам і сам є джерелом влади.

Таким чином, головною метою націоналізму є створення національної держави й самостановлення, що реалізується двома шляхами. По-перше, через об'єднання земель і народів, а по-друге, через здобуття незалежності, що й дає змогу розвиватися культурі та політиці. Однак приклад бретонців і басків дозволяє наразі говорити про необов'язковість від'єднання.

У кожному разі, націоналізм як політична ідеологія, а не культурний або етнічний рух, часто має не надто розвинену теоретичну базу й найбільше посиляється на емоційні елементи: апелює до міфів і почуття спільного призначення, говорить про дух спільності тощо. Утім, і тут є раціональні чинники, наприклад, ідея моральних цінностей. Теоретиками культурного націоналізму можна вважати

Йогана-Готфрида Гердера (1744–1803) і *Йогана-Готліба Фіхте* (1762–1814), котрі підносили значення німецької культури на проти-вагу ідеям Французької революції. Гердер уважав, що кожен народ є творцем «народного духу» (*Volksgeist*), який надає специфічну творчу силу. А Фіхте говорив про силу німецької нації в протистоянні французькій навалі.

Ліберальний націоналізм є найдавнішою формою націоналізму й пов'язується з іменем *Джузеппе Мадзіні* (1805–1872), який почав займатися революційною політикою як член таємної організації карбонаріїв «Молода Італія». Свій націоналізм він будував на вірі в націю як спільноту, що поділяє мову та культуру. Мадзіні був переконаний, що емансипація народів допровадить їх до вічного миру. Проте в XIX ст. націоналізм радикалізується й набуває шовіністичних форм. Ця назва походить від прізвища легендарного солдата-патріота Ніколя Шовена, фанатично відданого Наполеонові I. Найдужче подібна форма націоналізму розвинулася в Росії (слов'янофільство, панславізм – єдність місії слов'янських народів) та Німеччині (пангерманізм, який базувався на расистських і антисемітських доктринах) [Heywood, 2008: s. 165–193].

б) Тоталітарні ідеології (фашизм, націонал-соціалізм, комунізм)

Тоталітаризм – це різновид політичної влади, встановленню якої сприяє широка ідеологічна маніпуляція, терор і насильство. Тут політичним стає кожний аспект життя, не залишаючи нічого приватного й руйнуючи громадянське суспільство. Фашизм і комунізм є «правим» і «лівим» різновидами тоталітаризму, що відкидає засади толерантності, плюралізму й суспільної відкритості. Проте деякі мислителі, наприклад Герберт Маркузе (див. 3.4), вважають, що ліберальній демократії теж притаманні тоталітарні ознаки.

Термін *фашизм* (від італ. *fascio*) означає в'язанку різок із увіткнутою в неї сокирою, що символізує владу вищих урядників римського цезаризму. Італійський диктатор Муссоліні зазедве не першим використав поняття «тоталітарний», посиляючись на політичну єдність. А коли після Першої світової війни він назвав «фашистами» парамілітарні озброєні загони, воно набуло виразного ідеологічного забарвлення. Слово «фашизм» якнайбільше використовують неточно й у пейоративному значенні – як ідеологічний ярлик, нагнітаючи

негативний градус. Але його не можна просто ототожнювати з утисками, позаяк він стосується низки теорій, цінностей і режимів, які існували у 20–30-х рр. XX ст.

Фашизм повстав проти сучасності на тлі неприйняття ідеалів Просвітництва, запропонувавши свої гасла: «віра, послух, боротьба» чи «порядок, влада, справедливість». Він виникає на тлі слабких демократій, які не змогли впоратися з економічними чи політичними кризами. Тоді певні верстви (купці, дрібні торговці, ремісники, селяни та інші представники низького й середнього класів), налаштовані вороже до комунізму й капіталізму, почали прагнути «міцної руки», яка б за радила з проблемами наростання індустріалізації й великого бізнесу.

У 1914 р. *Беніто Муссоліні* (1883–1945) вступив до лав соціалістичної партії, але був виключений за підтримку мобілізації під час Першої світової війни. У 1919 р. він заснував Італійську фашистську партію, а в 1922 р. став прем'єром Італії. Підставою його політичної філософії було переконання, що людське існування виправдане лише на рівні спільноти. Муссоліні наполягав, що винятково держава як осередок «загальної етичної волі» має регулювати всі царини соціального й індивідуального життя. Відповідно, закон змінювався за примхою правителів, посилюючи стан жаху. Саме тому фашизм і агресивний націоналізм як ідеології призводять до культу вождя й терору. Спираючись на ці тези, Муссоліні обіцяв воскресити колишню славу Риму.

Німецький варіант фашизму, *націонал-соціалізм*, обстоював расовий міф (вищість певної нації) і полягав у прагненні чистоти арійської раси тисячолітнього райху паралельно з демонізацією євреїв як недолудей, а відповідно – передбачав масове знищення мільйонів представників цієї нації. Німецьку націонал-соціалістичну робітничу партію заснував того ж таки 1919 р. *Адольф Гітлер* (1889–1945), який став канцлером у 1933 р., а за рік установив диктатуру вождизму в країні. Його режим визначався поширенням мілітаризму та переслідуванням європейських євреїв. Аніскільки не оригінальний мислитель, він спирався на німецький націоналізм, расистський антисемітизм і тезу про невинну боротьбу.

У цей час у Європі занепадали демократичні системи. До 1938 р. тільки в Чехословаччині залишався демократичний режим на всю Центральну та Східну Європу. Угорщина і Румунія співпрацювали з нацистами, в Португалії диктатуру встановив Антоніу де Салазар

(1928), а в Іспанії після перемоги націоналістів у громадянській війні (1936–1939) запанував режим Франсиско Франко. Фашизм складно аналізувати як ідеологію, оскільки він спирається здебільшого не на раціональні чинники, а є, за висловом того ж Гітлера, «світоглядом» (*Weltanschauung*), себто вимагає відданості й віри. Отож, фашизм можна визнати радше політичною релігією чи рухом. Його головними чинниками є: *антираціоналізм*, *ідея боротьби*, *провідництво й елітаризм*, елементи *соціалістичної доктрини*, *ультранационалізм*.

Ще в кінці XIX ст. почали з'являтися вчення, які виявляли парадокси й обмеження просвітницького розуму. Так, Фридрих Ніцше (див. 2.2) запропонував теорію, згідно з якою людина стає виразником сильних емоційно-вольових мотивацій, які значною мірою переважають раціональні, а французький філософ *Анрі Бергсон* (1859–1941) виступив з концепцією віталізму, котра проголошує, що всі організми сповнюються універсальною «життєвою силою» (*élan vital*). Тому людська екзистенція прагне виражати цю силу попри тиранію розуму. Звісно, подібні доктрини не мали профашистського характеру, втім, загальна тенденція антираціоналізму вплинула на фашизм, адже його речники віддавали перевагу діяльності над теоретизуванням. Приміром, Муссоліні неодноразово повторював: «Бездіяльність – це смерть», а інтелектуальне життя – холодне, сухе й мертво. Тобто головну ідейну функцію у фашизмі виконує пропаганда.

Погляди британського біолога *Чарльза Дарвіна* (1809–1882) щодо природного добору справили вплив не тільки на наукову, а й на політичну думку. Соціальний філософ *Герберт Спенсер* (1820–1903) обстоював тезу про «виживання пристосованих» у загальній конкурентній боротьбі, де перевага належить працьовитішим і талановитішим. Не дивно, що ідея змагальності, піднята на міжнародний рівень, зрештою призвела до світових воєн. Фашисти розуміли боротьбу як неунікненну, що гарантує розвиток найсильніших. Елітарність і вождизм (фюрерство) дають змогу вести за собою послужливу масу й визнаються за природний стан справ. Якщо влада конституційна діє в межах закону, то права харизматичного вождя є необмеженими.

Муссоліні й Гітлер починали політичну діяльність із форм соціалізму з метою залучити до своїх лав пролетаріат. Тому у фашизмі відчутна відраза до капіталізму й буржуазних цінностей. Спільнота тут ставиться вище за індивіда (колективізм). Економічна політика фашизму теж часто проводилася в соціалістичному стилі (штучне

регулювання ринку, контроль, планування). Разом із тим фашисти часто прагнули залучити великий бізнес для реалізації власних цілей.

Фашисти пропагують шовіністичний націоналізм, надмірний патріотизм, войовниче почуття національної ідентичності, почуття месіанської й фанатичної місії, домінування над іншими народами. Важливим для фашизму є культ держави. Близький до фашизму італійський філософ *Джованні Джентіле* (1875–1944) декларував: «Усе для держави, нічого проти держави чи поза нею». Індивід цілковито зобов'язаний державі. Подібна позиція дещо нагадує Гегелеву (див. 1.5), хоча він сам мав ліберально-консервативні погляди: не визнавав суспільну угоду, вважаючи державу етичним поняттям, що дозволяє її членам жити разом. Цивілізація, стверджував він, можлива завдяки розвитку держави. Політична філософія Гегеля допускала некритичне ставлення до держави, що спричинило появу прусського авторитаризму. Натомість нацисти не надто шанували державу, визнаючи в ній позитиви тільки для досягнення власних цілей. Творчу потугу вони добачали в расі [Heuwood, 2008: s. 221–246].

Комунізм, інша тоталітарна система, ставав невлмовимою ідеологією. Тривалий час її носії виступали як представники соціалістичної ідеї, а комунізм вважали ідеальною формою суспільного буття. Натомість у Радянському Союзі при Леніні та Сталіні (див. 3.1) він набув елітарних і тоталітарних рис, коли в ім'я революції почали розправлятися з мільйонами незгідних. Для утримання влади очільники комуністичних режимів вибудовували чітку партійну ієрархію. Принцип демократичного централізму поволі перетворювався на концентрацію влади в одних руках, яка підтримувалася в дедалі брутальніший спосіб – таємною каральною структурою (НКВС), що усувала всіх нелояльних до режиму фізично чи запроторюючи до концентраційних трудових таборів (ГУЛаг). За комуністичного тоталітарного режиму влада належала винятково партійним бонзам, а будь-які оскарження чи незадоволення вирішувалися за допомогою терору.

Після Другої світової війни комунізм поширився на Східну Європу, хоч і став здебільшого бюрократичним і консервативним. Однак комуністична ідея зберегла жорстокі методи, репресії, порушення прав людини та свобод. Нині найпотужніший прояв комунізму спостерігається, зокрема, в Китаї, де головна керівна роль закріплена за політичними елітами заради перемоги революції. Утім, ця країна тепер експериментує з політикою вільного ринку.

в) Рухи протесту (анархізм, екологізм)

Попри наявність такої широкої палітри політичних ідеологій, існують також і рухи протесту, котрі теж ідеологічно оформлюються, хоч є більш спонтанними та слабо організованими.

Анархізм історично містить у собі вельми багатоманітний набір ідей, а серед них: протидія централізованій державі як репресивній силі (антиетатизм) чи формування суспільної організації винятково знизу догори на основі вільних асоціацій або федерацій трударів (природний порядок), антиклерикалізм, економічна свобода. Анархісти не терплять застосування насильства як морально неприпустимого заходу. На думку американської анархістки, народженої в Росії, *Емми Голдман* (1869–1940), емблемою уряду є «палиця, пістолет, кайданки чи в'язниця».

Анархічні погляди народжувалися під впливом даосизму, буддизму, стоїцизму, кінізму. Британський філософ і письменник *Вільям Годвін* (1756–1836), утративши віру й переставши бути пресвітеріанським духівником, перетворився на безжального критика авторитаризму й здійснив заledве не першу спробу класифікації анархічних переконань, хоча себе й не називав анархістом. Російський аристократ-революціонер *Михайл Бакунін* (1814–1876) відмовився від військової кар'єри й панславізму на користь анархізму, агітацією й пропагандою якого займався безупинно. Його приваблювала організація секретних товариств, які б збурювали постійні політичні інтриги в соціумі. Натуру людини Бакунін убачав розкріпаченою та бунтівною.

З XIX ст. анархізм уже був елементом соціалістичного руху. Серед інших рухів анархізм вирізняється тим, що йому ще не вдалося ніде прийти до влади на рівні цілої країни, ймовірно, через те, що його ключовою метою є скасування держави й елімінація будь-яких здирницьких форм політичної влади. Індивіди в громаді натомість мають займатися власною діяльністю на основі добровільної згоди, прагнучи самостійності й самоврядування. Тобто анархізм перегукується з крайніми формами лібералізму та соціалістичного колективізму.

Суспільство мусить складатися з низки самоорганізованих і децентралізованих систем: такою є візія теоретика французького анархізму *П'єра Жозефа Прудона* (1809–1865). Самоук, він працював друкарем, але, втягнувшись у радикальну політику, навіть

потрапив до парламенту, хоча й голосував проти конституції. Кілька років провів у в'язниці, після чого зосередився на теоретичній діяльності. У своїй головній праці «Що таке власність» (1840) Прудон атакує традиційні права власності й комунізм, відстоюючи кооперативний спосіб господарювання, скеровуваний радше на потреби, а не зиск. Він був прихильником робітничих асоціацій, які вільно взаємодіють між собою.

Важливим різновидом анархізму є *синдикалізм* (від «синдикат» – зв'язок). Його прихильники помишляли, що упосліджені класи зможуть об'єднатися й гуртом боронити власні права. Французький теоретик синдикалізму *Жорж Сорель* (1847–1922) гадав: революція здійсниться в результаті всезагального страйку, що стане символом робітничого класу. Анархосиндикалісти часто вдавалися до саботажів і бойкотів, бачачи в них курс до неієрархічного суспільства.

Іншу, не менш визначну, варіацію становить анархокомунізм. Одним із його фундаторів є російський аристократ, географ *Пьотр Кропоткін* (1842–1921). Він приніс в анархізм науковий дух, зокрема еволюціонізм, але дещо відмінний від концепції Дарвіна. Кропоткін уважав взаємодопомогу засадничим чинником людського розвитку, що міг би стати підставою анархічного, а разом і комуністичного суспільства.

Найвизначнішим речником анархічних переконань був Макс Штірнер (див. 1.6), хоча серед анархістів-індивідуалістів були й інші гучні імена, як-от Генрі Девід Торо чи Бенджамін Такер. До анархізму дотичний також рух *пацифізму*, чи мирного протистояння насильству (Лев Толстой, Махатма Ганді). Сучасним виразником анархічної ідеї є американський політичний дисидент, мовознавець і радикальний інтелектуал *Ноам Хомський* (нар. 1928), який обстоює думку про недовіру до створених людиною інституцій. Його критика влади знаходить вираз у негативній оцінці зовнішньої політики США, котру він іменує неоколоніальною та мілітаристською й атакує демократію, викриваючи маніпулятивну природу медій [Heywood, 2008: s. 195–217].

Серед ідеологічних рухів, які мають потенціал для мобілізації людей на політичні дії, є захисники довкілля – *зелена політика*. Ті самі питання порушують представники *екологізму* – руху серед інших нових ідеологій, які критикують традицію Просвітництва за її антропоцентричний характер і порушують питання про призначення

держави, людської природи й соціального укладу [Schwarzmantel, 2008: p. 150–160].

Термін «екологія», що його запровадив німецький зоолог Ернст Гекель (1866), позначав розмаїті дослідження в галузі відносин між живими організмами та їхнім довкіллям. Поволі це питання стало політичним. Виникає рух *енвайроменталізму*, який передбачає, що людське життя має розумітися в контексті природного буття. Зелені рухи постають із стародавніх поклонінь Матері Землі чи східних релігій і вчень (індуїзм, буддизм, даосизм). У XX ст. вони стають реакцією на індустріалізацію й урбанізацію, забруднення довкілля, на зникнення видів тварин, кислотні дощі, парниковий ефект, глобальне потепління. Люди не повинні мати виняткових переваг, позаяк є частиною природи.

Головні засади цих рухів: дослідження та захист екології, на яку впливає зростання народонаселення, безугавне видобування паливних ресурсів, вирубка лісів, забруднення водоймищ, повітря; осмислення долі людства в моральних категоріях; права тварин тощо [Heywood, 2008: s. 273–296].

г) Ідеологія та партійна політика

Політичні ідеології відігравали значну роль у партійній політиці в попередній період, проте починаючи з середини XX ст. роль ідеологій поступово зменшується, що дало привід говорити про «деідеологізацію» партій. Цей процес пов'язується, з одного боку, з кризою «тоталітарних» ідеологій (комунізм, фашизм), а з другого – зі зміною характеру самих партій: переходом від масово-бюрократичних до електорально-професійних. Як твердить Шварцмантель, в умовах видозміни та перегляду ролі традиційних колективних суспільних суб'єктів в індустріальну епоху («класів», «верств», «трудових колективів») суспільна основа масових партій зазнає трансформацій, і так само не може не переглядатися соціальний запит на політику, що заснована на масовій ідеології [Schwarzmantel, 2008: p. 16]. Тому сьогодні замість терміна «ідеологічні партії» політологи дедалі частіше вживають поняття «програмні партії», в яких партійна програма охоплює реальні політичні пріоритети й завдання. Передвиборчі програми відображають головним чином те, що стосується «сфери змагання», тобто створюються під вибори та містять формулювання,

покликані забезпечити підтримку електорату, тоді як партійні програми більшою мірою належать до «сфери самоідентифікації» [Mair, Mudde, 1998: p. 219].

Американський соціолог Роберт Морісон Маківер розглядає політичні ідеології як системи політичних, економічних і соціальних цінностей, або ідей, підпорядкованих цілям, які становлять ядро політичних програм [Голосов, 2001: с. 117]. Визначення Маківера добре ілюструє зв'язок між ідеологією та партійним програмуванням. Водночас, на думку голландських політологів Петера Мейера і Каса Мудде, партійна ідеологія є системою поглядів, які утворюють ідентичність партії і більше стосуються того, чим партії є, ніж того, що вони роблять [Mair, Mudde, 1998: p. 220].

Сьогодні дослідники пропонують різні класифікації партій за ідеологічними ознаками. Зокрема, Клаус фон Бейме наводить таку типологію за ідеологічною спорідненістю [von Beume, 1985: p. 29–158]:

- ліберальні та радикальні;
- консервативні;
- соціалісти та соціал-демократи;
- християнські демократи;
- комуністи;
- аграрії;
- регіональні й етнічні;
- правоекстремістські;
- екологічні.

Очевидно, що ця класифікація найбільше відповідає розвиненим демократичним країнам Заходу, де існують історичні партії, які можна охарактеризувати як програмні з високим рівнем ідеологічної артикуляції. У визначенні ідеологічної позиції партій у цих країнах враховуються історичні «ідеологічні родини», до яких вони належать, членство в міжнародних об'єднаннях партій та ідеологічне самовизначення партій, яке, зокрема, міститься в їхніх назвах. Однак ці критерії не завжди спрацьовують у посткомуністичних країнах із неконсолідованою демократією та низьким рівнем демократичної політичної культури. Багато з них, образно кажучи, «не мають історії», тобто сформовані відносно недавно й існують протягом двох-трьох електоральних циклів. Також лише невелика їх кількість входить до складу міжнародних партійних асоціацій. Зрештою, їхні назви теж не можуть слугувати достовірним критерієм для

визначення ідеологічної позиції, адже, наприклад, ЛДПР у Російській Федерації аж ніяк не є ліберальною партією, так само як не є соціал-демократичною й українська СДПУ(о).

Своєю чергою, Томаш Костелецький пропонує класифікацію партій у посткомуністичних країнах за їхнім походженням [*Kostelecký*, 2002: р. 76]:

- правонаступники комуністичних партій;
- партії-сателіти, що існували формально за комуністичних режимів;
- партії, що існували до комуністичних режимів і були заборонені;
- партії, що походять від дисидентських рухів;
- нові партії.

Ця класифікація доволі добре спрацьовує для партійних систем країн Центрально-Східної Європи, а також може застосовуватися до партійної системи України, особливо в період до середини 90-х рр. XX ст. Проте відтоді партії, що походять від дисидентських рухів (НРУ, УНП, «Республіканська партія»), значною мірою втратили свої позиції. Те саме можна сказати й про соціалістів як наступників КПРС, натомість КПУ віднедавна опинилася під заборною. Сьогодні в Україні в полі партійної політики домінують новоутворені партії з невизначеною ідеологією.

Розділ 1

РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ІДЕОЛОГІЮ

1.1. Доідеологічна сакралізація влади і харизма

Для домодерних спільнот, у часи, коли релігія була панівною формою колективних уявлень, поширеним був феномен сакралізації влади. У первісних формах суспільної організації, де «тотем» слугував символом групової ідентичності, а політична сфера була невіддільною від магічних практик і ритуалів, вожді чи старійшини виконували функції своєрідних провідників-посередників між одноплемінниками й ідеальним світом духів, предків і загалом космічним ладом. У розвинених потестарних системах існує більша дистанція між владою й обивателем, а також диференціація поміж різними сферами соціального буття, однак, зберігається уявлення про надприродне походження влади й наділення чудесними атрибутами властителя. Влада тут розглядається як утілення потойбічної сили, й ця функція репрезентації сакралізує її, надаючи легітимності.

Французький антрополог *Жорж Баландьє* (нар. 1920) слушно зазначає: навіть у модерних суспільствах влада ніколи не є цілком вільною від релігійного змісту, хоча вона і набуває меншого значення [*Баландьє*, 2002: с. 103]. Можна додати: релігійні змісти актуалізуються й у тоталітарних суспільствах, де важливу роль відіграє культ вождів. Натомість, на нашу думку, кардинальна різниця між традиційними та модерними суспільствами полягає в тому, що в першому «сакралізація» влади легітимізує її у двох вимірах («земному» і «небесному»), а в модерних суспільствах вона реалізується насамперед у політичному полі.

Відомий лінгвіст *Еміль Бенвеніст* (1902–1976), досліджуючи історичну лексикологію й етимологію термінів, що описують царську владу в індоєвропейських мовах, доходить висновку: індоєвропейське поняття *rex* (цар) радше релігійне, ніж політичне.

Обов'язки *rex* – не веліти і не вершити владу, а встановлювати правила і визначати те, що стосується «права» в прямому сенсі цього слова. Визначене таким чином поняття *rex* виявляється набагато ближчим до жерця, ніж до самодержця [*Бенвеніст*, 1995: с. 252].

Як приклад Бенвеніст наводить ритуал *reges fines* (визначення меж у вигляді прямих ліній), який передував будівництву храму чи міста. Магічний характер цього ритуалу полягав у розмежуванні зовнішнього/внутрішнього, сакрального/профанного, своєї/чужої території й здійснювався особою, котра наділена вищою владою – *rex* [Бенвеніст, 1995: с. 252].

У Середньовіччі сакралізація влади набувала різних доктринальних форм і втілювалася в різноманітних суспільних ритуалах. Французький історик Марк Блок (1886–1944), представник школи «Анналів», у праці «Королі-чудотворці» (1924) досліджує уявлення про неземний характер королівської влади, що набули поширення в Західній Європі, насамперед у Франції й Англії. Блок вивчає еволюцію поглядів на сакральність королівської влади та ритуалів, що її втілювали, зокрема зцілення від хвороб «накладанням рук». Блок зазначає: королі вважалися цілителями, бо їхня особа – «помазаника Божого» – сакралізувалася через помазання на престол [Блок, 1998: с. 125].

Правителі Заходу знову офіційно стали священними персонами завдяки новому установленню – церковному освяченню сходження на престол і, передовсім, його основному обряду, помазанню на царство. Миропомазання, як ми побачимо, вперше виникло у варварських королівствах у VII–VIII століттях. У Візантії, навпаки, воно було введено дуже пізно і, безперечно, як наслідування чужоземних зразків [Блок, 1998: с. 139].

Цю сакральність король отримував від Церкви, що водночас призводило до певної дилеми, адже, як пише Блок:

Однак у медалі був і зворотний бік. Під час церемонії священник, який здійснював помазання, опинявся на мить вище за монарха, який з благоговінням це помазання приймав; звідси, мабуть, впливав висновок: щоб звести короля на престол, необхідний священник; то був очевидний знак переваги духовного над мирським [Блок, 1998: с. 145].

На це спиралася поширена в середньовіччі ідеологія «цезарепапізму», що знайшла вияв, зокрема, в доктрині «двох мечів». Цю доктрину вперше проголосив папа Геласій I (492–496), а остаточно-го завершення вона набула в буллі папи Боніфація VIII (1235–1303) «*Unam Sanctam*» (1302). Спираючись на вірш із Євангелія від св. Луки «Вони сказали: Господи! Ось тут два мечі. Він сказав їм:

досить» (22:28), Боніфаций VIII виклав свою концепцію верховенства папи над світською владою. Образно кажучи, папа тримає у своїх руках два мечі, один з яких символізує духовну, а другий – світську владу. За твердженням Боніфация VIII, королі повинні служити церкві за наказом папи, котрий має право карати світську владу за будь-яку помилку, а сам папа не підкоряється нікому з людей, у тому числі світським правителям.

Окрім помазання, джерелом сакральності королівської влади було те, що Блок характеризує як «родову наперед-визначеність», династичну сакралізацію, тобто успадкування певної сили своїх попередників [Блок, 1998: с. 154]. У дохристиянські часи вважалося, що вожді успадковують священну силу від своїх міфічних прашурів, споріднених з богами. У пізньому Середньовіччі набула поширення політична доктрина, що впливає з уявлень про надприродну силу короля, котра передається з покоління в покоління. Згідно з цією доктриною, король втілює ідеальну субстанцію влади. Історик права *Ернст Канторович* (1895–1963) наводить приклад із англійських судових документів часів правління Єлизавети I (1533–1603). Предметом справи було те, що її попередник, неповнолітній король Едуард IV (1537–1553) віддав частину земель свого родового маєтку герцогства Ланкастерського в оренду:

...згідно із загальним правом, жодне діяння, що здійснюється королем як королем, не може бути оскаржене через його неповноліття. Бо король має в собі два тіла, а саме – тіло природне і тіло політичне. Його природне тіло (що розглядається само по собі) є смертне тіло, піддане всім примхам природи і випадку, аж до дитячого або старечого недоумства, як і іншим подібним лихам, що трапляються з природними тілами інших людей. Але його політичне тіло є тілом, яке не може бути, мабуть, видимим або таким, що можна відчутти дотиком, оскільки воно складається з політики і правління і створено для керівництва народом і підтримання загального блага; і ось це тіло є абсолютно вільним від дитинства або старості та інших природних вад і немочей, яким піддається природне тіло, і з цієї причини те, що король робить у своєму політичному тілі, не може бути позбавлене сили або оскаржене на підставі будь-якої недосконалості його природного тіла [Канторович, 2005: с. 12].

Отже, в потестарних системах влада тримається на «харизмі» властителя й традиції, які легітимізують політичний лад загалом.

У цих системах ідеологія як форма дискурсу, що виникає у сфері відносин «суспільство – влада», не є достатньо артикульованою.

Феномени «традиційного» та «харизматичного» типів панування також аналізує Макс Вебер (див. 4.1) у праці *«Господарство і суспільство»* (1925). Він характеризує ці ідеальні типи «легітимного панування» так: традиційне панування ґрунтується на повсякденній вірі у святість традицій і вірі в легітимність авторитету, заснованого на цих традиціях, натомість харизматичне – на виняткових проявах святості, геройської сили чи неперевершеності особистості та створеному цими проявами порядку [Weber, 1947: p. 328].

«Харизмою» слід називати рису особистості, визнану надзвичайною, завдяки якій вона оцінюється як обдарована надприродними, надлюдськими або, щонайменше, особливими силами і властивостями, недоступними іншим людям. Вона розглядається як послана богом або як вірець [Weber, 1947: p. 358–359].

Вебер вважає: харизма потребує визнання за допомогою чуда, яке підтримує емоційний зв'язок між лідером і спільнотою [Weber, 1947: p. 359–360]. Харизматичний тип панування є доволі нестійким і зазвичай не переживає лідера. Коли емоційний зв'язок слабне внаслідок смерті лідера чи інших обставин, харизма «інституалізується» через спадкоємність влади, традиції та встановлені правила. Також міняється сам вектор соціальної дії. Якщо харизматичний лідер змінює чинний суспільно-політичний лад, то його наступники намагаються його зберегти. Вебер називає цей процес «рутинізацією харизми» [Weber, 1947: p. 367–373].

Італійський соціолог Альберто Мелуччі звертається до проблеми «харизми» в контексті дослідження соціальної мобілізації. Він зазначає: Вебер дещо «есенціалізує» харизму, розглядаючи її як таку, що «спускається» масам зверху, а водночас переоцінює пасивність останніх [Melucci, 1996: p. 336]. Мелуччі пропонує розглядати харизматичне лідерство як особливий тип відносин, який ґрунтується на обміні.

Лідерство є відношенням між лідером і його послідовниками, де кожна сторона віддає та отримує певні блага або цінності... З цього погляду харизматичне лідерство є специфічним типом обміну, в якому переважає, в порівнянні з іншими вимірами, афективна ідентифікація з екстраординарними якостями лідера й посилення індивідуальної та колективної ідентичності послідовників [Melucci, 1996: p. 337].

Аналізуючи історичну етимологію *fides* і *credo* (віра, довіра), Бенвеніст указує, що ці поняття описують соціальну функцію обміну (благодіяння за довіру та підтримку) й стосуються сфери відносин влади (протекція за покірність). Під впливом християнства ці поняття змінили первісне значення: *fides* почало означати «релігійну віру», а *credo* – «сповідування релігії» [Бенвеніст, 1995: с. 94, 128].

П'єр Бурдьє (див. 5.4) вбачає джерело харизми в механізмі делегування, метафорично називаному ним «магічним»: те, що до піру було простим зібранням індивідів, котрі певним чином опинилися разом, немовби має продовження в лідері як уособленні «соціального тіла», трансцендентного щодо біологічних тіл, які його складають.

Офіційна особа, яка володіє повною владою говорити і діяти заради групи, а спочатку владою над групою з допомогою магії слова наказу, заміщає групу, що існує тільки через цю довіреність. Персоніфікуючи одну умовну особу, соціальний вимисел, офіційний представник вихоплює тих, кого він має намір представляти як ізольованих індивідів, дозволяючи їм діяти й говорити через його посередництво, як одній людині. Натомість він отримує право розглядати себе як групу, говорити і діяти як ціла група в одній людині: «*Status est magistratus*», «Держава – це я» [Бурдьє, Социальное пространство, 2007: с. 41].

Таким чином, група визначається через того, хто говорить від її імені й через це здобуває владу над тим, що є джерелом влади. Так виникає «харизматична ілюзія», коли представник сприймається як *causa sui* – «знак» заміщення цілої групи [Бурдьє, Социальное пространство, 2007: с. 42].

Отже, за Бурдьє, харизма стає результатом «політичного відчуження» та «фетишизму» (в Марксовому розумінні), коли продукти людського розуму наділяються власним життям.

Політичні фетиші суть люди, речі, сутності, котрі, як здається, зобов'язані своїм існуванням тільки самим собі, тоді як вони отримали його від соціальних агентів. Довірителі обожнюють власні творіння. Політичне ідолопоклонство полягає якраз у тому, що цінність, яка надається політичному персонажу, цьому продукту людського мозку, здається дивною об'єктивною властивістю особистості, її шармом або харизмою [Бурдьє, Делегирование и политический фетишизм, 2007: с. 159].

Отже, слідом за Бурдьє ми можемо трактувати ритуали сакралізації влади в потестарних системах, які він називає «профетичною акцією дарування значущості» [Бурдьє, Политическое представление, 2007: с. 204] як певний процес делегування політичного капіталу, що є формою символічного капіталу, заснованого на вірі та визнанні (від групи до особи) [Бурдьє, Политическое представление, 2007: с. 201].

1.2. Передісторія: ідолопоклонство та маніпуляція

У системі розвою стародавніх культур де-не-де проявляються чинники, що виражають змагальний принцип, покликаний продемонструвати похибки супротивників. Так, давні греки називали чужоземців варварами, що нездатні ні до розумного мислення, ні до артикуляції помислів, а перші християни зображали язичників лукавими ідолопоклонниками, котрі приохотилися до матеріальних речей і плотських насолод. Священні тексти авраамічних релігій засуджують ідолопоклонство, позаяк воно є поклонінням результатам людського труду. Тож фетишизацію продуктів праці вони визнають за великий гріх.

Урешті, ідолопоклонство включає фетишизоване ставлення також і до самої людини, коли та підлягає об'єктивізації. Для згаданих віровчень копіювання дійсності неприйнятне. Навіть давньогрецькі філософи визнавали: це призводить до помилок у пізнанні. Подібну облуду описав Платон у міфі про печеру. Схожі ідеї відлунюють бодай у постмодерній концепції симулякрів, яскравим свідченням чого в економіці теперішнього суспільства, де владарюють фінансово-економічні відносини, є функціонування грошей. Найхарактернішою прикметою їхнього існування є удаваність, а точніше – символічна подoba чи ідея в головах людей. Хоча гроші мають металеве, паперове чи електронне «втілення», вони є уявленим еквівалентом, образом, який здобуває статус реальності – таким собі *ідолом*.

Від модерних часів філософія є глибоко зацікавленою у виявленні та спростуванні т. зв. «хибної свідомості» (*falsches Bewusstsein*). У XVI–XVII ст. у Західній Європі розпочався довготривалий період трансформації – від сільського господарства, властивого феодальному суспільству, до капіталістичного виробництва, що підважувало звичні принципи церковного та державного життя. Традиційні поняття видавалися вже непридатними для пояснення новочасного досвіду. Вирішальною ознакою модерного способу мислення став

концепт, який у пізніших теоретиків ідеології якраз і названий «хибною свідомістю». Але спочатку ним можна було б позначити ставлення до звичаю.

Коли в кінці XV ст. флорентійський монах Джироламо Савонарола проголосив у Флоренції теократичну республіку, то запровадження традиційного життєвого ладу (заборона неаскетичної літератури, творів мистецтва з оголеною натурою, дзеркал, музичних інструментів, коштовних речей, карнавалів, світських свят) одразу ж демаскувало брак політичної інновації. Невдовзі Савонарола став непопулярним і був страчений (1498).

Його молодший сучасник *Нікколо Мак'явеллі* (1469–1527), взявши до уваги цю історію, доходить висновку: інноваційний можновладець зобов'язаний поширити систематичну ілюзію серед своїх підданих, якщо воліє зберегти владу. У *«Державці»* (1513) Мак'явеллі порушує питання про те, як(і) реформи властителя легітимують його панування. Він засвідчує: цієї проблеми не існує для спадкових правителів, або ж у разі запровадження соціокультурних змін, коли звернення до звичаю є достатнім, аби запобігти бунту. Вагомим рішенням для інноваційного уряду є спроба заморочити людей:

... Державцеві, щоб утриматися, необхідно навчитися вміння бути недоброчесним і користуватися чи не користуватися цим, виходячи з потреби... великі справи вершили саме ті владарі, котрі не дуже пам'ятали про свої обіцянки, уміли спритно дурити простаків і, зрештою, подужали тих, хто покладався на чесність [*Мак'явеллі*, 1998: с. 434, 439].

Таким чином, ідеологія, яку, звісно, ще не названо своїм іменем, може виникати в щоденному громадському житті, а чи бути впровадженою через свідоме маніпулювання з боку сановників. Це приписування ефемерного чинника цивільній владі так збентежило ренесансну свідомість, що ім'я Мак'явеллі незабаром стало «притчею во язицех» і використовувалося на позначення хитрості й інтриганства.

Ще один вид маніпуляцій дуже скоро викрив ініціатор німецького реформаційного руху *Мартин Лютер* (1483–1546). Його невдоволення пов'язувалося з індульгенціями, церковними сертифікатами, що позначали відпущення покарання за гріхи. Система індульгенцій у певний момент почала функціонувати у вигляді особливої «валюти». Продаж тих сертифікатів мав полегшити неспокійний стан душі в загробному житті. Утім, індульгенція поволі фетишизувалася. Вона

ніби набирала матеріальної форми людських уявлень про дії, приписувані надприродній силі. Так само як гроші є уявним еквівалентом між працею та речами, схожим чином індульгенції встановлювали подібність між покайнням і Божественною благодаттю. Церква в якийсь момент почала керувати цим процесом. Протест Лютера проти подібних зловживань спирався на висновок: уся система покарань католицької церкви є шахрайством.

... більшість людей, не зважаючи на [станові] відмінності, опшукують розкішними обіцянками (як уявляє собі посполитий), ніби від митарства можна відкупитися [Лютер, 2002: с. 7].

Лютер підважує поширену на той час упевненість у перспективі отримання благодаті бодай і завзятими зусиллями. Йому враз спало на думку, що плотський модус мислення отруєє католицьке вчення, адже саме його він бачить у церемоніальних діях священика, коли здійснюється «переісточення» – перетворення хліба та вина на тіло і кров Христову. Для Лютера ця доктрина є спотворенням відношення між матеріальним і духовним, адже передбачається, що священик здатен утілити уявлення про Бога у фізичній реальності. Тому католицьке богослужіння підпадає під старозаповітне визначення ідолопоклонства: встановлення уявної, ілюзорної тотожності між ідеями та матерією. А це вже сповна нагадує фетишизацію людської діяльності. Подібна віра в магічну ефективність священних дій потрібна, згідно з Лютером, аби лиш отримати зиск. Отже, людство перебуває в постійній спокусі впасти в «хибну свідомість» [Hawkes, 2003: p. 15–37].

Власне, ми підходимо до того моменту, коли поволі відбувається усвідомлення того, що поширення певних поглядів серед широких верств населення може забезпечити появу цінностей, емоційних реакцій, уявлень і, головне, – впливу на людей з «потрібною» метою. Формування смаків або вигідне для когось «програмування» свідомості пов'язані з пропагандою (невидимою владою й елементом ідеології), перші ознаки якої з'явилися разом з ідеєю популяризації місіонерства в Римі (1622).

1.3. Емпіричні засади критики ідолопоклонства

Промислова доба, в яку англійський філософ *Френсис Бейкон* (1561–1626) пише свій «*Новий Органон*» (1620), припадає на період

дозрівання модерних ідеологій. Трансформації у виробничій галузі й технологічні відкриття (порох, компас, книгодрукування) змінювали життя людей і сприяли появі нової інтелектуальної атмосфери. Знання розуміється як сила, влада і практика. Концепція Бейкона має на меті підважити домінування вірувань у суспільстві. Фактично він прирівнює релігійну концепцію ідолопоклонства до світської теорії «хибної свідомості», розробляючи критику раціоналістичної й теологічної орієнтації схоластичної думки, що орієнтувалася на метафізичні сутності замість дослідження природи [Pines, 1993: р. 17–20]. Бейкон розрізняє кілька видів «ідолів» або хибних понять, яким випало полонити людський розум, укорінитися в ньому й перешкоджати належному способу мислення. *Ідол* (idolum) – це «привид», який веде людський розум манівцями. Бейкон вирізняє чотири класи «ідолів» [Бейкон, 1978: т. 2, с. 18–26]:

- 1) *Ідоли роду* властиві самій природі людини, людському племені чи родові. Позаяк розум людини нагадує криве дзеркало, він додає до природи речей своє викривлене бачення. Це стосується людської обмеженості, упередженості, передсудів і забобів, пристрасності й чуттєвості. Подібного стану справ годі уникнути взагалі.
- 2) *Ідоли печери* є помилками, які виникають унаслідок виховання, тілесних звичок, спілкування, читання конкретної особистості, а то й просто випадковості. Кожен ніби живе у своїй печері, не виходячи назовні.
- 3) *Ідоли площі* виникають у спільнотах людей, котрі послуговуються наспіх встановленими словами й назвами (мовою), що спричиняє порожні суперечки й вихолощення розуму.
- 4) *Ідоли театру* не є вродженими й проникають у розум таємно. Вони містяться в закритих філософських системах і перекручених системах доказу.

Бейконів розподіл ідолів неодноразово трапляється в пізніших теоріях ідеології. З'ясовується, що деякі хибні ідеї виникають спонтанно в повсякденному житті, інші ж запроваджуються з проникливим розрахунком, аби встановити певну форму влади. Запропоноване розрізнення набуло неабиякої актуальності в середині XVII ст., коли частина англійської нації намагалася змінити владну систему рівночасно збройним примусом та реформуванням свідомості громадян.

Пропагандист революційного уряду Кромвеля – Джон Мілтон (1608–1674) – був змушений «уплітати» стародавні ідеї в політичні

інновації. Він гадав так: хоча держава створена за велінням Бога, народ укладає суспільну угоду, вибираючи можновладців і закони. Самоправство володаря є порушенням закону, бо свобода народу заснована на природному праві. Цим виправдовується революція й страта короля. Проте влада Кромвеля не витримала тиску консерватизму й монархія відновилася (1660). Інтелектуальні апологети революційного режиму наразилися на проблему: чому люди схилиються до поневолення? Найдохідливішим витлумаченням став християнський міф про гріхопадіння.

У *«Втраченому Раї»* (1667) Мілтон відтворює загальне припущення: гріхопадіння Адама і Єви було поштовхом до затьмарення людства, позаяк їхні фізіологічні апетити царювали над інтелектом. По вигнанні з Едему Єва сповістила Адама, що їхня провина викличе політичне пригнічення людей. Отже, ідея «втраченого раю» знаменує появу різновиду «хибної свідомості». Сліпе слідування чуттєвості та плотським насолодам, а також домінування земних речей призводять до фетишизації й ідолопоклонства. Мілтон наполягає: ідолопоклонство придатне деформувати розум, тому духовний вимір свідомості має бути вільним від зазіхань матеріальності, яка нависає мертвим тягарем звичаїв. Але ґрунтовне розмежування між матеріальною та духовною сферами й надалі зазнає інтерпретацій.

Ще перед Мілтоном автор новочасної теорії про нестримну людську вдачу, син ординарного англійського духівника й учитель валлійського принца-вигнанця Карла II Стюарта – *Томас Гобс* (1588–1679) – пише в часи революційного розбрату трактат *«Левіафан»* (1651), у якому схилиється до раціонального обґрунтування абсолютизму як альтернативи політичному безладу й обстоює потребу в укладанні суспільної угоди шляхом делегування влади суверену.

Гобс утверджує принципову різницю між об'єктами (тілами) матеріального світу та способом їх репрезентації у свідомості. Вони впливають на наші органи таким чином, що ми отримуємо враження від подібних якостей, як-от колір і звук. Ці якості не існують самі по собі, а формуються внаслідок чуттєвого сприйняття. Звідси впливає таке: об'єкт – це щось одне, а уявлення чи фантазія – зовсім інше. У підсумковому розділі за назвою *«Про царство темряви»* припускається, що тенденція до фетишизації базована на суто суб'єктивних уявленнях і спричиняє релігійне ідолопоклонство:

... головною релігією язичників було їхнє поклоніння богам, тим образам (apparances), які залишаються у мозку після дії зовнішніх тіл на органи чуттів та які зазвичай називаються *ідеями, ідолами, примарами* та *хімерними образами* (conceits). Вони є уявленнями (representations) про ті зовнішні тіла, що спричинили їх, та не мають у собі нічого пов'язаного з реальністю... [Гоббс, 2000: с. 530].

Як бачимо, богословське вчення про ідолопоклонство дедалі більше тяжіло до перетворення на світську теорію ідеології. Язичницька пошана бовванів, каже Гобс, за великим рахунком, полягала в поклонінні своїм переконанням. Адже погани ще не усвідомлювали самодостатності власних ідей, вважаючи, що вони були викликані зовнішніми предметами завдяки силі уявлення. Тому геть усі ідеї визначаються фізичними явищами й залежать від зовнішніх обставин. Ось чому владні претензії релігії підштовхнули його до відокремлення теології від філософії. Либонь, лиш інтелект, діючи відповідно до принципів емпіризму, здатний дати уявлення про матеріальний світ.

Спроба нав'язування релігійних уявлень теорії державної політики стає взірцем моральної нищості, маючи на меті задоволення самолюбних зацікавлень клерикалів. Якщо Бейкон і Мілтон тримались емпіричних засад на шляху заснування науки, покликаної усунути наслідки гріхопадіння, то Гобс упевнений: розум мусить суворо регламентувати себе в матеріальному світі, щоби не потрапити в халепу туманних фантазій. Отож не годиться йому орієнтуватися на будь-яку метафізичну мету, а треба брати до уваги саме чуттєві дані.

Політичні погляди ще одного мислителя доби раннього капіталізму *Джона Лока* (1632–1704) поставали в опозиції до суспільних реалій, які породили Англійську революцію. Супротивник абсолютизму, свої зусилля Лок спрямовував на встановлення конституційної монархії (1688). Хоча він і розглядає людей як істот від природи вільних, утім, перевага права приватної власності не дозволяла йому розуміти рівність у сучасному ключі.

У «*Розвідці про людське розуміння*» (1689) Лок бере курс на радикальний емпіризм: відкидає «вроджені ідеї», наполягаючи, що все знання береться з досвіду, а всілякі позадосвідні помисли пропонує вважати заледве не ірраціональними витворами. В особливий спосіб він прагне вигнати віру з філософського розмислу: натякає на курйозні думки й екстравагантні практики, називаючи їх «шаленством». Не дивно, що йому доводиться вилучати з філософської дискусії чимало

елементів із осередку т. зв. «хибної свідомості», котра полягає у фетишизації помислів. Одна лиш емпірична основа, на його думку, має бути мірилом у доборі ідей. У цьому добачається своєрідний стандарт розуму, що є спільним для всього загалу.

Але чому ж так багато людей тримаються думок, які Лок вважає необґрунтованими? Існує кілька перешкод – людське втручання й інтерес, неналежний рівень мислення, відданість звичаю, нестримні пожадання, владний тиск та ін.:

Усі люди припускаються помилок, а більшість під впливом пристрастей чи зацікавлень у багатьох питаннях спокушаються й засвоюють хибні присуди. Якби ми лишень могли бачити потайні збудники, що впливали у цьому світі на знаних учених мужів, а також на зверхників людських спільнот, то виявили б, що вони проповідували свої погляди не заради однієї тільки правди [Локк, 2002: книга 4, с. 380].

Про інший ґатунок ізольованих від реальності «сутностей» пише шотландський філософ і творець політичної економії *Адам Сміт* (1723–1790) у «*Добробуті націй*» (1776), розмірковуючи про те, як в умовах ринкової економіки люди починають розуміти, що суб'єктивний вимір їхньої діяльності (праці) можна купити чи продати. Тобто праця набуває здатності відчужуватися від нас, або ж існувати поза нами й об'єктивуватись у формі грошей. Отже, в результаті розподілу праці остання стає товаром, а люди змушені продавати її. Як і будь-який інший товар, твердить Сміт, праця має кілька видів вартості:

Слід зазначити, що слово *вартість* має два різні значення: інколи воно означає корисність якогось предмета, а інколи – можливість придбання інших предметів, що її дає володіння даним предметом. Першу можна назвати споживчою вартістю, другу – міноюю вартістю. Предмети, що мають дуже велику споживчу вартість, часто мають зовсім невелику мінову вартість або навіть зовсім її не мають... Немає нічого кориснішого за воду, але за неї майже нічого не можна купити... Навпаки, діамант майже не має жодної споживчої вартості, але часто в обмін на нього можна отримати дуже велику кількість товарів [Сміт, 2001: с. 23–24].

Для Сміта споживча вартість використання є «реальною», тоді як мінова нагадує «симуляцію». Ілюзія, що гроші є цінністю в прямому сенсі слова, досить швидко поширюється. Подібна хибна, чи то пак

ідеологічна, свідомість призводить до дивної звички мислення. Проте гроші є тільки номінальною вартістю:

За всіх часів і всюди дорогим вважали те, що важко дістати або на придбання чого потрібно більше праці, а дешевим – те, що легше дістати або що вимагає затрати меншої кількості праці. Таким чином, одна лише праця, вартість якої ніколи не змінюється, є єдиним і дійсним мірилом, за допомогою якого за всіх часів і в усіх місцях можна було розцінювати й порівнювати вартість усіх товарів. Саме праця становить їхню дійсну ціну, а гроші становлять лише їхню номінальну ціну [Сміт, 2001: с. 26].

Може здатися, що в сучасному суспільстві номінальний вимір замінив реальний. Питання, які порушувалися в англійському емпіризмі, дістали відповіді з боку французьких мислителів часів Просвітництва. Їхні дослідження з політичного реформування встановлювали зв'язок між теорією та практикою, пронизуючи подальші обговорення проблем ідеології. Якщо Лок спрямовував свої дослідження проти радикальних протестантських сект, французькі філософи скерували критику проти католицької церкви як ворога істини. Недарма чимало просвітників уважали, що всі ідеї своїм джерелом мають матеріальний досвід.

Тож, на відміну від Лока, котрий зарівно визнавав інтелект і відчуття, абат *Етьєн Бонно де Кондильяк* (1714–1780) наполягає саме на визначальній ролі останніх. У трактаті *«Про відчуття»* (1754), щоби пояснити небезпечність абстрактних принципів, він пропонує читачеві есентуальний експеримент – поставити себе на місце мармурової статуї. Цим він хоче показати, що розумові процеси людини своїм корінням сягають лише фізичних відчуттів:

Якщо ми візьмемо до уваги, що спогади, порівняння, винесення суджень, розрізнення, уявлення, подив, здатність мати абстрактні ідеї, ідеї числа й тривалості, знання загальних і окремих істин – це тільки різні способи уважності; що мати пристрасні, любити, ненавидіти, сподіватися, боятися і бажати означає лишень різноманітні способи бажати і, наврешті, що бути уважними і бажати – це по суті те саме, що відчувати, то ми виснуємо, що відчуття містить у собі всі здатності душі [Кондильяк, 1982: т. 2, с. 227].

Урешті він стверджує: оцінювати ідеї варто відповідно до матеріальної реальності. Позаяк душа не має реального (матеріального)

буття, людська свідомість зводиться до чуття. Якщо ідеї емпірично безпідставні, тобто не мають матеріального референта, сумнівно ставитися до них, ніби вони є реальними. Такою є секуляризована версія релігійної критики ідолопоклонства:

Ті, хто зупинився на цьому грубому понятті й не спромігся збагнути метафізичних тонкощів атеїстів, ніколи не піддають сумніву могутності, розуму й свободи своїх богів. Доказом цього є релігія всіх ідолопоклонників [Кондильяк, 1982: т. 2, с. 458].

Фундатор концепції «розумного егоїзму», покликаної об'єднати окреме і загальне, *Клод Адріан Гельвецій* (1715–1771), вважаючи, що світом правлять закони руху, доводив таке: відчуття людини справляють суттєвий вплив на ментальне життя, а її інтереси відображаються в моральних якостях. На його думку, в розумі породжується сила-силенна ідей, але тільки деякі з них корисні, бо навчають або розважають, є звичні чи нейтральні, решта ж – просто шкідливі. На цій підставі він запропонував критику забобонів, адже побачив, що нематеріальні ідеї прислужились інтересам певних соціальних груп, а передовсім духовенству, влада якого залежить від хисту переконувати інших у реальності певних метафізичних понять:

Скоро священики беруть на себе оголошувати волю небесну, це вже не люди, це – божества... Зло, яке чинять релігії, реальне, а добро – дуже уявне [Гельвецій, 1994: с. 257, 258].

Барон *Поль Анрі фон Гольбах* (1723–1789), розглядаючи людину як частину фізичної природи, довів матеріалізм Кондильяка до логічного завершення. Відверто атеїстичний мислитель, він вважав «хибну свідомість» заледве не наслідком змови. На його думку, духівники підступно закликали людей вірити в хибні речі. Коли Гольбах визнає, що мислення людини визначається способом її буття, він припускає: наші переконання детерміновані зовнішніми обставинами незалежно від уміслів свідомості.

Люди повік впадатимуть в оману, якщо зневажатимуть досвід заради породжених уявою систем. Людина – природне творіння, вона існує в природі, підкорюється її законам, не може позбутися її, не здатна – бодай подумки – вийти з природи. Даремно дух її воліє поринути за межі видимого світу, він завше змушений уміщатися в його теренах [Гольбах, 1963: с. 59].

Утім, непросто втямити, як же Гольбах обґрунтовує факт викриття прототипу «хибної свідомості». Якщо думки визначаються відчуттями, то чим тоді вважати *освіту*, на яку так покладалися просвітники, без належних змін у фізичному світі? Певно, матеріалізм енциклопедистів запропонував дещо вузький погляд на світ. І такі переконання мали своїх критиків.

Женевський морально-політичний філософ, а zarazом інспіратор Французької революції та розробник ідеї «загальної волі», *Жан-Жак Руссо* (1712–1778) обстоював тезу про зіпсованість цивілізаційного трибу життя. У трактаті *«Міркування про походження нерівності»* (1755) він хоч і приймає метод Просвітництва, втім, гадає, що людська вдача, про яку подекують філософи, існує лише в помислах. Тобто ніяк не зовнішній світ засновує нашу свідомість. Соціальну ієрархію встановлено задля того, щоби й надалі спотворювати справжню природу з метою підняття власного статусу. У результаті, люди більше не спроможні сприймати природну рівність, яка прихована за нерівністю:

Я бачу в людському роді два види нерівності: один, який я називаю природним або фізичним, оскільки він встановлений природою і полягає у віковій відмінності, здоров'ї тілесних сил і розумових або душевних якостей; другий, його можна назвати нерівністю умовною чи політичною, позаяк вона залежить від певної угоди й тому що вона встановлюється або, принаймні, встановлюється зі згоди людей. Ця остання полягає в різноманітних привілеях, чим дехто користується за рахунок інших... [*Руссо*, 2000: с. 33].

Основний внесок Руссо в історію ідеології полягає в тому, що він помітив, як поширюване невігластво сприяє захисту інтересів приватної власності. Ось чому весь апарат цивілізованого суспільства ратує за неприродний поділ багатства. Руссо вказує, що всі соціальні практики, ба навіть сам розум, є винаходом, а не природно встановленою здатністю. Він, а пізніше романтики, зчиняють бунт проти раціональності, закликаючи людство повернутися до природного життя. Для нього люди за своєю природою є рівними. Згодом цією тезою скористалися французькі революціонери [*Hawkes*, 2003: р. 38–58].

1.4. Перший проект «ідеології»: від науки про ідеї до зневажливого концепту

Саме в бурхливі часи революції з'являється рух «ідеологів» (будемо писати його в лапках), які прагнули реалізувати ще античне розуміння філософії як того способу мислення, що цілком впевнений у своїй природі та діях, а також охоплює сферу позитивного знання. Єдність наукового методу та достовірності знання, досягнутого як відтворюваність акту пізнання, стали основою «ідеології» й усього Просвітництва. У широкому сенсі слова неологізмом «ідеологія» називався рух, який включає безліч різноманітних наукових концепцій XVIII–XIX ст.: граматики, політична економія, інтегральне обчислення, теорія ймовірності, проєктивна геометрія, аналітична хімія, природна класифікація й історія, космологія, механіка, оптика, фізіологія нервової діяльності, моральна філософія, філософія історії, педагогіка, теорія права, логіка та ін.

У цілому «ідеологію» можна розглядати у двох різних аспектах. Як ординарну філософську школу, щоправда, не надто оригінальну, бо вона спиралася на попередню традицію від Декарта, Гобса, Лока, Кондильяка і Кондорсе, створивши синтез картезіанської і сенсуалістичної традицій. Це й становить новачку «ідеологів». Крім того, вони запровадили поняття мови і знака в епістемології. Нарешті, під впливом «ідеологів» і за їхньої безпосередньої участі творилися закони й інституції революційної наполеонівської Франції [Ланин, 2013: с. 11–15].

Проте, хоч як це дивно, «ідеологія» народилася саме з критики ідеології (в загальному сенсі). Свою мету «ідеологи» Просвітництва бачили в реконструкції суспільства на раціональній основі. Для цього, вважали вони, треба змінити суспільний порядок, який тримається на релігійних забобонах і підкріпленій абсолютистською владою. До того ж свідомість людини потрібно спрямувати до щастя шляхом систематичного педагогічного проєкту. Але що має бути покладено в його основу? Зрештою, «ідеологи» не змогли запропонувати вирішення цього питання. Єдине, на чому вони наполягали, – це ідеал розуму. Соціальні й політичні інститути належить звільнити від панування метафізичної омани.

Нова наука «ідеології» поволі перетворювалася на підривно діяльність із демаскування оман. Вона завдала нищівного удару по

священиках і королях, а знання людства вивела з монополії керівного класу, закріпивши його за новою елітою – теоретиками. Проте головне завдання полягало в тому, щоби пробратися в таємницю людської психіки, адже соціальні інститути можна трансформувати раціонально, якщо краще розумієш людську природу. Це знання шукали в трактатах Гольбаха, Гельвеція, а особливо – Кондильяка.

Кондильяк більше ніж будь-хто інший сприяв примноженню цінних спостережень, і саме його треба вважати фундатором ідеології [де Трасі, 2013: с. 27].

Утім, принаймні формальним засновником руху «ідеологів» є Антуан Дестют де Трасі (1754–1836), аристократ і землевласник, який пристав до революційної французької буржуазії. Він боровся як солдат під час революційних подій, але був звинувачений у контрреволюції й кинутий якобінцями до в'язниці в часи терору (1793). Саме там йому вперше спало на думку створити науку про ідеї, зосереджену в природному, а не трансцендентному світі. Подібні міркування де Трасі викладає в трактаті «*Елементи ідеології*» (1804–1815).

Ідеологія є частиною зоології, а в зоології людина є складовою особливо важливою й заслуговує на глибоке вивчення; і Бюфон, найбільш красномовний інтерпретатор природи, не вважав своєю природною історію людини завершеною без хоча б спроби описати її здатність мислити... жодних дефініцій не потрібно на початку вивчення ідеології. Перше, що слід зробити, це привчити учнів помічати те, що відбувається в їхніх головах, коли у своїх іграх або в процесі навчання вони думають і розмірковують [де Трасі, 2013: с. 30, 282].

Коли де Трасі шукав відповідника для свого «аналізу відчуттів та ідей», він відкинув слово «метафізика», бо вона дискредитувала себе через опозицію до фізики й пояснювала все пошуком першопричин. Та сама доля спіткала й «психологію», адже він передбачав, що неможливо дізнатися, чим є «душа». На його думку, термін «ідеологія» мав перевагу, позаяк не спирався на попередні припущення. Нова наука мала усунути дуалізм матеріалізму й ідеалізму. Вона була розроблена для подолання соціальних протиріч класового суспільства без скасування його структури. Та позаяк де Трасі визнав приватну власність продуктом людської природи, Маркс згодом називатиме його «холоднокровним буржуазним доктринером».

«Ідеологія» належала до раціональної політики, на відміну від ірраціонального Терору. Для того щоб керувати собою, слід ретельно розробити відповідні закони. Підкреслимо ще раз: «ідеологія» мала витіснити богослов'я як царицю наук; потрібно було реконструювати політику, економіку й етику. Революція ще була в розпалі, коли де Трасі очолив групу вчених і філософів, які утворили теоретичне крило соціальної реконструкції Франції. Він працював у відділі моральних і політичних наук Національного інституту (засн. 1795), де запропонував до розгляду проект «ідеології».

Спочатку Наполеон був у захваті від Інституту, пишався почесним членством і запросив де Трасі приєднатися бригадним генералом до воєнної кампанії в Єгипті. Та незабаром Бонапарт почав відмовлятися від революційного ідеалізму, а концепція «ідеології» вийшла на передній план критики. На шляху політичного лібералізму й республіканства виростав бонапартистський авторитаризм, який потребував популістської ідеології з міцною релігійною складовою. На цьому тлі Наполеон і винайшов зневажливий термін «ідеолог», яким хотів затаврувати працівників Інституту як сектантів або диверсантів. Невдовзі він навіть звинуватив їх у своїй поразці в Росії.

Суперечка спалахнула у 1800 р., коли де Трасі та його колеги з Інституту намагалися знищити релігійні компоненти в системі державної освіти і встановити світську «ідеологію». Бонапарт, який виступав за відновлення коледжів старого режиму, засудив «ідеологів»: вони стали його ворогами, бо демаскували сентиментальні ілюзії та релігійність, чим той сподівався легітимізувати своє диктаторське правління. Наполеон твердив: «ідеологія» де Трасі нехтує «законами людського серця й уроками історії». Інакше кажучи, вона виступає проти апіоризму й історичного детермінізму.

Звинувачення в бік де Трасі автоматично спрямувалися проти спадщини Лока і Кондильяка, бо, як ми бачили, читання саме цих мислителів вплинуло на його твір, де він іде за попередниками: немає жодних вроджених ідей, а всі думки побудовані на відчутті. З іншого боку, де Трасі поділяє міркування Гобса: нехай речі й впливають на формування ідей, утім, останні не відповідають цілком першим. Отже, проект «Ідеології» передбачав знищення всіх ілюзій, щоб уникнути хибних способів мислення.

Утім, історія застосування поняття «ідеологія» ускладнюється ще й тим, що у 1800 р. французький філософ Луї де Бональд,

вживаючи терміни «idéologie» й «ideologique», виступає проти тих, кого де Трасі вважав аналітиками ідей. З політичного погляду, де Бональд є противником Французької революції та захисником церкви. Існує ймовірність, що на основі його позиції Наполеон міг за-снувати своє негативне використання поняття «ідеологія». Пізніше вже саме слово поступово починає означати сферу абстрактних ідей. Гайнрих Гайне в «*Англійських фрагментах*» (1828) описав німців як спекулятивних ідеологів і мрійників, які живуть тільки майбутнім. Відлуння цієї оцінки виявлено в докторській дисертації 23-річного Маркса (1840–1841), коли він пише, що життя не потребує ідеології та порожніх гіпотез. Ігльтон зробив висновок, що Маркс і Енгельс перейняли зневажливу інтонацію Наполеона щодо ідеології, почавши вживати термін у значенні фантастичного ідеалізму [Eagleton, 1991: p. 66–68; Hawkes, 2003: p. 59–61; Næss, 1956: p. 150–151; Rehmann, 2013: p. 16–20].

1.5. Ідеологія і дух ідеалізму

Ми побачили, що матеріалізм (емпіризм) запропонував раціональну платформу для вивчення свідомості, а це дозволило «ідеології» посісти своє місце серед інших наук Просвітництва. Утім, аналізуючи формування ідей, «ідеологи» здебільшого ігнорували ідеалістичні теорії. Проте свого часу *Рене Декарт* (1596–1650) зазначав, що людські відчуття, через які пізнаються матеріальні речі, часто обдурюють нас: деякі речі на відстані видаються нам зовсім іншими, а в мріях або маренні нам раз по раз здається, що ми бачимо об'єкти, котрих насправді не існує. Картезій вважає: забобони виникають якраз від перебільшеної віри в ненадійні відчуття. Щоб якось запобігти цій проблемі, він пропонує систематичний сумнів:

...я не дуже дивуюся, зауважуючи, наскільки мій розум слабкий і схильний непомітно впадати в оману. Адже коли я мовчки розглядаю все це в собі, мене все ж спинають слова, і майже збивають із плигу терміни побутової мови... А головна й найпоширеніша помилка полягає в тому, що ідеї всередині мене я розглядаю як подоби або відповідники речей, що існують поза мною... помилка – це не чисте запечення, тобто не просто недолік або брак якоїсь довершеності, якого я не повинен мати, це, скоріше, обмеження якогось знання, яким, очевидно, я мав би володіти [Декарт, 2000: с. 32, 36, 47].

У результаті, Декарт приходять до формулювання дуалізму мислячої та протяжної субстанцій. Після нього деякі філософи намагалися подолати ці фундаментальні протилежності. Приміром, емпіричний підхід до цієї проблеми був вельми вражаючим.

Так, ірландець *Джордж Берклі* (1685–1753) був противником тези про матеріальну субстанцію при створенні образу світу. Хоча він і припускав, що знання постає з чуттєвих вражень, утім, не бачив у них джерела достеменного уявлення про будь-що. Отже, пізнаються ідеї, а не факти. Матерія не існує поза розумом; вона – ідея. Звідси випливає, що істинна природа зовнішнього світу непізнана, речі існують у сприйнятті. А об'єкти взагалі перестали б існувати, якби не всюдиутнє спостереження Бога.

Проте для шотландського філософа *Девіда Г'юма* (1711–1776) ця теорія мала інший висновок: думки не відповідають об'єктивній реальності, а є примарними уявленнями чуттєвих вражень. Загальні ж ідеї – то звичайні комбінації уявлень. У *«Трактаті про людську природу»* (1739–1740) він стверджує: через брак чуттєвих вражень про самих себе наша суб'єктивність нагадує лише віхоть непередбаченого сприйняття, якому ми довільно надаємо ідеальний порядок і називаємо «я».

Кожна реальна ідея повинна породжуватися якимось враженням. Але я або *особистість* не є якимось окремим враженням... Коли ми помилково приписуємо тотожність мінливим або перерваним об'єктам, наша помилка не обмежується тільки лише способом висловлюватися: зазвичай тут присутня фікція чогось незмінного і безперервного, або чогось таємничого і незбагненого, або принаймні схильність до таких фікцій [Г'юм, 2003: с. 244, 247].

Подібний хід думки буквально став революційним для *Іммануїла Канта* (1724–1804), котрий зауважив: читання Г'юма просто-таки розторсало його від «догматичного сну», тобто некритичного раціоналізму. У *«Критиці чистого розуму»* (1781) він пропонує ідею єдності, в результаті якої знання виникає на ґрунті досвіду та розуму. Вагомим моментом його міркувань стало розрізнення між *феноменом* (проявом речі) та *ноуменом* (існуванням речі-самої-по-собі). Тобто той самий об'єкт аналізується під різним кутом зору: як зовнішній прояв – «для нас», чи як існування «в собі», про що ми нічого сказати не можемо. Спроба знехтувати

ноуменом, за Кантом, є головним джерелом, сказати б, «хибної свідомості». Отже, треба утримуватися від спокуси дивитися на ідеї як абсолютні чи вічні.

...поняття чистих, лише інтелігібельних предметів цілковито позбавлене всяких принципів свого застосування, бо ми не можемо вигадати спосіб, яким вони мали б бути дані, і проблематична думка, що залишає все ж для них місце відкритим, слугує лише чимось на кшталт порожнього простору, для обмеження емпіричних засад, але не містить у собі і не вказує жодного іншого об'єкта пізнання поза сферою останніх [Кант, 2000: с. 195].

Але чи не в кепській ситуації опиняється людина в цьому випадку? Тільки-но вона намагається побудувати знання – то одразу ж утрапляє в протиріччя, котре Кант назвав *антиномією*. Приміром, не маючи достатнього досвідного обґрунтування, важко встановити, чи Всесвіт має початок, а чи існує вічно. Лише в протистоянні спокусі фетишизувати власні ідеї (знання абсолютної, вічної природи речей) можна уникнути антиномій.

Описану ситуацію *Георг Вільгельм Фрідріх Гегель* (1770–1831) сприйняв як виклик, адже прагнув подолати незборимі перешкоди до абсолютного знання. Ноуменальний світ видавався йому згубним безглуздом, оскільки збереження такої позиції загрожувало людині не мати ніякого знання. Справді, якщо ми не можемо нічого знати про річ-саму-по-собі, то звідки ми дізнаємося, що вона взагалі існує?

У «*Феноменології Духу*» (1807) Гегель висуває ідею: істина історична, а кожний момент людського життя може бути зрозумілий тільки в його відношенні до Духу. Ця сутність нагадує прояви «абсолютного суб'єкта»: картезіанське «я» або ж трансцендентальний суб'єкт у Канта. На відміну від попередніх філософів, Гегель не залишає нічого за межами сфери Духа. Гегелівська діалектика заперечує й існування самототожної особи. Тобто нічого не існує «саме по собі».

...новий об'єкт видається створеним *перетворенням* самої свідомості... Йдучи до свого справжнього існування, свідомість досягає точки, де вона позбувається ілюзії... [Гегель, 2004: с. 77, 78].

Ідентичність реляційна, позаяк визначається через відносини з іншими ідентичностями. Наприклад, цвітіння залежить від зародку та

майбутнього плоду. Або: поняття «пан» може бути визначено у зв'язку з поняттям «раба», тобто його alter ego. Проте зазначимо: вчення про збіг протилежностей матиме першорядне значення для майбутніх теорій хибної свідомості й ідеології.

Щоб усвідомити своє існування, Абсолютний Дух повинен створити щось протилежне – Іншого, на тлі чого він і зможе визначати себе. Для Духа, з огляду на його духовну основу, Іншим може бути світ матерії – його самовідчуження. Дух сягнув самосвідомості, коли навчився розпізнавати зовнішній світ як власну відчужену форму. Цим опозиція між суб'єктом і об'єктом скасовується.

Далі Гегель переходить до демонстрації того, що чуттєве сприйняття не забезпечує прозорого доступу до світу, опосередковане еманациєю абсолютного суб'єкта. Емпірична дорога до істини закрыта, оскільки досвід ґрунтується на універсальних поняттях. Поняття «я» є низкою туманних вражень, але Гегель не має наміру відновлювати скептицизм Г'юма. Навпаки, міркує він, руйнуючи можливі підстави для остаточного вияву істини, встановлюється потенціал для розкриття її реальних і кінцевих підвалин. Отак індивідуальний трансцендентний суб'єкт стає Абсолютним Суб'єктом.

Свідомість сама дає собі критерій, тож дослідження буде через те самопорівнянням свідомості з собою, бо щойно утворена відмінність належить їй [Гегель, 2004: с. 75].

Для формування абстрактного поняття з потоку чуттєвого сприйняття ми повинні надати хаотичним даним детермінованої форми шляхом примирення протиріч. Очевидно, що ідеї мають виникати із взаємопроникнення протилежностей. У Гегелевому «діалектичному» аналізі вирішення протиріччя приводить до синтезу, який містить нові протиріччя, і так далі.

Гегель поєднав епістемологію Канта з юдео-християнським провіденціалізмом: історичний сенс розкривається поступово. Це означає, що істина змінюється, розвивається історично. Незнання цього факту призводить до «хибної свідомості» чи догматизму, для якого результат відомий.

Догматизм мислення в пізнанні та у вивченні філософії – не що інше, як гадка, ніби істина полягає в одному твердженні, що є остаточним результатом або відоме безпосередньо [Гегель, 2004: с. 42].

Послідовники Гегеля невдовзі називатимуть ідеологією те, що тут наразі постає як критика абстрактного раціоналізму. Цей вид хибного мислення дозволяє процвітати релігійному марновірству та політичній сваволі. Натякаючи на Французьку революцію, Гегель зазначає: хибна свідомість, духовенство й тиранія піддаються нападу Просвітництва. Та оскільки воно є суто негативним критичним проявом думки, Просвітництво не вміє запропонувати альтернативного Абсолюту. Небезпека, на яку вказує Гегель, полягає в тому, що використовуваний метод критики того, що буде названо ідеологією, можна цілком перетворити на нову ідеологію [Hawkes, 2003: р. 62–87].

1.6. Ранні спроби викриття ідеології

Гегель під кінець життя нагадував типового консерватора, що легітимізує прусську державу. Та під впливом його філософії сформувалося радикальне покоління молодогегельянців, активність яких у Берліні припала на 1840-ві роки. Дехто з них, маючи по двадцять з лишком років, опублікував свої праці, спираючись на історичний аспект гегельянства й розвиваючи його до заледве не революційної теорії. На додачу їм удалося розпізнати у «*Феноменології Духу*» богословське коріння: християнський Бог скеровує людську історію до кінцевого примирення з собою. Власне, Гегель використовує майже схожу розповідь, але оздоблює філософською термінологією.

Лівогегельянець *Давид Штраус* (1808–1874) у «*Житті Ісуса*» (1835) сколихнув прусський академічний світ, оголосивши: Євангелія не надаються до буквального прочитання як історичні описи, натомість сповнені міфічного чи символічного змісту. Таким чином, у них годі шукати прямого божественного одкровення, позаяк воно опосередковане «духом народу». Усе це нагадувало гегелівську концепцію Духу, який проявляється через людство.

А в «*Сутності християнства*» (1841) його колега *Людвіг Фюрбах* (1804–1872) загострює цю інтерпретацію, відверто претендуючи на виявлення істинного сенсу християнства. Та, на відміну від Штрауса, він схиляється до матеріалістичного підходу, позаяк стверджує: даремно шукати істину про світ у позаземній істоті. Пізніші тези про те, що ідеологія фетишизує людські якості чи діяльність, можна проілюструвати на прикладі саме цього твору Фюрбаха.

Людина, пише він слідом за Кантом, відрізняється від тварини завдяки самосвідомості. Якщо людство характеризується здатністю мислити, то поняття «людина» як родова істота й узагальнене поняття має замінити такі туманні терміни, як-от «я» Декарта й Канта або «Дух» Гегеля, ставши керівним принципом у світі. Бог, веде далі Фюєрбах, є «відчуженням», «проекцією» нескінченних можливостей «людини» як родової істоти.

Абсолютна сутність, Бог людини є її власна сутність [Фейєрбах, 1995: с. 27].

Отож усі молодогегельянці систематично протистояли панівній ідеології, що закріпилася в інститутах пруського суспільства. Певно, спершу гегельянство бачилося їм очищеним від оман і нашарувань. Тому спочатку вони ставилися до нього як вихідного пункту. Та незабаром їхні інтелектуальні вподобання й політичні устремління стали діаметрально протилежними, навіть щодо одне одного.

Праця *Макса Штірнера* (1806–1856) «Єдиний і його власність» (1844) спершу не знайшла прихильників у німецькій філософії, але її активний нігілізм поволи спричинився до появи іншої ідеології – анархізму, подекуди навіть в екстремальніших формах, ніж то було в Бакуніна чи Нечаєва. З іншого боку, книга Штірнера продовжила тенденцію критики ідеологічних установлень і перетворила її автора на попередника Ніцше. Адже «Єдиний» певною мірою нагадує прототип «надлюдини» [див.: Paterson, 1971: p. 145–160; Carroll, 1974: p. 15–100].

Для Штірнера було не чужим Гегелеве почуття історичного перетворення (від стародавнього світу до сучасності). Проте він зосередився на критиці теорій, які виникали на початку XIX ст. в Європі. Ставши в опозицію до гегельянців, лібералів, соціалістів, комуністів і гуманістів, Штірнер підважував різні форми політики, економіки, культури, а зрештою – ідеології своєї сучасності. Йому випало стати раннім, але проникливим викривальником масової демократії. Передовсім це стосується розкриття колективістських і етатистських позицій. Він наполягає: альтруїзм знаменує появу того, що ми тепер називаємо ідеологією (позаяк до Маркса ніхто з молодогегельянців іще не вживав цього терміна); вона виправдовує пригноблення й відчуження в сучасній політичній системі. Штірнер не обмежується критикою, а намагається віднайти аргументи про суверенітет і свободу особистості.

Французькій революції та політичному лібералізму з їхніми тезами про рівність-свободу-братерство він протиставляє концепцію самовизначення індивіда. Сучасна ліберальна система формує нові значення основних політичних ідеалів, щоби пов'язати індивідів у вірності державі чи фіктивній людській сутності. Проголошення відданості заради Бога чи людства має на меті лиш усунення індивідуальності. Штірнер майстерно демаскує ідеологію, яка претендує на панівну роль в історичному процесі. Він практикує той тип критики ідеологій, що контрастують з унікальністю Его – вільного суб'єкта мислення, а також фокусується на соціальному аналізі мови чи культури в цілому. Приміром, його критика «Духу» – це не просто відмова від релігійних абстракцій, але напад на всі форми мислення, філософії й ідеології, які відчужують людину, відводячи їй підпорядковану роль.

Значна частина його аналізу пов'язана з радикальною філософією й ідеологією, котрі враз перетворюються на свою протилежність. Починаючи як філософія свободи, вони поволі творять нові фіксовані ідеї, а отже, сучасні форми поневолення. «Егоїстична» критика Штірнера побудована як багаторівневий аналіз, який дозволяє враховувати соціальну політику, економіку, культуру й ідеологію. Переважно вона стосується різних форм обмеження, захищаючи свободу особистості. Штірнер безжалісний у своєму нападі на соціальні та філософські системи, що відчужують людську творчість і підпорядковують особу зовнішнім інтересам.

Він розглядає етапи історичного розвитку, які зазвичай сприймаються як фундаментальні моменти соціокультурного розвитку. Але його інтерес сфокусований на самовідчутті особи, котра незалежнюється від Бога та колективу [див.: *Welsh*, 2010: р. 40–116].

Першу частину Штірнерової праці присвячено абстрактному поняттю «людина». А починає він з апеляції до *справи кожного*. Присоромлюючи егоїзм, громадська думка вчить добру, істині, справедливості, що мають бути спрямовані на народ, батьківщину й людство. Іронічно використовуючи теологічну термінологію й порівнюючи служіння людини зі справою Божою, Штірнер закликає не визнавати нічого такого над собою, що б вимагало для себе цілковитої відданості, після чого тебе використовують і відправляють до історичної помийниці. Кожному має йтися про власне благо, а не чуже.

Після вступних кардинальних заяв, слідуючи гегелівському історичному підходові, Штірнер вдається до з'ясування реалій людського буття. Останнє він визначає як «боротьбу за самоствердження». У цій боротьбі на людину чигає альтернатива: або пан, або пропав. Щоби не пропасти, доводиться починати справу звільнення з самого дитинства, застосовуючи сміливість, хитрощі, розум, мужність і наполегливість. Саме через ці ознаки ми пізнаємо наш дух, який застосовуємо в протистоянні проти стихійних сил, влади батьків і людей узагалі. Передовсім на них ми спрямовуємо дух, якщо, звісно, впоралися зі страхом сумління.

Лише після цього людина вступає в зрілий вік, адже виявляє егоїстичний інтерес, задовольняючи не лише дух, а й плоть. Починається боротьба з новими, втіленими привидами.

Думки *втілилися*, стали привидами, як Бог, державець, Папа, вітчизна тощо [Штірнер, 1994: с. 15].

Подібної втіхи шукали й древні, прагнучи життєвої насолоди, достатку та благополуччя. Проте християнство наполягало на цінності духу, намагаючись звести до нього людину, закладаючи тезу про служіння ідеї та згубність егоїзму. На цьому поприщі християнство сприяло формуванню культу *одержимості*, позаяк визнавало тільки існування духовних істот. Штірнер учить розуміти святість як самовідчуження. Божественна (читай – духовна) сутність людини є примарою. Маніпуляції з «привидом» призводять до спроб його «втілення» у вигляді соціальних інституцій і породжують нав'язливі ідеї: догмати, чесноти. Така одержимість нагадує божевілья й фанатизм.

Християнство, провадить Штірнер, позбавляє людину її природного призначення, прагнень, які врешті стали вихолощеними й забороненими. За християнством, і спекулятивна філософія оперує поняттями добра й абсолюту: теологія змінюється етикою. Якщо раніше важливим був учинок, то тепер і спосіб мислення. Тепер у соціальній сфері звідусіль лунають заклики до свободи духа, котра зводиться до моральності, законності, благочестя та побожності. Поволі за подібними думками прописується вищий рівень ієрархії. Заразом формуються образи «доброї» і «злої» людини. Як пізніше Ніцше возвеличуватиме Наполеона, якого більшість вважала носієм європейського «зла», Штірнер подібним чином ставиться до Нерона, в якому «добрі» люди вбачають надзвичайного злочинця.

Особливий стосунок у Штірнера до лібералізму:

Лібералізм тільки запропонував нові поняття: замість божественних – людські, замість церковних – державні, замість понять віри – «наукові», або, ширше, замість «грубих положень» і установлень – дійсні поняття і вічні закони [Штірнер, 1994: с. 90].

Надалі лібералізм закликає відмовитися від себе й жити заради держави. Він вправно витісняє сакральне розумом, детермінуючи порядок і поведінку. Проте суверенна особистість йому не потрібна, бо вона несе великий ризик «злодіяння». Буржуазні революції не знали одинаків. Їхні звершення були справою рук цілих націй, представники яких – професійно заангажовані спільноти, керовані правилами моралі. Будь-які девіанти розглядаються як небезпека, нехай то аферист, блудниця, злодій або легкодухий. На все тепер треба брати дозвіл у держави, котра перетворилася на єдність залежності та пов'язаності.

Так само він не довіряє й соціалістам. Їхня вимога рівності перетворює всіх на жебраків. Те, що комуністи ратують за людяність і братерство, – то тільки парадний бік, адже людина для них – передовсім пролетар, призначення якого працювати; інші форми невинувачливої життєдіяльності видаються їм підозрілими. Комунізм з ідеєю рівних прав, даних природою, приходить до позбавлення людини будь-яких прав. Ідею права Штірнер узагалі пов'язує з релігійним світоглядом, проти якого так завзято бореться комунізм.

Націоналісти в інший спосіб будують єдність, братерство й почуттєву спільність. Їхня народна одностайність стає ще одним привидом. Якщо не державний апарат поневолення, то тіло народу, що владарює, придушуватиме індивіда.

У другій частині роботи Штірнер береться до категорії «Я». Вона не є новою в німецькому ідеалізмі. Найширше нею оперував Йоган Готліб Фіхте. Штірнер твердить, що фіхтеанське «Я» абсолютизоване. Йому ж, навпаки, йдеться про Я минуше. Він підходить до цієї категорії через теологічний термін «боголюдини». Штірнер замислюється над результатами традиції Просвітництва, яка поступово провадила тезу про подолання Бога. На слова про «смерть Бога» можна натрапити в нього ще до того, як Ніцше перетворив їх на епохальну подію. Тому «боголюдина» в нього означає людське досягання бодай і на небеса. З цієї позиції Штірнер починає

тракувати свободу. Вона передбачає не тільки звільнення, а й можливість стати «власником». Визволення з обридливих пут породило феномен офіри й самозречення. У процесі поступового звільнення людина стає ласою принадою з боку інших сил поневолення. Їй залишається невпинно визволяти себе з чергового пригноблення, що призводить до остаточного знесилення. Гонитва за свободою ні-ні, та й обернеться бажанням нового панування.

Сила і могутність – власність Я. Не Бог і не людська спільнота стають власниками, а лише окрема особистість. Тепер «Я» вирішує, які права йому мають належати. Позаяк поза «Я» жодних прав бути не може. Якщо хтось бачить у цьому твердженні злочинний умисел, ясує Штірнер, він неодмінно визнає, що саме життя є злочином. Кожна ідеологія прагне регламентувати життя не як власне, а як загальне, вселюдське. Тому не кожен наважиться погодитися, що не існує гріховного егоїзму.

Розділ 2

ІДЕОЛОГІЯ ЯК «ПЕРЕВЕРТАННЯ» СВІТУ

2.1. Зародження критичного підходу: від аналізу хибної свідомості до концепції надбудови

Для багатьох сучасників Штірнер оповістив щось на кшталт морального цинізму. Це породило низку нарікань і з боку *Карла Маркса* (1818–1883), який охрестив його «святим Максом». Подібний індивідуалізм, на його думку, виявляв соціальну безнадію дрібнобуржуазного класу: ховаючись від об'єктивних історичних реалій, він мав би призвести до поразки. Позиція Штірнера нагадувала Марксу нездорову форму ідеалізму, своєрідну занепадницьку ідеологію.

Утім, для Маркса ідеологія – не образливе гасло, використовуване для дискредитації опонента, й не загальний термін для опису вірування. Власне, це епістемологічна категорія, призначена для концептуалізації специфічної форми думки. Звісно ж, він убрав її в ідіоми, даючи суперечливі відомості про неї в різних творах. Оскільки Марксова теорія ідеології неоднозначна й плутана, її виклад завжди нагадує інтерпретацію, позаяк він залишив її в зародковому стані. Маркс розробив безліч подібних ідей, не маючи достатньо часу, щоб їх деталізувати. Подібно до Руссо та Ніцше, він не опрацьовував їх систематично, надаючи фундаментального філософського значення. Можливо, тому коротка I частина «*Німецької ідеології*» і пара сторінок із «*Тез про Фюєрбаха*» багатьох надихнули більше, ніж 3 об'ємні томи «*Kapitalu*», разом узяті [Parekh, 1982: Introduction].

За визначенням Поля Рікера, Марксові твори «*Критика гегелівської “Філософії права”*» (1843), «*Філософсько-економічні рукописи 1844 року*» (повна публікація 1932) та спільна з Енгельсом праця «*Німецька ідеологія*» (1846) складають одну з найвідоміших концепцій ідеології. Спочатку цей термін з'являється в його творах як метафора, запозичена з фізичних досліджень *перевернутого відображення*. Тобто ідеологія позначає обернений образ, що і стає її першою функцією [тут і далі див.: Rіker, 2005: с. 29–105].

Неважко побачити, що Маркс запозичує модель, створену Фюєрбахом: релігія є перевернутим зображенням дійсності. Відбувається обертання суб'єкта і об'єкта: люди вважають, що їхня людська сутність

має небесне походження, тоді як у дійсності вони просто переносять власні атрибути на небесних істот. Спостерігається специфічна гра – суб'єкт і об'єкт міняються місцями. Так, приклад із релігією стає першим зразком перевернутого зображення, сказати б, догори дригом. Якщо брати ширше, то помічений процес відокремлення ідей (утілених у божественних образах) від співжиття та співпраці людей дуже швидко призводить до появи окремої, незалежної від земної, реальності, що обґрунтовується ідеалізмом, який і починає нагадувати ідеологію.

Проте не лише релігія, а й філософія стає моделлю ідеології. Маркс критикує ідеологію з позицій такого собі життєвого реалізму. Він засвідчує: ідеалістична філософія перевертає реальний порядок речей. Тому вирішальним своїм завданням він убачає розвінчання цієї ситуації й повернення дійсного стану справ.

У ранніх працях, передовсім у «Критиці» та «Рукописах», Маркс намагається визначити, що слід розуміти під словом «реальність». Назагал можна сказати так: ідеологія є *ілюзією*, а її контрагент – *реальність*. Остання ототожнюється з практикою. Отже, виникає протилежність між практикою та ідеологією. Відштовхуючись від антропології Фюєрбаха, зокрема від поняття «родова сутність» (*Gattungswesen*), Маркс намагається звести Гегелеве поняття Духу до практики. Критика, за Марксом, означає приведення до первинної основи, ґрунту існування. Відриваючись від цього базису, людина ризикує втрапити в оманливий світ.

Ідеологія – це облудний світ, який породжується на рівні практики, а потім виключається з її осередку. Скритикувати ідеологію – означитиме виконати зворотну процедуру «перевертання» у свідомості. Не релігія творить людину, а зовсім навпаки. Людина – не абстрактна істота. Хоч у згаданих працях іще не вживається слово «ідеологія», її модель уже цілком зрозуміла. Надалі Маркс поширює критику релігії на право та політику, цебто пропонує «зійти з небес на землю».

Він гадає, що конче потрібно переглянути філософію держави й політичну філософію. Німці, видається Марксу, зациклені на теоретизуванні, а не на втіленні думок у діях. Тому їхня держава є абстракцією життя. Критика буде дієвою тільки тоді, коли вона здійснюватиметься не за допомогою слів, а набуватиме вигляду конкретних практичних учинків. Марксистський метод нагадує редукцію: зведення абстрактних уявлень до емпіричної основи. Та неважко переконатися, що країна, в якій існує цензура, переслідування чи тортури, аж надто далека від спекулятивно-ідеалістичного погляду Гегеля на державу.

У «Рукописах» Маркс переходить від критики філософії Гегеля до критики лівогегельянців, зокрема Фюєрбаха. Ідея родової сутності людини, що зводиться до сукупності ознак досконалості суб'єкта, дуже нагадує Гегелеву концепцію Духа. Тобто Фюєрбах іще недостатньо наблизився до матеріалізму. Його гуманістичну антропологію Маркс прагне очистити від ідеалізму, ідеї Бога – тобто від ідеологічного тлумачення проблеми людини, запропонувавши щось на зразок *натуралістичного гуманізму*.

Недарма деякі дослідники й дотепер вагаються з приводу того, чи можна вважати «Рукописи» суто марксистським твором. Адже Маркс ніби й сам перейнявся гегельянством, де на перший план виходить роль свідомості, яка об'єктивує себе, а водночас і заперечує у своїх виворах: вона спустошує себе заради того, щоби самоствердитися. Тут можна проводити паралелі з німецькими містиками, котрі описували подібні речі. Приміром, Якоб Бюме говорить про самоспустошення, що передбачає подальше наповнення себе іншим змістом.

Маркс розглядає феномен відчуженої праці, використовуючи гегелівські поняття «відчуження» (Entfremdung) та «втільнення» (Entäusserung), бо вони становлять основу ідеологічного процесу *перевертання*. Предмет, який виготовляє робітник, протиставляється виробникові як чужорідний продукт праці, тобто є втіленою працею. У процесі такого опредметнення праці людина ніби втрачає свою сутність. Можна говорити про кілька етапів відчуження: в продукті; в процесі виробництва; від своєї родової сутності; й відчуження людини від людини.

Предмет, який виробляється працею, її продукт, протистоїть праці як якась стороння істота, як сила, *не залежна* від виробника. Продукт праці є праця, закріплена в певному предметі, матеріалізована в ньому, це є *опредметнення* праці. Здійснення праці є її опредметнення. При тих порядках, які передбачаються політичною економією, це здійснення праці, це її перетворення в дійсність виступає як *виключення* робітника з дійсності, опредметнення виступає як *утрата предмета і закабалення предметом*, освоєння предмета – як *відчуження, як самовідчуження* [Маркс, 1973: с. 521–522].

Маркс демонструє, що мало просто позбутися залежності від трансцендентних сил, важливо не створювати собі репресивного апарату в поцейбічному світі. Про це свідчить його приклад із Лютером і Смітом. Перший, проголосивши звільнення від зовнішнього

примусу католицизму, запровадив послух як внутрішній стан людини. Другий показав, що капітал стає частиною виробництва й утверджує свою владу; але сила власності насправді є працею.

Подібно до того як Лютер визнав *релігію*, *віру* сутністю зовнішнього *світу* і на цій підставі повстав проти католицького язичества, як він скасував *зовнішню* релігійність, перетворивши релігійність у *внутрішню* сутність людини, як він відцурався попів, які перебувають поза мирянином, тому, що він пересадив попу в серце мирянина, – подібно до цього заперечується багатство, яке перебуває поза людиною і не залежить від неї, – тобто підлягає збереженню і утвердженню лише зовнішнім способом; інакше кажучи, заперечується ця його *зовнішня, безглузда предметність*, оскільки приватна власність втілюється в самій людині і сама людина визнається її сутністю; але саме через це сама людина береться в аспекті приватної власності, як у Лютера вона береться в аспекті релігії [Маркс, 1973: с. 540].

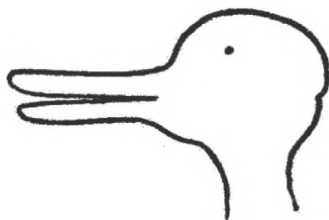
Відзначимо ще раз: Маркс іще не використовує терміна «ідеологія», втім, її модель звільна вияскравлюється. Бути ідеологічним для нього тут означає займатись абстрактною теоретичною роботою. Так, Маркс, застосовуючи ключове поняття філософії Фіхте – «діяльність» (Tätigkeit), яке означатиме прагнення і натхнення, що уможливорює продуктивну діяльність людини, – воліє ствердити так: інтелектуальне життя є абстракцією, позаяк передбачає тільки порпання в книжках та ідеях, не маючи стосунку до людей. Подібний тип абстракції і виконує роль ідеології.

Маркс підкреслює: людина, займаючись інтелектуальною діяльністю, неодноразово повторює своє існування в мисленні. Проте подібне дублювання і є сферою, котра відірвана від практики, себто життя.

Якщо ж ти хочеш дотримуватися своєї абстракції, то будь послідовним, і коли ти мислиш людину і природу *неіснуючими*, тоді мисли неіснуючим і самого себе, тому що ти теж – і природа і людина. Не мисли, не питай мене, бо тільки-но ти починаєш мислити і питати, твоє *абстрагування* від буття природи і людини втрачає всякий смисл [Маркс, 1973: с. 555].

Справжній перехід від розгляду ідеалістичних фантазій навколо свідомості до аналізу матеріальних умов буття здійснюється в «Німецькій ідеології». Маркс і Енгельс протиставляють ідеологію реальності. Тобто ідеологія – це сфера уявного, що протиставляється

реальному. Хоча потрібно було ще з'ясувати, що вважати реальним. Тут важливо пригадати образ-малюнок «голови качко-зайця», запропонований Людвігом Вітгенштайном (див. 5.3) у «*Філософських дослідженнях*» (1953) [Вітгенштайн, 1995: с. 275], де смисл залежить від того, *хто* і як інтерпретує цей образ.



Уже в передмові наголошується на тому, що вважати ідеологією. З'ясовується, що це поняття походить від лівогегельянства. Від самого початку його було залучено до полеміки між різними позиціями. Не дивно, що автори зазначають: людині властиво створювати хибні уявлення про себе, котрі вряди-годи починають домінувати над нею. Отже, те, що було підвладним, раптом бере верх. Щоби позбутись ідеологічного штибу думок, потрібно змінити мислення.

Об'єктами критики постають лівогегельянці: Фоєрбах, Бруно Бауер, Штірнер. Головною їхньою хибною є те, що вони критикують переважно форми мислення, лише множать інтерпретації, залишаючись у полі уявлення, себто ідеології. Тому автори дораджують звернутися до сфери матеріальних умов існування, а саме до виробничої діяльності реальної людини.

В історичному розвитку людство рухається від продуктивних сил, тобто піднімається з самих низин, а не накидається ззовні як ідеологія. Таким чином, спочатку історія не знає ідеології. Але, крім продуктивних сил, формуються ще виробничі відносини як стосунки між класами. Інколи у своїх текстах Маркс пише: ідеологія завжди належить певному класу. Якщо історія формується завдяки діяльності, умовам і потребам, то ідеологія виникає завдяки уявленням. Тобто ідеологія завжди викривлює реальність. Тут важливо зазначити: ідеологія не конче має негативні конотації. Вона просто охоплює ті уявлення, що протиставляються реальним.

Спотворення з боку ідеології виникають тоді, коли забувається, що мислення є продуктом виробництва. Маркс і Енгельс вдаються до

порівняння ідеології з *camera obscura*: в ідеології людина та її обставини завжди перевертаються. Ідеологія є чимось вторинним у процесі виробництва. Крім того, ідеологій може бути багато, оскільки сфера уявлень багатоманітна. Тому, щоби не заблукати в мареннях, потрібно пам'ятати: свідомість не може відриватися від реального життя.

Свідомість ніколи не може бути чимсь іншим, як тільки усвідомленням буття (*das bewusste Sein*), а буття людей – це реальний їхній життєвий процес. Коли в усій ідеології люди й їхні стосунки здаються поставленими догори ногами, як у якійсь *camera obscura*, то цей феномен (це явище) так само впливає з їхнього історичного життєвого процесу, як і відбиток на сітківці речей переверненими догори, впливає з безпосереднього їхнього фізичного процесу [Маркс, Енгельс, 1930: с. 63].

Зрештою, щоби надати своїм міркуванням епістемологічного статусу, Маркс змушений сказати: окрім викривлених відображень мусить існувати й істинне. Для цього він уживає вже не термін «уявлення» (*Vorstellung*), а «розкриття» (*Darstellung*), аби експлікувати практичну діяльність. Тому Маркс теж нагадує ідеолога, тільки ідеолога реального життя.

Теорія ідеології, таким чином, спирається на панівний клас. Зрозуміти ідеологію – означатиме виявити структури влади, що стоять за нею. Ідеології породжуються не індивідами, а суспільною структурою. Кожен правлячий клас продукує ідеї, котрі відображають його прагнення на домінування. Вони й стають новою інтелектуальною силою. Той клас, який володіє матеріальними силами й скеровує їх, і спрямовує міць духовну.

Таким чином, філософія ніби ховає реальність, набуваючи форми того, що Маркс і Енгельс назвали ідеологією. Використовуючи аналогію камери-обскури, вони стверджували, що ідеологія нагадує перевернуте дзеркальне відображення світу¹. Ідеологія є додатковим спотворенням, адже світ потерпає від нелюдських суспільних відносин при капіталізмі. Почасти вона прагне згладити ці протиріччя, даючи хибні пояснення.

«Німецька ідеологія» пропонує опис цілого світогляду чи філософської ідеалістичної традиції й інституційних формувань, що є симптомом переходу від традиційного уявлення про свідомість до

¹ Іглтон вважає, що метафора Маркса і Енгельса «камери-обскури» демонструє неспроможність авторів зрозуміти динамічну природу людської свідомості. Тому вони звели її до пристрою, що пасивно фіксує об'єкти зовнішнього світу [Eagleton, 1991: p. 73].

історико-матеріалістичної теорії ідеології. Трохи згодом Маркс уже користуватиметься поняттям «надбудова ідеологічних нашарувань» (*Superstruktur ideologischer Stände*). Тобто *економічний базис* складається з продуктивних сил і виробничих відносин, а *надбудова* («суперструктура») охоплює державні, правові, політичні й ідеологічні форми. У результаті спосіб виробництва визначає соціальне, політичне й інтелектуальне життя, а панівна ідея чи домінантна ідеологія в будь-який історичний період є ідеологією панівного класу.

Фридрих Енгельс (1820–1895) по смерті друга долучив концепцію ідеології до теорії держави. У праці «*Людвіг Фюрбх і кінець класичної німецької філософії*» (1888) він окреслив концепцію «ідеологічної влади» (*ideologische Macht*), стверджуючи, що боротьба пригнобленого класу проти панівного стає політичною [докл. див.: *Rehmann*, 2013: р. 21–60].

Держава становить собою для нас першу ідеологічну силу над людиною. Суспільство створює собі орган для захисту своїх інтересів від внутрішніх і зовнішніх нападів. Цей орган є державна влада... Але ставши силою, самостійною відносно суспільства, держава негайно породжує нову ідеологію... Ідеології ще вищого порядку, тобто такі, що ще більше віддаляються від матеріальної, економічної основи, набирають форми філософії і релігії... Але всяка ідеологія, раз вона виникла, розвивається в зв'язку з даним матеріалом уявлень, піддає його дальшому обробленню. Інакше вона не була б ідеологією, тобто не мала б справи з думками як з самостійними сутностями, що розвиваються незалежно і підпорядковані лише своїм власним законам [*Енгельс*, 1936: с. 380–381].

Отже, ідеологія є перебільшенням матеріального життя в різноманітних проявах: мораль, релігія, метафізика. Вона пропонує вдаваний порятунок від реального світу. Крім того, ідеологія може набувати вигляду навмисного маніпулювання, як несвідома діяльність або самообман.

Ідеологія народжується як один із проявів розподілу праці, внаслідок чого відбувається абстрагування від матеріального світу. Маркс і Енгельс пов'язують ідеологію з класами: ідеї панівного класу стають керівними. Так, ідеологічні ілюзії перетворюються на інструмент у руках правителів для здійснення контролю та панування, відповідно до їхніх інтересів. Цим ідеологія видає себе за осередок істинних, універсальних і раціональних дій.

Таке уявлення допомагає ідеології формувати міф про єдине політичне співтовариство та владу над мовними практиками. Один із висновків полягає в тому, що, приміром, експлуатований працівник починає вірити в слухність ідеї про 14-годинний робочий день за безцінь. Дегуманізація праці стає невідокремною частиною промислового виробництва. Робітник уже й сам погоджується на те, щоби продавати власну працю, значною мірою втрачаючи почуття власної гідності. Ідеологія, таким чином, зосереджується на зовнішніх ознаках, а не на реальному розумінні суті справи.

Викривлення подається як нормальна ситуація за допомогою ідеологічних маніпуляцій і фетишизації товарів і ринку, коли люди поклоняються грошам, а не включені в реальний виробничий процес. У своїй пізній праці «*Kaninal*» (1867) Маркс зосереджується на реальній капіталістичній практиці. Головна місія подальшого марксисту полягала в демаскуванні міфів та ідеології на основі справжньої суспільної свідомості.

У своєму відомому листі до Йозефа Блоха від 21–22 вересня 1890 р. Енгельс наполягає, що модель «база/надбудова» не означає безумовного економічного детермінізму. Тобто ідеологічні форми також здатні впливати на курс історичної боротьби.

Отже, марксистський підхід до ідеології передбачає кілька моментів:

- 1) наявність спрощеної й легко пояснюваної картини світу;
- 2) прагнення деяких груп до влади;
- 3) зростання тенденції до розподілу праці, що призводить до відчуження.

Маркс, напевно, вважав, що істина відразу оголить ідеологічні спотворення. Проте вона не виявляється через одкровення або інтуїтивно. Тож розкриття соціальних істин не є аж такою очевидною процедурою, як, можливо, йому здавалося.

До того ж марксистська концепція сприяла унітарному розумінню ідеології: щоб твердити про спотворення політичних практик або ідей, ми повинні бути певні, що вони колись мали неспотворені форми. Коротко кажучи, велика кількість конкретних ідеологій замінюються в Маркса абстрактною категорією «ідеології». На додачу: роль ідеологів у Маркса теж перебільшена. Хоча марксизм указує на соціальне походження ідеології, її поява часто залежить від набагато меншої кількості людей, аніж цілий клас [Freeden, 2003: p. 5–11].

2.2. Мораль і культура як інструменти ідеології

Одним із перших критиків Гегелевого використання поняття «Дух» і зображення його історичного піднесення був *Артур Шопенгауер* (1788–1860), котрий як на фундаментальний принцип буття покладав-ся на сліпу й невиситиму Волю. Він вважав: розумове начало є лише незграбним слугою цієї невблаганної сили. Шопенгауер помічає, як наші думки рухаються значною мірою несвідомо, в межах потреб, інтересів і бажань. Аж от антитеза між інтелектом і волею згодом перетворюється на опозицію між «теорією» й «ідеологією» [див.: *Eagleton*, 1991: р. 161–167].

Ця думка стає відправним пунктом для *Фридриха Ніцше* (1844–1900). Подібно до Маркса, він бачить, як практичний, біологічний і матеріальний чинники починають відігравати вирішальну роль для людини, перше ніж вона сягає теоретичного рівня. Інтелектуальну безкорисливість Ніцше називає прихованою формою інтересу, який подекуди навіть здатен набувати виразу злостивості. Мало не всі форми думки становлять основу, сказати б, ідеологічного мислення, що набирає ознак боротьби, панування й зіткнення конкурентних інтересів. Ідеї є оманливою раціоналізацією пристрастей та інтересів.

Наука, чи то пак філософія, нагадують витончений інтелектуальний механізм для виправдання власних претензій. Подібна концепція ідеології пронизує чимало творів Ніцше, навіть якщо цей термін і не вживається. Ніцше дещо універсалізує мислення як таке, тоді як Маркс говорить про конкретні форми суспільної свідомості. Таким чином, ідеологія в його концепції постає як статичне, неісторичне царство метафізичних сутностей («душа», «істина», «сутність», «реальність» тощо), які слугують хибною втіхою.

У «*Генеалогії моралі*» (1887) Ніцше розробляє власний внесок у критику ідеології. На відміну від Маркса, який вибудовував науковий метод тлумачення ідеології, він по-іншому концептуалізує суб'єктивність та її соціальну природу. Якщо Маркс занурюється в раціональний аналіз історичних умов, то Ніцше вивчає вольовий чинник як інстинктивне виконання вимог фізичного життя.

Альтруїзм, справедливість, істина, на думку Ніцше, постають радше у вигляді ілюзій, які маскують своє прагматичне походження. Ба навіть свідомість, яка вважається важливим елементом суб'єктивності, своїм корінням сягає біологічних засад життя. Для

Ніцше суб'єкт є однією зі складових грандіозної системи ілюзій. Недарма він пише: ми невідомі для самих себе. Навіть прагнення до знання важить не так багато, адже суттєві питання й надалі залишаються без відповіді.

Відповідно, поняття істини виглядає сфабрикованим, а мораль часто становить небезпеку. Подібно до камери-обскури, аналогії, котру використовує Маркс для ілюстрації перевернутого зображення, концепція моралі Ніцше (на прикладі якої можна розглядати один із проявів ідеології в дії) є образом перекручування відношення між означальним і означуваним.

Далека від того, щоби претендувати на роль ідеального регулятора людського буття, мораль перетворюється на культурний механізм, що виражає приховані життєві принципи. Кожна суспільна верства є виразником моралі, яка відповідає її інтересам або волі до влади. Мораль стає ідеологією самозбереження і самовиправдання. Зіткнувшись із жорстоким світом, більшість людей потребує умиротворення. Згідно з Ніцше, подібна утилітарна структура пронизує мало не всі етичні кодекси, а вони збудовані на кількох ідеях: корисливості, забуванні, звичках, а то й просто помилках, покладених в основу певних систем цінностей.

Ніцше переконаний: сучасна мораль, символізуючи закон і уклад, сама спирається на низку аберацій, які проявляються, зокрема, в хибному уявленні про «добро» і «зло». Він розгортає генеалогію понять «добра» і «зла» як приклад того, як здійснюється кодифікація моралі. Генеалогія означає прискіпливу увагу до того, що історично проігнороване. Тож, як у гегельянстві та марксизмі, центральним моментом дослідження постає «історичний дух». Згідно з Ніцше, етимологія поняття «добро» в історичній перспективі моралі відсилає до людей аристократичного типу. «Добро» пов'язується із сильним типом людини та зростанням його владної могутності. Себто моральні оцінки належать до прерогативи аристократів. «Добро» розкривається через пафос дистанції щодо «низьких» представників суспільства.

Але підпорядковані верстви розробили власну концепцію «добра» і «зла». Люди за своєю природою слабодухі, вони почали шукати вигоду у своєму безсиллі, підносячи «стадний тип людини». Ніцше називає цей процес «повстанням рабів у моралі» (*Sklavenaustand in der Moral*): він і спричиняє затаєну злопам'ятність. Це означає: сформувалися певні ідеологічні форми, як-от «ресентимент», і створили

відповідні типи поведінки. Своєю чергою, з цих реактивних сил черпається насага, з якої народжуються нові цінності. Отже, спочатку «добро» і «зло» відображали суспільну ієрархію, але «рабська мораль» *перевертає* ці цінності. Як і в марксизмі, ми бачимо модель, сперту на принцип «обертання». Тільки тут підкорені верстви вдаються до винахідливіших ошуканств.

Повстання рабів у царині моралі починається з того, що саме *озлоблення* стає творчим і породжує вартості: озлобленість істот, які не здатні на справжню реакцію – реакцію вчинку – і які ховаються неупереджені за уявною помстою [Ніцше, 2002: с. 205].

За Ніцше, сильний тип людини здійснює своє панування несвідомо й природно, а слабкий повинен розробляти ілюзорну теорію, що виправдовує відсутність сили. Прославляючи свої дії, люди «рабського» типу обстоюють поняття «свободи волі». Наприклад, тільки вільна людина здатна приборкати свої природні інстинкти. Нова мораль твердить: сильні мають відмовитися від домінування на користь слабких, бо вони вільні суб'єкти. Так безсильність стає мірою «добра». Рабська мораль запроваджує тезу про справедливість – покарання за непослух, а винагороду виносить у потойбіччя. Виникає ресентиментна фікція влади і переваги.

Ніцше називає подібні поняття марними спробами запобігти неминучості долі та зрівняти всіх людей. Цим влада сильних денонсується, і їх тепер називають «злими», позаяк вони не відповідають новим універсальним чеснотам: стриманості, співчуттю, рівності та страху перед небезпекою. Моральні кодекси подібного ґатунку видаються Ніцше розрахованими на забезпечення людської слабкості. Позаяк вони посилюють образу, бажання помсти, культ посередності. Утім, мораль слабких теж прагне влади.

Головним ідеологом у такій схемі є аскетичний священик: він творець і адвокат рабської моралі, яка видається значно винахідливішою, оскільки вміє віднайти й скористатися перевагами. Ресентимент породжує цінності сам. Однак стадне почуття як своєрідний культурний механізм починає переважати природу. Вищі творчі особистості гинуть швидше, а інновація може залежати від невдач. Рабська мораль творить «одомашнену» (приручену) культуру. Під впливом ідеології священика формується інша верства, витісняючи воїна-аристократа. Духівник визначає нові правила життя:

особисті й колективні. Відтепер духовні аспекти мають превалювати над фізичними (аналогічно як марксизм викриває панування уявного над матеріальним).

Коронний маневр, який дозволяв собі аскетичний священик, щоб змусити будь-яку людську душу зазвучати надривною та екстатичною музикою, зводився – це відомо кожному – до маніпулювання чуттям провини [Ніцше, 2002: с. 300].

Підтвердження своїм міркуванням Ніцше шукає в історії. Так, єврейський досвід рабства сформував ідею власної «правоти»: упосліджені й знедолені можуть бути тільки «добрими». Християнство успадкувало цю тезу: «любіть ворогів ваших», «не противтеся злу насильством» тощо. У ніцшеанських термінах «волі до влади» прагнення до панування розглядається двояко: *активна* складова (безпосередність, спонтанність) і *реактивна* складова (мстива реакція з безсилля, реалізована в уяві).

Ідеологія влади, як виявляється, вибудовується на подвійній брехні. З одного боку, егоїстичні мотиви прикриваються самовідданістю, а з другого – упокорення сильного проголошується благочестям [Decker, 2004: р. 35–38].

Точнісінько як Ніцше, *Зигмунд Фройд* (1856–1939) підважує раціоналістичний підхід. Але, на відміну від попередника, він сприймає емпіричні методи, які, на його думку, цілком придатні до аналізу несвідомого, позаяк саме ця царина біологічно детермінує свідомість. Якщо Маркс говорить переважно про ідеологічну свідомість, аніж про класи в їхньому несвідомому стані, то Фройд часто послуговується метафорами світла/темряви при описі несвідомого. Крокуючи в ногу з наукою свого часу, він спирається не на модель *камери-обскури*, а вже популярного фотографічного апарата. Використання Фройдом образу фотоапаратури покликане показати: всі психічні явища проходять фазу темрява-негатив, а згодом – ясність-позитив. Він розуміє, що ця аналогія груба й недостатня, тому додає й інші метафори. Приміром, цензор, який стоїть перед темною сферою й відкидає певні прагнення. Свідомість і несвідоме тут постають у вигляді таких собі ідеологічних інверсій [Kofman, 1998: р. 26].

На початку своєї психоаналітичної діяльності Фройд використовував метод вільних асоціацій: вивільнити непрямим шляхом усе витіснене зі свідомості, бо саме воно стало причиною психічного

розладу. Поступово він випрацьовує детальнішу концепцію несвідомого, позаяк ця сфера значно точніше характеризує психіку, ніж свідомість. Під час розмови з пацієнтом зміст несвідомого має виводитися у свідомість. Тут Фройд практично реконструює просвітницьку тезу: там, де було *Воно* (несвідоме), мусить постати *Я*.

Людина як природна істота з дитинства керується «принципом задоволення», котрий у процесі дорослішання притлумлюється цензором «над-Я» (совістю, свідомістю, соціумом, культурою), формуючи «принцип реальності». Один із поширених способів «ухопити» несвідоме – сновидіння. Сни свідчать про здійснення неймовірного. У свідомому житті чимало натяків на безконтрольну сферу витісненого: забудькуватість, обмовки, одруки, галюцинації. Мистецькі твори – теж справа несвідомого, а не втілення ідеалів гуманізму.

Отож культура аж надто нагадує функцію сновидіння або ж міфологію (релігію) народів, побудовану на ґрунті стремління або психічної енергії (лібідо). У культурі недозволені бажання переростають в уявлення, санкціоновані «над-Я». Подібно до стратегії Маркса та Ніцше (філософія підозри), культура інтерпретується Фройдом як *хибна ілюзія* чи *зумисний обман*. Інакше кажучи, вона постає не завдяки божественному промислу, а як утілення забороненого прагнення. Проте, здається, Фройд не надто розпачливий з цього приводу. Ба більше, він уважає принуку потрібною:

Культура є чимось нав'язаним більшості, яка впирається, з боку меншості, котра спромоглася заволодіти засобами влади й насильства... будь-яка культура змушена триматися на примусі й забороні поривів... Як несила спекатися принуки до культурної праці, так само годі обійтися без панування меншості над масами, позаяк маси закоснілі й непередбачливі, вони не люблять відступати від пожадань, не слухають аргументів на користь невідворотності подібної відмови, а індивідуальні виразники маси заохочують обоюсторонню вседозволеність і розбещеність [Фрейд, 1990: с. 96, 97].

У пізніших творах, наприклад, «*Невдоволення культурою*» (1929) або «*Мойсей і монотеїзм*» (1939), фундатор психоаналізу відходить від опису клінічних випадків, простежуючи загальні питання культури й ідеології. А в праці «*Майбутнє однієї ілюзії*» (1927) викладено внесок Фройда у вивчення ідеології на прикладі релігії:

Ми називаємо віру ілюзією, коли до її мотивування додається здійснення бажання, й відволікаємося при цьому від її відношення до дійсності, так само як і сама ілюзія відмовляється від свого підтвердження [Фрейд, 1990: с. 119–120].

Як і Фюрербах, він досліджує походження релігії з погляду особливої потреби людини. Однак пов'язує її появу не зі здатністю людства обожнювати досконале уявлення про себе, а подібно до Ніцше – з бажанням уникати страждання.

Оскільки «принцип задоволення», яким безперестану намагається керуватися людина, нерідко суперечить цивілізаційним установам як «принципу реальності», культура відразу ж узаконює свою владу над суб'єктом. Усі ключові інституції (церква, школа, держава) силкуються вгамувати його окремі бажання на користь загального блага.

Хоч як би мало люди були пристосовані до особного існування, вони попри все відчувають пожертви, яких домагається від них культура заради перспективи співіснування, як гнітючий тягар [Фрейд, 1990: с. 95].

Фрейд помиляється так: більшість людей хотіла би безклопітного життя, а не звичної щоденної завантаженості. Тому вони почуваються загроженими з боку суспільства, котре чинить примус. У цьому неписаному владному суспільному законі й лежить джерело ідеології [Decker, 2004: p. 38–40].

2.3. Ціннісна ілюзія ресентименту та ідеологічні рецидиви філософського мислення

Ніцшеве відкриття ресентименту, різновидом якого є не пряма відповідь або реакція, а відтермінування мстивого здійснення уявного реваншу, що відбувається у свідомості ображеного чи упослідженого, знайшло продовження в розвідці *«Ресентимент у структурі моралей»* (1915) [Шелер, 1999] німецького фундатора філософської антропології та соціолога Макса Шелера (1874–1928). Відкинувши тлумачення Максом Вебером (див. 4.1) генези капіталізму, коріння якого лежить у протестантській етиці, свою ідеологічну інтерпретацію ресентименту він перетворює на критику демократичного соціуму та пов'язаного з ним біопсихічного типу людини. Реактивні сили

останньої часто хилиться до експлуатації вітальних сил інших. Подібний стан справ спостерігається не лише в буржуазних, а й у соціалістичних типах суспільства. Тому подолання ресентименту Шелер убачає, на відміну від Ніцше, в християнському феномені любові. Даючи відповіді на питання про спалахи насильства під час Першої світової війни, він описує причини виникнення ресентименту, розглядаючи його як постійне повернення до сукупності інтенсивних переживань, які мають негативний характер, як-от прихована злостивість. При цьому слід розуміти деякі нюанси: приміром, несовітений злочинець не має ресентименту, позаяк є активною й рішучою людиною.

На відміну від думки Ніцше, Шелер вважає: ресентимент не може бути основою моралі, натомість є джерелом переворотів у свідомості, причиною збуджень – такою собі «хибною свідомістю», що спрямована проти себе самої. Руйнуючи цінності світу, носій ресентименту ненавидить щастя, владу, красу, силу духу та носіїв добра, розробляючи витончену помсту. Саме в такий спосіб, вважає Шелер, буржуазна мораль (читай – ідеологія) витісняє християнську, стаючи основою нинішнього ресентименту.

Унаслідок цього ресентимент постає як джерело моральних оцінок, або ж тривале психологічне отруєння душі, що виникає через заборону (гальмування, стримування) реалізації певних почуттів або афектів (помста, ненависть, заздрість, ворожість) або безсилля (боязливість, неміч). Коли низка бажань скинути когось/щось із п'єдесталу чи принизити з навмисною насолодою негативізму не втілюється, а реалізується тільки подумки, – вона здатна зруйнувати навіть носія подібних емоцій.

Раб, який відчуває себе рабом, ніколи не буде мститися, бо не бачить такої потреби. Утім, ресентимент виникає найчастіше в суспільстві з ідеологією рівних прав і поширюється, коли з'являється можливість порівнювати себе з кимось іншим. Шелер зазначає: подібне почуття мають люди з певними вадами, позаяк натикаються на байдуже ставлення до себе попри декларовані можливості. Ціннісні порівняння, супроводжувані словами «Ти кращий за мене!», – найперше джерело безсилої заздрості. Благородний тип людини відчуває власну повноту існування, тоді як підлість змушує переживати нерівність у момент порівняння. Так само деякі політичні партії здатні діяти винятково в опозиції (з такої собі позиції

«слабкості»). Їхні лідери надзвичайно зlostяться, коли їм заважають «окупувати» опозиційні місця.

Формування цінностей, на думку Шелера, відбувається на основі соціального механізму життєвих запитів, де «король, шльондра і кат – на своєму місці». У конкурентній суспільній системі будь-яке місце – завжди соціальний транзит. Тоді ж виникає ціннісна ілюзія ресентименту як жага приниження чи применшення значущості іншого в сліпому прагненні рівноцінності. Саме через це ресентимент завжди супроводжується безсиллям.

Шелер пропонує такі типи прояву ресентименту:

- мстивість людини, яка конкурує зі своїми колегами, неодмінно супроводжується демонізацією суперника й приписуванням йому підступних рис;
- у стосунках між поколіннями трапляється заздрість старших до молодших (особлива ресентиментна фігура – пенсіонер, приміром, Бісмарк);
- недовірливі стосунки в родині, приміром, між партнерами; чи ставлення до дітей, які народилися після первістка;
- зваба здобути «перемогу» через муки й страждання, а не боротьбу (образ священика, а не солдата);
- тривале виконання невиразних функцій як посідання хоч невеликої, але влади (чиновник, а не робітник);
- кардинальна зміна поглядів, аж до радикальних крайнощів (відступник: позиція Тертуліана як помста цінностям античної культури);
- романтична душа, що готова втекти від сьогодення й заховатися в невідомому, принизивши сучасність (Фридрих Шлегель – туга за середньовіччям);
- пригнічена владою людина, в страху й нездатна до реалізації, часто позбавлена уявлення про самоврядність і свободу (герої Достоєвського);
- класова ненависть (маркування своєї приналежності до певного прошарку за допомогою специфічного одягу, символіки через загрозу від іншого).

Коли в суспільстві панує розбрат, виникаючи на основі розмитих уявлень про рівність, неабияк загострюється брак довіри. Натовп індивідів не здатен навчитися насолоджуватися простими речами й неодмінно шукає прагматики. Відбувається плекання не життя,

а життєвих функцій, підпорядкованих принципам механіки. Ось чому демократизм для Шелера – це домінування кількості над якістю, коли воля більшості веде до перемоги ресентименту.

Опис Шелером *етосу* як певної структури ціннісних переваг, а також потягів та інстинктів, набуває неабиякого значення у зв'язку з подіями, що сталися в Німеччині в часи приходу до влади нацизму. У цьому контексті доволі показовою є т. зв. «справа Гайдегера», котра спричиняє досить непросте питання: як і чому можлива зангажованість філософа з тоталітарною владою? Тема «Гайдегер і нацизм» становить особливий випадок, який можна було б окреслити як «ідеологія в дії».

Чи не найвидатніший філософ ХХ ст. *Мартин Гайдегер* (1889–1976) не лише добровільно, а й навіть з ентузіазмом у певний момент перетворився на непідробного прихильника націонал-соціалізму. Як виходець із небагатої родини він був змушений навчатися коштом стипендій католицької церкви, які йому доводилося здобувати в обмін на ідейний послух, постійно шукаючи покровителів у ситуації непевності, безпорадності, ба навіть приниження, а можливо, й злостивості, що не могло не закарбуватися на все життя. Недаремно його головна праця «*Буття і час*» (1927) рясніє показовими екзистенціалами: «знеособленість» (*das Man*), «турбота», «покинутість» тощо. Можливо, пережитий ним досвід і міг спричинити такі явища, як неприциповість і конформізм, які йому довелося виявляти.

Розірвавши з католицизмом чи то зі світоглядних причин, чи просто через життєві перипетії, Гайдегер під покровительством свого нового наставника Едмунда Гусерля, котрий високо оцінює філософський талант новонаверненого протестанта, шукає викладацької посади. Після кількох спроб він стає професором у Марбургу, а потім обіймає посаду після Гусерля у Фрайбургу як найкращий його учень. Але Гайдегер не зміг погодитися з багатьма тезами засновника феноменології, наприклад, нехтуванням індивідуально-психологічних, конкретно-історичних, а також соціальних аспектів. Його схильність до вслухання в мовні тонкощі, котрі проявляються через філософа як особливого речника Буття, на думку Гусерля, означала ухил в ірраціоналізм і містицизм.

Після виходу зазначеної праці Гайдегер, ніби всупереч її настановам, почав загравати з ідеєю фюрерства. Нацизм тільки-но набирив обертів у Німеччині, а ідея, що упосліджена людина мусить

приструнити ненаситних промисловців або державних апаратників, і то байдуже – своїх чи закордонних, уже набула рівня ідеологічного популізму. Крім того, безпартійне філософування викликало неабияку підозру в осередку будь-яких тоталітарних режимів.

Гайдегер через студентську аудиторію відчуває деяку слухність нових політичних мотивів, проте занурений у власні побудови, не має бажання дослухатися до фашистських ораторів. Він критикує науку і техніку та закріплені університетське доктринерство, що призводить до фрагментації й перекосу в освіті. Саме в новій політичній силі йому бачиться можливість щось кардинально змінити в людині, котрій доводилося всякчас долати перепони старої системи. Здобувши пост ректора, він вступає до лав націонал-соціалістичної партії. Новообраний керманіч закликає до трудової, воїнської повинності, а також до сумлінного навчання на благо народу. Утім, Гайдегер не вдається, принаймні публічно, до расистської риторики, говорячи про рівні права народів і вічний мир. Побувши рік на посаді, побачивши неможливість щось змінити, він відчуває обтяженість режимом, але до 1945 р. і далі сплачує партійні внески, їде в пропагандистську подорож до Італії (1936) з партійним значком на лацкані. Вихід із тоталітарної партії навряд чи комуś прощали.

По війні справою Гайдегера займеться спеціальна комісія: постане питання навіть про конфіскацію майна, а особливо – бібліотеки. Філософ відчув себе жертвою політичної розправи. Висновок комісії був таким: Гайдегер є видатним філософом, який свідомо сприяв нацистському режиму. Проте цілковита втрата філософа через відсторонення від справ – недоцільна, тому обрано відставку з тимчасовим обмеженням права на викладання. Колишній друг і колега, Карл Ясперс, назвав провину філософа безсумнівною, втім, трагічною. Згодом за Гайдегера клопотатимуться інші університетські колеги, французькі інтелектуали, ба навіть католики. Однак він сам жодного разу публічно не визнає своєї вини, хоча в приватних бесідах зазначатиме, що подібне не прощається. Юрген Габермас (див. 3.8) вважає, що саме місіонерський тип свідомості, вкорінений у філософії Гайдегера, й стояв на заваді публічному покаяттю [Мотрошилова, 2013].

Розділ 3

МАРКСИСТСЬКІ ТЕОРІЇ

3.1. Поняття ідеології в радянському марксизмі

Перший Інтернаціонал, «Міжнародне співтовариство робітників» (1864), до створення якого були причетні фундатори марксизму, сприяв неабиякому поширенню їхніх ідей. Але Другий (1889), а особливо Третій Комуністичний Інтернаціонал, або Комінтерн (1919), з його «марксистсько-ленінським» курсом, спричинили формування своєрідної «нейтральної» концепції ідеології, коли вже не йшлося про критику «хибної свідомості», яка виникає на основі розподілу розумової та фізичної праці, чи критику товарного фетишизму й ідеологічних інститутів держави. Частково така позиція була зумовлена орієнтацією на етатизм, як-от у ленінській стратегії революційного завоювання держави, а пізніше в сталінському проекті будівництва «соціалізму в окремо взятій державі», тобто без світової революції. Очевидно, що поєднання авторитаризму та керівної ролі партії заради пригнобленого класу було несумісним із Марксовою критикою держави. Виникає показова паралель з історичним переходом від опозиційних рухів раннього християнства до офіціозу церковної держави часів римського імператора Костянтина.

Але чому, власне, відбувся цей зсув від критичного до «нейтрального» розуміння ідеології? Передовсім тому, що *«Німецька ідеологія»* Маркса й Енгельса була вперше опублікована у 1926 р. у скороченому варіанті, а в повному обсязі тільки у 1932 р. Тобто вона була практично невідомою першому поколінню марксистів. Тож не дивно, що на установчих зборах Другого Інтернаціоналу молодий російський делегат Георгій Плеханов уже закликає до революційної ідеології.

Теоретик революції *Владімір Ленін* (1870–1924) прийшов у політику завдяки братові й став марксистом (1889). Заснувавши більшовицьку партію (1903), переймався вирішенням питання обґрунтування комуністичної влади. Вважаючи парламентаризм фікцією, він покладався на суспільне збурення, zarazом остерігаючись контрреволюції. Це простежується в його працях: у *«Що робити?»* (1902) великого значення надається керівній ролі партії щодо скерування

робітничого класу; в праці *«Імперіалізм як найвища стадія капіталізму»* (1917) говориться про можливість світової класової війни; а в *«Державі та революції»* (1918) відкидається виборча демократія як «буржуазний парламентаризм».

У 1894 р. Ленін читає Марксову *Передмову «До критики політичної економії»* (1859), тлумачачи відмінність між «економічним базисом» та «ідеологічними формами», тобто суспільні відносини поділяються на матеріальні й ідеологічні. Перетворюючись на теорію, що покликана виражати інтереси пригнобленого класу, російський марксизм стає пролетарською ідеологією, котра ґрунтується на фактах історії та реальності. Посиланням на «факти» Ленін силкувався відокремити марксистську ідеологію від інших, як-от від релігії. Для цього запроваджується поняття «наукової ідеології» (*sic!*). Претендуючи на філософський «об'єктивізм», ленінська політична діяльність зводилася до розробки стратегій боротьби проти суб'єктивістських викликів «діалектичному матеріалізму».

У *«Матеріалізмі й емпіріокритицизмі»* (1909) він бере до уваги тезу Александра Богданова про істину як «ідеологічну форму», однак проголошує «наукову істину» «об'єктивним» знанням, яке формується історично. Тобто Ленін не критикує загального поняття ідеології Богданова, а спирається на широке й нібито «нейтральне» уявлення про ідеологію, зіставляючи його з поняттям «об'єктивної істини». Правильне розуміння останньої мало гарантувати достовірність «наукових ідеологій». Отже, окреслений філософський підхід мав протистояти всім видам «ідеалізму» та «суб'єктивізму», однак сам продемонстрував відхід від Марксової позиції. Дихотомія між «суб'єктивним» і «об'єктивним» не вкладалася у філософію праксису *«Тез про Фейєрбаха»*, відповідаючи лише «споглядальному» матеріалізму. Адже Маркс пише в першій тезі:

Головна хиба всього попереднього матеріалізму – включаючи і фейєрбахівський – полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість, береться тільки у формі об'єкта або споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно [Маркс, 1936].

Виходить, що, за Леніним, трудящі маси не здатні розвинути власної ідеології. Вони не мають середнього шляху й повинні обирати між буржуазною та соціалістичною ідеологіями. Тому вождь пролетаріату розробляє, сказати б, «оперативну» теорію ідеології, варіант

ідеологічної боротьби. У його працях термін «ідеологія» поволі відступає, в порівнянні з поняттям «гегемонії». Політичне втручання Леніна в ідеологічну боротьбу спрямовувалося на організацію діяльності робітничого класу та можливості створення союзу з селянством та інтелігенцією. Діячка й ідеологиня польського та німецького робітничого руху Роза Люксембург (1871–1919) піддавала критиці подібну тенденцію «ультрацентралізму», яка полягала в тому, щоби зруйнувати ідеологічні сили царату й організувати ієрархію: асоціації робітників, над якими стоять партія та її очільник. Так, до 1920 р. Росія була вже однопартійною державою.

Лідери більшовицького режиму почали відчувати власний тріумф у кінці громадянської війни. Проте усвідомлення того, що вони залишалися в оточенні зовнішніх ворогів, посилювалося загрозою внутрішніх заворушень. До того ж загострювалася боротьба на «ідеологічному фронті», зокрема на освітній ниві. За умов, що склались, автономна професура сповідувала переважно ідеологічну індиферентність, а тому вважалася головною завадою в забезпеченні гегемонії в публічній сфері. Керівництво «Агітпропу» взялося формулювати принципи, покликані нарощувати темпи ідеологічної війни. У 1921–1923 рр. вжито низку заходів щодо встановлення контролю над вишами, а представники компартії заявляли приблизно так: оскільки університетські професори за п'ять років не сприйняли нової ідеології, вони підпадають під визначення ворога (Троцький); тому депортація за кордон є гуманним заходом (Зинов'єв); якщо до попереджень так і не дослухаються – вдаватимемося до жорсткіших дій (Сталін). Вигнання інтелігенції (представників соціогуманітарних наук, економістів, літераторів, колишніх членів інших політичних партій та ін.), більше знане як «філософський пароплав», зумовлене саме ідеологічними мотивами. Деяких відомих інтелектуалів спочатку планувалося відправити на заслання, але було звільнено; решту таки вислано всередині країни (приміром, лікарів використовували в боротьбі з хворобами в найвіддаленіших куточках). В Україні «ідеологічна боротьба з націоналізмом» теж спричинила еміграцію чи депортацію в межах Радянської Росії [Finkel, 2007: р. 125–150].

Подальше встановлення деспотичної авторитарної держави призвело до ідеологізації цілого радянського суспільства з тривалими наслідками. Син шевця, вигнаний за революційну діяльність із семінарії, *Йосиф Сталін* (1879–1953) долучився до більшовиків у 1903 р.

Після смерті Леніна він створив потужний адміністративно-командний апарат правління, заснований на терорі й культі особи. Попри великий писемний доробок, Сталін не став видатним теоретиком. Особливо це видно на прикладі його квазімарксистського поняття «класова війна» з елементами російського націоналізму. Тож «марксизм-ленінізм» був результатом процесу створення нової державної філософії, що постала внаслідок злиття централізованої комуністичної партії та свавільного державного апарату. Після усунення політики «гегемонії» та її заміни примусовою колективізацією на сцену вийшли ідеологи більшовицької марксистської філософії, щоб довершити процес злиття філософії з державою. За злою іронією долі, вони у свій спосіб реалізували давню мрію Платона про філософа-правителя.

Так, критика ідеології та держави Марксом і Енгельсом поволі витіснилася т. зв. «нейтральною» концепцією. Це вже спостерігалось в одному з ранніх текстів Сталіна *«Анархізм чи соціалізм»* (1906–1907), який зазначив: у ході класової боротьби кожен клас керується власною ідеологією: буржуазія – лібералізмом, а пролетаріат – соціалізмом [Rehmann, 2013: р. 61–72].

3.2. Ідеологія «уречевлення»

Отже, перші два покоління марксистів іще не знали про існування *«Німецької ідеології»*, тобто не були ознайомлені ні з Марксовою, ні навіть із сильнішою аргументацією Енгельса щодо негативної (критичної) концепції ідеології. Тому двома найвпливовішими текстами для обговорення ідеології залишалися згадувана вище Марксова *Передмова* (1859) і *«Анти-Дюрінг»* (1878) Енгельса, які доволі часто цитують марксисти. Поступово ідея ідеологічної надбудови утверджується через твори таких авторів, як Карл Каутський, Франц Мерінг, Георгій Плеханов. Але до 1898 р. жоден із представників першого покоління відкрито не обмовився саме про ідеологію марксизму. Першим ревізійністську полеміку порушив німецький політик і теоретик соціалізму *Едуард Бернштайн* (1850–1932). Беручи до уваги кантіанську етичну проблематику, він уважав, що пролетарські ідеї хоч і залежать від матеріальних чинників, усе ж вони мають суто еволюціоністський характер. У праці *«Засади соціалізму й завдання соціал-демократії»* (1898) увага автора концентрується на

«тривалому поступові робітничого класу» й наголошується на потребі поєднання середнього й низького класів на шляху до поступового настання соціалізму. Тож Марксова позиція скочується до ідеології.

Цілком вірогідно, що Маркс і Енгельс аж ніяк не ставили за мету систематично розробити єдину теорію ідеології. Ба більше, Маркс вивчав її під різними кутами зору. Нерідко вона виступала об'єктом соціальної критики, тобто набувала переважно полемічного значення. Характерно, що термін «ідеологія» Маркс і Енгельс ніколи не застосовували до власних ідей, натомість вони відштовхуються від просвітницької викривальної теорії обману, коли забобони зумисне підтримуються духівниками та тиранами для маніпулювання. Тож засновники марксизму думали, що правлячий клас і сам створює собі ілюзії. Натомість для Леніна політична свідомість була пов'язана з опозицією між буржуазною та соціалістичною ідеологіями. Тому ідеологічні баталії вже не так зосереджені на спотворенні. Ця ідея відігравала вирішальну роль у формуванні нового внеску в розробку проблеми ідеології.

Нерадянські марксисты, роблячи наголос на економіці та політиці, а також залежності між матеріальними умовами життя й здатністю людей керувати своєю долею, змогли порвати жорсткий зв'язок між базою та надбудовою. Крім того, класову боротьбу вони перестали тлумачити як основу аналізу суспільства. Врешті, більшовицька модель ортодоксального комунізму вже не була для них визначальною. Подальше розростання цієї доктрини щодо вживання слова «ідеологія» цікаве, передовсім, з огляду на позицію угорського марксиста *Дьйордя Лукача* (1885–1971). Йому вдається інтерпретувати марксизм як гуманістичну філософію, вказуючи на дошкульний характер капіталістичного виробництва.

У своїх ранніх есе він вживає цей термін щодо буржуазної та пролетарської свідомості, хоча вже без негативної конотації. Марксизм для нього є «ідеологією пролетаріату», тоді як буржуазна ідеологія – хибна, бо цей клас структурно обмежений. Проте пізніше Лукач зізнається, що таки переоцінив роль ідеологічної боротьби в ранніх працях [Larrain, 1983]. Він був однією з рідкісних постатей, що набули впливовості водночас у марксизмі-ленінізмі та західному марксизмі. У 1920 р. Ленін картав його як представника лівої тенденції в Комінтерні (Третій Інтернаціонал), критикуючи марксизм Лукача як «суто доктринерський», себто позбавлений конкретного аналізу

історичної ситуації. Згодом його позиції постійно коливалися між марксистсько-ленінською «ортодоксією» й інакомисленням. Але, попри несистематичне слідування Ленінському використанню концепції «нейтральної» ідеології, він розвинув і власну теорію ідеології на основі феномену «уречевлення». Лукач підхоплює тезу, що зв'язок між людьми в суспільстві набуває вигляду відносин між речами. Коли він опублікував свою *«Історію та класову свідомість»* (1923), то не міг іще знати про *«Німецьку ідеологію»*. Власне, тому й почав із розробки Марксом теорії «товарного фетишизму», розширивши її до критики «уречевлення».

Маркс користується терміном «уречевлення» (*Verdinglichung*) у III томі *«Капіталу»*. Це поняття постає з аналізу «товарного фетишизму» як процесу, в ході якого люди домислюють свої соціальні відносини у вигляді обміну речами. Маркс запропонував розрізнення між виробництвом товару для власного вжитку й для обміну. Продуценти не вступають у соціальні відносини одне з одним до обміну. Тож уявлення про фізичні продукти праці, що підлягають обміну, заміщують суспільні взаємозв'язки. Інакше кажучи, взаємовідносини між людьми витісняються видимістю відношень між речами. У результаті речі ніби набувають персональних ознак. Лукач пише:

Ця функція приховування дійсності, притаманна фетишистській видимості, що огортає всі явища капіталістичного суспільства, не зводиться лише до приховування його історичного, себто мінливого, минулого характеру. Або, краще сказати, це приховування уможливується лише тому, що всі форми предметності, в яких перед людиною в капіталістичному суспільстві безпосередньо з'являється – неминуче – довоколишній світ, насамперед економічні категорії, всі ці форми також приховують те, що вони є формами предметності, категоріями, що виражають стосунки між людьми, тому що *стосунки між людьми* проявляються як речі та стосунки між речами [Лукач].

Йдеться про те, що в умовах капіталістичного виробництва товар стає універсальною категорією суспільного буття. Тому для Лукача ідеологія – вже не просто викривлення реального стану справ, а лише частково правдиве відображення речей без занурення в глибинні зв'язки й тенденції. Буржуазна «хибна свідомість» полягає в приховуванні, насамперед від себе, соціально-класової сутності капіталістичного суспільства [Рисмухамедов, 2003: с. 38–54].

Концепція «товарного фетишизму», а також пов'язане з нею поняття «реїфікації» («уречевлення») використовуються в теорії ідеології, оскільки чимало форм свідомості в капіталістичному суспільстві є фетишистськими. Лукач розглядає «уречевлення» як процес, за допомогою якого людська діяльність і праця нібито стають чимось об'єктивним і незалежним від людини, контролюючи її дії. З цієї думки він виводить ідеологічний ефект усезагальної пасивності щодо суспільства в цілому, позаяк відносини людей стають «споглядальними». Лукач пояснював неуспіх ідей соціалістичної революції на Заході після Першої світової війни саме наявністю феномену «уречевлення», через який капіталізм і стає самоочевидною реальністю для значної частини робітничого класу [Rehmann, 2013: p. 77–83].

Лукач додає ще й екзистенційний вимір проблеми, фіксує поглинання «уречевленням» людської особистості. Це стосується не тільки пролетаря, а вже всіх людей капіталістичного суспільства, бо вони є учасниками цих економічних відносин. Ба навіть найближче життєве оточення людини тотально упредметнене. Не залишається вільного простору для унікального самовияву людини. Особистість ховається за продуктами капіталістичної праці.

Подібну ситуацію він викриває й у сучасній науці, яка дедалі більше детермінує соціальне буття. Поволі вигасає індивідуальне прагнення людини до пізнання речей, їх істинного, а не skutого раціональності буття, що означає для Лукача цілковитий крах новітньої культури. Він розкривається як німотне саморуйнування духу чи фатальне зависання розуму в тотально раціоналізованому світі. Саме тут виступатиме на перший план відстороненість Лукача від марксистських теоретиків III Інтернаціоналу, які бачили в науковому підйомі запоруку прогресу. Для традиції західного марксизму, особливо це стосується представників Франкфуртської школи (див. 3.4), аналіз Лукачем «упредметнених» форм думки стає вирішальним у їхньому критичному теоретизуванні [докл.: Поцелуєв, 1993].

3.3. Гегемонія і роль інтелектуалів

Підхід італійського радикального марксистського теоретика *Антоніо Грамші* (1891–1937) характеризується чіткою опозиційною лінією щодо т. зв. «лівого повороту» в Комінтерні, після того як з 1928 р. у СРСР ленінський курс на НЕП змінився примусовою колективізацією.

На міжнародному рівні це вилилося у відмову від політики «єдиного фронту» з соціал-демократичними партіями. Тому Грамші не просто зводить ідеологію до «сукупності ідей», а розуміє її як матеріальну силу «гегемонії» в громадянському суспільстві. Як і Лукач, він не читав *«Німецької ідеології»* (опублікованої цілком лиш у 1932 р.), але й не виявляв особливого інтересу до Марксової критики фетишизму. За своїм соціальним походженням син дрібного урядовця, Грамші вступив до соціалістичної партії (1913), а згодом став секретарем новоствореної комуністичної партії Італії (1921). Йому навіть удалося потрапити в парламент (1924), але через два роки його було заарештовано за наказом Муссоліні й запроторено до фашистської в'язниці, де він почав працювати над перекладом *«Тез про Фосрбаха»* та передмовою *«До критики політичної економії»*. Тоді ж Грамші відмовляється від категорії «економічного детермінізму», наголошуючи в розроблюваній теорії гегемонії на значенні політичної й інтелектуальної боротьби.

Зрештою він використовує концепцію ідеології неоднозначно: інколи в критичний спосіб, часом у позитивному сенсі («сукупність ідей», «здоровий глузд»), а подекуди просто як «надбудову». Грамші не ставив собі за мету розробити систематичну теорію ідеології. Його увага більше була прикута до запозиченої ним у Леніна концепції «гегемонії», хоча сам термін запровадив ув обіг російський марксист Георгій Плеханов на позначення керівної ролі робітничого класу в союзі з найбільшим селянством у здійсненні соціалістичної революції.

Отже, від початку *гегемонія* пов'язувалася з періодом широкої демократичної коаліції проти автократичного правління царизму (1905 і 1917), коли вона відігравала значно продуктивнішу роль, аніж поняття ідеології. Грамші звертається до гегемонії, бо стурбований поразкою соціалістичних рухів після Першої світової війни, позаяк революції в країнах Західної Європи провалилися. У Німеччині лідерів комуністичної партії (Карла Лібкнехта та Розу Люксембург) знищили. У результаті, розкол між соціал-демократичною та комуністичною партіями підважив легітимність нових демократій. В Італії фашисти прийшли до влади у 1922 р. Грамші було заарештовано у 1926 р. і засуджено на 20 років тюремного ув'язнення. Одинадцять наступних років це нагадувало суцільне випробування: його зуби випали, травна система геть розладналася, а хронічне безсоння стало постійним. У 1935 р. йому дозволили перейти до клініки, де він і помер у віці 46 років від крововиливу в мозок (1937).

Коли Грамші аналізує поразку революцій, його не влаштовують розхожі звинувачення в зраді з боку лідерів лівого руху. Він здійснює щось на кшталт стратегічної самокритики: революціонери вважали, що зможуть захопити державну владу подібно до більшовиків у Росії – через збройний заколот. Але вони недооцінили структуру громадянського суспільства в капіталістичній системі, тобто внутрішню стабільність буржуазної гегемонії. Отже, з'ясовуючи, подібно до Лукача, в чому полягають ідеологічні чинники, зокрема, перемоги фашизму, стабільності капіталізму чи пасивності західного робітничого класу, Грамші долучається до аналізу ідеології завдяки поняттю «гегемонія».

Часом слово *ідеологія* він використовує як опозиційне щодо терміна «філософія практики», що означає звільнення від односторонніх фанатичних ідеологічних елементів. Виступивши критиком т. зв. «економічного детермінізму» («економізму»), Грамші показав, що ідеологія часто-густо виходить за межі уявлень про «надбудову». Тобто дія не завжди відбувається в напрямі від «базису» до «надбудови», коли буття визначає свідомість. Він наголошує на діалектичній взаємодії між «базою» та «надбудовою», називаючи цей зв'язок «історичним блоком», де матеріальні сили є змістом, а ідеології – формою. В іншому разі виникає розхитування та дисбаланс сил:

В одному випадку маємо справу із зайвим «економізмом» або педантичним доктринерством, в іншому – з надмірним «ідеологізмом»; в одному випадку переоцінюють механічні причини, в іншому – підносять волонтаристський та особистісний елемент [Грамші, 2014: с. 97].

У розвинутих капіталістичних країнах система влади підтримується двома взаємно доповнюваними способами. З одного боку – державним репресивним апаратом (армія, поліція, судова та пенітенціарна система тощо). Таку систему Грамші називає «політичним суспільством» (*società politica*), яке є централізованим та ієрархічним, а стан могутності підсилюється шляхом примусу. З другого боку, вона доповнюється «громадянським суспільством» (*società civile*), що складається з установ (школа, церква та різні організації від спортивних клубів до приватних асоціацій), які переважно не регульовані урядом і формально незалежні. В останніх панівні класи досягли

підтримки та згоди, не вдаючись до сили. Грамші називає інститути, де такої згоди досягнуто, «апаратами гегемонії», запропонувавши вивчати, як працюють культурні організації, що вміють утримувати ідеологічний світ [див.: *Rehmann*, 2013: р. 117–146].

В інтерпретації Грамші «ідеологічна гегемонія» встановлюється панівним класом буржуазії не тільки через запровадження насильства державної влади, а й за допомогою багатоманітних культурних практик. Італійський марксист наполягає, що ідеологія поширюється на осередок громадянського суспільства, тобто на недержавну сферу, приміром, індивідуальну чи групову діяльність. Громадянське суспільство (термін запровадив Гегель) – царина, де панівний клас організовує собі підтримку через ідеологічно-культурну гегемонію. Цим Грамші порушує питання про роль *інтелектуалів* як розробників і провідників ідеології, а також неурядових керманівців, які досягли авторитету в культурній сфері. Інтелектуали поділяються на «традиційних» (наприклад, священнослужителі) й «органічних» (як-от учителі, письменники, філософи).

Культурно-ідеологічна гегемонія вершиться через інститути громадянського суспільства: школа, церква, ЗМІ тощо. Їхнє проникання в соціальне життя зумовлене (активною чи пасивною) *згодою* серед широких верств населення. Процес формування згоди, який Грамші пов'язує з «лідерством» («культурна гегемонія», «ідеологічна гегемонія»), на відміну від *панування*, неодмінно передуює шляхові домінування через державну владу.

Так звана громадська думка тісно пов'язана з політичною гегемонією; інакше кажучи, вона, це – точка дотику між «громадянським суспільством» і «політичним суспільством», між згодою та силою. Держава, коли хоче вдатися до не дуже популярних дій, заздалегідь готує необхідну громадську думку, себто організовує та централізує певні елементи громадянського суспільства [*Грамші*, 2014: с. 48].

Поняття ідеології у «*В'язничних зошитах*» (1929–1935) Грамші, написаних у тюрмі, чітко не зафіксоване, а вказує на закорінені в соціально-історичному процесі *можливості*, актуалізовані колективною політичною волею. Можна знайти й розбіжні відтінки цього поняття: «в кращому сенсі», «в гіршому сенсі», «органічна», «довільна» ідеологія тощо. Назагал, ідеологія єднає «історичний блок» (союз соціальних груп).

Базис і надбудови утворюють «історичний блок» або, інакше кажучи, складний і суперечливий комплекс надбудов, в яких віддзеркалюється комплекс суспільно-виробничих відносин. Можна висновити, що тільки всеохопна система ідеологій раціонально відображає протиріччя базису та вказує на існування об'єктивних умов для революційної практики [Грамші, 2014: с. 51–52].

Певний клас, аби досягти своїх історичних цілей, мусить проінтегрувати ідеологією геть усі царини суспільного життя. Об'єднання людей виникає на основі (вузьких, професійних, національних, класових) інтересів. Сюди мають долучатися й інтереси спільників. Після згуртування свої інтереси можна боронити на державному рівні. Успіх гегемонії залежить від розробки ідеології: освіти, науки, літератури, самовиховання, організації. Для цього потрібна інтелектуально-моральна реформа, стирання розриву між високою (елітарною) та низькою (масовою) культурою шляхом підняття широких мас до самоврядного рівня.

Ідеологію «в найвищому сенсі» Грамші пов'язує зі світоглядом, який неявно вкорінений у мистецтві, праві, економічній та інших сферах. На різних щаблях культури ідеологія діє в неоднакових модальностях. Як раціональна доктрина вона функціонує тільки на «вищих» рівнях – у філософії чи релігії, де розробку певних систем здійснює фахова група інтелектуалів. Однак різні моменти ідеології взаємопов'язані або ж перебувають у суперечливих відносинах [Рисмухамедов, 2003: с. 61–65].

Із текстів Грамші випливає, що ідеологія є зрозумілішим явищем радше для її творців, аніж для тих, на кого вона спрямована. Завдання гегемонії полягає у встановленні рівноваги в суспільстві, щоби досягти згоди з боку підкорюваних груп. Адже часто ситуація полягає в тому, що різні ідеології конфліктують між собою, поки одна чи поєднання кількох із них не починають переважати. Результатом домінування ідеології є інтелектуальна, моральна, економічна та політична єдність цілей, яка породжує форму універсальності.

Теорією Грамші було завбачено, що новітня інтелектуальна сила зможе перетворитися на вагому ідеологічну зброю. Недарма він порушує ті питання, які Маркс свого часу оминув. Якими є конфігурації ідеологічного контролю? У чому полягає різниця між ідеологічним і політичним владарюванням? Чому люди починають покладатися на ідеології? Подібні проблеми стояли на порядку денному та неоднаково вирішувалися протягом усього XX ст.

Після Грамші стало зрозумілим, що про ідеологію варто вести розмову не лише з огляду на політичну сферу, позаяк вона долучає моральні й культурні норми та домовленості, які розходяться через ЗМІ чи громадські об'єднання. Щоби підійти критично до ідеології, потрібно виявляти її на різних рівнях. Творці зводять ідеологічну цілісність шляхом залучення інших інтелектуалів або їхніх ідей відповідно до запитів часу. Модифікація ідеології відображається в усіх проявах індивідуального/колективного життя. Певна річ, зміст ідеології у Грамші залишається дещо невиразним, але його вчення пропонує додаткові знаряддя до її виявлення [Freeden, 2003: p. 19–25].

3.4. Критична теорія

Теорію, котра визрівала в осередку Франкфуртської школи, можна описати як прагнення привести соціальних агентів до критичної позиції у творенні суспільства, що самовизначається без ідеологічних ілюзій. Вихідним пунктом цієї теорії стали праці Маркса і Фройда. Тому навіть за формою вона нагадувала критику ідеології (Ideologiekritik), в межах якої її розробники намагалися зрозуміти, чому суспільство сприймає ідеї, не дотичні до інтересів громадян, а натомість легітиміє панівні структури й оманливі вірування, котрі видає за фігури мислення. Ideologiekritik є не менторською денонсацією хибних уявлень, а з'ясуванням того, як і чому вони виникають у певних контекстах. На відміну від наукової, критична теорія не послуговується об'єктивними й інструментальними чинниками, конструюючи свій предмет пізнання, а бере до уваги обставини появи тих феноменів, які підпадають під (або насаджують) ідеологічний контроль і призводять до експлуатації, розчарування й нещастя суб'єктів соціальної дії [Masey, 2000: p. 75].

Працівники Франкфуртського інституту соціальних досліджень стверджували: марксистську теорію суспільства потрібно розвивати, використовуючи також і дослідження т. зв. «буржуазних» наук. Отже, хоч їхній інтерес до ідеології був прикутий завдяки працям Лукача, новий імпульс роздумів про неї був покликаний до життя появою розвідки Карла Мангайма (див. 4.1). Ба більше, ця тема залишається актуальною для «франкфуртців» і донині, якщо взяти до уваги дослідження Габермаса. Проте з кінця 1930-х, зокрема після підписання пакту Рібентропа–Молотова (1939), старші представники школи вже не приймають ідеї соціалістичної революції. Так, для Горкгайма й Адорно її

неможливо було більше підтримувати в умовах фашизму в Європі, сталінізму радянського блоку і зростання гегемонії американського «фордизму» після Другої світової війни. Позаяк чимало попередніх теорій суспільства вони визнавали як недостатні, обґрунтовуючи нові методики дослідження, намагалися дати їм належну оцінку.

З кризою буржуазного суспільства, вважають розробники критичної теорії, традиційне поняття ідеології видозмінюється. Свідомість людини обплутана масовим споживанням. Хибна свідомість пов'язується з продукцією індустрії культури (кіно, журнали, газети, радіо, телебачення, літературні бестселери тощо). Елементи ідеології за своєю формою не є новими, на відміну від численних методів її поширення. До цього переліку мають бути включені ЗМІ та спорт, адже вони вже стали ідеологічними в широкому сенсі. Усе це сприяє виробленню штучної ідентифікації мас із нормами й умовами, які поширюються на догоду певного осередку людей. У цьому індустрія культури може претендувати на роль такого собі об'єктивного духу, активного у свідомості тих, кого він обслуговує. Він підхоплює ідеологічні тенденції, підсилює їх, натомість відтинаючи бунтівні. Зі зростанням самовідчуження людини через сфабриковані культурні продукти більшає переконання про її зосередженість у власному світі. Те, що вона бачить на телебаченні, сприймається за очевидну істину. Ідеологія масової культури зводиться до того, що можна було б назвати пародією гасла: «Стати тим, що ти є!». Люди відчувають себе шаховими фігурами, однак їх це цілковито влаштовує [Aspects of Sociology, 1972].

Один із головних теоретиків школи, *Макс Горкгаймер* (1895–1973), прагнув виявляти реакційність різних учень і їхніх речників, а тому з цією метою залучає поняття «ідеологія». Аналізуючи сучасну цивілізацію, він помічає, як посилюються суперечності між урізноманітненням засобів виробництва (техніка, технологія, машинерія) й виробничими відносинами передовсім щодо питань власності. Це й призводить до виникнення ідеології, яка приховує протиріччя інтересів, але репрезентує себе у вигляді змагального мислення.

Якщо спочатку, слідом за Лукачем, «франкфуртці» розглядали *реїфікацію* («уречевлення») як головну ідеологічну перешкоду для критичної свідомості, для чого треба було відповідно налаштувати розум, то після Аушвіца й Хіросіми вони дедалі частіше задумувалися про причини людського підпорядкування владі. Понад те, вже сам розум почав оцінюватися як форма панування. Проблема ідеології

Горкгаймер порушує, враховуючи кілька важливих для нього проблем: релігію, державу, владу – як інструментів панівного класу. Він простежує однозначну залежність між ідеологією та насильством. Адже чим більш маніпулятивною стає ідеологія, тим жорстокішими методами доводиться її захищати. Посилаючись на Мангайма, Горкгаймер вважає «застарілі теорії» ідеологіями. Сам «ідеологічний момент» пов'язаний не так із «помилковістю суджень», а виражається в методах і напрямі досліджень [Михайлов, 2008: с. 138–140, 154].

Після приходу до влади нацистів відбувається виразне підвищення уваги з боку Горкгаймера до проблем ідеології. Він прагне демаскувати стосунки політичних ідеологій з політичними настроями їхніх носіїв, а також розкриває психологічні особливості людини, котра стає піддатливою до реклами і тоталітарних ідеологій [Михайлов, 2008: с. 164]. Коли ж завершується один з етапів еміграції «франкфуртців» з Німеччини, їхні голоси стають найвиразнішими серед критиків нацизму. Особливо активно вони займаються соціологічними дослідженнями фашистської ідеології, поєднуючи теми відчуження з проблемами «розірваної свідомості» та з ідеями Фрейда.

Гіпнотичне захоплення, яке викликали такі несправжні надлюди, як Гітлер, обумовлено значною мірою не тим, що вони думають, кажуть або роблять, а їхньою жестикуляцією... Фашизм застосовував терористичні методи, намагаючись зредувати людську сутність до соціальних атомів, оскільки побоюався, що зростання дезінтеграції, яка торкається всіх ідеологій, може проторувати людям шлях до здійснення найвищих можливостей їх самих і суспільства... [Горкгаймер, 2006: с. 138].

Однією з важливих праць, у яких було порушено подібні проблеми, стала книга Теодора Візенгрунда Адорно (1903–1969) «Авторитарна особистість» (1950), у якій вивчалася загальна тенденція мас до відмови від власної думки, а це властиво, приміром, прихильникам фашистських рухів. Такі люди поділяють ідеологію не через усвідомлення чи віру в неї, а тому, що вона дає можливість її безпосереднього застосування чи дозволяє ухвалювати довільні рішення.

Син асимільованого єврейського торговця вином і корсиканської католички – професійної співачки, Адорно з дитинства не терпів ілюзій універсальності. Про це свідчить хоча б те, що наприкінці 1930-х він узяв собі прізвище матері, залишивши батькове Wiesengrund у тіні.

Крім того, він рівнозначно цінував музику й філософію: здобув докторський ступінь за дисертацію з феноменології Гусерля, а перед написанням габілітації два роки вивчав композицію у Відні, був студентом Альбана Берга. Його «негативна діалектика» ніби «зависала» між думкою Канта і Гегеля: філософія, що прагне до трансцендентного, набуває історичних і соціальних форм. Інакше кажучи, це усвідомлення обмежень розуму й роздуми про інші типи досвіду поза абсолютом. А марксистська теорія доповнює розмисел Адорно матеріалістичною критикою традиційної філософії як сфери універсальності й абстракції [A Dictionary of Cultural and Critical Theory, 2010: p. 12–15].

Марксизм Адорно гранично виважений і не допускає партійності чи залежності від якоїсь політичної програми. Його міркування на теми «товарного фетишизму» чи «відчуження», звісно, мають марксистське походження, проте він мінімально переймається проблемою класовості й не вбачає в пролетаріаті рушія соціальних змін. Адорно критикує спроби комуністичних партій зробити марксизм догматичною ідеологією, а насильницьку трансформацію світу схильний вважати непорозумінням. У своїй песимістичній візії він діагностує перетворення світу на «в'язницю просто неба» без абиякого шансу на порятунок. Для нього не існує жодної архімедової точки опори, що дозволяє судити про явища з привілейованої позиції й остаточної методології. Можливо, саме тому критичний аналіз суспільства не може для нього бути завершеним [Maceu, 2000: p. 3–4].

Програмою для «франкфуртців» стала спільна розвідка Горкгаймера з Адорно «*Діалектика Просвітництва*». Праця вперше опублікована за допомогою мімеографа за назвою «*Філософські фрагменти*» (1944), а потім в еміграції, в Амстердамі, власне, як «*Dialektik der Aufklärung*» (1947). Автори намагалися показати впливовість нової позитивістсько-технократичної ідеології, що розвивалася на основі стереотипу нав'язливої технології. Ідеологія постає порожнім і розпливчастим явищем, але аж ніяк не слабким, адже не припиняє діяти як інструмент домінування. Дослідники аналізують її як потаємний апарат із розрахунку можливостей прояву панування. Важливу роль тут відіграє концепція Лукача про «уречевлення». Метафора «прихованого існування» стосується фетишистської інверсії, коли товарна форма постає як доля над виробниками та споживачами.

Тобто концепція нової ідеології Горкгаймера з Адорно коливалася між критикою позитивістського уявлення про соціальні відносини та

маніпулятивними технологіями бізнесу. Цю ідеологію вони називають «культурною індустрією»; термін, який замінив «масову культуру». Подібна термінологічна зміна позначила те, що культура тепер виникає незалежно від мас, які є лише вторинним додатком до машин [Rehmann, 2013: p. 84–90].

У самій назві криється інтрига, хоч автори розкривають її вже в передмові: Просвітництво виявляє свою протилежність, адже перетворюється на міф, який містить ідеологічне наповнення. Отже, Просвітництво розуміється як встановлення тотального раціонального контролю. Відчуження людини в умовах індустріального суспільства відбувається під владою технічного розуму. «Інструментальний розум» стає однією з форм «хибної свідомості». Остання виростає зі сфери духу, який розколюється на відірвану від суспільних зв'язків (хоч і критичну) складову та ідеологічно заангажовану плановану систему управління.

Але згадаймо програму Просвітництва: воно прагнуло зруйнувати міфи, щоб замінити їх знанням. Розум покликаний поквитатися із забобами й розчаклувати природу. Розсудкове «обчислення» (математичний ритуал думки) світу стає каноном Просвітництва. Щоправда, міфи виявляються непереборними: їхні чари, немов спів сирен, зачаровують ідеологів Просвітництва. Його тоталітарність полягає не в аналітичному методі, а в тому, що воно знає, чим закінчиться будь-який процес.

Сьогодні, з перетворенням світу на індустрію, перспектива загальності, коли мислення стає дійсністю суспільства, є до такої міри широко відкритою, що через неї можновладці, які від усього, зрікаються не лише ідеології, а вже й самого мислення [Хоркхаймер, Адорно, 1997: с. 55].

У праці *«Критика інструментального розуму»*, що спочатку була опублікована англійською як *«Затьмарення розуму»* (1947), Горкгаймер розглядає вже наслідки формалізації розуму, орієнтованого на класифікацію фактів і прорахування ймовірностей:

Чим більше сили втрачає поняття розуму, тим воно легше переходить до ідеологічної маніпуляції і навіть до нахабнішої брехні [Горкгаймер, 2006: с. 38].

Дедалі частіше, веде далі Горкгаймер, ми спостерігаємо, як філософські чи політичні ідеї набувають тенденції перетворюватися на осередок нової міфології. З погляду формалізованого розуму,

поневолення, деспотизм або жорстокість самі по собі вже не є кричущим явищем. Тому й не існує позиції, котра могла б винести вирок диктатурі. Горкгаймер далекий від того, щоби звинувачувати технічні винаходи як такі. Немає нічого поганого в тому, що людина, відповідаючи на виклики цивілізації, проводить дослідження. Кепсько стає тоді, коли подібні досягнення трансформуються в ідолів і витісняють гуманістичну основу культури.

Та згодом у *«Негативній діалектиці»* (1966) Адорно вже назве саму культуру ідеологією.

Після Освенцима кожна культура разом з будь-якою її принизливою критикою – всього лише сміття. У своїх спробах відродитися після всього того, що сталося в її вотчинах, і не зустрівши спротиву, культура остаточно перетворюється на ідеологію, чим вона потенційно і була, починаючи з того самого моменту, коли на протигагу матеріальному існуванню привласнила собі право нести світло [знання] про те, що поділ духу та фізичної праці незаконно ущемляє саму культуру [Адорно, 2003: с. 328].

Адорно розмірковує про можливість перетворення мислення на ідеологію. Воно стає ідеологічним тоді, коли спонукає думку до позитивності (застиглості, примирення), інакше кажучи, коли спирається на авторитети. Таким чином, ідеологія – це мислення, що очікує на дух, який неминуче перетворюється на Абсолют. А головним її прагненням є тотожність. Тому критика ідеології не є чимось вторинним для філософії, а натомість – центральним пунктом конститутивної свідомості. Остання орієнтується на тотожність нетотожності, тоді як тяга до чистого мислення містить ідеологічний момент. Домінування інструкцій і вказівок призводить до заборони протиріччя й антагонізму в мисленні. Ось чому подібне «позитивне» мислення стає ідеологією.

Практичним додатком до програмної критики ідеології була праця Адорно *«Жаргон автентичності. Про німецьку ідеологію»* (1964), де йшлося про специфічне використання мови, якій притаманна ідеологічна функція консервації чинного соціального стану. Адорно критикує поширення онтологічного жаргону «автентичності» (Eigentlichkeit) Мартин Гайдегера (див. 2.3) серед постфашистської інтелігенції в Німеччині після 1945 р. як орієнтоване на ідеологію такого собі універсального людства (Allmenschlichkeit). Стандартизований жаргон автоматизує світ. Він набуває практичної значущості в доволі

широкому діапазоні: від проповіді до реклами. Як система знаків, він, попри все, розпадається на окремі жаргонні слова, що породжують уявлення про глибоку таємницю.

Балаканина про висловлювання – ідеологія, комплементарна німоті, до якої порядок спонукає тих, хто не в змозі на нього вплинути й чий заклик тому заздалегідь приречені на марноту... ідеологічною стає критика в той момент, коли вона, свідомо власної правоти, накажує мисленню мати під собою підґрунтя [Адорно, 2011: с. 20, 54].

Той, хто застосовує жаргон, схильний уважати свої категорії не такими, ніби вони походять з мінливих станів суспільства, а вживає їх так, нібито вони властиві людській істоті. Звідси зрозуміло, чому Адорно називає жаргонний образ людини «ідеологемою дегуманізації».

Тематично до поглядів «франкфуртців» дотичні міркування *Вальтера Беньяміна* (1892–1940), який в есеї «Щодо критики насильства» (1920–1921) намагається розібратися з категорією «насилля», бо вона виконує важливу функцію в системі ідеологій. Дослідник вважає, що насильство найперше пов'язується із засобами, а не метою. Так, передовсім критики заслуговує насилля як засіб для досягнення певної мети.

Згідно з уявленнями природного права (що були ідеологічною основою терору під час Французької революції), насильство – це натуральний продукт, немов сирівець, що його можна використовувати легко і просто, єдина проблема виникає тоді, коли насиллям зловживають для несправедливих цілей [Беньямін, 2012: с. 167].

Подібну тезу, котра народжується в концепції *природного права*, підтримує й еволюціонізм. Дарвінізм, поряд із природним добром, розглядає силу як початковий і відповідний усім вітальним цілям засіб. Натомість *позитивно-правова теорія* простежує її як історичну реалію, чим прагне гарантувати справедливість цілей. Тобто примус може бути санкціонованим (історично визнаним) і несанкціонованим. Утім, подібне розрізнення неочевидне, позаяк часто засобами примуки хочуть зберегти саме право.

У дусі лівої ідеї Беньямін зазначає, що нарівні з державою і робітничий клас зберігає за собою право на насилля, бодай у вигляді страйку, якщо його можна вважати насильницьким. Автор також підважує тезу про виправданість смертної кари з боку держави. Не надто схвально він ставиться й до поліцейської влади, адже вона

втручається в будь-які справи без посилання на правові цілі, обмежуючи громадянина, й не зводить з нього очей.

Зрештою, саме насильство, висновує Беньямін, є *правоустановним* або *правопідтримним*. У цьому легко переконатися: зникнення прихованої присутності сили в певному правовому інституті одразу ж призводить до його занепаду. Прикладом цього він називає постреволуційний парламент, який нагадує радше жалюгідну виставу. Тож критика насильства – це філософія історії як виявлення діалектичного чергування правоустановного та правопідтримного насильств. А від цього залежить і сам характер прийдешньої епохи.

Про послаблення критичної здатності говорить іще один представник франкфуртської традиції – *Герберт Маркузе* (1898–1979). Залишивши гітлерівську Німеччину, він далі працював у США, розвиваючи неомарксизм на основі ідей Гегеля і Фройда. У 1960-х Маркузе стає «гуру» студентського руху й чільним мислителем Нових лівих. У праці *«Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства»* (1964) серед негативних ознак соціуму він називає ірраціональність і деструктивний характер виробництва щодо розвитку потреб, а також здібностей людини. Сфера панування суспільства над індивідом чимдуж розширюється, адже підкорює вже не так терором, як технологією. Поширюваний на систему панування технічний прогрес створює форми життя і влади, які послаблюють сили, що протистоять системі. Під впливом технології культура, політика й економіка створюють монолітну систему, котра поглинає альтернативи.

Розрізняючи потреби *істинні* й *хибні* (нав'язування виснажливої праці, агресивності, злиденності, несправедливості), Маркузе помічає, що до останніх людину підштовхує ідеологія. Звільнення людини годі чекати без усвідомлення поневолення, бо ідеологія вправно розчинилася в рекламній звабі через ідею задоволення. Суспільство контролюється не через владу, а через навернення до виробництва і споживання зайвого, через постійне повернення до праці, що отупляє.

Так зване вирівнювання класових відмінностей виявляє свою ідеологічну функцію. Якщо робітник і роботодавець дивляться одну й ту ж телевізійну програму й відпочивають в одних і тих же курортних місцях... то така асиміляція свідчить не про зникнення класів, а про масштаби, в яких потреби й задоволення, що слугують збереженню істеблішменту, поширюються на нижчі верстви населення [Маркузе, 1996: с. 100].

Повсюдно запановує лише один вимір думки і поведінки. Товари повчають і маніпулюють, створюючи хибну свідомість, яка нечутлива до оман. Вона перетворюється на форму життя. Творці політики й ЗМІ систематично підтримують універсум одновимірного мислення. Суспільство блокує опозиційну поведінку й ілюзорні та безглузді поняття. Горезвісна Гегелева «хитрість розуму» діє так, як діяла завжди – в інтересах влади. В індустріальному суспільстві наука й технологія невинно панують над людиною та природою.

Проте таке поглинання ідеології дійсністю не означає «кінця ідеології». Навпаки, у певному розумінні розвинута індустріальна культура є *більш* ідеологічною, ніж її попередниця, оскільки сьогодні ідеологія перебуває в процесі вироблення себе [Маркузе, 1996: с. 103].

Справді, теорії ідеології новочасного західного світу відрізняються від доктрин капіталістичного суспільства XIX ст. тим, що новітня ідеологія дедалі більше пов'язується з пропагандою. Вона транслюється, гадають речники першої генерації Франкфуртської школи, відновлюючи себе в замкненому колі виробництва та споживання, нав'язуючи цей спосіб життя людині. На відміну від соціологів і виразників технократичних теорій (Р. Арон, Д. Белл, А. Гелен) – дехто з яких анонсував «кінець ідеології» в індустріальному суспільстві, – франкфуртські мислителі не прагнули заперечити ідеологію, а наполягали на тому, що ставлення до неї має поєднувати критику з розкриттям її нових виявів як своєрідної «постідеології», позаяк вона існує у формі науки та техніки.

Збіжна думка спостерігається не лише в працях Маркузе, а й у роздумах *Юргена Габермаса* (нар. 1929). У праці «*Техніка і наука як ідеологія*» (1968), відштовхуючись від маркузіанської критики Макса Вебера, згідно з якою технізація розуму стає втіленням ідеологічної системи владарювання, Габермас погоджується, що раціональність вряди-годи скочується до поєднання техніки й панування. Утім, він прагне переформулювати поняття «раціоналізації» в термінах, які б не призводили до ідеологічних конотацій.

На його думку, ідеології виникають при зміні форм легітимації й суголосні розвою науки. Але, як показав Едмунд Гусерль у концепції «кризи європейських наук», після Галілея природознавство нехтує стремліннями суб'єкта й зорієнтоване відповідно до технічного застосування знання. Маркс переймається виникненням буржуазної ідеології, що розгортається в руслі політичної економії на тлі піднесення

технологічного виробництва. Проте в теперішній ситуації ідеологію економічного обміну змінює нова державна політика, спрямована на розбудову сфери вирішення специфічних технічних завдань. Нинішня ідеологія пов'язана з функціонуванням особливої прагматики системи управління й елімінацією дискусії щодо демократичних стандартів. Розв'язання технічних завдань не потребує публічного обговорення. Головний принцип функціонування цієї ідеології полягає в тому, щоб комунікативну рефлексію суспільства замінити науковою моделлю.

Ми простежили цей процес «раціоналізації згори» до того моменту, коли самі техніка і наука в подібні всезагальної позитивістської свідомості, артикульовані як технократична свідомість, починають посідати місце усунутих буржуазних ідеологій у вигляді певної ерзац-ідеології [Хабермас, 2007: с. 104].

У «Критиці чистого розуму», де Кант запитує про спосіб даності об'єкта суб'єктові, порушується питання про принцип конструювання реальності. Синтез об'єкта відбувається завдяки трансцендентальному Его на основі категоріальної сітки. На місце Кантового схематизму Габермас ставить Марксове поняття праці, стверджуючи, що синтез відбувається не у свідомості, а в діяльності, тобто на практиці. Отже, теорія ідеології Габермаса виражається в термінах критики. Тільки він додає до неї ще кілька психоаналітичних штрихів. Одним із центральних понять його теорії є «інтерес», яке має не просто антропологічне, а й трансцендентальне (в кантіанському сенсі) забарвлення. Інтерес належить досвіду й формує відповідні категорії, а також визначає очікування, що ототожнюються з певним видом знання.

Існує три типи інтересу, які відповідають трьом видам наук: *інструментальний* (визначає царину емпіричних наук і технічний контроль над процесами, коли маніпуляція та пізнавальна жага домінують над комунікацією); *історико-герменевтичний* (доступ до фактів забезпечується через усвідомлення й розуміння, а не спостереження); *критичний суспільно-науковий* (провадить розрізнення між можливістю теорії схопити реальну людську ситуацію й здатністю виведених законів описати матеріальну ситуацію). Ідеології відповідає інтерес, який прагне досягти вузьких цілей, позбавлених комунікативного виміру.

Крім того, Габермас пропонує чотири чинники, на підставі яких психоаналітична модель доповнює критику ідеології. По-перше, психоаналіз не менш критичний, бо сприяє саморозкриттю й досягненню

себе. По-друге, він показує, як у процесі комунікації відбуваються спотворення: люди самовідчужуються і вступають у класову боротьбу, позаяк говорять різними мовами, а примус супроводжується конкретними інтересами. По-третє, перекручень нелегко позбутися, оскільки вони мають систематичний характер. Тому відновлення комунікації передбачає створення спеціальної теоретичної моделі. По-четверте, існує подібність між енергійно-розподільною моделлю в психоаналізі й схемою бази-надбудови ортодоксального марксизму [див.: Пікер, 2005: с. 265–309].

Як видно, Габермас схильний інтерпретувати ідеологію як соціальне явище на основі фройдизму, залучаючи психологічний механізм поведінки людини: постійне придушення інстинктів закріплюється у вигляді системи культурних установлень.

Соціально-психологічна емблема епохи характеризується не стільки авторитарною особистістю, скільки деструктурацією Над-Я. Посилення *адаптивної поведінки* є, однак, лише зворотним боком обумовленої мовною інтеракцією сфери, що самоліквідується в рамках структури цілераціональної дії [Хабермас, 2007: с. 92].

Суспільна свідомість, незважаючи на те, хто є її носієм, потенційно хибна, оскільки не часто вдається до саморефлексії. Ідеології просто зручніше постійно обґрунтовувати панування. Для Габермаса ідеологія становить окремий випадок волюнтаристської дії, чий інтерес рухається не до комунікації, а в напрямі задоволення приватного бажання. Блокуючи обговорення індивідами своїх практичних питань, вона перетворюється на інструмент репресії й культивує хибну свідомість.

Як бачимо, представники кількох поколінь «критичної теорії» спрямовували свої зусилля на розвінчання хибної свідомості, увиразнюючи свою позицію викриванням конкуруючих ідеологій. Їхня критика ідеології не просто розкриває перекручення, а воліє виявити її згубні наміри. Тому чільним завданням критики є демонстрація механізму функціонування хибної свідомості. Критична теорія претендує на захист життя від насильства інших теорій. Однак вона зациклена на песимістичних тонах як щодо наслідків ідеологічного впливу, так і щодо способів провадження критики.

Петер Слотердайк (нар. 1947) у праці «Критика цинічного розуму» (1983) демонструє, на що здатен обернутися такий песимізм. Передовсім він акцентує, що критика ідеології виходить із сатиричної

традиції. Проте нині вона відійшла від сміхової культури, набуваючи вагомості через серйозний науковий підхід. Прикладом цього стають марксизм і психоаналіз. Своєю розвідкою Слотердайк показує, що доба просвітницького сумніву йде на спад.

Критика ідеології, ставши серйозною, уподібнила свій підхід до хірургічного методу... Критика ідеології *de facto* означає намагання побудувати ієрархію теорій, які розвінчують, і теорій розвінчуваних [Слотердайк, 2002: с. 32–33].

Античні кініки бунтівничий запал власної інтелектуальної відважності черпали зі свого плебейського життя, що давало насагу всіляко підважувати аристократичний ідеалізм. А вже нинішній цинізм на рівні буденної споживацької свідомості й сам скочується до ідеалізму як ідеології. Прикладом підхожого повсякденного мислення є сучасна преса, яка задовольняє цинічну потребу в поганих новинах. Ситуацію загострило розчарування в марксизмі, який вилився в цинічні рухи (ленінізм, сталінізм, Червоні Кхмери тощо), у фрейдизмі, який зловживав редукцією до біологізму, та в ніцшеанстві, звинуваченому в історичних жажіттях ХХ ст. «Хибна свідомість» у них тлумачиться переважно як хвора, а сам критик ідеології нагадує заледве не патологоанатома.

Сучасний цинізм є тим станом свідомості, якому передують наївні ідеології та їхнє Просвітництво... Ряд попередніх форм хибної свідомості – облуда, омана, ідеологія – є неповним; сучасний менталітет змушує додати четверту структуру – феномен цинізму [Слотердайк, 2002: с. 19].

Слотердайк кваліфікує цинізм як удавання відстороненості, маскування під неї. Наприклад, часто стверджується індіферентність і незаангажованість, аби прикривати свої приватні справи іменем загального блага. Так, у ситуації ведення гібридної війни офіційно проголошується невторчання в чужі справи, а тим часом провадяться деструктивні дії з дестабілізації свого візаві. У таких умовах аніякі викриття більше не мають сенсу, бо вже нема нічого прихованого. Цинічна позиція завжди вимагатиме якихось іще додаткових і нескінченних доказів. Та якщо невідомі озброєні формування внаджуються на чужі території, не маючи розпізнавальних шевронів, то це ще не означає, що стороннього втручання взагалі немає.

Отже, цинізм уже навіть не хоче ховатися. Недарма Слотердаjk характеризує його як «усвідомлену хибну свідомість». Тобто в критичних теоріях ідеології необізнаність із реальним станом справ означала хибну свідомість. Тепер цинічна позиція полягає не просто в обиранні найгіршого: того, хто її посідає, більше не обходить ані кепська репутація, ані докори сумління. Цинік неначе глузує зі здорового глузду. Якщо цинічний розум є «просвітленою хибною свідомістю», то владі можна не приховувати свої підступні мотиви. Усі давно знають про її витівки, і їм байдуже. А це вже подвійний цинізм. Бо кожен, хто дістався б до влади, чинив би в такий самий спосіб. Тоді критика ідеології виявляється геть-чисто блокованою. Влада (ідеологія) більше не боїться ховати те, що раніше залишалося за лаштунками. Їй уже не страшна ніяка іронія, глум або висміювання. Вони ніби існують у паралельному світі.

Скинути збайдужілий цинізм Слотердаjk пропонує поверненням до кіничної традиції, проти якої пихата думка виявляється безпорадною. Як опиратися воєнному, державному, політичному, сексуальному, медичному, релігійному, доктринерському, масмедійному, економічному цинізмам? Якщо нині важко вдаватися до вульгарного, брутального й гротескного пантомімного матеріалізму кініків (публічне длубання в носі, пускання вітрів або сечі, мастурбація тощо), – бо вони вважали, що тільки так можна протистояти гегемонії, виводячи інтимне на вулицю, – то теперішня фізіологічна маніфестація, спираючись на відомі образи (висолоплений язык Альберта Айнштайна; крива посмішка Мак'явеллі; сміх Будди; демонстрація оголених грудей студентками перед Адорно, який не схвалював революцію 1968-го року), – все це знову стає ознакою антидогматичної й антитеоретичної поведінки. Діоген, Лукіан, Мефістофель, «das Man» Гайдегера – це лиш деякі історичні приклади сатири, насміхання й ламання стереотипів [Слотердаjk, 2002].

3.5. Ідеологічний суб'єкт і апарати поневолення

У марксистській теорії поволі стало помітним, що ідеологію порівнюють не тільки з реальністю, а й з наукою. Остання нагадує всебічне знання, тому ідеологія має перевірятися критеріями науковості, зрозуміло, як їх визначає марксизм. У ранньому ортодоксальному марксизмі обстоювалася відмінність між пролетарською та буржуазною наукою. Згодом зв'язок між наукою та реальністю як економічною структурою започатковує ядро економічного матеріалізму.

Французький неомарксист *Луї Альтюсер* (1918–1990) стверджував, що бодай протилежні традиції та їхні представники – ортодоксального марксизму (Каутський, Сталін) і західного марксизму (Лукач, Сартр) – демонструють упадання в історизм і антропологізм (гуманізм). Осмислюючи економізм і гуманізм, Маркс відійшов від ідеалізму, хоча й не одразу позбувся юнацького тлумачення історичного матеріалізму як філософії історії. Вона нагадувала псевдоматеріалістичну інверсію гегельянської теодицеї, згідно з якою історія людства поставала як процес із початком, серединою та метою. Економізм сталінської ортодоксії з середини 1920-х нагадував Альтюсеру технологічний детермінізм, який спирався на ідею просування продуктивних сил у напрямку до невідворотного комунізму. З другого боку, гуманізм як антисталінізм у 50–60-х рр. скидався на телеологічну філософську антропологію, таку собі Одісею людської сутності.

Власне, Альтюсер відмовився від «матеріалістичної метафізики» Другого та Третього Інтернаціоналів, згідно з якою марксизм проголошувався самодостатнім ученням. Натомість важливу роль у його підході почали відігравати психоаналіз, лінгвістика, структуралізм, французька філософія науки. Він відхилив канонічний «діалектичний матеріалізм» сталінського зразка як загальне вчення про закони природи, історії й думки, воліючи не допустити в науку вторгнень з царини політики [Cultural and critical theory, 2010: p. 23–26].

Альтюсер упроваджує переосмислені концепти марксизму й намагається наново сформулювати функції ідеології в межах цієї філософії. Мішель Пеше (див. 5.3) писав: у 60-ті роки у Франції утворився теоретичний «потрійний альянс» щодо дослідження марксистської концепції ідеології, який включав Альтюсера, Лакана і Сосюра. Ставилося за мету об'єднати зусилля марксизму, психоаналізу та лінгвістики, щоби «контролювати рух між трьома континентами Історії, Несвідомого і Мови» [Pêcheux, 1982: p. 211–212]. Девід Мейсі зазначає: цей «тріумвірат» є продовженням альтюсерівського проєкту «фронту заперечення (rejection)», очищення марксизму від вульгарного економізму. Альтюсер вважає: Фройд будує свою теорію на запереченні концепту «людини психологічної», як Маркс на відкиданні «людини економічної» [Maceu, 1994: p. 142–143].

Результати своїх кількарічних семінарів у Ecole Normale Supérieure Альтюсер викладає в працях «За Маркса» (1965) і спільно з Етьєном Балібаром – «Читаючи “Каніман”» (1965), уважаючи, що варто

вилучити посилання на всю сукупність історичних індивідів, оскільки індивідуальність не є структурним поняттям. Людина, котра належить до гуманістичного дискурсу, пронизана ідеологією. Новим у цьому підході, наприклад, у порівнянні з Грамші, є особливе поняття «суб'єкта» і теза про «добровільне підпорядкування» (*assujettissement*), яку Альтюсер розробляє на основі психоаналізу Жака Лакана (1901–1981), чий теоретичний доробок він надзвичайно поцінував. У своєму листуванні з ним Альтюсер писав: Лакан перший як мислитель узяв на себе інтелектуальну відповідальність повернути Фройдю реальні концепти, на які той заслуговує. Це переконало його в спроможності й самому надати вченню Маркса належної теоретичної форми [Maceu, 1994: p. 143].

Лаканівський психоаналіз спирається на мовні студії Гайдегера, зокрема тезу «мова промовляє» (*die Sprache spricht*), яка підкреслює: «мова є паном людини», тобто вона зумовлює людське світовідношення. Для Лакана це означає: світ і людське несвідоме структуруються як мова.

Речі людського світу – це речі світу, структурованого як мова, мова, символічні процеси домінують і правлять всім [Лакан, 2006: с. 57].

Лакан, як відомо, був запеклим критиком картезіанського *cogito*, наголошуючи: досвід психоаналізу приводить до «протистояння будь-якій філософії, що випливає безпосередньо з *Cogito*» [див.: Мэйси, 1999].

Багато в чому завдяки Лакану неприязнь до *cogito* стала одним із загальних місць «структуралістських» праць, неприязнь з майже карикатурним розмахом, коли «картезіанське» стає принизливим терміном, що додається до будь-якої філософії свідомості [Мэйси, 1999].

Власне бачення суб'єкта Лакан розвиває, зокрема, у творах «Стадія дзеркала як така, що створює функцію Я, якою вона розкрилася нам у психоаналітичному досвіді» (1949), «Функція і поле мовлення і мови у психоаналізі» (1953), «Повалення Суб'єкта та діалектика бажання в несвідомому у Фрейда» (1963). У першій праці, котра найбільше вплинула на альтюсерівський концепт «суб'єкта ідеології», Лакан презентує своє потрактування теорії «стадії дзеркала» як етапу розвитку немовляти, що її запропонував французький психіатр Анрі Валон (1931). На цій стадії, а її Лакан розуміє як процес ідентифікації, дитина оволодіває образом власного тіла, що стає неодмінною передумовою для формування функції суб'єкта за допомогою мови:

Радісне прийняття свого дзеркального образу істотою, ще зануреною в моторне безсилля і залежність від харчування, якою на цій стадії є немовля, відтепер у зразковій ситуації проявить, на наш погляд, ту символічну матрицю, в якій Я осідає в первісній формі, перш ніж об'єктивуватися в діалектиці ідентифікації з іншим і перш ніж мова відтворить йому всебічно функцію суб'єкта [Лакан, 2005: с. 56].

Ця просторова ідентифікація дає дитині змогу подолати фантазм «розчленованого тіла» і перейти до «форми цілісності», яка детермінує її розумовий розвиток. Лакан називає цей процес «інвентаризацією его». Однак на до-Едиповій стадії розвитку суб'єкт іще не є сформованим, він виникає в процесі вторинної ідентифікації через інтроекцію «імаго батька». У праці «Функція і поле мовлення і мови у психоаналізі» Лакан розглядає цю «символічну функцію», пов'язану з іменем-образом предка:

Саме в імені батька варто бачити носія символічної функції, яка вже на світанку людської історії ідентифікує його особу з образом закону [Лакан, 1995: с. 48].

Важливим для розуміння альтюсерівської концепції *інтерпеляції* (див. нижче) є амбівалентність символічної функції, про яку говорить Лакан. Людина спочатку об'єктивує свої дії, проте згодом використовує це для власної мотивації. Він наводить такий приклад:

...на першому етапі людина, задіяна в суспільному виробництві, зараховує себе в розряд пролетарів, на другому вона, заради приналежності до них, бере участь у загальному страйку [Лакан, 1995: с. 48].

У «Поваленні Суб'єкта» Лакан говорить про підпорядкованість суб'єкта означальному, об'єктивованому в Іншому:

Інший як попереднє місце розташування чистого суб'єкта означального посідає в ньому панівну позицію перш, ніж приходить у нього до існування як – використовуючи проти Гегеля його власний термін – абсолютного Пана. Сучасна теорія інформації занадто плаiska, щоб узяти до уваги ту обставину, що і говорити щось про код ми можемо лише остільки, оскільки він уже є кодом Іншого, і що в повідомленні йдеться про зовсім інше: адже саме кодом конститується суб'єкт, а, отже, навіть повідомлення, що походить від самого суб'єкта, він отримує від Іншого [Лакан, 1997: с. 151].

Аналізуючи вплив психоаналізу Лакана на філософські концепції Альтюссера, Девід Мейсі вважає: останній ставився до першого доволі вибірково і хибно інтерпретує деякі його положення та інтенції:

Найбільш критичним [непорозумінням] є неспроможність визнати відповідність Лакана гегельянській традиції. Альтюсер робить спробу залучити Лакана до своїх власних цілей, і форма цього залучення (або інтерпеляції?) відкриває нам радше марксистського філософа, ніж психоаналітика [Macey, 1994: p. 151].

Так само, як Лакан пропонував «повернутися до Фрейда», Альтюсер закликає «повернутися до Маркса», переглянувши західний марксизм на предмет гуманізму. Психоаналітичні категорії дозволили йому зрозуміти ідеологію як несвідоме й проілюструвати динамічний характер ідеологічного поневолення. Крім того, Альтюсер відхиляє Маркову тезу про ідеологію як «оберненість» через її недостатню обґрунтованість: хоч як перевертай образи – все одно не вийдеш за межі наявної концептуальної моделі. Тож перевертання не веде до вирішального перетворення. Таким чином, Альтюсер частково відгородився від Маркса, зауваживши, що ідеологія є «новітньою реальністю», а не просто затьмаренням дійсності.

Французький філософ упевнений: марксизм має бути не так політичним ученням, як *полем* ґрунтовних досліджень. Він не мусить удовольнятися функцією критики ілюзій, адже ризикує й сам перетворитися на ідеологію. Важливою ознакою ідеології є нездатність описати власні засади. Вона може бути системною, але неспроможна відтворити свій спосіб мислення. Так, Маркс справедливо критикує Фюрбаха, котрий гадає, що демаскував (перевернув) філософію Гегеля, хоча насправді просто залишився в полоні його мислення. Фюрбах лише дає інакші відповіді на питання, порушені Гегелем. Тоді як філософія має формулювати власні запити.

Характерною рисою ідеології (в точному марксистському сенсі цього терміна – в тому сенсі, в якому сам марксизм ідеологією не є) саме в цьому відношенні є той факт, що *її власна проблематика не усвідомлює себе саму* [Альтюссер, 2006, с. 102].

На думку Альтюссера, показовим моментом осмислення наведеної проблеми є т. зв. «епістемологічний злам» або «розрив». Це ситуація, коли порушено цілковито інші питання, якими охоплено вже зовсім

не порівнювані сфери. Якщо в гегелівському понятті «негації», «зняття», «скасування» (*Aufhebung*) при переході на новий щабель мислення зберігається перетворений зміст попереднього рівня, то Альтюсер уже говорить про потребу уявляти щось абсолютно інше.

По-перше, схожу ідею він знаходить у Гастона Башляра, який у праці «*Філософія заперечення*» (1940) запроваджує термін «епістемологічний розрив» і обґрунтовує тезу, що наука розвивається через низку заперечень [Башляр, 1995]. Інакше кажучи, наука відступає від свого «ідеологічного оточення», осягаючи свій предмет, принципи та методи шляхом ґрунтовних спростовувань, ба навіть заперечуючи своє середовище. Людське знання організовується навколо полярних концептів або образів. Наукові концепти позбавляються образів і передісторії завдяки *епістемологічному розриву*, що дозволяє скинути ідеологічне минуле. Башляр говорить про неcontinואльну історію, де концепти виникають з попередніх шляхом коригування й уточнення. Коли ж кинути погляд у минуле науки, ми знайдемо не ранні версії сучасних концептів, а розгалужену концептуальну сітку, що визначає різноманітні об'єкти знання, котрі оцінюються на основі пізнішого розвитку. Так, слово «електрика» подибується у фізиці XIX і XX ст., але його значення змінюється докорінно.

По-друге, ключовим концептом історії науки Жоржа Кангієма є теж *епістемологічний розрив*, що ніби вириває науку з її доннаукового минулого як ідеологічного нашарування. В уявленні науковця історія радикально неcontinואльна й розриви структурують усі сфери знання. Вона – не рівний поступ знання, а шлях долання помилок. Наука розвивається не лише завдяки емпіричним відкриттям, а й через зсуви, системи проблематичних концептів. Кангієм не погоджується з Томасом Куном у тому, що «нормальна наука» – це результат консенсусу науковців. Для нього навіть немає цілісного поняття «наука», натомість він говорить про неї як про множину підходів. До того ж Кангієм – супротивник суб'єктивістського підходу до науки, покликаним якої є вдосконалення людського існування [Masey, 2000: р. 26–27, 54–55].

Симптоматичне прочитання Маркса, тобто таке, що дозволяє інтерпретувати й добачати неказане, змушує Альтюсера обернутися навколо постулату глибоких «епістемологічних розривів» між нібито ще немарксистськими роботами та власне марксистськими текстами Маркса. Ґрунтуючись на цьому, Альтюсер пропонує цікаву періодизацію його праць: ранні роботи (1840–1844); твори періоду «зламу»

(1845); перехідні та зрілі праці (1857–1883). «*Німецька ідеологія*» через свою амбівалентність належить до періоду «зламу».

Виразний «епістемологічний розрив» у працях Маркса справді відбувається в тому пункті, на якому наголошує він сам, у творі, що так і не був опублікований за його життя й становив критику його попередньої філософської (ідеологічної) свідомості: в «*Німецькій ідеології*» [Альтюссер, 2006: с. 50].

Якщо в «Рукописах» ідеться про людську свідомість, а в «*Німецькій ідеології*» про реальних індивідів – то обидві праці переймаються антропологічними питаннями, тобто є частиною гуманістичної ідеології. Для Альтюсера всі питання, що стосуються людини, свідомості, реального життя, практики, зараховуються до антропологічної ідеології. Дискурс про людину виявляється таким, що не може тлумачити себе сам. Можна зробити висновок: Альтюсер вважає людинознавство спекулятивною сферою, де неможливе наукове тлумачення.

Отже, в спадкові Маркса дозволено виокремити праці, що перебувають у спільному ідеологічному полі. Тут відчувається структуралістський підхід Альтюсера: коли ми говоримо про автора певних творів, то він ніби перетворюється на функцію того, що міститься в його текстах. Суб'єкт губиться в ідеологічному полі тексту – воно ж бо є анонімним за визначенням. Не індивід ставить питання, а ціла епоха, до якої він належить. Поль Рікер ніби хоче «підловити» Альтюсера, запитуючи: чи можна говорити про значення в такому полі, якщо про нього ніхто не знає, якщо будь-яка суб'єктивність стирається?

Та Альтюсер невблаганний: усі праці, які не є науково-марксистськими (в альтюсерівському сенсі), належать до ідеологічного поля, бо вони забарвлені антропологією. Антропологічна ідеологія – це поле, в якому генеруються дискурси, в межах чого тільки й можна мислити. Тобто існує набір певних понять, які скеровують це мислення, тематизують певні речі. Виходить якась матрична (часткова, неповноцінна) рефлексія. Інакше кажучи, в такій системі мислення ідеологія не оприямлюється. Нам навіть не вдається зрозуміти, що це – ідеологія, позаяк не все виводиться на рівень свідомості. Ми й надалі перебуваємо в полоні традицій і звичаїв минулого, підтримуючи в такий спосіб зв'язок із реальністю. У цьому сенсі ідеологія нездоланна, бо ми не звикли до мислення, засобами якого вона виявляється. Ба більше, видається, що ідеологія не має історії, це сталий витвір. Тому годі говорити про

«кінець ідеології» чи «кінець історії». Щоправда, Альтюсер вважає, що Марксові вдалося відкрити новий горизонт значень.

Закладаючи основи теорії історії (історичного матеріалізму), Маркс у той самий час розриває зі своєю попередньою філософською свідомістю й обґрунтовує нову філософію (діалектичний матеріалізм) [Альтюссер, 2006: с. 51].

Саме тут Альтюсер твердить, що на місце діалектики Гегеля належить поставити принцип *наддетермінізму*, запозичений у Фрейда. Останній у «*Тлумаченні сновидінь*» (1900) говорить, що чимало чинників життя сновидця (від повсякденних вражень до несвідомих бажань і травм) по-різному увиразнюють його сни, що дає змогу здійснювати багаторівневу інтерпретацію. Альтюсер застосовує цей термін до марксистської тематики, прагнучи уникнути «економічного детермінізму», коли базис жорстким чином визначає свідомість. При цьому він запроваджує поняття «суперструктура» (надбудова), елементом якої виступає ідеологія:

Я наполягав на революційному характері марксистської концепції «соціального цілого», оскільки вона відрізняється від гегелівської «тотальності». Я сказав (і ця теза лише повторює відомі положення історичного матеріалізму), що Маркс розглядав структуру кожного суспільства як таку, що складається з «рівнів» або «інстанцій», виражених у такій послідовності: інфраструктура, або економічна база (єдність продуктивних сил і виробничих відносин), та суперструктура, яка сама по собі містить два «рівні» або «ступені»: політико-правовий (Закон і Держава) та ідеології (різні ідеології, релігійні, етичні, правові, політичні та інші) [Althusser, 1971: p. 134].

Він наводить слова Леніна, котрий намагається відповісти на запитання: чому в Росії відбулася соціалістична революція, хоча цю країну аж ніяк не можна було назвати капіталістичною? Більшовицький вождь відповідає: економічний базис ніколи не впливає сам по собі. Потрібно завжди враховувати безліч складових: національні особливості, історію, випадкові моменти. Революцію неможливо передбачити як чіткий механізм. Подібну комбінацію сил Альтюсер і називає «наддетермінізмом». Тут не спрацьовує Гегелева схема протиріччя, яке знімається. Хоча в діалектичній концепції Гегеля теж є чимало факторів, врешті вони підводяться під механізм:

теза-антитеза-синтез. Таким чином, коли Маркс веде мову про ідеологію, він щоразу пояснює, який саме її аспект він розглядає: релігійний, філософський, правовий, економічний, політичний тощо.

Але чому гуманізм теж належить до ідеології? Претендуючи на те, щоб розглядати людину взагалі, він береться до висвітлення антропологічної царини, до якої потрапляють лише окремі люди.

Так звані гуманітарні науки досі втримують владу на власному континенті. Тепер вони озброїлися надсучасними технологіями в математиці та ін., проте їхня теоретична база залишилася тією ж, це той самий старий ідеологічний мотлох, лише вдало перетасований і підмальований [Альтюссер, 2005: с. 90].

Виглядає так: є *окремі* ідеології, котрі мають історію, втім, є ідеологія *взагалі*. Тут Альтюссер звертається до відомої тези Маркса–Енгельса з «*Німецької ідеології*»: ідеологія не має історії. Вона не формується за жодним історичним зразком, подібно до несвідомого, за Фройдом. На думку Девіда Мейсі, Альтюссер, стверджуючи, що ідеологія так само вічна, як несвідоме, і передує історії (в марксистському розумінні – як історії класової боротьби), ототожнює її з «елементарними формами ідеологічного життя» [Maceu, 1994: p. 151; Мейси, 1999].

Інакше кажучи, загальна структура ідеології відтворює структуру гуманізму, всі різновиди якого беруть участь у розробці цілісного гуманістичного вчення. Тому гуманістичний соціалізм для Альтюссера неприпустимий. Назагал, гуманізм не розкриває сутності людини, а лише створює міф про неї. Зауважмо тільки, що Поль Рікер влучно помітив: якщо ти підтримуєш ідею «смерті суб'єкта», про що твій протест проти утисків прав людини?

Однак важливим розрізненням Альтюссера є те, що він пов'язує ідеологію з політичною дією. Так, існує державний репресивний апарат (уряд, адміністрація, поліція, суди), а є ідеологічні інституції (релігія, освіта, сім'я, комунікації). Державна структура є водночас репресивною й ідеологічною. Державний ідеологічний апарат постійно відтворюється, а це породжує нові утиски й підпорядкування індивідів. Інакше кажучи, робоча сила залежить не тільки від оплати, а й від кваліфікації, яку отримують іще в шкільній системі, що включає правила поведінки, повагу, порядок, а загалом – підпорядкування правлячій ідеології. На цій основі Альтюссер і почав розробляти концепцію про систему державних і приватних шкіл як домінуючу «машину державної ідеології».

У праці «За Маркса» Альтюсер дає кілька, нехай і мало поєднаних, визначень ідеології. По-перше, вона нагадує *систему*, що існує за власною логікою та вивіреними правилами. Ця система, по-друге, впорядкована певними *уявленнями* (міфами, образами, ідеями), котрі, по-третє, в певний момент відіграють відведену їм *історичну роль* у конкретному суспільстві. Якщо порівнювати з Марксом, то ідеологія вже не нагадує примару. По-четверте, Альтюсер протиставляє *практично-соціальну й теоретичну* функції ідеології. Це означає, що практика може теж бути цілком ідеологічною. Ідеологія у формі уявних стосунків окреслює реальні стосунки між людиною та світом. Тобто вона є наперед визначеною єдністю реальних і уявних стосунків людина–світ. Ідеологія пропонує мотивації, коли зв'язок між реальним і уявним є невідірваним.

Ідеологія увиразнюється на тлі соціальної цілісності. Проте саме ідеологія стає унаочненням людських утворень. Для Альтюсера ідеології вічні, допоки існують люди. Цим він навіть виправдовує ідеологію. У цьому сенсі його позиція нагадує Ніцше, котрий вважав ілюзії (релігія, мистецтво) бодай корисними для життя, бо без них воно було б нестерпним. Тому наука не може поширюватися на всі сфери життя. Там, де її повноваження згасають, приходить необхідна для життя ідеологія. Там, де спадає голос науки, говорить ідеологія. Остання – це якраз реальність ірреального.

Щоби схопити ідеологію, Альтюсер використовує поняття *символічного*. Позачасовий (неісторичний) характер ідеології дозволяє порівняти її з несвідомим у фрейдизмі, що впливає геть на всі царини людського буття.

...на ідею процесу без суб'єкта спирається вся наукова творчість Фрейда. Та якщо йдеться про процес без суб'єкта, то мається на увазі, що поняття суб'єкта є *поняття ідеологічне* [Альтюссер, 2005: с. 120].

Тобто ідеологія лежить поза мовними, ба навіть поза культурними обширами. Але вона творить не саму реальність, а людське ставлення до умов існування, викривлюючи ставлення до реальності. Ідеологія відображає не систему реальних стосунків, які впливають на буття індивіда, а уявне ставлення індивідів до цих стосунків. Отже, людина ніколи не має безпосереднього уявлення про реальність, а тільки в опосередкованій символічній формі. В есеї «Ідеологія та ідеологічні апарати держави» (1970) Альтюсер запроваджує поняття «ідеологічного державного апарату» (ІДА), що визначає людську поведінку.

Під ідеологічними апаратами держави ми розуміємо певну кількість таких реальних явищ, які постають для безпосереднього спостерігача у формі різних спеціалізованих суспільних інститутів. Ми пропонуємо емпіричний список таких інститутів, який, звісно ж, потрібно буде уважно вивчити, перевірити, виправити і переробити. Наразі як ідеологічні апарати держави ми можемо розглядати такі суспільні інститути...: релігійні (ІДА) (система різних церков); шкільні (ІДА) (система «шкіл», державних і приватних); сімейні (ІДА); юридичні (ІДА); політичні (ІДА) (політична система, куди входять і різні політичні партії); профспілкові (ІДА); інформаційні (ІДА) (преса, телебачення, радіо і так далі); культурні (ІДА) (красне письмо, мистецтва, спорт тощо) [Альтюссер, 2011].

Альтюсер наполягає: не існує суто ідеологічного апарату. Зрештою, державний апарат функціонує переважно репресивно, а от ІДА – ідеологічно. Спільність різноманітних ІДА забезпечується ідеологією панівного класу, хоча реалізується часто досить суперечливо. Будь-які ІДА спричиняють один результат: відтворення відносин капіталістичної експлуатації.

З іншого боку, способи прояву ідеології, за Альтюсером, можна простежити через категорію «суб'єкт». Існує взаємне визначення: ідеологія – це гуманізм, який спирається на поняття «суб'єкт», а останній визначається ідеологією. Тому дуже нелегко людині побачити підвалини ідеології, як і непросто зрозуміти, чим є ми самі.

Подібно до того як автор зникає за своїми опублікованими думками, щоби бути тільки їхньою строгістю, так і конкретна історія зникає за своїми ідеологічними темами, щоби бути тільки їхньою системою [Альтюссер, 2006: с. 95].

Альтюсер використовує поняття «інтерпеляція» (*l'interpellation*), натякаючи на феномен оклику. Французьке дієслово «*interpeller*» означає «позвати» чи «погукати» когось. Поняття має біблійне походження. Якось, коли Мойсей пас вівці, він побачив кущ у вогні й підійшов ближче – подивитись, а Господь зупинив його, звернувшись: «*“Мойсею, Мойсею!” І відповів той: “Я тут!”*» [Вихід, 3]. Мойсей таким чином визнає своє підпорядкування. Також Альтюсер акцентує на іншому значенні цього французького терміна, а саме: «поліцейський допит», і наводить приклад, коли полісмен кличе когось на вулиці: «*Гей, ти!*». Люди переважно обертаються й відповідають.

Припустимо, що ця гіпотетична сцена, яку я уявив, відбувається на вулиці, індивід, якого покликали, обернеться. Завдяки цьому повороту на 180 градусів він стає *суб'єктом*. Чому? Оскільки він визнав, що запит був «справді» адресований йому, й «це був *справді* він, кого покликали» (а не будь-хто поруч) [Althusser, 1971: р. 174].

У такий спосіб, за Альтюсером, працює механізм ідеології: бути суб'єктом означає відповідати на поклик ідеології [Rehmann, 2013: р. 149–160]. Суб'єкт творить ідеологію, ідеологія творить суб'єкта – замкнене коло. Це світ антропологічних ілюзій. Подібна схема нагадує дзеркальну структуру уявлення, за Лаканом. Якщо поставити два дзеркала навпроти одне одного, то перед нами розкриється нескінченний ілюзорний простір. Уявлення суб'єкта породжують обшир конституювання самого ж суб'єкта. Нарцис, який дивиться на своє відображення, захоплюється ним. Ідеологія теж може нескінченно вглядатися в себе. Альтюсер наводить приклад догмату Трійці: подвоєння Отця в Синові та їхньому дзеркальному зв'язку – у Святому Духові.

...світ ідеології є для себе своїм власним принципом осягнення [Альтюссер, 2006: с. 85].

На думку Альтюсера, бути суб'єктом – означає підкорятися, тобто бути упокореним апарату пригнічення. Але як бути з тими, хто чинить опір? Хіба вони позбавлені суб'єктивності? Цим закидом Рікер воліє підважити думку Альтюсера. Далі він запитує щодо можливості того, аби вважати марксизм наукою. За якими критеріями? У якому сенсі: в поперівському, коли теорію можна спростувати? Чи, може, марксизм є критичною теорією? [див.: Рікер, 2005: с. 131–196].

Ідеї Альтюсера завжди викликали гостру полеміку, а його концепція ідеології не є винятком. Найчастіше йому теж закидали крайній детермінізм та лінійне розуміння функціонування ідеологічних апаратів. У подібному підході не береться до уваги, що адресат ідеології від початку володіє певною свободою: він здатен відкинути ідеологію, адаптувати її до своїх власних потреб, пристати до альтернативної ідеології. Також ідеологічне панування не є абсолютним, воно зазвичай не може зайняти місце між домінантами та підпорядкованими, а лише маскує його.

Мішель Пеше називає теорію інтерпеляції Альтюсера «ефектом Мюнхгаузена»: суб'єкт стає джерелом самого себе, або *causa sui*. Для того щоби вийти за межі цієї тавтології в теоретичному аналізі, потрібно знати, в який спосіб рекрутуються суб'єкти. А саме: що їх

зачіпає; яким чином індивіди сприймають за очевидне значення сказаного чи почутого, написаного та прочитаного; що вони самі наважуються сказати чи що хочуть сказати їм [*Pêcheux*, 1982: р. 108–109]?

Водночас словенський соціолог і психоаналітик Растко Мочнік пише, що інтерпеляцію не слід розглядати механістично:

Хоча ідеологія в нашій інтерпретації, як і від самого початку в Альтосера, інтерпелює до індивідуумів як до суб'єктів, це не конче означає, що індивідуум «суб'єктивує» себе щодня о 8 годині вечора, коли дивиться вечірні новини по телевізору [*Мочник*, 2001: с. 39].

Своєю чергою, Мочнік пропонує сприймати інтерпеляцію як «інтерпретацію», коли певна ситуація структурується висловлюванням, а інтерпретатор, аби зрозуміти висловлювання, має дати визначення цій ситуації. Таким чином виникає порочне коло. Проте в цю пастку потрапляють двоє: мовець та інтерпретатор. Ось чому вони мають розвивати комунікативну солідарність, яку він визначає як «солідарність вірувань». Учасники цього процесу мусять поділяти «мінімальний набір вірувань». Ідеологія тут виступає як сполучна ланка, котра породжує мінімальні соціальні зв'язки в комунікативній ситуації [*Мочник*, 2001: с. 39].

У кожному разі, розуміння ідеології Альтосером залишає нам шанс для розмислу: думки, гадки та світогляди неможливо вважати такими, що відбуваються тільки у свідомості. Вони живляться й відтворюються в осередку соціальних інститутів – державних і ні (медії, освіта, сім'я). Головні ж принципи вчення Альтосера викладено в короткому есеї «*Про ідеологію*» [див.: *Althusser*, 2014: р. 171–208].

Особисте життя Альтосера було трагічним. Він походив із родини французьких поселенців в Алжирі. Під час Другої світової війни п'ять років провів у таборі для військовополонених. У юнацтві був активним учасником католицької молодіжної організації, а на початку 1950-х став членом Французької комуністичної партії. Він не був офіційним речником партії, але засудив Сталіна після XX з'їзду КПРС (1956) за спотворення ленінського вчення. Разом із тим захоплювався Мао й гостро критикував студентський протестний рух. Остання контроверза його життя була не політичною, а особистою: потерпаючи від періодичних нападів маніакально-депресивного психозу, в листопаді 1980 р. він задушив власну дружину Елен Ритман, революціонерку литовсько-єврейського походження. Як наслідок – три роки в психіатричній клініці, після чого філософ доживав відлюдником, не маючи можливості писати й друкуватися [*Macey*, 2000: р. 9–11].

Розділ 4

СОЦІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД

4.1. Концепції панування: між ідеологією та утопією

Услід марксистському осмисленню ідеології виникла потреба показати сам розвиток цієї теми. Саме в ситуації, коли відсторонитися від ідеології майже неможливо, постає питання: як ставитися до влади й владарювання? *Макс Вебер* (1864–1920) у своїй величезній праці «*Господарство і суспільство*» (1925) намагається подивитися на проблему влади не в механістичний спосіб (на кшталт жорсткої детермінації базою надбудови), а пропонуючи мотиваційну модель у межах *соціології розуміння*.

Вирішальним тут є поняття «легітимності». Жадоба влади бути виправданою передбачає хоча б якусь *довіру* до неї. Таким чином, ідеологія ніби затиснута між домаганням легітимності та довіри людей. Ідеологія покликана породжувати зайві цінності, щоби продукувати довіру до влади.

У концепції Вебера інтерпретації підлягає *дія* (Handeln), а не *поведінка*. Дієвець вчиняє так або інак, осмислюючи власну дію, котра повинна мати сенс і для інших. Хоча бездіяльність є окремим випадком дії, втім, неусвідомлена дія є поведінкою.

Соціальні дії... можуть орієнтуватися на минулу, теперішню чи очікувану в майбутньому поведінку інших... Не кожний вид дій – це стосується і зовнішніх дій – є соціальними діями... Релігійна поведінка, наприклад, не є такою тоді, коли вона залишається споглядальністю, одинокою молитвою тощо [Вебер, 2012: с. 37].

Вебер говорить про чотири типи орієнтації соціальної дії, що лягли в основу його типології легітимності [Вебер, 2012: с. 39]:

- 1) *інструментально-раціональна* (zweckrational) – очікування поведінки від інших об'єктів або суб'єктів, які прагнуть досягнення раціональних цілей (бюрократичний тип влади, що спирається на суспільні норми);
- 2) *ціннісно-раціональна* (wertrational) – свідомо віра в цінність етичної, естетичної, релігійної поведінки людей незалежно від її успішності (властиві харизматичному лідерові, котрого вважають посланцем Бога);

3) *афективна* – особливі чуттєві стани діяча (теж властиве харизматичне лідерство);

4) *традиційна* – усталені звичаї (узвичаєне підкорення лідеру).

Знаючи про таку типологію, можна розібратися, як політична ідеологія підштовхує індивіда до визнання влади й підкорення політичним інституціям. Розуміючи, як поводяться люди, система влади змушує їх до самовідданої офіри, отримуючи від них покірність.

Наведена типологія увиразнюється тоді, коли Вебер пропонує низку понять-уточнень: *порядок* (Ordnung) як управління людьми; *панування* (Herrschaft) як поєднання порядку й легітимності; *спільність* (Gemeinschaft) як часто-густо примусова єдність; *суспільство* (Gesellschaft) як згуртування за внутрішньою угодою. У бюрократичній державі, яку на той час Вебер оцінює позитивно, люди не мають емоційної прив'язаності до керівництва й, відповідно, не шукають собі вожда. *Закритість* є теж важливим поняттям для групової ідентичності. Нарешті, поняття *організації* (Verband) як розрізнення між керівниками та підлеглими в політичній структурі. Не група створює свою організацію, а є творці порядку й ті, хто йому підкорюється. Ідеологія виростає з необхідності легітимації запроваджених норм.

«Пануванням»... має називатися можливість знаходити у якоїсь певної групи людей послух щодо специфічних (або усіх) розпоряджень... Не кожне панування вдається до економічних засобів. Ще меншою мірою кожне панування ставить собі економічні цілі... Жодне панування, якщо виходити із загального досвіду, не задовольняється добровільно тільки матеріальними чи то тільки афективними, чи то тільки ціннісно-раціональними мотивами як можливостями свого подальшого існування. Кожне швидше прагне пробудити й культивувати віру у свою «легітимність» [Вебер, 2012: с. 184].

Метою будь-якої ідеології є легітимація чинної системи владарювання. Вебер наполягає, що не існує систем правління без насильства. Завжди знайдеться той, хто хоч якось був би незадоволений системою владарювання. Це видно вже з вимоги: більшість має коритися меншості. Та як установити добровільну згоду коритися? Щоб досягти цієї мети, використовуються процедури розподілу суспільства чи домінування системи над критикою. Відповідаючи на запитання: «Як досягти панування?», Вебер звертається до моделі «пан – раб» Гегеля: річ навіть не в тім, що в певний момент раб слабший, – він ніби

вбачає в панові зразок людяності. Тому насильство держави виправдане нашою вірою в її легітимність. Так, влада держави тримається на її софістичній здатності.

Як бачимо, проблема ідеології, яку можна в дещо інакшій формі віднайти у Вебера, не спирається на поняття класу. Встановлення порядку є структурним елементом і може цілком обійтися без класової боротьби. Розроблений ним категоріальний апарат застосовується й до безкласового (архаїчного чи модерного) суспільства. Небезпека ідеології полягає в тому, що будь-яка формалізована система цілковито піддається фальсифікації й здатна приховувати діяльність певних організацій. Вебер не розробляє спеціальної теорії ідеології, оскільки більшу увагу приділяє механізму роботи адміністративного управління в справі застосування влади. Не знаючи небезпек нацизму, він ще не переймається рецидивами бюрократичного апарату, які потім постали в розгляді представників Франкфуртської школи, котрі побачили, що навіть така раціональна машина, як бюрократія, може нести ірраціональну загрозу [Pіker, 2005: с. 223–263].

Карл Мангайм (1893–1947) у творі «Ідеологія та утопія» (1929), написаному не без впливу соціології Вебера й історизму Лукача в політичній метушні Ваймарської республіки (1919–1933), помічає, що зі зростанням середнього класу суспільство старого монологічного світу з традиційним порядком зникає. На зміну авторитарно-політичним «кастам», які колись монополізували знання, приходять теоретичні перспективи, що невинно конфліктують. Важливим завданням для Мангайма є спроба побудувати «соціологію знання», що відкидатиме трансцендентні істини й вивчатиме соціальні детермінанти, приміром, системи вірувань. Зрештою, як зазначає Тері Іглтон, Мангайм або не виправдано розширює термін «ідеологія», прирівнюючи його до детермінації вірою взагалі, або надмірно звужує до конкретних дій обману. Він ніби припускає, що ідеологія здатна виступити як синонім «часткового» чи «тотального» мислення [Eagleton, 1991: p. 107–110].

Але спочатку, як попередній досвід ідеології, Мангайм намагається дослідити перипетії історії *підозри та хибної свідомості*. Їхнє коріння добре простежується ще в Старому Заповіті на прикладі з'ясування істинності/неістинності пророків (культ Ваала) або вагання провидця щодо одкровення. У новітній історії Мангайм аналізує передвісників сучасної теорії ідеології: замисел Бейкона створити теорію «ідолів», які стають завадою істинному знанню; та вивчення

повсякденного досвіду політичної практики в Мак'явеллі (мислення палаців versus мислення майданів).

Визначну роль у народженні вчення про ідеологію відіграла й філософія свідомості. Французькі просвітники-«ідеологи» не раз наголошували на значущості емпіричного світу суб'єкта, котрий сам генерує правила формування світу. Пізніше Гегель підносить індивіда на рівень світового Духу, що є речником свідомості в історичному поступі. Наполеонівські походи викликали великі соціально-політичні зрушення: тепер не окремий індивід або «дух народу», а вже цілий клас є виразником ідеологічної свідомості.

Після Маркса ідеологія перестала бути індивідуально-психологічним покручем, ставши натомість конструкцією розуму певного класу. Та з'ясувалося, що вона не може залишатися навечно прерогативою винятково обраного класу, а раз по раз підважується з боку інших груп. Не дивно, що тривалий час ідеологія пов'язувалася суто з марксистським типом мислення. Мангайм цитує Макса Вебера, який говорить: матеріалістичне тлумачення історії не є чарівним фіакром, сісти в який дозволено з будь-якого боку. Коли несхожі між собою партії здобувають шанс аналізувати позиції своїх опонентів, поняття «ідеологія» знову починає змінюватися.

Тим самим виникає дві можливості. Перша полягає в повній відмові ідеологічних досліджень від будь-яких «викривальних» намірів... для викриття чужої позиції потрібно абсолютизувати власну, тобто вдатися до акту мислення, якого усіляко намагається уникнути науковий напрям... Друга можливість полягає в тому, щоб все-таки поєднати цю «вільну від оцінки» позицію з позицією гносеологічною [Мангайм, 2008: с. 97].

Усебічність ідеології Мангайм розглядає через поняття *часткового* й *тотального*. У першому випадку ми маємо справу з недовірою до частини висловлювань, неширих ідей і думок суперника, позаяк уважаємо їх навмисним викривленням і приховуванням реальності. Це поняття поступово відокремилася від брехні. У другому випадку йдеться про певну добу, коли значна кількість людей живе у світі власних ідей, а ми не довіряємо цим великим групам.

Вагомим відкриттям теорії Мангайма стає *парадокс*: якщо все є ідеологічним упередженням, а всі наші дії та думки зумовлені чиймись інтересами, чи вдасться тоді запропонувати неідеологічну теорію? Або:

важко затаврувати чийсь погляд як ідеологічний без того, щоб самому уникнути ідеологічної позиції. Шукаючи відповіді на це запитання-парадокс, Мангайм працює над особливою «соціологією знання», щоб подати опис суспільних сил, які розставляють ідеології по місцях і застерігають від ідеологічності.

Проте чи можливо в подібній ситуації домагатися позиції безвідносного споглядальника? Чи виходитиме в нас виносити судження, вільні від оцінок? Якщо будь-яке судження спирається на певну систему норм, йому несила уникнути ідеології. Хоча ще Ніцше наголошував на браку-ві «інтелектуальної чесності» (*Redlichkeit*). Таким чином, коли й випадає вести мову про неоцінкові судження – то лише як про перехідну скептичну позицію, що дає змогу мислити динамічно. Далі Мангайм подає розрізнення між *реляціонізмом* і *релятивізмом*. Другий заподіює замкнене коло безкінечних обопільних спростувань, тоді як перший означає лише взаємну співвіднесеність усіх смислових елементів та їхню значущість у межах певної системи. У такий спосіб Мангайм воліє запобігти низці звинувачень у релятивізмі, що врешті веде до самозвеличення та примарного володіння абсолютними цінностями.

Оцінково нейтральне поняття ідеології, спрямоване спочатку лише на споглядання і дослідження нескінченного плину історичного життя у процесі його безперервної зміни, непомітно... переходить на позиції пізнавально-теоретичної, а в кінцевому підсумку і онтологічно-метафізичної оцінки [Мангайм, 2008: с. 105].

Німецький соціолог гадає: колись таки вдасться досягнути рівня цілісної рефлексії. Коли ми відмовляємося стежити за оновленням дійсності, то знову й знову відтворюємо хибну свідомість. Але свідомість може бути хибною, не тільки відриваючись від дійсності, а й випереджаючи її. Тоді ми маємо справу з *утопією*. Щоб випорснути із «замкненого кола» ідеології, потрібно припустити існування утопії. Остання хоч і схожа в дечому на ідеологію, а надто тим, що викривлює та спотворює реальність, проте утопії властиво розхитувати наявний нормативний ідеологічний порядок.

Прагнення уникнути як ідеології, так і утопії є по суті проявом пошуків реальності [Мангайм, 2008: с. 114].

Мангайм оголошує *динамічний реляціонізм* єдиною достеменною фігурою пошуку виходу у світі, де панують протилежні візії. Подібне

мислення не буде догматичним і прямолінійним, а натомість діалектично долатиме протиріччя.

Отже, ідеології – це ситуативно трансцендентні ідеї, які безупинно нам нав'язують, але ніколи не можуть реалізувати. Тобто якщо ідеологія жадає сприймати все як норму, консервуючи наявний лад, то утопії – варіативні й заохочують до змін. Тільки коли утопію силкуються реалізувати, вона може нагадувати ідеологію. Саме цим Мангайм показав, що ідеологія та утопія – взаємозалежні поняття [див.: Пікер, 2005: с. 197–222].

Мангайм доводить: не окреме, а будь-яке суспільство впливає на спосіб мислення людей і творить більше ніж одну ідеологію. Він наголошує й на несвідомих передумовах, які визначають людське мислення, адже соціальні групи діють на підставі ритуалів, забобонів, розповідей – врешті-решт, елементів, що включають ідеології.

«Накладки» підходу Мангайма очевидні: він вважає, що знайдеться група осіб, здатних піднятися над своїми ідеологічними інтересами. Він шукав нового рівня об'єктивності, неідеологічної точки порозуміння. Тепер люди є більш скептичними, а в науці в багатьох соціальних чи історичних питаннях співіснують безліч переконливих пояснень або інтерпретацій.

Аналіз Мангайма передвіщав дебати середини ХХ ст. про «кінець ідеології», коли деякі теоретики припускали, що сучасні суспільства здатні узгодити чимало принципів, як-от добробут, держава, суспільство споживання, внаслідок чого зникнуть фундаментальні розбіжності в думках. Та навіть коли всі згодні з якоюсь думкою, все одно вони, як і до того, радше пристають до якоїсь однієї ідеології, а не позбуваються їх узагалі [Freeden, 2003: p. 12–19].

4.2. Ідеологія та нові соціальні рухи

У сучасній соціології, а саме в теорії «нових соціальних рухів» (Ален Турен, Альберто Мелуччі, Мануель Кастельс та ін.), ідеологія розглядається в контексті колективної ідентичності та соціальної мобілізації. Французький соціолог Ален Турен (нар. 1925) у своїй праці «Повернення діяча» (1991) показує: завдяки філософії Просвітництва, Американській і Французькій революціям сформувалась ідеологія, яку поділяли чимало західних інтелектуалів. Вона поєднала в собі поняття демократії, суспільних рухів (далі – СР) і революції. Саме цю

ідеологію було покладено в основу революційних перетворень у різних частинах світу у XX ст. При цьому СР розглядалися як підготовчий етап революції, яка є неодмінною передумовою демократії. Натомість історична практика політично орієнтованих СР заперечувала цю ідеологію, коли революції вельми часто призводили до формування авторитарних режимів. Прикладом цього є СРСР, комуністичний Китай і багато держав «третього світу», які звільнилися від колоніалізму шляхом національно-визвольної боротьби лише для того, щоб опинитися в ярмі диктатури. Поступово подібна ідеологія втрачала прихильників, а СР занепадали [Турен, 1998: с. 178–183].

Тож кінець XX ст., коли на Заході формується «постіндустріальне суспільство», на думку Турена, характеризується «присмерком революційних ідеологій»:

Ера революцій добігла кінця. Можливо, просто тому, що старі режими повалені майже всюди, а народи частіше страждають від авторитарних модернізаторських режимів, ніж від традиційної консервативної еліти [Турен, 1998: с. 184].

У цей час набувають поширення нові СР, які мають іншу природу, ніж революційні:

Сьогодні в міру того, як ми входимо в постіндустріальне суспільство, суспільні рухи можуть розвиватися незалежно від політичних дій, що мають на меті пряме захоплення державної влади. Сьогодні суспільні рухи характеризуються насамперед тим, що є суто соціальним [Турен, 1998: с. 164].

Отже, ці нові СР є автономними щодо партій і політичних механізмів. Їхній протест заперечує не суспільно-політичні системи, а культурні цінності, на яких ґрунтуються ці системи. Виступаючи проти зростання концентрації влади й проникання державних апаратів у різні сфери суспільного та культурного життя, СР спрямовані не на здобуття влади чи перебудову держави, а мають соціальні цілі: захист індивіда чи суспільних меншин від держави [Турен, 1998: с. 187].

Учень Турена, італійський соціолог *Альберто Мелуччі* (1943–2001) запроваджує поняття «комплексного суспільства», яким передбачено, що держава та матеріальне виробництво відходять на другий план, а провідну роль починають відігравати суспільні відносини, виробництво символів і знаків. Колективні акції зумовлені комплексом різних відносин і значень. Мелуччі виокремлює три критерії, за якими можна

визначити колектив як СР. По-перше, це *солідарність*, тобто здатність діячів визнавати інших і бути визнаними такими, що належать до певної суспільної одиниці [Melucci, 1996: с. 23]; по-друге, це *конфлікт*, опозиція до опонентів, які претендують на ту саму сферу та цінності, при цьому, аби цей конфлікт розвинувся, діячі повинні експліцитно чи імпліцитно співвідносити себе та інших зі спільною системою значень [Melucci, 1996: с. 22]; і по-третє, СР мають виходити за рамки системи, де відбувається колективна дія [Melucci, 1996: с. 28–30].

Ключовим компонентом нових СР є колективна ідентичність. Мелуччі визначає її як інтерактивний процес, коли діячі й учасники виробляють спільні або загальні рамки (фрейми) знання, а це дозволяє їм судити про навколишнє середовище відповідно до цих рамок. Подібне інтерактивне та спільне визначення виробляється індивідами в процесі взаємодії: на них впливають цілі їхньої дії й поле можливостей і обмежень, у якому така дія відбувається.

Власне, в цій сфері виникає проблема ідеології, характер і функції якої Мелуччі розглядає в праці *«Кидаючи виклик кодам: колективна дія в інформаційну добу»* (1996). Він характеризує фрейми як дискурсивні репрезентації колективних дій, організовані відповідно до позиції, яку займає діяч у полі, й вважає, що вони мають розглядатися в контексті ідеології [Melucci, 1996: с. 348]. Мелуччі визначає ідеологію так:

Ідеологія є сукупністю символічних фреймів, які колективні діячі використовують для репрезентації власних дій для себе й інших у рамках системи соціальних відносин. Таке символічне виробництво є складовою цих відносин, але водночас діяч має тенденцію відокремлювати його від системи, частиною якої воно є, використовуючи його для захисту своїх власних інтересів. Звідси виникає переплетення правди і брехні, яка характеризує ідеологію: вона спрямована на відтворення реальних соціальних відносин, але разом з тим приховує їх і зводить нанівець. Символічна обробка дії «раціоналізує» соціальні відносини відповідно до інтересів діячів [Melucci, 1996: с. 349].

Згадані репрезентації легітимізують і підтримують інтереси діячів, водночас визначаючи поле колективної дії. Значення колективної дії, що має окреслюватися через систему відносин, частиною яких є діяч, ідентифікується з особистою позицією самого діяча й відповідно до неї реструктурується поле колективної дії, становлячи мережу напружень і протистоянь [Melucci, 1996: с. 349]. Отож діячі ставлять цілі, які

розуміються як власні, проте презентують їх як такі, що виходять за межі їхнього безпосереднього інтересу, і таким чином намагаються легітимізувати свої дії. Приміром, рухи за рівність і проти дискримінації захищають інтереси окремих груп, зокрема ЛГБТ-спільноти, при цьому, як і їхні опоненти, апелюють до певних загальних цінностей. Мелуччі з цього приводу пише:

Зв'язок між окремими інтересами діяча і певними загальними цінностями (істина, свобода, справедливість, емансипація і таке інше) є ключовим інструментом формування фреймів колективним діячем. Встановлюється необхідне поєднання між роллю, яку виконує діяч, і певною тотальністю, що досягається через його дії. Діяч є дійсним інтерпретатором цієї тотальності, яка завжди визначається позитивно за допомогою культурних, політичних або моральних понять [Melucci, 1996: с. 349–350].

Мелуччі пропонує три основні компоненти ідеології соціальних рухів. Вона має визначати:

- суспільного діяча, який мобілізується;
- суперника, проти якого спрямовано боротьбу;
- колективні цілі боротьби.

Наведені елементи виявляються через комплексну систему репрезентацій, що виражає позицію діяча щодо опонентів і колективних цілей.

Така система включає [Melucci, 1996: с. 349]:

- визначення соціальної групи, яка встановлює межі колективної ідентичності та легітимізує рух;
- окреслення небажаного стану речей, провина за який покладається на опонентів, а тому його треба подолати за допомогою колективної дії;
- презентацію позитивних цілей руху, за які треба боротися, бо вони мають велике значення для всього суспільства;
- констатацію зв'язку між рухом і суспільством у цілому, адже він вказує на те, що діяльність руху виходить за межі партикулярних інтересів і служить суспільному благу;
- формування образу опонента, який є перешкодою для реалізації суспільного блага;
- артикуляцію антагонізму між діячем і опонентом.

Тут можна згадати праворадикальний рух PEGIDA (Патріотичні європейці проти ісламізації Заходу). Він активно проявляє себе, починаючи з жовтня 2014 р., насамперед у Дрездені. Його засновником був

Лутц Бахман (у січні 2015 р. він подав у відставку у зв'язку зі скандалом довкола його фото у вигляді Гітлера). Значна частина учасників руху є прихильниками ультраправої Націонал-демократичної партії та консервативної політичної сили «Альтернатива для Німеччини». Каталізатором протестів стали демонстрації та зіткнення противників і прихильників ІДІЛ з числа мусульманських меншин у деяких містах Німеччини. Згідно із соціопитуваннями, проведеними в грудні 2014 р., 53 % мешканців Східної та 48 % Західної Німеччини висловили підтримку демонстраціям, організованим PEGIDA. Проте найбільшого поширення цей рух набув саме у Саксонії, де на зміну комуністичній ідеології прийшла ультраправа. Серед інших країн ЄС PEGIDA найбільше проявляє себе у Великій Британії.

Таким чином, якщо застосувати аналітичну схему Мелуччі до ідеології PEGIDA, ми можемо побачити – рух позиціонує себе як такий, що:

- складається з патріотично налаштованих європейців;
- виступає проти загроз безпеці, зростання злочинності, падіння рівня життя європейців, розмивання європейських культурних цінностей (т. зв. «ісламізація», що пов'язується із засиллям мігрантів із мусульманських країн);
- наполягає на більш жорсткій міграційній політиці щодо мігрантів і посиленні політики у сфері безпеки, що має велике суспільне значення для всіх країн ЄС;
- своїми опонентами вважає радикальних ісламістів і мусульман, які не бажають цілком інтегруватися в західноєвропейський соціум (з мусульманами, які не хочуть інтегруватися, не можна дискутувати, їх треба депортувати, бо вони становлять загрозу суспільству).

Отже, рух, багато членів якого належать до ультраправих і неонацистських політичних сил або поділяють відповідні погляди, намагається легітимізувати себе в суспільному мейнстрімі, використовуючи певні соціальні фобії чи звертаючись до консервативних цінностей. PEGIDA позиціонує себе як новий «хрестовий похід» проти того, що загрожує Європі у XXI ст. Ключовими маркерами колективної ідентичності PEGIDA стають «європейськість» і «патріотизм».

Говорячи про роль ідеології у формуванні CP, Мелуччі називає такі функції. По-перше, подолання розриву між очікуванням і реальністю. На початковому етапі, коли можливість діяти ще не є вповні актуалізованою, основну роль відіграє «символічне виробництво», адже воно підживлює колективний ентузіазм і стимулює віру в позитивний результат:

Це момент об'єднання різних компонентів у нову форму солідарності, де переважають виразна експресивність і емоційна ідентифікація з колективними цілями [Melucci, 1996: с. 350].

По-друге, це ідея «відродження», що відсилає до «золотого віку», певного ідеального стану в минулому, а він може бути відродженим у новій якості завдяки колективним діям. Повернення до «позачасового минулого» виконує функцію формування колективної ідентичності (тоталізація) і легітимізації колективної діяльності. Мелуччі називає цей процес формуванням «регресивної утопії» [Melucci, 1996: с. 351].

Ідеологія сучасних соціальних і політичних рухів дає яскраві приклади «регресивних утопій». Наприклад, радикальні екологічні рухи, виступаючи проти утилітарного ставлення до природи, що несе загрозу самознищення для людства, апелюють до ідеалізованого образу доіндустріальних суспільств Заходу і Сходу. З іншого боку, радикальні ісламісти звертаються до образу ідеальної ісламської держави та суспільства, якими вони, на їхню думку, були за часів пророка Мухаммада та праведних каліфів, а повернення ісламського світу до цього ідеального стану речей проголошується метою боротьби. До «регресивної утопії» також можна зарахувати ідеологему «СРСР 2.0», яку популяризує сучасна російська пропаганда. Разом із ідеологією «Русского мира» вона слугує мобілізації суспільної підтримки експансіоністської політики Кремля, легітимуючи її.

З розвитком СР ідеологія починає більшою мірою виконувати інтеграційну функцію щодо нього, а також стратегічну функцію, спрямовану на розширення простору колективної дії та соціальної бази руху [Melucci, 1996: с. 352]. На цьому етапі ідеологія стає більш унормованою, формуючи певний «канон». Вона може стати менш радикальною, усунувши деякі ідеї чи символи, що перешкоджають їй розширити свою суспільну базу. Як приклад можна розглядати сучасну соціал-демократію, яка на початку ХХ ст. відмовилася від ідеї «класової боротьби» і поступово перейшла до концепту «соціального партнерства».

Мелуччі наголошує на амбівалентному характері ідеології. З одного боку, ідеологічні фрейми окреслюють значення та цілі колективних дій, забезпечуючи єдність і тяглість руху, а з другого – вони приховують різноманітність орієнтацій і напруження, що існують у ньому [Melucci, 1996: с. 352]. Коли два діячі змагаються за ресурси в суспільному полі, вони претендують на виняткове право володіти цими

ресурсами, позбавляючи цього права свого опонента. Тому, претендуючи на певну тотальність, ідеологічна інтерпретація суспільного поля завжди буде хибною інтерпретацією, адже керується партикулярними інтересами того чи того діяча. Соціологічний аналіз ідеологій полягає у викритті амбівалентного характеру цих дискурсивних фреймів і прихованих за ними протиріч, а також має показати поле, де розгортається конфлікт між колективними діями [Melucci, 1996: с. 352].

4.3. Дебати про «кінець ідеології»

Напевно, найтипівіші проблеми дослідження ідеології пов'язані з труднощами тлумачення цього неоднозначного явища. Особливо це стає показовим тоді, коли носії певних ідей заперечують їхній ідеологічний характер, видаючи за прагматичні цілі. Найменуванням «ідеологія» вони окреслюють винятково ті політичні рухи, що приховують плани радикальних змін, як у тоталітарних режимах, зокрема в нацистській Німеччині чи СРСР. Адже запровадження цих убивчих ідеологій відбувалося за допомогою терору та страху, коли критична здатність суб'єктів ідеологічного контролю практично зводилася до нуля. Згубні наслідки подібних режимів сформували звичку ототожнювати їх з ідеологіями в цілому. Тож ХХ століття часто називають «віком ідеології», припускаючи, що закриті системи ідей і практик тільки й можна кваліфікувати як ідеології. Тоді консерватизм, лібералізм, соціалізм і схожі «-ізми» буцімто є «неідеологічними».

Ще в розпал Другої світової війни австрійський економіст *Фридрих фон Гаск* (1899–1992), який у 1938 р. перебрався до Великої Британії, написав працю *«Шлях до рабства»* (1943) [тут і далі див.: Рюс, 1998]. У ній він зазначає: соціалістична утопія несе владу диктатури. Соціалізм тільки маскувався під машкарою свободи, хоча має відверто авторитарну складову. Тому не варто дивуватися подібності між соціалізмом і фашизмом, які є тоталітарними ідеологіями. Керована економіка неможлива без придушення свободи:

Людина, неспроможна забезпечити собі успіх власними силами, рідко володіє незалежним духом і сильною вдачею. Але ідея економічної безпеки не менш розпливчата й неоднозначна, як і більшість понять у цій галузі. Саме тому загальне прагнення до цієї безпеки може становити небезпеку для свободи [цит. за: Рюс, 1998: с. 181].

Та вже по війні в західному інтелектуальному світі набула впливу концепція *деідеологізації*. Згодом вона сама стає доволі впливовою ідеологією деяких партій (переважно консервативних). Серед її фундаторів називають кількох американських представників політичної теорії та філософії, а головню це: Деніел Белл, Сеймур Мартин Ліпсет, Едвард Шилз. Деідеологізацію підтримали й деякі європейські мислителі: Ральф Дарендорф, Реймон Арон, Ернст Фішер, Лешек Колаковський. У кінці 50-х чимало прихильників тези про «кінець ідеології» розробили доктрину постіндустріального суспільства, яка не потребує месіанізму.

Американський есеїст і гарвардський професор соціології *Деніел Белл* (1919–2011) у праці *«Кінець ідеології: Про вихолощення політичних ідей у 50-ті роки»* (1960) звернув увагу на вичерпаність раціональних підходів до соціально-політичних питань і наголосив, що серед тогочасної інтелігенції здобули визнання кілька тез, які й позначили *кінець ідеології*:

У західному світі серед інтелектуалів досягнуто загального консенсусу з політичних питань: прийняття держави добробуту (Welfare State); бажаність децентралізованої влади; система змішаної економіки і політичного плюралізму. У цьому сенсі вік ідеологій скінчився [Bell, 1960: p. 373].

Соціолог наполягає на безсиллі марксистського соціалізму й класичного лібералізму – двох колишніх якнайбільших ідеологій. Він зізнавався: старі знайомі поняття (як-от «невідворотність історії» чи «саморегулювання ринку») вже не захоплюють тих, хто потерпав від Великої депресії, лукавства пактів Гітлера–Сталіна, жахів нацистських концтаборів або відчував загрозу зброї масового знищення. В утопії XX ст., де йшлося про соціальну злагоду чи економічний рай, уже мало хто вірив. Люди спромоглися розпізнавати політичний екстремізм, а головне – перейматися прагматичними аспектами сучасної «держави добробуту», вичікуючи на стабільність і безпеку.

Белл обачно вітав очікувану загибель ідеологій XIX ст., маючи на увазі от що: деідеологізована політика 50-х таки стане на шлях до раціонального суспільства. Хоч і визнав: політичним ідеологіям довелося конкурувати з релігією, позаяк остання лишається вагомим елементом багатьох західних демократій, попри ослаблення її впливу внаслідок соціальної модернізації. Хай там як, ідеологія і далі відіграватиме роль рушійної сили в країнах, які розвиваються.

Дехто з коментаторів проінтерпретував усі ці твердження про деідеологізацію як ідейну перевагу англо-американської культури: вона ж бо наскрізь пронизана ідеологією холодної війни. Інші повторювали: він силкується замінити технократичним керівництвом повноцінне політичне обговорення в суспільстві – а тому звинуватили його в пробудженні міфу про консенсус довкола кардинальних норм і цінностей.

Сеймур Мартин Липсет (1922–2006) також у певний період уважав, що доба ідеологій вичерпалася й давно проминув час червоних прапорів і помпезних парадів. Поволі, міркую далі Липсет, зникає потреба в ідеологізованих інтелектуалах, а Захід мало-помалу починає перейматися справами суспільної трансформації. Пролетаріат віднаходить дедалі менше протиріч у виробничому житті, а консерваторів уже не так дратує соціальна держава. Триумф соціальної революції більше не заохочує інтелектуалів до ідеологічних протистоянь, тому суспільство так часто потребує експертів, які б не надто встрягали в політику. І головне: лібералізм і соціалізм майже перестали бути несосвітними опонентами і дійшли порозуміння в спільних проблемах постіндустріального суспільства. Кому тепер потрібна ідеологія? Її маніпулятивна суть одразу проявиться й буде елімінована, тільки-но увиразниться ідея загального добробуту.

Ідеологічний розподіл на лівих і правих зводився до питань більшого чи меншого впливу держави й економічного планування. Ніхто, здавалося, не вірив, що справді має значення, яка саме політична партія контролює внутрішню політику окремих країн [*Lipset*, 1960: р. 404–405].

З іншого боку, поборники цієї теорії воліли змалювати ідеології як певні міфологічні системи. Так, книжка *Реймона Арона* (1905–1983) «*Опії інтелектуалів*» (1955) народилася в процесі гострих дебатів про марксизм, Радянський Союз і сталінізм. Адже комунізм перебирає естафету від нацизму в спробі знищити ліберальну демократію. «Сталінську догматику» Арон розглядав як світський варіант релігії, заснованої на міфах про світовий пролетаріат, роль революції в історії, комуністичних партій і вождів.

Революція марксистського типу не відбулася, бо та сама концепція в неї була міфічна: ні розвиток продуктивних сил, ні дозрівання робітничого класу не готують повалення капіталізму трудящими, які усвідомлюють своє покликання. Революції, які посиляються на пролетаріат, як усі минулі революції, означають жорстоку заміну однієї еліти іншою [*Арон*, 2006: с. 48].

Міфи складають ідеологію комуністичного руху, керованого партіями. Викривши «догмати», можна було показати інтелектуалам, що марксизм має всі ознаки віри й «секуляризованої релігії» (марксизм-ленінізм). Арон одним із перших ототожнює марксистську та релігійну ідеології, вбачаючи в першій опію для лівих інтелектуалів. У майбутньому, міркує він, вони більше не потребуватимуть ідеологій [див.: Никандров, 2015].

Традицію підважувати моністичні/унітарні системи у Франції було підхоплено й виявлено цікавий парадокс: марксизм, який проголосив себе наукою, сам стає ідеологією. Ще від 1949 р., коли Французька комуністична партія розпочала кампанію проти поєднання марксизму та психоаналізу, а Роже Гароді стверджував, що в СРСР немає концентраційних таборів, група «Соціалізм чи варварство» (*Socialisme ou barbarie*) починає видавати однойменний часопис із критикою ідеології та бюрократії. Її засновниками стали *Корнеліус Касторіадіс* (1922–1997) і *Клод Лефор* (1924–2010). Останній порвав із Жаном-Полем Сартром, коли той у 50-ті став виправдовувати сталінізм. Автори зазначали, що революційний рух поволі вичерпав себе, а соціалізм уже не просто відділити від концтаборів, соціальної експлуатації, диктатури та прошарку бюрократії. Лефор, зокрема, пише:

Хто не зазнав на собі ідеологічного терору, який застосовувала комуністична партія проти лівої інтелігенції в повосенні роки, хто не знає, як гуртувалися тоді навколо сталінізму письменники, що називали себе «прогресивними», той навіть уявити собі не може, як неймовірно важко було тоді відверто говорити про бюрократичний режим або про тоталітаризм і скількох зусиль треба було докласти, щоб перелізти через мури марксизму-ленінізму й відкрити справжнього Маркса [цит. за: Рюс, 1998: с. 176–177].

Схожою є й критика Касторіадіса в праці «*Бюрократичне суспільство*» (1973):

Становище класу бюрократії спирається на повне підпорядкування йому державного апарату і ним гарантується. В бюрократичній державі можна спостерігати кульмінаційну точку явища, яке характеризувало вже імперіалізм: злиття, навіть у персональному плані, економічної влади з владою політичною... Порушення в «ідеологічних» фабрикаціях бюрократії вже відомих реакційних тем (батьківщина, родина, релігія тощо) не означає орієнтації на повернення капіталізму, а є просто

наслідком стабілізації класу, який, щоб виправдати своє панування, створює для себе «ідеологію», беручи її там, де вона вже є [там само: с. 179].

Збіжної думки про комунізм дотримувався й польський філософ *Лешек Колаковський* (1927–2009), вважаючи, що ця ідеологія, щонайбільше в її радянській модифікації, ніколи не приховувала владолюбний і тоталітарний потенціал. Речники комунізму паразитували на ідеалах Просвітництва та гуманізму. А по Першій світовій війні під гаслом «Землю – селянам» вони відчужили селянство за принципом феодального закріпачення та збудували мілітаристську імперію, придушючи різні народи.

Реальною ідеологічною формою, що зберігає в Радянському Союзі життєві сили, є не комунізм, а імперська ідея. Інакше кажучи, комунізм як особлива культурна форма в тому сенсі, який ми маємо тут на увазі, тобто в сенсі енергії, здатної до такого творення, що залишає слід у культурі, – припинив своє існування в цивілізованому світі... Комунізм народився як квазірелігійний рух, тобто як ідеологічне вираження метафізичного спасіння [Колаковський, 2005: с. 239].

Варто зауважити: тенденція до відмови від ідеології була продиктована історичною ситуацією й одразу ж набула розголосу в ЗМІ. Вважалося, що поразка тоталітарних режимів засвідчила припинення жорстокої боротьби за ідеологічне панування. А тодішні радянська й американська системи більш орієнтовані на прихильність споживача, що в результаті приведе до поступового зближення колишніх ворожих світоглядів, позаяк сучасне людство прагне кращого життя. Тоді ця думка видавалася цілком реалістичною. Економічна стабільність проголошувалася головною політичною метою. Значних успіхів було досягнуто у створенні держави загального добробуту в Європі. В ідеологічному плані це виглядало як досягнення консенсусу й усунування розбіжностей.

Утім, у 40–50-х рр. XX ст. в США сформувалась особлива інтелектуальна та мистецька хвиля, представники якої добачали в культурних нормах ідеологічну функцію. Корпоративний лібералізм, починаючи ще з 20-х, позиціонував себе як «культура достатку», просуваючи ідеологію продуктивного масового виробництва, що втілювалася в поняття «американський спосіб життя» (наукова організація праці, дозвілля та споживачтво, кредитування). Велика депресія 30-х значною мірою підважила корпоративний лібералізм, спричинивши радикалізацію суспільства,

наприклад, дехто вступив до лав комуністичної партії. Хоча наприкінці десятиріччя сталінська пропаганда соцреалізму, що виходив із державних інтересів, поволи позбавляла популярності ліву ідею. Ситуацію вдалося вирівняти у 40-ві завдяки масовій культурі й бюрократичній дисципліні, коли незалежне мислення підміняється індустрією знань і стандартизацією. На відміну від атеїстичної комуністичної ідеології, американці у 50-х зробили релігійність патріотичним символом. Зарплата робітника у 1955–1960-х зросла на 22 %; на додачу він мав двотижневу оплачувану відпустку. Віце-президент Річард Ніксон, відвідавши виставку американських товарів у Москві у 1959 р., сказав, що народ його країни тепер забезпечений мільйонами автомобілів, телевізорів, радіослухачів, а отже, став безкласовим суспільством.

Універсалізм американської системи сприймався як базова модель будь-яких суспільств, адже в ній добавалися природні прагнення. Не дивно, що подібні погляди могли, бодай частково, призвести до війни в Кореї та В'єтнамі. Отже, суттєвого неідеологічного шляху на зміну корпоративному лібералізму не пропонувалося. Натомість посилювалася влада великих корпорацій, зростали зовнішні ринки збуту, виникали нові технології. Ідеалом суспільного життя вбачалася нуклеарна гетеросексуальна й моногамна сім'я, а будь-які соціально-психічні відхилення наражалися на санкції макартизму. Економіка масового споживання ототожнювалася з поняттям свободи, а бюрократично-промисловий спосіб виробництва визначався як раціональна влада. Такої форми залежності класична марксистська теорія ідеології пояснити вже не могла.

Саме тому на початку Другої світової війни американські митці й інтелектуали вдаються до практики невимушеної імпровізації («психічний автоматизм»), кидаючи виклик панівній ідеології як обмеженому світу свідомості. Спонтанна творчість трансформує повідомлення, дозволяючи оминати насаджувані ідеологічні стандарти. Так, ідеографічне зображення (Барнет Ньюмен, Марк Ротко та ін.) представляє ідеї без найменувань за допомогою несвідомих комплексів – символів, фігур, ієрогліфів, які не закорінені в загальноприйнятій мові й знайомих візуальних кодах. Поза межами комунікацій і вербалізацій створювалися полотна Джексона Полока, котрий міг малювати всім тілом, ламаючи ідеологічний дуалізм дух-сома, що формувало особливе жестове поле картини ще до появи виразних суб'єктно-об'єктних відносин. Бітники Джек Керуак і Ален Гінсберг створювали тип письма на грані свідомості під впливом сексуальних практик і наркотиків, не побоюючись зводити письмо до чистої

просодії. Так, роман «*На дорозі*» (1951) Керуака постав на суцільному 36-метровому рулоні паперу за три тижні. Він писав, уникаючи заготовлених слів і структур, віддаючись спонтанному потоковому наративу. Сповідь-заглиблення з особистісними асоціаціями, а не сповідь-виправдання перед владними інституціями стає формою піднесення враження й розширення соціально-історичного контексту [див.: *Белград*, 2008].

Однак повернімося до тези про кінець ідеології. Варто наголосити, що теоретики цього напрямку припустилися деяких неточностей.

По-перше, якби навіть усі (консерватори, ліберали й соціалісти) погодилися на реалізацію принципів соціальної держави, коли остання підтримує перерозподіл соціальних товарів, а людські потреби стають центральною політичною метою, це аж ніяк не означало б кінця ідеології, а навпаки – злиття багатьох ідеологічних позицій в одну. Вони могли б виробити більш-менш стійку спільну ідеологію держави добробуту.

По-друге, у 1960-ті рр. на політичній арені спостерігається неабияка активність ідеологічних рухів, зокрема в країнах «третього світу» (африканський соціалізм, індонезійська керована демократія, панарабізм), які продемонстрували нові форми соціально-політичної думки. Це був час, коли деколонізація та національні рухи за незалежність були потужними символами в цих країнах.

По-третє, ідеології розходяться не тільки щодо засадничих принципів, а й щодо практичного їх застосування. Навіть якщо припустити подібність поглядів на принципи соціальної держави, ідеологічне інакомислення може просто відрізнятись в технічних питаннях. Як збирати кошти на соціальні послуги? Які групи матимуть перевагу в отриманні державної допомоги (матері-одиначки, хворі, безробітні, літні люди)? Ці питання породжують безліч різних ідеологічних рішень: пряме/непряме оподаткування; багаті мають узяти на себе головний фінансовий тягар тощо. Згадані ідеологічні відмінності відображають несхожі розуміння ролі цінностей у процесі ухвалення рішень. Як розставити пріоритети конкурентних претензій?

Тож концепція «кінця ідеології» виявила надто слабку теоретичну позицію. Вона обернулася тим, що ідеологію почали пов'язувати з аурую такого собі апокаліптичного мислення [Freeden, 2003: р. 35–39]. Зрозуміло, що подібна теорія мала стати альтернативою безумству світової війни. Утім, вона й сама забарвлювалася в кольори ідеології. Так, Елсдеа Макінтайр влучно назвав напрям «ідеологією кінця ідеологій».

Майже три десятиліття по тому крах комуністичних режимів у Східній Європі та Радянському Союзі несподівано відродив дебати про кінець ідеології. У статті 1989 р., а пізніше в розширеному виданні *«Кінець історії та остання людина»* (1992) Френсис Фукуяма (нар. 1952) стверджував:

...за останні роки в усьому світі виник нечуваний консенсус із приводу легітимності ліберальної демократії як системи правління, і цей консенсус посилювався в міру того, як зазнавали поразки конкурентні ідеології: спадкова монархія, фашизм і останнім – комунізм. Ба більше... ліберальна демократія може стати «кінцевим пунктом ідеологічної еволюції людства» і «остаточною формою правління в людському суспільстві», а отже, «кінцем історії». Це означає, що в той час, як більш ранні форми правління характеризувалися невинними дефектами й ірраціональним, що врешті призводило до їхнього краху, ліберальна демократія, як стверджується, позбавлена таких фундаментальних внутрішніх суперечностей [Фукуяма, 2004: с. 8].

Спираючись на ніцшеанське поняття «остання людина» та роздуми Александра Кожева про фіналізм у філософії Гегеля, він висловлює впевненість: американська модель ліберальної демократії зуміла здолати виклики тоталітарних ідеологій. Це дозволяє йому так само проголосити тезу про деідеологізований світ. Дещо занижуючи зростання релігійного фундаменталізму й етнічного націоналізму у 1990-х рр., Фукуяма провіщав: торжество Заходу буде невпинним. Якщо він і погодився з Беллом щодо погибелі соціалізму, то не поділяв його думки щодо похмурої перспективи ліберальної економіки. У своїх пізніших публікаціях Фукуяма вважатиме: кінець ідеології збігається з процесом глобалізації, котра супроводжуватиметься розвитком американської політичної моделі.

Зрештою, спочатку розгром нацистської Німеччини (1945), а згодом розпад Радянської імперії (1991) спричинили появу кількох суперечок з приводу кінця ідеології; нова ера історії пов'язувалася з ліберальним капіталізмом. Але універсальні політичні ідеї суттєво похитнулися після атак на вежі-близнюки Світового торгового центру 11 вересня 2003 р. [Steger, 2009: р. 1–5].

Хорватсько-австрійський філософ і публіцист Борис Буден (нар. 1958) у книжці *«Зона переходу. Про кінець посткомунізму»* (2009) описує вже ситуацію постідеології. Сучасна критика ідеології зрослася з цинізмом влади. Тому цинічна іронія Слотердайка вже не спрацьовує.

Будь-який революційний протест вихолощений. Революцій боятися, щоб вони не стали надмірністю свободи, бо тоді буде важко контролювати чийсь інтереси.

Репресивний інфантилізм суспільств, які звільняються від комунізму, – це основна політична ознака так званого посткомуністичного стану. Він ніде не проявляється так гарно, як в ідеології посткомуністичної трансформації – химерному теоретичному витворі, що ставить собі за мету зрозуміти і пояснити комуністичну *transition to democracy*. Тут цинізм перетворився на (політично-)наукове мислення [Буден, 2013: с. 36].

Буден вважає: було б поспішним просто розпрощатися з комунізмом, адже це лише показує недієздатність людей. Забути комунізм – іще не означає позбутися його. Падіння Берлінського муру для багатьох є перемогою над комуністичною ідеологією, чим нагадує ідеологічний кітч. Адже при цьому забувається сама ідея опору й зникають шанси здобуття дієздатності. Східний світ сприймається на Заході з поблажливістю, позаяк тепер він зможе стати повноцінним. А отже, соціальні антагонізми сучасного суспільства не зникають, а набувають іншої химерної подоби.

Підсумовуючи історичні перипетії доби, що минула, французький політичний мислитель Ален Бадью (нар. 1937) в книжці «Століття» (2005) висловлює таку думку: неабияке насилля заповонило нинішній світ і обернулося на справжній культ. Недаремно потуги творення нової людини неодмінно супроводжуються насильством. Він називає минуле століття надзвичайно ідеологічним, а ідею «кінця ідеологій» – відмовою від новизни людини.

Ідеологія – це дискурсивна фігура, крізь яку репрезентуються соціальні відносини, уявний монтаж, що репрезентує реальне. Отож в ідеології є щось квазітеатральне. Ідеологія інсценує фігури репрезентації, в яких замасковано первинне насильство соціальних зв'язків (експлуатація, пригнічення, цинізм нерівності). Як брехтівське очуження в театрі, ідеологія організовує відділену від реального свідомість, утім, даючи йому, реальному, вираження [Бадью, 2014: с. 71].

Розділ 5

СЕМАНТИКО-ЛІНГВІСТИЧНІ ТЕОРІЇ

5.1. Інтегративна концепція ідеології та символічні форми влади

Досі йшлося про ідеологію здебільшого в термінах аномалії, яку треба демаскувати, підваживши інструментом підозри, чи говорилося про способи легітимації ідеологій. Настав момент подивитися на ідеологію як нестандартну символічну або ціннісну систему, що постає в результаті комунікації.

Колись німецький філософ Ганс-Георг Гадамер запропонував теорію культурного розуміння. Згідно з його уявленнями, людське розуміння уможливорюється завдяки нашому вкоріненню в історичній традиції. Існуючи в ній, ми маємо справу із забобонами чи передсудами, котрі виступають не стільки перешкодами для нашого розуміння, скільки якраз його передумовами. Гадамер аж ніяк не схильний сприймати традицію за ідеологію. Натомість Юрген Габермас стверджував, що Гадамерова теорія розуміння недостатньо враховує спотворений вплив традиції, пов'язаний із ідеологією. З іншого боку, Гадамер наполягає на неминучості ідеологічних обмежень думки, позаяк усвідомлює: розуміння може статися, а може й ні.

Тож доводиться говорити, що теорії ідеології по-різному визначають своє ставлення до об'єкта дослідження й поділяються на дві категорії: *зневажливі* чи *нейтральні*. Перша концепція – *гносеологічна* чи *критична*, бо в ній ідеологія протиставлена істині чи науці. Себто мати ідеологію – означає щось спотворювати, маскувати, приховувати, неодмінно когось спантелечувати. Представники другої концепції бачать в ідеології особливості людської думки. Вона є *історичною* або *соціокультурною*, бо пов'язує ідеологію з культурно-історичним контекстом. У нейтральних концепціях стверджується: розуміння соціального світу неминуче ідеологічне. Позаяк поширеність ідеології ще не означає, що думка доконче спотворена та хибна. «Зневажливі» теорії, на кшталт Марксової й Альтюсерової, використовують поняття «хибної свідомості», а «нейтральні», як-от у Лукача чи Леніна, пов'язують ідеологію зі свідомістю певного класу з урахуванням його місця в історії. Насправді «нейтральність» означає не так

незаангажованість якоюсь позицією чи неупередженість, як усвідомлення соціокультурних умов, які дозволяють, приміром, виконувати належну роль в історії. От чому Ленін, на відміну від свідомості інших класів, революційну свідомість пролетаріату розглядає позитивно. Інша справа, що подібна «нейтральність» дуже швидко дає змогу переходити в догматичність. І про це не варто забувати.

Аналізовані нижче теорії Гірца й Томпсона є, відповідно, «нейтральною» та «зневажливою». Перша співвідносить ідеологію з ознаками культурного взаєморозуміння, а в другій розглядаються форми соціального домінування, заснованого на ознаках раси, класу, статі тощо [Balkin, 1998: р. 7–8, 121–123].

Американський культурний антрополог і соціолог *Кліфорд Гірц* (1926–2006) розробив власну теорію ідеології, оснастивши її апаратом семіотики. Він зображує ідеологію у вигляді впорядкованої системи складних культурних символів, які репрезентують реальність і нагадують мапи, що дозволяють індивідам і групам орієнтуватися в суспільствах, до яких вони належать. Так, якщо в політичній системі важливою ознакою є проведення військових парадів, то це є культурний символ репрезентації влади. У такому суспільстві ідеологія віддає перевагу владі, а не соціальному забезпеченню. Часто-густо ідеології постають у вигляді метафор, які забезпечують нас певними соціальними смислами. Інакше кажучи, вони є багат шаровими символами реальності, що утворюють складні ідеї.

Отже, ідеології репрезентовані символічними системами й складаються на мапи соціальної реальності. Вони значною мірою спрощують «місцевість» і є вибірковими, тобто не обтяжують надмірною інформацією. Утім, треба розуміти: ці спеціальні види мап мають свої обмеження, хоч і легко поєднують різні компоненти ідеології (приміром, можуть пов'язувати монархію зі священними текстами). У кожному разі, ідеології нагадують символічний апарат, за допомогою якого дозволено керувати соціальним простором. Крім того, ідеологічні мапи не є універсальними дороговказами в соціальній реальності. Часто вони позначають різні маршрути, навіть конкурентні.

Нарешті, ідеології структурують соціальний та історичний час. В історії далеко не все підлягає фіксації. Вона зберігає лише деякі події, хай навіть міфічні, як-от заснування Риму Ремом і Ромулом, що й нагадає ідеологічну оповідь. Часто в історії залишаються тільки

орієнтири (ухвалені документи, революції), які формують політичний досвід і національну ідентичність [Freeden, 2003: p. 40–42].

У праці «Ідеологія як культурна система» (1964) Гірц помічає непомірну ідеологізацію самого поняття «ідеологія». Спочатку воно означало лише набір політичних тез, аж поки не набуло зловісного визначення. Тепер ми маємо справу ось із чим: хоч як би наголошували дослідники на своїй безпристрасності в застосуванні цього терміна, він і далі є полемічним, ба навіть пейоративним. Але ображатися чи засмучуватися, коли довідаєшся про чийсь погляди як ідеологічні, дотепно вважає Гірц, підстав не більше, ніж у мольєрівського персонажа, щойно він дізнався, що впродовж усього життя розмовляв прозою.

Намагаючись осмислити «парадокс Мангайма», Гірц розуміє: подолання цієї проблеми лише множить двозначності. Ситуація нагадує парадокс Зенона про «Ахілла й черепаху», яким елеатець обґрунтовував труднощі математичних викладів. То чи можна відшукати точку, котра стане пунктом закінчення ідеології й започаткує науковий розмисел? Серед складнощів цієї проблеми є невловимість ідеологічного мислення, позаяк воно завжди обплутане сітями символів, які емоційно навантажені й незрозумілі. А починаючи з Маркса, ідеологія й сама маскується під наукові теорії. Отже, бракує концептуального апарату, аби вирізнити ідеології з соціологічного аналізу.

Поволі взагалі виразно чути заклики елімінувати ідеологію як негідну розуму. Бо вона, мовляв, усуціль є психологічним спотворенням, підробкою й викривленням. Але мало хто помічає, приміром, що ідеологія бізнесу перебільшує свій внесок у добробут країни чи інтелектуали гіперболізують примус до конформізму. Натомість, зауважує Гірц, вивчати ідеологію – означає шукати причини інтелектуальних помилок. Якщо ми аналізуємо ідеї, що мають зв'язок з реальністю, то вони або стосуються фактів, або належать до прагнень. Обидва моменти утворюють, відповідно, *теоретичний* (когнітивний) і *пара-теоретичний* (оцінний) рівні мислення.

Відштовхуючись від тези Макса Вебера, що людина нагадує тварину, підвішену в павутинні сплених нею ж значень, Гірц звертає увагу не так на мотиваційні чинники, як передовсім на вираження людських прагнень через знаково-символічну форму. Культура розкривається як семіотичний процес: породження людиною символів стає центральною діяльністю.

Зрозуміло, що подібний підхід не може вповні спиратися на біологічні характеристики людського буття, позаяк не пропонує виразних орієнтирів щодо того, як поводитися у світі, а головне – в осередку культури. Для подібної ситуації більше пасуватиме розлога система символів і моделей, закорінених саме в «другій природі». Тобто люди на розуміє шляхом зіставлення процесів символічних моделей із процесами, що відбуваються у світі. Уявімо, для прикладу: ми беремо участь у якійсь абсолютно незнайомій нам церемонії. Ситуація ускладнюється тим, що ми не знаємо, як поводитися в ній. Усе нам видається нонсенсом, і ми випадаємо з подібної системи, бо не знаємо правил. З погляду Гірца, культурні моделі нагадують цілі програми, які забезпечують нас шаблонами для соціальних або психологічних процесів.

Вивчаючи ідеологію, Гірц порівнює вже усталені теорії: ідеології як репрезентації чийхось *інтересів* («на чий млин ллють воду») та ідеології, котрі виникають унаслідок соціально-психологічних *напружень* (хронічна розбалансованість суспільства). Недостатньо вивченими лишаються прагнення уникнути напруження, що врешті перетворюється на символ, а також способи вираження інтересів в ідеї.

Нині існує два основних підходи до вивчення соціальних факторів ідеології: теорія інтересу і теорія напружень. Для першого підходу ідеологія – це маска і зброя; для другого – симптом і ліки. У теорії інтересу ідеологічні заяви розглядаються на фоні загальної боротьби за вигоду; в теорії напружень – на фоні постійних зусиль виправити соціально-психологічний дисбаланс. Згідно з першою, люди весь час прагнуть влади; згідно з другою – весь час позбуваються тривоги [Гірц, 2001: с. 236].

У другому випадку потрібно не тільки зрозуміти (розпізнати) напруження, а й запропонувати пояснення, яких існує чотири типи:

- 1) *катартичне* (теорія клапана або офірного цапа) – переключення на символічних ворогів (євреїв, великий бізнес тощо);
- 2) *моральне* (утримування індивіда чи групи в хронічному напруженні) – заперечуючи або легітимізуючи напругу з позицій вищих цінностей (праця на користь держави);
- 3) *солідаристське* (здатність об'єднувати групу/клас) – спільна ідеологічна орієнтація;
- 4) *адвокатське* (не тільки прояснення, а й заплутування природи проблем) – бодай нечітка артикуляція напруження в суспільстві й привертання до нього уваги.

У результаті природа соціопсихологічних стресів у суспільстві не прояснюється, а демонструється, тільки посилюючи ідеологічні позиції. Енергетика невдоволення ледве знаходить вихід, аби проявитися, як у ту мить, коли ми кричимо «Ой!», уколвшись голкою. Люди трохи заспокоюються, бачачи довкола таких самих невдоволених. Виходить, діагностично теорія напружень переконлива, а функціонально – ні.

Таким чином, недостатньо приділяється уваги дослідженню ідеології як системи символів і смислів, які взаємодіють (на кшталт лінгвістичних студій Сепіра і Ворфа). Тобто слід зважати й на «символічну дію» (Кенет Берк). Адже мислення є не чим іншим, як випробуванням символічних систем, а вони потім лягають в основу нових систем: біологічних, соціальних, психологічних тощо. Відповідно, культурні схеми (релігійні, філософські, наукові, ідеологічні) – це програми з постачання нас певними шаблонами. Символічні шаблони необхідні, бо людська поведінка сама по собі є надто пластичною. Ідеологічна активність починається тоді, коли відчувається брак орієнтирів і моделей – немає мапи соціальної реальності. Так, у відносно нещодавній європейській історії така активність почалася в часи Французької революції, коли було знищено попередній шаблон – божественне право королів.

Дивлячись на підхід Гірца ширше, можна стверджувати: він доповнюється не лише символічними формами, а й дослідженням риторичних засобів (тропів), як-от метафора, аналогія, парадокс, гіпербола тощо. А це означає: риторичні прийоми не завжди оманливі, а часто-густо мають інтегративну функцію, котра покликана зберігати ідентичності. Проте Гірц помічає, що ідеологія завжди пов'язана з владою. Зокрема, в політиці авторитет тримається на впровадженні певних образів. У кожній соціальній групі є свої образи-уявлення, через які відбувається застосування влади. Утім, будь-які системи можуть вступати в протиріччя між собою, знову підважуючи легітимність. Тоді ми бачимо своєрідні протистояння ідеологій.

Оригінальність позиції Гірца полягає в намаганні не просто викрити чи спростувати ідеології, а продемонструвати їхню спроможність розкритися на іншому рівні. І цим рівнем є інтегративний, себто позитивний, момент ідеології. Бо вона здатна підтримувати інтеграцію групи в просторово-часовому континуумі. Відтворення й програвання минулих подій усередині групи є надзвичайно важливим

ідеологічним актом. Коли ж ідея витоків будь-яких знакових подій набуває матеріалізованої форми, ідеологічні процеси можуть набувати патологічних ознак. Святкування стає способом легітимації й збереження влади.

Інакше кажучи, перебільшення й застигання інтегративної функції призводить до риторичних камлань, повторів, надаючи ідеології негативного забарвлення [Рікер, 2005: с. 311–325].

Англійський соціолог Джон Томпсон (нар. 1950) визначає «символічну владу» як здатність використовувати *символічні форми*, щоб мати можливість втручатися в перебіг подій або впливати на людей. Символічні форми включають широку сукупність дій, висловлювань і текстів (нелінгвістичних або квазілінгвістичних), образів, які створюються та розпізнаються як певні смислові конструкції. У результаті формуються коди, що вимагають володіння навичками інтерпретації. Значення символічної форми не є стійким, однак вона «підтягує» соціокультурні й ідеологічні тенденції.

Томпсон показує: Маркс залишив без уваги відносини між статями, етнічними групами, індивідами та державою, національними державами тощо. Так, символічна влада де в чому нагадує політичну чи економічну, адже слугує інтересам еліт. Спочатку ця влада була закріплена за церквою, забезпечуючи паству відповіддю на питання про спасіння, моральними цінностями та подібним. Система освіти перехоплює справу поширення символічних форм і переміщує у сферу професійних навичок. Отже, зaledве не всі царини суспільного життя потребують належних символічних форм із транслявання влади.

Ідеологічні форми є промовистими символічними феноменами. Ось чому за невизначених історичних обставин вони сприяють пануванню. Важливо підкреслити, що символічні феномени або конкретний символічний феномен самі по собі не є ідеологічними. Вони стають такими, лише коли сприяють у конкретних умовах підтримці відносин домінування [Thompson, 1990: р. 56].

За Томпсоном, не існує такої стратегії, яка від початку є ідеологічною. Усе залежить від того, чому служать сконструйовані з її допомогою символічні форми – сприянню або ліквідації взаємин домінування. Дослідник виокремлює п'ять загальних форм/способів прояву ідеології та пов'язані з ними стратегії символічного конструювання [див.: Thompson, 1990: р. 56–66].

1) *Легітимація*, котра, за Вебером, може мати три типи ознак (раціональні, традиційні та харизматичні), засновується на таких типологічних стратегіях:

раціоналізація – обґрунтування, покликані захищати окремі соціальні відносини й інститути;

універсалізація – видавання деяких інститутів за такі, що відповідають інтересам усіх, а не окремих індивідів;

наративізація – звернення до різноманітних оповідних структур, аби переглянути досвід минулого й видавати його за складову позачасової й унікальної традиції.

2) *Приховування* є спробою підтримки панівних відносин за рахунок заперечення, затьмарення чи відволікання уваги від реально наявних процесів і явищ:

заміщення – терміном, який означає певне явище/індивіда, позначають інший суб'єкт/об'єкт із усіма характеристиками;

евфемізація – спочатку знімається негативний, а потім підсилюється позитивний акцент дій/відносин/інституцій («придушення протесту» → «відновлення порядку», «тюрми» → «реабілітаційні центри» тощо);

проти – використання перебільшення чи переносного значення слів.

3) *Уніфікація*, або підтримка відносин панування засобами символічної єдності для забезпечення індивідів ідентичністю, незалежно від властивих їм відмінностей:

стандартизація – приведення символічних форм до певного взірця, що видається як загальноприйнятний;

символізація єдності – створення символів колективної ідентифікації (національні прапори, гімни, емблеми, гасла).

4) *Фрагментація* передбачає, що відносини домінування підтримуються за допомогою розподілу індивідів/груп:

диференціація – посилення відмінностей і послаблення можливості протидії сформованим відносинам;

елімінація – формування образу ворога й об'єднання людей перед загрозою можливої небезпеки.

5) *Реїфікація* як применшення соціально-історичного виміру:

натуралізація – представлення будь-якого явища у вигляді наслідку природного закону (уявлення про поділ праці між чоловіками та жінками як продукт фізіологічних особливостей і відмінностей між статями);

занурення в позачасовий вимір – створення видимості незмінності;

номіналізація – опис дій як належного стану («прем'єр заветував» → «накладання вето»);

пасивізація – використання дієслів у пасивній формі («поліція розслідує випадок» → «випадок розслідується»).

Та символічна влада не є простим прирощенням традиційних інституціональних форм влади. Томпсон пише: поряд із *твердими формами влади* (hard power) співіснують її *м'які форми* (soft power) – ідеологія, мистецтво, культура. Їхньою особливістю є невідконтрольність суспільним елітам. Точніше так: «м'які форми» влади можуть підсилювати, проте й послаблювати «тверді форми». Партійні владно-фінансові та військово-поліцейські ресурси завжди обмежені. Натомість «м'які форми» локалізуються в просторі людської уяви, а їхні ресурси невичерпні.

Символічні форми є полісемічними й мають комбінаторні властивості. Їх можна синтезувати, поміщати в інші контексти, сполучати чи роз'єднувати. Символічна влада не надається до того, щоби її можна було концентрувати в чийось конкретних руках. Вона легко поширюється. У 60-ті роки XX ст. в західному світі символічна влада вже виходить за межі соціальних інститутів і панівної ідеології. Її почали використовувати проти традиційних форм влади: антивоєнні виступи (flower power), рухи за громадянські права, фемінізм і сексуальна революція (make love not war), усвідомлення ядерної й екологічної катастрофи – все це супроводжувалося розвоєм незалежних медій [Лалл, 2002: с. 143–147].

5.2. Ідеологічна фрагментація

Схильність деяких дослідників вивчати не так великі ідеології, як фрагменти ідеологічних відносин привела їх до формування своєрідних учень про мікроідеології. Так звані «теорії дискурсу» акцентують увагу на мовних практиках, зображаючи мову як комунікативний набір взаємодій, за допомогою яких поширюються соціокультурні норми.

Французький філософ і дослідник соціальних інституцій Мішель Фуко (1926–1984) в період між 1969–1971 рр. здійснює відхід від теорії ідеології Альтюсера, зазнавши впливу філософії Ніцше. Спочатку він «розчиняє» ідеологію в проблемі «дискурсу», а потім формує концепцію «влади-знання». Утім, його теоретичні позиції й далі становлять неабиякий інтерес для теорій ідеології.

В одному зі своїх інтерв'ю Фуко визначився, чому він активно не живає поняття «ідеологія», стверджуючи, що цей термін важко використовувати з кількох причин.

По-перше, «ідеологія» радше перебуває у віртуальній опозиції до того, що зазвичай вважають істиною. Натомість, вважає Фуко, проблема полягає не в тому, щоби проводити демаркаційну лінію між істиною/хибою, а в з'ясуванні того, як дискурси підпадають під категорію науковості чи істини. Крім того, важливим для дослідника стає виявлення того, як в історичному континуумі дискурси набувають ефекту істинності, хоча самі по собі вони є, сказати б, нейтральними.

По-друге, поняття ідеології заангажоване «суб'єктивністю».

По-третє, ідеологія виглядає вторинною щодо чогось такого, що функціонує як її основа чи економічна детермінанта тощо. Тому це поняття не можна застосовувати легковажно.

Тобто недостатньо мати претензію на істину, бо «режим» її функціонування не зводиться до ідеології чи надбудови. Ця претензія визірвала в процесі розвитку капіталізму та, за умов певних модифікацій, при соціалізмі. Фуко стверджує: завдання інтелектуала зводиться не до критики ідеологічного змісту чи приведення власної наукової діяльності до «правильної ідеології», а полягає в з'ясуванні можливостей конституювання істини. Змінюється не людська свідомість, а політичні, економічні, інституційні режими виробництва істини [Foucault, Rabinow, 1984: p. 60, 74].

Неважко пересвідчитися, що Фуко, як і Альтюсер, є критиком гуманізму. У праці *«Слова і речі»* (1966) він висловлює припущення: «людина є недавнім винаходом», а тому зникне як образ, намальований на піску морського узбережжя. Ясно, тут ідеться не про фізичний, а про епістемологічний статус людини як «історичного суб'єкта» і «телос». Щоправда, для Фуко саме Ніцше відкрив ідею «смерті людини», заговоривши про «надлюдину» як шлях до нового мислення.

Однак перший свій важливий (дисертаційний) текст Фуко присвятив генезі феномену безумства в західноєвропейській історії *«Безумство і нерозумність: історія безумства в класичну добу»* (1961). Дослідженню підлягає теза про загрозу безумства, що виникає в інтерпретації соціальної моралі та психіатричного дискурсу й призводить до створення репресивного інституту ізоляції цього «темного» досвіду. Так народжується система знання, спричиняючи розвій структур інтернування людини, котра відтепер стає об'єктом наукового дослідження, нагляду й керування.

У праці *«Народження клініки: археологія погляду медика»* (1963) лікувальні заклади описано як осередки, що орієнтуються на емпіризм, абстрагуючись від особи хворого. Від клерикальної влади вони запозичують контроль за душами й тілом і культивують міф про зникнення хвороб у суспільстві. Медицина воює з хворобою, як із правопорушником. Вона перестає бути сукупністю технік зцілення, а орієнтується на ідеальну людину. Відбувається збіг політичної ідеології та медичної технології: лікарня перетворюється на міру захисту здорових людей від їхніх помилок, а лікарі – на офіцерів охорони здоров'я. Усталюється специфічна медична мова (кодифікація), завдання якої не просто опис, а викриття.

Теза про те, що на людину протягом усього її життя впливають певні форми духу і знання, дістає розвиток у розвідці *«Слова і речі: археологія гуманітарних наук»* (1966). Починаючи критику міфології сконцентрованого на собі суб'єкта, Фуко послуговується поняттям «дискурс», яке означає поле висловлювань з певними правилами, що структурують пізнавальний досвід. Він виокремлює кілька історичних «епістем» – сукупностей дискурсивних практик, що зумовлюють появу знання належного типу. У ренесансній епістемі XVI ст. слова і речі – тотожні; в епістемі класичного раціоналізму XVII ст. – співвідносяться через мислення (створюються штучні знакові системи, лінійні форми зв'язків); у сучасній епістемі XVIII–XIX ст. вони опосередковані життям, мовою, працею тощо – тобто чинниками, на яких позначені форми людських потреб, виражених у соціальній практиці та владних відносинах.

В *«Археології знання»* (1969) Фуко намагався розкрити ідеологічне функціонування науки в подібні знання. За його ж словами, сам термін має кантіанське походження (philosophische Archäologie). Проте знання пов'язане не з еволюцією ідей, а з появою та видозміною *дискурсивних формацій* (практик). Дискурси формуються не за лінійним принципом, а завдяки порогам функціонування, тобто, знову-таки, через сукупність «розривів». Тобто ми маємо справу не з сукупністю строго вибудованих моделей, а з розсіяними подіями. Дискурси мають багаторівневу структуру й нашарування. Їх годі вичерпати чи зрозуміти достоту, хоча вони маскуються під тривалості й лінійності. Якщо порівняти дискурси з ідеологією, то варто зазначити, що наукові формації вимагають не так несуперечливості, як безугавної відданості науковому підходу [Грицанов, Абушенко, 2008].

Можна сказати, що ми маємо справу з дискурсивним формаціями, щоб не вдатися до таких слів, як наука, ідеологія, теорія або область об'єктивності... Ідеологія не виключає науковості... Теоретичні протиріччя, лакуни, похибки можуть указувати на ідеологічне функціонування науки (або дискурсу з задатками науковості)... виправляючи власні помилки, виявляючи ляпсуси й уточнюючи формулювання, дискурс не розриває своїх відносин з ідеологією [Фуко, 1996: с. 39, 185].

Наука, діючи в галузі «дискурсивних практик», не просто накопичує «знання» (*savoir*) як емпіричний обсяг інформації, а натомість утворює сукупність правил. Але перехід від концепції ідеології до таких понять, як «знання» чи «дискурсивна практика», призводить до надмірної генералізації. Фуко уникає класичного формулювання класичного питання про ідеологію. В його уявленні воно передбачає форми та способи функціонування «знання» чи «науки», які закладають відносини панування. Таким чином, Фуко приймає ранню версію ідеології Альтюсера, коли той ще не пов'язував її з державним апаратом. Він трансформував її в концепцію дискурсу, не розглядаючи як питання про істину, суб'єкта й економічні відносини. Тому його доктрина має справу з уможливленим аспектом ідеології без зв'язку зі способами виробництва та соціальною боротьбою.

Варто зауважити: Фуко схиляється до ніцшеанського «фікціоналізму», де свідомість, мова, пізнання розглядаються як певні конструкти («фікції»), за допомогою яких формуються різні *перспективи* дослідження, котрі не дозволяють перетворити істину на універсальну категорію. Натомість марксистська критика ідеології прагне розкриття «хибної свідомості» й шукає об'єктивні засади соціальної реальності.

Від тези «все є дискурс», або «все – фікція», робиться лише крок до тези «все є влада». Нарешті Фуко пов'язує «волю до влади» з «волею до істини», описуючи загадкову силу та стратегії панування, властиві зарівно й підлеглим групам. У бесіді зі старшокласниками (1971) він використовує Ніцшеву «волю до влади» як ознаку лівих радикалів. А в телевізійній дискусії з Ноамом Хомським стверджує: революційний пролетаріат не має вимагати «справедливості», позаяк хоче захопити владу [Rehmann, 2013: р. 190–204].

Отже, поняття «дискурс» відіграє ключову роль у дослідженні Фуко й означає сукупність або типологію текстів (приписів або наукових теорій), властивих західній традиції, що функціонують у певній системі відношень і присвячені якомусь сюжетові. Фуко враховує

модальності дискурсів, тобто, розкриваючи їхнє походження, принципи функціонування і владну зумовленість, з'ясовує, на що вони вказують. Владні дискурси реалізуються в багатьох соціальних інститутах (виховні, клінічні чи виправні заклади тощо), утворюючи специфічний «дисциплінарний простір». Людина, потрапляючи сюди, змушена підкорятися правилам і стає об'єктом владних відносин. На позначення цієї сфери Фуко використовує термін «влада-знання». Починаючи з Нового часу влада накопичує знання про об'єкт шляхом збору інформації та спостережень, упорядковуючи масиви статистичних даних. Спираючись на це знання, вона безперервно відтворює власні структури. Таким чином, термін «дискурс» у Фуко згодом перетворюється на щось на кшталт практики.

У праці *«Наглядати і карати: народження в'язниці»* (1975) Фуко описує зміну способів реалізації влади у сфері пенітенціарної системи. Від Середніх віків і до XVII ст. владу репрезентував суверен; будь-яке порушення закону означало зазіхання на його права. Тому від нього як репрезентанта могутності залежало покарання чи помилування злочинця. Жорстокість і видовищність тортур або страти ставали публічною церемонією підтвердження його величі. Об'єктом покарання виступало тіло чи органи правопорушника. Цим різні політичні системи вибудовували свою «політекономію тіла».

Утім, починаючи з XVIII ст. відбувається дивна метаморфоза влади. Порушується питання про ефективність здійснення покарань. Будь-яка недосконалість цього механізму могла врятувати життя засудженому. Поволі спектакулярність кари відходить на другий план: впливають не так на тіло, як на душу. Від насильства влада переходить до контролю, не караючи, а виправляючи того, хто оступився. Влада прагне ефективності й співмірності, а тому здійснюється секретно. Тепер правосуддя – це не відплата, а самозахист суспільства. Причому захист має діяти на випередження. Смертна кара витісняється довічним ув'язненням (виправлення через самотність). Своєю чергою, це спричиняє трансформацію злочинності: крадіжка й шахрайство переважають криваву різанину.

Новою технологією влади стає дисципліна. Вона вимагає замкненого простору, тому найкращими майданчиками стають навчальні, лікувальні й виробничі заклади. Не влада, а маса тепер приводиться до рівня індів'ідів, які перебувають чітко на своїх місцях без зайвих переміщень (класифікація, ранг, ієрархія). За потреби встановлюється нагляд, екзамен,

перекличка, огляд і муштра: шиккування в ряд, контроль за часом, розрахунок жестів і дій, виконання вправ, аби запобігти гуртуванню. Реєструються симптоми, хвороби, поведінка, схильності, досягнення, для цього утворюють цілі владні лабораторії. Дисциплінарна влада не тотожна з державним апаратом, а урізноманітнюється, автоматизується й стає анонімною. Вона запроваджує нормалізовані санкції, схиляючи до принуки й гарантуючи підкорення тіл.

...аналіз політичного насаження тіла й мікрофізики влади передбачає відмову – в тому, що стосується влади, – від протиставлення насильства та ідеології, від метафори привласнення, від моделі чи то договору, чи то завоювання... [Фуко, 1998: с. 37].

У циклі праць, об'єднаних заголовком *«Історія сексуальності»* (1976, 1984), Фуко перевіряє «гіпотезу пригнічення» щодо дискурсу сексу і доходить протилежного висновку. Усе починається з еволюції католицької сповіді, коли священик, прагнучи визначити міру гріховності, ставить найвідвертіші запитання, що мають стосунок до сексуального життя. Належало говорити про секс, нічого не приховуючи. Кожне бажання мало стати дискурсом, а секс підлягав адмініструванню: аналіз рівня народжуваності, шлюбного віку, позашлюбних стосунків, частоти статевих стосунків, засобів переривання вагітності тощо. Після того як церква втратила свій вплив на подружнє життя, особливого впливу набула медицина.

З XVIII ст. йшлося вже й про дитячу сексуальність: розробка режиму дня, влаштування спалень, аби упередити мастурбацію як перший крок до ухилення від зачаття. У XIX ст. аж ніяк не відбулося вигнання всіх форм сексуальності. У медичному дискурсі обговорюються не так сімейні стосунки, як «перверсії» й фантазії, формуючи поняття протиприродного сексу. Владний дискурс реалізує себе не у формі заборони, а шляхом обговорювання девіацій, які набувають статусу об'єкта аналізу. Владу пробирає насолода, якої вона прагне. Європейська культура створила не мистецтво еротики, а медично орієнтовану науку про секс.

Традиція обговорення-зизнання стає чи не найголовнішою процедурою реалізації влади в юриспруденції, педагогіці, сімейних стосунках, ба навіть у повсякденності. Люди перетворюються на суб'єктів опитування. Знання про секс у них «виривають», аби вони підкорилися. Припускалося, що сексуальність є причиною універсального

порядку і їй властива ознака приховування. Зізнання потребують інтерпретацій, адже секс тлумачиться як сфера потенційних патологій.

Таким чином, влада всюдисутня, вона нагадує багатоманітність різних відношень сили й відтворюється повсюдно і завжди. У ній немає наперед заданих цілей. Вона потребує, щоб їй опиралися, аби мати можливість краще реалізуватися. Влада-знання формує об'єкт і схеми пізнання, переходячи до цілих матриць. Система знань про людину знаходить практики розвитку структур ізоляції й панування [див.: Сокулер, 1997].

Дехто (наприклад, Габермас) критикує Фуко за відсутність нормативної позиції, хоч і визнає тезу, що сучасна влада проявляється на мікрорівнях повсякденних соціальних практик. Утім, марксистські дослідники переважно закидають йому зневагу до макрорівнів суспільства, критикуючи за відволікання від нагальних економіко-політичних питань. Попри те, що Фуко вважає владу лише назвою складних стосунків у суспільстві, намальована ним картина демонструє моністичну концепцію: починаючи з в'язниці, дисциплінарна влада поширюється назовні, створюючи великий паноптикум дисциплінарного простору суспільства.

Фуко говорить, що мікрофізика владних відносин здатна сформувати цілу систему чи мережу, яка проходить крізь державні апарати й установи. Проте в його теорії важко простежити перехід від аморфної дисперсії мікрорежимів влади до набуття нею головної ролі на рівні держави. Фукольдінська концепція «мікрофізики» не надто надається до аналізу тонких владних відносин у повсякденному житті, бо й не ставить за мету торкатися проблем відчуження чи соціального фетишизму, відповідно, не має інструментів для розв'язування соціальних протиріч. Однак цікавим є непростий термін «диспозитив» (*dispositif*), який можна перекласти як «сукупність розташованих за планом засобів». Фуко використовує його на позначення інституційного просторово-часового утворення, що підпорядковує суб'єктів влади, прикладом якого слугує відомий «паноптикум Бентама» (див. також 6.2) [Rehmann, 2013: p. 204–210].

5.3. Мова та ідеологія

Думка про те, що знаково-символічні форми пронизують ідеології, міцно утвердилася, дозволяючи конструювати реальність і неабияк впливати на повсякденне життя за допомогою мови. Якщо ми порушимо питання про топос ідеології, то часом шукаємо її в системах

вірувань, тобто в ментальних структурах або у свідомості індивідів. Утім, деякі теоретики вважають подібний підхід, сказати б, надто спекулятивним. А тому твердять про дослідження мови чи дискурсу як придатного середовища, де спостерігаються ідеології. Таким чином, погляд на ідеологію, яка зводиться винятково до хибної свідомості та системи уявлень, що відображає історичну ситуацію панування певного класу над іншим, дедалі частіше зазнає розширених інтерпретацій. Інше значення ідеології дає змогу порівняти її зі структурою цінностей та інтересів. Тоді навіть той, хто силкується демістифікувати ідеології, має визнати, що він і сам займає певну ціннісну позицію.

Важливим аспектом цієї дослідницької програми є не тільки сукупності ідей, а й описові та зображальні засоби – *іконографічні референції*, котрі варто вважати вагомою ідеологічною розробкою мовних студій, адже завдяки ним люди часто-густо намагаються проявляти владу одне над одним. Іконографічні референції генерують особливий режим подання тексту/інформації, що дозволяє спрощувати образи нашого досвіду. Вони роблять це так, щоб адресат міг виявляти неявні знайомі цінності, які в конкретному дискурсі потенційно очікувані, а отже, схвалені ним. Тут приховане прагнення створити потужний концептуальний зв'язок між референтом і приватним оцінним судженням. Деякі дискурси з історії демонструють потужні ефекти іконографічних референцій. Коли Гітлер назвав євреїв отруйниками крові, котрих належить видалити з організму нації, то саме тоді він і здійснив риторичне використання іконографічної референції, асоціюючи євреїв з недугою людини. Виникає специфічна мова пригнічення, в якій людина іншого походження осмислюється в переносному сенсі, як «тварина», «монстр», «дикун», «побічний продукт» тощо. Нині це ще й досі становить підґрунтя для упослідження, наприклад, жінок або дітей [Hawkins, 2001: р. 27–50].

Австро-англійський філософ Людвіг Вітгенштайн (1889–1951), вивчаючи застосування мови у «Філософських дослідженнях» (1953), долучився до розробки теорій ідеології, навіть сам того не помічаючи [див.: Вітгенштайн, 1995]. Він стверджував: мова нагадує гру за загальними чи специфічними правилами. Використовуючи мову, ми за своєю правилами її вжитку. Ідеології за формою теж нагадують «мовну гру», сенс і комунікативна значущість якої визначається її фундаментальними структурами та моделями відносин між окремими

компонентами. Люди засвоюють мову так само, як і пристають до певних ідеологій, щоб мати доступ до соціального життя. Тобто вони повинні грати за певними правилами. Так, для нациста правила його ідеології сповнені змісту. Наприклад, він вживає певні слова (як-от «арієць») або уникає ідеологічно небажаних (приміром, «єврей»).

Інше твердження Вітгенштайна полягає в тому, що певні мовні конструкції аналогічні, хоч і не ідентичні. Для пояснення цієї тези він використовує словосполучення «сімейні подібності», показуючи, що різні лінгвістичні одиниці мають спільні характеристики з іншими. Ця думка дала змогу визнати, що деякі ідеології мають спільний діапазон перекриття, попри різні властивості. Зокрема, ліві ідеї можуть бути притаманні лібералізму тощо [Freeden, 2003: p. 43–44].

Однак зрозуміло, що усталені в мові значення окремих слів і висловів часто просто оминають рівень осмислення й одразу потрапляють у політико-риторичну сферу. Її бурхливе становлення починається з XIX ст., адже на політичній арені з'являються так звані великі ідеології (соціалізм, лібералізм, комунізм, консерватизм тощо). Спершу їхній вплив на суб'єктів або соціальні групи ще не позначений суттєвими семантичними перешкодами. Адже вважалося, що створюваний масив ідеологічних текстів здебільшого є зрозумілим для представників різних спільнот, яким вони й адресовані. У цей період мова політичної ідеології є відносно прозорою та відкритою. Йдеться про термінологію, котра встигла стати класичною, приміром, про слова-ідеологеми, що усталилися в політичній мові XIX ст.: «клас», «буржуазія», «пролетаріат», «відчуження» тощо. Подібна прозорість в ідеологічному просторі спочатку була пов'язана з можливістю розуміти згадану лексику, орієнтуючись на свою протилежність – Іншого.

Згідно з позицією *Михайла Бахтіна* (1895–1975), автора «теорії діалогу», той, хто говорить, очікує на відповідь, тобто передбачає реакцію розуміння. Знак виступає активним компонентом мови/тексту, а його значення невпинно модифікуються під впливом непостійних умов. Оскільки соціальні цінності та їхні конотації змінюються, лінгвістичне поле стає гетерогенним утвором із безліччю конфліктів інтересів. Виникає мовне середовище, яке можна назвати полем ідеологічної боротьби, де знаки є посередниками ідеологій [див.: *Кологривова*, 2007].

Кожне велике і творче словесне ціле – це дуже складна і багатопланова система відносин. При творчому ставленні до мови безголосих, нічиїх слів немає. У кожному слові – голоси інколи нескінченно далекі,

безіменні, майже безособові (голоси лексичних відтінків, стилів тощо), майже невлимі, і голоси, які звучать близько й одночасно. Будь-яке висловлювання має свого адресата... Але крім того адресата (другого), автор висловлювання з більшим чи меншим усвідомленням передбачає вищого *нададресата* (третього), абсолютне розуміння якого передбачається або у метафізичній даліні, або у далекому історичному часі. У різні епохи та при різному світовідчутті цей нададресат і його ідеально правильне відповідне розуміння набувають різних конкретних ідеологічних виражень (Бог, абсолютна істина, суд безпристрасної людської совісті, народ, суд історії, наука тощо) [Бахтін, 1996: с. 322].

На думку Бахтіна, ідеологічні знаки були не просто порожніми формами, які послужливо (хибно чи правдиво) забезпечують унітарність уявлень про реальність. Найімовірніше, виникало прагнення зробити проблемним поняття референції, розглядаючи знак як середовище боротьби в семантичній амбівалентності, що врешті може сягати соціального антагонізму класових інтересів. Інакше кажучи, будь-яка знакова єдність була умовною та скороминучою й залежала від домінування сил, які вступають у взаємодію. Ця позиція відмінна від Марксового «негативного» визначення ідеології як форми спотворення, спантеличення, ілюзії, яку він прагнув витіснити шляхом розробки неідеологічного знання про соціально-історичні процеси. Саме тому термін «ідеологія» позначає дієву практику і є невідокремним елементом людської діяльності у сфері науки, мистецтва чи в повсякденному житті. Оскільки ідеологія працює як матеріальний сегмент реальності, не може бути ніякого абсолютного розриву між базисом і надбудовою, а будь-яке розрізнення між ними є суто аналітичним.

Варто підкреслити: в т. зв. «колі Бахтіна» (Бахтін, Волошинов, Медведев) поняття «ідеологія» не використовувалося відверто зневажливо, тобто як гносеологічна категорія, що позначає хибні уявлення. Вона була соціальним явищем, хоч і відігравала вирішальну роль у конституванні суб'єктивності. До того ж ідеологія здатна не просто відображати реальність, а й змінювати, опосередковувати її. Крім того, припускалося, що існують різні домени ідеологічного виробництва (наука, література, повсякденні мовні жанри), які змінюють реальність залежно від семіотичного контексту чи загального розташування в соціумі [Gardiner, 1992: p. 59–98].

Насамперед тут нас цікавитиме праця «Марксизм і філософія мови» (1929) Валентина Волошинова (1895–1936), творця першої

семіотичної теорії ідеології. Саме йому належить теза про те, що слово є переважно ідеологічним феноменом. Розвиваючи теорію мови в соціологічному ракурсі, Волошинов розглядає «слово» як основний елемент «науки про ідеологію». Тобто ідеологію потрібно розуміти радше не як психологічний, а передовсім як лінгвістичний феномен. Дійсність ідеологічних феноменів зводиться до соціальних знаків.

Все ідеологічне володіє значенням: воно репрезентує, зображує, заміщує те, що перебуває поза ним, тобто є знаком. *Де немає знака – там нема ідеології* [Волошинов, 2000: с. 353].

Волошинов приймає марксистський принцип: ідеологія є надбудовою над економічним базисом. Однак індивідуальна свідомість не творить надбудову, а є тільки мешканцем у цій «споруді» ідеологічних знаків. Слово може нести будь-яку ідеологічну функцію: наукову, естетичну, моральну, релігійну. У слові реалізовано незліченні ідеологічні струмені соціального спілкування. Отже, ідеологія конкретизується в будь-якому повсякденному (життєвому) акті комунікації, мотивованому матеріальним оточенням. Волошинов розрізняє поведінкову ідеологію та створені системи ідей. Перша охоплює проблеми всієї сукупності життєвих переживань. А теоретично утворені ідеології (мистецтво, наука, етика тощо) фіксуються на фундаментальному рівні існування, хоча відносини між ними діалектичні. Формальні ідеологічні системи мають здобути підтримку від життєвої ідеології, або ризикують геть зникнути.

Стосовно життєвої ідеології важливо сказати: в ній можна розрізнити декілька рівнів. Зокрема, низький шар ідеологічної свідомості складається з невиразних переживань, думок і несподіваних слів. Але верхні її рівні вже суттєво пов'язані з ідеологічними системами. Вони мобільніші та чутливіші, ніж усталені ідеології, що дає їм змогу сповнюватися творчими енергіями, завдяки чому можна наново компонувати соціальний порядок. Якщо ідеологію годі відділити від знака, то знак теж неможливо ізолювати від конкретних форм соціального спілкування, що пов'язані з матеріальною основою суспільного життя. Знак укорінений у соціумі.

У процесі створення, як бажав того Волошинов, «чистої науки» про ідеологію стало зрозуміло, що вживання деяких слів і висловів поволі призводить до втрати їхніх реальних значень. Абсолютна ідеологізація мовного політичного простору, зокрема в радянському марксизмі, дається взнаки багатьма семантичними невідповідностями.

Чимало комуністичних (і не тільки, якщо вийти за межі радянських кліше) ідеологічних гасел необізнаний читач може підхопити з творів Джорджа Орвела, де нікого вже не дивує, що «Війна – це Мир», «Свобода – це Рабство», «Неуцтво – це Сила». У романі «1984» (1949) в умовах режиму «англійського соціалізму» (ангсоц) часто вживається вислів «Старший Брат пильнує за тобою», а за тим, аби не допустити *думкозлочин* і *дводумство*, стежить Міністерство Правди та Поліція Думок. Панування т. зв. *новомови* покликане не вигадувати нові слова, а руйнувати слова звичайної мови з метою звужувати сферу думки. Як вважається, революція завершиться тоді, коли кількість слів буде зведено до мінімуму [Орвелл, 2015].

Лінгвісти починають говорити про специфічну мовну форму – *ідеологему* як певну одиницю когнітивного рівня чи багаторівневий концепт, у структурі якого актуалізуються ідеологічно марковані концептуальні ознаки, що містять колективні, стереотипні, міфологізовані уявлення про владу, суспільство, інститути тощо. Ідеологеми репрезентуються не тільки в базових дискурсах (ідеологічному, політичному, інформаційно-масовому, публіцистичному), а й у рекламному, спортивному, освітньому, науковому, релігійному, розважальному, побутовому та ін.

Це можуть бути такі ідеологеми –

- *за характером інформації:*

поняття (гімн, демократія), фрейми (олімпіада, спорт, з'їзд), гештальти (рівність), архетипи (Ленін, Сталін);

- *відповідно до застосування:*

загальнонавживані (народ, свобода), обмеженого вжитку (солдати-визволителі/окупанти);

- *за аксіологічним модусом:*

позитивні (батьківщина, прапор), негативні (терор, фашизм), змішані (патріотизм, президент, воля);

- *відповідно до актуальності/неактуальності:*

історичистські (радянський народ, соціалістичне змагання, КПРС), неоідеологеми (фінансова криза, національна ідея, толерантність), наново актуалізовані (губернатор, староста), універсальні (прапор, гімн) [Мальшєва, 2009].

У кожному разі, праця Волошинова відкриває новий погляд на ідеологію як боротьбу антагоністичних соціальних інтересів на рівні знака. Таким чином, він є засновником теорії, котру відтоді прийнято

називати *дискурс-аналізом* (або ж *аналізом дискурсу*), тобто дослідженням гри влади в мові.

Французький літературний критик і теоретик *Ролан Барт* (1915–1980) своїм чи не найголовнішим завданням вважав розкриття взаємозв'язку між мовою та соціальним світом. На його думку, в мові закодована ідеологія (система вартостей), за допомогою якої відтворюється структура світу. Хоч би хто був носієм мови, він не може звільнитися від слів, зворотів, дискурсів, тобто ідеології. Його теза про «смерть автора» мала на меті показати відсутність привілейованої позиції, де ідеології не матимуть чину. Розрізняючи у творі «*S/Z*» (1970) тексти *писабельні* й *читабельні*, Барт убачає в останніх свого роду банальність, у порівнянні з якою письмо завжди наповнене суб'єктивністю – соціально-ідеологічними цінностями. Різні рівні письма породжують розмаїті міфи, позаяк письмо містить ідеологічну сітку, закладену суспільством між індивідом і світом.

Називаючи свою працю «*Міфології*» (1957) «ідеологічною критикою мови», Барт аналізує невловимі застосовування знакових систем, які можуть і не усвідомлюватися, але покликані домінувати. Функція ідеології полягає в тому, щоб імпліцитно закладати в людську свідомість певні мотиви поведінки. Міф як комунікативна система чи сугестивне повідомлення є специфічним способом позначення й оперує невиразними образами (карикатури, пародії, символи тощо), примушуючи обирати з невизначеного різноманіття. Міфом може стати все, що охоплюється дискурсом. Утім, це не тільки, сказати б, письмовий дискурс, а й фото, кіно, репортаж, спорт, видовище, реклама – все, що може розглядатися як мовлення. Тобто міф здатен будь-який матеріал наділити значенням. Він має ціннісну, а не істинну природу. У ньому інтенція, що ніби зависає й апелює до вічності, головніша за буквальный сенс. Міфічне слово – одночасно навіювання й констатація, звернені до нас. Воно уникає історичного контексту. А тому його найперше завдання – видати себе за факт і справити ірраціональне миттєве враження, нехай воно в подальшому й буде демонтоване.

У міфі смисл ніколи не буває в «нульовому ступені». Міф здатен швидко заповнити мовну основу, наповнюючи її цінностями. Цю мову майже неможливо зруйнувати. Вона живуча, підшуковує нові смисли, набуває нових форм. До того ж основа міфу – це метамова, адже людей у ньому приваблює не істинність, а можливість її застосування. Міф використовує навіть форми його заперечення. Так,

буржуазна ідеологія розчиняється в різних формах соціокультурного буття: преса, кіно, театр, література. Вона проходить у проміжні класові форми чи залучає людей уявного статусу. Навіть авангард їй вдається легко приручити, оскільки його протест не політичний, а мистецький або моральний.

Усування імені «буржуа» зовсім не є чимось ілюзорним, випадковим, другорядним, самозрозумілим або незначним – це і є сама буржуазна ідеологія, та дія, через яку буржуазія перетворює реальний світ на образ світу, Історію на Природу... міф за своєю формою оптимально придатний до властивого для цієї ідеології [Барт, 2008: с. 303–304].

Міфологія притаманна не лише буржуазній ідеології, а й лівому рухові. Лівий міф народжується, коли згасає революційне піднесення. Ритуальні форми сакрального прославлення радянських вождів за допомогою міфічного слова, потяг до ортодоксії, дисципліни, єдності є зразками того, що неможливо виразити раціонально. Лівий міф невідгадливий, штучний, реконструйований і нагадує лозунг. У цілому міф прагне зробити непорушним світ, де є порядок і встановлена ієрархія.

Міфолог виходить зі скрути по змозі: вивчає не саме вино, а його смакову привабливість, подібно до того, як історик вивчає не «Думки» Паскаля, а його ідеологію [Барт, 2008: с. 323].

Барт покладає: будь-яка мова завше соціалізована й насичена розмаїтим ідейним змістом, який залежить від контексту. Тому виникають владні види письма, котрі відтворюють візії правлячого класу. Барт переконаний, що геть неможливо звільнитися від ідеологій, але можна їх оминати. Таким методом стає «нульовий ступінь письма», або нейтральне письмо, позбавлене звичної мовної впорядкованості. Щоправда, Барт визнав: щоденне мовлення сповнене значень, просякнутих ідеологією:

Будь-яка влада, чи принаймні позірність влади, завжди випрацьовує аксіологічне письмо... будь-який політичний режим має своє власне письмо [Барт, 2008: с. 63–67].

Цікаво, що використання слів може змінювати всю почуттєву гаму адресата й спричиняти в ньому певні реакції. Саме про це пише в праці «Відсутня структура» (1968) італійський лінгвіст і семіотик Умберто Еко (1932–2016).

Термін «ідеологія» допускає різноманітні декодування. Існує ідеологія, яка є фальшивою свідомістю і маскує справжні зв'язки між речами. Існує так само ідеологія, яка є певною позицією (філософською, політичною, естетичною тощо) щодо дійсності. Тут, однак, ми маємо намір надати термінові «ідеологія», який разом з терміном «риторика» утворює одну пару, ще інше, набагато ширше значення. Під ідеологією ми розуміємо сукупність знання адресата і групи, до якої адресат належить, а також його систему психологічних сподівань, позицію його мислення, набутий ним досвід, його моральні принципи... [Еко, 1996: с. 420].

Отже, знаковий апарат відсилає до ідеологічного апарату й навпаки, а семіологія, вивчаючи зв'язки між кодами і комунікаторами, побіжно займається розпізнаванням ідеологій, які ховаються за риторику висловлювань. Так, на вислів *«Робітники повинні залишатися на своїх місцях»* навряд чи можна було б натрапити в революційних газетах, бо способи висловлювання корелюють з уявленнями про спосіб улаштування суспільства. Тому за висловлюваннями можна розпізнати настрої речників. Тож, висновує Еко, коди утворюють системи сподівань у світі знаків, а ідеології – системи сподівань у світі значень. Знаки здатні перегруповуватися, видозмінюватися й виражатися в нових кодах та ідеологіях.

Про два рівні мови – *граматику*, що піддається декодуванню, й *риторику*, яку можна відчитати, але не декодувати, – говорить американський літературознавець бельгійського походження *Поль де Ман* (1919–1983) у праці *«Опірність теорії»* (1986). На мову дуже складно покладатися, бо вона містить чимало риторичних формул, які ускладнюють передачу істини. Сповнені риторичних фігур літературні твори чи то літературознавчі концепції мають владний зміст. Звісно, уважне прочитання тексту дає змогу віднайти бодай частину ідеологічного змісту. Утім, де Ман убачає в категорії естетичного ідеологічний вимір, який протиставляється пізнавальному чи феноменальному.

Те, що ми називаємо ідеологією – плутанина лінгвістичної та природної дійсності, посилянй та феноменалізму. З цього випливає, що більше, ніж будь-яка інша форма наведення довідок, включно з економікою, лінгвістика літературності є потужним і необхідним знаряддям у викритті ідеологічних аберацій, а також визначальним фактором при обліку явищ. Ті, хто дорікає теорії літератури, що вона забуває про соціальну та історичну (тобто ідеологічну) дійсність, демонструють страх власної ідеологічної містифікації, страх, який виявляється за допомогою того

знаряддя, яке вони намагаються дискредитувати. Одне слово, це убогі читачі «Німецької ідеології» Маркса [De Man, 1996: с. 486].

Де Ман зазначав, що постійно переймався проблемами ідеології, от тільки прагнув розв'язувати їх на основі критично-лінгвістичного аналізу, який був для нього підготовкою для розробки «естетичної ідеології», котру варто розглядати як спробу досягти контролю над технічними аспектами мови, зокрема риторику [див.: Warminski, 2013]. Ідеології, на його думку, можуть містити емпіричні моменти, а чи просто виходити за межі чистих понять. Але умови їхнього виникнення визначаються критичним аналізом, об'єктом якого є саме ідеологія. Тож ідеологічна та критична думки є взаємозалежними. Будь-яка спроба відокремити їх перетворює ідеологію на просту хибу, а критичну думку – на ідеалізм. Можливість встановлення причинно-наслідкового зв'язку між ними є принципом контролю, властивим строгому філософському дискурсові. Філософія, що піддається впливу ідеології, втрачає свій гносеологічний вимір [de Man, 1997: p. 72].

Власне, де Ман наполягає: опірність може скласти основу дискурсу теорії літератури. Бо ж риторика протистоїть граматичним і логічним конструкціям. Тому опірність теорії – це спротив заангажованій риторичності мови, котра викликає естетичну принадність і стоїть на передньому плані літератури. Подібна позиція дещо підважується тим, що по смерті де Мана було знайдено кілька сотень його статей періоду Другої світової війни в бельгійській колабораціоністській пресі, які прямо чи опосередковано мають антисемітський характер. Цей випадок нагадує «справу Гайдегера» часів його «загравання» з нацизмом (див. 2.3).

Та повернімося до теорії Волошинова про «ідеологічні знаки». Вона поглиблювалася французьким лінгвістом й адептом Альтюсера – Мішелем Пеше (1938–1983), зокрема, в його праці «Прописні істини: лінгвістика, семантика, філософія» (1975). Іще з 1970-х рр. представники школи Альтюсера завдяки філософії Ніцше та Гайдегера потрапили під вплив постструктуралізму й постмодернізму, що зумовило ґрунтовні зміни в їхній інтелектуальній атмосфері. Що ж до розробки теорії ідеології, то це означало всебічну трансформацію. Дослідження ідеології неухильно заміщується розробкою теорії «дискурсу» та «влади».

Після Фрейда та Лакана у Франції ідеологію пов'язували не стільки зі свідомістю, скільки з несвідомим, адже поширеною була думка,

що суб'єкт формується різними ідеологічними формами, з якими він себе ототожнює. Взагалі, несвідоме стає важливим об'єктом студій у теоріях ідеології. Недарма Поль Рікер підкреслював його позитивні та негативні риси. Несвідомий аспект ідеології він назвав «надлишком значення», маючи на увазі, що почасти ідеології передають інформації більше, ніж автори хотіли в них укласти. «Аналіз дискурсу» передбачав уміння вчитуватися в тексти з метою виявлення в них численних демістифікацій ідеологій.

Ось чому ідеологія визначає будь-який мовний або семіотичний факт, який можна інтерпретувати, зважаючи на соціальні інтереси. Тобто до уваги беруться ті факти, де спостерігається неадекватність емпіричному досвідові, бо вони спотворені чи в них додається помилка. Термін *дискурс* об'єднує багато значень, серед яких назовемо хоча б два:

- 1) еквівалент поняття «мова»;
- 2) послідовність окремих висловлювань і їхній вплив на адресата.

Тобто мається на увазі такий теоретичний конструкт, що спонукає до роздумів про відношення між мовою й ідеологією. Це проявляється в кількох положеннях. По-перше, Пеше, як і Альтюсер, заперечує можливість називати наукою ті дисципліни, що спираються на дослідження суб'єкта. Зазвичай вони не визнають свого зв'язку з ідеологією. По-друге, Пеше повторює тезу Альтюсера: ідеологія складається не з ідей, а з практик. Запозичивши у Фуко поняття «дискурсивна формація» (сукупність правил, матриця значень, система мовних відношень і висловлювань у соціумі) з метою його співвіднесення з поняттям Альтюсера «ідеологічна формація» (сукупність дискурсивних і недискурсивних практик), Пеше позначає ним сукупність владних стосунків, закарбованих у промові, проповіді, памфлеті, програмі тощо як ідеологічних формах.

Отож, якщо для Альтюсера матеріальним виразом ідеології були «ідеологічні апарати», то для Пеше її конкретно-матеріальним проявом є «ідеологічні формації» [Pêcheux, 1982: р. 99]. Він відрізняє «ідеологію» як абстрактний концепт, пов'язаний з диспозицією індивіда ставати суб'єктом, порівнюючи це з визначенням квадратного кореня: оскільки можна взяти квадратний корінь тільки з додатного числа, ідеологія існує через суб'єктів і для суб'єктів [Pêcheux, 1982: р. 102]. У цьому сенсі ідеологія не має історії. Натомість історично вона являє себе в «ідеологічних формаціях»:

Матеріальна об'єктивність ідеологічного факту характеризується структурною нерівномірністю – підпорядкуванням «складного цілого в домінуванні» ідеологічних формацій даної соціальної формації, структурою, яка є не чим іншим, як відтворенням/трансформацією протиріччя, що конституює складові ідеологічної класової боротьби [Pêcheux, 1982: p. 101].

Такий дискурсивно-ідеологічний простір, де розгортаються «дискурсивні формації», що характеризуються відносинами панування, підпорядкування і протиріччя, називаються «інтердискурсом». Наприклад, це означає: в політичній сфері вже неможливо вибрати власні форми дії, послуговуватися своїми темами досліджень, ба навіть використовувати власні слова [див.: Серіо, 1999: с. 24–51].

Інтердискурс стає частиною цілого комплексу «ідеологічних формацій», нав'язуючи кожному суб'єктові «реальність» як очевидну. У такий спосіб суб'єкт детермінується, втім, водночас ознаки цього підпорядкування приховані під видом незалежності його позиції.

Саме ідеологія постачає очевидні істини, завдяки яким «кожен знає», що таке солдат, робітник, господар, завод, страйк і подібне. Це очевидності, згідно з якими слово або висловлювання «означають те, про що вони кажуть», приховуючи, таким чином, за «прозорістю мови» те, що ми називаємо матеріальною природою сенсу слів і висловів [Пешо, 1999: с. 265].

Будь-який дискурсивний процес вписаний в ідеологічні відносини й формується під їхнім впливом. Мова як система сприймається всіма соціальними стратами, статями чи представниками різних світоглядів однаково. Основа всіх «дискурсивних формацій», вона стає засобом ідеологічної боротьби. Але «дискурсивна формація» як складне ціле, що включає ідеологічний контекст, зазвичай прихована від індивідуального промовця. Він здебільшого «забуває», що є тільки функцією дискурсивної та ідеологічної формації, вважаючи себе автором власного дискурсу. Це схоже на образ, що його запропонував Лакан: як дитина ідентифікує себе зі своїм відображенням, так само і мовлення суб'єкта створює ефект ідентифікації з «дискурсивною формацією», яка домінує над ним [Eagleton, 1991: p. 48–50, 194–196].

Представники критичного дискурс-аналізу Ернесто Лаклау (1935–2014) і Шанталь Муф (нар. 1943) у праці «Гегемонія і соціалістична стратегія» (1985) переосмислюють теоретичні позиції Грамші.

Вихідною думкою авторів є теза, що значення ніколи не є фіксованим, а це зумовлює невинну соціальну боротьбу. Отже, всю суспільну сферу можна уявити як «павутиння» багатоманітних процесів безперервного творення значень. У мовному вжитку між знаками виникають відносини, що спричиняють появу нових значень. Але «дискурс» уможливило й фіксовані значення в межах певної сфери. Своєю чергою, всі знаки в дискурсі є специфічними «моментами».

У кожному разі, формування дискурсу відбувається шляхом фіксації значень довкола окремих «вузлових точок». Наприклад, у медичних дискурсах «тіло» є саме такою «вузловою точкою», навколо якої увиразнюються інші значення. Таким чином, про «дискурс» можна говорити як про цілісність, коли кожний знак фіксується, немов «момент», вступаючи у відносини з іншими знаками. Це досягається за рахунок виключення всіх інших можливих значень знака, тобто способів об'єднання знаків між собою. Всі можливості, виключені з поля дискурсу, Лаклау і Муф називають «сферою дискурсивності». Той-таки медичний дискурс утворюється завдяки елімінації альтернативних або нетрадиційних дискурсів щодо методів лікування.

Дискурс ніколи не буває зафіксованим аж так, щоб не змінюватися через різноманітність значень з поля дискурсивності. Приміром, у дискурсі західної медицини відбулися зміни: терапія голковколівання привела до модифікації розуміння «тіла», котре тепер бачиться як осередок «перетікання енергії». «Тіло» можна назвати «елементом» або знаком без фіксованого значення. Він має лише потенційні значення. Натомість «вузлові точки» виглядають як привілейовані знаки, навколо яких вибудовується дискурс. Але ці знаки окремо від значень інших – порожні. Тому знак «тіло» не має «фіксованого» значення, допоки не поміщений у певний дискурс. Зрештою, поняття «тіло» є водночас «вузловою точкою» в медичному дискурсі, а також мінливим знаком («елементом») у боротьбі між традиційним і альтернативним медичними дискурсами щодо методів лікування.

Розвиваючи теорію Грамші, Лаклау і Муф відкидають наявний у нього «об'єктивізм» або ж «есенціалізм». Для них немає жодних об'єктивних марксистських законів, згідно з якими можна здійснити поділ суспільства на групи. Адже останні завжди створюються в політичному дискурсі. Тут важливі кілька положень. По-перше, Лаклау і Муф перевертають модель базису/надбудови історичного матеріалізму з ніг на голову, вважаючи, що саме дискурсивні процеси

визначають економіку й ідеологію. По-друге, вони відхиляють марксистську концепцію поділу суспільства на класи.

Замість того, щоб оперувати такими поняттями, як «клас», тріадою рівнів (економічний, політичний та ідеологічний) або протиріччями між продуктивними силами та виробничими відносинами, ніби фетишистськими залишками, ми спробували відродити передумови, що уможливають дію дискурсів і порушили питання щодо їхньої тягlostі чи неоднорідності в сучасному капіталізмі [Laclau, Mouffe, 2001: p. viii].

Дослідники стверджують: суспільство ніколи не є аж таким однозначним, як припускається в історичному матеріалізмі. Воно завжди є спробою виявлення значень, але ніяк не «об'єктивним» явищем. У своїй теорії дискурсу вони прирівнюють *об'єктивність* та *ідеологію*. Усі значення і всі дискурси мінливі, натомість «об'єктивність» удається до маскуванню мінливого, приховуючи альтернативні значення.

Критику «есенціалістської» концепції суспільства Лаклау розвиває в статті «Неможливість суспільства» (1991). Говорячи про кризу в дослідженні ідеологій з позиції «соціальної тотальності» та «хибної свідомості», Лаклау пише:

Соціальне має ототожнюватися з нескінченною грою відмінностей, тобто з тим, що в повному розумінні слова ми можемо назвати дискурсом – за умови, зрозуміло, що ми звільняємо поняття дискурсу від його обмеженого значення як мови і письма... Соціальне – це не тільки нескінченна гра відмінностей, але також спроба обмежити цю гру, приручити нескінченність, укласти її в остаточний порядок. Але цей порядок – або структура – більше не набуває форми основної сутності соціального; радше це спроба – нетверда і сумнівна за визначенням – охопити «соціальне», встановити гегемонію над ним [Лаклау, 2003: с. 55].

Тому соціальна тотальність, яка об'єктивує «суспільство» і з якою пов'язується ідеологія в одному з напрямів марксизму, не встановлює границі «соціального», а лише фіксує соціальний простір за допомогою «вузлових точок». З іншого боку, якщо розглядати ідеологію як «хибну свідомість», це закладає фіксовану ідентичність соціальних агентів.

Тільки ґрунтуючись на знанні про її істинну ідентичність, ми можемо стверджувати, що свідомість суб'єкта є «хибною». І це, звісно, припускає, що ідентичність має бути позитивною і несуперечливою [Лаклау, 2003: с. 56].

Натомість ідентичність суспільних агентів, на думку Лаклау, сама є дискусійним предметом. Він вважає її ілюзією, а сам суб'єкт для нього є децентрованим і його ідентичність – мінлива артикуляція положень, які постійно змінюються. Так, ідеологія якраз і є «натуралізацією значення» й «есенціалізацією соціального».

Ідеологічне містилося б у тих дискурсивних формах, за допомогою яких суспільство намагається встановити себе як таке на основі замикання, фіксації значення, невизнання нескінченної гри відмінностей. Ідеологічне було б прагненням до «тотальності» будь-якого тотального дискурсу [Лаклау, 2003: с. 57].

Тож, оскільки «соціальне» є неможливим без фіксації значення, ідеологія становить його невідокремну складову. Соціальне має на меті встановити «суспільство», яке Лаклау називає «неможливим об'єктом» [Лаклау, 2003: с. 57].

Зрештою, представники критичного дискурс-аналізу визначають ідеологію як інструмент виявлення та розвінчання несправедливості влади. Щоб не змішувати своє бачення з традиційною критикою ідеології, Лаклау і Муф воліють напряду не використовувати це поняття, вживаючи замість нього поняття «об'єктивність». Об'єктивність вони порівнюють із владою, що виникає, коли її сліди цілковито розмиваються. На додачу Лаклау і Муф розглядають владу та політику як невіддільні одне від одного феномени [Йоргенсен, Філліпс, 2008: с. 53–107].

Голландський лінгвіст *Тен ван Дейк* (нар. 1943) у праці «Дискурс і влада» (2008) теж заміщує сталий термін «критичний дискурс-аналіз» (КДА) на «критично-дискурсивні дослідження» (КДД), головним завданням яких вважає ґрунтовне вивчення концепту «влада». Тобто він апелює до тих її вимірів, що пов'язані з мовним ужитком і комунікацією. Утім, зловживання владою може позначитися на мові тільки там, де є перспектива зміни чи вибору. Так, назвати когось «терористом» або «поборником свободи» дозволено залежно від його позиції чи сповідуваної ним ідеології.

КДД спрямовані на критичне осмислення соціальних проблем (нерівності чи домінування тощо), а також зважають на роль дискурсу, мовних практик і комунікації в їхній реалізації. Ван Дейк зазначає, що дослідники КДД не посідають «нейтральної» позиції. Натомість вони поділяють інтереси підпорядкованих соціальних груп і роблять

це відкрито, тимчасом як задекларовані «нейтральні» соціальні дослідження здатні імпліцитно висловлювати певну соціальну, політичну або ідеологічну позицію чи й просто заперечувати, що вони дотримуються якихось поглядів. Тож речники КДД визнають власну дослідницьку зацікавленість і декларують свою публічну позицію.

Як підкреслює ван Дейк, тільки незначна кількість людей справді має свободу говорити і писати те, що вони воліють. Існують соціальні обмеження (зокрема, закони проти наклепу або расистської пропаганди) чи норми висловлювань. Трапляється й так, що професійна діяльність вимагає від людини творити своєрідні різновиди текстів, а контроль над дискурсом частіше стає правилом, аніж винятком.

КДД виявляють кілька типів *контролю*:

- *над контекстом*: передбачає всебічне дослідження способів регулювання владними групами доступу до дискурсу, що є типовим для найвпливовіших форм публічного дискурсу, наприклад, медіа-дискурс;
- *над дискурсом*: структури дискурсу стають предметом контролю, в якому передбачено, що має бути висловлено й у яких формах сформульовано;
- *над свідомістю*: стосується не тільки розуміння текстів/мови, а й особистого та соціального знання, попереднього досвіду, ідеології, цінностей і норм тощо.

Обмеженість впливу людини зумовлює обмеженість її доступу до різних текстів і мови. У підсумку, безвладним особам просто «немає чого сказати», «немає до кого звернутися», через що вони змушені залишатися мовчазними, коли промовляють впливовіші люди. Це спостерігається на прикладі дітей, ув'язнених, обвинувачених, а в деяких культурах такими є жінки.

Особливу увагу в підході ван Дейка приділено ідеології. Так, ідеологія та її практики нерідко засвоюються, реалізуються та організовуються за допомогою різних інститутів (держави, медіа, освіта, церква, сім'я). Класичний марксистський аналіз у приватному порядку передбачає, що домінантна ідеологія в певний період – це ідеологія тих, хто контролює способи ідеологічного відтворення, або точніше – керівного класу. Ті чи ті підлеглі групи/класи здатні формувати й спотворене уявлення про своє соціально-економічне становище (хибна свідомість), що може спонукати їх діяти проти власних інтересів.

З огляду на сучасність можна сказати так:

Ідеологія становить комплексну когнітивну систему, що контролює формування, трансформування та застосування інших соціальних знань, як-от думки й оцінки, а також соціальних репрезентацій, включно з соціальними упередженнями. Ця ідеологічна система складається з соціально релевантних норм, цілей і принципів, які відібрані, співвіднесені та застосовані таким чином, щоб вони могли підтримувати сприйняття, інтерпретацію та дії в соціальних практиках, спрямованих на захист базових інтересів групи [ван Дейк, 2013: с. 54].

Отже, дискурс і комунікація відіграють центральну роль у формуванні та перетвореннях ідеології. Ось чому насправді важливим є з'ясування того, хто використовує ці процеси й контролює засоби/інститути ідеологічного виробництва (медіа, освіта тощо) [див.: ван Дейк, 2013: с. 18–110]. Як вважає ван Дейк, ідеологія має соціальні та когнітивні функції. Головною соціальною функцією є дотримання інтересів певної групи шляхом відстеження соціальних практик, текстів, дискурсів. Ідеологія передбачає присвоєння орієнтації, перспективи, узгодженості та організації кластера відносин. Тому важливо розрізняти думку як оцінкову й особисту думку, подану в особистісній когнітивній структурі індивідів [Schäffner, Kelly-Holmes, 1996: p. 3].

Досі ми вже змогли переконатися, що мови, котрими ми послуговуємося, забезпечують нас готовими категоріями, які ми звикли вважати здоровим глуздом. Таким чином вони підсвідомо постачають нам ідеологію, позаяк будь-хто може подумати, що інформація, передана мовою про реальний світ, достеменна й доконечна. У різних мовах ідеологічний зміст може різнитися. Наприклад, у тайській мові критерієм класифікації братів і сестер є не статевая ознака, а старшинство. За потреби найстарший може брати на себе роль батька й віддавати накази молодшим братам і сестрам, взявши відповідальність і за їхній добробут. Затим ідеологія впливає на вербальну та невербальну поведінку людини, приміром, ґрунтуючись на ілюзії та використовуючи метафору як спеціальний код. Так, расизм пов'язує свої впливи з метафорою «чистоти», що передбачає відсутність украплень темного чи бодай іншого кольору. «Чистота» тут означає «моральну доброту» [Goatly, 2007: p. 25, 47].

Американський лінгвіст *Джордж Лейкоф* (нар. 1941) описує використання метафор як приклад виправдання війни в Перській затоці (1990–1991), коли Ірак анексував Кувейт. Він показує: політика та

військова стратегія США подавалася громадськості за допомогою низки метафоричних конструкцій, які характеризують мотиви та відносини між різними сторонами конфлікту (США, Ірак, Кувейт). Так, метафора «держава-особистість» (the State-as-Person system) ефективно затемнює внутрішню структуру держави, хоча б її соціальну структуру, етнічний склад, релігійне суперництво, політичні партії, екологічну ситуацію, вплив військових або корпорацій тощо. Ця метафора нагадує класичну казкову історію, де є невинна жертва, лиходій і герой-рятівник. Наголосимо, тут ідеться не так про оцінку, як про спосіб репрезентації події [Jones, 2001: p. 243–244].

В усій оцій непростій сукупності лінгвістичних компонентів і соціальних відносин нерідко постають латентні ідеологічні ефекти застосування мови. У подібних дискурсивних практиках почасти «защити» ті ідеологічні форми, що не завжди піддаються сумніву. Про те, наскільки мова може бути керованою та ще й перетворюватися на засіб впливу, пише у своєму есе «Про брехню» (“On bullshit”, 2005) американський аналітичний філософ Гарі Франкфурт (нар. 1929). Він окреслює своєрідну «теорію брехні» (слово «bullshit» має широкий спектр конотації, включаючи обценну лексику: казна-що, дурниця, нісенітниця, ахінея, ересь, бісогонство, фігня, пурга, лажа тощо), що увиразнюється в розмаїтих контекстах спілкування. Метою «bullshit» є спроба справити враження на слухача/читача за допомогою висловлювань, які не є ні істинними, ні хибними. Автор вважає: найпомітнішою рисою сучасної культури є засилля «брехні».

Хоча це слово й уживають як лайку, найчастіше воно характеризує певний вид облуди. Цей тип спотворення виникає не просто в результаті недбалості чи помилки. Переважно він зумисний. Таке обдурювання є не тільки мовною, а й поведінковою категорією. Воно виникає через претензійність його творця. Подібне дурисвітство має на меті передовсім не ввести когось в оману, а створити хибне враження про себе як нібито виняткового красномовця. У сфері реклами, піару й політики можна надібати численні приклади такої брехні. Для цього працює штат вправних фахівців, які через різні технології опитувань громадської думки «допасовують» до масової свідомості кожне слово.

Власне, саме тому й не дивно, що описана технологія використання слів схожа на процес дефекації (shit). Через це мова позбавляється інформативності й перетворюється на порожню балаканину. Отже, брехня не обов'язково хибна. Вона відрізняється від неправди тим, що має

іншу мету спотворення. Речники *bullshit* не конче силкуються піддурити інших. Натомість їхнє ошуکانство стосується дій і намірів. Здавалося б, особливої шкоди від цього немає. Однак тотальний *bullshit*, зазначає Франкфурт, може призвести до втрати уваги до реального стану речей. «Чому брехня така поширена?» – запитує він насамкінець. Її стимулює нехтування обов'язком висловлюватися зі знанням суті справи [докл. див.: *Франкфурт*, 2008].

5.4. Постмодерна рецепція ідеології

Даючи характеристику постмодерну, *Фредрик Джеймисон* (нар. 1934) окреслює його як культуру, що перетворилася на продукт, а ринок став заміником самого себе. Подібний соціальний клімат уже звикли описувати термінами: споживацьке, медіальне, інформаційне, постіндустріальне, електронне, високотехнологічне суспільство. Тобто класичні теорії опису капіталістичної системи, де домінує промислове виробництво чи класова боротьба, тут не завжди «спрацьовують». Крім того,

на зміну передчуттю майбутньої катастрофи чи порятунку прийшло відчуття кінця різних явищ (кінця ідеології, мистецтва чи соціального класу; кризи лєнінізму, соціальної демократії чи “держави загального добробуту”... Унаслідок колапсу високомодерністської ідеології стилі – який є так само унікальним і легко впізнаваним... – виробники культури тепер змушені звертатися до минулого: імітувати мертві стилі, говорити за допомогою усіх масок і голосів, збережених в уявному музеї сучасної глобальної культури [*Джеймисон*, 2008: с. 22, 39].

Назагал постмодерні теорії відмовилися від багатьох класичних моделей: діалектичного співвідношення сутності/явища, приховано-го/явного, автентичного/неавтентичного, зрештою, від ідеологічних понять, зокрема «хибної свідомості» чи відчуження. Відчужений суб'єкт остаточно поступається місцем фрагментованому, котрий нагадує радше ідеологічний міраж. Низка постмодерних теорій ідеології була інспірована лінгвістичним поворотом, тож вони майже цілком сфокусувалися на текстах і не надто переймалися проблемами праксису. Більшість постструктуралістських підходів успадкували фукольдіанський відхід від класичної теорії ідеології. У часи кризи марксизму постструктуралістські теорії замінили поняття ідеології та гегемонії проблемами знання, мови і влади, відсторонившись від марксистського класового редукціонізму.

Подібним чином і Жиль Дельоз (1925–1995) вважає: історія філософії завжди була поєднана з владою, тобто підтримувала офіційні інститути, що неминуче позначалося на мисленні. Тому, на відміну від «державної філософії», він обстоював мислення «номадичне» (нестатичне), позаяк офіційна філософія орієнтується на принцип тотожності, стягуючи процес мислення в єдиний і підконтрольний монолітний блок теорій. Кожна наступна теорія мусить мати можливість відтворювати за-своєні структури мислення, не допускаючи чогось неймовірного.

У діалогії «Капіталізм і шизофренія»: «Анти-Едип» (1972) і «Тисяча плато» (1980) Дельоз разом із Феліксом Гваттарі (1930–1992) ставлять питання про природу виробництва бажання, що відтворює себе. Головною критикованою теорією для авторів є «комплекс Едипа» Фрейда як характерна ідеологічна форма. Адже саме цей «комплекс» регламентує спосіб бажання. Власне, фрейдизм породжує показові «машини бажання», дія яких призводить до появи пасивних форм психічного життя в сучасному капіталістичному суспільстві. Виникає фундаментальна ілюзія: бажання підкоряється невротичним принципам, а не іншим евентуальним проявам. А це нагадує вже не просто «хибну свідомість», а «схиблену свідомість». Тобто «механізм» бажання вкладається в усталену схему взаємин у трикутнику: тато – мама – я. Реакціями на неї стають типові соціальні комплекси несвідомого: Комуна, справа Дрейфуса, релігія і атеїзм, фашизм, сталінізм, війна у В'єтнамі, травень 1968 та ін.

Будь-яке суспільне виробництво впливає з виробництва бажання... Завдання соціуму завжди полягало в тому, щоб кодифікувати через кодування потоки бажання, дати їхній повний опис, зареєструвати, жодного не оминувши; кожного зробити керованим і спрямувати в належне річище... культура не є рухом ідеології: навпаки, вона силою вміщує виробництво у бажання [Дельоз, Гваттарі, 1996: с. 50, 158].

Процедуру подібної ідеологічної критики автори іменують «шизоаналізом», який метафізичному протиставляє трансцендентальне, ідеологічному – матеріальне, символічному – реальне тощо. Протистояння здійснюють поодинокі (сингулярні) індивіди, котрі здатні знаходити цілком несподівані рівні соціальності, відмінні від суворо регламентованих і структурованих. Вони не підпорядковуються правилу нав'язливого кодування й уникають приписуваних їм «територій». На зміну традиційним організаціям у суспільстві

приходять альтернативні чи взагалі неорганізовані стани, засвідчуючи можливість виходу за межі нормативної системи як параноїдальної даності, що дозволяє потрібним чином упоряджати маси, роблячи з них контрольовані стабільні утворення. Тому замість виробництва бажань шизоаналіз проголошує свободу бажання.

Отже, Дельоз виказує перспективу осмислення ідеологічних явищ у царині мислення, а не тільки в царині соціально-економічних відносин, і показує шанси виведення бажання з ідеологічної сфери, залишаючи при цьому сам принцип «виробництва» [див.: Грицанов, 2008].

Колишній учасник групи «Соціалізм чи варварство» Жан-Франсуа Ліотар (1924–1998) у праці «Ситуація постмодерну. Доповідь про знання» (1979) вважає: критика ідеології підпадає під категорію «істинної мови», яка й сама чинить насильство.

Наука, що не набула легітимності – не справжня наука, вона сходить на нижчий щабель, тобто до ідеології чи засобу влади, якщо дискурс, який мусив її легітимізувати, сам є таким, що приховує доннаукове знання (так само як у «вульгарному» оповіданні) [Ліотар, 1998: с. 95].

Ліотарова концепція «метанаративів» (*métaréécits*) спрямовувалася проти метафізичної традиції, як-от гегельянської діалектики Духу чи то герменевтики сенсу, себто проти емансипації рації, що було одним із маркерів марксизму та соціалізму як вельми схожих «метанаративів». Зрозуміло, постмодерне мислення починає маркувати «метанаративи» як ідеологію, сутність якої полягає в нав'язуванні певних соціокультурних кодів з метою нового порядкування та чинення тиску на людську свідомість. Саме тому виразники постмодерної думки наполягають на праві існування різних картин світу. Але чи не засвідчується цим лише новий варіант ідеології?

Праця Ліотара була реакцією на міркування Габермаса та Фуко про легітимність знання. У його інтерпретації вона нагадує процес упровадження норми. Людина опиняється в цілковитій залежності від панівного комплексу ідей у суспільстві. Оскільки модерн проголосив орієнтирами науковий раціоналізм, прогрес, антропоцентризм тощо, створюється нормативний образ, яким детермінується історичний процес. Своєрідним виходом із цієї ситуації є пропозиція самому проаналізувати різноманітні системи думок і оцінити їх.

Слідом за Фуко, котрий додає міцний зв'язок знання з владою (ідеологією), Ліотар вважає, що сучасна доба інформаційного

суспільства теж конче злітована з питанням панування. Знання ґрунтовно визначає культуру, наділяючи всіх здатністю подавати «належні» висловлювання. Подібно до ідеології, конкурентні наративи нагадують міфи. Щоправда, вагомою відмінністю між ними є модуси легітимності: для міфів вирішальний момент укорінений у минулому, а для наративів – у майбутньому. Можна сказати, що останні в цьому перегадуються з утопією.

Проте поступово стає зрозумілим, що не кожна теорія чи наратив є такими вже раціонально прозорими. У своєму трактаті «*Суспільство видовищ*» (1967) відомий речник лівого ситуаціоністського руху *Гі Дебор* (1931–1994) побачив можливості «матеріалізації ідеології» у вигляді «спектаклю» як об'єктивованого бачення світу, де істинне є моментом хибного. Цей рух протистояв буржуазній політиці й вирізнявся критикою урбанізму. Низову публіку Дебор знав достеменно, оскільки багато часу проводив у барах – цих маленьких острівцях міської культури, які нова доктрина порядку прагнула брати під щільний контроль. Практикуючи міське фланерство, він заперечував ідеологію унітарного урбанізму, адже та щораз більше утруднювала можливості жити індивідові за власними правилами. Ситуаціоністи незаконно заселяли покинуті будинки, ба навіть заволодівали спорожнілими вулицями, де займалися вільним мистецтвом з метою пробудити людей на боротьбу з театралізованим спогляданням ікон сучасного капіталізму. Ніби розвиваючи тему відчуження, Дебор стверджує: сучасні трудівники не відчувають себе вдома, навіть коли не працюють. Їхнє дозвілля цілковито підпорядковане споживанню.

Все життя суспільств, де панують сучасні умови виробництва, проявляється як неохопне накопичення *спектаклів*. Все, що раніше переживалося безпосередньо, тепер відсувається в уявлення... Спектакль одночасно є і самим суспільством, і частиною суспільства, й *інструментом уніфікації* суспільства... цей сектор виявляється осередком облудного погляду і хибної свідомості [Дебор, 2000: с. 23].

Видовище є тепер основним видом виробництва. Ступінь і сила товарного фетишизму досягають того рівня, що вже нема сенсу розглядати його як ілюзію. Ба більше, відбувається повне домінування «видовища» там, де раніше добачали реальність. Спектакль – це спеціалізація влади говорити від імені інших. У суспільстві споживання нинішнього століття одяг, автомобілі чи навіть їжу купують

заради споживчої вартості – демонстративних цілей покупця ілюзій. Речі набувають символічних значень, які визначають моделі споживання та впливають на матеріальне життя людей.

Дебор розрізняє два види «спектаклів»: *концентрований*, який спирається на культ особи, диктатуру й тоталітаризм, утримуючи свої позиції силоміць; *розпилений* – американізований світ буржуазної демократії, де гарантується свобода слова й статки, але й залежність від виробництва й споживання товарів. Після падіння Берлінського муру обидва типи об'єдналися в один – *інтегрований*. Йому властиві поєднання держави й економіки, тотальна брехня, техніцизм [Мерифілд, 2015].

Хоча люди завжди мали справу з символічним значенням навколишніх об'єктів, але домінування товарного обміну в сьогоденні глобальній економіці стає безпрецедентним. Навіть враховуючи доробок Маркса і Лукача, наслідки впливу комерціалізації на свідомість спричиняють серйозний неспокій. Дебор стверджує: з домінуванням товарів у суспільстві ілюзорні смисли звільня накладаються реальності, спричиняючи грандіозні викривлення відношень між матеріальним світом і уявленнями.

Тепер немає сенсу говорити про «суб'єкта», позаяк репрезентація набуває автономності, історія позбавлена кінцевої мети, не існує можливості відрізнити правду від брехні або видимість від реальності.

Детерміністично-науковий бік думки Маркса саме й виявився тією шпариною, крізь яку пробирається процес «ідеологізації»...
Всю теоретичну недостатність наукового захисту пролетарської революції можна звести за змістом і формою до ототожнення пролетаріату з буржуазією з точки зору захоплення влади [Дебор, 2000: с. 52–53].

Дебор убачає в суспільстві споживання пекельну машину з фетишизації продуктів людської діяльності. Можна стверджувати, що постмодерний світ звільняє людину від наслідків дії просвітницького розуму [див.: Hawkes, 2003: р. 160–167].

Колишній учитель німецької мови, а згодом знаний французький соціолог Жан Бодріяр (1929–2007) спочатку розширив поняття ідеології в контексті матеріального та символічного виробництва, щоби врешті замінити його категоріями «гіперреальність» і «симулякр» (знак, що нічого не означає). Ідеологія, на його думку, належить до розуміння знака, який приховує щось реальне.

Спочатку Бодріяр мислить у руслі напрацювань Дебора, розкриваючи наслідки впливу комерціалізації на свідомість. Його ранні студії, написані під впливом Марксової теорії товарного фетишизму, концепції міфології Барта й медійної теорії Маклюєна, присвячені споживацькому феномену. У праці *«Система речей»* (1968) він пише: суспільство споживання підпорядковане системі знаків-об'єктів (товарів і гаджетів), які конституюють порядки значень. Так, бути власником пральної машини не тільки дає змогу прати речі, а й означає належати до певної соціальної групи. У постіндустріальному суспільстві визначальною є вже не виробнича сфера, позаяк споживання починає виконувати інтегративну функцію.

Вся ця система спирається на демократичну ідеологію, домагається бути одним із показників соціального прогресу... Ілюзія рівності виникає від того, що всі речі підпорядковані одному імперативові «функціональності» [Бодріяр, 1995: с. 128].

Та вже у творі *«Символічний обмін і смерть»* (1976) Бодріяр визнає: капітал у системі політичної економії стає моделлю симуляції. Передовсім настає криза виробництва і праці як такої. Вони витісняються дозвіллям, що заповнює повсякденне життя. Праця тільки нагадує: до неї треба повсякчас повертатися. Вона поволі втрачає диференціацію, перетворюючись на постійну зайнятість і нагадує мобілізацію. Ця ж таки «мертва праця» стає кодом панування. За подібного виміру праці унеможливорюється робітничий страйк. Не пролетар, а іммігрант тепер здебільшого залучається на арену класової боротьби, бо мусить соціалізуватися в чужій країні. Система здійснює репродукування праці заради неї самої. Вона вже не продуктивна сила, а продукт. Відповідником ілюзії виробництва стає дозвілля як ілюзія свободи.

Ідеології вже немає, існують лише симулякри. А тому для того, щоб досягнути гегемонії і фесрію новітньої системи, – себто структурну революцію цінности, – потрібно відтворити всю генеалогію закону цінности і симулякрів [Бодріяр, 2004: с. 15].

Виробництво втрачає сенс, коли з'являється серійне продукування. Витісняючи людину, машинерія стає специфічним середовищем або реальністю. Роль людини зводиться до отримання інформації, що на груповому рівні набуває вигляду «громадської думки», або ж особливої політичної гіперреальності.

Вже не треба, щоб хтось *продукував* свою думку, потрібно, щоб усі *репродукували* (відтворювали) громадську думку [Бодріяр, 2004: с. 111].

Але як можна протистояти засиллю розтиражованих знаків? Виразну форму протесту Бодріяр бачить, приміром, у субкультурі «графіті». Міський простір мислиться не як економіко-політична влада, а сфера знаків панівної культури. Графіті підриває можливість ідеології, бо, створюючи невідомий знак, що перетворюється на багатозначний символ, бунтівник демонструє неможливість маніпулювання кодами і значеннями там, де візуальний простір заповнили рекламні повідомлення. Графіті ламає ідеологічну структуру кодів, показуючи: для цього не потрібно особливої організації мас або політичної свідомості.

Домінування уявних структур у суспільній свідомості проявляється в Диснейленді як гіперреальному симулякрі. Так само, зізнається Бодріяр, конфлікту в Перській затоці (1991) не було. Радше це була симуляція війни, саморепрезентація наживо за допомогою медійних засобів.

Дещо відмінним від марксистської теорії ідеології є й підхід П'єра Бурдьє (1930–2002), який у своїх ранніх працях, написаних іще до 1990 р., критикував Альюсера за трактування ідеології як заледве не релігійного терміна. Тому одним із ключових термінів його теорії є «соціальний простір», яким він воліє позначити низку розривів із марксистською теорією, в яких субстанціалізується поняття «клас». Власне, Бурдьє хоче приділити належну увагу символічній боротьбі, як-от у праці «*Про символічну владу*» (1977).

Отже, «соціальний простір» – це багатовимірний топос диференціації й розподілу, які провадяться завдяки дієвим властивостям певних агентів і груп. Згадані властивості втілюються у формі «влади» чи «капіталу», тобто дозволяють досягнути певних результатів. Інакше кажучи, капітал – це силова структура панування над іншими агентами.

Бурдьє також розробляє концепцію «поля», спираючись на дослідження Бертольда Брехта. Того, своєю чергою, надихнула теорія «силового поля» німецько-американського психолога Курта Левіна, чий задум розвивався під впливом фізики Галілея та гештальтпсихології з метою подолання Аристотелевого мислення в категоріях субстанції. Нова психологія мала пояснити людей у ситуаціях їхньої взаємодії. Брехт використовує концепцію поля для аналізу соціальних відносин через поняття «сили».

Отже, «соціальний простір» – це не фізичний, а абстрактний обшир, ансамбль економічних, інтелектуальних та інших «полів» або сфера визнаних ексклюзивних носіїв конкретної компетенції, необхідної для виробництва певного типу знання. Таким чином, подібне середовище вимагає створення конкретної й унікальної ідеологічної компетенції. На відміну від концепції Грамші про «громадянське суспільство» чи Альтюсера про «ідеологічний державний апарат», концепція «поля» починається з теоретичних міркувань не про державу, а про окремі позиції діячів у суспільстві. Себто існують не класи як реальні групи, а є «простір відносин». Оскільки наявні економічні й культурні відмінності, індивідів неможливо свавільно об'єднати в групи. Люди є і біологічними індивідами, й соціальними агентами.

Кожне поле є місцем більш або менш декларованої боротьби за визначення легітимних принципів поділу поля [Бурдье, 2007: с. 31].

Бурдье критикує концепцію «апаратів» Альтюсера, прирівнюючи їх до своєрідної «пекельної машини», що запрограмована на досягнення цілей, які нагадують змову: нібито чиясь зла воля відповідає за все, що коїться у світі. Для того аби показати, як відбувається боротьба між різними позиціями, Бурдье пропонує замість поняття «апарату» застосувати термін «поле» – мережа чи конфігурація відносин, які визначаються місцем у структурі розподілу видів влади/капіталу. Використання слова «капітал» як синоніма влади приводить до виокремлення чотирьох його типів:

- 1) *економічний* капітал;
- 2) *культурний* капітал (звичаї, засвоєні в процесі соціалізації й об'єктивовані у вигляді книг, творів мистецтва, музики, в інституційній формі, наприклад, освітній системі тощо);
- 3) *соціальний* капітал (знайомства та мережеві контакти);
- 4) *символічний* капітал (престиж, репутація).

Різні типи «капіталу» позначають окремі фрагменти «поля», в яких конкурують соціальні агенти.

Одночасно зі зростанням диференціації соціального світу та становленням відносно автономних полів робота з виробництва й навіювання смислів здійснюється в полі виробництва культури через боротьбу всередині нього [Бурдье, 2007: с. 24].

За допомогою цієї диференціації Бурдье намагається вирішити два завдання: по-перше, розширити традиційний марксистський

класовий аналіз, розкриваючи різні аспекти культури: освіта, смаки, престиж, мода, гендер тощо; по-друге, врахувати, що кожне «поле» з відповідними формами капіталу має відносну автономію і не може бути зведене винятково до економічної сфери. Проте важливим питанням лишається те, якою мірою капітал, накопичений в одному «полі», перетворюється на капітал в іншому «полі».

Цікаво, що концепція державного апарату ідеології Альтюсера й теорія «поля» Бурдьє не збігаються. Можна виявити різні «поля» в одній інституції чи «поле», що охоплює відмінні установи. Теорія Бурдьє більше пасує до аналізу нецентралізованих форм ідеологічної соціалізації, як-от література чи протестантські секти. З іншого боку, це не автономні концепції, адже вони можуть доповнювати одна одну: ієрархічно організовані інституції пов'язані між собою і з різними сферами громадянського суспільства, до яких можна застосувати метафору Дельоза і Гватарі – «ризому».

У чому суголосна з різними марксистськими теоріями, концепція Бурдьє таки протистоїть звичній інтерпретації ідеології як хибної свідомості. Дослідник також застосовує термін «символічне насильство» або «символічне панування», що означає принуку, яку встановлено за згоди «знизу». Ідею «символічного насильства» можна пов'язати з іншим поняттям Бурдьє – «габітус», що виражає приналежність до тілесних практик (звичок, жестів), набутих схем поведінки індивіда чи стосується оцінки ним певних ситуацій у процесі соціалізації. Поняття «габітус» лежить в основі механізмів, за допомогою яких ідеологія постійно підтримує повсякденний триб життя людини [див.: *Rehmann*, 2013: р. 210–240].

Ідеології слугують приватним інтересам, які вони намагаються видавати за універсальні інтереси, спільні для всіх груп. Панівна культура робить свій внесок нібито в справжню інтеграцію панівного класу [*Бурдьє*, 2007: с. 91].

Вивчаючи цінності культури різних верств суспільства, Бурдьє намагався описувати й пояснювати стилі життя сучасників, які відрізнялися за місцем проживання, професією, фінансовими й освітніми характеристиками, вподобаннями і смаками. Усі ці чинники він хотів звести до купи й обґрунтувати ситуаційні соціальні взаємини. Тому *ga-bitus* він розуміє як сукупність засвоєних культурних настанов і форм діяльності, що забезпечує розподіл за перевагами. Тобто габітус

охоплює тіло та мислення, логіку й емоції. Він засвоюється в соціальному досвіді. Йдеться не про просту ієрархію: демонструється вся гнучкість під дією впливів. Тут доречно використати спортивну метафору: подібно до того, як спортсмени набувають своєї майстерності й здобувають «чуття гри», наші культурні звички перетворюються на другу натуру. Габітус якраз і охоплює множинну подібних схильностей. А кожна культура забезпечує унікальність цього утвору. Культурні орієнтації є відкритими системами, що створюють, трансформують і передають смисли. Культурні патерни відтворюються не сліпо, а цілеспрямованими діями [Лалл, 2002: с. 140–142].

Осмислюючи новітню перспективу марксизму в постмодерному ключі, Жак Дерріда (1930–2004) у праці *«Привиди Маркса»* (1984) на початку свого розгляду посилається на відомий епізод Шекспірового *«Гамлета»*, де з'являється привид батька принца. Разом із тим використання авторами *«Маніфесту комуністичної партії»* (1848) словосполучення «привид комунізму» як драматургічної ілюстрації тодішньої Європи набуває вигляду химерної метафори, що вже не схожа на класичну платонівську ідею симулякру з його теорії мімесису (копіювання природи).

Будь-яка гегемонія не може обійтися без репресивних заходів, а отже – утверджує примарність панування, яке треба штучно підтримувати. Проте Маркс вважає: примарність можна вщент подолати революційними заходами. Та Дерріда зазначає: комунізм так і залишився фантомом, адже його примарність підтверджена крахом тоталітарного режиму в Східній Європі. Разом із цим Маркс у своїх працях нерідко виказує схильність до викриття примарних структур: починаючи від критики гегельянського ідеалізму до феномену відчуження тощо. Цей спосіб аналізу Дерріда й називає «спектральним ефектом» або ж по-тягом до викриття фантомів (як-от найвищої істоти – Бога, поняття сутності, марноти світу та ін.). Саме у зв'язку з моделлю «примарності» Дерріда й порушує питання про ідеологію, позаяк указує на трактування Марксом фантома як ідеологічної форми нехай то релігії, містики чи капіталістичного виробництва [Дерріда, 2000].

Словенський дослідник ідеології *Славој Жижек* (нар. 1949) у багатьох своїх інтерв'ю часто зазначає: сучасні її форми вже не зводяться до системи ідей (на кшталт капіталізму чи комунізму), а є чимось неофіційним, проявленим у внутрішньому відчуженні світу чи впорядкуванні власного життя. Ось чому ідеологія просто невидима

в індивідуальному сприйнятті чи відхиленні від чогось, у способі висловлюватися, а також у незліченних формах повсякденності. На його думку, нинішній світ ідеологізований незмірно більше, ніж аби-коли [див.: *Корецький В., Рузаєв Д.*].

Жижек, як ми це вже помічали у випадку з Дебором, допускає: навіть життя стає ідеологічним. Крім того, він спирається й на психоаналітичне вчення Лакана, згідно з яким жах від неможливості доко-нечного пізнання речей веде до того, що люди вдаються до уяви, притому компенсуються протиріччя та задовольняється особистий психологічний комфорт людей. Урахувавши це, можна помітити таке: ідеологію не можна вважати аномалією, котра не відповідає дійсно-сті. Тепер сама дійсність набуває чудернацьких форм, породжуючи об'єкту ілюзію, а та дублюється у свідомості. Інакше кажучи, ідео-логія не впливає на наш спосіб мислення, а включена в обшир буття разом із практикою. Дивна річ, утім, вона тепер уже не пов'язана з нерозумінням реальності. Натомість є спотворенням, яке постає в прийнятті цієї реальності.

У «Піднесеному об'єкті ідеології» (1989) Жижек обстоює розріз-нення поміж поняттями «хибної свідомості» й «ілюзії». Тож немає ні-чого ілюзорного в ідеології, яка відповідає дійсності. Проте в оцій-таки реальності ми повсякчас поводимося так, нібито ця ілюзія є правдою. Відбувається специфічне продукування фетишизму значень, від яких ідеолог отримує насолоду. Приміром, у нацистській ідеології подібним фетишем є «єврей», якого роблять винуватцем у всіх бідах.

Ідеологія – це не просто «хибна свідомість», ілюзорна репрезен-тація дійсності, радше ідеологія є сама ця дійсність, яка вже повинна розумітися як «ідеологічна», – «ідеологічною» є соціальна дійсність, саме існування якої передбачає незнання з боку суб'єктів цієї дій-сності, незнання, яке є сутнісним для цієї дійсності. Тобто такий со-ціальний механізм, сам гомеостаз якого передбачає, що індивіди «не усвідомлюють, що вони роблять». «Ідеологічне» не є «хибна свідо-мість» (соціального) буття, але саме це буття – тією мірою, якою це буття має підґрунтя в «хибній свідомості» [Жижек, 1999: с. 28].

Жижек нібито не сперечається з постмодерністськими тезами, що нам годі вийти за межі значень або що суб'єкт є ефектом уявлення. Проте він провіщає: товарне виробництво занапащує суб'єкта. Фуко, як ми пам'ятаємо, теж оголошує смерть суб'єкта, хоч і не пов'язує цю

подію з комерціалізацією життя, а тому не добачає тут цілковито негативних наслідків. А Жижек, навпаки, не може змиритися з торжеством мертвого продукування реальності через уяву. Отже, суб'єкти й самі здатні перетворитися на творців ідеологій.

Панівна ідеологія не передбачає поважного або прямого ставлення до себе. Можливо, крайню небезпеку для тоталітаризму становлять люди, котрі наслідують ідеологію буквально [Жижек, 1999: с. 35].

Виникає потреба зрозуміти, чому дійсність як така не може існувати без усієї цієї «ідеологічної містифікації». Не хтось зловмисний приховує дійсний стан речей, а ідеологічне спотворення вписане в саму його суть. Функція ідеології полягає не в тому, щоб повести нас манівцями й у такий спосіб дозволити випорснути з дійсності, а навпаки, щоби затягти нас у соціальну дійсність як якесь укриття від якогось травматичного досвіду.

Хоч би як ми намагалися скинути ідеологічні окуляри й побачити дійсність, якою вона є, ми все одно залишаємося зі свідомістю нашого ідеологічного сну. Метою ідеології є змусити нас нікуди не звертати, рухаючись в одному напрямку. Ідеологія служить винятково власним цілям: саме таке визначення Лакан дав насолоді. Тобто ідеологія ніколи не виявляє себе напрому. Вона схожа на бажання чи симптоми, коли вона видається чимось і має владу над нами. Для того щоб панувати над кимось, потрібна віра в існування «класу», «нації», «божественного провидіння», котрі б визнавалися за непорушну реальність.

Утім, ідеологія неоднозначна. Вона передбачає варіативні конфігурації. Так, ідеологічний простір містить незв'язані елементи – «означальні, що плавають», – ідентичність яких жорстко не детермінована для поєднання з іншими елементами. Ми творимо кожен свої ідеології в повсякденні, ніколи їх не зраджуючи. Ідеологія – завжди зручна упаковка (наприклад, набір вірувань), у яку ми загортаємо власні переконання. Вона – стійка соціально-символічна ідентичність. Ідеологія створює враження стабільності, непорушності суспільства. Визнавати чи висміювати ідеологію ще недостатньо. Звільнитися від неї, вважає Жижек, можна лише тоді, коли ми публічно визнаємо своє місце в ній, свою залежність, позбавляючи її частини влади над нами [див.: Decker, 2004: р. 40–43; Hawkes, 2003: р. 167–170].

У передмові до збірки есеїв [Mapping Ideology, 1994] Жижек твердить: епістемологічна опозиція між ідеологією та реальністю зруйнувалася. Від часів свого формування ідеологія не надто переймалася знанням про свої власні межі. Тепер її поглинає реальність. Чи можемо ми сказати, що мусимо відмовитися від цього поняття? Хоча Жижек і застерігає проти відмови від вивчення ідеології, бо без цього ми надалі не зможемо провадити критики її форми чи функцій, назагал постмодерні теорії скептичні щодо неї.

Згадувані до цього часу теоретичні підходи до ідеології різнилися багатьма чинниками: чи то зосереджувалися на капіталістичному виробництві, а чи пов'язували її з психологічними аспектами (фантазія, насолода); в інших вона розглядалася як осередок культурних систем, а в деяких узагалі виявлялися соціальні функції ідеології, що об'єднують суспільство тощо. Попри вряди-годи розбіжні погляди, в цих концепціях усе ж прозирала актуальність ідеології. Постмодерні, чи то пак постструктуралістські, теорії змінили цю позицію, відкинувши тезу, що ідеології допоможуть якось зрозуміти сучасний світ. Якщо в політологічних теоріях ідеологія завжди поставала як множинний феномен (сукупність ідей і принципів або підходів до організації суспільства: лібералізм, консерватизм, соціалізм, енвайронменталізм тощо), то в соціологічних про неї говорять переважно в однині (сукупність ідей або практик, які пов'язані з конкретним способом суспільної організації: «товарний фетишизм» і/або «хибна свідомість» Маркса чи «фантазія задоволення» Жижека). Утім, жодна з цих традицій, попри різні підходи, не прагнула поставити під сумнів актуальність ідеології. Постструктуралізм був першим теоретичним рухом, який цілковито підважує ідеологію, розглядаючи її здебільш як тотальну, есенціалістську, методологічно й теоретично застарілу концепцію [Ideology after poststructuralism, 2002: с. 3–4, 28, 87].

Розділ 6

ІДЕОЛОГІЯ. МЕДІЇ. КОМУНІКАЦІЯ

6.1. Як мас-медії змінюють реальність

Під ЗМІ часто розуміють посередників передачі інформації чи носіїв комунікації. Та засоби інформації мають подвійну природу: можливість технічного поширення інформації й здатність чинити виразний соціальний вплив. Разом з тим масова комунікація означає непряме, однобічне й масштабне поширення комунікаційних пропозицій серед широкої аудиторії. Мас-медії (друковані, аудіовізуальні, онлайніві, мультимедійні тощо) як носії масової комунікації є тими засобами інформації, які поширюють її тривалий час серед гомогенної аудиторії. ЗМІ інтегрують суспільство, передаючи від покоління до покоління важливі складові знань, цінності та правила суспільного життя. Однак мас-медії передають таку реальність, яка не обов'язково відповідає *справжній* реальності, а видається за *єдину* реальність, що є доступною аудиторії [Штронайсер, 2008: с. 24–25, 62, 86].

Зрештою, цей процес має свою історію. Так, винаходи XV ст., що в технологічному відношенні були пов'язані з друкарським процесом (верстат Гутенберга), спричинили зміни в письмі та культурі, діставши назву першої комунікаційної революції. Наступні фази розвитку суспільства у XIX–XX ст., коли сформувалися ЗМІ: газети, кіно, радіо, ТБ, – пов'язані з другою комунікаційною революцією. Тоді масова комунікація зумовила появу сучасного масового суспільства: сформувала його культуру, стандартизацію, забезпечила транснаціональну однорідність, розвинула індустрію ЗМІ з відповідними професіями, поширила рекламу, спонукала до споживання, вплинула на інші сфери життя – від мистецтва до спорту. Надалі розвиток мікроелектроніки й телекомунікації з появою тенденції до всесвітнього об'єднання в комунікаційну мережу дозволяє виокремити третю комунікаційну революцію, пов'язану зі зміною аналогового сигналу на цифровий, що надає можливість необмеженого зберігання, передачі й конвертації інформації, таким чином забезпечуючи її мультимедійність, інтерактивність і віртуальність [Кюблер, 2010: с. 58–59].

Упродовж двох попередніх століть модернізації й індустріалізації західного суспільства темпи й масштаби суспільного життя

наростали стрімко. У модерних масових суспільствах набули розвитку такі масові речі, як промислове виробництво, засоби інформації та комунікації, здоров'я, освіта, торгівля, смаки та ін. В індустріалізованих країнах збирається гігантська кількість робочої сили – людей, які живуть відокремленим існуванням [Лалл, 2002: с. 105]. В умовах інтенсивної масової комунікації постає питання про масову культуру. Адже людей тепер розглядають як нову форму спільноти, за якою не визнають аніякої власної форми культури. Часто серйозним показником розвою масової культури є мас-медії (ТБ, відео, кіно, газети, популярне читиво, аудіозаписи, Інтернет тощо), які «колонізували» процеси розмаїтих культурних форм. Разом з тим стає дедалі важче розмежувати елітні й масові смаки. Хоча термін «масова культура» не зникає з ужитку, часто також використовується поняття «популярна культура» [Мак-Квейл, 2010: с. 99, 106–107].

Типова медійна індустрія часто є глобалізованою, тому в національних різновидах цікавим лишається момент впливу цих процесів на культурну й національну ідентичності. Тобто лишається питання: як трансформуються способи життя й системи цінностей під впливом медій, що починають виконувати роль такого собі *gatekeeper*'а від культури?

Як твердив Ніклас Луман (1927–1998), те, що нам відоме про наше суспільство, ми знаємо завдяки медіям. Навіть якщо сумніватися в будь-якій інформації, ми все одно ґрунтуватимемося на ній. Говорячи в термінології Канта, мас-медії створюють трансцендентальну ілюзію – неминучу похибку розуму, що постає в реалізації його діалектичної природи й виникає внаслідок виходу розуму за межі досвідного застосування категорій. У кожному разі, йдеться про сконструйовану дійсність. Інформація розсівається всюди, де присутня діяльність свідомості й комунікації. Не існує фактів, які б не надавалися до обговорення в медіях. До того ж їх цікавить особлива керована селективність. Цей відбір є складним процесом, однак тут усувається контекст і конденсуються певні ідентичності, позбавлені будь-якої субстанції. Ідентифіковане переводиться в схему або асоціюється з чимось уже цілком відомим. Ідентичностями, що повсякчас оновлюються, наповнюється соціальна пам'ять [Луман, 2010: с. 24–32, 67–68].

Спочатку газети асоціювалися з образом могутнього магната, що набуває цілком виразних форм. Адже власники медій визначають політику, котрої мають дотримуватися редактори й журналісти. Згодом

газети відійшли на другий план у порівнянні з телебаченням. Після появи супутникового й кабельного ТБ стає важче контролювати зміст телепрограм. У дещо суперечливих соціологічних дослідженнях «Glasgow Media Group» ішлося про наявність на ТБ «поганих новин», які є наслідками вибіркового й упередженого висвітлення подій. Однак будь-які дослідження важливі тоді, коли є альтернативні способи тлумачення чи верифікації. Утім, у жодному разі неможливо недооцінювати вплив медій.

Приміром, Габермас, аналізуючи розвиток медій, наполягає на тезі про занепад «громадської сфери». Соціальна комунікація, вважає він, зароджувалася в європейських салонах і кав'ярнях, а знаряддя аргументації запозичувалося з газет і брошур. Однак участь у дискусіях брали лише окремі люди. Орієнтація медій на розваги та зиск суттєво зменшує шанси розвитку демократичних дискусій. Утім, Джон Томпсон стверджує, що немає катастрофи в існуванні мас-медій. Вони не позбавляють нас критичного мислення. Проблема виникає тоді, коли вони не диверсифікують інформацію. Люди не завжди є пасивними споживачами інформації. Тому медійні повідомлення весь час перебувають у процесі трансформації [тут і далі див.: Гіденс, 1999: с. 429–462].

6.2. Медіа-повідомлення та нові гегемонії

У медіях, завдяки технічно опосередкованій комунікації, ідеологія й далі діє як чітко чи довільно організована й орієнтована на певні цілі система цінностей або способів мислення. Деякі ідеології миттєво нашітовхуються на опір, тоді як інші живуть довго. Успішність ідеології залежить від того, наскільки нею переймаються й відтворюють у процесі комунікації. Усі вони мають генеалогію, інституціональні форми.

Творці ідеологій воліють, аби більшість не знала про їхнє походження. Так їх ефективніше можна впровадити через релігійні, політико-економічні, профспілкові, корпоративні, вікові, гендерні канали тощо. У медіях ідеології доволі успішно функціонують на макрорівні. У результаті виникає *панівна (домінантна) ідеологія*, спрямована на захист інтересів своїх творців, які стають інформаційною елітою, а її завдання полягає в здатності публічно артикулювати владні пріоритети. Здійснюється це за допомогою низки символічних форм: мови, повідомлень у медіях, політичних програм, законодавства, освіти,

релігії, масової культури тощо. Важливо сказати, що деякі символічні форми стають ідеологічними не одразу, а в процесі їх використання у встановленні нерівноправних владних відносин.

Підсилювані владою мас-медій або Інтернету, ідеології швидко набирають обертів і легітимності, поширюючись на велику аудиторію. І тут у пригоді стають найрізноманітніші засоби: від новин і розважальних програм до реклами. Змога поширюватися забезпечується кількома чинниками: *ідеєдатними* (набуття зовнішньої форми) та *медіаційними* (можливість поширення) образними системами. Успішність ідеології залежить від *взірця* (патерна), котрий стає загальновідомим завдяки регулярності, що відбивається на подальшій комунікації між людьми.

Подібні взірці ретельно конструюються й відбираються, щоби формувати належні способи мислення. Нейтральні ідеї не можуть потрапити до мейнстримової стратегії ідеології. Так, копірайтерам відомо, як творити багатошарові системи, що охоплюють і транслують взаємозалежні образи товарів. Мало просто впізнавати торговельну марку, важливо вірити в її виняткову досконалість. У наслідку людина сама здатна моделювати уявні ситуації, в яких вона покладається на систему вартостей споживання. Успіх реклами залежить від того, наскільки винахідливими є інтерпретації людини й міцними її системи вартостей.

Важливе місце тут посідає повторюваність ідеологічних повідомлень, навіть якщо вони спочатку викликають негативні відгуки. Узвичаєний розклад і тематика передач дисциплінує людину, подаючи нав'язливі стереотипи значень і претендуючи заведне не на поліпшення світу. Цим ідеологічне повідомлення утверджує чинну ієрархію суспільства незалежно від суспільного ладу. Часто панівні режими вдаються не тільки до контролю, а й до часткової чи цілковитої заборони доступу до медій.

Також можна говорити про опосередковувальні *технічні* (з використанням комунікаційних технологій) та *соціальні* медійні образні системи. У першому випадку завбачається, що технічний носій не просто переміщує інформацію, а й сам у певний спосіб обробляє її. В іншому разі повідомлення розпізнаються й інтерпретуються в повсякденному досвіді. У щоденних розмовах люди часто посилаються на сюжети чи відтворюють кліше, слогани, наново актуалізуючи ідеологічні теми.

Отже, ідеологічні повідомлення втручаються у свідомість людей й трансформують її, впливають на дії людей, занурених в ідеологічну атмосферу. Тут навіть застосовуються спеціальні динамічні засоби підсилення. Наприклад, чуючи популярну мелодію, людина здатна відтворити слова з неї, що не завжди змогла б зробити без відповідного музичного супроводу. Музика виконує роль каналу, котрий скеровує увагу. Якщо ідеологія працює на рівні репрезентацій понять, то свідомість утворює враження від сприйняття цих ідей. Однак не треба думати, що свідомість дуже легко змінити. Тому чимало ідеологічних повідомлень сформовано в такий спосіб, аби чинити вплив на людське несвідоме (сублімаційне переконання).

Одним із перших дослідників, які порушили питання про способи застосування технологій у медіях, був канадський соціолог *Гарольд Ініс* (1894–1952). По Другій світовій війні він занепокоївся наслідками експансії телебачення. Особливе сум'яття в нього викликала здатність ЗМІ змінювати сенс і сприйняття часу та простору. Справді, в перспективі цими аспектами почали маніпулювати медіа-магнати, керуючись лише зиском. Вивчаючи впливи технічних винаходів на культурне буття, Ініс застерігає від небезпек подібного ідеологічного впливу.

Вплив друкування був показовим не лише для філософії сімнадцятого століття, а й для виникнення парламенту. Друк сприяв ефективному веденню справ у парламентській системі. Законодавство уникало впливу поняття природи, котре відіграло роль у формуванні науки. Та не було «нічого більш відразливого для англосаксонського інстинкту, ніж розкладання закону з погляду політичної ідеології» [Innis, 1986: p. 153].

Ініс вважає, що медії поляризують суспільство. Важливим чинником тут є можливість трансляції повідомлення. Так, культурам, які зорієнтовані, зокрема, на наскельні зображення чи написи, властиві обмежені вплив і комунікація. Використання папірусу уможливило появу такої могутньої імперії, як Римська, позаяк це дозволяло збільшити масштаби суспільства та його комунікацію, а крім того, ще й впливати на інші регіони.

Дещо менш критичним у ставленні до медій був його співвітчизник *Маршал Маклюен* (1911–1980). Він писав не так про зміст, як про форму повідомлень. Новітні медії по-своєму маніпулюють часом і простором, визначаючи людські сприйняття та соціальну

організацію. Маючи лінійну форму впливу, друковані медії посилювали раціональність, віддаляючи культуру від усного (нелінійного) коріння. У ХХ ст. виникли електронні медії, що знову «трайбалізували» суспільство, перетворивши його на електронізоване «глобальне село» [див.: Лалл, 2002: с. 19–39].

Маклюен неодноразово підкреслював: вплив технології відбувається на рівні не понять, а перцепцій. Якщо Маркс у своєму критичному аналізі спирався на образ машини, то на початку ХХ ст. головну роль почали відігравати медійні технології. Відтепер форму соціального розвитку визначають не лише засоби виробництва, а й засоби комунікації. Усі технології стають розширенням людських фізичних і нервових систем, посилюючи енергію й швидкість. Та коли електрична енергія була поставлена на службу людям, разом із прискоренням передачі інформації вона посилила трайбалістські тенденції. Нинішнє пришвидшення стає «вибухом усередину» (імпульсія), а не назовні, створюючи «глобальне село». Людина занурюється в самісіньке серце племінної темряви, як у романі Джозефа Конрада «*Серце темноти*», породжуючи «Африку всередині».

Подібно до того, як міфічний Нарцис закохується у власне відображення, так сьогоднішня людина в медіях бачить привабливе розширення самої себе. Медії стають наркотичною пристрастю. «Гарячі медії» (книгодрукування, радіо, кіно, фото) розширюють якесь одне відчуття до неабиякої виразності, зменшуючи участь аудиторії, а «холодні» (мова, ієрогліфічне письмо, телефон, комікс, ТБ), навпаки, позаяк надають мало інформації, яку треба ще додумувати. Із пришвидшенням та урізноманітненням інформації політика відходить від представництва і делегування повноважень, а вимагає залучення спільноти до ухвалення рішень. Аби привернути увагу широкої аудиторії, новини роблять здебільшого негативними, а рекламу, яка перетворює зображення на ікони, – радісною. Медії діють як владні структури, що вимагають нашого відгуку чи реакції. Наприклад, часто дзвінок телефону змушує нас насторожитися, ніби ми зобов'язані відгукнутися. Власники медій воліють дати публіці те, що вона хоче, адже їхня влада поширюється переважно засобами, а не повідомленнями (*media is a message*) [див.: Маклюен, 2003].

Як можна було переконатися, медії заокруглюють різні проблеми, заганняючи їх у рамки панування й оформлюючи стрижень ідеологічної гегемонії. Про небезпечність останньої часто говорить *Іммануїл*

Валерстайн (нар. 1930), зокрема в праці *«Світосистемний аналіз: Вступ»* (2004). Називаючи модерну економіку *світосистемою*, він провадить думку, що ідеологічна комунікація забезпечує утримання влади в глобальному масштабі. Однією з важливих ідеологій сучасності є міф про вільний ринок. Подібна ідеологія тримається на ідеях *універсалізму* (загальність і єдність правил) і прихованій *дискримінації*.

Світосистема XIX–XX ст. зародилася після Французької революції, що не тільки засвідчила необхідність політичних змін, громадянську активність, а й породила елітарність. Цю проблему вирішували ідеології, антисистемні рухи та соціальні науки. Ідеологія претендує на вироблення гармонійної стратегії поведінки в соціумі. Тому ідеології породили конкуренцію в політичному житті. Спочатку це був конфлікт між консерваторами та лібералами щодо запроваджених революцією змін. Після революції 1848 р. до цих двох ідеологій додалася радикальна (соціалізм), яка інтенсифікувала соціальні зміни.

Попри все, ідеологія лібералізму визначила контури сучасної світосистеми. Якоюсь мірою до цієї справи долучились антисистемні рухи, котрі прагнули відновити статус рівноправності. Парадоксально, але вони тільки доклалися до творення системи. Теоретичний базис для цього створили соціальні науки (економіка, політологія, соціологія), які закріпили за собою право описувати закони ринку, держави і суспільства. Та після лихоліть Другої світової війни жорсткий розподіл між природничими, соціальними та гуманітарними науками почав розмиватися, а суспільство, засноване на розподілі праці, – занепадати.

По революції 1968 р. аналіз світосистеми можна описувати як ідеологічну гегемонію, коли влада стає легітимною завдяки широкій підтримці знизу. Самі ці революції, хоча й призводили до розчарування щодо можливості зміни системи, всюди прагнули протистояти двополярній гегемонії США й СРСР, які силувались утвердити власний світопорядок [див.: Валлерстайн, 2006].

Польсько-англійський соціолог і філософ Зигмунт Бауман (нар. 1925) у праці *«Глобалізація. Наслідки для людини»* (1998) говорить про нерівність (багатих і бідних, кочівників і осілих, «нормальних» і «ненормальних») у сучасному мінливому світі, що проявляється в сегрегації та відчуженні. Зникнення просторово-часових відстаней під впливом техніки розшарує й поляризує умови життя. Інформаційні потоки вже не залежать від носіїв, а влада дедалі частіше стає екстериторіальною й «безтілесною».

Згадуючи описану Фуко модель сучасної влади як *Паноптикуму*, де невидимі наглядачі з центральної вежі здійснюють нагляд за в'язнями (чи робітниками, солдатами, учнями, пацієнтами тощо), котрі весь час мусять поводитися як підконтрольні, Бауман указує на неможливість існування в подібній споруді приватного простору, що не підлягає стеженню. Усе це схоже на приклади з антиутопій: Євгеній Замятін у романі «*Ми*» (1920) описує ситуацію, коли кожен мав власний будинок, але зі скляними стінами, а в «*1984*» Джорджа Орвела кожен має телевізор, але його заборонено вмикати, бо ж екран може стати камерою спостереження.

Сучасні способи збирання інформації про громадянина, споживача, клієнта теж скидаються на спостереження. Однак Бауман зазначає: в Паноптикумі головне завдання полягало в тому, щоб ніхто не виривався зі спостереження, а функціонування баз даних передбачає, щоб аніхто сторонній не мав до них доступу. Спираючись на висловлювання Томаса Матізенна, він твердить: тепер усе нагадує ситуацію, коли не меншість наглядає за більшістю, а навпаки – більшість стежить за меншістю. Саме під впливом ЗМІ, а надто ТБ, на зміну *Паноптикуму* приходить *Синоптикум* – самостійний, випадковий і безладний рух, що має глобальний характер. Нині спостерігачі можуть відриватися від насиджених місць і переноситися бодай у кіберпростір. Одиниці, що стають об'єктом спостереження, належать до знаменитостей світу політики, спорту, шоу-бізнесу, науки тощо.

До краху комуністичного блоку світ був чітко поділений на змагання між кількома державами. Тепер не дуже відомо, хто насправді контролює ситуацію. Тому Бауман пов'язує глобалізацію з відчуттям невизначеності й некерованості – «нового світового безладу» (Кенет Джовіт). Не існує можливості планування й вчинення дій глобального масштабу, інститути виявляють безсилля, спадає роль держави, яку Вебер визначав як установу, наділену монополією засобів примусу. Натомість спорадично виникають місцеві порядки, а тотальна система споживання націлена на забування й виготовлення нових спокус і принад [див.: *Бауман*, 2008].

Хай там як, але ідеологічні гегемонії виявляються доволі крихкими конструкціями. Ідеологічні побудови є «текстами», що містять чимало прогалин, які можуть використовуватися для контргегемонії. Якщо взяти телебачення, фільми, рок- і реп-музику, всюди можна знайти приклади протистояння панівним формам. Люди часто

використовують і переробляють ідеологічні витвори, модифікуючи й присвоюючи подібні повідомлення для використання на власний розсуд. Субкультури нетрадиційної сексуальної орієнтації, феміністичні й екологічні рухи, радикальні партії чи угруповання, музиканти використовують соціальні мережі для поширення медійних продуктів, популяризуючи власні стилі життя. Звісно, подекуди подібний опір не виходить за межі романтизму. Утім, будь-які символічні побудови ідеології проявляються не лише на рівні репрезентації, а й надаються до інтерпретації та нового вжитку [Лалл, 2002: с. 49–72].

Важливим чинником функціонування ідеологій є також правила, що їх можна вважати засадничими принципами мислення та дії в соціальній реальності. Вони фактично унормовують людську поведінку й регулюють міжлюдські відносини. Утім, важливо не перебільшувати роль правил: вони радше структурують, а не детермінують наші символічні репрезентації, ціннісні переваги й ідеології. Правила забезпечують каркас ідеології, стають мірою її тривалості.

Американський соціолог *Гарольд Гарфінкел* (1917–2011) уживав термін «етнометодологія» для позначення способів осмислення й структурування людського життя на основі певних сподівань [Гарфінкел, 2005]. Однак нормативність має піддаватись інтерпретації з метою з'ясування, що/хто їх артикулює, з якою метою та до яких наслідків це може призвести. Тобто не можна забувати, що правила часто-густо ієрархізовані й не мають використовуватися механічно. Зрозуміло, хоч би якими жорсткими були правила, в суспільстві завжди знаходиться хтось, кому кортить їх порушити. Це можуть бути винятки чи навмисні порушення. Суспільство інколи впадає в розпач з приводу непокарання винуватців, а часом просто прославляє їх як героїв. Чимало поп- і рок-зірок виявляють схильність до подібних порушень.

Нерідко гучними стають медіа-скандали, коли моральними нормами нехтують, і це поширюють медії, заохочуючи публічне обговорення. Наприкінці 90-х у США розгорівся скандал навколо перелюбу президента країни зі стажеркою Білого дому. Тоді чимало людей погодилися, що президент обманює дружину; йшлося про те, чи відбувається трансформація правил, чи ж це – їх порушення.

Цікавим є також конфлікт, який виникає між офіційними правилами й тими, що діють насправді. Приміром, у Бразилії дорожні знаки радше виконують функцію порад, а не імперативів. Почасти водії не дотримуються ПДР, у такий спосіб протестуючи, оскільки їх

встановлює ненависна влада. Схожим порушенням правил є й бразильський карнавал, коли формальні норми та правила масово порушуються й царює неписане правило свободи. У подібному порушенні завжди береться до уваги, *хто* встановлює правила й репрезентує владу та які ідеологічні взаємини породжує подібний стан справ.

Отже, можна говорити, що правила постачають певні ідеології, зміцнюючи цим владу. Разом з тим правила є не шаблонами поведінки, а когнітивними й емоційними рамками, що усталюються в процесі комунікації. Важливим у розумінні правил є з'ясування того, як вони взаємодіють з ідеологіями та поєднані з соціальними ролями. Медії допомагають утверджувати правила, структуруючи досвід аудиторії, позаяк не мають ані географічних, ані класових кордонів і можуть сприяти різним формам насильства: жорстокості в родині чи суспільстві в цілому. У цьому разі шаблони людської поведінки навіть посилюються [Лалл, 2002: с. 73–94].

Зрештою, виглядає, що медії допомагають ідеології проявитися в несподіваних формах: явних або прихованих. Власне, ідеологія претендує не лише на формування низки цінностей, а й на механізми поширення й трактування феноменів, які легітимізують стан певних суспільних груп. Як видно, ідеологія виходить за межі політичної сфери, домагаючись ролі незалежної матриці регулювання соціуму. Розкривати її прояви доводиться шляхом вивчення мови й образів у медійних повідомленнях. Не менш важливим є і те, як її творці інтерпретують соціокультурні явища. Утім, більшість медій, претендуючи на схвалення з боку реципієнтів, декларують свою ідеологічну нейтральність. Та їм годі уникнути визначальних ідеологічних переваг: пропаганди соціального порядку чи тези про національне лідерство [Тузіков, 2009].

Прикінцеве слово

Новий ідеологічний світ

Вельми слушною прикінцевою заувагою потрібно визнати тезу, що ідеологія часто-густо функціонує як посередницька ланка, котра слугує подоланню розривів поміж індивідуальним і соціальним, уявним і пізнаваним, економікою й естетикою, розумним і несвідомим, приватним і публічним тощо. Це передовсім свідчить: ідеологія важко надається до концептуалізації й найчастіше сама стає проблемною, зазнаючи історичних потрясінь і піддатливо ковзаючи в будь-якому напрямку [Jameson, 2008: p. IX].

У рамках запропонованого дослідження було простежено доволі несподівані повороти історичного розвою ідеології. Як видно, небагато теоретиків висловлювалися про неї схвально. Недоброзичливці протиставляють її істині, антидогматизму, науці, критичному розумові, врешті, філософії. Утім, попри спроби проголошення її кінця, вона відновлюється, ба навіть у позиціях своїх супротивників. Назагал негативне ставлення до ідеології, вірогідно, спричинене процесами, які в Східній Європі тягнуться ще з часів падіння комуністичного режиму, що став каталізатором багатьох змін не тільки в суспільній, а й в індивідуальній свідомості людей. Виникнення глобальної капіталістичної економіки на тлі таких іще домодерних явищ, як терористичні рухи чи релігійний фундаменталізм, у нинішню інформаційну добу й надалі увиразнюють домінування споживацьких тенденцій.

Однак ідеологія народжувалася в процесі формування реалій Модерну, що змінювали соціокультурне тло світу. У суспільному вимірі це супроводжувалося виникненням капіталістичної економіки, фундаторами якої виступили середній і робітничий класи. Вони спромоглися усунути монархічний абсолютизм і вибороти встановлення європейських демократичних урядів. У культурній площині ці рухи спиралися на просвітницький принцип раціональності й ідею прогресу, котрі суттєво підважували традиційну релігію та політичне життя.

У первісному задумі фундаторів ідеології остання мала стати королевою наук, але врешті її витлумачили як ілюзію та містифікацію, що будує хибний образ світу. Критична позиція, спираючись на науковий аналіз, була покликана демаскувати хиби. Утім, ідеологію як

тимчасове явище визнано владним проявом, який, щоправда, вдасться таки подолати. Та з'ясувалося, що ідеологія властива не лише окремим верствам, а й геть усім прошаркам суспільства й не завжди пов'язується зі спотвореннями. Проте знову продемонстровано: коли вона не призводить до тоталітаризму, то часто-густо накидає фальшиві потреби суспільству. З іншого погляду, ідеологію порівнювали з системою мислення, що слугує захисту суспільного порядку, хоча вона і здатна скочуватися до утопії. Теоретики «кінця ідеології», пов'язуючи засилля ідеологій із тоталітарними режимами чи просто з монополістськими замкненими системами мислення, ратували за перетворення їх на інструменти, що не втручаються в царину свободи й толерантності. Тим часом ідеологія набувала ознак протейзму, тобто її неможливо визнати позитивним або негативним, істинним або хибним, відкритим або закритим способом мислення, бо вона спроможна перебирати кожную з цих характеристик.

Універсальна концепція, здатна охопити заледве не всі «-ізми», ідеологія часто виказує власну обмеженість, позаяк у її обширах не надто приживається саморефлексія. Врешті, хоч би до якого визначення ідеології ми пристали, воно неодмінно породжуватиме більше запитань, аніж відповідей. Тому ідеологія ніби весь час приречена перебувати між описовими й нормативними кордонами мислення та теорією й практикою суспільного життя, невпинно допасовуючи думку до дії. У цьому сенсі ідеологія пов'язується з цілями, котрі вона для себе ж визначає на основі певного світоладу. Цим вона об'єднує людей на підставі певних переконань. От тільки лишається питання з приводу можливості привнесення альтернативних засад у сукупність її підстав, теорій, а також трансформації дискурсу обговорення порушених нею ж питань. Але, найвірогідніше, їй доводиться задовольнятися таким способом функціонування, коли вона й далі залишається, сказати б, «плинним набором ідей». У кожному разі, існування ідеології залежить від фундаментального рівня (низки базових тверджень) і практики владного змагання.

Як відомо, після проголошення завершення ери ідеологій, останні не припинили свого існування. Натомість, коли ХХ століття добігло кінця, воно принесло не лише політичну, а й соціокультурну зміну світового порядку. Після кінця «холодної війни» й занепаду комуністичних режимів сумнозвісні події 11 вересня 2001 р., що супроводжувалися терористичними атаками на Нью-Йорк і Вашингтон,

цілковито змінили світ. Колишні суспільства класової солідарності виявилися роздробленими й плюральними, де індивіди здебільшого вже давно є не продуцентами, а споживачами. Думка, що характеризувалася переконанням про можливість установаження об'єктивних і універсальних цінностей життя, котрі є запорукою прогресу, змінюється антифундаменталістськими настроями, притому знання мають бути локальними і конкретними. А це породжує нові ідеологічні рухи, переважно антикапіталістичні й антиглобалістські.

Новітні ідеологічні традиції відходять від ідеї цілеспрямованості й емоційної заангажованості, перетворюючись на машини виборчого процесу. Навіть у найвіддаленіших куточках світу стають відчутними події, котрі розігруються невідь-де. Це означає, що ідеологія втрачає колишню пишноту примарної унікальності. Їй важче давати напозір прості відповіді на складні запитання. Щоправда, навіть сама атака на ідеології неодмінно має ідеологічні риси. Подібний стан справ радше дозволяє стверджувати: ще дуже рано нехтувати ідеологією, котра й надалі видається тривалим і впливовим явищем [див., зокрема: *Heywood*, 2008: s. 19–30, 326–330].

Література

- Адорно Т. В. Жаргон подлинности: О немецкой идеологии / Теодор Визенгрунд Адорно. – М. : Канон+, 2011. – 191 с.
- Адорно Т. В. Негативная диалектика / Теодор Визенгрунд Адорно. – М. : Научный мир, 2003. – 374 с.
- Альтюссер Л. За Маркса / Луи Альтюссер. – М. : Практикс, 2006. – 391 с.
- Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства [Электронный ресурс] / Луи Альтюссер // Неприкосновенный запас. – 2011. – № 3 (77). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html>. – Загл. с экрана.
- Альтюссер Л. Ленин и философия / Луи Альтюссер. – М. : Ad Marginem, 2005. – 176 с.
- Арон Р. Опій інтелектуалів / Реймон Арон. – К. : Юніверс, 2006. – 271 с.
- Бадью А. Століття / Ален Бадью. – Львів : Кальварія ; К. : Ніка-Центр, 2014. – 304 с.
- Баландье Ж. Політична антропологія / Ж. Баландье. – К. : Альтерпрес, 2002. – 252 с.
- Барт Р. Мифологии / Ролан Барт. – М. : Академический проект, 2008. – 351 с.
- Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман. – К. : ВД «Кисво-Могилянська академія», 2008. – 109 с.
- Бахтін М. Проблема тексту в лінгвістиці, філології та інших гуманітарних науках / М. М. Бахтін // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 318–323.
- Башляр Г. Философское отрицание / Гастон Башляр. – Харьков : Фолио, 1995. – 144 с.
- Белград Д. Культура спонтанності: імпровізація і мистецтво в повоєнній Америці / Деніел Белград. – К. : Факт, 2008. – 528 с.
- Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист. – М. : Прогресс, 1995. – 454 с.
- Беньямін В. Щодо критики насильства : статті та есеї / Вальтер Беньямін. – К. : Грані-Т, 2012. – 309 с.
- Блок М. Короли-чудотворцы : Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии / Марк Блок. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – 712 с.
- Бодрийяр Ж. Система вещей / Жан Бодрийяр. – М. : Рудомино, 1995. – 174 с.
- Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть / Жан Бодрийяр. – Львів : Кальварія, 2004. – 373 с.
- Буден Б. Зона переходу : Про кінець посткомунізму / Борис Буден. – К. : Медуза, 2013. – 224 с.
- Бурдые П. Делегирование и политический фетишизм / П. Бурдые // Социология социального пространства / П. Бурдые. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 157–179.
- Бурдые П. О символической власти / П. Бурдые // Социология социального пространства / П. Бурдые. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 87–96.

- Бурдые П. Политическое представление / П. Бурдые // Социология социального пространства / П. Бурдые. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 179–220.
- Бурдые П. Социальное пространство и генезис «классов» / П. Бурдые // Социология социального пространства / П. Бурдые. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – С. 14–48.
- Бурсевич В. В. Критический и нейтральный подходы к исследованию идеологии : сравнительный анализ / В. В. Бурсевич // Вестник ПГУ. Серия «Гуманитарные науки». – 2010. – № 1. – С. 95–100.
- Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М. : Мысль, 1978. – 575 с. – (Философское наследие).
- Валлерстайн И. Миросистемный анализ : Введение / Иммануил Валлерстайн. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2006. – 248 с.
- Вебер М. Господарство і суспільство. Нариси соціології розуміння / Макс Вебер. – К. : Всесвіт, 2012. – 1112 с.
- Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження / Людвіг Вітгенштайн. – К. : Основи, 1995. – 311 с.
- Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка (Основные проблемы социологического метода в науке о языке) / В. Н. Волошинов // Бахтин М. М. (Под маской) Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. – М. : Лабиринт, 2000. – С. 349–486.
- Г'юм Д. Трактат про людську природу / Давід Г'юм. – К. : Всесвіт, 2003. – 552 с.
- Гегель І. В. Феноменологія духу / І. В. Гегель. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
- Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / К. А. Гельвецій. – К. : Основи, 1994. – 416 с.
- Гіденс Е. Соціологія / Ентоні Гіденс. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
- Гірц К. Інтерпретація культур : Вибрані есе / Кліфорд Гірц. – К. : Дух і літера, 2001. – 542 с.
- Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / Томас Гоббс. – К. : Дух і Літера, 2000. – 606 с.
- Голосов Г. В. Сравнительная политология / Г. В. Голосов. – СПб. : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2001. – 368 с.
- Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах / Поль Анри Гольбах. – Т. 2. – М. : Мысль, 1963. – 563 с.
- Горькаймер М. Критика інструментального розуму / Макс Горькаймер. – К. : ППС-2002, 2006. – 282 с.
- Грицанов А. А. Жиль Делёз / А. А. Грицанов. – Минск : Книжный дом, 2008. – 319 с.
- Грицанов А. А. Мишель Фуко / А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко. – Минск : Книжный дом, 2008. – 320 с.
- Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології / Гаролд Гарфінкел. – К. : Курс, 2005. – 338 с.

- Грамші А. В'язничні зошити. Вибрані записи / Антоніо Грамші. – К. : Вперед, 2014. – 241 с.
- Дебор Г. Э. Общество спектакля / Э. Ги Дебор. – М. : Логос, 2000. – 184 с.
- Дейк Тён А. ван. Дискурс и власть : Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Тён А. ван Дейк. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 344 с.
- Декарт Р. Метафізичні розмисли / Рене Декарт. – К. : Юніверс, 2000. – С. 21–298.
- Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Капіталізм і шизофренія : Анти-Едіп / Жіль Дельоз, Фелікс Гваттарі. – К. : КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 384 с.
- Дерріда Ж. Привиди Маркса / Жак Дерріда. – Харків : ОКО, 2000. – 272 с.
- Джеймисон Ф. Постмодернізм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Фредрик Джеймисон. – К. : Курс, 2008. – 504 с.
- Еко У. Реторика та ідеологія / Умберто Еко // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 420–427.
- Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець німецької класичної філософії / Фрідріх Енгельс // Маркс К. Вибрані твори. – Т. 1. – К. : Партвидав ЦК КП(б)У, 1936. – С. 342–385.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек. – М. : Художественный журнал, 1999. – 236 с.
- Йоргенсен М. В., Филипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / Марианне В. Йоргенсен, Луиза Дж. Филипс. – Харьков : Гуманитарный центр, 2008. – 352 с.
- Кант І. Критика чистого розуму / Іммануїл Кант. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
- Канторович Э. Х. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии / Э. Х. Канторович. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2005. – 520 с.
- Колаковський Л. Мої правильні погляди на все / Лешек Колаковський. – К. : Києво-Могилянська академія, 2005. – 280 с.
- Кологривова И. В. Парадигматическое измерение политической идеологии: модерн / Ирина Кологривова // Вестник Томского государственного университета. – 2007 (1). – № 10. – С. 23–24.
- Кондильяк Э. Б. Сочинения : в 3 т. – Т. 2. – М. : Мысль, 1982. – 541 с. – (Философское наследие).
- Корецкий В. Славой Жижек : «Идеология – пустое слово, именно поэтому она и работает» [Электронный ресурс] / В. Корецкий, Д. Рузаев. – Режим доступа: <http://archives.colta.ru/docs/20836>. – Загл. с экрана.
- Кюблер Х.-Д. Міфи про суспільство знань / Ханс-Дітер Кюблер. – К. : ВД Дмитра Бураго, 2010. – 264 с.
- Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда / Ж. Лакан // Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан. – М. : Логос, 1997. – С. 148–183.
- Лакан Ж. Семинары. Этика психоанализа. Семинары. Книга 7 (1959-60) / Жак Лакан. – М. : Гнозис, Логос, 2006. – 416 с.

- Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан. – СПб. : Алетейя, 2005. – 156 с.
- Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе (Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года) / Жак Лакан. – М. : Гнозис, 1995. – 101 с.
- Лаклау Э. Невозможность общества / Э. Лаклау // Логос. – 2003. – № 4–5 (39). – С. 54–57.
- Лалл Д. Медіа, комунікації, культура. Глобальний підхід / Джеймс Лалл. – К. : К.І.С., 2002. – 264 с.
- Ланин Д. А. Предисловие / Д. А. Ланин // Траси Антуан Дестют де. Идеология в собственном смысле слова / Дестют де Траси. – М. : Академический Проект, 2013. – С. 5–20.
- Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
- Логинов А. В. Идеология и социальный хронотоп : от отражения к конструированию [Электронный ресурс] / А. В. Логинов // Социемы. – 2008. – № 15. – Режим доступа: <http://csp.ispn.urfu.ru>. – Загл. с экрана.
- Локк Д. Розвідка про людське розуміння : у 4 кн. / Д. Локк. – Кн. 4 : Про знання і ймовірність. – Харків : Акта, 2002. – 408 с.
- Лукач Г. Що таке ортодоксальний марксизм? [Електронний ресурс] / Георг Лукач. – Режим доступу: <https://vpered.wordpress.com/2011/05/23/lukacs-was-ist-orthodoxer-marxismus>. – Назва з екрана.
- Луман Н. Реальність мас-медіа / Ніклас Луман. – К. : ЦВП, 2010. – 158 с.
- Лютер М. 95 тезисов / Мартин Лютер. – СПб. : Роза мира, 2002. – 720 с.
- Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки ; Державець / Нікколо Мак'явеллі. – К. : Основи, 1998. – 492 с.
- Мак-Квейл Д. Теорія масової комунікації / Деніс Мак-Квейл. – Львів : Літопис, 2010. – 538 с.
- Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн. – М., Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
- Малышева Е. Г. Идеологема как лингвокогнитивный феномен: определение и классификация / Елена Малышева // Политическая лингвистика. – 2009. – № 30. – С. 32–40.
- Ман Поль де. Опірність теорії / Поль де Ман // Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / за ред. М. Зубрицької. – Львів : Літопис, 1996. – С. 478–494.
- Мангайм К. Идеологія та утопія / Карл Мангайм. – К. : Дух і Літера, 2008. – 367 с.
- Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1973. – С. 483–597.
- Маркс К., Енгельс Ф. Фосербах (з «Німецької ідеології») / Карл Маркс, Фрідріх Енгельс. – Харків–Київ : Державне видавництво України, 1930. – С. 53–80, 97–138.

- Маркузе Г. Одновимірна людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства / Г. Маркузе // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : Хрестоматія. – К. : Либідь, 1996. – С. 87–134.
- Мерифилд Э. Ги Дебор / Энди Мерифилд. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2015. – 192 с.
- Михайлов И. А. Максе Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1 : 1914–1939 гг. / И. А. Михайлов. – М. : ИФ РАН, 2008. – 207 с.
- Мотрошилова Н. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт : бытие – время – любовь / Нелли Мотрошилова. – М. : Академический Проект, Гаудеамус, 2013. – 526 с.
- Мочник Р. Субъект, который должен верить, и нация как нулевой / Р. Мочник // Критика и семиотика. – Новосибирск : Новосибирский гос. ун-т, 2001. – Вып. 3–4. – С. 33–66.
- Мэйси Д. О субъекте у Лакана [Электронный ресурс] / Д. Мэйси // Логос. – 1999. – № 5 (15). – С. 66–80. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_05/1999_5_16.htm. – Загл. с экрана.
- Никандров А. В. «Идеологические споры» в политике «секулярной религии» Раймона Арона в идейном противостоянии интеллектуалов / А. В. Никандров // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 49–61.
- Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Фрідріх Ніцше. – Львів : Літопис, 2002. – 320 с.
- Орвелл Дж. 1984 / Джордж Орвелл. – К. : Видавництво Жупанського, 2015. – 312 с.
- Пешё М. Прописные истины. Лингвистика. Семантика. Философия / Мишель Пешё // Квадратура смысла : Французская школа анализа дискурса. – М. : Прогресс, 1999. – С. 225–290.
- Поцелуев С. «История и классовое сознание» Д. Лукача : теория «овеществления» и романтический антикапитализм / Сергей Поцелуев // Вопросы философии. – 1993. – № 4. – С. 54–72.
- Рисмухамедов И. А. Концепции идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера и их рецепция в современном неомарксизме : дис. ... канд. наук по социологии / Рисмухамедов Ильдар Абдулович ; Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб., 2003. – 233 с.
- Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер. – К. : Дух і Літера, 2005. – 383 с.
- Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. Трактаты / Жан-Жак Руссо. – К. : Дух і Літера, 2000. – 344 с.
- Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки / Жаклін Рюс. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
- Серио П. Как читают тексты во Франции / Патрик Серио // Квадратура смысла : Французская школа анализа дискурса. – М. : Прогресс, 1999. – С. 12–53.
- Слотердайк П. Критика цинічного розуму / Петер Слотердайк. – К. : ТанDEM, 2002. – 544 с.
- Сміт А. Добробут націй : Дослідження про природу та причини добробуту націй / Адам Сміт. – К. : Port-Royal, 2001. – 593 с.

- Сокулер З. Жизнь и власть в работах Мишеля Фуко : Реферативный сборник / Зинаида Сокулер ; РАН ИНИОН. – М. : [б. и.], 1997. – 134 с.
- Траси А. Д. де. Идеология в собственном смысле слова / Антуан Дестют де Траси. – М. : Академический Проект, 2013. – 332 с.
- Тузіков А. Мас-медіа : ідеологія видима і невидима / Андрей Тузіков // Незалежний культурологічний часопис «І». – Львів, 2009. – Вип. 59 : Пастки свободи слова. – С. 14–28.
- Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / Ален Турен. – М. : Научный мир, 1998. – 204 с.
- Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Сочинения : в 2 т. / Л. Фейербах. – Т. 2. – М. : Наука, 1995. – С. 5–320.
- Франкфурт Г. Г. О брехне : Логико-философское исследование / Гарри Гордон Франкфурт. – М. : Европа, 2008. – 120 с.
- Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Зигмунд Фрейд // Сумерки богов. – М. : Издательство политической литературы, 1989. – С. 94–143.
- Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.
- Фуко М. Наглядати й карати : Народження в'язниці / Мішель Фуко. – К. : Основи, 1998. – 392 с.
- Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Френсис Фукуяма. – М. : АСТ, 2004. – 588 с.
- Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Юрген Хабермас. – М. : Практис, 2007. – 208 с.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Дialeктика просвещения. Философские фрагменты / Макс Хоркхаймер, Теодор Визенгрунд Адорно. – М., СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
- Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Макс Шелер. – СПб. : Наука : Университетская книга, 1999. – 231 с.
- Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер. – Харьков : Основа, 1994. – 559 с.
- Штраумайер Г. Політика і мас-медіа / Герд Штраумайер. – К. : ВД «Києво-Могилянська академія», 2008. – 303 с.
- A Dictionary of Cultural and Critical Theory. – 2nd edn. / ed. Michael Payne and Jessica Rae Barbera. – London : Wiley Blackwell, 2010. – 832 p.
- Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses / L. Althusser // Lenin and Philosophy and Other Essays / trans. by B. Brewster. – N.Y.&L : Monthly Review Press, 1971. – P. 127–189.
- Althusser L., Goshgarian G. M., Balibar E., Bidet J. On the Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses / L. Althusser, G. M. Goshgarian, E. Balibar, J. Bidet. – London, NY : Verso, 2014. – 285 p.
- Aspects of Sociology by the Frankfurt Institute for Social Research, with a preface by Max Horkheimer and Theodor W. Adorno. – Boston : Beacon Press, 1972 (Chapter XII, Ideology). – P. 182–205.

- Balkin J. M. *Cultural Software : A Theory of Ideology* / J. M. Balkin. – Yale University, 1998. – 335 p.
- Bell D. *The end of ideology* / Daniel Bell. – Glencoe, IL : Free Press, 1960. – 370 p.
- Carroll J. *Break-out from the Crystal Palace* / John Carroll. – London, Boston : Routledge and Kegan Paul, 1974. – 189 p.
- Decker J. M. *Transitions: Ideology* / James M. Decker. – Hampshire : Palgrave Macmillan, 2003. – 195 p.
- Eagleton T. *Ideology: An Introduction* / Terry Eagleton. – London : Verso. – 242 p.
- Finkel S. *On the Ideological Front : The Russian Intelligentsia and the Making of the Soviet Public Sphere* / Stuart Finkel. – New Haven : Yale University Press, 2007. – 338 p.
- Foucault M., Rabinow P. *The Foucault Reader* / Michel Foucault, Paul Rabinow. – NY : Pantheon Books, 1984. – 392 p.
- Freeden M. *Ideology : A Very Short Introduction* / Michael Freeden. – Oxford University Press, 2003. – 142 p.
- Gardiner M. *The Dialogics of Critique: M. M. Bakhtin and the Theory of Ideology* / Michael Gardiner. – London, NY : Routledge, 1992. – 258 p.
- Geuss R. *The Idea of a Critical Theory : Habermas and the Frankfurt School* / Raymond Geuss. – Cambridge University Press, 1982. – 116 p.
- Goatly A. *Washing the Brain – Metaphor and Hidden Ideology* / Andrew Goatly. – Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company. – Vol. 23. – 431 p. (Discourse Approaches to Politics, Society and Culture).
- Hawkes D. *Ideology* / David Hawkes. – London, NY : Routledge, 2003. – 212 p. (New critical idiom).
- Hawkins B. *Ideology, Metaphor and Iconographic Reference* / Bruce Hawkins // *Language and Ideology* / ed. by René Dirven, Bruce Hawkins, Esra Sandikcioglu. p. cm. – (Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series IV, Current issues in linguistic theory), 2001, v. 204. – 301 p.
- Heywood A. *Ideologie polityczne : wprowadzenie* / Andrew Heywood. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008. – 370 p.
- Ideology After Poststructuralism. Experiences of Identity in a Globalising World* / ed. by Sinisa Malesevic, Iain MacKenzie. – London : Pluto Press, 2002. – 180 p. (Social Sciences Research Centre Series).
- Ideology and the Social Sciences* / ed. by Graham C. Kinloch and Raj P. Mohan. – Greenwood Publishing Group, 2000. – № 131. – 206 p.
- Innis H. A. *Empire and Communications* / Harold Adams Innis. – Toronto : Press Porcepic, Victoria, 1986. – 185 p.
- Jameson F. *Ideologies of Theory* / Fredric Jameson. – London, NY : Verso, 2008. – 679 p.
- Jones P. E. *Cognitive Linguistics and the Marxist Approach to Ideology* / P. E. Jones // *Language and ideology* / ed. by René Dirven, Bruce Hawkins, Esra Sandikcioglu. – P. 227–252. (Amsterdam studies in the theory and history of linguistic science. Series IV, Current issues in linguistic theory, v. 204).

- Kofman S. *Camera Obscura of Ideology* / Sarah Kofman. – Cornell University Press, 1998. – 100 p.
- Kostelecký T. *Political Parties after Communism : Developments in East-Central Europe* / T. Kostelecký. – Washington, DC : Woodrow Wilson Center Press, 2002. – 213 p.
- Laclau E., Mouffe C. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* / Ernesto Laclau, Chantal Mouffe. – London, NY : Verso, 2001. – 198 p.
- Larrain J. *Ideology* / J. Larrain // *A Dictionary of Marxist Thought*, edited by Tom Bottomore, Laurence Harris, V.G. Kiernan, Ralph Miliband. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1983. – P. 219–223.
- Lipset S. M. *Political Man : The Social Bases of Politics* / S. M. Lipset. – Garden City, NY : Doubleday, 1960. – 432 p.
- Macey D. *The Penguin Dictionary of Critical Theory* / David Macey. – London : Penguin, 2001. – 490 p.
- Macey D. *Thinking with borrowed concepts: Althusser and Lacan* / D. Macey // *Althusser : a critical reader* / ed. by G. Elliott. – Oxford : Blackwell, 1994. – P. 142–158.
- Mair P., Mudde C. *The party family and its study* / P. Mair, C. Mudde // *Annual Reviews of Political Science*. – 1998. – Vol. 1. – P. 211–229.
- Man P. De. *Aesthetic Ideology* / Paul De Man. – University of Minnesota Press, 1996. – 198 p. (Theory and History of Literature).
- Melucci A. *Challenging codes: collective action in the information age* / A. Melucci. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – 441 p.
- Næss A., Christophersen J., Kvalø K. *Democracy, Ideology, and Objectivity : Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy* / A. Næss, J. Christophersen, K. Kvalø. – Oslo : Published for the Norwegian Research Council for Science and the Humanities [by] University Press, 1956. From Part B, Chapter 1, sections 2 & 3, pp. 148–161.
- Parekh B. *Marx's Theory of Ideology* / Bhikhu Parekh. – Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1982. – 247 p.
- Paterson R. W. K. *The Nihilistic Egoist Max Stirner* / Ronald W. K. Paterson. – London : Oxford University Press, 1971. – 316 p.
- Pêcheux M. *Language Semantics and Ideology* / M. Pêcheux ; trans. Harbans Nagpal. – London : Methuen, 1982. – 244 p.
- Pines C. L. *Ideology and False Consciousness : Marx and His Historical Progenitors* / Christopher L. Pines. – NY : Suny Press, 1993. – 242 p.
- Rehmann J. *Theories of Ideology : The Powers of Alienation and Subjection* / Jan Rehmann. – Leiden, Boston : BRILL, 2013. – 358 p.
- Schaffner C., Kelly-Holmes H. *Discourse and Ideologies* / C. Schaffner, H. Kelly-Holmes. – Multilingual Matters Ltd, 1996. – 64 p.
- Seliger M. *Ideology and Politics* / M. Seliger. – London : Allen and Unwin, 1976. – 352 p.
- Steger M. B. *Globalisms. The Great Ideological Struggle of the Twenty-first Century* / Manfred B. Steger. – Plymouth : Rowman & Littlefield Publishers, 2009. – 223 p.

- Thompson J. *Studies in the Theory of Ideology* / John Thompson. – Cambridge : Polity Press, 1984. – 347 p.
- Thompson J. B. *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* / John Thompson. – Oxford : Polity Press, 1990. – 353 p.
- Von Beyme K. *Political Parties in Western Democracies* / K. von Beyme. – Ashgate Publishing, 1985. – 444 p.
- Warminski A. *Ideology, Rethoric, Aesthetics. For de Man* / Andrzej Warminski. – Edinburgh University Press, 2013. – 222 p.
- Weber M. *The theory of Social and Economic Organization* / Max Weber. – NY : Oxford University Press, 1947. – 436 p.
- Welsh J. F. *Max Stirner's Dialectical Egoism : A New Interpretation* / John F. Welsh. – NY : Lexington Books, 1951. – 296 p.
- Žižek S. *Mapping Ideology* / Slavoj Žižek. – NY : Verso, 1994. – 341 p.

Наукове видання

Тарас ЛЮТИЙ
(у співпраці з Олегом Ярошем)

**Ідеологія:
матриця ілюзій,
дискурсів і влади**

За науковою редакцією *Володимира Моренця*

Редактор *Лариса Мечова*
Верстка *Андрій Шмаркатюк*
Коректор *Оксана Пашко*

Формат 60 x 84 1/16. Гарнітура Times New Roman.
Папір офсетний № 1. Друк офсетний. Ум. друк. арк. 12,5.
Наклад 100 прим.

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів книжкової продукції
серія ДК № 3631 від 23.11.2009

Друк:
ФОП Градова Н. П.
Свідоцтво про реєстрацію В03 № 014354

Л 961 **Лютий Т. (у співпраці з О. Ярошем). Ідеологія: матриця ілюзій, дискурсів і влади. К.: НаУКМА, 2016. 200 с.**

ISBN 978-966-2410-78-5

Монографію присвячено вивченню ключових теорій ідеології. Розкриваються характеристики політичних ідеологій і рухів протесту, виявлено зв'язок між ідеологією та партійною політикою. Прослідковується розвиток уявлень про ідеологію: сакралізація влади, феномен ідолопоклонства й маніпуляції. Висвітлено головні засади марксистських, неомарксистських і соціологічних теорій разом із сучасними соціальними рухами й дебатами про «кінець ідеологій». Поряд із семантико-лінгвістичними теоріями розглядається проблема співвідношення мови й ідеології. Окреслено способи впливу мас-медій на реальність і утворення нових форм гегемонії..

УДК 316.75:32.019



Hieronymus Bos.
inuentor

P
ME

GRANDIBVS EXIGVI SVNT

Siet sone dit hebbe ick zeer laniche ghevoeten