

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Поль РІКЕР

К. ГРІЦ ПРО ІДЕОЛОГІЮ ТА УТОПІЮ*

Ми завершуємо наш ретроспективний аналіз ідеології дискусією про Кліффорда Гірца. Це обговорення є останнім кроком в аналізі, що вміщує три основні етапи. Ми почали з неглибокої концепції ідеології як викривлення. Читаючи "Німецьку ідеологію", ми запитали, яким чином витлумачити марксівське твердження про те, що панівний клас висловлює керівні ідеї, котрі стають спрямовувачими в дану епоху. Ми визнали, що на цьому етапі концепція ідеології являла собою систематичне викривлення, і якщо б ми хотіли розглянути це перше поняття, то мали б узяти до уваги концепцію інтересу - класового інтересу - і застосувати позицію підозри, перейшовши до каузального роззброєння цих викривлень. Тут парадигматична модель є співвідношенням між суперструктурою та інфраструктурою.

Потім ми поставили питання: яким чином можливо мати викривлену думку, спричинену такими структурами, як класові? Нам довелося запитати, що передбачають поняття панівного класу та керівної ідеї. Відповідь: річ у проблемі повноважень. Це призвело до розкриття другої концепції ідеології - ідеології як легітимації. Ми запровадили дискусію Макса Вебера, оскільки парадигматична справа не становила більше лише класовий інтерес, а мала претензію на легітимність, генеровану усіма формами авторитету. Аналіз на другій стадії не є підозрою, а вільним від оціночних суджень ставленням соціолога. Більше того, концептуальна структура є не причинністю, а мотивацією, і ми говорили про неї не в термінах структур та сил, а в термінах ідеального гатунку авторитетних тверджень. На другому етапі ідеальні твердження відігравали таку саму роль, що й суперструктура на першому.

* Останній розділ книги Поля Рікера "Ідеологія та утопія". яку готує до друку видавництво "Дух і літера".

Щоб вибудувати третю концепцію ідеології як інтеграції чи ідентичності, ми, нарешті, звертаємося до Гірца. На цьому етапі ми досягаємо рівня символізації - чогось такого, що можна спотворити, і в царині чого відбувається процес легітимації. Основним ставленням тут є зовсім не підозра і навіть не вільне від оцінок судження, а розмова. Сам Гіртц як антрополог приходить до цього ставлення. Ось що він говорить в *"Інтерпретації культур"* про свої етнографічні дослідження: "Ми прагнемо - у широкому розумінні терміна, який вміщує набагато більше, ніж просто розмова, - спілкування з людьми [людьми іншої культури], і не лише з чужинцями, що є набагато складнішим, ніж це визнається загалом". "Із цього погляду, - провадить далі Гіртц, - мета антропології полягає в розширенні універсуму людського дискурсу... Це мета, до якої добре пристосовується семіотична концепція культури. Виступаючи системою взаємозалежних сконструйованих знаків (які, відкинувши провінційне слововживання, я назвав би символами), культура не є владою - тим, чому можна каузальним чином приписати соціальні події, стилі поведінки, інституції чи процеси; вона є контекстом, чимось, у межах чого їх можна зрозумілим чином - тобто насичено - описати".

У розмові криється інтерпретативне ставлення. Говорячи про ідеологію у негативних термінах - таких, як викривлення, - ми використовуємо знаряддя чи зброю підозри. Якщо, однак, ми хочемо розпізнати групові цінності на основі саморозуміння останніх, то маємо вшанувати дані цінності позитивним чином, що й означає спілкуватися.

Це ставлення пов'язане з концептуальною системою, яка не є каузальною, структурною чи мотиваційною, а, радше, семіотичною. Що особливо цікавить мене у Гірца, то це те, що він намагається працювати з концепцією ідеології, вживаючи інструментарій сучасної семіотики. У своєму тексті Гіртц завчасно проголошує, що "Концепція культури, котрій я надаю перевагу..., є по суті семіотичною". Тут він має на увазі, що аналіз культури є "не експериментальною наукою в пошуках закону, а інтерпретативною в пошуках значення". Таким чином, позиція Гірца не дуже віддалена від позиції Макса Вебера, оскільки він наслідує Вебера, вважаючи, що "людина є твариною, підвішеною у павутинні значень, яке вона сама ж сплела". На цьому рівні ми звертаємося до мотивів як не мотиваційних, а таких, що виражені у знаках. Знакові системи мотивів становлять рівень посилення.

Оскільки культура тлумачиться як семіотичний процес, концепція символічної діяльності є центральною у Гірца. Ця тема головним чином з'являється у його статті "Ідеологія як культурна система", що міститься в *"Інтерпретації культур"*. Саме ця стаття перебуватиме в центрі нашої уваги аж до кінця даної лекції. Гірц запозичає концепцію або, принаймні, термін "символічна діяльність" у Кеннета Бюрке. Здається, він більшою мірою запозичає термін, аніж саму концепцію, оскільки у книзі Бюрке, яку Гірц цитує у зв'язку із цим поняттям, - *"Філософія літературної форми: дослідження в царині символічної діяльності"* - символічна діяльність, виявляється, має інше значення, ніж у Гірца. На думку Бюрке, мова фактично є символічною діяльністю. Для Гірца, проте, діяльність - подібно до мови - є символічною. Таким чином, поняття символічної діяльності може бути оманливим у контексті, що його має на думці Гірц. Я надаю перевагу розумінню діяльності як чогось, що зазнає символічного опосередкування. Це має менш двозначний вигляд, ніж термін "символічна діяльність", оскільки остання є не тією діяльністю, яку ми розпочинаємо, а тією, яку ми замінюємо знаками. Саме в цьому й полягає концепція Бюрке: література є проявом символічної діяльності. Література є символічною діяльністю, тоді як у даному випадку ми хочемо сказати, що діяльність сама по собі є символічною в тому розумінні, що вона витлумачується, виходячи з фундаментальних символів.

Гірц також вживає сумнівну концепцію зовнішнього символу, в розумінні зовнішньої теорії символічних систем. Якщо моє розуміння Гірца стосовно цього пункту є правильним, то, на мою думку, формулювання є невдалим. Гірц прагне продемонструвати, що діяльність керується символами ізсередини, і називає він ці символи зовнішніми - на протилежність іншому типу символів, що застосовуються генетиками, де коди включаються до живого організму. Це розрізнення між зовнішньою та внутрішньою моделями є спробою встановити межу між моделями, які ми застосовуємо у біології, і тими, що стосуються культурного життя. В останнє усі символи привносяться, замість того, щоби бути гомогенно притаманними життю. Існує гетерогенність між культурною моделлю та біологічним потенціалом життя. Позиція Гірца полягає в тому, що біологічна пластичність та гнучкість людського життя не дає нам вказівок стосовно того, як поводитися в різних культурних ситуаціях - при нестачі, під час праці тощо. Отже, нам потрібна система символів та моделей іншого ряду, котрі є вже не природними, а культурними. Важливим моментом у

цій ситуації є не стільки той факт, що ці символи та моделі виявляються зовнішніми щодо організму, а те, що вони функціонують так само, як і внутрішні моделі.

Визначальним твердженням теорії зовнішніх символів є те, що символічні системи відповідають іншим системам. "Думка складається з конструювання символічних систем та маніпулювання ними, причому вони використовуються як моделі для інших систем - фізичних, органічних, соціальних, психологічних тощо, таким чином, що структура цих інших систем... є, як ми кажемо, "зрозумілою". Ми думаємо та розуміємо шляхом зіставлення "станів і процесів символічних моделей зі станами та процесами в усьому світі". Якщо ми беремо участь у церемонії, але не знаємо правил ритуалу, всі наші порухи виявляються позбавленими сенсу. Зрозуміти щось - означає поєднати те, що бачимо, з правилами ритуалу. "Об'єкт (або подія, вчинок, емоція) ідентифікується шляхом розміщення його на тлі відповідного символу". Ми бачимо рух як такий, що служить месу, що приносить офіру тощо. Поняття поєднання чи знаходження відповідників перебуває у центрі. Тоді культурні патерни є програмами. Вони забезпечують, на думку Гірца, "шаблон чи копію для організації соціальних чи психологічних процесів, майже так само, як генетична система забезпечує такий шаблон для організації органічних процесів". Семіотичний процес забезпечує план.

Аналіз, проведений Гірцом, приводить до наступного висновку, який, на мою думку, є найважливішою частиною цієї статті і стосується можливості порівняння ідеології з риторичними засобами дискурсу. Можливо, це і є та найвіддаленіша межа, якої досягає Гірц. Раніше у своїй статті він критикує прийнятніші теорії ідеології - ідеології як репрезентації певних інтересів, ідеології як продукту певних соціо-психологічних напружень - завжди стверджуючи щось таке, чого вони не розуміють: як позбавлення від напруженості перетворюється на символ, або яким чином інтерес виражається в ідеї. Гірц вважає, що більшість соціологів беззаперечно приймає значення виразу про інтерес, який "виражається" через щось інше. Але яким же чином інтереси знаходять своє вираження? На думку Гірца, ми можемо відповісти лише шляхом аналізу того, "як символи символізують, як вони функціонують, щоб передати значення". "Не маючи поняття про те, яким чином функціонують метафора, аналогія, іронія, двозначність, гра слів, парадокс, гіпербола, ритм та всі інші елементи того, що непереконливо зветься "стилем"..., надаючи особистим ставленням загальнодоступної форми, "ми не

можемо керувати "запровадженням ідеологічних суджень". Для прикладу Гірц обирає виступ організованих робітників проти постанови Тафт-Гартлі, в якому вони розкритикували останню за те, що вона буцімто є "рабським робітничим законодавством". Згідно з Гірцом, ця метафору не слід зводити до її буквального значення, оскільки вона набуває своєї змістовної сили саме через те, що є метафорою. Її мова - не просте викривлення, оскільки вона висловлює те, що хоче сказати, використовуючи порівняння з метафорою рабської праці. Фраза є не буквальним віддзеркаленням, а метафоричним тропом.

Що насправді інтригує в цій ситуації - то це Гірцова спроба поєднати аналіз не лише із семіологією в широкому сенсі цього слова, а й з тією її частиною, яка має справу з риторичними засобами, тропами - усім тим, що не обов'язково має на меті ввести в оману себе чи інших. Можливість того, що риторика може бути інтегративною й не обов'язково оманливою, виводить нас до не-пезоративного поняття ідеології. Йдучи цим шляхом, можемо сказати, що є щось незмінне в цьому понятті. Навіть якщо ми відокремимо два інші рівні ідеології - ідеологію як викривлення та як легітимацію системи порядку чи влади, - інтегративна функція ідеології, функція збереження ідентичності, залишиться. Можливо, наш ретроспективний аналіз нездатний заглибитися далі, оскільки ні група, ні індивід неможливі без цієї інтегративної функції.

Тут я бачу провокативну подібність між Гірцом та Еріком Еріксоном. Дозвольте мені стисло викласти цю паралель. В Еріксонівській праці *"Ідентичність: молодість та криза"* є кілька тверджень про ідеологію, що дуже нагадують Гірца. Потрібно зазначити, що вони абсолютно не пов'язані з його впливом, оскільки були написані набагато раніше ніж стаття Гірца (також і Гірц жодним чином не посилається на Еріксона). Еріксон називає ідеологію опікуном ідентичності. "Бо соціальна інституція, що є опікуном ідентичності, і є тим, що ми назвали ідеологією". Кількома сторінками далі він пише: "Загалом... ідеологічна система є послідовною організацією колективних образів, ідей та ідеалів, що забезпечує учасників логічною, навіть систематично спрощеною, кінцевою орієнтацією у просторі та часі, у засобах та цілях". Оскільки Еріксон піднімає питання засад ідентичності, він також вказує, що ми маємо вийти за межі пропагандистського розуміння ідеології, в якому вона постає як "систематична форма колективної псевдології".

На підставі цього аналізу ідеології як інтегративного явища, я хотів би наголосити на трьох моментах. По-перше, транс формуючи спосіб витлумачення ідеології, ми підкреслюємо символічне опосередкування діяльності, той факт, що не існує такої соціальної діяльності, яка б не була вже символічно опосередкованою. Таким чином, ми більше не можемо стверджувати, що ідеологія є лише чимось на зразок суперструктури. Відмінність між суперструктурою та інфраструктурою повністю зникає, оскільки символічні системи вже належать до інфраструктури, до базового складу людської істоти. Єдиний аспект поняття суперструктури, котрий, напевне, залишається, - це той факт, що символічне є "зовнішнім" у тому розумінні, що воно не належить до органічного життя. Однак, можливо, проблема полягає саме у слові "зовнішній", оскільки те, що зветься зовнішнім, все ще являє собою складову людського існування.

Другий момент - це кореляція між ідеологією та риторикою. Певною мірою, Габермас підготував нас до такої спорідненості, обговоривши проблему ідеології з точки зору комунікації чи екскомунікації. Однак тепер кореляція є позитивнішою, оскільки ідеологія постає не спотворенням комунікації, а риторикою базової комунікації. Існує риторика базової комунікації, бо ми не можемо виключити риторичні засоби з мови; вони є внутрішньою складовою звичайної мови. У своїй інтегративній функції ідеологія так само є базовою та невідворотною.

У третьому пункті я досліджую можливість обговорення ідеології поза ситуацією викривлення та посиляючись лише на базові функції інтеграції. Чи можна говорити про ідеології несучасних культур - таких, що не увійшли до процесу, який Маннхейм описує як занепад універсальної згоди, якщо така взагалі коли-небудь існувала. Чи наявна ідеологія в ситуації відсутності конфлікту ідеологій? Поглянувши лише на інтегративну функцію культури - за умови, що їй не ставить виклик альтернативна форма для забезпечення інтеграції, - чи можна говорити про ідеологію? Я маю сумнів щодо можливості проектування ідеології на культури поза пост-просвітницькою ситуацією, в якій усі новочасні культури залучаються до процесу не лише секуляризації, а й до фундаментальної конфронтації стосовно базових ідей. На мою думку, інтеграція без конфронтації є до-ідеологічною. А проте, і тепер дуже важливо віднайти легітимну функцію серед умов, створених задля можливості існування спотвореної функції, а згідно з цією легітимною - інтегративну функцію.

Можемо також відзначити, що процес отримання трьох форм ідеології може відбуватися й у зворотному напрямку. За точним спостереженням Гірца, ідеологія, врешті-решт, завжди пов'язана із владою. "Саме через конструювання ідеологій, схематичних образів соціального ладу людина перетворюється, хоч би там що, на політичну істоту. Функція ідеології, - констатує він далі, - полягає в уможливленні автономної політики за допомогою впровадження понять авторитету, які її представляють як змістовну, переконливих образів, через які її можна усвідомити". Поняття авторитетності є суттю концепції, оскільки тоді, як проблема інтеграції призводить до проблеми системи авторитету, третя концепція ідеології відсилає нас назад, до другої. Невипадково ідеологія посідає специфічне місце в політиці, оскільки остання - то локус, в якому базові образи групи кінець кінцем надають правила для застосування влади. Питання інтеграції ведуть до питань легітимації, а ті - у свою чергу - до проблем викривлення. Таким чином, нас змушують рухатися то вперед, то назад у даній ієрархії понять.

Можна запитати, чому я розумію Гірцове поняття про ідеологію, яка передбачає "концепти авторитету", котрі "уможливають автономну політику", конче як твердження про те, що ідеологія, врешті-решт, має справу з політичною владою. Чи не могли б "концепти авторитету" забезпечуватися, наприклад, релігією? У відповідь я сказав би, що згідно із темами, які наскрізно проходять через мої лекції, я інтерпретую поняття авторитетного як перехід від інтегративної функції до легітимації ієрархії. Тут Гірц стає мені в пригоді, зазначаючи у примітці до щойно процитованого тексту:

Звичайно, існують моральні, економічні й навіть естетичні ідеології, так само, як специфічно політичні; проте, оскільки дуже небагатьом ідеологіям, що мають хоча б якесь соціальне значення, бракує політичних наслідків, ми можемо собі дозволити поглянути на проблему в цьому трошки звуженому ракурсі. У будь-якому випадку, докази, що їх розвивають для політичних ідеологій, так само можна застосувати до неполітичних.

Я відчуваю спокусу сказати, що ідеологія має ширші функції, ніж політика - тією мірою, якою вона є інтегративною. Однак, коли інтеграція наражається на проблему функціонування моделей авторитету, тоді політика стає фокусом, а питання ідентичності перетворюється на систему. Що поставлено на карту в процесі

інтеграції - як ми зрозуміли з Вебера, - то це те, як зробити перехід від загального поняття соціальних зв'язків до поняття керівників і керованого.

Проблема релігії все ще є важливою. Можна порівняти аналіз ідеології, зроблений Гірцом, з аналізом релігії в "Релігії як культурній системі" - статті, що також увійшла до *"Інтерпретації культур"*. Річ не в тому, що ідеологія посідає місце релігії в сучасному житті; Гірц не пов'язує релігію лише із суспільствами минулого. Я бачу три важливих моменти, на яких Гірц вибудовує довготривалу роль релігії. По-перше, релігія є спробою висловити етос та світогляд. Він ніколи не говорив цього про ідеологію. Гірц проводить широкий аналіз стосовно проблеми страждання та смерті, стверджуючи, що функція релігійної системи, з огляду на це питання, полягає не в тому, аби уникнути страждання, а в тому, аби навчити нас, як це страждання витримати. Важко погодитися з тим, що це є лише функція суспільств минулого, оскільки в той момент, коли ми навчаємося стражданню, відмінність між етичним та космічним руйнується; ми навчаємося і способам світосприйняття, і стилям поведінки. По-друге, релігія перебуває поза опозицією традиційного та сучасного, бо її властивість розміщувати дозволяє формувати настрій. Релігія забезпечує фундаментальну стабільність на рівні наших найсуттєвіших почуттів. Вона є теорією почуттів, і як така має справу і з етичним, і з космічним. Третій момент стосовно релігії полягає в тому, що вона інсценує ці почуття за допомогою ритуалів, існують залишки традицій, та й навіть незмінні традиції, що репрезентують згадане в сучасних суспільствах. Ідеологія постає не в результаті занепаду ритуального виміру, а внаслідок відкритої конфліктної ситуації, характерної для сучасності. Системи - навіть релігійні - стикаються з іншими і викликають появу тих самих закидів щодо автентичності та легітиматії. Ми потрапляємо в пастку існування ідеологій - у множині.

Можна сказати, що мета Гірца полягає не стільки в тому, щоб відкинути теперішні теорії ідеології, - у розумінні ідеології інтересів та напружень, - скільки в тому, аби віднайти їх на глибшому рівні. Зрештою, Гірц опиняється більшою мірою на боці "кризової" теорії ідеології. Поняття інтеграції якраз і має справу з небезпекою втрати ідентичності, що й обговорює Еріксон, вживаючи такі психологічні терміни, як криза та розгубленість. Те, чого група найбільше боїться, - це неможливості самоідентифікації внаслідок криз та розгубленості, що створює напруження; завдання полягає в тому, щоб із цим напруженням впоратися. Знову ж таки, порівняння з релігією є

доречним, оскільки страждання та смерть відіграють таку саму роль в особистому житті, як криза та розгубленість у соціальній сфері. Два типи аналізу, по суті, частково збігаються.

Я додав би, що іще один позитивний момент ідеології як інтеграції полягає в тому, що вона підтримує інтеграцію групи не лише у просторі, а й у часі. Ідеологія функціонує не тільки в синхронному вимірі, але і в діахронному. У другому випадку пам'ять щодо основних групових подій є надзвичайно важливою; повторне програвання цих базових подій є суто ідеологічним актом. Існує момент повторення витоків. Із нього починаються всі ідеологічні процеси в патологічному розумінні, бо вдруге святкування має характер матеріалізації. Святкування перетворюється на засіб, який система влади використовує для того, щоб свою владу зберегти, так що це стає захисним актом з боку тих, хто при владі. Проте чи можемо ми уявити громаду, яка б не святкувала власне народження в більш чи менш міфічному плані? Франція святкує падіння Бастилії, Сполучені Штати - четверте липня. У Москві вся політична система побудована на надгробку, могилі Леніна, що є, можливо, одним із небагатьох випадків в історії після єгиптян, де могила є витокom політичної системи. Тоді ця постійна пам'ять про засновників групи та події, пов'язані із заснуванням, є ідеологічною структурою, що може функціонувати позитивно як інтегративна структура.

Можливо, погляд Гірца як антрополога відіграє вирішальну роль у його ж акцентуванні інтеграції а, відтак, теорії напружень. Як антрополог, Гірц має позицію, відмінну від, скажімо, Габермаса, котрий є соціологом новочасного індустріального суспільства. У тих суспільствах, з якими має справу Гірц, - а основними джерелами його польових досліджень є Індонезія та Марокко - проблематичними постають не індустріальні чи постіндустріальні суспільства, а ті, що розвиваються, у всіх значеннях цього слова. Для останніх критика ідеологій є передчасною; їхня увага більшою мірою звернена на конститутивну природу ідеології. Коли інтелектуали чи інші дисиденти у цих суспільствах використовують засоби критики ідеологій - чи в габермасівському розумінні, чи, навіть частіше, в альтюссерівському - їх звичайно відпроваджують до в'язниці, якщо не вбивають. Дисиденти перетворюються на маргіналів, коли вони застосовують критичні методи передового суспільства, аналізуючи народження нового. Цей методологічний момент потрібен, аби зрозуміти, якою мірою погляди Гірца як антрополога зобов'язують його до аналізу, що не може бути габермасівським.

Можливо, це здаватиметься спрощенням, якщо ми скажемо, що країни, які розвиваються, мають справу лише з конститутивним характером ідеології, оскільки складність їхнього завдання полягає в тому, аби знайти свою власну ідентичність у світі, вже позначеному кризою індустріальних суспільств. Передові суспільства не лише накопичили та використали більшість засобів та способів розвитку; вони також викликали кризу такого суспільства, що стала наразі суспільним та світовим явищем. Суспільства вступають до процесу індустріалізації одночасно з тим, коли чільні нації ставлять питання щодо процесу цього розвитку. Країни мають прийняти технології тоді ж, коли розпочалася критика та випробування останніх. Для інтелектуалів цих країн завдання є особливо важким, оскільки вони існують водночас у двох епохах. Вони живуть на початку індустріального періоду, тобто у XVIII ст., але також є і частиною XX ст., бо зростали в культурі, котра вже увійшла у кризу стосунків між її цілями та критикою технологій. Таким чином, поняття ідеології стало універсальним, через те що криза індустріального суспільства - це криза універсальна; вона становить частину освіти будь-якого інтелектуала в будь-якому куточку світу. Пригадую свої подорожі кілька років тому по Сирії, Лівану та інших регіонах Близького Сходу; у місцевих бібліотеках можна було знайти праці Сімони де Бовуар, Сартра тощо. У наші дні кожен є сучасником іншого. Люди з країн, що розвиваються, отримують освіту, використовуючи водночас інтелектуальні засоби і своєї культури, і ті, що пов'язані з кризою передових країн.

Якщо ідеологія наразі є універсальною річчю, то марксистки твердять, що вона постала із розвитком соціальних класів. Вони доводять, що ідеологія не існувала до появи класових структур. Альтюссер заходить ще далі, кажучи, що до появи буржуазії не було ніякої ідеології. Є переконання та вірування, проте лише класова структура викликала ситуацію, в якій значна частина населення не поділяла загальних цінностей. Як ми побачили, марксистська перспектива наголошує, радше, на спотворюючих аспектах ідеології, ніж на її інтегративній функції. У відповідь на це акцентування, я висунув би твердження про те, що примітивна концепція ідеології як інтеграції не може використовуватися в політичній практиці, за винятком мети, пов'язаної із збереженням - навіть у ситуації боротьби - проблематичності визнання. Якщо я розумію, що спотворююча функція не могла б з'явитися без наявності символічної структури діяльності, то тоді я, принаймні, знаю, що

причиною деяких класових конфліктів може бути те, що інтегративний процес все ще триває. Таким чином, класові конфлікти ніколи не виступають повною мірою ситуаціями абсолютної війни. Реалізація інтегративного характеру ідеології допомагає зберегти відповідний рівень класової боротьби, що полягає не в тому, щоб знищити ворога, а в тому, аби досягти визнання. Використовуючи гегелівську термінологію, боротьба відбувається за визнання, а не за владу. Інтегративна функція, що лежить в основі ідеології, застерігає нас від доведення полемічного моменту до його деструктивного рівня - того, на якому починається громадянська війна. Що утримує нас від заклику до останньої, то це те, що ми маємо зберегти життя нашому супротивнику; належність обох до одного й того самого триває. Навіть класовий ворог не є радикальним. В якомусь розумінні, обидва все ще є сусідами. Поняття ідеології як інтеграції обмежує соціальну війну та утримує її від перетворення на громадянську. Деякі з європейських комуністичних партій - особливо в Італії, й нині у Франції та Іспанії - сформулювали ідею, що проблема полягає в тому, аби розвинути суспільство, яке було б краще інтегроване, ніж у випадку класових структур. Отже, суть у тому, аби справді інтегрувати, а не придушити чи знищити якогось ворога.

Підґрунтя для такої трансформації, можливо, вже й існує у класовому суспільстві. Навіть у ньому інтегративні процеси спрацьовують: почуття спільної мови, спільної культури, спільної нації. Люди поділяють, принаймні, лінгвістичні засоби та всі комунікативні способи, пов'язані з мовою, так що потрібно локалізувати роль мови в класовій структурі. Розв'язання цього питання являло собою важливий момент боротьби між марксистами, трохи раніше в нашому столітті. Принаймні, протягом певного часу Сталін перебував на правильному шляху, виступаючи проти тих марксистів, котрі навіть у граматиці знаходили класову структуру. Натомість, Сталін доводив, що мова належить усій нації. Статус останньої в марксистській теорії важко розробити, оскільки він протилежний класовим характеристикам. Можемо сказати, що гірцівська концепція ідеології придатніша для даної проблематики, оскільки статус нації не підпадає під радикальний вплив класової структури. За намагання дати визначення природі нації питання постає таким само проблематичним, як і за спроби визначити статеві ролі; важко сказати, що є справді основним, а що просто культурним. Лише через зміну властивостей чи ролей ми виявляємо незмінне.

Піддаючи сумніву класові зв'язки, ми в змозі ідентифікувати, що є конститутивним для громади поза чи над її класовою структурою. Багато марксистів нині власне кажуть, що марксизм повинен реалізовуватися відповідно до різних культурних ситуацій, в яких він перебуває. Ці ситуації визначаються тим, що Гірц називає ідеологічною системою. Ми маємо справу з нормами та образами, які проектує групова ідентичність, - так само, як деякі психологи говорять про тілесний образ. Існує соціальний груповий образ, і цей образ ідентичності є особливим для кожної групи.

Для прикладу розглянемо ідеологію Сполучених Штатів. Перший момент стосовно цієї ідеології полягає в тому, що їй не можна дати визначення ізолювано від зв'язків Америки з іншими країнами та їхніми власними ідеологічними зразками. Сполучені Штати навряд чи перебувають в ізоляції, яка б захищала їх від конфронтації з іншими національними ідеологіями. Ленін був свідомий того, що й надбудова наразі є світом. Потрібно зазначити, що така ситуація має досить недавнє походження. До Першої світової війни внутрішні конфлікти в Європі керували ситуацією у світі. Тепер, коли Європа колапсує у своїх внутрішніх війнах, точиться серйозна боротьба між країнами третього світу та індустріальним світом. Таким чином, ідеологія Сполучених Штатів частково визначається зовнішніми зв'язками країни.

Що стосується оцінки внутрішніх факторів цієї ідеології, то тут маємо великі ускладнення з відповіддю, якщо ми більше не покладаємося виключно на марксистське поняття класу, в якому одна група виступає домінуючим класом і висуває керівні ідеї - ідеологію - нації. Хтось на зразок Мангайма є водночас і досить розумним, і досить обережним щодо цієї проблематики, оскільки він завжди говорить про соціальний прошарок. Він залишає нам завдання ідентифікації тих груп, які існують у суспільстві, і того, яким чином це відбувається. Фактично, завдання полягає в тому, щоб розглянути різноманітні соціальні угруповання, не виключаючи інших факторів, окрім поняття класу. Можливо, клас є структурою, лише однією серед багатьох інших. Розглянемо, наприклад, питання расових та етнічних меншин - найважливішу проблему цієї країни. До якої категорії слід віднести меншини? Вони не є ні класом, ні нацією. Потрібно зберігати гнучкість стосовно поняття соціального прошарку; можливо, зв'язок між ним та ідеологією чи утопією є тим, що забезпечує єдність обох. Можливо, на думку деяких, Сполучені Штати зсуваються від стану плавильного казана до мозаїки. Це означає, що багато груп, а отже, й

багато ідеологій формують певну єдність. Етнічна свідомість виступає наразі колективною складовою ширшої національної та ідеологічної суміші.

Однак усе ще правильно й те, що Сполучені Штати мають спільну ідеологію. Як іноземець, я свідомий ідеологічної єдності у цій країні, і я розглядаю тут термін "ідеологія" в нейтральному розумінні. Погляньмо на проблему безробіття. Як на мене, в цьому полягає типова відмінність між Європою та Сполученими Штатами. В Європі безробіття сприймається як несправедливість; кожен має право на роботу. Тут же воно розглядається, як особисте банкрутство. Це не є звинувачення, спрямоване проти системи, а особиста проблема. Безробітний має покладатися на систему соціального захисту та продуктивні картки, які ще більше підсилюють його залежність від системи. Невдача, пов'язана з безробіттям, стає ще наочнішою на тлі цієї залежності. Хоча поняття вільного підприємництва може бути об'єктом для критики, воно, кінець кінцем, беззаперечно сприймається. Кожен змагається з іншим. Навіть те, яким чином студенти працюють у цій країні, - індивід проти індивіда - суттєво відрізняється від Європи. Хоча цей всеосяжний індивідуалізм і призводить до якихось корисних наслідків, він також зумовлює думку про те, що поки все, кероване приватним підприємництвом, перебуває в задовільному стані, громадські підприємства - наприклад, залізниці - потерпають. Відсутнє будь-яке розуміння спільної власності. Сполучені Штати таки мають щось на зразок колективної ідеології, хоча я знаю, що ті, хто в ній існує, більше обізнані із субідеологіями та субкультурами.

На завершення цієї останньої лекції про ідеологію, дозвольте сказати, що поняття інтеграції є припущенням щодо двох інших головних понять ідеології - легітимації та викривлення, однак воно насправді функціонує, спираючись на ці два фактори. Більше того, зв'язок між цими трьома функціями можна локалізувати, визначивши взаємини ролі ідеології та розгалуженішої ролі уяви в соціальному житті. Моє припущення на загальнішому рівні, котре я розвину в наступних лекціях про утопію, полягає в тому, що уява функціонує двома способами. З одного боку, вона може зберігати лад. У цьому випадку функція уяви в тому, щоб здійснити процес ідентифікації, котрий відображав би лад. Уява в цьому випадку матиме вигляд картинки. Однак, з іншого боку, уява може виконувати підривну функцію і спрацьовувати як прорив. Тоді її образ буде продуктивним, оскільки йтиметься про уявлення чогось іншого деінде. У кожній із

цих трьох ролей ідеологія репрезентує перший тип імагінації; вона виконує функцію зберігання, консервації. Натомість утопія являє собою другий тип імагінації; вона завжди є поглядом із нізвідки. Як запропонував Габермас, можливо, це є вимір самого лібідо, щоб спроектувати себе *aus* - іззовні, нізвідки - у цьому рухові трансценденції, тоді як ідеологія завжди перебуває на межі патології через свою консервативну функцію в доброму й поганому сенсах цього слова. Ідеологія зберігає ідентичність, але, водночас, вона також прагне законсервувати існуюче, а тому є опором. Щось стає ідеологічним - у негативнішому розумінні терміна - коли інтегративна функція застигає, коли вона стає риторичною в гіршому сенсі, коли схематизація та раціоналізація починають панувати. Ідеологія спрацьовує на межі між інтегративною функцією та опором. У наступній лекції ми звернемося до поняття утопії та розпочнемо визначення того, як співвідносяться її функції.

Переклав із англійської Володимир ВЕРНЮКА