

## ЗМІНИ ПОНЯТТЯ ІДЕОЛОГІЇ В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ: ВІД СЕМІО- ДО МЕДІАСФЕРИ

*Урамках загального вивчення феномену політичного уявного у статті розглядаються зміни поняття ідеології як викривлення, легітимності, ідентифікації та матеріальності. Ідею семіотичного пояснення ідеології замінено на інтерпретацію існування культури як медіасфери.*

Досліджуючи феномен *політичного уявного*, неможливо уникнути дещо парадоксального перехрещення двох традиційно протилежних дискурсів - соціальної філософії та критично-літературної теорії. Це стає особливо помітним на прикладі утопії, яка є водночас і літературним жанром, і політичним проектом. В останніх працях Е. Балібара, П. Рікера, Дж. Батлер, К. Гірца, Р. Дебре виділяється ще одна, поруч із утопією, «практика» соціокультурного уявного - ідеологія, яку без застосування культурологічних оптик складно дослідити, не впадаючи в тематичний невроз чи нігілізм («страх перед ідеологією», «кінець ідеології» і т. д.). Нашим завданням, таким чином, буде перегляд та узагальнення розрізнених досліджень (які зазвичай вписували проблематику ідеології в семіотичну парадигму) для виведення поняття ідеології на новий позитивно-евристичний рівень медіатичних засобів існування культури.

Якщо не заглиблюватися в передісторію можливих витоків поняття ідеології (класичний аналіз яких подано в праці «Ідеологія та утопія» К. Манхейма), запровадження терміна, як і в цілому відкриття проблемного поля, належить Марксу. Ідеологія починає сприйматися як ілюзія, «викривлення», спотворення дійсного стану речей. «Реальний» світ постає, ніби пропущений крізь *camera obscura*, в перевернутому вигляді. Ранній Маркс протиставляє цій ілюзії реальні відношення виробництва та умови життя, те, що він називає *праксисом*. Надалі, в «Німецькій ідеології»

(1846), коли з'являється сам термін, ідеологія протиставляється науці, насамперед марксизму як науковому знанню, на відміну від соціалістичних утопій, які є до-науковими, а тому розглядаються як ідеологічні й підлягають революційній критиці.

### Закон міметичної репрезентації

Отож, Маркс протиставляє ідеологію реальності, дивовижним чином вписуючи всю подальшу проблематику марксизму в загальну теорію міметичної репрезентації. Зрештою, «марксизм» як політично-світоглядна система підпадає під своєрідний «закон мімесису»: людина сприймається як наслідування «образу і подоби» трансцендентного бога, світ речей - копії ідеальних речей-субстанцій, суспільство - відбиток спільноти філософського блага. Цілоком закономірною в цій моделі стає ідея революції, яка уявляється необхідним пошуком втраченого ідеального часу, іманентного міметичному закону.

Якщо цей світ - «викривлення», відхилення від справжньої моделі з ідеалами істини, краси та справедливості, тоді життя в ньому втрачає позитивний сенс, точніше, він стирається перед очікуванням (пасивним - марення, активним — боротьба) пришествя іншого світу. Усі теоретики ідеології в термінах «відхилення», «перевертання» закликають до повернення до реальності через критичне викриття ідеологічних форм свідомості, проте ідеологія (сукупно з її революційною

критикою) постає як необхідний, хоч і негативний, відбиток справжньої реальності, як момент утвердження істини через її заперечення (Aufhebung).

Щоправда, стосунки із зовнішнім світом, на більш глибокому рівні, завжди переописувались залежно від тлумачення самого терміна «мімесис». Подібно до того, як Р. Рорті поділяє інтелектуалів на тих, хто сприймає світ ніби фатальну заданість в структурах і репрезентаціях, і тих, хто ставиться до світу як до розповіді (нарації), шукаючи у ньому різні можливості творення власної особистості, так само різні критичні школи поверталися до базових текстів Платона і Арістотеля, щоб залежно від потреби переінтерпретувати значення «мімесису» у бік більшої чи меншої динамічності [1]. Тому «ідеологія», як продукт певної діяльності (інтелектуальної, творчої...), підпорядковується міметичному закону.

Так, Н. Фрай показав, що мімесис у Арістотеля - це не ригідне копіювання чи наслідування, а творчий процес пізнання, завдяки якому людина обживає світ і осмислює своє існування [2]. В античній трагедії здійснюється «переміна від незнання до знання» («Поетика», 1452a 29), те, що Арістотель називає словом *anagnorisis* (впізнання), згадуючи про Едіпа-царя, який збагнув свою екзистенційну ситуацію, любов до матері і убивство батька. Для європейської культури Едіп став уособлювати народження суб'єкта, структурність особистості, а на тому перехресті у формі  $\gamma$  (грецька гамма), де сталося убивство батька, точці біфуркації між бажанням і злочином, - кристалізується т. зв. «едіпівський суб'єкт», водночас трагічний, філософський та науковий.

Пізнання пов'язане зі злочином, так само як бажання невід'ємне від закону. Згідно з формальним процесом субституції (метафоризації) на місце втраченого об'єкта бажання встановлюється символ (патерналістський - у Ж. Лакана, сакральний - у Р. Жирара), точніше, «символічне третє», що розбиває інцестуозну дуальність матері-сина, зупиняє безкінечний ланцюг міметичного насилля, стає запорукою легітимності культурного простору.

### Ідеологія та фетишизм

Ми вже знаємо, що ідеологія для Маркса - це відхилення, але щоб зрозуміти значення, яке він надавав проблемі ідеології в своїй філософії, нам доведеться відійти від дуже поширеного навіть серед марксистів метафізичного прочитання ідеології, яке ми спробували представити через «закон мімесису», і спробувати уникнути поділу між теоретичним (проблематика помилки та ілюзії) та практичним (пошук цінностей або способів

мислення заради об'єднання чи консенсусу всередині культурного утворення) підходами до осмислення цього питання. Як для марксистської критики, так і для її опонентів існує небезпека одностороннього застосування поняття ідеології, що приводить чи то до позитивістського догматизму (який стверджує: «ідеологія - це не наука»), чи до історичистського релятивізму (будь-яке мислення «ідеологічне» стосовно ідентичності групи чи індивіда) [3].

Отже, практичне і теоретичне у Маркса поєднані після того, як він взагалі відмовився від терміна «ідеологія» в своїй філософії після 1846 р. (в будь-якому разі в часи створення «Капіталу»). Звичайно, це не означає, що щезає саме проблемне поле, - ні, воно буде розвинуте в критиці товарного фетишизму. Йдеться не про термінологічну підстановку, а про дискурсивну альтернативу, яка поєднує теорію й практику в неподільне ціле.

Під фетишизмом треба розуміти не візуальну оману або забобонне упередження, а спосіб структурного сприйняття реальності, завдяки якому ця реальність (соціальна форма чи структура) не може не з'являтися, не бути видимою. Активна «видимість» (водночас *Schein* і *Erscheinung* - ілюзія і явище), без якої існування суспільства було б неможливим, конститує соціокультурне уявне, його функціонування та медіативність. Скасування видимості значило б знищення соціальних зв'язків. Скажімо, будь-яка структура виробництва і обміну зумовлює мінову вартість на продукти праці, а існування грошової одиниці, як «розвинутої» форми загального еквівалента для товарів, є необхідною функцією в цій системі. З одного боку, аналіз виявляє містифікації (*qui pro quo*, додаткова вартість), з іншого, не-знання системи щодо умов власного функціонування є запорукою її життєдіяльності. Деякі сучасні критики доводять, що конститутивне не-знання не можна усунути, просто перетворивши його на «знання»; не-знання в цьому сенсі залишається завжди, оскільки не є додатком до дійсності, а виступає самою дійсністю [4].

Можна сказати, що поняття *ідеології* (часів «Німецької ідеології» Маркса) пов'язане з теорією встановлення влади та способами панування в системі держави (з відповідним розподілом праці та інтелектуальною гегемонією панівного класу), тоді як поняття *фетишизму* невіддільне від теорії ринку та «феноменології повсякденності» (утворення світу суб'єктів та об'єктів, способів правового і символічного упідгнення логіці обміну товару, вартості).

Спільним між ідеологією і фетишизмом, можливо, є те, що вони описують процес відчуження ідей та індивідів, їх проекцію у зовнішню «річ», яка може бути або «ідолом» і репрезентувати аб-

стракції (свобода, гуманізм, справедливість), або «фетишем» - конкретним предметом надзвичайної сили (товар, гроші). Ця річ може коливатися міжтрансцендентальними цінностями (Бог, нація, революція) та способами сприйняття (реалізм, утилітарність, ціни на товари, «нормальна» поведінка) і кристалізується в контексті історії.

### Ідеологія як легітимність

Щодо проблематики влади П. Рікер слушно зазначає: «Ідеологія з'являється через те, що жодна панівна система, яка б вона не була жорстока, не порядкує лише силою, пануванням. Кожна владна система вимагає не тільки фізичного підкорення, але також згоди і співучасті. Кожна владна система хоче, щоб її сила не залежала тільки від панування, а щоб її авторитет був законним. Роль ідеології - легітимізувати владу» [5]. Спираючись на ідеї М. Вебера, філософ доводить, що ідеологія має заповнити розрив, який виникає разом із вимогою влади визнати свою легітимність з боку підвладних, які відповідають владі своєю вірою в неї. У Вебера поняття *Herrschaft* має два значення - владність і панування, що відрізняється від поняття влади (*Macht*). Владу можна нав'язати силою, панування ж передбачає наявність пана (Негг), який розраховує на визнання підлеглих та їх покору. Веберівську класифікацію визначає не причинність, а характер мотивації: типи соціальної поведінки більш-менш відповідають типам легітимної покори, а мотивація упідлеглення дозволяє визначити ідеальні типи владарювання - раціональний, традиційний, харизматичний. До того ж «відповідь» на легітимність порядку може бути внутрішньою (інтеріоризація зовнішніх цінностей) або більш прагматичною - очікуванням задоволення інтересів чи досягнення зиску, яке формує певну поведінку.

З одного боку, підхід Вебера екзистенціалістський, себто увага звернена на те, як люди уявляють своє життя, якого змісту надають своєму існуванню, як сприймають світ, пояснюють економічну, релігійну або іншу поведінку. З іншого боку, німецький соціолог прагне уникати емансипаторських проєкцій «смыслу» чи «Духу» на історію, характеризує культуру політеїзмом цінностей, а сучасність - «нерозв'язним конфліктом між цінностями, тобто між граничними баченнями світу», за що Л. Штраус звинуватив М. Вебера у «нігілізмі», який позбавляє політичну філософію можливості утворення загально визнаної згоди про справедливе суспільство. Сучасних мислителів зацікавив саме цей аспект антагонізму цінностей, на фоні якого можна було б збудувати етичний та політичний раціоналізм (К. Шмітт,

Т. Парсонс, Ю. Габермас). Однак Вебер належить до лінії «руйнівників ілюзій», що йде від Мак'явеллі та Гоббса: значення розуму та свободи, які були неподільними для Просвітництва, перерозподіляються згідно із зростаючими вимогами ефективної діяльності і функціональної раціоналізації економіки, наслідком яких є механічний примус та деперсоналізовані соціальні відношення. Не вдається він і до оберненого отождолення розуму з пануванням (як у випадку Адорно і Хоркхаймера), а залишається на позиціях юридичної та адміністративної раціоналізації.

М. Вебер визначає легітимність у формі позитивного права, тобто рішення та дії уповноважуються державою і можуть бути названі «легітимними» відповідно до цінностей і юридичних норм, які є продуктом вирішення (Габермас критикує «вирішальництво» Вебера: єдине можливе право - це право встановлене). Таким чином, легітимність нічим не відрізняється від легальності; наприклад, арешт як організоване насилля з боку держави виконується у формі юридичного рішення, а воно є легітимним, якщо відповідає закону. Взагалі, можна розрізнити два типи легітимності: легітимність внутрішню - з точки зору відповідності нормам системи (одне рішення легітимне стосовно іншого) та легітимність зовнішню, яка не тотожна легальності, а звертається до позасистемних норм та цінностей (*дійсна* справедливість, мораль). У випадку Вебера йдеться тільки про внутрішню легітимність (те, що *вважається* легітимним) [6]. Але в такому разі, як стверджує Габермас, якщо кожне рішення всередині юридичної системи може стати легітимним (= легальним), ніщо не гарантує легітимності самої системи, коли не припустити існування права над правом. Загадкою залишається те, звідки віра в легальність набирає силу легітимності, якщо «легітимність як довільне право недосяжне для морально-практичного виправдання» [7].

Отже, якщо припустити, що зовнішня легітимність може вдертися у самодостатню систему внутрішньої легітимності, то це може статися тільки з боку «вірувань». Тому ідеологічний контроль посилено діє саме в цій сфері, що і робить вірування власне віруваннями. На нашу думку, щоб зрозуміти функції легітимності як ідеології, варто знову поглянути на первинну веберівську диспозицію всередині *Herrschaft* — між керівниками та підлеглими, а точніше, на той розрив між ними, який структурує їх зв'язки і долається «ідеологічними» зусиллями. Нижче ми наведемо декілька причин, парадигмальних для цієї ситуації, об'єднують силою для яких є своєрідний *досвід порожнечі*.

### «Порожнеча дистанції»

1. Як показав П. Рікер, коли М. Вебер говорить про поняття і типи легітимності, вірування не отримує теоретичного підґрунтя, а вводиться як додаток (supplement), як щось «приплюсоване» сирими фактами досвіду, що не вкладається в мотиваційні ролі [8]. Типологія легітимності у Вебера виводиться відповідно до вимоги влади на легітимність, а не щодо вірування. «Як на мене, в порожньому просторі поняття [вірування] отримує місце ідеологія», - доходить висновку П. Рікер [9], висуваючи тезу про виробництво *до даної вартості* (Mehrwert) влади. Функція ідеології полягає в заповненні порожнього простору довіри, тому з боку держави завжди існує виробництво додаткового вірування, приплюсованого ідеологічною системою до системи соціалістичного/капіталістичного виробництва. Скажімо, який-небудь радянський фільм про кохання може виробляти додаткові значення «боротьби за урожай» чи «щасливе життя робітників» тощо.

2. Інша фігура порожнечі виникає в діалектиці пана і раба Гегеля. Як зазначає О. Кожев, «Я» утворюється в негативному доданні даної природної реальності, за межами якої лежить виключно «ірреальна порожнеча, явище порожнечі» - сфера бажання [10]. Пан і раб стають на шлях боротьби за визнання свого бажання іншим бажанням. Тому поняття *Begierde* (бажання) є конститутивним для утворення самосвідомості й виконує солідаризуючу функцію, воно соціалізує людей, творить буття-разом. «Екзистенційна безвихідь», про яку О. Кожев говорить стосовно ситуації пана, полягає в тому, що останній підмінює бажання (престижне і вбивче - для нього) минушим задоволенням, оскільки його «споживання» визначається тільки ним самим і не має «істини, об'єктивної реальності, явленої усім» [11]. У випадку раба нероздільно пов'язані праця і жах. Праця, за Гегелем, є формою бажання. Щоб якісно змінитись у процесі праці (служіння та освіти) і стати паном Природи, раб мусить змінити навколишній світ: «Якщо вона [людина] змінюється, ця зміна залишається «особистою», чисто суб'єктивною, очевидно їй одній, «німою», не сполученою з іншими. (...) Тільки праця зрештою погоджує об'єктивний Світ із суб'єктивною ідеєю, яка первинне його перевищує, знімає той елемент божевілля і кримінальності, що вбачається в позиції будь-якої людини, яка намагається - під впливом страху - перевищити даний Світ - Світ, якого вона боїться, в якому вона почувається заляканою і де, таким чином, як їй здається, вона не може бути задоволеною» [12]. Незбіг світу та «суб'єктивної ідеї» («елемент божевілля

та кримінальності» без сумніву споріднений з порожнечою бажання) вже свідчить про народження «нешасливої свідомості», яка породжує дистанції та порожнечі всередині людської екзистенції і заповнюється у Гегеля медіумом «священника».

3. Л. Альтюсер, один з найавторитетніших теоретиків ідеології, вважав порожнечу конститутивною для утворення філософії взагалі, визначаючи її як «порожнечу утримуваної дистанції» [13]. Ідеологія також становить фігуру порожнечі, нетотожну філософській, оскільки «жахається порожнечі» і представляє себе у формі переповненості (trop-plein). Через те що ідеології «занадто багато», альтюсерівське *симптоматичне читання* покликане досліджувати умови її породження.

У тексті, присвяченому театру Бертолацці та Брехта, думки Альтюсера перегукуються з гегелівською ідеєю про солідаризуючу функцію бажання визнання: «фальшиву проблему ідентифікації вирішено реальністю визнання» [14]. Поглиблюючи тезу Брехта про ефект дистанціації в театрі, про творення нового відношення - активного і критичного - між п'єсою і глядачем, Альтюсер зазначає, що дистанції утворюються не поміж п'єсою і зовнішньою для неї публікою, а всередині самої п'єси - латентною структурою спектаклю як такого. Ідентифікація глядача зі спектаклем конститується не психологією творчості, а «культурно-ідеологічним визнанням» [15].

Схожі порожнечі-лакуни вивчаються надалі рецептивною школою читання в теоріях репертуару В. Ізера, горизонту очікування Г. Р. Яуса, в ідеї «інтерпретативної спільноти» С. Фіша. Порожнеча не виникає між читачем і текстом, не виштовхує їх на крайні полюси, а, навпаки, імплозивно втягує їх всередину конвенцій і кодів, змушує їх входити у відношення, «комунікувати».

### Інтегративна функція ідеології: ідентифікація

Ідеологію як механізм соціокультурної інтеграції найпродуктивніше аналізували Л. Альтюсер та К. Гірц.

Говорячи про Л. Альтюсера, зазвичай згадують про його відкриття епістемологічного розриву у філософії Маркса між гуманізмом його ранніх творів та антигуманістичним функціоналізмом «Капіталу». Варто так само зважати на інтелектуальну «купюру» в творчості самого Альтюсера - від сцієнтизму «структурної причинності» до кон'юктур філософії «матеріалізму зустрічі» чи «алеаторного матеріалізму» (філософа переслідував образ потяга, який невідомо

звідки вийшов, куди прямує І в якій випадково вскочила людина). Така двоїстість, на нашу думку, відображена в понятті Державних Ідеологічних Апаратів, завданням яких є *відтворення* існуючого ладу та *інтерпеляції* (окликання) індивідів у суб'єктів.

Філософ розрізняє ідеологію *взагалі* (яку він вважає трансісторичною і порівнює з несвідомим у З. Фрейда) і окремі історично обмежені ідеології [16]. В цілому, Альтюсер пропонує два підходи до розуміння структури влади: перший - вона здійснюється через т. зв. державні репресивні апарати (уряд, адміністрація, поліція, суд, в'язниця), другий - утворюється державними ідеологічними апаратами (релігія, сім'я, освіта, політичні формування, комунікації, «культура»). Отже, одночасно відбувається робота над суб'єкцією (*assujettissement* франц.- «упідлеглення») індивіда, який є нейтральним іксом, порожнечою, і над відтворенням системи.

Якщо М. Вебер розглядав лише вимогу легітимності з боку «керівників», залишивши теорію відповіді на цю вимогу у вигляді вірування нез'ясованою, Л. Альтюсер вивчає ідеологію саме з позиції «відповіді» підлеглих на заклик (інтерпеляцію) владних структур. Інтерпеляція - це ініціативна сцена обертання-відгуку суб'єкта на оклик символічної інстанції, коли остання перформативно накладає на індивіда ідентифікаційний мандат (Ти, Мойсей..., ми, народ..., ви, жінки...).

К. Гірц намагається досліджувати поняття ідеології за допомогою сучасної семіотики. Культура розуміється ним як семіотичний процес, тому, на думку антрополога, головною її рисою має бути символічна діяльність (*symbolic action*). Цей термін запозичено Гірцем у американського літературознавця Кеннета Берка, для якого символічною діяльністю є мова, література; для Гірца, в свою чергу, діяльність символічна *ніби* мова. Це означає, що діяльність буде голою, нічого не значитиме, якщо не передаватиме знаки, не буде символічно медіатизованою. Цілком логічно, що американський антрополог встановлює кореляцію між ідеологією та риторикою. Таким чином, всередині ідеологічної системи тропів можуть відбуватися і відхилення, і легітимації (за Гірцем, боротьба між інтересами і напруженнями), хоча головна мета ідеологій - визначати для культурної спільноти її простори символічної діяльності в нових контекстах: «І образність мови ідеологій, і гарячковість, з якою, одного разу прийняті, вони беруться під захист, викликані тим, що ідеологія намагається надати сенсу незбагненним для неї соціальним ситуаціям, вибудувати їх так, щоб усередині у них стала можливою цілеспрямована дія (...) вони [ідеології] суть

карти соціальної реальності І матриці колективної свідомості» [17].

Відмінність між підходами стосовно ідентифікації у К. Гірца і Л. Альтюсера, на нашу думку, полягає у тому, що Гірц приписує сенс речам через модель міметичного наслідування (через метафоричну субституцію) або через ідентифікацію з міфологізованим минулим, тоді як альтюсерівська сфера «обертання» суб'єкта в інтерпеляції відбувається ретроактивно (суб'єкт починає вірити, що отримана ним ідентифікація була саме його завжди).

### Матеріальне існування ідеології та медіасфери

Л. Альтюсер наполягає на теорії матеріальності ідеології (на зразок теорії «дисциплін тіла» в XVII ст., які висвітлив М. Фуко) [18]. Будь-які ідеї мають практично та архітектурно втілитися в тілесних апаратах, про що говорив Паскаль у своїй відомій фразі «Станьте на коліна і молитесь». У цьому випадку Альтюсер задіює усі значення цієї матеріальності: матеріальна практика (ставати на коліна), матеріальний ритуал (ставати на коліна як жест молитви) та матеріальний ідеологічний апарат (Церква як інституція). Для Альтюсера, який постійно користується прикладами релігійного змісту, віра і практика нерозривні в ритуалі, що нагадує підхід П. Бурдьє стосовно соціальних диспозицій (поняття «габітусу») [19]. Ідеологія не нав'язується ззовні, не обирається свідомо, а втілюється в повторюваності ритуалу.

Проблематика ідеології, беручи до уваги ортодоксальне розуміння ідеологій як міметичного викривлення стосовно дійсного стану речей або опозиції базису/надбудови з відшукуваннями брехні, істини, справедливості тощо [20], традиційно пов'язувалася зі сферою семіотичних систем, виробництва та поширення інформації, зі сферою риторики та конотації. Ідеологія, включена в семіосферу, це - «остання конотація усієї сукупності конотацій, пов'язаних як із самим знаком, так і з контекстом його вживання» [21]. Матеріальні чинники, прагматика, дія розглядаються як *tertium gaudens*, що наперед вписуються всередину мови. Поза увагою залишаються технічно та соціально детерміновані матеріальні засоби символічної трансмісії та обміну. Цю ситуацію Р. Дебре пояснює так: «Добре відомо про сітку аналогій між системами мислення, чого не скажеш про місце зустрічі та праці мислителів; про метафізичні архітектурні споруди, ніж про освітні установи; про обмін концептами, ніж про обмін книгами; краще відомо про думки суспільства, ніж про суспільство думок» [22]. Р. Дебре пропо-

нує більше вивчати друкування, ніж текстуральність, типографію замість семантики, краще усвідомити засоби передавання, ніж метафору, досліджувати медіації, завдяки яким «ідеї стають матеріальною силою» [23].

На думку Е. Балібара, філософія ніколи не пробачила Марксу поняття ідеології, оскільки саме воно вказує на власний елемент утворення; це не просто місце внутрішнього «немислення» себе про себе, а матеріалістичне місце власної кінечності [24]. Матеріальність ідеології вказує на зовнішні елементи, які вриваються у замкнену систему, момент радикальної іншості, яку зрештою саме ідеологія має витіснити чи «не помітити». П. де Ман називає цей захист опірністю теорії, коли мова захищається від самої себе (змішує лінгвістику з природною дійсністю, референцію та феноменалізм [25]), коли її починають дестабілізувати власні матеріальні умови можливості - за П. де Маном, «позиціональна влада» мови, «матеріальна інскрипція», «гра літери» [26].

Враховуючи усі ці чинники, поняття «медіасфери» охоплює своєрідне середовище, що у режимі технічних та соціальних швидкостей здійснює передавання та перенесення повідомлень і людей, утворює певний часо-простір, організуючим ядром якого є домінуюча система зберігання слідів засобами притаманної для кожної окремої епохи мнемотехніки [27].

Одним з перших великих медіологів (дослідників медіасфери) був Ніцше. Саме він здійснив революцію в теорії мови, показавши, що мова - це не тільки засіб для передачі інформації, але й місце прославлення і самоствердження. На еволюційний характер мови у Ніцше звертає увагу П. Слотердайк, нагадуючи про різні форми *communis opinio* минулого століття стосовно мови: чи то критика ідеологій, яка викривала хиби буржуазних універсалій, чи аналітична філософія з її прихильністю до повсякденної мови супроти метафізики, чи теорія дискурсу, яка пов'язує мовні ігри з системою влади, чи психоаналітична теорія, де знаки уражені дією несвідомого вираження, чи філософія зустрічі, де слова йдуть до суб'єкта від постаті іншого, чи деконструкція, коли виявляється невдача у віднайденні повної присутності смислу у висловлюванні. «В усіх випадках мова виступає як медія нестачі та інакшості або як орган надчуттєвості та компенсації, розвіяння журби або як терапія. Повсюдно мова з'являється як симптом і проблема; ніколи до неї не ставляться як до вектора утверджень і пророкувань...» [28]. Ніцше перетворив філософію на мистецтво мислення, а мову на систему мелодій визнання, на інструмент нарцисизму групи в її

взаємно вібруючому пластично-комунікативному тілі.

Мова існує для самозвеличення і прославлення людини. Слотердайк розвиває ніцшевські інтенції наступним чином: «В цьому сенсі будь-яке висловлювання, перед тим як стати технічним, дозволяє мовцю звеличитися; навіть технічні дискурси, хоч і непрямо, провадяться задля похвали техніків. Також самокритика висловлюється заради особистісного зростання. Навіть мазохізм проголошує виключність того, хто страждає. В конститутивній функції мови, яка полягає в первинному нарцисизмі, через свій дискурс людина висловлює одне й те ж: а саме, що нічого не може бути кращого для промовця, як бути самим собою, а з цієї позиції і у цій мові - свідчити про значущість сидіння у власній шкірі» [29]. Те, чого не помічає семіотика, - це якраз вібруючою та пластичною насолоди знаків у процесі самоствердження.

У цьому сенсі відома маклюєнівська формула «medium is the message» має витлумачуватись як «medium is the massage», тобто класичні фігури медіума в культурі - від мага, літописця, священика, клерка, інтелектуала - з властивими їм медіумічними полями (церква, палац, банк, університет тощо) покликані не так поширювати інформацію, як ритуально «масажувати» своїх adeptів.

Якось Ж.-Б. Понталіс зазначив, що у Фрейда королівським шляхом до несвідомого є не сновидіння, а *інтерпретація* сновидінь, чого не помітили (не бажали помічати?) перші сюрреалісти. У своїх творах вони не шукали, як краще передати інформацію-повідомлення, а радше прагнули торкнутися сліпої поверхні сил та афектів, втілених, опросторовлених у часі, матеріалі та русі (як і, до речі, в сучасному нефігуративному мистецтві, фото, відеоарті, техномузиці тощо). *Materia prima* - складова соціального, однак вона перевищує будь-яку інтерпретацію.

## Висновки

Відштовхуючись від спроб Маркса окреслити проблематику ідеології, можна зробити висновок, що ідеологічний дискурс вписується в динаміку *сакрального/профанного*. Перший (державницький) підхід має гегелівські витоки і був розвинутий Д. Лукачем («органічні інтелектуали»), Л. Альтюсером («державні ідеологічні апарати»), П. Бурдьє («шляхетність держави», «символічне насилля»), безпосередньо виходячи на проблематику легітимності (релігійної чи юридичної). Другий підхід («феноменологія повсякденності») походить з розвитку питань фетишиз-

му. В працях Франкфуртської школи, А. Лефевра, Гі Дебора, А. Хеллер культура досліджується крізь логіку ринку та вартості; також М. Годельє, К. Касторіадіс, Ж. Бодрійяр аналізують соціальне уявне, структуроване як «мовлення» різноманітних практик.

Динаміка сакрального/профанного залежить від загальної структури розуміння *ритуалу* з відповідними функціями легітимності та інтеграції. Вони тісно пов'язані між собою: К. Гірц, розробляючи поняття символічної діяльності на теренах семіотики, продовжує соціологічний екзистенціалізм М. Вебера з його пошуками «презупції сенсу» в спілкуванні та діях людей, тоді

як Л. Альтюсер зацікавлений в дослідженні репресивних імплікацій влади і панування стосовно ідентифікації суб'єктів. На цьому рівні амбівалентність сакрального/профанного в соціальних практиках - очевидна (надалі акцентована в теріях «габітусу» П. Бурдьє, «суб'єкції» Дж. Батлер).

На символічно-знакову компоненту ритуалу (передавання знання тощо) як практичної дії накладається роль організаційно-технічних умов здійснення передавання (інкорпорування «порожнечі» ідей, цінностей, вірувань, бажань в умовах конкретної інтерпретативної спільноти). Цей аспект є вирішальним для осмислення поняття ідеології в умовах медіасфери.

1. *Компаньон А.* Демон теории. Литература и здравый смысл.- М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2001.— С. 120-124.
2. *Фрай Н.* Анатомия критики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе.- М.: Изд-во Московского ун-та, 1987- С. 232-263.
3. *Balibar E.* La philosophie de Marx.- Paris: La Decouverte, 1993.- P. 46.
4. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии.- М.: Художественный журнал, 1999.
5. *Ricœur P.* L'ideologie et l'utopie.- Paris; Seuil, 1997.- P. 32.
6. *Traper M.* Le monopole de la contrainte legitime // Lignes.- 1995.- № 25.- P. 34-47.
7. *Habermas J.* Théorie de l'agir communicationnel.- Paris: Fayard, 1987.-Vol. 1,-P. 272.
8. *Ricœur P.* L'ideologie et l'utopie.- Paris: Seuil, 1997.- P. 265-267.
9. Ibid.- P. 265.
10. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля // Новое литературное обозрение- 1995.-№ 13.-С. 60.
11. Тамсамо.- С. 73.
12. Тамсамо.- С. 75-76.
13. *Matheron F.* The recurrence of the void in Louis Althusser // Rethinking Marxism.- 1998.- Vol. 10.- P. 28.
14. *Althusser L.* Pour Marx.- Paris: La Decouverte, 1965.- P. 151.
15. Ibid.-P. 150.
16. *Althusser L.* Ideology and ideological state apparatuses//Critical theory since 1965.- Florida: University presses of Florida, 1992.- P. 240.

17. *Гірц К.* Інтерпретація культур.- К.: Дух і Літера, 2001.- С. 259.
18. *Althusser L.* Ideology and ideological state apparatuses // Critical theory since 1965.-Florida: University presses of Florida, 1992.- P. 242.
19. *Bourdieu P.* The logic of practice.- Stanford: Stanford University Press, 1990.-P. 66-79.
20. *Волошинов В.* Философия и социология гуманитарных наук.- СПб.: Аста-пресс ltd, 1995.- С. 221-228.
21. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию.- СПб.: ТООТК «Петрополис», 1998.-С. 111.
22. *Debray R.* Cours de médiologie generale.- Paris: Gallimard, 1991.-P. 54.
23. Ibid.-P. 14.
24. *Balibar E.* La philosophie de Marx.- Paris: La Decouverte, 1993.-P. 116.
25. *Ман П. де.* Опірність теорії // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.- Львів: Літопис, 1996.- С. 486-487.
26. *Warmiński A.* Introduction: Allegories of Reference // Man P. de. Aesthetic ideology- Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996.-P. 11.
27. *Debray R.* Cours de médiologie generale.- Paris: Gallimard, 1991.-P. 229-254.
28. *Stolerdijk P.* La competition des Bonnes nouvelles. Nietzsche cvangeliste.- Paris: Mille et une nuit, 2002.- P. 15.
29. Ibid.-P. 11-12.

*Рена А. А.*

## CHANGES OF THE NOTION OF IDEOLOGY IN MODERN CULTURE: FROM SEMIO- TO MEDIASPHERE

*In the frames of general project to discover the political imaginary this article discusses four changes of the notion of ideology as distortion, legitimation, identification and materiality. The concept of semiotic paradigm is overcome towards the mediasphere of cultural existence.*