

- C. Balic. – Vol. 6. – Vatican : Typis Polyglottis Vaticanis, 1963. – X, 555 p.
13. Johannes Buridan. Summulae de Suppositionibus / Johannes Buridan. – Nijmegen : Ingenium, 1998. – XXXVIII, 113 p.
14. Klima G. Three Myths of Intentionality vs. Some Medieval Philosophers / G. Klima // International Journal of Philosophical Studies. – 2013. – № 21. – P. 359–376.
15. Lambert of Auxerre. Logica (Summa Lamberti) / Lambert of Auxerre ; ed. F. Alessio. – Firenze : La Nuova Italia, 1971. – LXIII, 259 p.
16. Nuchelmans G. Late-Scholastic and Humanistic Theories of the Proposition / G. Nuchelmans. – Amsterdam : North-Holland, 1980. – 237 p.
17. Trentman J. Ockham on Mental / J. Trentman // Mind. – 1970. – Vol. 79. – № 316. – P. 586–590.

V. Kotusenko

EVOLUTION OF SOME EPISTEMOLOGICAL IDEAS IN THE PHILOSOPHY OF WESTERN EUROPEAN LATE MIDDLE AGES

The article considers the issues of development of some positions that became the foundation for the epistemological models proposed by the Western European philosophers of the late Middle Ages (the 13–14th centuries). Within the context of the most influential epistemological questions for this period, it analyzes the relations between the concepts of the cognitive process, intentionality, mental representation and mental language. The article demonstrates the ways in which the increasing involvement by historians of philosophy to the studies of these philosophers' legacy over the latest decades helps to articulate a fundamental theory of knowledge issues that remain topical for contemporary epistemology, especially within the framework of Philosophy of Mind.

The article also elaborates on the central role of the concept for the late medieval interpretation of signification, which directly influenced the procession of the decisive debates about the relationship between concepts and things. The relevant aspects of intentionality and mental representation are also considered. The author analyzes the process of formation of the two distinctively different semiotic positions in the late medieval philosophy, which were based on the legacy of Boethius and St. Augustine, respectively. The article shows how the change of mind by Boethius between the first and the second edition of his commentary on Aristotle's 'Peri hermeneias' allowed the late medieval philosophers to develop an original model of the relationship between concepts and things. Ultimately, the article demonstrates the significance of the mental language doctrine as a point of synthesis for multiple epistemological ideas.

Keywords: medieval philosophy, epistemology, semiotics, semantics, history of philosophy, philosophy of mind, concept.

Матеріал надійшов 29.02.2016

УДК 316.75"18/19"

Лютый Т. В.

КРИТИКА ІДЕОЛОГІЇ: СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР (М. ШТІРНЕР, К. МАРКС, Ф. НІЦШЕ, З. ФРОЙД)

У статті на основі історико-філософського підходу розкрито вплив поглядів Макса Штірнера (1806–1856), Карла Маркса (1818–1883), Фрідріха Ніцше (1844–1900) і Зигмунда Фрейда (1856–1939) на сучасні теорії ідеології. Проаналізовано радикальну позицію Штірнера як фундаментальний еквівалент Марксової критики ідеології. Простежено перехід від вивчення соціальних проблем до критики ідеалістичної філософії і релігії як ідеологічних формацій у марксизмі. Увагу приділено також неklasичним сюжетам аналізу оманливих і репресивних ідеологічних систем: ніцшеанській критиці моралі та фрейдистській концепції культури.

Ключові слова: ідеологія, панування, хибна свідомість, мораль, культура.

У 1840-х роках в Берліні сформувалося радикальне покоління філософів-молодогегельянців. Деякі з них, спираючись на історичний аспект гегельянства, розвинули його до заледве не революційної теорії. Щоправда, їм вдалося розпізнати в «Феноменології Духа» богословське коріння:

християнський Бог скеровує людську історію до кінцевого примирення з собою. Власне, Гегель оздоблює свій наратив філософською термінологією. Лівогегельянець Давид Штраус працює «Життя Ісуса» (1835) сколихнув прусський академічний світ, оголосивши, що Євангелія не надаються до буквального прочитання як історичні описи, натомість сповнені міфічного чи символічного змісту; в них годі шукати прямого божественного одкровення, позаяк воно опосередковане «духом народу». Все це нагадувало гегелівську концепцію Духу, який проявляється через людство. В «Сутності християнства» (1841) Людвіг Фюєрбах заострює його тезу, претендуючи на виявлення істинного сенсу релігії. Та, на відміну від Штрауса, він схиляється до матеріалістичного підходу, позаяк даремно шукати істину про світ у позаземній істоті. Людина, говорить Фюєрбах слідом за Кантом, відрізняється від тварини завдяки самосвідомості. Якщо людство вирізняється здатністю мислити, то «людина» як родова істота має замінити такі туманні терміни, як «я» Декарта й Канта чи «Дух» Гегеля, ставши керівним принципом у світі. Бог, за Фюєрбахом, є «відчуженням», «проекцією» нескінченних можливостей людини: *«Абсолютна сутність, Бог людини є її власна сутність»* [7, с. 27].

Цим молодогегельянці протистояли панівним релігійним, політичним і правовим ідеологічним інститутам пруського суспільства. Вочевидь, попервах гегельянство вони вважали 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 один одного.

Ранні спроби розвінчання ідеології

Праця Макса Штірнера «Єдиний і його власність» (1844) спершу не мала прихильників у німецькій філософії, але її активний нігілізм поволі спричинив до появи анархізму (М. Бакунін, С. Нечаєв). З іншого боку, вона продовжила тенденцію критики ідеологічних установлень і перетворила її автора на попередника Ф. Ніцше, адже «Єдиний» певною мірою нагадує прототип «надлюдини» [14, р. 145–160]. В нашій розвідці про нігілізм ми вже озвучували мотиви радикальної філософії М. Штірнера [2, с. 124–127], якій присвячені окремі дослідження з анархізму [див.: 9]. Тепер спробуємо поставити акценти саме на ідеології.

Власне, Штірнеру було не чужим Гегелеве почуття історичного перетворення (від стародавнього світу до сучасності), проте він зосередився на критиці теорій, які виникали на початку XIX ст. Ставши в опозицію до гегельянців, лібералів, соціалістів, комуністів і гуманістів, Штірнер підважив різні форми політики, економіки, культури, а зрештою – ідеології своєї сучасності. Йому випало стати проникливим викривальником масової демократії. В першу чергу це стосується розкриття колективістських і етатистських позицій. Він наполягає: альтруїзм знаменує появу того, що ми тепер називаємо ідеологією (до К. Маркса ніхто з молодогегельянців ще не вживає цього терміна), котра виправдовує пригноблення та відчуження в сучасній політичній системі. Штірнер не обмежується критикою, а намагається віднайти аргументи для свободи особистості.

Французькій революції та політичному лібералізму з їхньою доктриною рівності та свободи він протиставляє концепцію самовизначення індивіда. Сучасна ліберальна система формує нові значення основних політичних ідеалів, щоби пов'язати індивідів у відданості державі чи фіктивній людській сутності. Проголошення відданості заради Бога чи людства має на меті усунення особистості. Штірнер майстерно демаскує ідеологію, яка претендує на панівну роль в історичному процесі. Він практикує той тип критики ідеології, що контрастує із унікальністю Еґо – вільного мислячого суб'єкта, а також фокусується на соціальному аналізі мови чи культури в цілому. Приміром, його критика «Духу» – це не просто відмова від релігійних абстракцій, а 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, що раптом перетворюються на свою протилежність. Починаючи як філософія свободи, вони поволі творять нові фіксовані ідеї, а отже, нові форми поневолення. «Еґоїстична» критика Штірнера побудована як багаторівневий аналіз, який дає змогу враховувати соціальну політику, економіку, культуру. 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 за фундаментальні моменти соціокультурного розвитку. Але його інтерес сфокусований на

самовідчутті особи, котра унезалежнюється від Бога та колективу [див.: 16, р. 40–116].

Перша частина Штірнерової праці присвячена абстрактному поняттю «людина». А починає він з апеляції до *справи кожного*. Присоромлюючи егоїзм, громадська думка вчить справі добра, істини, 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 якої 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». В цій боротьбі на людину чекають дві альтернативи: пан або пропав. Щоби не пропасти, доводиться починати справу звільнення з дитинства, застосовуючи сміливість, хитрощі, розум, мужність і наполегливість. Саме через ці ознаки ми знайомимося з нашим *духом*, який застосовуємо в протистоянні проти стихійних сил, влади батьків і людей узагалі. Передовсім на них ми спрямовуємо дух, якщо впоралися зі страхом сумління. Лише після цього людина вступає в зрілий вік, адже виявляє егоїстичний інтерес, задовольняючи не лише дух, але і плоть. Починається боротьба з новими, втіленими привидами. «Думки *втїлилися*, стали привидами, як Бог, державець, Папа, вітчизна тощо» [10, 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 полі християнство сприяло формуванню культу *одержимості*, позаяк визнавало тільки існування духовних істот. Штірнер учить розуміти святість як самовідчуження. Боже-ственна, читай духовна, сутність людини є примарою. Маніпуляції з привидом призводять до спроб його «втїлення» у вигляді соціальних інституцій і породжують нав'язливі ідеї: догмати, чесноти. Така одержимість нагадує божевільня й фанатизм. Християнство, провадить Штірнер, позбавляє людину її природного призначення, прагнень, які мали стати 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. Врешті, в соціальній сфері звідусіль звучать за-

клики 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 буде підносити Наполеона, якого більшість вважала носієм європейського «зла», Штірнер подібним чином ставиться до Нерона, в якому «добрі» люди вбачають надзвичайного злочинця.

Особливий стосунок у Штірнера з лібералізмом: «Лібералізм тільки запропонував нові поняття: замість божественних – людські, замість церковних – державні, замість понять віри – “наукові”, або, більш широко, замість “грубих положень” і установлень – дійсні поняття і вічні закони» [10, 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 легковажний. На все тепер треба брати дозвіл у держави, котра перетворилася на єдність залежності та пов'язаності.

Не меншої недовіри заслуговують від Штірнера й соціалісти. 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 невиробничої життєдіяльності видаються їм підозрілими. Комунізм з ідеєю рівних прав, даних природою, приходять до позбавлення людини будь-яких прав. Ідею права Штірнер узагалі пов'язує з релігійною точкою зору, проти якої так завзято бореться комунізм.

Націоналісти в інший спосіб будують єдність, братерство й почуттєву спільність. Їхня народна спільність 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 Й. 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. Слова про «смерть Бога» можна зустріти в нього

ще до того, як Ніцше перетворив їх на епохальну подію. Тому «боголюдина» в нього означає людське посягання бодай і на небеса. З цієї позиції Штірнер починає трактувати свободу. Вона передбачає не тільки звільнення, а й можливість стати «власником». Визволення з обридливих пут породило феномен офіри й самозречення. Мірою 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 де-не-де та 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. Адже 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 загальне, вселюдське. Тому не кожний наважиться погодитися, що не існує гріховного егоїзму.

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: підхожий індивідуалізм виявляє соціальну безнадію дрібнобуржуазного класу. Ховаючись від об'єктивних історичних реалій, він мав би призвести до поразки. Позиція Штірнера нагадувала Марксу нездорову форму ідеалізму, занепадницьку ідеологію.

За визначенням Поля Рікера, Марксові твори «Критика гегелівської “Філософії права”» (1843), «Філософсько-економічні рукописи 1844 року» (перша публікація 1932) та спільна з Фрідріхом 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.: 6, с. 29–105].

Неважко побачити, що Маркс запозичує модель, створену Фоєрбахом: релігія є перевернутим зображенням дійсності. Здійснюється обернення суб'єкта і об'єкта: люди вважають, що їхня людська сутність має небесне походження, тоді як насправді вони переносять власні атрибути на небесні істоти. Так, спостерігається своєрідна гра – суб'єкт і об'єкт взаємно обертаються.

За цим, приклад з релігією стає першим зразком перетвореного 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 життєвого реалізму: ідеалістична філософія перевертає реальний порядок речей. Тому вирішальним своїм завданням він убачає розвінчання цієї ситуації й повернення дійсного стану справ.

У «Критиці» та «Рукописах» Маркс намагається визначити, що слід розуміти під словом «реальність». Можна говорити, що ідеологія є *ілюзією*, а її контрагентом – *реальність*. Остання ототожнюється з практикою. Отже, виникає протилежність між практикою та ідеологією. Відштовхуючись від антропології Фоєрбаха, зокрема, від поняття «родова сутність» (*Gattungswesen*), Маркс старається звести Гегелове поняття Духу до практики. Критика 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. Скритувати ідеологію означатиме виконати зворотню процедуру «перевертання» у свідомості. Не релігія творить людину, а зовсім навпаки. Людина – не абстрактна істота. Хоч у згаданих працях іще не вживають слово «ідеологія», її модель вже цілком зрозуміла.

Надалі Маркс поширює критику релігії на царини права та політики, 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. Маркс розглядає феномен відчуженої праці, використовуючи гегелівські поняття «відчуження» (*Entfremdung*) і «втілення» (*Entäusserung*), які складають основу ідеологічного процесу *перевертання*. Предмет, який виробляється робітником, протиставляється виробникові як чужорідний продукт праці, тобто є втіленою працею. В процесі такого опредметнення праці людина ніби втрачає свою сутність. Можна говорити про кілька етапів відчуження: у продукті; у процесі виробництва;

від своєї родової сутності; й відчуження людини від людини.

Маркс ще не використовує термін «ідеологія», втім її модель звільна вияскравлюється. Бути ідеологічним для нього тут означає – займатися абстрактною теоретичною роботою. Так, Маркс, застосовуючи ключове поняття філософії Фіхте «діяльність» (Tätigkeit), яке значитиме прагнення і натхнення, що уможливило продуктивну діяльність людини, воліє ствердити таке: 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, що людина, займаючись інтелектуальною діяльністю, почасти просто повторює своє існування в мисленні. Проте повторення чи 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» [3, с. 555].

Справжній перехід від розгляду ідеалістичних фантазій навколо свідомості до аналізу матеріальних умов буття здійснюється у «Німецькій ідеології». Маркс і Енгельс протиставляють ідеологію реальності. Тобто ідеологія – це сфера уявного, що протиставляється реальному. Вже в передмові наголошується на тому, що вважати ідеологією. З'ясовується, що це поняття походить від лівогегельянства. Від самого початку воно 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 починає домінувати. Щоби позбутися ідеологічного штибу думок, потрібно змінити мислення.

Об'єктами критики постають лівогегельянці: Л. Фюрбах, Б. Бауер, М. Штірнер. Головною їхньою хибою 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. Іноді в своїх текстах Маркс пише, що ідеологія завжди належить певному класу. Якщо історія формується завдяки діяльності, умовам і потребам, то ідеологія своїй появі завдячує уявленням. Тобто ідеологія завжди викривлює реальність. Тут важливо зазначити, що ідеологія не обов'язково 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, ідеології може бути багато, оскільки сфера уявлень багатоманітна. Тому, щоби не заблукати у мареннях, потрібно пам'ятати, що 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» [4, с. 63].

Зрештою, щоби надати своїм міркуванням епістемологічного статусу, Маркс змушений сказати, що 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, отже, 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, що відображають його прагнення на домінування й матеріальні відносини в суспільстві. Вони й стають новою інтелектуальною силою. Той клас, який володіє й скеровує матеріальні сили – і направляє духовні сили.

Таким чином, філософія ніби ховає реальність, набуваючи форму того, що Маркс і Енгельс назвали ідеологією. Використовуючи аналогію «камери обскури», вони стверджували, що ідеологія нагадує перевернуте дзеркальне відображення світу. Тері Іглтон вважає, що метафора «камери-обскури» демонструє неспроможність авторів зрозуміти динамічну природу людської

свідомості. Тому вони звели її до пристрою, що пасивно фіксує об'єкти зовнішнього світу [12, р. 73]. Ідеологія є додатковим спотворенням, адже світ потерпає від нелюдських суспільних відносин при капіталізмі. Почасти ідеологія прагне згладити ці суперечності, даючи хибні пояснення. «Німецька ідеологія» пропонує опис цілого світогляду чи філософської ідеалістичної традиції й інституційних формувань («надбудови»), що є симптомом переходу від традиційного уявлення про свідомість до історико-матеріалістичної теорії ідеології. Трохи згодом Маркс уже користуватиметься поняттям «надбудова ідеологічних нашарувань» (Superstruktur ideologischer Stände).

Енгельс по смерті друга долучив концепцію ідеології до теорії держави. В праці «Людвіг Фюрбах і кінець класичної німецької філософії» (1888) він окреслив концепцію «ідеологічної влади» (ideologische Macht), стверджуючи, що боротьба пригнобленого класу проти панівного стає політичною [доклад. див.: 15, 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...» [1, с. 380].

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 правлячими. 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 слушність ідеї про 14-годинний робочий день за безцінь. Дегуманізація праці стає невід'ємною 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 роботі «Капітал» (1867) Маркс зосереджується на реальній капіталістичній практиці. Головна місія подальшого марксизму полягала в демаскуванні міфів та ідеології на основі справжньої суспільної свідомості. Отже, марксистський підхід до ідеології передбачає кілька моментів: наявність спрощеної й легко пояснюваної картини світу; прагнення деяких груп до влади; зростання тенденції до розподілу праці, що призводить до відчуження.

Маркс, очевидно, вважав, що істина одразу оголить ідеологічні спотворення. Проте вона не виявляється через одкровення або інтуїтивно. Отже, розкриття соціальних істин не є настільки очевидною процедурою, як, можливо, йому здавалося. До того ж, марксистська концепція сприяла унітарному розумінню ідеології: щоби стверджувати про спотворення політичних практик або ідей, ми повинні мати впевненість, що вони колись мали неспотворені форми. Коротше кажучи, велика кількість конкретних ідеологій замінюються в Маркса абстрактною категорією «ідеології». На додаток: 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 [13, р. 5–11].

Мораль і культура як ідеологічні системи

Одним із перших критиків Гегелевого використання поняття «Дух» і зображення його історичного піднесення був Артур Шопенгауер, котрий як на фундаментальний принцип буття покладався на сліпу й невиситиму Волю. Він вважає, що розумове начало є лише незграбним слугою цієї невблаганної сили. Шопенгауер помічає, що 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» [12, р. 161–167]. Ця точка зору стає відправним пунктом для Фрідріха Ніцше. Подібно до Маркса він вважає, що практичний, біологічний і матеріальний чинники відіграють вирішальну роль для людини, перш ніж вона сягає теоретичного рівня. Інтелектуальну безкорисливість Ніцше називає прихованою формою інтересу, який подекуди навіть здатен набувати виразу

злостивості. Мало не всі форми думки є основою, сказати б, ідеологічного мислення, що набирає ознак боротьби, панування та зіткнення конкуруючих 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 праці «До 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, 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, яку вважають важливим елементом суб'єктивності, своїм корінням сягає біологічних засад життя. Для Ніцше суб'єкт є однією зі складових грандіозної системи ілюзій. Недарма він говорить, що 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, який перекидає відношення між означальним і означуваним.

Бувши далекою від того, щоби бути ідеальним регулятором 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 жорстким світом, більшість людей потребує умиротворення. Згідно з Ніцше, подібна утилітарна структура пронизує мало не всі етичні кодекси, що побудовані на кількох ідеях: корисливості, забуванні, звичках, а то і просто

помилках, які покладені в основу певних систем цінностей.

Ніцше переконаний, що 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. Тому, як у гегельянстві та марксизмі, центральним моментом дослідження стає «історичний дух». Згідно з його уявленнями, 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 «нижчих» представників суспільства.

Але підпорядковані верстви розробили власну концепцію «добра» і «зла». Бувши за своєю природою людьми слабодухими, вони почали шукати вигоду в своєму безсиллі, підносячи «стадний тип людини». Ніцше називає цей процес «повстанням рабів у моралі» (*Sklavenaustand in der Moral*), який спричиняє злопам'ятність. Це означає, що сформувалися певні ідеологеми, як-от «ресентимент», створивши відповідні типи поведінки. Своєю чергою, з цих реактивних сил черпається наснага, з якої народжуються нові цінності. Отже, спочатку «добро» і «зло» відображали суспільну ієрархію, але «рабська мораль» *перевертає* ці цінності. Як і в марксизмі, ми теж бачимо модель, яка спирається на принцип «обертання». Тільки тут підкорені верстви вдаються до винахідливих 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 неущкожені за уявною помстою» [5, с. 205].

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

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

Головним ідеологом у такій схемі є аскетичний священик: він формує і стає адвокатом рабської моралі, яка видається набагато 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 новий клас, який витісняє воїна-аристократа. Духівник визначає нові правила життя: особисті й колективні. Відтепер духовні аспекти мають превалювати над фізичними (як у марксизмі: уявні над матеріальними). «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» [5, с. 300].

Підтвердження своїм міркуванням Ніцше шукає в історії. Так, юдейський 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. В 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 іншого – упокорення сильного проголошується благочестям [11, р. 35–38].

Точно як Ніцше, Зигмунд Фройд підважує раціоналістичний підхід, але на відміну від попередника сприймає емпіричні методи, які, на його думку, цілком придатні до аналізу несвідомого, позаяк саме ця царина біологічно детермінує свідомість. На початку своєї психоаналітичної діяльності Фройд використовував метод вільних асоціацій, аби вивільнити непрямим шляхом те, що було витіснене зі свідомості й стало причиною

психічного розладу. Поступово він випрацює детальнішу концепцію несвідомого – сферу, що набагато більше характеризує психіку, ніж свідомість. Під час розмови з пацієнтом зміст несвідомого має виводитися в свідомість. Тут Фройд практично реконструює просвітницьку тезу: там, де було *Воно* (несвідоме) – мусить по-стати *Я*.

Людина як природна істота з дитинства керується «принципом задоволення», котрий мірою дорослішання притлумлюється цензором «над-Я» (совістю, свідомістю, соціумом, культурою), формуючи «принцип реальності». Один із поширених способів «ухопити» несвідоме – сновидіння. Сни говорять про здійснення неймовірного. В свідомому житті чимало натяків на безконтрольну сферу витісненого: забудькуватість, обмовки, одруки, галюцинації. Мистецькі твори – теж справа несвідомого, а не втілення ідеалів гуманізму. Отож культура вельми нагадує функцію сновидіння, або ж – міфологію (релігію) народів, побудовану на ґрунті стремління або психічної енергії (лібідо). В культурі недозволені бажання переростають в уявлення, санкціоновані «над-Я». Подібно до стратегії Маркса та Ніцше (філософія підозри), культуру Фройд інтерпретує як *хибну ілюзію* чи *зумисний обман*. Іншими словами, вона постає не завдяки божественному промислу, а як утілення забороненого прагнення. Проте, здається, Фройд не надто засмучується 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... всяка 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 обопільну вседозволеність і розбещеність» [8, с. 96, 97].

У пізніших творах, наприклад «Невдоволення культурою» (1929), «Мойсей і монотеїзм» (1939), фундатор психоаналізу відходить від опису клінічних випадків, а простежує загальні питання культури й ідеології. В праці «Майбутнє однієї ілюзії» (1927) викладено внесок Фрейда 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, точно так само як і сама ілюзія відмовляється від свого підтвердження» [8, с. 119–120].

Як і Фюрбах, 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 норовить керуватися людина, нерідко суперечить цивілізаційним установам як «принципу реальності», культура одразу 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 відчують пожертви, яких домагається від них культура заради перспективи співіснування, як гнітючий тягар» [8, с. 95].

Підсумовуючи, зазначимо, що Фрейд помишляє так: більшість людей хотіла б безклопітного життя, а не звичної щоденної завантаженості. Тому вони почуваються загроженими з боку суспільства, що чинить примус. В цьому неписаному владному суспільному законі й лежить джерело ідеології [11, р. 38–40].

Список літератури

1. Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець німецької класичної філософії / Ф. Енгельс // Маркс К. Вибрані твори / К. Маркс. – Т. 1. – К. : Партвидав ЦК КП(б)У, 1936. – С. 342–385.
2. Лютий Т. Нігілізм: анатомія Ніцше / Тарас Лютий. – К. : ПАРАПАН, 2002. – 295 с.
3. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року / К. Маркс // Маркс К. З ранніх творів / К. Маркс, Ф. Енгельс. – К. : Видавництво політичної літератури України, 1973. – С. 483–597.
4. Маркс К. Фюрбах (з «Німецької ідеології») / Карл Маркс, Фрідріх Енгельс. – Харків; К. : Державне видавництво України, 1930. – С. 53–80, 97–138.
5. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / Фрідріх Ніцше. – Львів : Літопис, 2002. – 320 с.
6. Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер. – К. : Дух і Літера, 2005. – 383 с.
7. Фейербах Л. Сущність християнства / Л. Фейербах // Фейербах Л. Сочинення : в 2 т. – М. : Наука, 1995. – Т. 2. – С. 5–320.
8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / Зигмунд Фрейд // Сумерки богов. – М. : Издательство политической литературы, 1989. – С. 94–143.
9. Цветков А. Штирнер – Прудон : два полюса анархии [Электронный ресурс] / А. Цветков. – Режим доступа: <http://www.imperativ.net/news/proudhon.htm>. – Заглавие с экрана.
10. Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер. – Х. : Основа, 1994. – 559 с.
11. Decker J. M. Transitions: Ideology / James M. Decker. – Hampshire : Palgrave Macmillan, 2003. – 195 p.
12. Eagleton T. Ideology: An Introduction // Terry Eagleton. – London : Verso. – 242 p.
13. Freedon M. Ideology : A Very Short Introduction / Michael Freedon. – Oxford University Press, 2003. – 142 p.
14. Paterson R. W. K. The Nihilistic Egoist Max Stirner / Ronald W. K. Paterson. – London : Oxford University Press, 1971. – 316 p.
15. Rehmann J. Theories of ideology : The Powers of Alienation and Subjection / Jan Rehmann. – Leiden, Boston : BRILL, 2013. – 358 p.
16. Welsh J. F. Max Stirner's dialectical egoism : a new interpretation / John F. Welsh. – NY : Lexington Books, 1951. – 296 p.

T. Lyuty

THE CRITIQUE OF IDEOLOGY: SOCIAL AND CULTURAL DIMENSION (M. STIRNER, K. MARX, F. NIETZSCHE, S. FREUD)

This article is an attempt to cover general topics of ideology. The paper examines Max Stirner's (1806–1856), Karl Marx's (1818–1883), Friedrich Nietzsche's (1844–1900) and Sigmund Freud's (1856–1939) significance for contemporary theories of ideology. The article consists of an introduction and three divisions: 'Early Attempts Dethroning of Ideology', 'From Analysis of the Concept of False Consciousness to Superstructure', 'Morality and Culture as Ideological Systems'.

The introduction raises general questions about the causes of emergence the young-Hegelian thinking.

In the first part of the paper, the emphasis is put on the development of Max Stirner as a thinker in his prominent treatise 'The Ego and Its Own'. He was one of the first among the main social and political representatives of the nineteenth century who developed a radical philosophical critique of ideology. The author traces the main influences on late Nietzsche's visions and highlights the idea of 'Overman' (Superman), which becomes a leading principle of his philosophy, and surveys Stirner's essential viewpoint as a fundamental equivalent of Marx's critique of ideology.

In the second part, the author carries out an interpretation of Marx's works: 'Critique of Hegel's Philosophy of Right', 'Economic and Philosophic Manuscripts of 1844' and 'German Ideology' (with Friedrich Engels). While analyzing the philosophical legacy of Marx, author traces the continuity of topics and interprets what causes transition from study of the social issues to the critique of German idealistic philosophy and religion and creation of the original concept of 'ideology'.

The third part of the thesis depicts some other aspects of classical analyses of theories of ideology. They mostly relate to Nietzschean critique of the moral and Freudian key notions of 'cultural repression' as authoritarian foundations.

Keywords: ideology, domination, false consciousness, morality, culture.

Матеріал надійшов 29.02.2016