

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ПАВЛЕНКО Юрій Олексійович

УДК 130.2+304:321

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ІДЕОЛОГІЇ

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
ЗАГОРОДНЮК Валерій Петрович,
доктор філософських наук, професор

КИЇВ - 2010

ЗМІСТ

Вступ	4
 РОЗДІЛ I. ІДЕОЛОГІЯ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ	
	11
1.1. Ідеологія в постнекласичній парадигмі.....	11
1.2. Проблема ідеології в сучасній українській філософії.....	31
 РОЗДІЛ II. ФІЛОСОФІЯ СУБ'ЄКТУ: ВІД КАРТЕЗІАНСЬКОГО СОГІТО ДО "НИЗВЕРЖЕННЯ СУБ'ЄКТУ" ЛАКАНА	
	44
2.1. Суб'єкт як принцип метафізичної очевидності в філософії Декарта.....	44
2.2. Поняття суб'єкту в німецькій класичній філософії.....	52
2.3. "Суб'єкт" в філософії Гуссерля та Гайдеггера.....	61
2.4. Суб'єкт у Лакана: зустріч філософії та психоаналізу.....	68
 РОЗДІЛ III. ІДЕОЛОГІЯ У ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ	
	77
3.1. Ідеологія від "науки про ідеї" до "тотальної ідеології" Карла Мангейма.....	77
3.2. Концепція ідеології в структуралістському марксизмі Луї Альтюссера.....	92
 РОЗДІЛ VI. АНТРОПОЛОГІЧНА КРИТИКА ІДЕОЛОГІЧНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ	
	104
4.1. Суб'єкт ідеології та його критика.....	104
4.2. Антропологічні детермінанти політичного дискурсу.....	124

ВИСНОВКИ.....152

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....158

ВСТУП

Актуальність дослідження. Політичне життя сучасного суспільства неможливо уявити без звернення до ідеологічних чинників, які справляють на нього значний вплив. Логіка політичного розвитку сучасного суспільства переконливо демонструє тенденцію до зростання ролі ідеології практично на кожному етапі розгортання політичного процесу.

В політичному значенні двадцяте століття взагалі може бути назване "століттям ідеологій", епохою, дух часу якої визначався зіткненням різних ідеологічних доктрин. Вся політична історія двадцятого сторіччя пронизана духом протиборства найактивніших і домінуючих в це століття ідеологій (ліберальної, комуністичної, фашистської), в основу яких покладено різні антропологічні контексти, системи цінностей і принципово різні світоглядні установки.

Попри те, що, на думку деяких вчених, "століття ідеологій", видно, добігають кінця, ідеології продовжують грати значну роль в політичному житті сучасного суспільства. Це повною мірою стосується і глобальних політичних процесів і процесів більш локального рівня, де роль ідеологічних чинників навіть зросла. У зв'язку із цим слід зазначити, що в останні десятиріччя, особливо на пострадянському просторі, безпрецедентно зросла роль ідеологічного маніпулювання в локальних політичних процесах, особливо в ході виборчих кампаній різного рівня.

Незважаючи на кризу "тотальних ідеологій" (К. Мангейм [58]), сьогодні набувають поширення "локальні ідеології", вписані в контексти культурних і суспільних практик. Зокрема, це можна сказати про такі ідеологеми як "конс'юмерізм", "життєвий успіх" та інші. Подібні локальні ідеології, так як і раніше тотальні, виконують функцію суспільної гомогенізації та репродукції суспільних відносин (Л. Альтюссер [103]).

Водночас своєрідною відповіддю на посилення ідеологічних тенденцій в житті суспільства стала концепція деідеологізації [238]. Проте, як показує практика, ставка на деідеологізацію політики, відмова від яких-небудь ціннісних,

ідеологічних критеріїв в проведенні, наприклад, сучасних демократичних реформ, призводять до серйозної соціокультурної кризи.

Як свідчить сучасне обговорення проблем ідеології як у вітчизняній, так і зарубіжній літературі, дослідники відходять від парадигми “деідеологізації” і розглядають ідеологію як значущий фактор суспільно-політичного життя.

Очевидно, що для такого переосмислення ролі ідеології в політичному процесі потрібні нові більш адекватні концептуальні засоби, які дозволяють врахувати антропологічний контекст ідеології. На нашу думку, цю проблему можна вирішити лише в рамках філософського дослідження.

Враховуючи викладене вище, можна сказати, що значущість і актуальність вивчення впливу ідеології на сучасне суспільство і культуру зумовлює потребу виявити механізми, визначити форми і межі такого впливу. Це дозволить більш адекватно аналізувати політичні процеси, що відбуваються в сучасному суспільстві. Необхідність дослідження ролі ідеології переслідує і ще одну важливу мету – визначити суб'єктивні, людиномірні чинники, що відіграють значний, а нерідко – вирішальний вплив.

Таким чином, актуальність теми дослідження визначається необхідністю виявити антропологічні аспекти ідеології як суб'єктивної складової політичних процесів.

Ступінь наукової розробки проблеми. Ідеологія від самого початку становила один з найбільш важливих предметів дослідження у філософії та соціальній теорії. Підвалини наукового аналізу ідеології було закладено Г. Гегелем, К. Марксом, Ф. Енгельсом. Існує велике багатоманіття підходів до визначення природи, функцій і ролі ідеології в суспільстві.

Ідеологія розглядається як хибна, ілюзорна свідомість (Л. Альтюссер [106], М. Мамардашвілі [57], К. Мангейм [58], К. Маркс [60], Г. Терборн [231], Б. Томпсон [232], Е. Фромм [87]), як функціональний інструмент інтеграції суспільства (О. Лемберг, Т. Парсонс [241]), як соціально-політична патологія (К. Ясперс), як “доісторичний феномен” культури (Р. Міхельс, В. Парето [241]).

В рамках дослідження впливу ідеології на суспільну свідомість і політичні процеси сформувалися концепції деідеологізації, реідеологізації, гіперідеологізації (Р. Арон, Д. Белл [114], С. Ліпсет, К. Поппер, М. Селіджер [220], Е. Шилз).

Антропологічні виміри ідеології стали предметом досліджень Грамши і Альтюссера, що зумовило їх вплив на сучасний неомарксизм в цілому і, особливо, на розвиток проблематики ідеології. Альтюссерівська постановка проблеми ідеології більшою мірою, ніж які-небудь інші неомарксистські теоретичні побудови, визначала дискусії довкола теорії ідеології протягом 1970 - 1980-х років і в даний час служить відправним пунктом в дискусіях з проблем ідеології, суб'єктивності і ідентичності (Е.Балібар, Дж. Батлер [124], М. Баррет [112], Ф. Джеймісон [168], С. Жіжек [248], Т. Іглтон [140], М.Пеше [78], Н. Пуланцас, Г. Терборн [231], Ж. Ранс'є, П. Херст і ряд інших авторів).

З кризою “структурного марксизму” школи Альтюссера, що виявив недоліки і суперечності альтюссеріанської теорії ідеології, пов'язаний “поворот до Грамши”, в результаті чого з'явилося “неограмшїанство”, представлене такими теоретиками, як Е. Лакло [176], Ш. Муфф [197] і С. Холл [155]. Проблема ідеологічної суб'єктивності займає важливе місце також в критичній теорії дискурсу (Т. Ван Дейка [30], М. Пеше, П. Серіо [78], М. Фуко [85]) а також в школі соціоаналізу (П. Бурд'є [98], Л. Пенто, П. Шампань).

Серед українських дослідників, які досліджували антропологічні виміри ідеології та ідеологічні аспекти сучасних суспільно-політичних і культурних процесів в Україні, зокрема роль ідеології в процесі трансформації українського соціуму, культурних перетворень, становленні національної ідентичності, слід назвати праці В. Андрущенко [5], О. Білого [12], Є. Бистрицького [13], А. Бичко, І. Бичко, Є. Головахи, А. Єрмоленко, В. Загороднюка, В. Кременя, С. Кримського, В. Лісового [52], Т.Лютого [56], Б. Попова, М. Поповича [70], С. Пролєєва [73], В.Табачковського та інших.

У свою чергу, проблемі становлення політичного дискурсу в Україні присвячено праці А. Литовченко [53], О. Семенюка, Л. Ставицької [80], Г. Яворської [99] та інших.

Разом з тим, слід зазначити, що наявні дослідження розглядають ідеологію та її антропологічні аспекти в різних проблемних полях, а не як окремий предмет дослідження. Водночас поза увагою залишається комплексний антропологічний аналіз ідеології як феномену людського світовідношення.

Тому, враховуючи важливість та комплексність даної проблематики, можна констатувати, що вона потребує окремого дослідження, яке б спиралося на теоретичний і методологічний доробок світової та вітчизняної філософської науки.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана в межах планової науково-дослідної теми відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України “Антропологічні чинники європейського вибору України”, (державний реєстраційний номер 0107U012488). Тему затверджено Вченою радою Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України 20 травня 2008 року, протокол № 4.

Об'єкт дисертаційного дослідження – антропологічні виміри ідеології та їх втілення в культурних та ідеологічних детермінантах.

Предмет дослідження – “суб'єкт ідеології” як форма присутності індивідуума в соціумі, його соціокультурні та політичні експлікації.

Мета і завдання дисертаційної роботи. Головною метою роботи є показати роль ідеології в формуванні світовідношення і цілепокладання людини в індивідуальному і колективному аспектах, спираючись на аналіз антропологічних аспектів ідеологічних процесів: інтерпеляції, суб'єктивності, відчуження, ідеологічної маніпуляції, гегемонії, функціонування ідеології в різних “полях”.

Для досягнення основної мети дослідження передбачається вирішення ряду конкретних наукових завдань, зокрема:

- проаналізувати основні підходи до розгляду антропологічних аспектів ідеології, що склалися в світовій та вітчизняній філософській науці;

- обґрунтувати відносну незалежність ідеології від інших процесів в суспільстві та культурі та виявити ключові засади її функціонування;
- дослідити становлення проблематики суб'єктивності в філософії та формування теорії ідеологічної суб'єктивності як результату взаємодії філософії та інших гуманітарних дисциплін;
- проаналізувати вплив ідеології на формування соціальної ідентичності; поняття “інтерпеляція” та “гегемонія” та виявити їх релевантність суспільно-політичним та культурним процесам;
- дослідити засоби формування ідеологічної суб'єктивності та роль дискурсивних практик у цьому процесі;
- здійснити філософсько-антропологічний аналіз практик деідеологізації і тези про “вічність ідеології” та питання про можливість ідеологічно нейтральних суспільних практик.

Теоретична та методологічна основа дослідження. У дисертації використані загальнонаукові принципи історизму, системної цілісності та структурного детермінізму. Становлення проблематики суб'єкта здійснено за допомогою методологічних дискурсів філософської антропології, філософії культури, історії філософії. Для виявлення трансцендентальної основи ідеологічної суб'єктивності у її взаємозв'язку з процесами ідеологічної інтерпеляції використано структурний та феноменологічний методи.

Теоретичну основу дослідження складають концепції суб'єктивності Ж. Лакана, теорії ідеології К. Маркса і Л. Альтюссера, гегемонії А. Грамши, інтерпеляції Л. Альтюссера, соціальної топології П. Бурд'є. У даному дослідженні ми спираємося не лише на традиційне розуміння ідеології як “хибної свідомості”, що, з одного боку, дозволяє нам зосередитися на її антропологічних аспектах, але й з метою уникнення психологізму ми розглядатимемо ідеологію в контексті суспільних практик. Аналізуючи антропологічні виміри ідеології та сучасні ідеологеми ми також спиратимемося на методи критичного дискурс аналізу та аналізу ментальності.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у розкритті

антропологічних засад “ідеології” у контексті індивідуального світовідношення та суспільної практики. В роботі здійснюється вихід за межі вузького розуміння ідеології як суспільно-політичного феномену, і ідеологія розглядається як невід’ємна складова суспільного досвіду людини, індивідуальної та колективної ідентичності.

Наукова новизна дослідження розкривається в таких положеннях:

вперше:

- системно розглянуто поняття “суб’єкт ідеології” у контексті аналізу людського самовизначення та свободи вибору, показано його евристичну цінність та його межі для аналізу соціокультурних феноменів людського буття;

- детально досліджено генезу концепту “суб’єкт” у новоєвропейській філософії, що спирається на засаду метафізичної очевидності, та у сучасній західній філософії, яка ґрунтується на запереченні цього принципу;

- доведено, що ідеологія можна розуміти як "вічну" у тому сенсі, що вона є структурованою соціально-символічною областю значень, первинних щодо інших практик соціальних практик, тобто не було і не буде суспільства без ідеології, водночас вона надає суспільним суб’єктам можливість символічної імпровізації що проявляється у формуванні індивідуальних символічних стратегій.

удосконалено:

- положення, що ідеологію слід розуміти не стільки в класичних термінах “хибної свідомості ” й “системи цінностей ”, скільки в плані “технологічних” можливостей панівних інститутів суспільства відтворювати систему культурних практик, цінностей, понять і символів, що легітимізують існуючий соціальний порядок;

- розуміння ролі дискурсу у продукуванні політичної гегемонії та становленні ідеологічної суб’єктивності, яка полягає у тому, що дискурс через конструювання соціальних розходжень і приписування їм змісту виконує онтологічну функцію, виступаючи субститутутом буття.

дістало подальший розвиток:

- теза про те, що ідеологія є результатом взаємодії природних

антропологічних чинників, індивідуальних потреб і суспільно-політичних запитів;

- положення про те, що політичний дискурс виступає як знакова система, яка створює моделі типових мовних актів і уявлення про типові жанри комунікації у полі політики.

Практичне значення одержаних результатів полягає у тому, що результати дослідження сприяють поглибленому розумінню ідеологічних процесів в сучасному соціумі, структуруванні суспільства та його трансформації. Основні теоретичні висновки можуть бути використані для підготовки нормативних курсів та спецкурсів, при написанні навчально-методичних програм із філософської антропології, соціальної філософії, історії філософії, політології, розробці державних програм соціокультурного розвитку.

Апробація результатів дисертації. Отримані результати та положення дисертаційного дослідження були викладені та обговорені на засіданнях у виступах на наступних заходах: Науково-практичній конференції “Етика і політика: національний і світовий досвід” (м. Київ, 2007 р.); Міжнародній науково-теоретичній конференції “Проблеми сутності свободи: методологічні та соціальні виміри” (м. Київ, 2007 р.); Науково-теоретичній конференції “Європейські цінності та українські реалії (до 80-ліття від дня народження О.І. Яценка)” (м. Київ, 2009); Міжнародній науковій конференції “Філософія гуманітарного знання після Вільгельма Дільтея” (м. Чернівці, 2009 р.).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у 6 публікаціях, з яких 4 опубліковані у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук.

Структура дисертаційної роботи. Дисертація складається з вступу, чотирьох розділів, які включають у себе десять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 175 сторінок. Список використаних джерел налічує 250 найменувань, в тому числі 150 іноземними мовами і налічує 18 сторінок.

РОЗДІЛ I

ІДЕОЛОГІЯ В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

1.1. Ідеологія в постнекласичній парадигмі

Поширення процесів глобалізації та модернізації являють собою нове поле у трансформації сучасного суспільства в економічній, культурній та політичній сферах. Глобалізація як така має безліч наслідків, які можна розглядати залежно від домінуючих систем цінностей або як позитивні, або як у край негати́вні. Одним з результатів цих трансформацій, який можна тлумачити як негати́вний, стала криза деяких класичних ідеологій (неоконсерватизму, неолібералізму, соціал-демократії) і низки соціальних інституцій (політичних партій, громадських рухів тощо), які не зуміли адаптуватися до цих модернізаційних процесів.

В цьому розділі ми навмисно вживаємо термін "постнекласична парадигма" замість "постмодерної" [158], оскільки вона більшою мірою дозволяє охопити складні та взаємозалежні глобальні процеси, що мають місце у соціумі, економіці, екосфері. Ключові ідеї постнекласичної парадигми, що знайшли свій вираз у працях, зокрема, І. Пригожина, В. Степіна, Дж. Уілера, Е. Янча та інших дослідників, це: нелінійність, коеволюція, самоорганізація, ідея глобального еволюціонізму, синхроністичності, системності. Реальність характеризується на основі двох взаємодоповнюючих підходів - системного та історичного, тобто реальність як процес і реальність як мережа взаємозв'язків, до якої включено людину.

Отже, у постнекласичній теорії суспільні процеси і перцепції розглядаються як результат еволюції, а сам суб'єкт виступає як часово-просторова локалізація цього процесу, що зумовлює його інтерсуб'єктивність та пізнавальність. Суб'єкт у соціумі не є простим реципієнтом досвіду, а структурується ним, водночас сам структурує, уявляє його зміст.

У зв'язку із цим, слід зазначити, що на відміну від постмодерної парадигми, для якої характерні антиесенціалізм, дискретність, фрагментарність, постнекласична парадигма закладає всеохопність. Тому, в рамках цієї парадигми ми

можемо вхопити не тільки конкретність, або ж локалізовану "серійність" як результат соціального і культурного виробництва, але й процесуальний характер соціальної практики.

Наприклад, якщо філософи постмодерністи говорять про "смерть соціального", тут не йдеться про те, що на місце соціуму приходять нові форми організації, але про те, що у суспільстві немає такої позиції, з якої його можна оглядати як ціле. Тому, діалектика соціального процесу полягає у тому, що він структурується у рефлексії над досвідом. Позиція дослідника претендує на універсалізм та трансцендентність, але цей універсалізм і трансцендентність мають інструментальний характер.

З позицій постнекласичної парадигми ми можемо говорити не про тотальні, а радше про "холістичні", цілісні ідеології. Прикладом цього є ідеологія "екологізму", яка охоплює антропологічні, суспільно-політичні, економічні виміри, інспірує процеси переорієнтації економіки в країнах світу, залучає значні людські та фінансові ресурси.

Сучасна трансформація ідеологічної системи, викликана в тому числі катастрофою радянської системи та занепадом комуністичної ідеології, призвела до того, що сьогодні ідеологічна конкуренція змістилася у площину бродкастингу, рекламних та PR кампаній.

Сьогодні ми не маємо справи із класичними політичними ідеологіями. Це, скоріше, ідеологічні гібриди, пристосовані до умов постіндустріального, інформаційного суспільства, де процеси обміну інформації набирають шалених обертів, а будь-яка ідея тільки що народиться, відразу ж застаріває. Так, Й. Лоррейн зазначає, що в сучасних розвинених суспільствах ідеологія врешті-решт зникла, поступившись власному "функціональному еквіваленту" [179, с.23]. Отже, культурна теорія не повинна бути критикою ідеології, а стати теорією, яка пояснює сучасне культурне зубожіння та "фрагментацію буденної свідомості" [40, с. 126].

Тим часом, ідеологія залишилась невід'ємним чинником організації громадського життя. Понад те, деякі автори (Д.Белл, З.Бжезінський, Ф. Фукуяма та інші [238]) поділяють точку зору, що з моменту виникнення інформаційної

цивілізації та поширення глобалізації ідеологічний чинник став визначальним у сучасних політичних процесах.

Однією з причин такого суспільного стану є те, що в рамках глобалізаційних трансформацій з'являються й розвиваються нові інституційні утворення та форми політичної свідомості, цінності та політичні пріоритети яких відповідають усім сучасним вимогам та викликам. Одним з наслідків цих змін є вищезгадана криза цінностей класичних ідеологій, які не відповідають інтересам сучасного суспільства, що змушує соціал-демократів, лібералів, консерваторів та інших трансформувати та адаптувати свої політичні програми до нових умов.

Це положення підтверджує теза про те, що за будь-якої організації громадського життя, за будь-яких інституційних трансформацій та процесуальних змін існує певна кількість ідеологій, які виникають незалежно від формальної присутності або відсутності інших ціннісних систем, визначають спосіб та стиль життя як окремих індивідів, так і всього суспільства, культивуючи певний світогляд за допомоги пропаганди базових цінностей, ідеалів, норм поведінки. З цієї причини глобалізацію, модернізацію, інформатизацію та інші світові політичні процеси, пов'язані з нею, неможливо уявити поза контекстом ідеологічних чинників, які справляють на них істотний вплив.

Водночас, перед дослідником ідеології постає дуже важлива проблема. Оскільки ідеологія у концентрованій формі виступає досить рідко, в основному у період значних суспільно-політичних трансформацій, виникають певні труднощі із тим, як виділити ідеологію із широкого загалу суспільних і політичних практик.

Системна криза сучасного суспільства актуалізує проблематику ідеологічної ситуації, інституційних функцій ідеології. Ідеологічна трансформація, проведена за умов відсутності політичної та ідеологічної консолідації, інтенсивної та стійкої взаємодії всередині еліти, між її соціально гетерогенними угрупованнями та переважною масою населення, відсутність єдиної системи цінностей, прийнятої елітою та більшістю населення, породжує ситуацію ідеологічної дезінтеграції суспільства, конкуренцію ідеологій.

Як зазначив український філософ Віктор Андрущенко [5], шкода, яку свого часу завдали культурі тоталітарні ідеологи, заважає об'єктивному усвідомленню тієї фундаментальної соціальної ролі, що відіграють ідеології в суспільстві. Побутова свідомість часто воліє одного: якомога швидшого вилучення ідеології з життя суспільства і з культури. Того ж самого вимагала й розповсюджена в свій час концепція деідеологізації суспільства. Згідно з цими підходами, під жорсткий прес громадської вимоги підпадає не лише ідеологія сталінізму чи фашизму, а й будь-яка ідеологія, незалежно від її змісту та історичної форми. Жодні зміни в суспільно-політичному житті економічні чи політичні трансформації не спроможні знищити інтереси людей, їхню потребу в об'єднанні в групи навколо цих інтересів, а отже — знищити потребу в ідеології як усвідомленій, систематизованій, чітко визначеній меті суспільної діяльності.

Функція, яку ідеологія виконує в житті суспільства, завжди залишається актуальною й практично-політично значимою. Її пізнання є необхідною складовою політичної гносеології, суспільного і державного управління як такого [4].

Ідеологічний плюралізм, за якого політичний клас може звертатися до кожного з ідеологічних конструктів, інтерпретують як відсутність реальних передумов створення інтегральної ідеології. При цьому ставлять під сумнів доцільність створення інтегративної національної ідеології, оскільки це становить загрозу демократичним формам трансформації та функціонування політичного процесу. Альтернативою інтегральній ідеології мають бути загальнонаціональна ідея та суспільний ідеал, прийняті більшістю населення.

Найбільший вплив на сучасну теорію ідеології справили дослідження представників "франкфуртської школи", що виникла після першої світової війни у Веймарській Німеччині, і об'єднала довкола себе провідних німецьких філософів і соціологів того часу. Найвидатнішими представниками цієї школи слід вважати Теодора Адорно та Макса Горкгаймера. Як зауважив свого часу році Юрген Габермас, уся соціальна філософія "франкфуртців" була, по-суті, перманентною критикою ідеології.

Теодор Адорно, а згодом і Юрген Габермас проводили різницю між формою і роллю ідеології в буржуазному суспільстві XIX ст. і пізньокапіталістичному суспільстві. У XIX столітті ідеологія була в першу чергу політичною теорією. У наші часи ідеологія виступає в іншій формі - у формі масової культури. Вона перестала бути теорією, і все більше зрощується з пропагандою, формуючи смаки "масової людини". На місце ідеології як вираження, часто несвідомого, колективних інтересів прийшла цілком свідомо і централізована маніпуляція масовою свідомістю.

Адорно зазначав, що навіть сама мова перетворюється в інструмент, за допомогою якого буржуазна ідеологія маніпулює людьми. Стандартна мова, мовні кліше служать для пристосування до існуючого ладу. Ідеологія більше не існує як політична ідеологія, а як підґрунтя формування масової культури.

У своїй спільній програмній праці М. Горкгаймера та Т. Адорно "Діалектика Просвітництва" саме поняття "просвітництво" автори розглядають як такий тип раціональності, де думка перетворюється на руйнівну силу. Людина, у житті якої розігрується "проект просвітництва", змушена обслуговувати домінуючий економічний апарат. І чим краще вона йому обслуговує, тим ефективніше він позбавляє людину її властивостей та індивідуальності. Тобто, за умов капіталістичного способу виробництва відбувається деперсоналізація людини.

Вбиваючи міф минулого, просвітництво само породжує міфи. На думку представників "франкфуртської школи", міф як один із типів функціонування культурних програм є формою масової рецепції дійсності. Він не припускає критики свого змісту, прагнучи реалізувати панування.

Один із сюжетів просвітницьких трансформацій культурних змістів стосується сфери культур-індустрії. Категорія "культур-індустрія", або "культурне виробництво" була розроблена саме представниками "франкфуртської школи": "Сьогодні культура на все накладає печать одноманітності. Кіно, радіо, журнали утворюють собою систему. Кожен окремо її розділ і всі разом виявляють рідкісну однаковість. Навіть протилежні за політичною спрямованістю естетичні маніфестації однаково чиним возносять хвалу загальному сталевому ритму. <...>

Вся масова культура в умовах панування монополій є ідентичною, а її кістяк, сфабрикований останніми понятійний кістяк, стає чітко окресленим. У ньому (пануванні монополій) маскуванні правителі вже більше не настільки вже й зацікавлені, їхня влада зміцнюється в міру того, як все більш і більш брутально вона себе виказує. <...> Та істина, що вони є нічим іншим, як бізнесом, використовується ними у якості ідеології (курсив наш, Ю.П.), якій належить легітимувати той мотлох, котрий вони навмисно виробляють. Вони самі називають себе індустріями, і публіковані цифри прибутків їхніх генеральних директорів усувають усілякий сумнів у суспільній необхідності подібного роду готової продукції" [96, с. 149-150].

Слід зазначити, що культур-індустрія виступає як ідеологічний інститут, адже вона "стверджує реальні форми існуючого порядку речей в якості абсолютних тем, що живить помилкову надію на виконання бажаного у сфері естетичних дериватів. У цьому відношенні претензія мистецтва завжди також виявляється претензією ідеології".

Як зазначив український дослідник Тарас Лютий, ситуація ідеологічного споживання нагадує трансцендентальний схематизм Канта, що актуалізований у питанні, "як можливе підведення наочних уявлень під чисті поняття, тобто застосування категорій до явищ" [56, с. 126-127].

Схематизм розсудку, за Кантом, глибоко "захований" у людському суб'єктові й розкрити його непросто. Та роль такого модератора у випадку з МК виконує сама культур-індустрія, тобто ті, хто її обслуговує.

Основними рисами культурного виробництва, згідно Адорно і Горкгаймеру виступають:

- Перевага ефекту над змістом;
- Культур-індустрія ґрунтується не імітації;
- Поглинання стилів тотальністю;
- Підпорядкування мистецтва споживанню.

Що стосується критики ідеології, то на концепцію "франкфурців" головним чином вплинули погляди Д. Лукача, який вважав ідеологію "хибною сівдомістю". Сам Адорно у статті "Ідеологія" (1964) стверджував, що хибність свідомості потрібно пояснювати хибністю самої дійсності.

Разом із тим, в своїй відомій роботі "Негативна діалектика" (1966) Адорно розглядає ідеологію крізь призму ідентичності, тому критика ідеології має стати критикою свідомості: "Сила опору ідеології - це відповідь, який вона дає, усвідомивши складність засобів, які використовує мислення за принципом тотожності, мислення взагалі. Мислення виявляє свою ідеологічну складову тим, що ніколи не слідує власному тотожному завершенню: Не-я в результаті завжди Я; чим в більшій мірі мислення осягає Я, тим досконаліше способи виявлення Я в об'єкті. Ідентичність перетворюється в кінцевому рахунку в вчення про пристосування; об'єкт, на який суб'єкт має орієнтуватися, демонструє, що додав суб'єкт до об'єкта. Суб'єкт повинен прийняти ідею розуму - всупереч своєму власному розуму. Тому критика ідеології - не є в філософії щось вторинне, чисто наукове, обмежене об'єктивним духом і продуктами духу суб'єктивного; це з точки зору філософії центральний пункт; критика ідеології є критика самого конститутивного свідомості". Отже, сама ідентичність закладає у собі ідеологічність, адже вона конститується через не-Я. Ці погляди, висловлені в категоріях гегелівської діалектики, наближають Адорно до теорії Луї Альтюссера, ідеї якого розглядатимуться у подальших розділах. Проте, слід зазначити, що ідеологічна складова ідентичності сформульована у Альтюссера прозоріше і чіткіше [1, с. 137].

У свою чергу, у Габермаса основними категоріями виступають "життєвий світ" (Lebenswelt), "комунікація" і "комунікативна дія". "Життєвий світ" визначається Ю. Габермасом як нетематизований горизонт значень, який складає основу життєвого досвіду індивіда. Зовнішні дії співвідносяться з цією основою, протиставляються йому, порівнюються по відношенню до нього. На відміну від феноменології Гуссерля, цей горизонт значень у Габермаса не конститується і не уніфікується інтенціональною активністю трансцендентального "его", але скоріше

складається з його попереднього запасу знання, зосередженого в культурі і, насамперед, у мові. Тут слід також згадати критику трансцендентального "его" Адорно, який вважав феноменологічну ідеацію такою, що "близька по духу ідеології - нечесним способом (Erschleichung) конститування безпосередності через опосередкування, які вона маскує авторитетом абсолютної, беззастережно очевидної суб'єкту самодостатності, буттям в собі (Ansichsein)" [1, с. 80].

Визначаючи комунікативну дію, Габермас протиставляє її дискурсу: "У мовчазній взаємодії людей (діях та жестах) мовні вирази існують принаймні у знятому вигляді. Під час розмови вони виступають як комунікативна дія (наприклад, під час "розмови через огорожу в саду"); і, навпаки, взаємодія, що має форму розмови (наприклад, вітання на вулиці чи розмова між сусідами), не може вважатися комунікативною дією без урахування позамовного контексту. В дискурсі ж необхідно звернути увагу лише на мовні висловлювання; вчинки та стан учасників дискурсу не є його складовими частинами. Таким чином, ми можемо розрізняти, щонайменше, дві форми комунікації (чи "мови"): комунікативну дію (взаємодію), з одного боку, та дискурс — з іншого. В межах першої наївно, некритично припускаються значення та сенси з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом); в межах дискурсу стають темою проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається. Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; в цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) взаєморозуміння. Взаєморозуміння і має на меті подолати ситуацію, що виникла через проблематичність претензій на значення, що його наївно припускають у процесі комунікативної дії: взаєморозуміння веде до дискурсивно спричиненої, обґрунтованої згоди (що може доповнюватися традиційним розумінням цієї проблеми)" [88, с. 84-91].

Висуваючи суспільну комунікацію як форму духовного об'єднання людей, Габермас протиставляє її формам ілюзорної єдності - ідеології та міфології. Критична рефлексія і теоретична реконструкція, що входять в комунікацію, покликані захистити її від актів, що є інститутами влади і примусу. Рефлексія, як

вважає Габермас, повинна бути зведена з небес теоретичної критики до земних турбот повсякденної свідомості і забезпечувати правильність, зрозумілість і інтерсуб'єктивність комунікативних норм і правил.

Як відомо, Габермас полемізував із Нікласом Луманом, який представляв школу соціоконструктивізму. Соціоконструктивісти негативно відносилися до теорії "деідеологізації", оскільки в їхній концепції суспільства ідеології відводилася інтегруюча і стабілізуюча роль. Слід зазначити, що подібних поглядів на роль ідеології у суспільстві дотримувався також і Луї Альтюсер, погляди якого аналізуватимуться в наступних розділах.

Отже, Луман виходить з принципово іншої посилки ніж Габермас: комунікація не є якимсь цілепокладанням, консенсус є лише ідеальною моделлю, схемою, яка не відображає реальні процеси комунікації. Луман також робить висновок про неможливість комунікації в інформаційному суспільстві: "По-перше, неймовірно те, що одна людина взагалі розуміє те, що має на увазі інший, тому що має місце автономія і індивідуалізація їх свідомості. Розуміння сенсу можливо тільки у зв'язку з контекстом, але в якості такого спочатку виступає лише зміст власної пам'яті. По-друге, неймовірність комунікації відноситься до досягнення адресатів. Неймовірно, що комунікація досягне більшого числа людей, що відносяться до конкретної ситуації. Проблема лежить в просторовому і часовому вимірі. Система взаємодії учасників окремої ситуації завжди гарантує їх практично повну увагу до комунікації, але вона руйнується, якщо предметом комунікації стає небажання її продовжувати. За рамками системи взаємодії діючі в ній правила можуть не виконуватися. Навіть якщо є постійні та мобільні в часі учасники комунікації, все ж таки неймовірно, що вона завжди зможе забезпечувати їхню увагу. У різних ситуаціях люди змушені здійснювати різні дії. Третя неймовірність комунікації є неймовірність її успіху. Навіть якщо комунікація буде зрозуміла, то це ще не означає, що вона буде прийнята. Комунікативним "успіхом" ми називаємо сприйняття одержувачем селективного змісту комунікації (інформації) як передумови своєї поведінки і приєднання до цього селективного змісту наступних, що лише посилює його селективність. Прийняття комунікації як передумови своєї

поведінки можна вважати дією відповідно до вказівок або переживаннями, думками та іншими когнітивними явищами, заснованими на припущенні про те, що певна інформація відповідає дійсності" [55, с. 25-34].

На зауваження Лумана про те, що "ідеологія" є функціональною категорією і має на меті не досягнення істини, а орієнтацію людей на певну поведінку, Габермас відповідав, що від цього ідеологічна свідомість не перестає бути помилковою. Що ж до стабілізуючої функції ідеології, то вона стабілізує не систему, а відносини панування. У сучасних умовах стабілізуюча роль ідеологій падає, вони тримаються тільки на жорсткому контролі за засобами масової інформації. Таким чином, Габермас залишається в межах традиційної марксистської концепції ідеології як "хибної свідомості".

Разом із тим, точка зору Габермаса суперечить висновкам британської школи "культурних досліджень" (cultural studies), яка ґрунтується на теорії С.Холла та неограмштанстві, які показують, що контроль над ЗМІ здійснюється не через примус, а шляхом гегемонії у грамштанському розумінні.

Ілюстрацією грамштанського підходу до вивчення популярної культури може служити дослідження Холла, які присвячено аналізу становлення інституту вільної преси у Великобританії в першій половині 19-го століття [155].

Інституціоналізація вільної незалежної від держави, преси з'явилася, на думку Холла, вираженням нової, конфігурації культурно-ідеологічної влади, що з'явилася на початку XIX століття. Спочатку вільна преса була "голосом" промислової буржуазії, яка на початку 19 століття зайняла панівні позиції в економічному житті, але була усунена від політичної влади.

Боротьба за "свободу слова" стала однією з головних тем ідеології народного руху, яка відіграла вирішальну роль в укоріненні даного принципу в політичному та ідеологічному житті Великобританії. Ситуація, яка істотно змінила співвідношення класових сил, та призвела до остаточного визнання інституту вільної преси державою було пов'язано з встановленням в середині XIX століття нової, компромісної, моделі гегемонії, в межах якої на лідируючі позиції в політичній та ідеологічній сферах висувається "середній клас".

В цій новій моделі буржуазної гегемонії "свобода слова" була пов'язана з принципами свободи ринкової конкуренції і приватної власності від державного втручання, носієм яких виступав "середній клас" в його боротьбі з аристократичною державою. Народні маси стали розглядатися з ринкової точки зору як неосяжний ринок збуту друкованої продукції, що приносить прибуток, і, відповідно, "свобода" преси артикулювалася тепер в рамках ідеології.

Таким чином, ми маємо справу тут з випадком переартикуляції такого ідеологічного елементу опозиційного дискурсу, як тема "свободи слова", в рамках ідеології, що склала основу гегемонії "середнього класу" в нових історичних умовах.

Повертаючись до Габермаса, слід зазначити, що у роботі "Техніка і наука як ідеологія" Габермас запропонував розрізнити дві форми ідеології - політичну ідеологію, властиву минулим епохам, і сучасну "ідеологію", що виникла в умовах індустріального суспільства - технократичну свідомість [89].

Вона вільна від деяких елементів "помилкової свідомості", властивих попередній формі. Техніка стала елементом "репресивного управління" і соціального контролю, і таким чином знайшла політичний та ідеологічний вимір.

У свою чергу, дослідження інших західних учених, як нео-марксистських (Т. Беннет, Т. Іглтон, Дж. Б. Томпсон, Й. Ларрейн), так і немарксистських та пост-марксистських (Р. Будон, П. Рикер, Д. Крото, Дж. Батлер, Т. Болл і П. Бурд'є) демонструють новий погляд на ідеологічну проблематику, показуючи, що ідеологія в сучасних суспільствах не стільки знаходить свій концентрований вираз в пропагандистських матеріалах партій і рухів, скільки як би "розчинена" в інформаційному просторі, у якому живуть члени суспільства, і є присутньою у діяльності основних соціальних інститутів, стаючи "здоровим глуздом" сучасних суспільств.

Французький соціолог Раймон Будон наголошує на ідеологічному характері різноманітних теорій соціальних змін. Він вважає, що в основу причинно-наслідкових зв'язків покладено тезу про залежність соціального від економіки, що,

у свою чергу, виправдовує домінацію Заходу по відношенню до країн "третього світу" [16].

Натомість, нео-марксист Т. Бенетт пропонує замінити поняття ідеологічного панування поняттям гегемонії. Цей хід веде до переосмислення функціонування ідеології в сфері популярної культури. Не існує "чистої" буржуазної ідеології, яка прагне витіснити ідеологію і культуру робочого класу. Основу гегемонії правлячого класу в цій історичній ситуації становить компромісна версія буржуазної ідеології, в якій артикульовані цінності підлеглих соціальних груп і класів. Ця версія утворюється в результаті двох процесів. З одного боку, ідеологія правлячого класу модифікується іншими класами і групами внаслідок необхідності пристосувати ці цінності до специфічних умов існування. З іншого боку, для того щоб завоювати гегемонію, буржуазна ідеологія, повинна інкорпорувати опозиційні культурні й ідеологічні елементи, що нейтралізує їх підривний потенціал. Ідеологія, складова гегемонії правлячого класу, як відзначає Беннет, є "рухомою комбінацією культурних ідеологічних елементів, які мають різне класове походження і які тимчасово, для конкретної історичної кон'юнктури, артикульовані з буржуазними цінностями, інтересами та цілями" [115, с. 18].

У свою чергу, Йорг Ларрейн розглядає ідеологію з позицій теорії "хибної свідомості", постулату класичного марксизму, який є популярним в окремих колах нео-марксистів. Він наголошує на тому, що ідеологія маскує не тільки форми класової експлуатації, але й расового, гендерного поневолення. Ларрейн звертає увагу на те, що теорії деідеологізації та критики ідеології, спрямовані проти окремих ідеологій, можуть виступати у якості апологетів інших. Прикладом цього є ідеологія радянського марксизму [49, с. 126].

Як було зазначено вище, ідеологія у сучасному світі всі частіше розуміється не стільки в класичних термінах "хибної свідомості" й "системи цінностей", скільки в плані "технологічних" можливостей панівних інститутів суспільства відтворювати систему культурних практик, цінностей, понять і символів, легітимізуючих існуючий соціальний порядок (Т.А. Ван Дейк, А. Гоулднер, Дж. Б. Томпсон, К. Лефорт, П. Рикер, Д. Крото та ін.).

Зокрема, Т.А. ван Дейк відзначав, що ідеологія має втілювати соціальні перцепції і думки. Аналізуючи прояви ідеології в вербальних структурах, він писав: "Ідеології - це не переліки норм або цінностей. Вони приймаються групами, що мають спільні цілі та інтереси. Зміст ідеології організовано так, що воно включає ту соціальну інформацію, яка спрямована на захист цих цілей та інтересів" [30, с. 31]. Отже, ван Дейк вказав на важливий компонент ідеологічного дискурсу, а саме на його репродуктивну функцію.

Інший дослідник, представник нео-марксизму Алвін Гоулднер звертає увагу на поза-текстові ідеологічні культурні форми, зокрема аудіовізуальні. ЗМІ та аудіовізуальні культурні форми, які Гоулднер називає "індустрією свідомості" поступово витісняють "апарат культури", тим самим зменшуючи вплив ідеології на маси [24, с. 150-153].

Ряд нео-марксистів продовжують обстоювати класовий підхід до проблеми ідеології. Як зазначив Леслі Скляр, метою глобального капіталізму в культурно-ідеологічній сфері є повне включення у сферу свого впливу всіх класів: "Це в першу чергу відноситься до підлеглих класів, оскільки буржуазія вже виявилася включеною сюди раніше. Культурно-ідеологічний проект глобального капіталізму полягає в наступному. Необхідно переконати людей у доцільності споживання понад традиційно сформованих потреб. Тим самим увічнюється ідея нагромадження капіталу для приватної вигоди. Іншими словами, саме це забезпечить уявлення про глобальної капіталістичної системи, як про раз і назавжди даної.

Культура-ідеологія (culture - ideology) споживання заявляє, буквально, про те, що сенс життя полягає у володінні речами. Тому, тільки споживаючи ми реалізуємо повністю свої життєві можливості, а для того, щоб залишатися живими ми повинні постійно споживати. <...> Така система розвивалася протягом століть. Спочатку вона включала в себе буржуазію усього світу, потім поширилася на представників робітничого класу Першого світу і повільно, але впевнено охоплює всіх, що володіють вільними коштами, незалежно від їхнього місця розташування" [224, с. 46-48].

Точку зору про ідеологічний характер масової культури поділяє сучасний російський філософ Борис Марков, коли пише, що сучасна ідеологія функціонує не як система догм або гасел, доктрин або теорій, а як мова великої преси, масової культури, реклами і т. п. Будь-який кінофільм, роман, відео кліп, навіть назву або малюнок в газеті начинено ідеологічним змістом [59].

Один із самих цікавих досліджень на дану тему серед опублікованих останнім часом - книга Девіда Крото і Вільяма Хойнса "Медіа/суспільство: індустрія, іміджі і аудиторія", де автори докладно аналізують роль засобів масової комунікації в сучасному суспільстві. Крото і Хойнс не обходять стороною і ідеологічні проблеми мас-медіа. Перш за все, вони виділяють три головні, на їх думку, області масової комунікації, де ідеологія проявляється найбільш помітно. Це - програми новин, кінопродукція і популярна музика, яка сьогодні нерозривно пов'язана з телеіндустрією.

Багато дослідників цікавляться тим, яким чином ідеологія проявляється в інформаційних блоках новин, на сторінках друкованих органів, на радіо і на телеканалах, концентруючись на соціо-семантичній стороні проблеми (Дж.Б.Томпсон, С. Холл та інші). На відміну від них Крото і Хойнс підкреслюють аспект конструювання соціальної позиції журналістів.

У США, наприклад, більшість засобів масової інформації декларують свою ідеологічну нейтральність. Головний їхній аргумент - той факт, що їх критикують і з правих позицій (за зайвий лібералізм), і з лівих (за зайвий консерватизм). Журналісти ж наполягають на своїй позиції рівновіддаленою від обох флангів і тому свою позицію "центру" розглядають як неідеологічну. Атаки з двох сторін роблять "нейтрально-центристську" позицію досить зручною для захисту. Це також пов'язано з тим, що ідеологія часто асоціюється з якоюсь радикальністю в оцінках і цілі. "Центристська позиція" в оцінках того, що відбуваються в суспільстві подій претендує на виключну прагматичність. Оскільки в сучасній політичній культурі США ідеологія трактується як щось, чого треба уникати на користь суспільного консенсусу, то позначена позиція більшості журналістів виглядає легітимною,

корисною і єдино можливою для демократії в очах численних глядачів і читачів. Останні як би ідентифікують себе в тій чи іншій мірі з аналогічною позицією.

Однак, як справедливо вважають Д. Крото і В. Хойнс "... розуміння інтерпретації щоденних новин як простого відображення суспільного консенсусу носить ідеологічний характер, тому що програми новин грають активну роль у формуванні самого консенсусу". Дослідники переконливо показує, як журналісти і ведучі програми новин не стільки позначають "нейтрально-центристську" позицію, скільки формують уявлення про те, що це означає в даний момент і в даному суспільстві. Таким чином, роблять висновок Крото і Хойнс, нейтральний "центризм" цілком ідеологічне і являє собою культурний простір, де виробляються, відтворюються і циркулюють схеми інтерпретації подій в дусі домінуючих уявлень про "здоровий глузд" [144, с.99-108].

Ще один важливий момент - це підвищена увага програм новин до можновладців, інститутам та інтересам істеблішменту, що робить медіа "ліберальними" і "консервативними" залежно від трактування існуючого істеблішменту; таким чином, блоки новин відтворюють сформований соціальний порядок і цінності, на яких він базується. У соціології масової комунікації досить поширена ідея про те, що існують дві найбільші цінності, що найчастіше проявляють себе в програмах новин цінності - це "соціальний порядок" і "національне лідерство".

У свою чергу, відомий неомарксист Стюарт Холл, який багато зробив у сфері вивчення ідеологічних змістів масової культури та комунікації, також досліджує генезис ідеологічної ідентичності, котра ґрунтується на децентрації суб'єкту.

Як зазначає британський дослідник, фрейдівське несвідоме підриває монополію картезіанського раціонального суб'єкту, а остаточно "добиває" суб'єкт Фуко, який аналізує історичні форми суб'єктивності, тим самим демонструючи релятивний характер цієї категорії. Дослідник також звертає увагу на значення гендерних відмінностей, адже гендерна теорія показала, що у суспільному та політичному полях ми існуємо саме як гендерні суб'єкти. Цю точку зору поділяє

відомий теоретик фемінізму Джудіт Батлер, погляди якої розглядатимуться у наступних розділах [95, с. 170-174].

У власному дослідженні ми враховували, зокрема, погляди Стюарта Холла, проте, слід зазначити, що для того, щоб говорити про децентрацію суб'єкта слід з'ясувати про який саме "суб'єкт" у філософському сенсі йдеться, адже Декарта і Фрейда розділяють два з половиною століття напружених філософських пошуків.

У свою чергу, автор фундаментальної роботи "Ідеологія" Тері Іглтон наводить різноманітні дефініції поняття ідеології, що зустрічаються у світовій філософській літературі і абсолютно переконаний, що "ніхто ще не дав єдиного адекватного визначення ідеології": "Поняття ідеології - це текст, витканий з усіх тканин різних концепцій, що часто суперечать одна одній, і тому більш важливо визначити, що повинно бути залишено, а що може бути викинуто в кожній з них, ніж з'єднати їх штучно в деяку велику глобальну теорію ідеології".

На доказ цієї тези Іглтон наводить визначення ідеології, що набули поширення в західній філософській та соціологічній літературі:

- процес виробництва ідей, значень, знаків і цінностей у соціальному житті;
- сукупність ідей, характерних для окремих соціальних груп і класів;
- система ідей, яка дозволяє легітимізувати державну політичну владу;
- система помилкових ідей, які допомагають легітимізувати державну політичну владу;
- систематично перекручені повідомлення;
- форми думки, мотивовані соціальними інтересами;
- необхідні соціальні ілюзії;
- дієво-орієнтована спрямованість віри, переконань;
- кон'юнктура міркувань і влада;
- плутанина лінгвістичної і феноменальною дійсності;
- процес перетворення соціальних ідей у справжню реальність [140, с. 1-2].

Натомість в роботі Дж. Б. Томпсона "Ідеологія і сучасна культура" розглядаються функції ідеології в сучасному соціумі та культурі. В основу

концепції ідеології Томпсон кладе концепцію "символічних форм": "Символічні форми це не просто репрезентації, за допомогою яких артикулюється або затінюється соціальні відносини або інтереси, які сутнісно формуються на до-символічному рівні. Скоріше, символічні форми виявляються включеними в процес конституювання соціальних відносин як таких. У зв'язку з цим я пропоную визначати ідеологію в термінах шляхів і способів, в яких значення, мобілізовані за допомогою символічних форм, служить встановленню і підтриманню відносин домінування. Встановлення тут розуміється в тому плані, що значення може сприяти підтримці та відтворенню відносин домінування через безперервний процес виробництва і прийому символічних форм. <...>

Під символічними формами ми розуміємо широку сукупність дій і висловлювань, текстів та образів, які створюються і пізнаються суб'єктами, так само як і пізнаються іншими в якості смислових конструкцій. Лінгвістичні вирази і фрази, сказані вголос або тільки позначені, є найбільш важливими у зв'язку з цим. Крім того, символічні форми можуть бути нелінгвістичними або квазі-лінгвістичними за своєю природою (візуальні образи, поєднання образів і слів)". [232, с.57]

Таким чином, вивчення ідеології передбачає аналіз того, як значення і сенс є встановленням і підтриманням відносин домінування. Ідеологічні форми є виразними символічними феноменами. Саме тому, за певних історичних обставин вони сприяють домінуванню.

Існує безліч варіантів того, як сенс в конкретно-історичних умовах слугує підтриманню домінування. Адекватна відповідь на це питання можлива тільки на основі ретельного вивчення взаємозв'язку значення і влади в конкретних умовах соціального життя. У зв'язку з цим, зазначає Томпсон, може бути корисним виділити загальні способи дії або оперування ідеології, а також описати деякі шляхи, за допомогою яких вони можуть бути пов'язані в конкретних умовах із зі стратегіями створення символічних форм.

Згідно Томпсону, може бути виділено п'ять загальних способів, за допомогою яких оперує ідеологія: "легітимація", "приховування", "уніфікація", "фрагментація" і "реіфікація".

Отже, представлення відносин домінування легітимними може розглядатися як претензія на легітимність, яка має певні підстави, виражена в конкретних символічних формах і яка, в даних обставинах, може бути в тій чи іншій мірі ефективною. В цьому контексті легітимація здійснюється шляхом раціоналізації. Раціоналізація є результатом побудови деякої логічного ланцюжка тверджень. За допомогою цього автор намагається захистити або обґрунтувати справедливість тих чи інших соціальних відносин або інститутів і, таким чином, переконати аудиторію в доцільності їх підтримки. Іншу стратегію можна назвати універсалізацією. Суть її полягає в поданні інституціональних структур, які служать інтересам лише окремих індивідів в якості загальних. Претензія на легітимацію також може бути виражена через стратегію нарративізації. У даному випадку відбувається звернення до різних оповідань, що дозволяє переглянути досвід минулого і розглянути даний як складову певної позачасовий і надзвичайно важливою традиції.

Другим із способів оперування ідеології, згідно Томпсону, є приховування. Суть його полягає в тому, що відносини домінування можуть підтримуватися за рахунок заперечення, затемнення, відволікання уваги від реально існуючих процесів і явищ. Ідеологія, що здійснюється через спосіб заміщення, може реалізуватися за допомогою різних стратегій. Однією з них є наступна. Термін, прийнятий для позначення якогось об'єкта або індивіда, використовується для позначення іншого об'єкта. Таким чином, позитивні або негативні конотації автоматично переносяться на іншого індивіда або об'єкт.

Третім способом оперування ідеології є уніфікація. У цьому випадку відносини домінування можуть підтримуються за допомогою конструювання на рівні символів таких форм єдності, які забезпечують індивідів певною колективною ідентичністю незалежно від притаманних їм відмінностей.

Типовий прояв цього пов'язаний зі стратегією стандартизації, коли символічні форми адаптуються до певного стандарту, який подається і просувається в якості загальноприйнятої основи символічного обміну.

Четвертий загальний спосіб дії ідеології полягає в тому, що відносини домінування підтримуються не за рахунок об'єднання індивідів або груп, а навпаки, за допомогою їх поділу. Це передбачає фрагментацію індивідів або груп, які здатні прийняти виклик з боку домінуючих, або орієнтування сил потенційної опозиції у напрямку цілей, що представляються як шкідливі і загрозові. Типовою стратегією тут є диференціація, тобто посилення акценту на відмінностях, що, у свою чергу, послаблює можливості для об'єднання та організації протидії сформованим відносинам.

П'ятий спосіб здійснення ідеології Томпсон називає реїфікацією. Зміст його полягає в тому, що умови домінування можуть підтримуватися за допомогою представлення стану справ або ситуації в конкретний історичний момент, як деякого постійного, позачасового стану. Процеси зображуються таким чином, що затушовується або зникає повністю соціальний та історичний характер явищ. Такий спосіб оперування ідеології може виражатися в стратегії натуралізації, коли будь-яке явище, що є результатом певних соціально-історичних процесів, представляється як неминучий наслідок "природних" законів. Загалом, цей процес до Томпсона було ретельно проаналізовано Альтюссером, про що йдетиметься у наступних розділах.

У свою чергу, французький філософ Поль Рикер розглядає ідеологію як засіб легітимації влади. Він, зокрема, зазначає, що 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, твердить Рикер.

Спираючись на ідеї Макса Вебера, Рикер доводить, що ідеологія має заповнити лакуну, яка виникає разом із вимогою влади визнати свою легітимність з

боку підвладних, які відповідають владі своєю вірою в неї. П.Рікер пише: "Ідеологічне мислення посідає привілейоване місце в політиці; там, де і виникає питання про легітимність... Роль ідеології полягає в тому, щоб легітимізувати авторитет <...> Сама структура легітимізації впевнює нас у необхідності цієї ролі, яку відіграє ідеологія. Ідеологія покликана перекинути місток між різними прагненнями, що властиві процесу легітимізації – між претензією авторитету на власну легітимність і вірою в таку легітимність з боку громадян" [74, с. 20-21].

Один з найбільш авторитетних представників сучасної критичної теорії Ернесто Лакло вважає, що при обговоренні проблем сучасної теорії ідеології ми зіштовхуємося з парадоксом, сенс якого полягає, з одного боку, в надзвичайній інтенсивності інтересу до ідеології, з іншого - в розмитості кордонів і референціальної ідентичності ідеологічного. Причина цього в вичерпаність двох класичних підходів до аналітики ідеологічної проблематики. При першому підході ідеологія мислиться на рівні соціальної тотальності, при другому вона ототожнюється з помилковим свідомістю.

На думку автора, обидва підходи вичерпали свою методологічну продуктивність, оскільки засновані на есенціалістській концепції суспільства та соціальної діяльності. "Всупереч цьому есенціалістське поданням, нині ми схильні визнавати нескінченність соціального; ... суспільство як єдиний і збагненна об'єкт, на якому засновані його приватні процеси, неможливо", - зазначає Лакло.

На його думку, соціальне, це не тільки гра відмінностей, але й спроба обмежити цю гру, зафіксувати певний соціальний порядок, тобто встановити гегемонію над соціальним [47, с.55].

Нове бачення співвідношення тотального і соціального дозволяє зробити висновок, згідно з яким соціальне завжди виходить за рамки спроб конституювати суспільство, але при цьому тотальність нікуди не зникає і встановлення вузлових точок соціального можливо. При цьому тільки необхідно пам'ятати, що "... кожна суспільна формація має свої власні форми детермінації і відносною автономією, які завжди встановлюються в ході складного процесу сверхдетермінації і не можуть засновуватися a priori" [47, с.56].

Лакло не відкидає а ріогі марксистське трактування ідеології як помилкової свідомості. Він зазначає, що цей підхід має сенс за єдиної умови, якщо можна зафіксувати ідентичність соціального суб'єкта. "Тільки ґрунтуючись на знанні про його справжню ідентичність, ми можемо стверджувати, що свідомість суб'єкта є хибною", - пише Е. Лакло [47, с.56].

Отже, тут ми стикаємося з суперечностями, притаманними феномену суб'єктивності в його ідеологічній проекції, а саме, з розривом між "реальною свідомістю" та "приписаною свідомістю", з розривом, який стає все більш глибоким.

Іншими словами, ми маємо справу з якимось суб'єктивним "залишком", що виходить за межі жорстких і примусових ідеологічних установок. Проте, залишається відкритим питання наскільки цей залишок є інтерсуб'єктивним, тобто доступним для іншого і якими засобами ми можемо відділити його від "приписаної свідомості" яка стала здоровим глуздом індивіда як суспільного суб'єкта. На це питання важко відповісти в рамках марксизму та пост-марксизму.

Отже, на думку провідних сучасних західних дослідників, ідеологія диктує взаємозв'язок соціальних відносин, впливає на конституювання, трансформацію і практичне застосування знань, переконань, соціальних репрезентацій.

1.2. Проблема ідеології в сучасній українській філософії

В Україні в 70-х роках ХХ століття склалась школа, яка розглядала ідеологію як невід'ємну частину суспільної свідомості, яка включає в себе істинні та помилкові знання (М. Михальченко, Л. Губерський, В. Андрущенко, І. Надольний, В. Пазенокта ін.). Дослідники наголошували на тому, що співвідношення істини та ілюзій залежить від бажання або можливостей визначити реальні інтереси соціальних спільностей, груп, конкретні економічні, політичні та культурні умови тієї епохи, ідеї якої вивчаються [63, с. 41].

У той період українські філософи, зокрема Леонід Васильович Губерський визначили ідеологію з позицій діяльнісного підходу, як символічну репрезентацію суспільної практики: "ідеологія - це, перш за все, система поглядів і ідей, що відображають суспільне буття з позицій певного класу, а також теоретична

програма діяльності класу, в якій визначено роль класу в суспільстві і його ставлення до об'єктивної дійсності на даному етапі суспільно-історичного процесу".

В останні десятиліття ця філософська проблема стала об'єктом пильної уваги науковців. Якщо на Заході проблеми мови й влади, мови й ідеології, мовного маніпулювання, ролі міфу в політичній комунікації та інші перебували у фокусі дослідницького інтересу досить давно - приблизно з середини минулого століття, то в нашій країні вчені стали активно розробляти цю проблематику переважно з початку перебудови, коли політична комунікація перестала носити суцільно ритуальний характер.

З одного боку, з'явилися дослідження, у яких осмислюється ідеологічне існування в тоталітарному минулому, з іншого боку, активно аналізуються зміни мови, пов'язані з політичними змінами в перехідних суспільствах.

Процес ідеологічних змін у сучасній Україні і проблема розробки національної ідеї та ідеологічних засад державного будівництва представлені дослідженнями В. Андрущенка, Л. Губерського, О. Заздравної, В. Кременя, В. Крисаченка, М. Михальченка, М. Надольного, В. Пазенка, М. Поповича, Т. Лютого та ін.

Так, Мирослав Попович у своїх роботах звертається до аналізу ідеологічних вимірів культури, зокрема романтизму та сучасних інтелектуальних та культурних течій. Романтизм у цьому контексті постає як модель світосприйняття та переживання і відтворення світу у культурі [69].

Розглядаючи ідеологічні виміри постмодернізму в європейській культурі, Мирослав Попович зазначає, що: "Найістотніше для європейської свідомості питання можна сформулювати так: чи ідеї і цілі, які є безконечними і втілюються в інтелектуальних, моральних та правових нормах, належать до надособистісної сукупної громадської свідомості, зокрема реалізуються в цілях нації і держави, – чи цілі мають переслідуватися тільки окремими людьми, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій – стежити за дотриманням норм, і не більше. Пріоритет національно-державницької ідеології означав би також прийняття за

вихідний принцип потреби не окремих індивідів, а “суспільства в цілому” чи “соціальних класів у цілому”, тобто абстрактних об’єктів, – соціальних фантомів, що протистоять, ніби привиди, реальним людям” [70, с. 467-490].

Попович підкреслює, що ключовою ідеєю постмодерну є заперечення тотальності панраціоналізму: "Основний мотив, що рухає ідеологами постмодерну, – неприйняття тоталітарності в будь-якому виявленні. Зокрема – і чи не найперше – тоталітарних претензій розуму" [70, с. 480].

Звертаючись до проблематики суб’єкту у дискурсі постмодернізму, Попович підкреслює його фрагментарний та дискретний характер: "Ідучи далі своїх попередників, постмодерністи заперечують можливість говорити про цілісний “епістемічний суб’єкт, протиставляючи йому невизначену множину різних і несумірних суб’єктів пізнання і чину. “Дзеркало”, що мало б відображати реальність, виявляється розбитим на дрібні шматочки, з яких не зліпити цілого – бо не існує проекту, який би дозволив оглянути всі ці шматочки з понадлюдської висоти, щоб розгадати таємниці мозаїки. Існує єдиний механізм сполучення хаосу частинок у ціле – комунікація, в ході якої індивіди-суб’єкти дивляться не зверху, звідкись із недосяжних висот, а один одному у вічі і знаходять порозуміння, а не внутрішню єдність на основі проекту понадособистісного і понадчасового раціонального колективного Я" [70, с. 480].

Отже, видатний українській філософ наголошує на динамічному та контекстуальному характері суб’єкту, який виникає у процесі суспільної комунікації.

Значний внесок Мирослав Попович зробив у вивчення феномену тоталітарної ідеології. Цій проблематиці, зокрема, присвячено його фундаментальну роботу "Червоне століття", яку присвячено вивченню ролі комуністичної ідеології в історії цивілізації ХХ століття [71]. Вчений торкається, зокрема, таких важливих проблем, як тяглість і розбіжності між ленінізмом і сталінізмом, а також формування імперської ідеології в колишньому СРСР. Мирослав Попович аналізує причини поширення комуністичної ідеології та її поразки у протистоянні із західною ліберальною ідеологією.

Серед інших робіт, присвячених критичному аналізу радянської ідеології слід відзначити монографію Віктора Петровича Андрущенка "Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть. Досвід соціально-філософського аналізу" [5]. Відомий український філософ, характеризуючи тоталітарну радянську ідеологію пізньої доби, зокрема, зазначив: "Ідеологія ставала все більш пишномовною і, водночас, все більш незнайомою, а для пересічного громадянина - просто чужою. Від неї шарахались як від чуми. Немає нічого дивного в тому, що опозиційні погляди, які з'явилися всередині-наприкінці горбачовської перебудови, сприймалися людьми як свіже повітря. До них тягнулись, їх обговорювали, вони зрештою й стали тією консолідуючою силою, яка сприяла масовому незалежницькому волевиявленню".

Можна стверджувати, що, загалом, Віктор Андрущенко зробив дуже вагомий внесок у вивчення ідеології в вітчизняній філософській науці. Зокрема, одним з перших досліджень, що знаменували собою перехід від радянського марксизму до критичного переосмислення марксистської методології, стала монографія Андрущенка "Ідеологічна ефективність культури" (1988 р.) [3].

Дослідження було присвячено критичному розгляду ролі "наукової ідеології" (цим терміном позначалась тоді марксистсько-ленінська ідеологія) у розвитку культури і особистості; в широкому – про значення ідеології в системі культури (і в суспільному житті) загалом. Дослідник намагався показати, що саме ідеологія є тією домінантою, яка, "фільтруючи", основні суспільні та індивідуальні цінності, визначає стратегії розвитку культури і особистості, детермінує свідомість і поведінку, культуротворчу діяльність людей, впливає на історичний розвиток.

Віктор Андрущенко звертає увагу на той факт, що в залежності від змісту ідеології, що зумовлюється інтересами її провідного суб'єкта, на хід історії і культуру вона може здійснювати позитивний, негативний або суперечливий вплив; що через систему відповідних вимірів (критеріїв і показників) цей вплив можна визначити; що ним (цим впливом) можна керувати (управляти) якщо й не однозначно, то у всякому разі в його принципових значеннях.

Особливе місце в дослідженні ідеології та її антропологічних вимірів займає колективна монографія "Культура. Ідеологія. Особистість. Методолого-світоглядний аналіз" [4]. В даній роботі висвітлюються та аналізуються проблеми взаємозв'язку культури, ідеології та особистості як суспільних феноменів. Також авторами розглядається необхідність та важливість формування державницької ідеології як необхідної умови українського державотворення та розвитку культури.

Інший відомий український вчений Леонід Васильович Губерський в своїх працях, зокрема, звертається до антропологічних вимірів ідеології: "Ідеологія – активна свідомість. Скрізь і всюди, куди вона проникає, доречно зазначають дослідники, ідеологія намагається “заявити про себе” оригінальними узагальненнями, висновками, оцінками. Як правило, вони включають момент суб'єктивного ставлення людини як представника певної спільноти, тобто оцінками і судженнями того суб'єкта, виразником інтересів якого є дана ідеологічна система. Попри все це, ідеологія відіграє активну гносеологічну і соціально-організаційну (спонукальну) функції, активно (залежно від свого змісту) впливає на хід суспільно-історичного культуротворення і розвиток особистості в конструктивному, суперечливому чи деструктивному напрямках.

Означена активність має, певною мірою, самодостатній характер. Сформувавшись як відображення практичних нестатків, інтересів і потреб соціальних груп, ідеологія отримує своє власне життя, стає не лише автономною щодо цих інтересів (як загалом і до буття), але й особливою, нерідко – незалежною, сутністю, яка не тільки впливає на них у тому чи іншому напрямках, але й намагається прямо підпорядкувати їх тепер уже своїй власній, внутрішньо детермінованій субстанції. У цьому сенсі ідеологію слід уявляти не лише як активну, але і (одночасно) як агресивну свідомість. Останнє виявляється в експансіоністській місії ідеології щодо культури" [26, с. 5-11].

У свою чергу, Микола Михальченко пов'язує ідеологію із індивідуальною та суспільною свідомістю: "Ідеологія завжди являє собою конкретно-історичне системне відображення сутнісних сторін політичної дійсності і виступає формою

класової, групової, станової свідомості і самосвідомості. Це система ідей, гіпотез, концепцій, теорій, ідеалів, гасел, програм, в яких відбиті докорінні політичні та економічні інтереси соціальних спільностей і груп, їхні практичні позиції в суспільному житті, а також погляди на хід суспільного розвитку і на відображення цього розвитку в ідеологіях інших соціальних суб'єктів" [63].

Українські вчені зробили також значний внесок у аналіз сучасних політичних ідеологій. Так, під редакцією Василя Лісового було опубліковано серію перекладів текстів західних авторів в серії "Політичні ідеології". Зокрема вийшли дві книги: "Лібералізм: Антологія" та "Націоналізм: Антологія" [51, 66].

В. Лісовий стверджує, що в основу оцінки ідеологій може бути покладений "...набір деяких основоположних, базисних цінностей, кожна з яких може виступати центральною в тій чи іншій політичній ідеології". Цей набір має перспективу перетворитися на "глобальну ідеологію" глобальної цивілізації. Засадничі цінності такої ідеології — "поцінування людського життя і людської особистості, справедливості, свободи, соціального й міжнародного порядку (що гарантує безпеку), збереження культурної різноманітності світу й т. ін. ..." [52, с. 74].

У свою чергу, Олег Білий звертається до аналізу ідеологічних процесів в Україні в посттоталітарний період. Дослідник наголошує на тому, що ходовими кліше політичного дискурсу, у посткомуністичну добу стали твердження щодо існування ідеологічного вакууму, браку альтернативи реформам, спрямованим на створення ринкової економіки, а також потреби тієї чи тієї форми авторитарної влади задля здійснення цих реформ. Усі три кліше пов'язані між собою особливою логікою, основи якої вироблялися впродовж усієї тоталітарної доби в історії радянської імперії.

Олег Білий пише: "Коли сьогодні говорять про ідеологічний вакуум, то мають на увазі зовсім не брак множини певних уявлень, що постають спонтанно і складають те, що прийнято називати суспільною свідомістю. Йдеться передовсім про втрачання панівного становища, що його завжди уможливорює "колективна несвідомість", коли вся поведінка людини спрямована до єдиного центру й має афірмативний, або, іншими словами, — суто стверджувальний характер. За всієї

його шизоїдності у період, який можна визначити як "осінь тоталітаризму", найважливіші вчинки, пов'язані з соціальним вибором, супроводжувалися відсутністю саморефлексії".

Водночас, на думку українського дослідника, новітня ринкова ідеологія ніби відтворює утопічне підґрунтя й використовує магічний інструментарій ідеології комуністичної, яка поступово набирає силу у масовій свідомості як мрія про "втрачений рай", або "золотий вік". Засобами магії стають і сюжети, засвоєні з марксистських прописів. До них слід віднести тезу про первісне нагромадження, яке, мовляв, неодмінно супроводжується спалахом злочинності.

Олег Білий застерігає проти штучної реконструкції тотальної ідеології в період пост-комуністичних трансформацій: "Прагнення створити універсальну ідеологію, по суті, являє собою зразок політичного радикалізму, ідеалом якого є утопія цілісності соціальних трансформацій. Інститути представницької демократії для нього — це суто штучні утворення. <...> Прикметною є та обставина, що держзамовлення на нову ідеологію збігаються у часі з прискоренням так званого конституційного процесу. Це своєрідний парадокс. Адже саме Конституція має бути продуктом ідеологічної діяльності, яка іноді розпросторюється на декілька поколінь. Історія США та історія Франції дають тому найяскравіші приклади. Більш того, ця діяльність аж ніяк не була продуктом планової теми або наказу. Якщо добудувати логіку номенклатурних державницьких імпровізацій, то до цих імпровізацій слід було б додати слухняних підданих. Тим часом головна проблема полягає в іншому" [12].

У свою чергу, в монографії Сергія Вікторовича Пролєєва здійснено реконструкцією феномену влади як невід'ємної сутнісної характеристики людського буття, що оприявнює себе у формах організації суспільства та соціокультурної реальності загалом. В роботі "Метафізика влади" розроблена концепція легітимації суспільної влади, в межах якої виділені п'ять основних типів легітимації (традиційний, сакральний, елітарний, агональний і представницький); виокремлено і проаналізовано явище дифузії і компліментарності легітимаційних принципів, в зв'язку з чим розкрита „чиста” структура легітимності, основними

складовими якої є трансцендентальність джерела влади, апеляція до абсолюту, справедливість (невід'ємна від блага та раціональності), людиновимірність, інтерсуб'єктивність [73].

Розглядаючи ідеологічні виміри масової культури, інший український дослідник Тарас Лютий зазначає, що "ідеологія масової культури прагне нав'язати кожному роль виконавця її практик. Навіть ненавидячи ту чи іншу з них, людина може висловлювати не власну думку, а під впливом певної ідеології, яка одночасно і втішає, і переконує" [56, с. 39]. Отже, завдяки ідеологічним механізмам, а масова культура сьогодні становить один з таких механізмів, індивідуум включається в процес культурного споживання і виробництва.

У свою чергу, Ольга Заздравнова звертається до аналізу ідеології як атрибутивної духовної складової еволюціонуючого соціуму. Дослідниця зазначає, що парадоксальність ідеологічної ситуації у посттоталітарній Україні полягає у наявності ідеологічного вакууму в умовах плюралізму ідеологій, які у більшості своїй не відповідають вимогам демократичного суспільства – забезпечувати індивідуумові умови для раціонального судження про дійсність. Необхідність нової ідеології не тільки очевидна, вона вже має засади в існуючих пріоритетах національних цінностей, громадянських свобод, релігійно-духовних традицій. Вироблення подібної ідеології можливо в умовах ідеологічного плюралізму, репрезентуючого ідеали, цілі і програми практично усіх соціальних верств суспільства [38].

Предметом дослідження українських вчених є також генеза і витоки концепту "ідеологія". Зокрема, Б. Голованов звертається до аналізу епістемічних засад "ідеології" у де Трасі та французьких "ідеологів" XVIII століття. Він зазначає, що у пошуках засад нової науки де Трасі звернувся до декартівського інтелектуального суб'єктивізму, де ключові детермінанти внутрішнього світу людини закладаються його ідеями і останні представляють наше мислення як ціле [23, с. 107].

У свою чергу, дослідник із Івано-Франківська О.Г. Дичковська звертається до аналізу проблеми формування ідеологічної суб'єктивності: "Я, Ichheit, Я-буття – вихідна, апріорна позиція ідеології, яка жодним чином не переймається

проблематикою становлення, походження чи генезису "Я", вона приймає це як даність і розгортає своє бачення, планування навіть проектування світу в однозгідності до вказаної аксіоми. Суб'єктність можна окреслити як Я–дія, вчинок, вплив і, як наслідок, – результат. Суб'єктність є базовою основою будь-якої ідеології, часто явно чи неявно сакралізованою. Власне, скільки суб'єктів – стільки ідеологій, але все це розмаїття чітко слідує певним закономірностям, алгоритмам у своєму подальшому розвитку. Суб'єктність на предметному, суспільно – практичному рівні перетворюється на своєрідну легітимацію буття дії роду, класу, нації, фірми, сім'ї, церкви, правителя, особи тощо. Причому суб'єктність колективу екстраполює вказану здатність на представників своєї громади" [33, с. 211].

У той же час, розглядаючи філософські витoki концепту "суб'єкт" у новоєвропейській філософії, дослідниця обмежується лише теорією Й.Г.Фіхте, що, вочевидь, не можна вважати достатнім для розкриття даної проблеми.

В іншій роботі "Політична ідеологія: раціональне та ірраціональне владного дискурсу" Дичковська звертається до аналізу ірраціональної складової владного дискурсу. Дослідниця зазначає: "Онтологічною "універсалією" будь-якої ідеології буде твердження "Я – є". Розглянувши його в аспекті докорінного узагальнення, отримаємо первинну й вихідну основу не лише будь-якої ідеології, а також телеологічне цілепокладання, мету й прагнення соціуму. Саме тут починає себе виявляти ірраціональна сфера політичної ідеології, яка ніби апіорі не піддається аналізу. Вона включає в себе всю емоційну ділянку, архетипічне колективне та індивідуальне підсвідоме" [34, с. 68].

Система ідеології з точки зору форм її суспільної репрезентації, перш за все, є семіотичною системою. Вона відбиває позазнакову реальність і виступає засобом соціального зв'язку індивідів. Знакові системи в силу своєї природи переводять структури суспільного буття у структурні компоненти індивідуальної свідомості. Саме в цьому полягає і на цьому базується ефект ідеологічного впливу. Цей механізм лежить в основі всіх функцій системи ідеології. У силу свого аксіологічного характеру реалізація ідеології припускає виникнення особистісного ставлення до неї (її ідей, цінностей, норм) з боку суб'єкта. Тут ми можемо говорити

про специфічний процесі інтеріоризації ідеологічних уявлень, який означає, що у особи встановилося певне ставлення до них. На наступному етапі це відношення втілюється в переконання, віру, цінності.

Звертаючись до проблеми політичного дискурсу, слід зазначити, що це явище сьогодні набуло статусу повсякденного досвіду. Боротьба за владу є основною темою й рушійним мотивом цієї сфери спілкування. Чим більш відкритим й демократичним є життя суспільства, тим більше уваги приділяється політичному дискурсу.

В останні десятиліття в українській суспільній думці спостерігається зростання інтересу до політичної комунікації, всі частіше з'являються дослідження, у яких активно аналізуються зміни типів дискурсу, пов'язані з бурхливими політичними подіями в суспільстві.

Ця область дослідження носить яскраво виражений міждисциплінарний характер: у ній інтегруються досягнення філософії, політології, соціолінгвістики, лінгвістики тексту, когнітивної лінгвістики, наративного аналізу, стилістики й риторики.

Питання про взаємозв'язок мови й ідеології в роботах українських дослідників розглядається не тільки у філософському аспекті, але й з позиції соціальних і лінгвістичних універсалій. Особливе місце серед робіт такого роду займає монографія Г. Яворської "Прескриптивна лінгвістика як дискурс: мова, культура, влада" [100], у якій розкриваються проблеми регулювання мовної діяльності суспільства, взаємозв'язку дескриптивного й прескриптивного підходів до мови, співвідношення мови й влади.

Важливе місце у вивченні політичної мови займає монографія Ф. Бацевича "Нариси з комунікативної лінгвістики" та О. Семенюка "Мова епохи і його відбиття в сатирико-гумористичному тексті" [11].

"Помаранчевій революції" присвячена робота Л. Ставицької "Дискурс помаранчевої пристрасті", у якій представлений глибокий комунікативно-прагматичний аналіз "революційного дискурсу" 2004 року. Дослідниця відзначає

новий семантичний, конотативний спектр ключових слів "помаранчевого" періоду, які вносять важливі штрихи в українську мовну картину світу [80].

Також необхідно відзначити дослідження харківського дослідника А. Литовченко "Панівний дискурс і основні політичні міфи сучасної України". Дослідник виходить із розуміння дискурсу як "системи образів мовного походження, сформованого суспільством" [53].

У свою чергу, Є. Бистрицький наголошує на важливості дискурсу у процесі легітимації сучасної політичної реальності в Україні: "Будь-яка політична організація суспільства потребує вільного та максимального визнання на ґрунті вже визнаних спільнотою цінностей та форм колективного співжиття. Але легітимація як процес у свою чергу вимагає певних умов, головна з яких — умова публічності, оприлюдненості. Легітимація — це розгорнутий у часі політичний дискурс — процес розповсюдження, обговорення, обдумування, врешті-решт доведення колективної правильності та прийнятності соціально-правових норм, що їх здебільшого стихійно встановлюють нові політики. Тому ще говорять про легітимаційний потенціал політичного дискурсу. Легітимаційний потенціал — це засади та мотиви, що можуть бути мобілізовані для публічного доведення легітимності політики, мають соціальну силу утворювати консенсус — найважливішу умову легітимації" [13].

Слід також відзначити роботу Вікторії Кравченко "Ідеологія як фактор впливу на дискурсивні практики". Дослідниця ставить за мету розгляд поняття "ідеологія", що, на її думку, є одним з конститuentів політичної комунікації, а також розкрити особливості мови політики у когнітивно-дискурсивному аспекті, в проекції на ідеологічну репрезентацію у тексті. Вікторія Кравченко наголошує на тому, що ідеологія є одним із фундаментальних понять, що зв'язують дискурс та соціум. Вона координує соціальні практики в межах групи у контексті взаємовідношень із представниками інших груп [41].

До проблеми формування ідеологічної суб'єктивації в ідеологічних практиках звертається в своїй роботі Вадим Палагута. В цьому контексті автор розглядає

самоідентифікацію не тільки як невід'ємну умову суб'єктивності, але і як універсальний онтологічний механізм її виробництва. У контексті подальшого більш поглибленого вивчення даної проблематики автор ставить наступне питання: "якщо суб'єктивація розуміється як "ефект" самоідентифікації, то яким чином суб'єкт може дізнаватися самого себе в дискурсі? І врешті-решт, чи можна вважати самовизначення суб'єкта у мовних актах, де присутня процедура самовпізнання, достатньою підставою для здійснення самоідентифікації? Чи немає тут інших, не менш важливих моментів самоідентифікації?" [68, с.51].

Палагута зазначає, що "в сучасному соціумі присвоєння імені, фактично констатує встановлення суб'єктом для себе самого займенника як особливого виду означаючого, здійснюване через процедуру сомоупізнання себе і, в кінцевому рахунку, таким ось непрямым чином здійснюється самоідентифікація" [68, с. 52].

Умовою самоідентифікації, зазначає український дослідник, є проблематизація суб'єктами власного існування, здатність поставити своє буття під питання. Дана проблематизація приводить суб'єкта до пошуку сліду Я-існування в соціальних дискурсах [68, с. 55].

Отже, українськими дослідниками зроблено вагомий внесок у дослідження ідеологічних вимірів ідеології. Зокрема, досліджено роль ідеології в добу соціально-політичних трансформацій та державотворення, визначено її вплив на формування соціальної ідентичності, інтегруючу роль в соціумі, у відтворенні суспільних відносин, взаємозв'язок із масовою культурою та дискурсом. Тим не менш, багато важливих проблем, насамперед, аналіз філософсько-антропологічних засад формування ідеологічної ідентичності у зв'язку із проблематикою суб'єкту, її характеру та меж суб'єктивації потребує подальшого дослідження.

Таким чином, у даному дисертаційному дослідженні ми розуміємо ідеологію як особливий тип символічної взаємодії в соціумі, який слугує відтворенню суспільних відносин і виконує інтегруючу функцію по відношенню до інших типів суспільної практики, водночас зберігаючи автономію по відношенню до них.

Символічна взаємодія - це взаємодія за допомогою символів - мови, образів, інших засобів які передають зміст від одного індивіда іншим. До цього відносяться спілкування, обмін інформацією, споживання чи створення культурної продукції.

Ідеологія зумовлює відтворення суспільних відносин і виконує інтегруючу функцію по відношенню до інших суспільних практик таким чином, що формулює певний колективний стереотип в якому ми "впізнаємо" себе.

РОЗДІЛ II

ФІЛОСОФІЯ СУБ'ЄКТУ: ВІД КАРТЕЗІАНСЬКОГО COGITO ДО "НИЗВЕРЖЕННЯ СУБ'ЄКТУ" ЛАКАНА

2.1. Суб'єкт як принцип метафізичної очевидності в філософії Декарта

Розглядаючи проблему антропологічних вимірів ідеології, яка знайшла свій вираз, зокрема в концепції "суб'єкту ідеології" Луї Альтюссера слід звернутися до процесу становлення проблематики суб'єкту в західноєвропейській філософії та її реконструкції в лаканівському структурному психоаналізі. Адже "ідеологічна суб'єктивність" як найбільш радикальне заперечення теоретичного гуманізму вкорінена в філософські дискусії довкола суб'єкту та його місця в онтологічній та гносеологічній площинах. Саме звернення до антропологічних чинників ідеології дозволило відкрити "таємницю" її ефективності, яка полягає не в нав'язуванні політично мотивованих ідей індивідууму, а в інкорпорації в колективне "політичне тіло" завдяки функції символічної ідентифікації, відкритої Фрейдом і Лаканом, яку Альтюссер вдало, на нашу думку, застосував до аналізу ідеології та її феноменів.

Безумовно, було б невірним вважати, що філософія суб'єкту бере свій початок у картезіанстві. Християнський персоналізм, який починається зі "Сповіді" Августина Аврелія з її глибинною інтроспекцією, Лютерівська доктрина спасіння, пізньосхоластичні диспути щодо свободи волі, ренесансне оспівування героїчного індивідуалізму, всі ці інтелектуальні течії, безумовно заклали підвалини картезіанського повороту у філософії. Доречи, сам принцип методологічного сумніву з'являється уперше у св. Августина у його полеміці із пізньоантичними скептиками.

Проте, слід зазначити, що в попередній традиції суб'єкт розглядався головним чином в якості суб'єкту морального вибору та відповідальності, водночас саме у картезіанстві "суб'єкт" перетворюється на фундаментальну онтологічну і антропологічну засаду.

Декартівська концепція суб'єкту, яка значним чином вплинула не тільки на подальший розвиток філософії, але й визначила характерні риси новоєвропейської ментальності, сама була значною мірою продуктом тогочасного світосприйняття.

Саме завдяки розвитку науки, на зміну ієрархічній моделі світу, яка панувала у середньовічні часи, приходить новоєвропейська модель, в якій світ є сукупністю фізичних тіл замкнених на суб'єктові як центрі. Таким чином, розумний суб'єкт конститує себе як онтологічний центр, коли можливості пізнання визначають границі буття.

Основними теоретичними проявами цього "духу часу", виступили cogito Картезія, досягнення "ренесансної" математики і оптики, монадологія Лейбніца. Відтепер саме "індивідуальність" стає новоєвропейською особливістю людського буття. Така відчеплена від всіх трансцендентних інстанцій "індивідуальна" субстанція, наділена "прагненням" і "свідомістю", виявляє себе у "самосвідомості". "Самосвідомість", яка автономно упевняється в своїх правах, засновує на них свої нові, так або інакше "відкриті" можливості, і "самостверджується" в їх реалізації, здійснює самотійне сходження над сущим, яке, у свою чергу, розуміється як сукупність тілесних субстанцій .

Отже, на перший план у філософському процесі виходить суб'єкт пізнання з його здатністю забезпечити абсолютно очевидні і надійні підстави для будь-якого знання. "Медитації" Декарта були систематичною спробою виключити з пізнання всяку думку, яка ґрунтується на гадках чи авторитеті, і відпрацювати свій власний шлях роздумів, заснований на одному абсолютно безперечному факті – факті cogito. На цьому факті, використовуваному як критерій ясних і виразних ідей, Декарт звів систему достовірного знання, "універсальну математику", всі положення якої дедукуються з первинних інтелектуальних інтуїцій. Міцним фундаментом декартівської універсальної математики стає чиста свідомість, звільнена від плотських компонентів, доступ до якого забезпечується за допомогою методичної процедури сумніву.

Новоєвропейська раціональність із самого початку, не знаючись на підставах, поспішила змішати свободу і владу. "Сходження" суб'єкта здійснюється по вертикалі того, що називається ідентифікацією або індивідуалізацією. Оскільки спосіб, яким реалізується суб'єктивність, сутнісно пов'язаний з безперервністю і тотожністю, рівністю суб'єкта самому собі.

Метою "Медитацій" є досягнення області або точки абсолютної достовірності, яка розуміється як безпосередня адекватна даність, тобто як безсумнівність. "Я хочу усунути все те, що допускає хоч щонайменшу частку сумніву, – пише Картезій, – причому усунути не менш рішуче, ніж якби я встановив повну обманливість всіх цих речей; я продовжуватиму йти цим шляхом доти, доки не зумію переконатися в чому-небудь достовірному – хоч би в тому що не існує нічого достовірного. Архімед шукав всього лише надійну і нерухому опору, щоб зрушити з місця всю Землю; також і у мене з'являться великі надії, якщо я вигадую навіть найменшу річ, яка була б надійною і непорушною" [31, с. 21].

Методом досягнення "точки абсолютної достовірності" Декарт вважає "радикальний сумнів". Він полягає в "виведенні з обороту" в пізнавальному процесі всього кола "однорідних" думок, якщо досвід або дослідження демонструють хибність хоч би однієї з них.

Під однорідними думками розуміються думки, що базуються на уявленнях, отриманих одним і тим самим способом, тобто що задаються однією і тією ж здатністю або сукупністю здібностей. "Щоб спростувати всі ці думки, буде досить, якщо для кожної з них я знайду причину поставити її під сумнів, – твердить Картезій. – Це не означає, що мені слід розбирати окремо кожен: то була б нескінченна праця; але оскільки підкоп фундаменту означає неминучий крах всієї спорудженої на цьому фундаменті будівлі, я відразу поведу наступ на самі підвалини, на які спирається все те, в що я колись вірив" [31, с. 16].

Декарт пов'язує свій радикалізм із здоровим глуздом, вказуючи, що "розсудливість вимагає ніколи не довірятися повною мірою тому, що хоч одного разу ввело нас в оману" [31, с. 16]. Думки достовірності яких сумнівна, вважаються

"порожніми", тобто такими, що базуються на уявленнях, яким ніщо в дійсності не відповідає.

Послідовне застосування методу радикального сумніву до уявлень і висловлювань про світ виступає як заперечення світу, де під світом в широкому сенсі мається на увазі сукупність предметів емпіричного досвіду. Заперечення світу здійснюється Декартом в три етапи: спочатку відкидається світ чуттєвих сприйнять, потім світ природничих наук і, нарешті, математико-теологічний світ.

Підставою для розрізнення "площин" світу, а відповідно, і для виділення етапів заперечення служить спосіб даності в пізнанні того або іншого роду предметів.

Таким чином, мир чуттєвих даних заперечується на підставі розкриття його незв'язності, суперечливості, тобто виявлення того, що чуттєвим сприйняттям можуть відповідати взаємовиключні уявлення, на яких, у свою чергу, базуватимуться протилежні думки. Отже, первинне припущення, що всякий вислів істинний, якщо він базується на чуттєвому сприйнятті, виявляється спростованим.

Тоді у Декарта виникає інше припущення. Якщо недостовірність висловлювань, що базуються на чуттєвому сприйнятті, є наслідком незв'язності даних чуттєвого сприйняття, то, можливо, існує інший спосіб утворення уявлень – де всі отримані за його допомогою дані будуть зв'язні.

Припущення, що зв'язність уявлень гарантує їх достовірність, спростовується на підставі аргументу "послідовного сну". Його сутність полягає в тому, що разом із зв'язаними уявленнями, предметами яких є речі, котрі існують в дійсності і які належать до світу науки і світу закономірних чуттєвих уявлень, існують зв'язні уявлення, яким нічого насправді не відповідає, так званий "послідовний сон". А оскільки "сну не може бути відрізнити від яви за допомогою вірних ознак", то дійсне існування предметів уявлень не може бути гарантовано так би мовити, на підставі самих уявлень, тобто завдяки закономірному характеру їхньої послідовності [31, с. 17]. Отже, і цей спосіб пізнання не дає нам абсолютної достовірності.

Тоді Декарт висуває припущення, що дійсне існування двох світів, даних за допомогою зв'язаних уявлень (тобто світу науки і частини світу чуттєвого

сприйняття залежить від зовнішнього джерела реальності, яке він називає Богом. Інакше кажучи якщо речі розглядаються як створені Богом, то уявлення про них, сформовані таким теологічним дискурсом, достовірні: "З необхідністю слід визнати, що принаймні деякі інші речі, ще простіші і загальні, справжні, і із їхнього сполучення створюються уявою все що ті що існують у нашій уяві *cogitatione postrae*) чи то істинні, чи то хибні образи речей. Такого роду універсальними речами є, по-видимому, вся тілесна природа і її протяжність, а також контури протяжних речей, їх кількість або величина, і число, нарешті місце, де вони розташовані, час, протягом якого вони існують і так далі. На цій підставі буде правдоподібним наш висновок що свідчить, що фізика, астрономія, медицина і всі інші науки, пов'язані із з дослідженням складних речей, недостатньо надійні; що ж стосується арифметики, геометрії і інших такого ж роду дисциплін що о вивчають лише прості і найбільш загальні поняття, – причому їх мало турбує, чи існують ці поняття в природі речей, – то вони містять в собі щось достовірне і не належне сумніву" [31, с. 18].

Це заперечення відсилає нас до пізньосередньовічного диспутів між скотистами, послідовниками Дунса Скота (1266 - 1308), які стояли на засадах реалізму та окамістами – послідовниками Вільгельма Оккама (1300 – 1350), одного з найвидатніших номіналістів Середньовіччя.

Оккам вважав, що надійне знання — це таке знання, яке є безпосередньо очевидним або зводиться до безпосередньо очевидного. пізнання може бути або абстрактним, або інтуїтивним. Якщо воно відноситься до абстрактного, то має справу єдино із стосунками ідей, і навіть якщо воно встановлює між ідеями необхідні стосунки, воно нітрохи не гарантує нам, що реальні речі відповідають порядку ідей. Якщо треба висловити твердження, яке одночасно гарантувало б істинність і реальність того, про що в нім мовиться, нам необхідна безпосередня очевидність, але вже не абстрактна, а інтуїтивна.

Отже для Оккама, інтуїтивне пізнання — єдине, яке відноситься до існування і яке дозволяє нам дістатися до самих фактів: "На противагу інтуїтивному пізнанню, абстрактне пізнання не дозволяє нам дізнатися, чи існує річ, яка існує, або не існує

річ, яка не існує". "Інтуїтивне пізнання — це таке пізнання, за допомогою якого ми знаємо, що річ існує, коли вона існує, і що вона не існує, коли не існує".

Оккам розуміє Бога насамперед як необмежену, всемогутню Волю. Бог може робити все, що не є логічно суперечливим, наприклад створити круглий квадрат [149, с. 22]. Волонтаризм Оккама проявляється також у тому, що він ставить під сумнів об'єктивність причинно-наслідкового зв'язку. Для Оккама достатньо того, щоб дві речі були різні, і Бог зможе дати існування одній без іншої.

Оккам наголошував, що чуттєва інтуїція — єдина надійна підстава наукового пізнання. Проте, строго кажучи, вона не гарантує існування свого об'єкту. Вважається, що вона свідчить про нього, оскільки об'єкт зазвичай є причиною цього роду пізнання. Але Бог завжди може вчинити даний наслідок без посередництва другої причини і завжди може створити одну річ окремо від іншої, значить, можна мати чуттєву інтуїцію про те, чого не існує. Отже, Бог може зробити так, що у нас з'явиться чуттєва інтуїція щодо не існуючих об'єктів. При цьому Оккам розрізняє абсолютну волю Бога і окреслену волю Бога, тобто між тим, що Бог може і що Він визначив для себе, зауважуючи при цьому, що Бог не зв'язаний зобов'язаннями [149, с. 23]. Ця окреслена воля Бога дана в Одкровенні, відповідно до якого вона спрямована на благо і є благою, тому Бог не вводить людину в оману. Це він робить знову ж таки з власної волі, адже, як любив повторювати Оккам: "Бог не є боржником людини" [149, с. 22].

Декарт у свою чергу іде далі, і ставить під сумнів "благу волю Бога", як основу метафізичної очевидності: "Хоча я вважаю, — пише Декарт, — що Бог існує, що він всемогутній і що він створив мене таким, який я є, але звідки я знаю, чи не влаштував він все так, що взагалі не існує ні землі, ні неба, ніякої протяжності, форми, величини і ніякого місця, але проте все це існує в моєму уявленні таким, яким воно мені зараз видиться" [31, с. 18].

Декарт припускає також, що хибні не тільки уявлення про "зовнішні" речі, але сам розум створений настільки збоченим що навіть всі його власні породження недостовірні: "Чи не влаштував Бог так, що я здійснюю помилку всякий раз, коли додаю до двох три або провожу яку-небудь найлегшу мисленеву дію" [31, с. 19].

I, нарешті, останню крапку Декарт ставить за допомогою аргументу "злого генія": "Отже, я зроблю припущення, що не Бог Всевишній, джерело істини, але якийсь підступний геній, дуже могутній і схильний до брехні, приклав всю свою винахідливість до того, щоб ввести мене в оману: я уявлятиму небо, повітря, землю, кольори, контури, звуки і всі взагалі зовнішні речі що всього лише пастками що примарилися мені, розставленими моїй довірливості зусиллями цього генія; я розглядатиму себе як істота, позбавлена рук, очей плоті і крові, будь-яких відчуттів: володіння всім цим, стану я гадати, було лише моєю помилковою думкою; я міцно укореню в собі це припущення і тим самим навіть якщо не в моїй владі опиниться познати щось істинне, принаймні, від мене залежатиме відмова від визнання брехні, і я, укріпивши свій розум, убережу себе від обманів цього генія, яким би він не був могутнім і вправним" [31, с. 20].

Отже, виходячи з цього, твердить Декарт, навіть достовірність математичних положень, що спираються на створених Богом розум і природу, може бути поставлена під сумнів.

Власне в цьому місті радикального сумніву народжується Декартівське "cogito": "Таким чином, оскільки відчуття нас іноді вводять у оману, я визнав потрібним допустити, що немає жодної речі, яка була б така, якій вона нам представляється; і оскільки є люди, які помиляються навіть в простих питаннях геометрії і допускають в них паралогізми, то я, вважаючи і себе здатним помилятися не менш інших, відкинув як помилкові всі доводи, які раніше приймав за докази. Нарешті, зважаючи, що будь-яке уявлення, яке ми маємо в безсонному стані, може з'явитися нам і уві сні, не будучи дійсністю, я зважився уявити собі, що все що коли-небудь приходило мені на думку не істинніше, ніж бачення моїх снів. Але я негайно звернув увагу на те, що в цей самий час, коли я схилився до думки про ілюзорність всього на світі, було необхідно, щоб я сам, що таким чином міркує, дійсно існував. І відмітивши, що істина Я мислю, отже, я існую така тверда і вірна, що найнавіженіші припущення скептиків не можуть її поколивати, я уклав, що можу без побоювань прийняти її за перший принцип шуканої мною філософії" [32].

Власне, відштовхуючись від ідеї мислячого ego Декарт розгортає своєрідну теодицею, психодицею та космодицею, виправдання можливості об'єктивного розумового пізнання Бога, душі та Всесвіту.

При цьому, Декарт теодицея стає основою об'єктивності пізнання. Тут Декарт використовує класичний онтологічний аргумент від "ідеї Абсолюту" що належить Анзельму Кентерберийському.

Декарт пише: "Унаслідок чого, роздумуючи про те, що, раз я сумніваюся, значить, моє буття не цілком абсолютно, бо я цілком ясно розрізняв, що повне збагнення — це щось більше, ніж сумнів, я почав шукати, звідки я придбав здатність мислити про що-небудь досконаліше, ніж я сам, і зрозумів зі всією очевидністю, що це повинно прийти від чого-небудь за природою дійсно більш здійсненого. Що стосується думок про багато інших речей, що знаходяться поза мною, — про небо, Землю, світло, тепло і тисячу інших, то мені не так важко відповісти, звідки вони з'явилися. Бо, відмітивши, що в моїх думках про них немає нічого, що ставило б їх вище за мене, я міг думати, що якщо вони істинні, то це залежить від моєї природи, наскільки вона наділена деякою досконалістю; якщо ж вони помилкові, то вони у мене від буття, тобто вони знаходяться в мені тому, що у мене щось бракує. Але це не може відноситися до ідеї істоти досконалішої, ніж я: отримати її ні з чого — річ явно неможлива. Оскільки неприйнятно допускати, щоб досконаліше було слідством менш досконалого, як і припускати виникнення якої-небудь речі ні з чого, то я не міг сам її створити. Таким чином, залишалось допустити, що ця ідея була вкладена в мене тим, чия природа досконало за мою і хто сполучає в собі всю досконалість, доступну моїй уяві, — одним словом, Богом" [32, с. 270].

Отже, спочатку з самодостовірності розуму виводиться достовірність ідеї Бога, з неї – достовірність вроджених ідей, далі достовірність першооснов математики і раціональної фізики, і, нарешті, з достовірності наукових положень – часткова достовірність чуттєвих даних. Отже, раціональне "Я", що слугує основою достовірності раціонального пізнання та чуттєвого досвіду, само знаходиться поза ними.

Таким чином, мисляче Я виступає свого роду трансцендентальним суб'єктом. Проте, на нашу думку, ця ідея не знаходить логічного продовження. Далі, коли Декарт говорить про природу мислячого "Я" він характеризує його як "мислячу річ" (*res cogitans*), духовну субстанцію [31, с. 37-38, 62], одну з інших "духовних субстанцій", недосконалих з огляду на Бога, адже субстанційне буття належить повною мірою лише Богові: "При цьому я визнаю лише два вищі роди речей: одні з них — речі умоосяжні, або що відносяться до мислячої субстанції; інші — речі матеріальні, або що відносяться до протяжної субстанції, тобто до тіла. <...> Під субстанцією ми можемо розуміти лише ту річ, яку існує, абсолютно не маючи потреби для свого буття в іншій речі. Проте субстанцією, що абсолютно не потребує ні чого іншого, може бути тільки одна, а саме Бог. Можливість же існування всіх інших субстанцій ми можемо осягати лише за сприяння Бога. Таким чином, ім'я "субстанція" неоднозначно відповідає Богові і його творінням, як на це зазвичай і указується в школах; інакше кажучи, жодне із значень цього імені не може виразно осягнутися як загальне для Бога і для його творінь" [31, с. 332-333].

Тому, як слушно відзначають деякі дослідники, право повторного відкриття трансцендентального суб'єкта безперечно належить Іммануїлу Канту.

Отже, метафізика Декарта, побудована на принципі *cogito*, стає поворотним пунктом в історії новоевропейської філософії, в якому видозмінюються і принцип, і завдання філософії. Тепер питання про можливість і умови пізнання передують питанню про пізнаваність суті речей. На перший план у філософському процесі виходить суб'єкт пізнання з його здатністю забезпечити абсолютно очевидні і надійні підстави для будь-якого знання.

2.2. Поняття суб'єкту в німецькій класичній філософії

Як зазначалося вище, Іммануїл Кант вдався до перегляду декартівської концепції суб'єкту, звільнивши її від залишків схоластичної метафізики. Насамперед йдеться про картезіанське "*cogito*" як мислячу субстанцію.

Кантівська критика *cogito* міститься в "Критиці чистого розуму" (у розділах про раціональну психологію і про спростування ідеалізму), в роботі "Про питання, запропоноване на премію королівської берлінської академії наук в 1791 році: які

дійсні успіхи зробила метафізики в Германії з часу Лейбніца і Вольфа" та у трактаті "Антропологія з прагматичної точки зору".

Одним з ключових концептів кантівської філософії критичного періоду є поняття "трансцендентальної апперцепції". Після того, як в "Аналітиці понять" був даний перелік всіх первинних чистих понять синтезу, "які розум сполучає в собі а ргіогі і за допомогою яких він тільки і може розуміти що-небудь в різноманітті наочного уявлення", Кант здійснює свою знамениту трансцендентальну дедукцію категорій. Метою цієї дедукції стає показати конституювання доступних пізнанню об'єктів як результат застосування категорій до споглядань.

Тією початковою єдністю, без якої, згідно Канту, взагалі не була б можлива будь-яка синтезуюча дія, а також вищою об'єктивною умовою можливості всіх синтезів розуму і вищою умовою "об'єктивності знання" (у кантівському сенсі) стає у нього єдність людського "Я", єдність свідомості мислячого суб'єкта. Досліджуючи цю єдність з боку свідомості суб'єкта, Кант називає його "трансцендентальною єдністю самосвідомості", яка є апріорною даністю, що констатується. Це означає, що воно не може бути результатом пізнання або досвіду, воно передує останньому, тобто апріорі. Воно є умовою можливості підведення різноманіття чуттєвих уявлень під апріорні поняття єдності.

Положення про трансцендентальну єдність самосвідомості, зрозуміло, указує на рефлексивний характер цього положення відносно суб'єкта, певну інтенціональну структуру цього акту, структуру об'єктивування, яке вперше робить щось об'єктом для свідомості. Отже, єдність трансцендентальної апперцепції просто повинна завжди мати можливість формально дати відбутися акту пізнання.

Як зазначив Артур Мельник, єдність та тотожність мислячого суб'єкта "Я" у Канта проявляється у пізнавальній діяльності [195, с. 111 – 113]. На думку дослідника, для Канта чиста апперцепція робить нас самосвідомими суб'єктами через "тривалі емпіричні епізоди" [195, с. 94]. Отже "єдність трансцендентальної апперцепції" не є суб'єктом у повному розумінні цього слова, але, насамперед можливістю суб'єкту.

Кант обґрунтовував можливість усвідомленої свободи мислячого суб'єкту. Як відомо, він розрізняв два види свободи: "практичну" і "трансцендентальну". Останню можна назвати свободою в строгому сенсі. Це незалежність визначень волі (або взагалі причинності) від яких-небудь зовнішніх впливів. Кант вводить поняття практичної свободи, роз'яснюючи термін "свобідна воля". Він протиставляє їй "тваринну волю", що визначається виключно плотськими інстинктами, і говорить, що свободна воля може бути визначена незалежно від плотських спонук, тобто мотивами, уявлення про яких виходить з одного тільки розуму. Для доказу свободи в практичному сенсі, за Кантом, досить констатувати, що ми можемо здійснювати вчинки не тільки під впливом плотських імпульсів, але і на підставі раціональної мотивації.

У той же час Кант заперечує можливість виведення мислячого "Я" з самого акту мислення, адже чисте "я мислю" або трансцендентальна єдність апперцепції сама служить умовою можливості застосування категорій до об'єктів. А значить, до суб'єкта трансцендентальної апперцепції не може бути застосована жодна з категорій. У тому числі і категорія існування. Таким чином, інтерпретація трансцендентальної єдності апперцепції як варіанту декартівського *cogito* є помилковою: адже а priori ми не можемо сказати, що ми мислимо, отже, ми існуємо, тобто виразити це за допомогою аналітичного судження.

За визначенням самого Канта, аналітичні судження – це ті (ствердні) думки, в яких зв'язок предиката з суб'єктом мислиться через тотожність, – їх "можна назвати такими, що пояснюють", оскільки вони через свій предикат нічого не додають до поняття суб'єкта, а тільки ділять його шляхом розчленовування на підлеглі йому поняття, які вже мислилися в нім (хоча і смутно) [195, с. 111].

Згідно Канту, твердження "Я мислю, отже я існую" є синтетичним судженням, де до мислячого суб'єкта "Я" за допомогою синтезу додається предикат "існую" [39, с. 387].

Проте, слід зазначити, що Кант іноді вдавався до спекуляцій, які можуть свідчити про близькість між концептом "трансцендентальної єдності апперцепції" та картезіанського "*cogito*". Зокрема, у "Трансцендентальній аналітиці" він пише,

що "в синтетичній первинній єдності апперцепції, я не усвідомлюю себе як я є собі або як я існую, а усвідомлюю тільки, що я існую" [39, с. 208].

Проте, водночас Кант виступає проти розуміння мислення як атрибуту, тобто невіддільної ознаки мислячої субстанції, що сповна виражає її суть. А Декарт якраз і стверджував, що Я – це мисляча річ, де мислення – атрибут. У Канта ж мислення – не атрибут мислячої субстанції, але переживання мислячого суб'єкта. Разом із тим Кант наголошує на неможливості здійснення "переходу" від трансцендентальної апперцепції "я мислю" до субстанціональності Я.

Отже Кант заперечував можливість виведення змісту свідомості з самого акту свідомості. У цьому напрямку пішов Йоган Готліб Фіхте, який в основу власної філософської системи поклав тезу про первинність самосвідомості.

Як свого часу Декарт у пошуках найдостовірнішого принципу звернувся до нашого Я - "мислю, отже, існую"), так само точно поступає і Фіхте. Найдостовірніше в нашій свідомості, говорить він, - це самосвідомість: "Я є", "Я є Я". Акт самосвідомості - унікальне явище: згідно Фіхте, він є дія і одночасно продукт цієї дії, тобто збіг протилежностей - суб'єкта і об'єкту, бо в цьому акті Я само себе породжує, само себе сприймає, з нього виводиться Не-Я [83, с. 47].

Власна філософія Фіхте почалася з розвитку філософських ідей Іммануїла Канта. Суб'єктивно Фіхте на початку свого філософського шляху рахував себе тільки старанним учнем Канта. Свій перший філософський твір "Спроба критики релігії одкровення" (1792) він писав мовою Канта і відправляючись про думок самого Канта. Не випадково сучасники виданий анонімно працю Фіхте вважали за твір самого Канта.

Фіхте вдається до критики декартівського "cogito ergo sum". Слідом за Кантом він вважає, що в знаменитому постулаті Декарта змішуються два модуси: "Я" і "є". Фіхте відкинув існування/буття на користь мислячого "Я". Разом з декартівським "існуванням" Фіхте відкинув і кантівську "річ в собі".

"Я" у Фіхте - це те, що виявляється у всіх актах людського мислення, відчуття і волі; "Я" самоочевидне, воно не може викликати у кого б то не було сумніви в своєму існуванні. Відштовхуючись від цього "Я" Фіхте робить спробу створити

систему наукової, абсолютно достовірної і абсолютно істинної філософії. Систему своєї філософії Фіхте назвав "науконавчанням", як і свій основний філософський твір.

Я, що відштовхується від абстрактного знання про себе, через початкову самодостатність вважає самого себе просто тотожним собі: Я дорівнює Я. Я, що убачає тотожність себе з самим собою, здійснює дію специфічного типу, що відрізняється у Фіхте від звичайних дій: "Отже, положення Я сам є собою є його чистою діяльністю. — Я покладає себе саме, і воно є тільки завдяки цьому самопокладанню. І, навпаки, Я є, і воно покладає своє буття завдяки тільки своєму буттю. — Воно є у той же час і тим, що здійснює дію, і продуктом цієї дії; - діючим початком і тим, що виходить в результаті цієї дії. Дія і діло є тим самим, і ому "Я є" є виразом якоїсь справи-дії (Tathandlung), що є єдиним можливим як це й повинно з'ясуватися з усього науконавчання" [84, с. 77-78].

Отже, перше положення науконавчання полягає в тому, що самодостатнє Я безумовно закладає своє власне буття. З цієї точки зору, готовий визнати Фіхте, Я виступає як абсолютний суб'єкт: оскільки воно закладає себе, воно є. Витікаюче звідси з ясністю і необхідністю друге положення наукоучення свідчить: не-Я є Я, бо тільки "сила Я", сила його вважаючої здатності робить можливим не-Я [84, 110-113].

Третє положення науконавчання збирає воєдино два раніше обґрунтованих тези: Я є Я і Я є не-Я. Тепер, підкреслює Фіхте, до свідомості доведена "уся реальність", де не-Я припадає на частку те, що не властиво Я, і навпаки: "Я закладається спочатку я абсолютна, а далі як так що допускає обмеження, здатна до кількісного визначення реальність, власне як реальність здатна до обмеження через не-Я. Але все це покладається через Я" [84, с. 112].

Водночас, розумінню "Я" у філософії Фіхте притаманна суперечливість. З одного боку, Фіхте має на увазі Я, яке кожна людина відкриває в акті саморефлексії, а отже, індивідуальне, або емпіричне, "Я. З іншої - це якась абсолютна реальність, ніколи повністю не доступна нашій свідомості, з якої шляхом її саморозкриття/саморозвитку породжується весь універсуум і яка тому є

божественним, абсолютним Я. Абсолютне Я - це нескінченна діяльність: "Я визначає себе само (шляхом абсолютної діяльності)" [84, с. 113], яка стає надбанням індивідуальної свідомості тільки в той момент, коли вона натрапляє на деяку перешкоду і цим останнім обмежується.

Як зазначає Гайденко, Фіхте відрізняє абсолютне "Я" від індивідуального "Я". В той же час абсолютне "Я" не може існувати як якась субстанція зовні і незалежно від кінцевих емпіричних суб'єктів – індивідуальних Я, але воно і не тотожно жодному з цих кінцевих "Я" [19, с. 15].

У свою чергу, німецька дослідниця творчості Фіхте Карін Глой зазначає: "Я першого покладання характеризується предикатами, які зазвичай приписуються Богові: абсолютність, нескінченність, необмеженість, відсутність протилежності" [19, с. 15].

Власне ця суперечливість змусила молодшого сучасника Фіхте Георга Вільгельма Гегеля вийти за межі опозиції трансцендентальне/індивідуальне заради загального та абсолютного Я.

Безумовно, філософські погляди Гегеля на природу Абсолюту, суб'єктивність, свободи і панування були тим контекстом, в якому розгорталася полеміка довкола "суб'єктивності" в філософії ХХ століття. Безумовно, в філософії Гегеля, ідея "самосвідомого суб'єкту" досягла свого апогею в концепції Абсолюту, який поєднує трансцендентальні та іманентні виміри, разом із тим в філософії Гегеля містяться положення, які зсередини підривають монолітну будівлю абсолютного об'єктивного ідеалізму – діалектика бажання і панування.

В даній роботі, ми, нажаль, не можемо повною мірою висвітлити філософську систему Гегеля, тому ми мусимо зупинитися на тих її моментах, що безпосередньо стосуються теорії суб'єкту.

Погляди Гегеля на природу самосвідомості і суб'єктивність сформувалися у так званий "Ієнський період" (1801 - 1807) і знайшли відображення у "Ієнській реальній філософії" (1805 – 1806) та "Феноменології духу" (1807), пізніше в "Енциклопедії філософських наук" (1817).

Гегель виходить з того, що дух утворює основу миру. У Гегеля і у Шеллінга до цього часу вже був розвинений принцип тотожності буття і мислення, принцип субстанціональності духу, проте саме в "Генський період" Гегель вдається до аналізу генеалогії форм інобуття "Абсолютного Духу".

Реальність, узята в своїй сукупності або як тотальність, називається у Гегеля "Дух" (Geist) або (у "Логіці") "абсолютна Ідея". Гегель говорить також: "абсолютне Поняття" – "absoluter Begriff".

"Абсолютне є дух, таке найвище визначення абсолютного", говорить Гегель [21, с. 29]. Абсолютний Дух Гегеля об'єднує Бога, природу, людину і вищі способи самопізнання духа: мистецтво, релігію, філософію.

Гегель виділяє три стадії розвитку Духу:

1 - у формі відношення до самого себе; що в його межах ідеальна тотальність ідеї, тобто те, що складає його поняття, стає таким для нього, і його буття полягає в тому, щоб бути у себе, тобто бути вільним, - це суб'єктивний дух;

2 - у формі реальності, як така що підлягає породженню духом і породжений ним світ, в якому свобода має місце як наявна необхідність, - це об'єктивний дух;

3 - як в собі і для себе суще і єдність об'єктивності духу і його ідеальності, що вічно себе породжує, або його поняття, дух в його абсолютній істині, — це абсолютний дух" [21, с. 32].

Наступний пасаж можна вважати стислим викладання діалектики Духу за Гегелем: "Але вся діяльність суб'єктивного духу зводиться до того, щоб спіткати себе в собі самому, розкрити себе як ідеальність своєї безпосередньої реальності. Якщо цей суб'єктивний дух підняв себе до для себе-буття, тоді він вже не суб'єктивний, але об'єктивний дух. Тоді як суб'єктивний дух унаслідок свого відношення до якогось іншого ще не вільний, або, що те ж, вільний тільки в собі, - в дусі об'єктивному свобода, знання духу про себе самого як про вільний набуває вже форми наявного буття. <...> Проте дух повинен переступити і цей ступінь. Недолік цієї об'єктивності духу полягає в тому, що вона є тільки покладена об'єктивність. Мир має бути знову відпущений духом па свободу; те, що покладене духом, має бути в той же час осягнуто і як безпосередньо суще. Це відбувається на третьому

ступені духу, на точці зору абсолютного духу, тобто на точці зору мистецтва, релігії і філософії" [21, с. 32-33].

Отже, субстанція, а значить і дух, і логічна ідея, розуміються як суб'єкт. Іншими словами, тут вводиться — в гегелівському розумінні — проблема суб'єктивності, суб'єкта, яка, проте, не зводиться до людського Я, хоча в певному аспекті вона стикається з питанням про Я людини. Як зазначив пізніше один з найвидатніших коментаторів Гегеля Олександр Кожев, людська реальність - це результат реалізації Абсолюту у якості творчого або історичного становлення.

Узяті ізольовано, суб'єкт і об'єкт є лише абстракції, що не мають ні об'єктивної реальності, ні емпіричного існування. Те, що існує в реальності – якщо мова заходить про Реальність, це Суб'єкт, що пізнає об'єкт, або об'єкт, що пізнається суб'єктом: "Те, що істинне дійсно тільки як система, або те, що субстанція по суті є суб'єкт, виражене в уявленні, яке проголошує абсолютне духом, – саме піднесене поняття, і притому поняття, яке належить новому часу і його релігії. Лише духовне є те, що дійсно; воно є суть або в-себе-сущє, воно є те, що вступає у відносини, і те, що визначене; воно є інобуття і для-себе-буття, – і в цій визначеності або в своєму поза-собою-бутті воно є незмінне усередині себе; – або воно є в собі і для себе. – Але воно є це в-собі-і-для-себе-буття тільки для нас або в собі воно є духовна субстанція" [20, с. 52].

Отже, в Дусі, за Гегелем, є і об'єктивність, і суб'єктивність, завдяки яким дух здатний як би "проходити" через природу, "відчужувати" її від себе у вигляді свого інобуття. Завдяки об'єктивності, дух здатний "проходити" і через людину, що являє себе як свого роду об'єктивна суб'єктивність.

Гегель зазначає, що свого найвищого виразу об'єктивний дух та пов'язана із ним "свобода як необхідність" знаходять у державі "в якій дух розвиває свою свободу до рівня світу, покладеного їм самим, до етичного світу" [21, с. 33]. Таким чином, держава розуміється Гегелем як необхідна стадія самоусвідомлення духу що веде свободу до стадії етичного – до пізнання і вільного визнання необхідності.

Що стосується діалектики панської і рабської свідомості, то це — одна із найбільш цікавих тем гегелівської філософії і чи не найулюбленіша в посткласичній традиції філософії.

Слід зазначити, що невірним було б інтерпретувати діалектику пана/раба виключно в соціальній площині. Адже, Гегель вдається до цього аналізу в VI розділі "Феноменології духу" ілюструючи процес "зняття інобуття самосвідомості" і осягнення чистої самосвідомості. Тому, "пан" це, насамперед, "свідомість, суцця для себе, але вже не одне лише поняття свідомості, а суцця для себе свідомість, яка опосередкована з собою іншою свідомістю" [20, с. 104], а "раб" - "істина самостійної свідомості" [20, с. 105].

У початковому прояві самосвідомість характеризується апетитами і бажаннями, прагненням володіти предметами, ставити їх в повну залежність від себе і "усувати чужеродність, виступаючу у вигляді самостійного життя". Спочатку самосвідомість абстрактно виключає з себе всяку чужеродність, оцінюючи "інше" як неістотне і негативне.

В результаті зіткнення з іншою самосвідомістю воно вступає в "боротьбу не на життя, а на смерть", бо тільки через неї самосвідомість реалізує себе. Згідно із Гегелем, кожна самосвідомість структурно потребує іншої самосвідомості і їх боротьба повинна мати результатом підпорядкування одне іншому.

Так народжується відмінність між "паном" і "рабом". Пан експлуатує раба, примушуючи його працювати на себе, і задовольняється споживанням тих предметів, які проводить для нього раб. У стосунках такого типу розвивається діалектичний рух, який кінець кінцем приводить до перестановки учасників. Дійсно, пан стає залежним від речей, втративши колишню незалежність, тим часом раб стає не залежним від речей, оскільки він їх виробляє.

Аналізуючи теорію суб'єктивації Гегеля, Теодор Адорно зазначає: "Суб'єктивність - це спільне і загальне тотожність, його й обожнює Гегель. Таким чином досягається протилежне - суб'єкт пізнається як прояв об'єктивності. Конструкція суб'єкт-об'єкт глибинно двоїста. Вона не тільки фальсифікує об'єкт ідеологічно, перетворюючи його на вільні вчинки і дії абсолютного суб'єкта, а й у

суб'єкта бачить прояв об'єктивного; отже, суб'єкт обмежений, він анти-ідеологічен. Суб'єктивність як дійсність субстанції, яка існує, позначає процес, але у своїй якості існування відчужений суб'єкт був би одночасно і об'єктивністю, і явищем" [1, с. 312].

Таким чином, в філософії Гегеля новоєвропейська онтологія *cogito* стає метафізикою Абсолютного Духу, в якій суб'єкт прагне до абсолютного пізнання самого себе через "зняття інобуття", яке водночас розуміється як осягнення абсолютної свободи.

2.3. "Суб'єкт" в філософії Гуссерля та Гайдеггера

Як відомо, Едмунд Гуссерль у слід за Декартом основою філософії вважав свідомість взяту в аспекті аподиктичної сфери чистої суб'єктивності і саме на цій засаді будував власний філософський метод.

Саме тому, одну із своїх програмних праць, яка вийшла у 1931 році, Гуссерль назвав "Картезіанські роздуми". В цій праці Гуссерль звертається до докладного аналізу безпосереднього впливу філософії Декарта на його власну нову феноменологічну доктрину і називає останню "нео-картезіанством".

Розвиток строгої або "чистої" феноменології як науки про сутнісні структури свідомості за допомогою корелятивного вивчення інтенційних актів (*noesis*) і їх об'єктивних референтів (*noema*) має бути, згідно Гуссерлю, спрямовано на систематичне прояснення феноменів всій області фактичного, яка служить дослідницьким матеріалом для емпіричних наук, і, отже, на прояснення всіх їх наукових інтерпретацій.

Як Декарта, так і Гуссерля не задовольняє стан сучасної філософії. Можна сказати, що звертаючись до філософії Декарта, Гуссерль рухається у просторі кантівської термінології [75], коли говорить про сферу трансцендентальної суб'єктивності, що конститує апіорну суть.

Разом із тим, як зазначає В.І. Молчанов, Кант не ставить перед собою завдання яку ми знаходимо у Гуссерля — розкрити суть "свідомості взагалі": "Кант розглядає суть свідомості або як апіорні форми математичного і природно-наукового пізнання, залишаючи для філософії роль критики, або як апіорні форми

моральної і естетичної свідомості. Цим частково пояснюється та обставина, що, не дивлячись на істотну у багатьох відношеннях близькість феноменології і філософії Канта, Гуссерль виділяє як "головного" свого попередника Декарта" [64, с. 63].

Ще раніше, в "Логічних дослідженнях", Гуссерль згадує велике значення поняття самоочевидності, яке слід віднести безпосередньо до філософії Декарта. Як критерії істинності Гуссерль пропонує два – адекватність і аподиктичність.

Адекватність, згідно із Гуссерлем, означає відповідність інтенції її змісту, що наповнює, а аподиктичність – це безсумнівність, що характеризує таку відповідність.

Аналізуючи природний і безпосередній повсякденний досвід миру, Гуссерль доходить до висновку, що та очевидність, з якою ми сприймаємо світ, не може вважатися аподиктичною. Ми можемо помислити неіснування світу, тому очевидність "природного світу" є феноменальною і вторинною по відношенню до очевидності внутрішнього буття. Так Гуссерль знову обґрунтовує необхідність картезіанського повороту до *ego cogito* як до останньої і аподиктичної основи для суджень, на яких має бути побудована радикальна філософія.

Проте, звертаючись до аналізу *cogito*, Гуссерль прагне відкрити ті аспекти, повз які пройшов Декарт. Тут Гуссерль відкриває інтенціональний характер *cogito*, тобто свідомість завжди спрямована на щось, а не існує без жодної прив'язки. Гуссерль запозичує сам термін "інтенціональність" у Франца Brentano, проте вкладає у нього власний зміст, говорить про інтенціональність не лише як відношення, а як інтенціональну свідомість, первинну засаду буття.

Власне за допомогою концепції "інтенціональності" Гуссерль долає декартівське ототожнення мислення та його предмету. Гуссерль вважає, що феноменологія повинна досліджувати трансцендентальні структури суб'єктивності, усередині яких здійснюється сприйняття об'єктів. Тому замість того, щоб питати услід за Декартом, як, виходячи з внутрішнього досвіду свідомості можна стверджувати існування зовнішніх об'єктів, Гуссерль питає: яким чином об'єкти, що

володіють характеристикою трансцендентних, можуть виявлятися в свідомості і пізнаватися.

В "Картезіанських роздумах" Гуссерль говорить: "За допомогою феноменологічного *epoche* я редукую своє природне людське Я і своє душевне життя — царство мого досвіду психологічного самопізнання — до мого трансцендентально-феноменологічного Я, до царства досвіду трансцендентально-феноменологічного самопізнання. Об'єктивний світ, який є для мене, який коли-небудь для мене був і буде, зможе коли-небудь бути, зі всіма своїми об'єктами, черпає, як вже було сказано, весь свій сенс і буттєву значущість, якою він для мене володіє, з мене самого, з мене як трансцендентального Я, що вперше виступає з початком трансцендентально-феноменологічного *epoche*" [27, с. 20].

Як зауважив В.І. Молчанов, Гуссерль сумнівається не в існуванні суб'єкту думки як людської істоти, але в очевидності, з якою суб'єкт надає сенс предметам [64, с. 64].

В картезіанському *ego cogito* Гуссерль виділяє "центр суб'єктивності", а саме *ego*, яке зумовлює суб'єктивну єдність інтенційних актів: "Я-центр, *ego* в *cogito*, тобто Я, феноменологічно тотожне в багатоманітних Я-актах, схоплюване як центр випромінювання, з якого як з тотожного Я-полюсу виходять багатоманітні Я-дії, специфічні акти" [28].

Таким чином, для Гуссерля трансцендентальна суб'єктивність є безперервним потоком інтенціональної свідомості, спрямованої на власні інтенціональні стани. Гуссерль підкреслює, що трансцендентальне *cogito* - це можливість досвіду, відкрита у минуле та майбутнє. Термін "потік свідомості" указує на часовий характер будь-якої свідомості. Гуссерль не тільки постулює ідентичність Я у ряді різних актів свідомості, але намагається також продемонструвати, як воно в самому потоці свідомості вважає себе ідентичним [72, с. 42].

Водночас, як зазначив Теодор Адорно, ідеація близька по духу ідеології - нечесним способам (*Erschleichung*) конституювання безпосередності через опосередкування, які вона маскує авторитетом абсолютною, беззастережно очевидною суб'єкту самодостатності, буттям в собі (*Ansichsein*) [1, с. 80].

Іншою важливою проблемою феноменології Гуссерля є концепція "інтерсуб'єктивності". За допомогою аналізу внутрішнього життя свідомості Гуссерль відкриває особливий модус репрезентації Іншого і називає цей рід соціальної свідомості "трансцендентальною інтерсуб'єктивністю".

З одного боку, Гуссерль говорить про трансцендентальне *ego* та його примордіальну сферу, а з іншого, про те, що виходить за її межі – Інше. Гуссерль вважав, що ми завжди виходимо з того, що будь-яке сприйняття і будь-який досвід можливі в тому ж самому сенсі також і для інших суб'єктів. Ми припускаємо загальний для всіх суб'єктів світ. При цьому, ми не можемо сприймати інші суб'єкти як наявні речі, ми маємо сприймати їх як "співавторів" нашого соціального світу.

Важливим моментом в відкритті Іншого стає тілесна свідомість яку Гуссерль розуміє як поєднання різних кінестетических полів досвіду. Моя власна кінестетична свідомість прив'язується до мого тіла, водночас, сприймаючи інші тіла я переношу свою кінестетичну свідомість на інше тіло, асоціюю її з ним. Тим самим я приписую йому самостійне трансцендентальне *ego*. За цим перенесенням Гуссерль закріплює термін "проникнення" (*Einfuhlung*).

Отже, інше тіло є іншою інтенціональною свідомістю. Відношення між мною і іншим *ego* розвивається в інтерсуб'єктивний досвід.

Гуссерль вважає, що до істоти персональної суб'єктивності належить бути суб'єктом навколишнього світу. При цьому, спільне інтерсуб'єктивне поле конституюється за допомогою двох чинників – "компрегензивного" і "комунікативного" актів, причому останньому належить ключова роль в конструюванні соціальності.

Комунікативний акт, на відміну від компрегензивного, де інший трактується як предмет, це акт до іншого як суб'єкту. Суб'єкти в своїх комунікативних діях спрямовані один на одного. Вони здійснюють акти з наміром добитися розуміння від Іншого і спонукати його до певних способів поведінки, а в результаті цих актів створюється та чи інша форма злагоди.

Отже, в феноменології Гуссерля, філософська думка виходить за межі трансцендентальної свідомості як основи достовірності досвіду і відкриває Іншого не лише як предмет чи абстрактну ідею, але як суб'єкта разом з яким Я-суб'єкт через комунікативні акти формують спільний життєвий простір у часі.

Звідси виникають питання про темпоральність досвіду та роль мови як основного інструменту комунікації і їхню роль у формуванні суб'єктивності. Власне відповідь на ці питання стала одним з ключових аспектів філософської системи Мартіна Гайдеггера.

Серед загальної теоретичної спадщини Гайдеггера нашу увагу насамперед три аспекти, які безпосередньо стосуються ревізії класичної новоєвропейської теорії суб'єкту:

- деконструкція трансцендентальної суб'єктивності з позицій "онтологічної диференціації",
- аналітика присутності в темпоральному контексті, "турбота", "буття-к-смерті",
- "мова - дім буття".

У своїй пізній роботі "Європейський нігілізм" Гайдеггер так описує основну тему "новоєвропейської метафізики суб'єктивності": "Через Декарта і після Декарта "суб'єктом" стає в метафізиці переважно людина, людське "Я". Як людина входить в роль справжнього і єдиного суб'єкта? Чому цей людський суб'єкт накладається на "Я", так що суб'єктивність стає тут рівнозначна сфері "Я"? Чи суб'єктивність визначається через "Я" або навпаки, "Я" через суб'єктивність?" [92, с. 118].

Гайдеггер може поставити це питання, оскільки для нього, на відміну від Гуссерля, буття не обмежене рамками конституювання або суб'єктивного покладання. Гайдеггерівська аналітика Dasein, яка є основою "фундаментальної онтології", долає трансцендентальну замкнутість "інтенціональної кореляції" свідомості феноменології, та виявляє джерело, що обґрунтовує його, як буття. Таке повернення від свідомості до присутності стає можливим в часі як в "горизонті питання про буття". Загальне питання про буття (або онтологічна тема) повинне і може початися тільки з питання суще (Dasein), що розуміє буття.

Саме Dasein, тобто тут-буття набуває ключове значення. Проте тут-буття, згідно Гайдеггеру, є таке суще, яке не просто перебуває серед іншого сущого. Цьому сущому властиво те, що разом з його буттям і через його буття само буття розкрито для нього. Отже, Dasein є буття, наділене свідомістю, тобто присутність: "фундаментальну онтологію, з якої можуть виникати всі інші, треба шукати в екзистенціальній аналітиці присутності" [91, с. 13].

Онтологічна основа екзистенціальності Dasein - це тимчасовість (Zeitlichkeit). Саме тимчасовість зумовлює первинний сенс Dasein. Водночас, виникає питання про чинник, що зумовлює єдність і цілісність всієї системи екзистенціалів. Власне цей єдиний феномен, що синтезує в своїй цілісності екзистенціальне різноманіття визначається Гайдеггером як "турбота" (die Sorge): "Формально-екзистенціальна цілісність онтологічного структурного цілого Dasein має тому бути схоплена в наступній структурі: вперед-себе-вже-буття-в-(світі) як буття-при (зустрічному сущому всередині світу). Цим буттям заповнюється значення титулу "турбота", що вживається чисто онтологічно - екзистенціально" [91, с. 57].

Саме "турбота" у є своєрідним аналогом поняття трансцендентальної суб'єктивності, що належить новоєвропейській метафізиці суб'єктивності. Водночас, "турбота" не є трансцендентальною тотожністю суб'єкту, а розгорнутою у часі суб'єктивністю.

Отже, Dasein як таке є "вперед-себе-вже-буття-в-світі". Гайдеггер зазначає, що первинним феномен початкової і власної тимчасовості є майбутнє [91, с. 329]. Власне цей екзистенційний "проект", покладання майбутнього, перешкоджає пізнанню Dasein як цілого. Саме тоді, коли для людини вже немає можливості проекту по відношенню до власної смерті, незавершеність Dasein дозволяє віднайти бажану цілісність.

Гайдеггер наголошує на особистісному характері смерті і вмирання: "Вмирання показує, що смерть онтологічно конститується завжди-мені-приналежністю і екзистенцією" [91, с. 240]. Ухилення від смерті, усунування її з життя, забування про неї характерно для поточного не автентичного модусу буття

Dasein. Отже, лише визнання смерті як кінцевої всеохопної можливості Dasein, ставання в обличчі смерті дозволяє йому бути самим собою.

Іншою ключовою темою фундаментальної онтології Гайдеггера є онтологічна функція мови. Квінтесенцією цієї концепції є відомий пасаж з "Листа про гуманізм" (1946): "Істота діяльності в здійсненні. Здійснити означає: розвернути щось до повноти його істоти, вивести до цієї повноти, *producere* - провести. Тому здійснено, власне, тільки те, що є. Але що перш за все "є", так це буття... Думку не створює і не розробляє це відношення. Вона просто відносить до буття те, що дане їй самим буттям. Від-ношення це полягає в тому, що думка дає буттю слово. Мова є дім буття. У житлі мови мешкає людина" [94, с. 192].

Отже, згідно із Гайдеггером, мова здійснює відкриття всього суцього. І сама людина може відбутися як суще Dasein, що розуміє буття тільки тому, що людиною говорить мова. Водночас мова, що є "домом" буття, виконує обидві функції "будинку": свій зміст він і виявляє, і приховує одночасно.

Співвідношення між мовою, буттям і сущим Dasein Гайдеггер виражає наступним чином: "Буття є дах, який вкриває людину, його екзистуючу істоту в своїй істині, роблячи будинком екзистенції мову. Тому мова є разом з будинком буття також і житлом людської істоти" [94, с. 218].

Таким чином, мова, з одного боку, через слово, пред'являє суще, а з іншого – здійснює собою відвертість буття). Але обидва ці описи характеризують єдиний процес, тому що "явити суще" і "здійснити відвертість буття" – це одне і те ж. Сама можливість визначити слово через суще і через буття свідчить про те, що в слові буття і суще повстають в нерозривній єдності.

У роботі "З діалогу про мову між японцем і тим хто питає" (1954) Гайдеггер називає цю єдність "двоскладовістю" буття і суцього: "У тому обороті мови я думаю не про метафізично представлене буття суцього, але про саму істоту буття, точніше, про двоскладовість буття і суцього, беручи цю двоскладовість, проте, в аспекті того, що в ній вимагає осмислення" [93, с. 278]. Отже, слово мови містить в собі цю двоскладовість.

Мова не може вичерпати буття, як це мало місце, зокрема у Вітгенштайна в "Логіко-філософському трактаті" [18]. Виявляючи суще, слово також не скасовує буття, про що, як ми побачимо далі йдеться в структурному психоаналізі Лакана, але "відстороняє" його, що дозволяє проявитися сущому. Тому буття завжди присутнє в мові і кожного разу знов дає про себе знати через проявлення сущого.

Характеризуючи філософські погляди Гайдеггера на проблему "суб'єкту", французькі дослідники Люк Феррі та Алан Рено зазначають, що одним з головних завдань для Гайдеггера було розділити Dasein та трансцендентальний кантівський суб'єкт. При цьому, основною характеристикою першого є глибоке заглиблення у історію. Таким чином, Гайдеггер заперечує будь-яку метафізичність та понадчасовість суб'єкту. Французькі дослідники характеризують Dasein як "схематизовану людину", що займає проміжне положення між трансцендентальним та емпіричним суб'єктом, інакше кажучи "місце переходу", де може бути здійснено трансцендування над онтологічною сферою для запитування значень буття.

Отже, підсумовуючи викладене вище, можна сказати, що Гайдеггер поставив під сумнів класичну теорію трансцендентального суб'єкту новоєвропейської філософії, віднайшовши фундаментальність темпорального досвіду, по відношенню до якого суб'єктивність виступає як феномен і яка зумовлюється ним.

2.4. Суб'єкт у Лакана: зустріч філософії та психоаналізу

Революція, що її спричинив в гуманістиці психоаналіз Фрейда, торкнулася навіть царини філософії. Насамперед тут йдеться про погляди Жака Лакана, який у своєму теоретичному синтезі поєднав психоаналіз, структурну антропологію, гегельянство і філософію Гайдеггера, речі, на першій погляд майже несумісні. Однак, французький мислитель значною мірою спричинився до нового повороту в історії філософської думки та культурній теорії і практиці, відомій як "постмодернізм".

Як зазначив британський дослідник Девід Мейсі: "Багато в чому завдяки Лакану неприязнь до cogito стала одним із загальних місць "структуралістських" робіт, неприязнь з майже карикатурним розмахом, коли "картезіанське" стає

принизливим терміном, що додається до будь-якої філософії свідомості" [186]. Сам Лакан вважав, що в основу класичної теорії суб'єкту покладено картезіанське *cogito* і стверджував, що досвід психоаналізу підводить нас до "протистояння всякій філософії, витікаючий безпосередньо з *Cogito*" [186].

В основу власної концепції структурного психоаналізу Лакан поклав тезу, що "несвідоме структуроване як мова". При цьому, очевидно, що тут Лакан спирається на гайдеггерівське *die Sprache spricht*: "Людина діє так, немов би він творець і пан мови. Хоча на ділі мова залишається паном людини" [160, с.146]. Тут суб'єкт постає як ефект первинності означаючого: "очевидно, що речі людського миру — це речі миру, структурованого як мова, що мова, символічні процеси домінують і правлять всім" [44, с. 57].

Власне ролі мови і мовлення в процесі структурування суб'єкту присвячено відому працю Лакана "Функція і поле мовлення і мови у психоаналізі" представлена у вигляді доповіді на Римському конгресі Міжнародної психоаналітичної асоціації у 1953 році.

Лакан підкреслює, що "суб'єкт" формується в інтерсуб'єктивному відношенні до іншого: "Суб'єкт виходить далеко за межі того, що індивід сприймає "суб'єктивно", так же далеко як і істина, якою він здатний досягти" [46, с. 34]. При цьому, "Несвідоме суб'єкта є дискурс іншого" [46, с. 35].

Мова, що означає ім'я і тілесність, що втілює особу, є учасниками діалектичної гри, яка утворює історію суб'єкта, гри, яка ґрунтується на початковому не рівноправ'ї її учасників, де привілейоване значення належить функції імені. Як пише Лакан: "Саме у імені отця слід бачити носія символічної функції, яка вже на зорі людської історії ідентифікує його обличчя з образом закону" [46, с. 48].

Важливе місце у цьому процесі відіграє функція символічної ідентифікації: "за допомогою якої первісна людина утілює в собі що носив його ім'я предка і яка зумовлює повторення ряду характеристик, що чергуються, у сучасної людини, у суб'єктів, стосунки яких з отцем виявилися тим або іншим чином порушені" [46, с. 48]. Згідно із Лаканом, символічна функція виявляє себе як подвійний рух усередині

суб'єкта: людина спочатку перетворює свою дію на об'єкт, але потім, в потрібний час, знову відновлює цю дію як підставу [46, с. 48].

Отже, символічна ідентифікація, за допомогою яких формуються суб'єкти, це серії символічних інтеракцій між Я і іншим, при цьому ключову функцію у цьому процесі виділяє конечність цього циклу і суб'єкту як такого. В цьому місці Лакан відсилає нас до гайдеггерівського "буття к смерті": "Це означає, що як автоматизм повторення <...> має історизуючу темпоральність досвіду перенесення, так інстинкт смерті виражає, по суті, межу історичної функції суб'єкта. Межею цією є смерть — не як випадковий термін індивідуального життя, і не як емпірична упевненість суб'єкта, а, згідно формулі Гайдеггера, як "абсолютно власна, безумовна, невідбутна, достовірна, і як така, невизначена можливість суб'єкта", де суб'єкт розуміється як обумовлений своєю історичністю" [46, с. 87].

Мова виконує роль дзеркала мовлення, тому відношення мови і мовлення суть "дзеркальне співвідношення, через яке те, що відноситься до власного Я, сприймається і засвоюється не інакше, як за допомогою іншого, який тому назавжди і зберігає для суб'єкта властивості Urbild'a і прообразу власного Я" [43, с. 355].

У основі діалогічності мови лежить "бінарна опозиція наявності і відсутності". І ця структура пронизує всю "ієрархію" мовних елементів: фонем, монем, синтагм, висловів, фраз. Мова постійно прагне замкнути мовлення. Але чим мова замикається, тим же самим вона знову і знову розмикається появою нового слова, що виникає на місці витисненого об'єкту.

Отже, акт мовлення відбувається в іншому, а користування мовою виражає основоположну залежність суб'єкта від волі іншого, який не є особою якої-небудь конкретної людини, але є внутрішньою інстанцією суб'єкта, його зворотною стороною. Таким чином, мовлення, додаючи поняттю "суб'єкт" реальність, з одного боку, ставить його в залежність від волі іншого, а з іншої - розташовує в центрі всього людського досвіду бажання. При цьому, Лакан спирається на Соссюрівське розрізнення між мовою як системою (*langue*) і індивідуальними мовними актами (*parole*) а також на теорію бінарної структури лінгвістичного знаку що поєднує у

собі означаюче (*signifiant*) і означуване (*signifie*). Одначе, на відміну від Соссюра, якій вважав позначаюче і позначуване якщо не рівними, то паралельними чинниками, Лакан явно віддає перевагу позначаючому, яке передає літерою S. Як справедливо зауважує С. Ставцев, для Лакана є неможливим вихід за межі мови і позиція спостерігача по відношенню до неї: "Якщо Соссюр припускав, що ми яким-небудь чином можемо зайняти позицію зовнішню, по відношенню до мови, то Лакан наполягає на тому, що ми занурені в мову, наша суб'єктивність іманентна мові і ми не можемо вийти за його межі" [81, с. 68].

Ці ідеї знайшли продовження у відомій доповіді Лакана на філософському колоквиумі в м. Рулон у 1960 році "Низверження Суб'єкту та діалектика бажання в несвідомому у Фрейда". Тут Лакан знову звертається до ідеї про підпорядкування суб'єкту означаючому: "Інший, будучи попереднім місцеположенням чистого означаючого суб'єкта, займає в нім пануючу позицію вже перш, ніж приходить в нім до існування в якості — використовуючи проти Гегеля його власний термін — абсолютного Пана. Сучасна теорія інформації дуже плоска, щоб врахувати ту обставину, що і говорить-то про код ми можемо лише постільки, оскільки він вже є кодом Іншого" [42, с. 151].

Суб'єкт відчужений у мові, тому що він ніколи не може висловити те, що він дійсно хоче виразити, слова не можуть висловити його бажання, а його адресат не може повною мірою проникнути у значення його дискурсу. Разом із тим, суб'єкт завжди в мовних актах виражає більше ніж прагне висловити [131, с. 38].

Лакан розрізняє між суб'єктом висловлювання (*sujet de l'annonce*), або Его, пов'язаного із свідомістю і суб'єктом проголошення (*sujet de l'annonce*), якій є інстанцією несвідомого. Суб'єкт висловлювання це персональний займенник за допомогою якого Я ідентифікує себе у дискурсі. Водночас, використання суб'єкту висловлювання може слугувати приховуванню симптому пов'язаному із суб'єктом проголошення [200, с. 61].

Лакан наголошував, що его є уявною функцією суб'єкту пов'язаного із несвідомим і його не можна змішувати з ним [131, с. 13]. Таким чином, Лакан відкриває фундаментальний розкол у картезіанському его.

Іншим важливим для нашої теми текстом Лакана є відома стаття 1949 року "Стадія дзеркала як така, що створює функцію Я, якою вона розкрилася нам у психоаналітичному досвіді", що вийшла в "Французькому психоаналітичному огляді" і являє собою доповідь на 16 конгресі Міжнародної психоаналітичної асоціації в Цюріху. У той же час, уперше ця концепція була представлена на конгресі Міжнародної психоаналітичної асоціації в Марієнбаді [45, с. 13].

Відомо, що Лакан запозичив ідею "дзеркальної стадії" у французького психіатра Анрі Валлона. У 1931 році в "Психологічному журналі" з'явилася стаття Валлона "Як розвивається у дитини поняття про власне тіло", що являє собою результати "дослідів з дзеркалом".

У ній Валлон досліджує те, яким чином дитина, стикаючись з реальністю, здійснює ухвалення і усвідомлення її, як з'являється у дитини "поняття" реальності, одним з конститутивних моментів якого стає поява "поняття" власного тіла. Факт, що дитина у віці шести місяців починає емоційно реагувати на свій власний образ в дзеркалі, підштовхнув психологів до проведення ряду експериментів для встановлення, коли саме дитина починає дізнаватися свій образ в дзеркалі, розуміти, що цей образ його власний, і, зрештою, здогадуватися, що це тільки образ. У своїй статті Валлон описав досліди з дзеркалом як свого роду "випробування", яке дитина необхідно проходить на шляху "дорослішання" і яке стає вирішальним моментом в завоюванні дитиною нормального "дорослого" зв'язку з власною реальністю і реальністю взагалі. Це "випробування", в результаті якого дитині вдасться об'єднати своє я в просторі. У Валлона досвід з дзеркалом означає діалектичний перехід від візуального (*speculaire*) до уявного і потім від уявного до символічного.

Стадію дзеркала можна розуміти як ідентифікацію в повному розумінні, яке в психоаналізі закріплене за цим терміном: як перетворення, що відбувається у суб'єкта завдяки прийняттю образу: "Стадію дзеркала досить розуміти як якусь ідентифікацію у всій повноті сенсу, що надається цьому терміну аналізом, а саме як трансформацію, що відбувається з суб'єктом, коли він переймає на себе окремий образ, на чію схильність до цього ефекту фази достатньо чітко вказує використання

в теорії старовинного терміну *імаго*" [45, с. 56].

Перед дитиною стоїть завдання оволодіти образом свого тіла. Цей образ тіла в сенсі придатного цілого випереджає ідентифікацію з Іншим, ключову функцію суб'єктивації, здійснювану за допомогою мови і служить її основою. Ця перша ідентифікація стає основою для всіх подальших ідентифікацій, одночасно, виступаючи як сигніфіканта: "Тріумфуюче ухвалення свого зримого образа істотою, як і раніше зануреною в моторне безсилля і залежність від живлення, якою на цій стадії інфанс є немовля, відтепер здається нам таким, що проявляє в зразковій ситуації символічну матрицю, в яку воно спрямовується як в якусь початкову форму, перш ніж об'єктивуватися в діалектиці ідентифікації з іншим і перш ніж мова відновить йому в універсальному його функцію суб'єкту" [45, с. 56].

Вона відводить місце для нарцисизму, прояснює картину первинного мазохізму і потягу до смерті відповідно до ролі архаїчних образів, що створюють фантазію про розчленоване тіло. Цей дзеркальний образ надає дитині також захист від фантазії про фрагментацію, про "розчленоване тіло".

Пов'язаній з цією фазою поведінці властива агресивність по відношенню до інших людей, особливо, до інших дітей. Агресивність центрується навколо гри дзеркальних образів: дитина, що вдарила товариша, сама вибухає плачем. Отже, суб'єкт конститується як свій власний супротивник.

Власне на до-Едиповій стадії ще немає суб'єкту як такого. Едипов комплекс розглядається як вторинна ідентифікація, яка здійснюється за допомогою інтродекції імаго батька. За допомогою едипової ідентифікації суб'єкт виходить за рамки базисної агресивності першої суб'єктивної індивідуації.

Серед інших філософів, що мали значний вплив на Лакана слід згадати Гегеля в інтерпретації Олександра Кожева та Жана Іпполіта.

Кожевський семінар з Гегеля відкрився в 1933 році, і обертався він навколо "Феноменології духу". Французькою мовою сам текст став доступний лише після виходу в 1939-1940 роках. двотомного перекладу Ж. Іпполіта.

Можна сказати, що з гегелівською концепцією суб'єкта і його діалектикою Лакан ознайомився саме завдяки Кожеву, і що власне цьому знайомству Лакан

завдячує своїм неповторним методом реконструкції класичних категорій новоєвропейської філософії, спираючись на психоаналітичну інтерпретацію мови.

Виводячи із власної інтерпретації Гегеля, Кожев стверджує, що перш за все людина самосвідома істота. Людина стає свідомою в той момент, коли — вперше — вона говорить "Я" . Розуміння людини за допомогою розуміння його витоків означає, тому, розуміння витоків Ego, що відкриваються в мові.

Для Кожева Суб'єкт є визначеним в своєму бутті негативністю: "Він існує як об'єктивна реальність лише як "діалектичний рух", результат якого "опосередкований" запереченням Наявного Буття, що є для нього лише якоюсь початковою точкою. Саме ця Негативність, що з'єднується в Бутті з Ідентичністю Буття, розділяє це Буття на Об'єкт і Суб'єкт, створюючи тим самим Людину, яку протиставила Природі. Але саме ця сама Негативність, реалізована в лоні Природи як людське існування, знов об'єднує Суб'єкт і Об'єкт в справжньому пізнанні, де Дискурс "збігається" з Буттям, яке він розкриває" [40, с. 156].

Розгортання самосвідомості — не лінійний процес розширення самореалізації, він вимагає втручання бажання. Бажання і є те, що трансформує буття, що відкрилося собі за допомогою себе в (істинному) знанні об'єкту, "відкритого" "суб'єктові" відмінним від нього суб'єктом, що наполегливо йому протистоїть.

Зрештою діалектика бажання і визнання розгортається в діалектиці раба і пана. Відмовитися від свого бажання і підкоритися, визнаючи іншого, означає стати рабом; ризикнути своїм життям, домагаючись визнання, означає стати паном.

Повертаючись до Лакана, слід зазначити, що нього цілісність Его-суб'єкту, що виникає як результат послідовних ідентифікацій, ілюзорна. Цілісність і самоідентичність Егоє лише ілюзією, реальне лише бажання. "Особисто я не є цілокупним. Та й ви також" - зазначає Лакан [45, с. 75].

Підсумовуючи власну критику картезіанського cogito в "Низверженні Суб'єкту" Лакан пише: "Висунення свідомості на перший план, що лежить в історичному руслі картезіанського cogito, як суб'єктові необхідно властивого, представляється мені брехливим підкресленням прозорості Я у дії в збиток

непрозорості означуючого, яким це Я визначається; ковзання, завдяки якому *Bewusstsein* маскує в "Феноменології духу" незрозумілу річ *Selbst*, якраз і виявляє, через саму строгість думки Гегеля, причину його помилки. ... Тим самим і само трансцендентальнеєгостає відносним, будучи обумовлено позначенням, в якому ідентифікації мого я беруть свій початок" [45, с. 75].

Доросле життя суб'єкту регулюється вимогами символічного порядку, які формують сферу соціального, з логікою якого Его-суб'єкт погоджується. Водночас на несвідомому рівні домінує бажання-вимога, яке прагне повноти, довершеності, яке марно намагається компенсувати *ego* [188, с. 45-46].

Отже, як зазначає В.Мазін, формулу Декарта "мислю означає існую" Лакан міняє на формулу Гегеля/Кожева/Фрейда "бажаю означає існую" [45, с. 76]. При чому, як підкреслює відома дослідниця творчості Лакана Елізабет Рудінеску, Лакан розуміє бажання у гегелівському сенсі, тобто як *Begierde*, бажання в якому виражено відношення свідомості до Я, а не як фрейдівське *Wunsch*, аспірація, неусвідомлення бажання [214, с. 28].

Підсумовуючи філософську дискусію, котра віками точилася довкола проблематики суб'єкту, Поль Рікер писав: "Під рефлексивною філософією я розумію, в грубому наближенні, спосіб мислення, який походить від картезіанського *Cogito* і дістав дальший розвиток у вченні Канта та в посткантіанській французькій філософії, мало відомій за кордоном, де найвизначнішим мислителем був, на мою думку, Жан Набер. Філософські проблеми, що їх рефлексивна філософія вважає найнагальнішими, стосуються можливості зрозуміння себе як суб'єкта операцій пізнання, хотіння, оцінки тощо. Рефлексія — це той акт повернення до себе, яким суб'єкт опановує в інтелектуальній ясності та моральній відповідальності об'єднувальний принцип операцій, серед яких він розчиняється і забувається як суб'єкт. ««Я» мислю», — сказав Кант, — має супроводжувати всі мої уявлення». Навколо цієї формули гуртуються всі рефлексивні філософи. Але яким чином «я мислю» пізнає або впізнає самого себе? Саме тут феноменологія — і навіть більшою мірою герменевтика — являє собою водночас реалізацію і радикальну трансформацію

самої програми рефлексивної філософії. Справді, з ідеєю рефлексії нерозривно пов'язана обітниця абсолютної прозорості, досконалого злиття себе із собою, що перетворює усвідомлення себе на незаперечне знання і, на цій підставі, фундаментальніше за всі види позитивного знання. <...> Не існує розуміння себе, яке не було б опосередковане знаками, символами і текстами; зрозуміння себе збігається, в кінцевому підсумку, із прикладним тлумаченням цих посередницьких термінів. Переходячи від одного до другого, герменевтика все більше звільняється від ідеалізму, з яким Гусерль намагався ототожнити філософію. Отже, простежмо фази цього визволення. <...> Найважливішим наслідком з усього сказаного вище є те, що такі дослідження кладуть край картезіанському, фіхтеанському і почасти також гусерліанському ідеалу прозорості суб'єкта для самого себе. Круглий шлях через знаки і через символи водночас подовжується і змінюється внаслідок такого опосередкування текстами, які виходять за суб'єктивні межі діалогу" [77, с. 520-526].

Таким чином, підсумовуючи викладене вище, слід зазначити, що деконструкція суб'єкту новоєвропейської філософії як основи метафізичної очевидності, джерела буття, констатація його фрагментарності, ілюзорності, відкриття історичності суб'єкту та ролі символічної функції у процесі суб'єктивації, підготовило ґрунт для концепції "суб'єкту ідеології" Альтюссера як радикальної ревізії теоретичного гуманізму.

РОЗДІЛ III

ІДЕОЛОГІЯ У ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

3.1. Ідеологія від "науки про ідеї" до "тотальної ідеології" Карла Мангейма

"Ідеологія" як суспільно-політичний і культурний феномен є ровесником держави, адже с часів крито-мікенської культури (III – I тис. до н.е.), Давнього Єгипту і великих цивілізацій Сходу, існувало протиставлення спільноти, міста, поліса, об'єднаних спільним місцем проживання, родинними зв'язками, релігією і "інших" - чужинців, варварів з якими могли воювати, а могли торгувати і проводити обмін, але які ніколи не були включені в соціальне тіло [15, с. 233-247]. Всі ці "маркери ідентичності", міцно прив'язані до місця проживання і "освячені" релігією виконували інтегруючу роль в стародавньому суспільстві і державі. В Середньовіччі в Європі ця інтегруюча функція, завдяки універсалізові притаманному християнству, міцно перейшла до релігії і Церкви.

Водночас, сам термін "ідеологія", незважаючи на своє грецьке походження (наука про ідеї) безумовно є продуктом Нового Часу і Просвітництва. Чи можлива ідеологія раніше, до того часу, як Просвітництво спробувало замітити релігію культом розуму? Адже, в боротьбі за незалежність національних держав і церков від Папства, реформатори і можновладці у пошуках вищої санкції для своїх вчинків апелювали до тієї ж самої релігії, до її духу і букви втіленої у Св. Писанні. Перехід від релігії до ідеології стався можливим лише завдяки Великій Французькій революції 1789 року з її радикальним антиклерикалізмом і "культу Розуму" [67].

Слід зазначити, що Конвент у перші роки свого не боровся с Церквою відверто, а навіть наголошував, що республіка будується на моралі Євангелія, а стаття 122 Конституції від 24 червня 1793 року гарантувала свободу віросповідання. Подальша радикальна зміна у ставленні Республіки до релігії і католицької Церкви була зумовлена, насамперед, політичними моментами – вандейським заколотом, в організації якого активну роль взяло духовенство і небезпека зовнішньої агресії.

Проте, Конвент почав з "чисток" серед тих представників духовенства, які відмовилися присягати Республіці і лише згодом вдався до тотального знищення храмів і переслідування служителів культу під гаслами "культу Розуму". Як часто в таких випадках буває, одними з найактивніших провідників репресій стали колишні католицькі ченці Фуше і Шоммет.

Отже, держава, зазіхнувши на монополію Церкви і подолавши її, вже не могла розраховувати на релігію як на непорушний інструмент власної легітимізації. Саме тому, не випадково, перші теоретичні спекуляції довкола "ідеології" з'явилися у післяреволюційній Франції.

Вперше це поняття з'являється у Дестюта де Трасі (1754 – 1836) в "Етюді про здатність мислити" (1796) та "Елементах ідеології" (1801 – 1815) для характеристики науки про ідеї, яка покликана вивчати походження думок. У Франції же вперше була створена впливова організація — Інститут, в якому заправляли "ідеологи" Дж. Джерандо та П. Кабаніс — прихильники де Трасі, які на їх думку створювали "науку про ідеї". У грудні 1797г. "ідеологи" прийняли в члени свого "Інституту" Наполеона, що йшов до влади. У свою чергу і він високо оцінив важливість цього союзу, так що будучи вже членом Директорії підписувався "генерал Наполеон Бонапарт, головнокомандувач, член Інституту".

Пізніше, коли Наполеон став Першим Консулом, а "ідеологи" продовжували претендувати на дуже велику участь у владі і виступали проти його цезаристських устремлінь, він зневажливо назвав їх "вітрогонами та ідеологами, що завжди боролися проти існуючих авторитетів", тобто людьми, що проповідували відірвані від реальної політики погляди. Наполеон пов'язував з ідеологією гірші складові революційного мислення: "Ваші ідеологи руйнують усі ілюзії, а час ілюзій для окремих людей, так і для народів – час щастя". Він навіть вважав свої військові поразки 1812 р. результатом впливу ідеологів на армію. Очевидно, що Наполеон приписує ідеологам те, що з часів марксизму отримало назву "деідеологізація" як подолання хибної свідомості і сам виступає в ролі провідника ідеології "бонапартизму".

Дійсно, у Дестюта де Трасі ідеологія має критичний характер – це єдина раціональна і наукова форма, в яку може вдягатися філософія, і також унікальне філософське обґрунтування, яке могло б бути запропоноване і наукам взагалі, і кожній окремій області пізнання зокрема. Будучи наукою про ідеї, ідеологія має бути пізнанням того ж самого роду, що і види інші пізнання, об'єктами яких є природні істоти, слова мови або ж закони суспільства. Ідеологія в початковому сенсі цього слова дає зразковий спосіб мислення і методологію дослідницької роботи для всіх наук. У граничному методологічному відношенні ідеологія як філософський проект Де Трасі "є знанням про всяке знання", а самого французького філософа можна вважати предтечею позитивізму [234].

Перший детальний аналіз соціально-політичної ролі ідеології належить марксизму. В основу марксистської концепції ідеології, як відомо було покладено тезу про залежність суспільної свідомості від суспільного буття.

Ідеологія К. Марксом (1818 — 1883) і Ф. Енгельсом (1820 – 1895) не розглядається як якась самостійне існування ідей, але вона жорстко підпорядкована розвитку і стану продуктивних сил. "Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість". Позиція класиків марксизму можна загалом охарактеризувати як економічний детермінізм, проте, як ми побачимо далі, ця теза потребує уточнення. З одного боку, на користь цього визначення свідчить, зокрема наступна цитата: "Виробництво ідей, уявлень, свідомості спочатку безпосередньо вплетено в матеріальну діяльність і в матеріальне спілкування людей, в мову реального життя" [60, с. 24].

Водночас слід зазначити, що соціальну обумовленість ідей К. Маркс розглядає з погляду соціально-економічних стосунків що визначають рівень суспільного розвитку. К. Маркс спільно з Ф. Енгельсом в "Німецькій ідеології" (1845-1846) і пізніших роботах використовував термін ідеологія для позначення хибної свідомості, тобто такої свідомості, коли знання про суспільство і соціальні конфлікти проходить крізь призму певних суспільних інтересів. Маркс пояснює "хибність" ідеології як типу суспільної свідомості тим, що вона базується на приховуванні зв'язку суспільно значущих ідей і матеріальним інтересами класів, що

виступають рушіями цих ідеї та проголошення абсолютної незалежності суспільних ідей від суспільних процесів.

В своїй критиці ідеології Маркс спирається на критику релігії Людвігом Фейербахом, що розглядав релігію як ілюзорне віддзеркалення людського буття в світі. Основоположники марксизму підкреслювали, що для ідеологій типовим є ілюзорне сприйняття буття, створення ілюзій панівними класами про самих себе. Більше того, ці ілюзії перетворюються в ідеологічних конструкціях в самоочевидну силу, що є первинною по відношенню до реальних інтересів.

Проте, класики марксизму далекі від того, щоб спрощувати проблему "хибної свідомості" подаючи її просто як результат злої волі панівних класів.

При цьому Маркс висуває теорію "перетворених форм" (*vervandelte Form*), яка набула тепер популярності завдяки працям представників постмодернізму, зокрема Ж. Дерріда. "Перетворена форма" постає як особлива фігура каузальності і є наслідком такої трансформації складної системи, коли другорядні зв'язки заступають собою магістральні.

У свою чергу, результати таких метаморфоз отримують автономне існування "речей серед інших речей". При цьому перетворені форми заміщують реальні речі та стосунки між ними. Як зазначив Мераб Мамардашвілі, такі форми виникають у певній системі, формуючи механізми витворення явищ на її поверхні, перешкоджаючи виявові базових взаємин [57]. Таким чином, *vervandelte Form* переряджає та перекручує суспільно-політичні й економічні реалії, а політичну домінацію й поготів, саме завдяки причинній залежності, яка її зумовлює, а не злій волі або змові між деякими політичними силами.

Люди самі створюють цінності, не бачивши згодом в їх відчужених і перетворених виразах власного авторства. В ролі "соціального буття", що обумовлює виникнення ідеології у Маркса виступає практика. При цьому практику Маркс розуміє історично, тобто практика несе в собі всі колізії і конфлікти історії.

Отже, головне в марксистському розумінні ідеології є те, що остання не є простим не обманом мас, а самообманом, що неминуче породжується в суспільстві поділеному на класи: "Уявлення, які створюють собі ці індивіди, суть уявлення або

про їх відношення до природи, або про їх стосунки між собою, або про їх власну тілесну організацію... Якщо свідомий вираз дійсних стосунків цих індивідів ілюзорний, якщо вони в своїх уявленнях ставлять свою дійсність на голову, то це знову ж таки наслідок обмеженості їх матеріальної діяльності і їх витікаючих звідси, обмежених суспільних відносин" [60, с. 24].

Отже, у "Німецькій ідеології" в основному йдеться про ілюзії в філософії, політичному мисленні, про релігійні або моральні ілюзії. В даній роботі Маркс торкається антропологічних вимірів ідеології, коли звертається до аналізу ролі людини як творця суспільно значущих ідей: "Ідеї і думки людей були, зрозуміло, ідеями і думками про себе і про свої стосунки, були їх свідомістю про себе, про людей взагалі ... Незалежні від них умови, в яких вони проводили своє життя, пов'язані з цими умовами необхідні форми спілкування і обумовлені всім цим особисті і соціальні відносини повинні були — оскільки вони виражалися в думках, — набути форми ідеальних умов і необхідних відносин, тобто отримати свій вираз в свідомості як такі визначення, які походять з поняття людини взагалі, з людської суті, з природи людини, з людини як такої. То чим були люди, чим були їх стосунки, з'явилося в свідомості в якості уявлення про людину як таку, про способи її існування або про її найближчі логічні визначення" [60, 171].

Тут Маркс ілюструє одну дуже важливу рису ідеології, а саме – генералізація, або узагальнення конкретно історичного, або "перетворення історії на природу". Ця функція, на думку класиків марксизму, є характерною рисою буржуазної ідеології, яка також поширюється на інші сфери суспільної свідомості – культуру, науку, мистецтво, навіть філософію. Тобто, буржуазна ідеологія тяжіє до універсалізації конкретно історичного і здійснює його легітимізацію не через апеляцію до абсолютної інстанції, як це мало місце у середньовіччі, а через його представлення як натурального порядку речей.

Маркс вважав що ідеологічні ілюзії повстають в процесі суспільної практики в класових суспільствах, які будуються на засаді панування людини над людиною: "Якщо у всій ідеології люди і їх стосунки виявляються поставленими на голову, немов у камері-обскури, то це явище так само виникає з історичного процесу їх

життя, — подібно до того, як зворотне зображення предметів на сітківці ока виникає з безпосереднього фізичного процесу їх життя" [60, с. 25].

Водночас, як справедливо підкреслює Е. Фромм, людина у Маркса є не пасивним продуктом суспільних відносин, а суспільним дієвцем: "Перш за все він ніколи не забував, що не тільки обставини творять людину, але і людина творить обставини" [87, с. 381]. Як писав сам Маркс: "Матеріалістичне вчення про те, що люди суть продукти обставин і виховання, отже, люди, що змінилися, суть продукти інших обставин і зміненого виховання – це учення забуває, що обставини змінюються саме людьми і що вихователь сам має бути вихований. Воно неминуче тому приходить до того, що ділить суспільство на дві частини, одна з яких підноситься над суспільством (наприклад, у Роберта Оуена). Збіг зміни обставин і людської діяльності може розглядатися і бути раціонально зрозуміло тільки як революційна практика" [61, с. 2].

При цьому, Фромм зазначає, що для розуміння Марксової концепції діяльності дуже важливо вникнути в його уявлення про взаємини суб'єкта і об'єкту: "Вони знаходяться в нерозривному зв'язку. Кожна річ може служити посиленню власних здібностей суб'єкта" [87, с. 384]. Отже, за Марксом, дихотомія суб'єкту і об'єкту знімається у суспільній практиці.

Водночас, Маркс вважав, що ідеологія притаманна лише класовим суспільствам, побудованим на експлуатації людини людиною і відчуженням "родової сутності" людини. У цьому полягає "класовий підхід" Маркса до проблеми ідеології, коли ідеологія пов'язується безпосередньо із економічними інтересами панівних класів. Відповідно до цього, ідеологія відіме у безкласовому суспільстві, оскільки у ній не буде потреби.

Отже, Маркс і Енгельс в ідеології бачать знаряддя класової боротьби. Однак, боротьба між ідеологіями є не що інше, як ілюзорна форма реальної класової боротьби, поміщена в символічному полі. Можна сказати, що у класиків марксизму не було чіткого поділу на прогресивну, тим більше "наукову" ідеологію, і реакційну, як це мало місце в радянському марксизмі після Леніна. Тим більше

далекі вони від абсолютизації ролі ідеології, як це мало місце у західному марксизмі.

Відомий італійський філософ-марксист Антоніо Грамші поставив собі за мету переглянути Марксову концепцію ідеології, позбавивши її від економічного детермінізму. Разом з тим, концепцію ідеології у класиків марксизму, як було зазначено вище, також не можна звести до простого економічного детермінізму. Тому, можна сказати, що Грамші намагався звернути увагу на ті елементи Марксової теорії, які залишилися поза увагою тогочасних марксистів. Тут, насамперед, йдеться про відстоювання тези про відносну автономію політики і ідеології від економіки, а по-друге, про підкреслення здатності людей змінювати обставини свого життя за допомогою революційної боротьби. Як зазначила відома представниця нео-грамшіанства і відомий теоретик сучасного соціалізму Шанталь Мофф в одній із своїх ранніх праць, Грамші був першим марксистом, хто вдався до повної і радикальної критики економізму [197, с. 170].

При цьому Грамші розділяє ідеології на два типи "історично необхідні", тобто пов'язані з відповідним економічним базисом і "надумані": "Один з елементів помилки, відбуваються при аналізі значення ідеологій, пояснюється, на мій погляд, тим фактом (факт цей, втім, не випадковий), що ідеологією називають як необхідну надбудову певного базису, так і довільні вигадки певних індивідів. Гірший зміст слова отримав розширене тлумачення, і це змінило і зіпсувало теоретичний аналіз поняття ідеології. Процес формування цієї помилки можна легко відновити: 1) встановлюється відміна ідеології від базису і робиться твердження, що не ідеології змінюють базис, а навпаки; 2) робиться твердження, що певне політичне рішення (що припускає можливість змінити базис) є "ідеологічним", інакше кажучи, недостатнім для зміни базису; робиться твердження, що це рішення не має жодної користі, нерозумне і т. ін.; 3) відбувається перехід до тверджень, що всяка ідеологія є лише "чиста" видимість, що не має жодної користі, хибна і т. ін. Необхідно, отже, розрізняти історично органічні ідеології, ті що є необхідні окремому базису, та ідеології довільні, раціоналістичні, "надумані". У тій мірі, в якій ідеології історично необхідні, вони мають дієвість, "психологічну" дієвість, вони "організують" людські

маси, виступають тим ґрунтом, на якому люди рухаються, усвідомлюють свої власні позиції, борються і т. д. В тій мірі, в якій вони є "безпідставними", вони тільки і створюють, що індивідуальні "рухи", полеміку і т. ін." [25].

Отже, як слідує з наведеної вище цитати, Грамші поділяє Марксову тезу про залежність ідеології від соціо-економічної формації, водночас ідеологія як "історично необхідна" не є лише пасивним продуктом соціо-економічних відносин, але фактором, який користується автономією і здатний сам впливати на базис. Більше того, вона є необхідним елементом революційної практики.

Відтак, ідеологія для Грамші має тотальний характер, тобто вона зумовлює світогляд і світо відношення членів суспільства: "Власне "об'єктивне" означає тільки наступне: об'єктивним буттям, об'єктивною реальністю вважається та, яка засвідчується усіма людьми незалежно від різних особливих або групових точок зору. Однак у кінцевому рахунку і це твердження є особливим світоглядом, тобто ідеологією" [25].

Важливе місце в теоретичній спадщині Грамші займає концепція "гегемонії". Під "гегемонією" Грамші розуміє здатність правлячого класу забезпечувати своє лідерство і перевагу у моральному, політичному та інтелектуальному планах по відношенню до підпорядкованих класів, не вдаючись при цьому до насильства. Прояви гегемонії Грамші пов'язує з повсякденною свідомістю і практикою людей [101].

При цьому, Грамші виділяє дві сфери у надбудові, яка у нього, як у марксиста, залежить від економічного базису, проте, водночас, користуються значною автономією: "Можна відзначити поки два великі надбудовні "поверхи": поверх, який можна називати "громадянським суспільством", тобто сукупність організацій, поточно званих "приватними", і поверх "політичного суспільства, або держави", якій відповідають функція "гегемонії" пануючої групи у всьому суспільстві і функція "прямого панування", або командування, що виражається в діяльності держави і "законного" уряду. Ці функції є саме організаційними і такими, що пов'язують" [25].

Отже, згідно із Грамші відповідно до двох "поверхів" надбудови існують два типи панування: гегемонія і пряме панування, насильство. При цьому, джерелом гегемонії, як видно є політичне суспільство, а сферою її розгортання – громадянське суспільство, у той час як пряме панування повністю відноситься політичної сфери.

Отже, на думку Грамші, домінування у суспільстві здійснюється на базі двох основних механізмів. По перше, через згоду переважної маси населення з основним напрямком розвитку суспільства, яке визначається верствою що домінує, тобто гегемонію. Ця згода визначається престижем, яким володіють ті що домінують за рахунок займаних ними позицій і виконуваних функцій в світі виробництва. По друге, через апарат державного примусу та насильства, насилля, який на законних підставах здійснює дисциплінарний вплив на ті групи, які виявляються поза сферою згоди [25].

Таким чином, домінування панівного класу передбачає не тільки монополію на застосування насильства, але і згоду підпорядкованих. Ця ситуація досягається завдяки тому, що "примус" залишається непомітним, а сама влада – "розосередженою" через консенсус "здорового глузду" та "природності". Тобто, гегемонія здійснюється проти волі підпорядкованих, але за їхньою згодою. Важливу роль у формуванні згоди грають інститути "громадянського суспільства". "Громадянське суспільство", це та область, яка знаходиться поза економікою, з одного боку, і, з іншого, поза інститутами держави, пов'язаними із здійсненням примусу.

Фактична міцність будь-якої держави, таким чином, залежить від міцності громадянського суспільства, яке служить його основою. Організації "громадянського суспільства" діють неформально, їх рішення не мають юридичної сили, не забезпечуються державним примусом, вони мають тільки моральний авторитет.

Тобто, механізм влади - не тільки примус, але і переконання. Таким чином, держава, який би клас не був панівним, спирається гегемонію, тобто символічною артикуляцію інтересів правлячого класу. Основним способом артикуляції є

ідеологія "поле постійної боротьби" яка, у свою чергу, є основним елементом, що зв'язує разом всі розрізнені сили.

Як зазначає Грамші, "будівництво апарату гегемонії утворює нові ідеологічні форми, обумовлює реформу свідомості і методів пізнання" [25]. Відтак, гегемонія не є лише спонтанним процесом, як можна було б вважати на підставі деяких тез Грамші, але значною мірою керованою політичною практикою. При цьому, не повністю коректною також є теза про те, що Грамші відмовляється від концепції ідеології як хибної свідомості [56], адже гегемонія передбачає саме реформу свідомості за допомогою ідеологічних форм, які є ілюзорними для підпорядкованих класів: "ідеології для керованих - чиста ілюзія, що вони є жертви обману, в той час як для керуючих ідеології - це навмисне та свідоме введення в оману. Філософія практики вважає, що ідеології зовсім не є довільними; вони являють собою реальні історичні явища, з якими треба боротися і викривати їх сутність як знарядь панування виходячи не з етичних міркувань і т. ін., а саме з вимог політичної боротьби: щоб зробити керованих духовно незалежними від керуючих, щоб покінчити з гегемонією одних і встановити гегемонію інших, бо така необхідна умова перетворення практики"[25].

Для Грамші простір боротьби знаходиться безпосередньо в громадянському суспільстві, через громадські інститути, до яких Грамші зараховує політичні партії і союзи, але він також підкреслює, що існує також безліч інших типів громадських інститутів, таких, наприклад, як газети, література, церква, школи і аналогічні асоціації.

Для Грамші процес гегемонії є щось подібне до створення "вищого синтезу" що веде до формування "колективної волі" яка віддзеркалює інтереси "історичного блоку" сил, який гратиме роль ключової політичної дійової особи в кожен даний період історії, протягом якого зберігається його гегемонія. Суть такого історичного блоку полягає в його здатності об'єднати групу економічних і політичних зв'язків, які Грамші називає "активним консенсусом" [163].

Отже революційна боротьба, на думку Грамші, з необхідністю передбачає боротьбу за гегемонію. Ключовим моментом у цій боротьбі, є так званий

"молекулярний процес", що руйнує гегемонію "знизу" [25].

"Молекулярний процес" це невидима, поступова зміна думок і настроїв у свідомості кожної особи. Гегемонія спирається на "культурне ядро" - консенсус щодо етичних норм, культурних стереотипів, соціальних відносин тощо. Поки це ядро є стабільним, у суспільстві є колективна воля до збереження існуючого порядку. Руйнація культурного ядра є передумовою успішної революції.

В цій руйнації Грамші відводить ключову роль ідеології і інтелігенції як носія і творця нової ідеології: "Звідси критика повинна виразити ці спекулятивні міркування у власних реальних формах політичної ідеології – знаряддя практичної дії" [25]. Тобто на інтелігенцію покладено завдання формування нової політичної ідеології як об'єднуючої доктрини, та її "переклад" на мову повсякденної культури та буденної свідомості.

Отже, саме Грамші у своєму аналізі ідеології та гегемонії звернув увагу на важливий антропологічний аспект ідеології, а саме феномен буденної свідомості, який він вважав ключовим елементом боротьби за гегемонію, як у процесі підкорення, так і звільнення. Таким чином, Грамші зробив важливий внесок у розвиток концепції соціального і ідеологічного формування ідентичності і суб'єктивності.

У свою чергу, Шанталь Мофф загалом вбачає в теорії Грамші елементи Альтюссерівської концепції ідеологічної суб'єктивності, про яку йдетиметься згодом. Вона підкреслює, що на відміну від класичного марксизму, де всі соціальні суб'єкти прив'язуються до того, чи іншого класу, у Грамші класи існують в сфері економічних відносин, відповідно в політичному суспільстві – політичні інститути, держава, а в сфері громадянського суспільства суб'єкти ідентифікуються через згоду або незгоду у стосунку до "колективної волі" та "консенсусу", що підтримуються гегемонією [197, с. 190].

Разом із тим, в своєму розумінні майбутнього ідеології і гегемонії Грамші залишався в рамках класичного марксизму, адже він вважав, що вони стосуються лише історичних фаз, для яких характерні соціальні протиріччя. Отже, у постреволюційну епоху, для якої буде характерно поєднання "історичної

необхідності і свободи", коли зникнуть соціальні протиріччя, відповідно зникне історична боротьба соціальних сил і діалектика гегемонії і ідеології, як вираз боротьби суспільних інтересів, уступить місце чистій діалектиці понять.

Відмінний від марксистського погляд на ідеологію представляє Карл Мангейм (1893-1947), що вніс значний внесок до вивчення даної проблематики своєю роботою "Ідеологія і утопія" (1929) та іншими працями.

Карл Мангейм займає особливу позицію в соціології і соціальній філософії, оскільки на його концепцію вплинули з одного боку, ідеї феноменології Е. Гуссерля і Макса Шелера, соціологічна думка Макса Вебера, а з іншого марксизм у трактовці пізнього Д. Лукача.

Основу концепції Мангейма складають два положення: про пізнаваність соціальних процесів і про те, що продукти і форми мислення породжуються процесом історичного розвитку, тобто обумовлені історичними, соціальними, класовими і культурними чинниками. Водночас, Мангейм вважав, що суспільне буття не зводиться тільки до стосунків у сфері матеріального виробництва, до економічного детермінізму.

Західні дослідники вважають, що оскільки Мангейм розглядав ідеологію в контексті соціології знання, у відриві від економічних і політичних процесів, на відміну від класиків марксизму, це дозволило йому піти далі в розкритті засад ідеології.

Мангейм перш за все розрізняє партикулярне і тотальне поняття ідеології. У партикулярне поняття входять всі випадки "брехні", що не виходять за межі психологічного плану. Часткова ідеологія є певною системою ідей, які є більш менш спотвореним віддзеркаленням фактів і подій в угоду політичним або іншим інтересам її носія. Ці феномени можна розглядати як деформації і фальсифікації, але змінити цілісність ментальних структур суб'єкту вони не в змозі [58, с. 220].

Партикулярна концепція ідеології залишається на рівні психології, натомість тотальне поняття ідеології відсилає до характеру епохи або соціальної групи і розглядає концептуальний апарат як продукт соціального життя. Поняття тотальної

ідеології відображає особливості, своєрідність і характер структури свідомості, типу мислення і сприйняття певних верств населення, груп суспільства [58, с. 230].

Отже, коли ми говоримо, що та або інша ідея захищає соціальний привілей особи або групи, - це часткове викриття ідеології. Але якщо встановлена відповідність соціальній ситуації і певного вектора або спрямованості колективної свідомості, то в цьому випадку мова йде про максимально широке розуміння ідеології.

Мангейм указує на чотири аспекти формування ідей, які виступають як взаємозалежні фактори, які за Альтюссером можна вважати чотирма типами ідеологічної суб'єктивності:

- ситуація, коли ми реагуємо на ситуацію як частина общини, нації, або клас;
- ситуація, коли індивід особисто залучений в дану ситуацію і відповідним чином формує своє уявлення про неї; така участь в ситуації може бути пов'язане з професійними інтересами, політичними устремліннями родинними стосунками тощо;
- образ, який приймають індивід або група;
- аудиторія, якій повідомляється цей образ, а також її розуміння образу, символи, що співвідносяться в її уявленні із значенням і її словарний запас.

Один і той же об'єкт отримує різне осмислення в різних контекстах. Особи, по-різному залучені в одну і ту ж ситуацію, по-різному оцінюють її і відповідним чином прагнуть змінити її. Мангейм підкреслював, що завдання соціології знання - співвіднести "духовні утворення" з соціальними позиціями їх носіїв: "Соціологія знання виникла в результаті зусиль, направлених на те, щоб зробити предметом дослідження багатоманітну, і перш за все соціальну, обумовленість теорій і типів мислення, яка стала очевидною в кризовій ситуації сучасності, визначити критерії для розуміння цієї обумовленості і, подумавши цю проблему до її логічного кінця, розробити відповідне сучасній ситуації вчення про значення внетеоретичних умов знання" [58, с. 219].

При цьому, наголошував Мангейм, "Що стосується цих життєвих сил і вольових установок, які лежать в основі теоретичних положень, <...> стає все більш ясним, що і вони носять зовсім не індивідуальний характер; це, іншими словами, означає, що вони кореняться насамперед не в усвідомленій, індивідуальній волі мислячого суб'єкта, а в колективній волі групи, що стоїть за мисленням індивіда, яке лише слідує наказаним нею актам. В зв'язку з цим стає все більш очевидним, що мислення і знання в значній своїй частині взагалі не можуть правильно зрозуміти, якщо не брати до уваги їх обумовленість буттям і та обставина, що вони формуються усередині колективу" [58, с. 222].

Таким чином, в роботі "Ідеологія і утопія" Мангейм вирішує насамперед задачу викриття соціальної зумовленості змісту процесів мислення. При цьому слід враховувати, що на процеси мислення мають великий вплив несвідомо сформовані конкретним соціальним середовищем елементи.

"Історія думки, — пише Мангейм, — розглядається при такому підході не як звичайна історія ідей, а через аналіз різних стилів мислення, їх народження і розвиток, злиття і занепад; ключем до розуміння змін думці служить змінний фон, перш за все доля класів і суспільних груп, які виступають "носіями" цих стилів мислення" [58, с. 29].

В своїй пізній праці "Утопія і утопічна свідомість" Мангейм певному відношенні просунувся уперед порівняно із своїм попереднім трактуванням процесу формування ідей. Раніше ідеологія представлялася як побічний продукт і віддзеркалення соціальних ситуацій. В цій праці Мангейм розглядає ідеології не лише як соціально зумовлені погляди, але і як мотивовані реакції на дані ситуації. В цьому контексті Мангейм зосереджується на несвідомій мотивації ідей, властивих даному суспільству. Головним тут є те, що, за твердженням Мангейму, соціально класові спонукальні мотиви формування ідей "невидимі" для самих їх носіїв. Ідея "несвідомої мотивації ідей" Мангейму органічно доповнює теорію їх соціальної обумовленості.

Мангейм вважав, що саме в політичній боротьбі люди вперше виявили несвідомі колективні мотивації, які визначали напрям їх мислення. У

безкомпромісних політичних дискусіях вони не зупиняються на теоретичних аргументах, а прагнуть зірвати маски та відкрити саме неусвідомлені мотиви переконань і дій ідейного супротивника [82, с. 113].

Згідно із Мангеймом, колективне несвідоме як пануючих, так і пригноблених груп, приховує від них дійсний стан суспільства, тобто останні стають заручниками ідеологічної ситуації: "У понятті "ідеологія" відбивається одне відкриття, зроблене в ході політичної боротьби, а саме: мислення правлячих груп може бути настільки тісно пов'язано з визначеною ситуацією, що ці групи просто не в змозі побачити ряд фактів, які могли б підірвати їх упевненість в своєму пануванні" [82, с. 164]. При цьому, Мангейм зазначає, що ідеологія є сукупністю ідей, "трансцендентних" по відношенню до суспільного буття: "Ідеологіями ми називаємо ті трансцендентні буття уявлення, які de facto ніколи не досягають реалізації свого змісту. Хоча окремі люди часто абсолютно щиро керуються ними як мотиви своєї поведінки, в ході реалізації їх зміст зазвичай спотворюється. Так, наприклад, в суспільстві, заснованому на кріпацтві, уявлення про християнську любов до ближнього завжди залишається трансцендентним, нездійсненим і в цьому сенсі "ідеологічним", навіть якщо воно досконале щиро прийнято як мотив індивідуальної поведінки" [58, с. 165].

Мангейм вважає, що будь-яка ідеологія є апологією існуючого ладу та захищає статус кво. У цьому явищі Мангейм бачить стабілізуючу роль ідеологій. Натомість, "утопія" за Мангеймом має протилежне значення: "Утопії також трансцендентні буття, бо і вони орієнтують поведінку на елементи, що не містяться в даному реальному бутті; проте вони не є ідеологіями, тобто не є ними в тому ступені і постільки, оскільки своєю протидією їм вдається перетворити існуючу історичну дійсність, наблизивши її до своїх уявлень" [58, с. 166]. Утопія — ідеї з критичною соціальною функцією, що слугують виправданням дій, які направлені на скидання даного суспільного устрою.

Отже, на відміну, від марксистів, що оцінювали утопію як плід інтелектуальної, спекуляції, якийсь ідеал, що практично не реалізовується, Мангейм підкреслював її активний, діяльнісний характер. "Утопічне мислення" відображає

те, що певні пригноблені групи так зацікавлені в знищенні і перетворенні існуючого суспільства, "що мимоволі бачать тільки ті елементи ситуації які спрямовані на його заперечення". Вони не враховують все те, що може поколивати їх віру або паралізувати бажання змінити положення речей.

Таким чином, і в ідеології, і в утопії містяться істотні елементи колективного несвідомого, що перешкоджають адекватному сприйняттю дійсності. Якщо ідеологія як образ мислення правлячих груп і класів пов'язана певним чином з дійсністю, то утопічна свідомість, навпаки, відривається від "буття", що оточує його, спрямована на його перетворення. Проте, у процесі історичного розвитку та перетворення, утопія згодом займає місце ідеології: "Кожна стадія історичного буття лоточилася уявленнями, що трансцендують це буття, проте до тих пір, поки вони "органічно" входили в картину світу, відповідну даному періоду, вони виступали не як утопії, а як ідеології, властиві даній стадії історичного розвитку".

Отже, заслуга Мангейма полягає у подальшому у чіткому розмежуванні ідеології та утопії, як протидіючих факторів історичного розвитку та розкритті антропологічних аспектів ідеології, зокрема ролі колективного несвідомого. Водночас, Мангейм розглядає ідеологічну свідомість здебільшого у колективному аспекті, у той час як залишаються нерозкритими індивідуальні виміри ідеологічної індоктринації та суб'єктивізації.

3.2. Концепція ідеології в структуралістському марксизмі Луї Альтюссера

Французький філософ-марксист Луї П'єр Альтюссер (1918 - 1990) займає особливе місце в дослідженні проблеми ідеології. По-перше, Альтюссер є тією постаттю, від якої веде свій початок сучасний неомарксизм (хоча до його родоначальників також відносять пізнього Лукача) та "нова ліва", він також є чи не найбільшим новатором в історії марксизму – саме він спробував перевести марксизм з протореного шляху гегелівської діалектики на рейки спінозіанського детермінізму, структуралізму та лаканівського психоаналізу.

Широку популярність Альтюссеру принесли роботи, написані в 60-ті роки двадцятого століття: "За Маркса", "Читати Капітал" (у співавторстві за Е.

Балібаром) та інші. У цих роботах він виражає стурбованість наявністю в французькому марксизмі теоретичної порожнечі, відсутністю теоретичної традиції, недооцінкою ролі теорії взагалі і філософській теорії особливо. В рамках поставлених завдань Альтюссер виступає проти ухилу французького марксизму, що намітився, в проблематику людини і гуманізму, зокрема у екзистенціалізмі Сартра, вважаючи, що це протирічить суті марксизму [111].

Він відзначає, що на початковому етапі Маркс дійсно спирався на "філософію людини", яка служила йому теоретичним фундаментом. Проте, починаючи з 1845 Маркс пориває з колишньою концепцією і переходить на строго наукові позиції, направляючи всю свою увагу на вивчення структури суспільства, способу виробництва, суспільних стосунків і так далі.

Тяжіючи до епістемологічних ідей французького наукового філософа Гастона Башляра, Альтюссер зводив свої аргументи до того, що між ранніми роботами Маркса і пізнішою науковою теорією є "епістемологічний розрив" [111]. Ключовим в його оцінках теорії Маркса є поняття "над-детермінації" — ідея, згідно якої визначні зміни в суспільстві є складними і багато в чому детермінованими [226]. Крім того, він проводив відмінності між ідеологічним і репресивним державними апаратами.

Поєднання цих підходів дає Альтюссеру можливість відійти вульгарного детермінізму або "економізму", оскільки допускає, що, по-перше, ідеологічна надбудова — не просто віддзеркалення економіки, але частково є умовою її існування, а по-друге, що ідеологія — не просто "хибна свідомість", а важлива частина реальних соціальних відносин.

Подібним же чином поняття "спосіб виробництва" Маркса Альтюссер трактує в контексті складного поєднання економічної, політичної і ідеологічної практики [22].

Отже, на думку Альтюссера, між "молодим" і "зрілим" Марксом відбувся "епістемологічний розрив", в результаті якого було створено нове вчення про суспільство, виходячи з якого Маркс критично оцінює гуманізм. Все це, як вважає Альтюссер, дає підставу вважати, що марксизм є "теоретичний

антигуманізм". Як відзначав Альтюссер, "не з конкретними людьми має справу наука, а з людьми-функціями в певній структурі, носіями робочої сили, представниками капіталу. У теорії люди сполучені формою, що підтримує структурні стосунки, індивідуальність повстає у формі особливих ефектів структури".

Теоретичний антигуманізм Маркса, згідно Альтюссеру, це підстава як пізнання, так і практичної трансформації миру: "не можна щось знати про людей, якщо тільки не спопелити філософський міф про людину. Будь-яка філософія, що намагається так чи інакше реставрувати марксистську антропологію або філософський гуманізм, буде в теоретичному сенсі збиранням пилу".

Сьогодні важко оцінити вплив Альтюссера на лівацькі рухи 60-70 років у Західній Європі. Проте, спираючись на тогочасну марксистську літературу ми можемо сказати, що його вплив на західний марксизм був дуже значним, якій можна порівняти хіба що з самими класиками марксизму. Як зазначив в своєму дисертаційному дослідженні Ільдар Рісмухамедов, альтюссеріанська постановка проблеми ідеології більшою мірою, чим які-небудь інші неомарксистські теоретичні побудови, визначала дискусії навколо "марксистської теорії ідеології" впродовж 1970-1980-х років і в даний час служить відправним пунктом в дискусіях по проблемах ідеології, суб'єктивності і ідентичності [76].

Можна сказати, що 70-ті роки минулого століття у західному марксизмі пройшли під знаком Альтюссера, яскравим прикладом чому служить вищезгадана книга "Грамші і марксистська теорія" під редакцією Шанталь Мофф, видана у Лондоні у 1979 році. Ця книга є прикладом інтерпретації спадщини Грамші крізь призму Альтюссера [151].

Один з сучасних дослідників, учень Альтюссера Мішель Пеше, назвав його учасником "Потрійного Альянсу" найвидатніших інтелектуалів Франції, до якого входили також Лакан та Соссюр.

Водночас, можна сказати, що від того часу у середовищі західних марксистів виник справжній інтерес до спадщини Антоніо Грамші, що врешті-решт й призвело до того, що неомарксизм пройшов шлях від "альтюссеріанського прочитання

Грамші і його концепції гегемонії до грамшійанської ревізії і критики структурного марксизму" [76].

Однак, ідеї Альтюссера не минули безслідно [116], вони вплинули на соціоаналіз П'єра Бурд'є, французьку школу аналізу дискурсу (Мішель Пеше, Патрік Серіо), неолаканівський психо і культур-аналіз Славоя Жіжека тощо.

Перейдемо тепер до аналізу альтюссерівської концепції ідеології. Перш за все слід зазначити, що Альтюссер свідомо відмовляється від гегелівської парадигми "хибної свідомості". Це, насамперед, пов'язане з його критичним ставленням до впливу гегельянства на марксизм, про що йшлося вище.

Альтюссер наступним чином підсумовує відмінність між Марксом і Гегелем. Він писав, що ми заходимо у Маркса: "не-гегелівську концепцію історії; не-гегелівську концепцію соціальної структури суспільства (структуроване ціле, таке, що володіє домінантою); не-гегелівську концепцію діалектики" [2].

В своєму аналізі ідеології Альтюссер спирається на розроблену ним концепцію "суперструктури". Альтюссер розглядає ідеологію як частину "суперструктури", яка легітимізує субструктури, тобто економічні і соціальні стосунки: "Я наполягаю на революційному характері марксистської концепції "соціального цілого" остільки, оскільки вона відрізняється від гегелівського "тотальності". Я сказав (і ця теза лише повторює відомі положення історичного матеріалізму), що Маркс розглядав структуру кожного суспільства як створену з "рівнів" або "інстанцій". За конкретним визначенням: інфраструктура, або економічна база (єдність продуктивних сил і виробничих відносин), та суперструктура, яка сама по собі містить два "рівня" або "інстанцій": політико-правовий (Закон і Держава) та ідеології (різні ідеології, релігійні, етичні, правові, політичні та інші)" [104, с. 134].

Альтюссер заперечує можливість "наукової ідеології", про що говорили, зокрема, Володимир Ленін [50], адже ідеологія і наука ґрунтуються на різних епістемологічних засадах і пов'язані із різними суспільними практиками. Питання істини чи хибності не стосуються ідеології, адже вона встановлює сукупність норм, що

орієнтують індивідів на визначене відношення до світу і суспільства у якому він живе.

Альтюссер підкреслює, що деідеологізація сама є формою ідеології: "Тільки ідеологічний світогляд може уявити світ без ідеології і прийняти ідею світу, у якому ідеологія (а не лише одна з її історичних форм) може зникнути без сліду і бути замінена наукою" [105, с. 232].

У роботах "За Маркса" (1965) і "Читаючи Капітал" (1968) Альтюссер вперше звернувся до поняття ідеології як соціальної символічної системи, керованої практичними інтересами і суб'єктивним досвідом, проте тут він розглядає ідеологію, головним чином, як "ефект знання" в його відношенні до наукового дискурсу.

У пізніших роботах, головним чином, в есе "Ідеологія і ідеологічні державні апарати" (1969) Альтюссер звертається до загального поняття ідеології і її соціальної функції – матеріальної основи виробництва ідеології і ідеології і конституювання соціальної суб'єктивності.

Таким чином, Альтюссер продовжує розвивати матеріалістичне розуміння ідеології як структурованої системи значень, втіленої і відтвореної конкретними методами і установами. Формулюючи поняття ідеології в межах структури онтологічного реалізму і епістемологічного релятивізму, Альтюссер стверджує: "Ідеології - не чисті ілюзії (помилки), але втілення уявлень, що існують в установах і практиках: вони фігурують в надбудові, і кореняться в класовій боротьбі. Якщо наука, заснована Марксом, показує теоретичні концепції його власної передісторії як ідеологічні, це не тому просто, щоб денонсувати їх як брехню: це також для того, щоб підкреслити, що вони претендують на істинність, і були прийняті і продовжують прийматися як істинні, і щоб показати, чому це йде так само" [104, с. 155].

В есе "Ідеологія і ідеологічні державні апарати" Альтюссер представляє своє відоме визначення ідеології: "Ідеологія є уявлення, образ уявних стосунків індивідів до їх реальних умов існування", що являє собою першу тезу про ідеологію [104, с. 164]. Як уявне відношення, ідеологія не обов'язково є істинною

або помилковою, це - просто стани свідомості. Отже, в ідеології не представлені реальні відношення, але їхні уявні репрезентації [104, с. 164].

Тобто, ідеологія - це окрема система, за допомогою якої люди сприймають, оцінюють, "переживають" уявлення, що склалися у них, відносно реальних умов існування. Причому ця система представлень може складатися з концепцій, ідей, міфів і образів.

В даному контексті Альтюссер відходить від марксистського розуміння ідеології як "хибної свідомості", що маскує реальні відношення в суспільстві. Альтюссер розглядає ідеологію, як деяку "концептуальну схему", за допомогою якої люди осмислюють і "переживають" матеріальні умови свого життя. Отже, саме тому, ідеологія не може розглядатися на предмет своєї істинності або помилковості.

Альтюссер фактично стверджує, що ідеологія це уявна деформація уявних стосунків до реальних умов. І для того, щоб відповісти на ці питання він переходить до своєї наступної тези: ідеологія існує матеріально.

Отже, інша теза Альтюссера стосується матеріального виміру ідеології, тобто її вкоріненості у суспільні практики: "Ідеологія завжди існує в апаратах, і їх практиці, або практиках. І це існування є матеріальним" [104, с. 166].

Ідеологія становить свого роду соціальну практику, вірніше сказати екзистує в соціальній практиці. Тут Альтюссер звертається до аналізу взаємозв'язку вірувань і ритуалів. Подібно тому, як релігійна людина веде себе відповідно постулатам власної віри, індивід бере участь у практиках, зумовлених ідеями, що, у свою чергу залежать від відповідних ідеологічних апаратів: "Індивід вірить в Бога, або в Обов'язок, або в Правосуддя. Ця віра походить (для всіх людей, тобто для всіх тих, хто живе в ідеологічній репрезентації ідеології, яка редукує ідеологію до ідей, що мають, як віщує ідеологія, духовне існування) з ідей цього індивідуума, тобто з нього, як з суб'єкта, того, хто володіє свідомістю, в якій містяться ідеї його віри. За допомогою чого, тобто за допомогою встановленого (*mise en place*) концептуального апарату автоматично витікає певна матеріальна поведінка. Даний індивід поводиться тим або іншим чином, засвоює той або інший тип праксиса, і

більш того, бере участь в різних регламентованих практиках, тих які відносяться до того ідеологічного апарату, від якого залежать вільно і свідомо (як суб'єкт) вибрані індивідом ідеї. Якщо він вірить в Бога, він ходить в Церкву, присутній на Месі, встає на коліна, молиться, сповідається, розкаюється і так далі. Якщо він вірить в Обов'язок, він також поводитиметься відповідним чином, відповідно до "добрих звичаїв" [104, с. 167].

Основа ідеологічної практики індивіда – це субординація або підпорядкування. При цьому, Альтюссер звертає увагу на інший важливий аспект, а саме на первинність ритуалу у стосунку до вірування, як зазначає Альтюссер, ідеї існують в актах, "Ідеологія говорить мовою вчинків" [104, с. 168]. Індивіди "переживають" ідеологію, беручи участь в певних практиках, що забезпечуються конкретними ідеологічними апаратами. Причому, не існує суспільних практик поза ідеологією.

Альтюссер йде ще далі в осмисленні матеріальності ідеології. Він бере Паскалівську тезу, яка в його інтерпретації звучить так: "Встаньте на коліна, розкрийте рот для молитви і ви повірите" [104, с. 168]. Отже, Альтюссер ясно проголошує первинність ритуалу, а отже суспільної практики по відношенню до вірувань.

Тут слід згадати про роль ідеології у відтворенні суспільних відносин. Підтримку умов виробництва означає відтворення виробничих сил і одночасно трудових (людських) ресурсів. Причому відтворення останніх припускає, разом з іншим, наявність в області надбудови спеціальних механізмів трансляції ідеології.

Тому, основним завданням ідеології є формування таких трудових ресурсів, які в змозі і морально, і політично бути підлеглими культурі та вимогам капіталістичного способу виробництва на тій або іншій стадії його розвитку: "Що діти вивчають в школі? Вони проходять різні відстані в своєму навчанні, але у будь-якому випадку вони навчаються читати, писати і рахувати, - то є багато методів, і ряд інших предметів також, включаючи елементи (який можуть бути елементарним або, навпаки, ґрунтовними) "наукової" або "літературної культури", які безпосередньо корисні на різних робочих місцях у виробництві (одне навчання для

робітників, зайнятих ручною працею, інше для технічного персоналу, третє для інженерів, ще інше для менеджменту, і т.д.).

Але крім цих методів і знань, і вивчення їх, дітей у школі також навчають "правилами" гарної поведінки, тобто правилами, які повинні дотримуватися кожним агентом у поділі праці, згідно з його працею, він "призначений" для: правил, моральності, громадянської і професійної совісті, яка фактично означає проявлення поваги до соціо-технічного поділу праці і в кінцевому рахунку правилами порядку, встановлених панівним класом. Вони також навчаються "говорити належною французькою мовою", "трактувати" з працівників відповідно, тобто фактично (для майбутніх капіталістів і їх слуг), щоб "наказувати їм" належним чином, тобто (ідеально) "говорити з ними" правильним способом, і т.ін." [104, с. 132].

Альтюссер говорить про те, що державна влада здійснює трансляцію умов відтворення через "державні ідеологічні апарати". Всі "державні ідеологічні апарати" функціонують за принципом поєднання репресивних і ідеологічних заходів. До репресивних державних апаратів віднесені армія, поліція, суди, в'язниці. Найважливішими ідеологічними державними апаратами є церква, сім'я, система освіти, засоби масової комунікації.

Роль репресивних державних апаратів обумовлена необхідністю застосування сили до тим, хто здійснює антисистемні дії, ставить під питання існування системи як такої. Характерною особливістю репресивних державних апаратів є те, що вони утворюють ціле, підпорядковані строгій централізації.

Ідеологічні державні апарати вносять свій внесок до підтримки стабільності системи (або капіталістичних умов експлуатації) за допомогою підпорядкування індивідів політичній ідеології держави. Ідеологічні апарати відносно автономні і різноманітні по своїх формах прояву — власне ідеологічний зміст тут може бути різним. Згідно із Альтюссером, апарати комунікації "насихують" кожного громадянина щоденною дозою націоналізму, шовінізму, лібералізму, моралізму за допомогою газет, радіо і телебачення. отже, індивіди "переживають" ідеологію,

беручи участь в певних практиках, що забезпечуються конкретними ідеологічними апаратами.

Як було зазначено вище, теоретичні положення Альтюссера зазнали на собі на собі значного впливу структуралізму та психоаналізу. Нагадаємо в зв'язку з цим, що в структуралізмі аналіз свідомості, індивідуальної або групової активності індивідуума зазвичай відходить на другий план. Основна увага приділяється вивченню причин і чинників свідомості і поведінки, обумовлених особливостями структури тих або інших соціальних систем. Акцент робиться на пошуку універсальних структурних характеристик суспільства. Причому ці характеристики співвідносяться часто з універсальними глибинними структурами людського мислення. У цьому плані очевидна близькість структуралізму методологічним підставам лінгвістики і антропології.

Альтюссер стверджує, що "робота" ідеології виявляється найчастіше в прихованому вигляді. Ідеологія є наявною в конкретних практиках, образах, структурах, які сприймаються нами як само собою зрозумілі. Ідеологія стає способом життя і мислення людей, тому нелегко усвідомити її присутність і ефектів. Умовно кажучи, ідеологія має несвідомий характер. Останнє твердження стає зрозумілішим, якщо звернутися до категорії "суб'єкта", на яку спирається Альтюссер і про яку ми поговоримо пізніше детальніше.

Ідеологія як система уявлень співвідноситься, на думку автора, не зі свідомістю індивіда як такою. Суть ідеології сукупність ідей, образів і уявлень, спосіб їх організації в цілому визначають суть і функції ідеології в суспільстві. Звідси робиться вивід про правомірність вивчення ідеології як деякого об'єктивного феномену.

Специфіка "функціонування" ідеології полягає, по Альтюссеру, в тому, що вона має форму "природності", "натуральності", здорового глузду. Як приклад того, як ідеологія "рекрутує" суб'єктів серед індивідів автором використовується поняття "інтерпеляції" (окликання, називання). Сенс поняття пояснюється на прикладі використання фрази, за допомогою якої поліціант окликає перехожого на

вулиці: "Гей Ти"! Індивід, якого окликнули повертається. Тобто, його реакція свідчить про те, що фраза була адресована саме йому.

Таким чином, тут ідеологія асоціюється саме з процесом, за допомогою якого індивід виявляється включеним в якийсь стан "приналежності" до цінностей суспільного порядку.

Спираючись на ці уявлення, Альтюссер проводить думку про те, що індивіди виявляються такими, що направляються ідеологією, на зразок того, як культура "структурує" супер-его. Річ у тому, що "ідеологічний державний апарат" вже існує до нашого народження і можливі траєкторії нашого життєвого шляху якраз і є ним детерміновані. У цьому сенсі наш особистий досвід є інкорпорацією глибшої соціальної реальності — внутрішньої соціальної структури.

Іншими словами, ідеологія функціонує як деяка система референтів, співвідношуючися з якою індивіди позиціонуються відповідно до їх реакцій, "відповідей", на можливі запити системи [172].

Важливим моментом альтюссерівської концепції ідеології є теза про антиісторичність, або вічність ідеології. "У ідеології немає історії", каже Альтюссер. Насправді, ця теза запозичена з "Німецької ідеології" Карла Маркса, але Альтюссер надає їй абсолютно відмінний сенс.

Згідно із Альтюссером, Маркс трактує ідеологію, як психологи до Фрейда розглядали сон – як порожню уявну конструкцію (*bricolage*), випадковим чином складену, отже, неструктуровану [104, с. 160]. Саме у цьому сенсі порожнє уявне ніщо, таке, що протиставило живій матеріальності людей і їх стосунків не має історії. Точніше, ідеологія, як блідий відблиск, не має історії для себе, не володіє власною історичністю.

Проте, говорить Альтюссер, конкретні ідеології мають свою історію для себе, тобто вони мають початок і кінець у часі. Але ідеологія взагалі як така історії не має. Альтюссер при цьому посилається на фрейдівське твердження про вічність несвідомого і говорить, що ідеологія також вічна, при цьому є деякий зв'язок між вічністю несвідомого і ідеології. Це дозволило згодом Жіжеку висунути тезу про те, що ідеологія структурована як несвідоме [36].

Водночас, слід зазначити, що у цьому випадку ми маємо певну алюзію до Спінози. Адже альтюссерівська ідеологія постає як іманентна щодо історичного процесу і усядищуца, подібно Богу як абсолютної субстанції у Спінози. Ця алюзія не є випадковою, якщо згадати загальний інтерес Альтюссера до спадщини голландського філософа, особливо до його теорії каузальності, тобто іманентності причини в стосунку до наслідків, яку Альтюссер та Балібар перенесли у площину структурної каузальності: "структура це ніщо поза її ефектами" [175, с. 32].

Отже, Альтюссер запропонував систему аналізу і критики ідеології яка ґрунтується на відкритті кореляцій між соціальними структурами та паттернами несвідомого, при цьому точкою біфуркації виступає суб'єкт. Ця особливість альтюссерівського аналізу ідеології дозволяє застосовувати її для аналізу як загальних ідеологічних трендів та їх проявів у культурі так і на індивідуальному, особистісному рівні.

Саме цей останній чинник, зумовив популярність інтерпретації ідеології, запропонованою Л.Альтюссером, в дослідженнях культури та масової комунікації. Акцент автора на відносній автономності ідеологічних практик дозволяє дослідникам звернутися до вивчення індивідуальних уявлень, заглиблення у "мікросвіт" суспільних та культурних феноменів. Маючи на увазі соціальну детермінанту останніх, не слід вбачати тут винятковий і безпосередній прояв матеріальних інтересів.

Альтюссер представляє індивідів як соціальних суб'єктів, які є як продуктами індивідуального усвідомлення, конструювання реальності, з одного боку, так і результатами дії, залежними від ідеології, з іншого.

Отже, підводячи підсумки викладеному вище, слід зазначити, що ідеологія стала предметом філософського осмислення в кінці XVIII століття. І якщо у Де Трасі, вона є квінтесенцією Розуму, універсальне критичне, раціональне знання, своєрідний субститут релігії, то в марксизмі вона перетворюється на "хибну свідомість", що маскує реальні відношення в суспільстві.

У свою чергу, заслуга Карла Мангейма полягає у подальшому у чіткому розмежуванні ідеології та утопії, як протидіючих факторів історичного розвитку та розкритті антропологічних аспектів ідеології, зокрема ролі колективного несвідомого.

Водночас, італійський марксист Антоніо Грамші обґрунтував теорію гегемонії як здатність правлячого класу забезпечувати своє домінування і перевагу шляхом артикуляції власних інтересів у символічній площині.

І врешті-решт у Альтюссера вона розуміється соціальна практика, що конститує кожного окремого суспільного індивіда і соціум у цілому. Альтюссерівська концепція ідеології яка ґрунтується на відкритті кореляцій між соціальними структурами та паттернами несвідомого, при цьому суб'єкт виступає фокусом цього процесу. Акцент Альтюссера на відносній автономності ідеологічних процесів дозволяє дослідникам звернутися до вивчення індивідуальних феноменів, заглиблення у мікрорівень суспільних та культурних практик.

РОЗДІЛ IV

АНТРОПОЛОГІЧНА КРИТИКА ІДЕОЛОГІЧНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

4.1. Суб'єкт ідеології та його критика

В попередньому розділі нами було показано, що розуміння ідеології як чинника, котрий не тільки "цементує" суспільство (як "тотальні ідеології" за визначенням Карла Мангейма) але й безпосередньо кшталтує ідеологічну суб'єктивність, тобто виступає основою культурної та соціальної тотожності кожного окремого індивідуума, вперше з'являється у французького філософа Луї Альтюссера. Водночас, позиція жорсткого соціо-конструктивізму та економічного детермінізму на яку спирався Альтюссер майже не залишала місця для індивідуальності та свободи вибору. Приймаючи без заперечень позицію Альтюссера неможливо знайти адекватну відповідь на питання: яким чином виникають альтернативні ідеології, як вони поширюються і перемагають домінуючу ідеологію? Також, концепт Альтюссера не враховує гендерні особливості та вік індивідуума.

Перш за все, розглянемо альтюссерівську концепцію ідеологічної суб'єктивності детальніше.

В своїй ключовій роботі "Ідеологія і ідеологічні апарати держави" Альтюссер зазначає, що ідеологія є невід'ємною частиною будь якої тотальності, зокрема соціальної системи: "не аберація або випадкове розростання історії але структурне єство історичного життя суспільства". На відміну від науки, ідеологія виконує усядищу соціальну функцію, яка повинна виконуватися в кожному суспільстві, у тому числі у майбутньому соціалістичному суспільстві, адже вона слугує пристосуванню індивідуумів до умов існування. Цей процес соціалізації вимагає наявності систему ідей, вірувань, і значень, за допомогою яких індивідууми сприймають свій життєвий світ як послідовне ціле, і знаходять і власне місце в його межах.

Альтюссер виділяє дві ключові характеристики ідеології: "Теза 1: Ідеологія презентує уявне відношення індивідуумів до умов їх існування. < . . > Теза 2: Ідеологія має матеріальне існування" [106, с. 153, 155].

Економічний детермінізм Альтюссера знаходить вираз у тому, що ідеологія у нього не є автономною, але скоріше виступає як епіфеномен гіперструктури – способу виробництва. Тому, домінуюча ідеологія слугує відтворенню як стосунків в процесі виробництва, тобто у випадку капіталістичного способу – панування і підпорядкування, а також суспільства у цілому.

Щоб відтворити існуючі виробничі відносини, повинні бути індивідууми, підготовлені таким чином, щоб відповідати потребам суспільства, і цієї мети досягає ідеологічна функція яку Альтюссер називає "запитом" (interpellation).

Ідеологія існує остільки, оскільки її підтримують окремі індивідууми. Тому, для того щоб індивідууми сповідували ідеологію, вона намагається стати визначальним вектором світовідношення. Ідеологія "діє" або "функціонує" таким чином, що це "вербує" суб'єктів серед індивідуумів (вербує їх цілком), або "перетворює" індивідуумів в суб'єктів (перетворює їх цілком) цією дуже точною дією <...> тобто інтерпеляцією чи запитом, і який може бути представлена звертанням поліцейського на вулиці (або інший) заклик: "Гей, ви там!" . . . Коли індивідуум обертається на 180 градусів він стає суб'єктом . Чому? Оскільки він визнав, що запит був "дійсно адресований" йому, і що "це був дійсно він, до кого зверталися" (а не хто-небудь поруч)" [106, с. 174].

Процес запиту конституційований за допомогою загальної структури, яку Альтюссер описує в термінах абсолютного Суб'єкту, навколо якого обертається нескінченність індивідуумів, котрі відгукнулися на запит. Беручи релігію як класичну маніфестацію цього процесу, Альтюссер відзначає, що релігійна ідеологія дійсно адресована індивідуумам для того, щоб перетворити їх в суб'єкти. Проте, над цим процесом превалує центральна позиція Бога: "може тільки бути така безліч можливих релігійних суб'єктів за абсолютної умови, що є Унікум, Абсолют, Інший, тобто, Бог" [106, с. 178]. Між Абсолютним Суб'єктом і підпорядкованими суб'єктами існує відношення взаємного розпізнавання: Суб'єктові потрібні суб'єкти

і навпаки [106, с. 179]. Відношення між Суб'єктом і суб'єктами, розуміється тут як віддзеркалення або, точніше як подвійне віддзеркалення себе як суб'єкта у Суб'єкті і Суб'єкта у собі [106, с. 180].

Отже, з теорії "інтерпеляції" Альтюссера можна зробити наступні висновки. По-перше, будь-яка практика існує через ідеологію і підпорядковується їй, по-друге, ідеологія існує лише через суб'єкта і для суб'єктів. Отже, інтерпеляція - це те, що змушує індивіда відгукнутися, відгукнутися обернувшись. Обернувся індивід, завдяки самому цьому звертанню – отже він суб'єкт. Тут треба ще раз підкреслити, що французьке *sujet*, яке вживається в якості прикметника має значення "підлеглий".

Отаким чином, завдяки інтерпеляції, суб'єкт отримує буття. Тобто індивід отримує буття-суб'єктом. Адже суб'єкти існують лише в лоні ідеології. Більше того, ідеологія взагалі і будь-яка конкретна ідеологія виробляють свій різновид категорії суб'єкта як суб'єкта цієї конкретної ідеології.

Таким чином, згідно із Альтюссером, ідеологічна інтерпеляція сягає підвалин людського буття, формуючи не тільки сприйняття соціокультурного простору і топосу індивідуума, але й зумовлюючи самосприйняття і самовизначення.

Отже, тут йдеться про жорсткий соціоконструктивізм, який, враховуючи абсолютну залежність ідеології від економічної гіперструктури, нерозривно пов'язує індивідуум і соціо-економічний лад. Проте, очевидно, що ця позиція позбавляє індивідуум не те що свободи, але й когнітивної та соціокультурної мобільності.

Ідеї Альтюссера викликали широкий резонанс у середовищі лівих інтелектуалів. Проте, майже ніхто не сприйняв його точки зору беззастережно. Тим не менш, його ідеї стосовно соціальної суб'єктивності інспірували такі цікаві з філософської точки зору концепції як "археологія знання" та "генеалогія влади" Фуко, "шизоаналіз" Гваттарі та "соціоаналіз" Бурд'є.

Водночас, теоретичні побудови Альтюссера зазнали критики як з боку марксистів-гегельянців [201], так і неомарксистів. У плані критики концепції ідеології Альтюссера, найчастіше наголошується те, що він розглядає ідеологію

перш за все як лінійний та односторонній процес функціонування ідеологічних апаратів. Тут практично не залишається місця для відображення того факту, що адресат ідеології завжди володіє тим або іншим ступенем свободи. Крім того, не можна не враховувати, що ідеологічне домінування ніколи не буває абсолютним, в соціальному просторі завжди спостерігається боротьба між групами що домінують та підпорядкованими.

Альтюссеру також закидають вільну інтерпретацію положень психоаналізу Фрейда, зокрема те, що Альтюссер приписав останньому тезу про децетрованість суб'єкту, який здобуває "уявний центр" лише у площині ідеологічної формації.

Як зазначив словенський дослідник Растко Мочнік, інтерпеляція не є суто механічним актом: "Хоча ідеологія в нашій інтерпретації, як і від самого початку у Альтюссера, інтерпелірує до індивідуумів як до суб'єктів, це не обов'язково означає, що індивідуум "суб'єктивує" себе кожен день о 8 годині вечора, коли дивиться вечірні новини по телевізору. Інтерпеляція підпорядковує індивідуума механізмам ідентифікації, які він відчуває як суб'єкт. Можливо, але не необхідно, щоб ідеологічна інтерпеляція стосувалася ідіосінкразичних суб'єктивних механізмів, пов'язаних з фантазією, в разі яких Інтерпеляція породжує дії, які можуть бути перешкодою "архаїчним" процесам суб'єктивування" [65, с. 33-66].

З іншого боку, Елізабет Баррет наголошує на тому, що Альтюссерівська концепція інтерпеляції "ідеологія окликає індивідів як суб'єктів" закладає поняття індивіда, яке є есенціалістським за визначенням. Якщо ідеологічна інтерпеляція а отже й ідеологічна суб'єктивність, мають процесуальний характер, індивідуальність постає як до-соціальна сутність. Отже, індивідуальність у Альтюссера виступає своєрідним субституттом дитинства, у той час, як ідеологічна суб'єктивність – дорослості [111, с. 178-179]. До того ж дослідниця звертає увагу на те, що Альтюссер в своїй концепції інтерпеляції ігнорує гендерні особливості людини, зокрема те, що "універсальна" практика "оклику" ідеологічного суб'єкта з більшою вірогідністю конститує жінок в термінах "бентежачи групових", а не в термінах універсальної суб'єктивності [111, с. 174].

На думку інших авторів антигегельянський пафос Альтюссера не враховує того факту, що Лакан, на якого спирався Альтюссер у своїх теоретичних розробках, сам знаходився під впливом Гегеля-Кожева.

Врешті решт, Альтюссерівська теза про вічність ідеології також є суперечливою. Як зазначив Девід Мейсі, унаслідок припущення, що ідеологія так само вічна, як несвідоме, Альтюссер ототожнює ідеологію у цілому з тим, що можна назвати "елементарними формами ідеологічного життя" [86, с. 142 - 158].

Водночас словенський соціолог Растко Мочнік, який спирається на концепцію інтерпеляції Альтюссера та теорію "мовної гри" Вітгенштейна, зазначає, що інтерпретатор може зрозуміти значення висловлювання, якщо він зможе дати відповідне визначення міжсуб'єктної ситуації, в якій це висловлювання було виголошено. Але так як ця ситуація структурується самим висловлюванням, інтерпретатор, схоже, потрапляє в порочне коло: ключ до значення висловлювання є визначенням структури взаємозв'язку суб'єктів, а ця структура визначається значенням висловлювання.

Відтак, ситуація не є безнадійною: так як і інтерпретатор, і промовець ловляться в одну і ту ж пастку, вони змушені співпрацювати і розвивати комунікативну солідарність [65]. Така солідарність, на думку Мочніка, є солідарністю вірувань. Якщо учасники спілкування хочуть спілкуватися, їм необхідно "розділяти" мінімальний набір вірувань.

Словенський дослідник відзначає, що ми не хочемо обмежувати можливість комунікації випадками, де вірування взаємодіючих індивідуумів збігаються хоча і частково, але дійсно і зобов'язуючим чином. Щоб пом'якшити теоретичні умови для комунікації, він вводить два поняття: можлива віра і поняття проміжної інстанції, якій ця віра приписується.

Обидва процеси - проголошення та розуміння - спираються на формальну властивість відповідно вибудованих ланцюжків мови: на здатність нести смислове навантаження. Формальний і власне лінгвістичний вимір є матеріальною основою процесів породження сенсу, які повинні досягатися спільними зусиллями того, хто говорить і слухача при їх об'єднанні.

Пропозиція, суто лінгвістична структура, - необхідна, але аж ніяк не достатня умова комунікації. Щоб породити висловлювання, той що адресує та його адресат мають спиратися на ідеологію як сполучна ланку, котра в мінімальному обсязі породжує соціальні зв'язки в комунікативній ситуації. Щоб уникнути заперечення фактів в припущенні, що обмежує можливість комунікації до спільнот індивідуумів, вони вже попередньо мають поділяти одну й ту ж ідеологію або, як мінімум, загальний *Lebenswelt*. Так, Растко Мочнік змальовує процес суспільної комунікації яка з необхідністю закладає ідеологічну інтерпеляцію.

Звертаючись до теоретичної спадщини Мішеля Фуко, який зробив вагомий внесок у розвиток теорії суб'єктивації, слід зазначити, що предметом археології знання в однойменній роботі у Фуко виступає "епістема" – глибинний архаїчний рівень, який зумовлює спосіб буття та пізнання того, що належить пізнати. В основі зміни епох розвитку культури покладено різні епістеми, своєрідність яких зумовлена відношенням між речами, знанням, мисленням та мовою.

Основною ідеєю, що Фуко запозичив з аргументів Ніцше те, що "суб'єкти" набувають існування тільки через складний взаємодія між владою та дискурсом. Фуко відзначав, що архаїчний режим влади, яка ґрунтувалася на релігійному послуху і силі насильства, в кінці вісімнадцятого століття вже не міг впоратися із збільшенням кількості і мобільністю населення.

Згідно із Фуко, суб'єкт є продуктом модерної епістеми, яка характеризується усвідомленням темпоральності та фінальності буття. Власне у межах модерної епістеми й виникає суб'єкт, який є не тільки пізнаючим суб'єктом серед інших, але й об'єктом власного історичного пізнання. Суб'єкт, на думку Фуко, є креатурою епістемології Нового Часу, яка намагалася подолати протиріччя між трансцендентальною формою знання і його історичним контекстом.. Постмодерна епістема, яка змінює модерн, декларує смерть суб'єкта.

Фуко, як відомо повертається до концепції "суб'єкту" на другому етапі своєї творчості - в "генеалогії влади".

Згідно із Фуко, історія є зміною типів панування. Суб'єкти з'являються одночасно з тими відносинами які виникають між ними і цими останніми

визначаються. Їх роль - тут і зараз, і лише так вони можуть існувати як суб'єкти Відношення панування і підкорення існують зовні всякої прив'язки до певних суб'єктів, вони не закріплюються за останніми раз і назавжди, а є ролями в ритуалах, нав'язаних анонімною владою. Правила, встановлені цими ритуалами, вписані в цивільні закони, моральні кодекси.

Водночас тут не йдеться про суб'єкт у класичному розумінні, але інкарнирований, емпіричний суб'єкт, чия тілесність служить місцем розгортання ігор влади і знання. Влада безособова і індиферентна, але саме воля до влади встановлює відносини панування і підкорення, до яких в тій чи іншій мірі можуть бути зведений всі інші. Влада спирається на знання і одночасно ініціює його. “Людина, про яку говорять і до звільнення якої закликають, із самого початку виступає результатом пригноблення, яке набагато давніше, ніж він сам. Його душа живе в ньому і задає екзистенцію, яка сама є сцена панування, де виконується влада над тілом. Точно також душа — це інструмент політичної анатомії, темниця тіла ” [86, с. 35].

Втіленням наглядаючої і караючої влади виступає "Паноптикум" Бентама, ідея якого вже давно втілена у в'язницях і лікарнях, школах і казармах, в монастирях і університетах. Задача цих "дисциплінарних просторів" полягає в тому, щоб шляхом впливу на тіло добитися підкорення індивідуального тіла колективному, зробити індивід подібністю суспільної машини.

Отже, історія — це зміна технологій влади, зміна відношення до тіла. Тіло виявляється залученим в ігри влади, які пронизують його, маніпулюють їм, реконструюють його і, відповідно до своєї власної мети, здійснюють його ідентифікацію: Все, що властиво тілу, зводиться до двох "чистих" відчуттів— болю і насолоді. Тільки ці два інваріанти конституюють тіло як таке.

Слід зазначити, що незважаючи на власну критику Альтюссера, який був вчителем Фуко, він все ж таки багато у чому знаходиться під впливом свого наставника. Взяти хоча б ідею соціальної продукції та репродукції. Водночас він кардинально змінює перспективу – суб'єкт як точка світовідношення, що володіє потенціалом дієвця, проте реалізує його в залежності від ідеологічного запиту,

заміщається тілом-як-суб'єктом пасивним предметом дисциплінарних маніпуляцій влади.

У свою чергу, відомий теоретик фемінізму Джудіт Батлер у своїй роботі "Психіка влади" розширює Фукіанське розуміння суб'єктивності, доповнюючи його новим терміном "суб'єкція", тим самим переходячи на новий смисловий рівень розуміння суб'єктивності. Цей термін закладає не тільки процес тотального підпорядкування як у Фукіанській концепції суб'єктивності, але й участі самого суб'єкту в формуванні суб'єктивності. Як зазначив С. Жіжек, "суб'єкція" означає процес ставання субординованим владою і в той же час процес становлення суб'єктом [37, с. 16].

Дж. Батлер наголошує на тому, що це стає можливим, коли влада, ззовні накладається на суб'єктів. Суб'єкція, є також владою, що приймається самим суб'єктом, і таке прийняття становить інструмент становлення суб'єктом [9, с. 23]. Тому принцип суб'єкції припускає можливість "схопити владу в її подвійній валентності - субординованого і виробництва".

Більше того, оскільки суб'єкт з самого початку не затверджений у власному бутті, то згідно із Дж. Батлер, дискурсивні практики є тою сполучною ланкою, яка органічно з'єднує соціальне і суб'єктивне через соціальну систему символічного опосередкування.

Якщо порівняти концепції Батлер і Фуко, слід зазначити, що перша ближче стоїть до класичної теорії інтерпелляції Альтюссера. Джудіт Батлер у своїй праці "Підстави що склалися випадково: фемінізм і питання про "постмодернізм" стверджує, що влада діє заздалегідь, і суб'єкт, що вибирає свою позицію в системі влади, завжди-вже збудований цими передвизначеними позиціями [10]. Вони зовсім не є продуктом його теоретизування, скоріше навпаки, вони є тими принципами, які організують і формують його як "суб'єкта". У такому випадку, "суб'єкт не є власною точкою відліку", тому що такою є сама владна система яка й формує нас як життєздатних суб'єктів.

Тим не менш, теорію Батлер не можна просто зводити до постструктуралізму, адже вона досить критично ставилася до основних положень структуралізму та

постструктуралізму, зокрема до концепції "структурної каузальності". Як підкреслює Марцел Штольцер, Батлер відкидає тут односторонній структуралістській акцент на "системі" або "структурі" і прагне знову ввести концепцію індивідуального вибору і "дієвства" разом з поняттями "становлення" та "виконання", що сформульовані у філософській (екзистенціалістській) проблематиці свободи. Батлер посилається на відомий вислів Сімони де Бовуар те, що "жінкою не народжуються, а, скоріше, стають" в її пошуках шляху до переформулювання концепту "дієвство" проти надмірно потужної "системи".

Враховуючи важливість студій Батлер для розуміння суб'єктивації у сучасній філософії, слід розглянути її погляди детальніше.

Отже, питання про локалізацію "діяльності" (agency), як правило, асоціюється з життєздатністю "суб'єкта", де "суб'єкт" розуміється як що володіє певним стабільним існуванням, що передує культурного поля, яке він долає. Або, якщо суб'єкт культурно сконструйований, він тим не менше виявляється здатним до якоїсь діяльності, що фігурує, як правило, у вигляді здатності до рефлексивної медіації (mediation), яка залишається недоторканою, незважаючи на її культурне вкорінення.

Відповідно до такої моделі, підкреслює Батлер, "культура" і "дискурс" "заплямовують" суб'єкт, але не конституують його. Це прагнення до визначення і "загрузнення" (enmire) суб'єкту що існує попередньо виявилось необхідним для встановлення точки діяльності (point of agency), яка не повністю детермінована цією культурою і дискурсом.

Американська дослідниця наголошує на тому, що: а) дія може бути встановлено лише за допомогою звернення до предискурсивного "Я", навіть у тому випадку, якщо це "Я" виявлене серед дискурсивної конвергенції, і б) те, що повинно бути конституйована за допомогою дискурсу, означає бути детермінованим за допомогою дискурсу, де детермінація зумовлює можливість діяльності.

Навіть в теоріях, які тримаються за над-якісного або ситуативного суб'єкта, зазначає Батлер, даний суб'єкт все ще стикається зі своїм дискурсивно

конституйованим оточенням в опозиційній, епістемологічній рамці. "Культурно заплямований" суб'єкт долає свої конструкції, навіть якщо ці конструкції є справжніми предикатами його власної індивідуальності.

"Я", інваріабільно асоціюючись зі своїм гендером, тим не менше є точкою діяльності, ніколи повністю не ідентифікованою з його гендером: "Теорії феміністської індивідуальності, які розробляють предикати кольору, сексуальності, етнічності, класу і тілесного здоров'я інваріабільно закінчуються приводить у заміщення "etc." наприкінці списку. Через цю горизонтальну траєкторію прикметників дані позиції прагнуть укласти в собі ситуативний суб'єкт, але ніколи не можуть домогтися цього повністю. Проте ця поразка є повчальною: який політичний імпульс повинен бути запозичений від вистражданого "etc.", Яке так часто зустрічається в кінці подібних рядків? Це - знак вичерпаності, так само як і знак нескінченності процесу самої сигніфікації. Це - додаток, надлишок, який необхідно супроводжує будь-яку спробу встановити індивідуальність раз і назавжди. Це нескінченна *et cetera*, однак, пропонує себе як нову відправну точку для феміністського політичного теоретизування" [10].

Якщо індивідуальність затверджується через процес сигніфікації, якщо індивідуальність завжди виявляється вже позначеною, і все-таки продовжує позначати те, як вона циркулює всередині варіативних переплєтених дискурсів, тоді питання про діяльність не має вирішуватися за допомогою звернення до жодного "Я", що передує сигніфікації.

Іншими словами, умови можливості утвердження "Я" забезпечуються структурою сигніфікації, правилами, які регулюють легітимний і нелегітимний обіги цього займенника, практиками, які встановлюють інтелігібельні терміни, за допомогою яких циркулює даний займенник. Отже, мова не є зовнішнім засобом або інструментом, в який я вливаю себе і з якого я збираю відображення цього себе, стверджує Батлер.

Водночас, американська дослідниця піддає критиці теорію суб'єктивації, яка склалася у марксизмі. Гегелівська модель самопізнання, яка була присвоєна Марксом, Лукачем і рядом сучасних критичних дискурсів, припускає потенційну

адекватність між "Я", що протистоїть своєму світу (включаючи мову) як об'єкту, і "Я", яке знаходиться в якості об'єкта в цьому світі. Але суб'єкт/об'єктна дихотомія, що належить традиції західної епістемології, лежить у основі саме тієї проблематики індивідуальності, яку вона намагається вирішити. Отже, для того, щоб адекватно вирішити цю проблему, треба вийти за межі цього епістемологічного парадоксу.

Джідут Батлер ставить питання про залежність теорії суб'єктивації від епістемологічної моделі: "Яка дискурсивна традиція встановлює "Я" і його "інше" в епістемологічній конфронтації, яка згодом вирішує, де і як повинні бути детерміновані питання пізнаваності і діяльності? Які види діяльності визначаються за допомогою постулюванні епістемологічного суб'єкта, саме тому, що правила і практики, що регулюють обіг цього суб'єкта і заздалегідь направляючі його діяльність, виключаються як ділянки аналізу і критичної інтервенції?"

Те, що епістемологічний вихідний пункт ні в якій мірі не є неминучим, наївно і всебічно підтверджується банальними операціями буденної мови, - що широко представлено в антропології, - який розглядає суб'єкт/об'єктну дихотомію як дивний і умовний, щоб не сказати насильницький філософський обман. Мова привласнення, інструментального і дистанціювання, яка личить епістемологічного методу також належить до стратегії домінування, яка нацьковує "Я" проти "іншого" і, якщо цей поділ досягається, створює штучну систему питань про пізнаванність і відтворенні цього "іншого" [10].

Батлер пояснює, що у якості складової частини епістемологічного спадщини сучасних політичних дискурсів індивідуальності опозиція є стратегічним рухом всередині даного набору сигніфікуючих практик, рухом, який встановлює "Я" через цю опозицію і яке матеріалізує його як необхідність, що приховує дискурсивний апарат, за допомогою якого конститується сама бінарна опозиція. Перехід від епістемологічної оцінки індивідуальності до того, що локалізує дану проблематику в межах практик сигніфікації, допускає аналіз, який приймає епістемологічний метод як такий, як можливість і умову сигніфікації.

Далі, питання про діяльність переформулюється в питання про те, як функціонують сигніфікація і ресигніфікація. Іншими словами, те, що позначається як індивідуальність, не підлягає означенню в даній точці в часі, після якої вона просто знаходиться там в якості інертного фрагмента сутнісного змісту мови. Батлер пише: "Ясно, що індивідуальності можуть з'являтися як безлічі інертних субстантивів; справді, епістемологічні моделі мають тенденцію до того, щоб прийняти це як теоретичну відправну точку. Однак субстантивне "Я" тільки з'являється в якості такого за допомогою сигніфікуючої практики, яка намагається приховати свої власні дії і натуралізувати свої ефекти". Отже, Джудіт Батлер приймає Альтюссерівську тезу про те, що ідеологія як сигніфікуюча практика приховує свої власні дії через натуралізацію ефектів.

Далі, зазначає авторка, визначення в якості субстантивної індивідуальності є важкодоступній завданням, оскільки для таких проявів існують індивідуальності, вироблені за правилами, що спираються на послідовності і повторюваності, які обумовлюють і регулюють культурно-інтелігібельні практики індивідуальності [126, с. 142-149].

Окремо слід згадати Теодора Адорно, який в "Негативній діалектиці" представив власну концепцію ідеологічної суб'єктивності. І хоча ця робота вийшла у світ на два роки раніше ніж "Ідеологія" Альтюссера, у нас нема підстав вважати, що ідеї першого вплинули на останнього, враховуючи "ідіосинкразію" Альтюссера до неогегельянства.

Адорно розглядає суб'єктивність в контексті відносин панування: "Суб'єкт - тому помилковий, що він фальсифікує, перетворює об'єктивне визначення своєї самості ради безумовного особистого панування. Суб'єкт був би суб'єктом, якби відкинув це [потяг до репресії] і, спираючись на власні сили (ними він зобов'язаний тотожності), зруйнував би будівлю брехні. Ідеологічна не-сутність особистості іманентно підвладна критиці. Не існує субстанціонального, яке набуває свого значення і значущість завдяки ідеології особистості. Всі (винятків нема) люди просто ще не вважалися самими собою" [1, с. 311].

Адорно також підкреслює віртуальний характер самості: "Чи правомірна думка, що під поняттям самості, мабуть, варто мати на увазі можливість, а ця можливість опонує дійсності самості. Не в останню чергу тому не може бути й мови про самовідчуження. Самовідчуження, незважаючи на своє славне і Гегелівське минуле (і всупереч йому), впадає в апологетику; по батьківськи поблажливо самовідчуження дає зрозуміти, що людина - є спочатку в-собі-існуюче. У цьому - помилка, більше того, крах самовідчуження: людина ніколи не була такою "в-собі", надія повернути в її є всього лише прагненням підкоритися авторитету, який для людини є чужим. Поняття самовідчуження не фігурує у "Капіталі" Маркса, і це обумовлено не економічною проблематикою книги, а її філософський зміст. Негативною діалектиці важко дотримуватися своєї власної логіки, маючи перед очима закритість існування, стійку самість і самовизначальність я або її не менш жорстка антитеза" [1, с. 311]

Для Адорно суспільна ідентичність тотожна "ролі" у суспільному розподілі праці в умовах капіталістичного виробництва: "Сьогодні роль санкціонує перетворену, порочну деперсоналізацію: навряд чи вище свободи така несвобода, яка заміняє з працею досягнуту і виростають з протесту автономність, має на меті абсолютного і досконалого пристосування. Необхідність поділу праці зведена в понятті "роль" у ранг чесноти. З його допомогою впорядковано я, з метою ієрархізації суспільства і проклинає я, а з ним - і себе. Не можна зрадити прокляттю "грай роль" звільнене я, яке вже не втримати в межах його тотожності. В ідеалі в суспільстві з радикально скороченим робочим часом те, що залишається після [завершення циклу] поділу праці, вже не пов'язане з кошмаром нескінченного формування окремих індивідів, конкретних людей. В одному й тому самому злочині співучасниками виявляються речова жорстокість самості і її готовність освоїти і зіграти соціально затребувані ролі" [1, с. 250-251].

Отже, у Адорно соціальна ідентичність, "самість" або роль є продуктом соціалізації в суспільстві, яке підпорядковано логіці капіталістичного розподілу праці і ключовим елементом формування якої виступає культур-індустрія. У зв'язку із цим слід згадати визначення Адорно функції сучасної ідеології: "Сучасна

ідеологія функціонує за принципом сосуду: у неї поміщається опосередкована загальним психологія окремої особистості, а ідеологія щоразу пробуджує в окремій особистості загальне". Адорно підкреслює "вітальність" ідеологічної ідентичності, яка є виразом колективного суспільного інстинкту самозбереження : " Ідеологія фатальна, тому що вона звернена назад, у минуле, до біології. Sese conservare Спінози, самозбереження дійсно є природним моментом всього живого. Він несе в собі тавтологію тотожності і змісту: має існувати те, що і так вже існує, воля розгорнута в напрямку бажання і того, хто бажає; як засіб для самоздійснення вона перетворена в ціль. Ось заклик, адресований помилковій свідомості; якби лев володів свідомістю, то його ідеологія - це лють, спрямована на антилопу, яку лев хоче зжерти."

Відтак, в ідеологічному суб'єкті індивідуальне опосередковується загальним, пристосовуючи індивідуум до суспільної ролі. Разом із тим, ми не можемо сказати, що індивідуальність "розчиняється" у соціальній/ідеологічній ідентичності. Натомість вона зберігає свої якості, зокрема гендерну приналежність. Можна стверджувати, що "ідеологічна суб'єктивність" являє собою своєрідну "надбудову" індивідуальності, яка у перетвореній, у Марксовому сенсі, формі зберігає її властивості.

У свою чергу, підходи відомого представника постмодернізму Фелікса Гваттарі багато в чому збігаються з ідеями Фуко. Однак на відміну від концепції "смерті суб'єкту", Гваттарі обстоює необхідність дослідження механізмів суб'єктивізації: "На мій погляд, немає ніякої логіки, діалектики або незворотності, які змушували б нас рухатися в тому чи іншому напрямку <...> Я не бачу ніякої фатальності, немає приводу говорити про "смерть". Для мене, навпаки, цікаво заново описати суб'єктивність, і не тільки індивідуальну, а й її комплексні, групові плани, плани машинні, що мають інший тип середовища та іншу продуктивність..."

В своїй статті "Про виробництво суб'єктивності" Гваттарі стверджує, що зміст суб'єктивності завжди залежить від безлічі "машинних систем". Ніякі області думки, мислення, уяви, афектів або наративів сьогодні не можуть вислизнути від

панування банків даних, ЗМІ, загальної комп'ютеризації і т.п. Сама західна філософія в другій половині ХХ століття потрапила в цю "машину залежність".

Суб'єктивність не є чимось автономним, існуванням тих або інших індивідуальних і соціальних планів, навпаки, вона існує тільки як асоціація "людських груп, соціально-економічних машин, інформаційних машин".

Машини з виробництва суб'єктивності, стверджує Гваттарі, зовсім не є винаходом ХХ сторіччя. "Докапіталістична", або "архаїчна", суб'єктивність, вже була породженням суспільних машин, таких, як фратрія, церква, армія, професійна корпорація і т.п.

Гваттарі пропонує схему становлення сучасної моделі суб'єктивності протягом трьох епох:

- 1) становлення християнства, що виробило нові уявлення про відносини між владою і землею;
- 2) становлення капіталістичних навиків і методів детеріторіалізації, заснованих на принципі колективізму;
- 3) всесвітня інформатизація, що відкриває можливості для сингуляризації.

Епоха всесвітньої інформатизації характеризується виробленням машинної суб'єктивності нового типу. Її істотні ознаки наступні: 1) засоби масової інформації і телекомунікації прагнуть "подвоєння" усних і письмових висловів; 2) природна сировина поступається місцем штучним матеріалам; 3) нові мікропроцесори дозволяють скоротити час виробництва суб'єктивності; 4) розвиток біоінженерії відкриває перспективу перетворення життєвих форм і умов життя на планеті.

Як підкреслює російський дослідник А. Д'яков: "Для Гваттарі неприйнятно гайдегккерівське розуміння "генетичної людини", яка опинилась в хаотичному просторі, від якого у неї паморочиться в голові <...> На думку Гваттарі, немає ніякої гомогенної людини, людина завжди є онтологічно гетерогенною. Головною особливістю філософії суб'єктивності, яку розвиває Гваттарі, є те, що ця суб'єктивність не має ніякого єдиного суб'єкта як свого центру і ніякої трансцендентності, яка "отримувала" б суб'єктивність з навколишнього світу. Суб'єктивність завжди є результат колективного плану, що передбачає існування не

тільки безлічі індивідів, але й велику кількість машинних, технологічних, економічних факторів. Індивід, за думкою Гваттарі, - лише окремий випадок такого плану, пов'язаний з певним типом культури та суспільної практики" [35].

Незважаючи на те, що між концепціями Фуко і Гваттарі можна знайти багато спільного, останній не претендує на структурний універсалізм. Згідно із Гваттарі відома нам конфігурація машинного виробництва суб'єктивності збережеться навіки.

Французький психолог С.Московічі у розробленій ним теорії соціальних уявлень переконливо показав, що поняття та знання, вироблені наукою та ідеологією, часто-густо стають першоджерелом уявлень повсякденної, „практичної” свідомості – вони регулюють та орієнтують повсякденне життя людей, геть зовсім не зайнятих тими „професійними” проблемами, які стимулювали появу цих понять.

Відповідно до його теорії, носії повсякденної свідомості не просто засвоюють наукові та ідеологічні категорії у готовому вигляді, але трансформують їх відповідно до власних потреб: „соціальні уявлення – це не механічний відбиток ідей та цінностей, що надійшли в індивідуальну свідомість ззовні, з якихось горішніх поверхів суспільної структури, ні, це продукти власної роботи суб'єктів пізнання". Отже, знаменною рисою соціальних уявлень є їхнє глибоке впровадження на рівні повсякденної свідомості, вплив на повсякденне поведіння, на життєву практику.

Класик символічного інтеракціонізму Дж.Мід стверджував, що в ідентичності прояснюється точка зору і позиція іншої людини стосовно нас, оскільки ми застосовуємо чужі точки зору і позиції стосовно самих себе (шлях „через інших” дає змогу стати для себе самого об'єктом). Ідентичність та інтеракція постійно переходять одне в одне. Ідентифікація містить у собі наслідування важливих представників суспільства (референтної групи), за здійснення якого відбувається „привласнення” індивідом одночасно безлічі соціальних ролей. Організована спільнота, або соціальна група, надає особистості цілісну ідентичність „узагальненого іншого”. Кінцевий щабель ідентифікації досягнутий, коли індивід може увійти в політичне життя суспільства й не тільки рефлектувати з приводу

своєї реакції на конкретні події або політичні інституції, але й урахувати при цьому потреби, вимоги соціальної групи, законів, організації, держави.

Зріла особистість містить у собі рефлексивне „Я” (суспільний аспект ідентичності) та імпульсивне „Я” (унікальне в особистості), які перебувають у гармонійній рівновазі одне з одним.

У свою чергу, Пітер Бергер і Томас Лукман у рамках теорії соціального конструювання порушили питання про необхідність обговорення проблеми ідентичності людини тільки у контексті опису конкретного суспільства. Формування ідентичності ці автори розглядають як елемент загальної соціалізації (політичної ідентифікації) у процесі вторинної соціалізації людини, що відбувається впродовж усього її життя. Ідентичність неможливо підтримувати без участі інших людей. Люди інтерпретують власну суб’єктивну реальність так, щоб не зруйнувати стабільність і природність повсякденного життя.

Ідентичність особистості в сучасному суспільстві відкрита для будь-якого зовнішнього впливу. А тому може бути поставлене питання про стійкість ідентичності й навіть про можливість її виникнення взагалі. За сучасних умов виникає ситуація „відмови від ідентичності” для збереження цілісності особистості.

Е.Гофман звернув увагу дослідників на той факт, що під час набуття ідентичності (або при „загрозі” ідентичності) люди змушені розв’язувати складні питання про те, як можна балансувати між двома ілюзіями, тобто між нормальністю (звичайністю) та унікальністю власної особистості. Люди прагнуть не привертати до себе надмірної уваги, але водночас бояться загубитися серед публіки і докладають зусиль для створення дистанції, що відокремлює їх від маси .

Таким чином, люди бажають бути непомітними й водночас повністю відрізнятись від інших. Для Гофмана проблема ідентичності – це проблема самотності особистості та можливості її існування.

Французький соціальний антрополог і філософ П’єр Бурд’є забезпечив плідний підхід до проблеми соціальної суб’єктивності, який об’єднує структурне

визначення процесу інтерпеляції в межах динамічної, відкритої, структури соціальної практики.

Як і багато французьких інтелектуалів покоління 60-х років, П. Бурд'є на початку творчого шляху був схильний до сильного впливу марксизму, який він сприймав крізь позицій екзистенціалізму, персоналізму і феноменології. Однак згодом він відійшов від марксизму, розвинувши в пізніх роботах його соціологічну критику. Марксизм у Франції, переживши піднесення після Другої світової війни, зберігав свою силу і привабливість аж до початку 80-х років, завдяки, зокрема, роботам Ж. П. Сартра, М. Мерло-Понті, Л. Альтюссера. П. Бурд'є детально вивчав марксистські праці, роблячи, на відміну від Л. Альтюссера, котрий, як відомо, спирався на зрілого Маркса, особливий акцент на ранні, антропологічно орієнтовані, роботи.

П. Бурд'є запроваджує відмінність між емпіричним індивідом, який спостерігаються в повсякденному досвіді і епістемічеським індивідом, сконструйованим дослідником з метою аналізу. Якщо перший сприймається як одиничність, наділена нескінченною безліччю властивостей, то другий - це обмежений набір властивостей, які служать в дослідженні змінними що спостерігаються і відповідають вимогам теоретичного універсууму. Як зазначає Н.А. Шматко, епістемічний індивід не містить жодної характеристики, яку не можна було б концептуалізувати. Таким же чином можна виявити різницю між "агентом" і "індивідом". Агент визначається кінцевою сукупністю властивостей, а індивід - це щось "готове", "завжди вже дане" [98, с. 13-47].

Згідно із Бурд'є, суспільні практики не є повністю детерміновані зовнішніми по відношенню до індивідуума чинниками, але виступають як результат взаємодії між структурованими диспозиціями і виборами індивідуума.

Це надає можливість кожному агенту породити всі методи, узгоджені із логікою виклику і у потребою реакції, і лише такі методи, за допомогою незліченних винаходів, яких стереотипне розгортання ритуалу жодним чином не вимагало б" [120, с. 15]. Структурована соціально-символічна область ідеологічних значень, яке Бурд'є називає "габітус", надає можливість агентам продукувати

нескінченність методів, змінюючи ситуації коли-небудь без того, щоб вони перетворилися у монолітний набір правил, ритуалів, або принципів: "габітуси - системи стійких і переносимих диспозицій, структуровані структури, схильні функціонувати як структуруючі структури, тобто як принципи, що породжують і організуючі практики і уявлення, які, хоча і можуть бути об'єктивно адаптованими до їх мети, проте не припускають усвідомлену спрямованість на неї і неодмінне оволодіння необхідними операціями по її досягненню" [17, с. 102].

Отже, згідно із Бурд'є габітус являє собою сукупність когнітивних і мотиваційних паттернів, продукт конкретних історичних умов. У цьому сенсі він є об'єктивний та відрізняється від індивіда. Проте, він інкорпорований у свідомість останнього, і в цьому сенсі він є невіддільною частина агента соціальної дії.

Відтак, габітус – це відбиття об'єктивних структур, сприйнятих індивідом, що глибоко укорінені в його свідомості. Практики виступають продуктом взаємодії габітуса і різних полів. Функція габітуса полягає в обмеженні суб'єктивних устремлінь агента, він задає межі, в яких агент творить свої вчинки.

Джерело габітусу – колективна історія. Габітус матеріалізує колективну історію у формі стійких і відрегульованих диспозицій - умов свого функціонування. В тій і лише в тій мірі, в якій габітуси є інкорпорацією однієї і тієї ж історії, практики, які вони породжують, стають взаємозрозумілими і безпосередньо налаштованими на структури, а також об'єктивним чином відрегульованими і наділеними об'єктивним значенням. Тобто, габітус забезпечує консенсус відносно значення практик і миру, який зветься "здоровим глуздом".

Ми бачимо, що суб'єкт хоч і критикується в посткласичну епоху і перевизначається, все ж таки ніяк не зникає, і суть його залишається тією ж або майже тією ж - він все ще непорушний і являє собою підставу для політичної, соціальної і будь-якої іншої активності, він все ще означає топос, з якого будь-який індивід каже, він все ще виникає як міраж з ідеологічної інтерпеляції і є запорукою соціального буття індивіда. І причина такої стійкості, стабільності та живучості криється в тому, що сам суб'єкт є позицією.

Отже, суб'єкт - не субстантивна категорія, а топологічна. Зникнення - смерть суб'єкта, те, що пропонують постмодерністи, веде до втрати місця в структурі, де основним все ще поки залишається саме місце, з якого конкретний індивід може говорити і бути видимим. Відмовитися від суб'єкта як топологічної категорії неможливо, тому що в цьому випадку ми втрачаємо точку співвіднесення.

Разом із тим, ми не можемо сказати, що індивідуальність "розчиняється" у соціальній/ідеологічній ідентичності. Натомість вона зберігає свої якості, зокрема гендерну приналежність. Можна стверджувати, що "ідеологічна суб'єктивність" являє собою своєрідну "надбудову" індивідуальності, яка у перетвореній, у Марксовому сенсі, формі зберігає її властивості.

Підводячи підсумки даного розділу, слід зазначити, що в класичному марксизмі та його різновидах, зокрема у структуралістському марксизмі Альтюссера індивідуальний суб'єкт ніколи не виступав як активна діюча сила: завжди йшлося про колективного суб'єкта (клас, страта, інститут); і по-друге, основна інтенція марксизму полягала у тому, щоб представити дії людей як детерміновані, завжди обумовлені іншим полем – тими виробничими відносинами, в які вони вступають для відтворення свого життя, тобто економічним базисом.

В своїй основі ці положення зберігаються і в постмарксизмі, хоча на зміну гіперструктурам приходять епістемі, дисциплінарні простори, машини, поля і габітуси. Змінюється й смислове навантаження концепту "суб'єкт": від картезіанського *cogito* що потрапило в тенети "ілюзорного ставлення до реальних умов існування" до фуколтіанського "тіла" й агента Бурд'є, котрий оволодіває диспозиціями та правилами гри з метою здобуття капіталу значущого для того чи іншого поля.

Водночас, саме в постмарксистській філософії і соціальній теорії зберігається інтерес до соціальної суб'єктивності і ведеться мова про нові форми суб'єктивності з урахуванням змін сучасного соціального поля.

Відтак, в ідеологічному суб'єкті індивідуальне опосередковується загальним, пристосовуючи індивідуум до суспільної ролі "агента", який використовує

можливості "габітусу" для комбінації власних, індивідуальних траєкторій у тому чи іншому полі.

4.2. Антропологічні детермінанти політичного дискурсу

Механізми ідеологічної маніпуляції є набагато складнішими від тих, що існували раніше, адже сьогодні ідеологія намагається стати здоровим глуздом суспільства, що зумовлює неефективність традиційної позитивістської "викривальної" критики, яка підкреслює хибність і політичну ангажованість ідеологічних уявлень. Сучасні західні суспільства опинилися в ситуації, коли політичне status quo підтримується не стільки за рахунок "старосвітського посилення на метафізичну очевидність" [141], скільки через скептицизм і цинізм, що слугують сьогодні виправданням політичною влади.

Проблема ідеології, як втілення і суб'єктивізації суспільно-політичних структур ставить під сумнів міф про автономний суспільний суб'єкт, що характеризував політичну думку Нового Часу, суб'єкт, який є повною мірою свідомим і відповідальним, який на підставі цього робить вільний вибір. Як зазначив у цьому зв'язку Славой Жіжек: у цьому випадку ідеологія виступає як історично зумовлена дискурсивна пресупозиція, яка не тільки окреслює умови діяльності даного суб'єкту, але й окреслює значення цієї діяльності [248, с. 5].

Ідеологію зазвичай визначають як сукупність ідей, вірувань, постулатів, метою яких є переконання адресатів ідеології у власній очевидності і правдивості і водночас приховати політичну заангажованість, яка є підставою ідеології. При цьому, зміст ідеології окреслюється суспільно-політичною домінацією, а її результат, як зазнає Жіжек, значною мірою залежить від того, наскільки успішно ідеологія приховує цей факт [248, с. 8].

Таким чином, згідно із Жіжеком, надзавдання ідеології полягає в тому, щоб надати забуттю ту обставину, що індивід та інші отримали значення тільки завдяки певній точці відліку. Ця точка власне і є символічний порядок, символічну ідентифікацію або Ідеал-Я, будучи тим самим поглядом Іншого. Є місце, звідки Інший дивиться на нас і здійснює інтерпеляцію (озивається до нас). Воно являє собою структурування соціуму на статуси, ролі, відносини, ідеали, цінності, і

всередині цієї структури або системи пропозицій я повинен ідентифікувати себе з кимось або реалізувати уявну ідентифікацію (Я ідеальне). У певному сенсі Ідеал-Я є образ Отця або того, очима якого я дивлюся на себе і якому я не можу бути подібним, а Я ідеальне є те, ким я хочу і можу бути, тобто бути коханим Отцем.

Глибина ідеологічної індоктринації полягає в тому, що символічна ідентифікація захована, тобто приховано її символічний характер. Індивід може засумніватися в уявній ідентифікації, він може відкинути її, поставити запитання Іншому. Важливо, щоб Інший приймався як єдина інстанція, яка дає відповідь.

Жіжек недарма відзначає тонкощі ідеологічного фантазму, що підсилюють його, так би мовити, трансцендентальний характер. Він призначений створювати уявний сценарій, даючи відповідь на запитання "чого хоче інший?". Ця відповідь може бути будь-якою. Важливо, щоб вона мала форму відповіді. І вона повинна виконати певне завдання: заповнити "брак" як в Іншому, так і в собі.

На думку Жіжека, одним з найбільш яскравих символічних актів, що демонструють цей "брак", були події антикомуністичної революції і Румунії 1989 року, коли повстанці вирізали герб соціалістичної Румунії з державного прапора, і цей прапор із діркою посередині став символом розриву із комунізмом та комуністичною ідеологією [249].

Отже, відзначає Жіжек, замість символу, що являв собою організуючий принцип національного життя, не залишилося нічого, крім дірки в його центрі. Ентузіазм народних мас був викликаний не позитивним ідеологічним проектом, але відсутністю будь-якого метанаративу. В цей момент усі споглядали "брак" у чистому вигляді, який зголом мав бути заповнений ідеологічними значеннями.

Концепт "браку" деяким чином знаменує завершення розтину ідеологічно символічного поля. Інший або символічний порядок не випадково окликає індивіда. Причина полягає в тому, що символічний порядок будується навколо деякої браку, нестачі. "Якщо б цієї нестачі в Іншому не існувало, Інший був би закритою структурою і суб'єкт був би приречений на радикальне відчуження від Іншого" [36, с. 128].

Ця нестача - не порожнеча, але і не річ-в-собі, яку серія репрезентацій намагається висловити. Ця діра в символічному полі, яку Жіжек називає Реальним, Річчю або метамови. Реальне являє собою розщепленого, розколотість соціального існування, пронизане його конфліктами і суперечностями. І причина цього не в егоїзмі індивідів, а в кінцівки людського існування в цілому, що й обумовлює принципову неповноту будь-якого символічного поля.

Ось чому Реальне являє собою не реальність в звичайному сенсі слова і є тому чимось недосяжним. Воно недосяжно саме тому, що тут не до чого прагнути. Відкрити таке Реальне має сенс тільки для того, щоб його змінити. Але Реальне є розщепленою ще й тому, що в іншому випадку ідеологічний ефект втратив би свою ідеологічно чи став би чимось більшим. Будь ця річ чимось цілісним і повним, ідеологія була лише видимістю або втіленням тотальної відчуженості, створюючи тим самим ілюзію остаточного її подолання. Будь Реальне порожнечею (це мрія ідеології), навколо якої будується символічний світ, руйнування ідеології стало б неможливим. Адже не можна прагнути до порожнечі. Та й сама ідеологія втратила б свої відмінності від світу культури в цілому.

І нарешті через створення фантазму індивід заміщає нестачу або дірку в собі. Інтерпеляція або оклик індивіда виявляється фінальної і необхідною процедурою ідеологічного окликання. Оскільки символічний порядок будується навколо нестачі або травми, яка принципово фатальна (інакше немає сенсу в ідеологізації), то саме віра індивіда в дійсність що відбувається, є єдина умова нормального функціонування символічного поля. І для цієї віри є основа, що лежить в особистість і на якому спекулює ідеологія.

Тут слід згадати Марксову теорію "перетворених форм" (*vervandelte Form*), яка набула сьогодні популярності завдяки працям представників критичної думки, зокрема Дерріда. "Перетворена форма" повстає як особлива форма каузальності і є результатом трансформації складної системи, в процесі яких другорядні зв'язки заміщають собою основні.

У свою чергу, результати даних трансформацій набувають автономного існування "речей серед інших речей". При цьому, перетворені форми заміщають

реальні речі і стосунки між ними. Як зазначив Мераб Мамардашвілі, ці форми, через те що вони відірвані від базових стосунків власної системи, формують механізм, який зумовлює явища на поверхні системи, у свою чергу перешкоджаючи вираженню в цих явищах базових стосунків [57]. Таким чином, *vervandelte Form* приховує і перекручує суспільно-політичні і економічні реалії, втім політичну домінацію і заангажованість, насамперед завдяки природі причинної залежності, яка її зумовлює, а не завдяки злій волі, або змови якоїсь політичної сили.

Все це так орієнтує масову й групову свідомість, що люди сприймають історично сформовані суспільні відносини в і свої соціальні ролі в ньому як "природні". Таким чином, ідеологія відіграє найважливішу роль у процесі соціалізації шляхом впливу на структури соціальної перцепції, що виступають інтегратором сприйняття соціальної дійсності. Свого часу Антоніо Грамші описував ці соціальні феномени за допомогою терміну "гегемонія", представники "Франкфуртської школи" - "культуріндустрія", а Луї Альтюссер - "ідеологічні апарати держави".

Концепція ідеології Грамші пов'язана із концепцією "теорії панівної ідеології". Тут ідеологія представлена як ключовий фактор підтримки класового панування в капіталістичному суспільстві, стабільність капіталістичної системи реалізується через інтерналізацію підпорядкованими класами уявлень і цінностей панівного класу, що успішно поширюється в суспільстві за допомогою ідеологічних інститутів, які контролюються правлячим класом.

Грамші в цій концепції загострив увагу на механізмах забезпечення згоди підпорядкованих класів з керівною роллю панівного класу, яка полягає не у прямому примусі або виключно репресивних факторів - гегемонія досягається, головним чином, через мережу інститутів громадянського суспільства й полягає в інтелектуальному, моральному і політичному лідерстві правлячого класу на всіх рівнях суспільної структури.

Ця концепція постала як реакція на обмеженість економічного детермінізму марксизму і була прийнята багатьма неомарксистами. Зокрема, школою структуралістського марксизму Луї Альтюссера була запропонована послідовна

інтерпретація соціальних практик у суцільно структурних термінах. Практика припускає певні суспільні відносини, що з'єднує в певнім структурному сполученні об'єкти, людей, техніки та інші елементи. Суб'єкт є необхідним, але далеко не визначальним елементом практики. Практики управляються безособовою структурною логікою, специфічною для одного з "рівнів" суспільної формації.

Як домінуюча структура ідеологічної свідомості виокремлюється міфологізм, характерний не тільки виключно для традиційних суспільств, а й для сучасності, який відтворює стабільні, багатовікові стереотипи соціальності, архаїчну стилістику в правовій свідомості, природознавстві, мистецтві. У своїй принциповій замкнутості ідеологічний міф претендує на універсальність і на право остаточної інтерпретації соціальних подій. Проте треба пам'ятати, що наука, за своєю генезою та сутністю призначена для подолання міфологізму, також заражена продукуванням міфів.

Водночас, як зазначив Ентоні Сміт, звертаючись до проблеми ідентичності, слід чітко відрізнити два рівні аналізу – особистий та колективний, що їх нерідко плутають: „Попри те, що культурні об'єднання та спільноти складені з окремих представників, ми не можемо звести їх до простої сукупності індивідів, зі спільними характерними рисами або місцем замешкання. Значно більше таких колективних ідентичностей є у спільних цінностях і правилах, пам'яті та символах. І навпаки, діяльність і вдачу окремих представників не можна передбачити за допомоги аналізу особливостей конкретної спільноти чи колективної ідентичності – це тільки дасть можливість дещо дізнатися про нахили їхніх представників і те, що на них впливає. Ось чому так важливо розрізнити ці два рівні аналізу колективної ідентичності”.

У світ ідеології увіходить лише те, що є суспільно значущим, а ідеологічний знак визначений соціальним кругозором певної доби та певної соціальної групи. У кожному ідеологічному знаку схрещені різноспрямовані наголоси, що створює можливість різної інтерпретації його значень з позиції різних соціальних груп. М.Бахтін уводить поняття ідеологічного середовища, ідеологічного кругозору,

ціннісного центру доби, до якого сходяться всі шляхи та устремління ідеологічної діяльності та ідеологічної творчості.

Різні форми ідеологічної діяльності він розуміє як знакові за своєю природою, а всі продукти ідеологічної (духовної) творчості – мистецтво, релігію, науку – як матеріальні речі особливого роду, оскільки їм властиві значення, зміст, внутрішня цінність. Аналіз кожного з цих різновидів ідеологічної діяльності не може бути вирваний із загального соціокультурного контексту.

М.Бахтіну належить думка про створення системи наук, об'єднаних загальним предметом – ідеологією. Цей проект нагадує нам задуми французьких "ідеологів" ХІХ століття під проводом Дестюта де Трасі.

Серед наук про ідеології – психології, літературознавства, мовознавства – виняткове значення належить останньому. Виокремлюючи науку про мову, М.Бахтін підкреслював, що до її предмета входить "життєва ідеологія", не охоплена іншими науками, і, крім власної важливості, мовознавство є середовищем формування спеціальних ідеологій: моралі, права, мистецтва, науки. У цьому ракурсі неминучим уявляється перетин пізнавальних полів різних галузей гуманітарного знання та наукових систем, що включають до себе літературу, мистецтво, критику, тобто ті царини, які виходять за межі науки.

Ідеологічний дискурс за своєю природою є полісемантичним, оскільки в ньому виражений конфлікт з іншими цінностями, до нього включені голоси опонентів і критиків, що вимагає пильної уваги до ідеології як процедури експлікації соціальних голосів, занурених у шари "чужої мови", "іншості".

Таким чином, в ідеології як цілісній системі ідей діє своя ієрархія цінностей, ключових узагальнень, пояснити які з позицій формально-логічних не уявляється можливим. М.Бахтін вважає, що, розробляючи герменевтичну методологію, її треба поширювати не тільки на архаїчні культурні шари, міфи та тексти, а й на те, що є актуальним у повсякденні, у політичному дискурсі, що відтворює соціальне в усій його повноті та культурному розмаїтті.

У свою чергу, М. Фуко у своїх роботах яскраво проілюстрував, що владні відносини "уплетені" практично в структуру будь-якої соціокультурної практики й навіть семантичні структури мови відтворюють владні відносини.

При цьому, слід зазначити, що Фуко заперечує не існування якоїсь реальності поза дискурсом, але можливість її сприйняття не через дискурс і поза дискурсом, структурою: у процесі сприйняття відбувається категоризація й інтерпретація досвіду й подій у відповідності зі структурами, що перебувають в (нашому) розпорядженні. І вийти за рамки даних структур хоча й можливо, але непросто.

Отже, ідеологія і як теоретичний концепт, і як феномен традиційно асоціюється з відносинами політичної влади. Однак не варто трактувати цю близькість надто буквально, адже влада — це не тільки політика. Фуко зокрема наголошував на тому, що влада слід розуміти як "зв'язок сил", що не просто підтримує або репродукує економічні відносини, а діє зверху.

Різним історичним періодам відповідають різні типи влади: середньовіччю - монархічна влада, епосі просвітництва - суверенна влада і епосі модерну - дисциплінарна влада. При цьому, визначальними є юридичний і дисциплінарний дискурси влади.

Звертаючись до політичного дискурсу, слід зазначити, що політичний дискурс являє собою своєрідну знакову систему, у якій відбувається модифікація семантики й функцій різних типів мовних одиниць і стандартних мовних дій.

Важливою для нашого розуміння терміна "дискурс" є концепція, що належить французьким структуралістам, насамперед Фуко.

Ідея Фуко полягала в тому, що інструментом освоєння реальності є мовлення, мовна практика людей, у ході якої не тільки освоюється, "обговорюється" мир, але й складаються правила цього обговорювання, правила самого мовлення, а виходить, і відповідні розумові конструкції. Мовлення в такому її розумінні й варто називати, на думку М. Фуко, дискурсом. Таким чином, дискурс — це одночасно й процес і результат (у вигляді сформованих способів, правил і логіки обговорення чого-небудь). В основі ж будь-якого дискурсу лежить висловлення - "атом" мовної практики.

При такому розумінні дискурс розглядається як відклався й закріпився в мові спосіб упорядкування дійсності, спосіб бачення миру, реалізований у найрізноманітніших (не тільки вербальних) практиках, а отже, що не тільки відбиває мир, але й що проектує й творить його.

З погляду М.Фуко, поняття "дискурс" містить у собі суспільно прийняті способи бачення й інтерпретування навколишнього світу й, що впливають саме з такого бачення дії людей і форми організації соціуму. Тобто, за М.Фуко, дискурс не описує мир, а формує його [85].

Політичний дискурс відноситься до особливого типу спілкування, для якого характерна високий ступінь маніпулювання, і тому виявлення механізмів політичної комунікації представляється значимим для визначення характеристик мови як засобу впливу.

У сучасній теорії дискурсу масова комунікація служить одним із привілейованих об'єктів аналізу: вироблені й трансльовані засобами масової комунікації послання практично ідеально лягають у схему дискурсивного акту як акту застосування влади за допомогою ідеологічної інтерпеляції членів аудиторії.

Тим самим дискурсивний аналіз масової комунікації зводиться до розбору послань, вироблених засобами масової інформації. При цьому дотепер домінує аналітична схема, колись з успіхом використана Роланом Бартом в "Міфологіях": коли кожне окреме послання розглядається як особливий, приватний, "анекдотичний" випадок, що підтверджує загальну тезу про те, що в процесі масової комунікації здійснюється деполітизація й натуралізація ідеології, коли результати "усе в нашому повсякденному побуті обумовлено тим уявленням про відношення людини й миру, що створює собі й нам буржуазія" [7, с. 267].

Явище ідеології для Барта представлено всім спектром використовуваних суспільством ідей або псевдо-думок, що вимагають згоди з ними. Барт вважає небезпечною будь-яку ідеологію через те, що вона змушує людину підкорятися чужим (не особистим, а груповим) уявленням про те, що є насправді і не дає вийти за рамки загальних місць правдоподібного відображення реальності. Ідеології піддаються семіотичному аналізу з боку їх функціонування та структури. Барт

намагається виявити сам механізм впливу ідеї на свідомість, ідеєю чого б вона не була. Він вважав, що для нейтралізації ідеологічного впливу слід виявити те, як ідея стає переконанням.

Барт наголошує на тому, що незалежно від свого змісту ідеологія функціонує як система значень. При цьому ідеологія не є нейтральною знаковою системою, подібній системі дорожніх або математичних знаків, які можна або знати, або не знати, але не можна зробити своїми переконаннями.

Специфікація семіотичних механізмів ідеології є одним з найважливіших досягнень Р. Барта. Їх визначення досягалося поетапним залученням семіологічних методів аналізу з використанням марксистської і фрейдистської критики. Виходячи з того, що ідеологія спотворює будь-яке знакове повідомлення, Барт зближує її і міф, розглядаючи їх як різновиди паразитарної метамови, що апелюють до пласту первинних, перш за все тілесних, метафор. Подібне розчинення ідеології в найдрібніших актах міжособистісного повідомлення вказує на "повсякденний" рівень існування ідеології, але розмиває, розпилює специфічний зміст терміну.

Барт наводить показовий приклад. Розглядаючи "Paris Match", він бачить на обкладинці чорношкірого юнака у французькому мундирі, котрий салютує національному прапорові. Це означає, що усі сини Франції, без винятку, навіть з огляду на колір шкіри, є патріотами своєї Батьківщини. Тут означальне стає формою, а означуване – поняттям, знак же – сигніфікацію. Форма – чорношкірий солдат, поняття – французький мілітаризм, а сигніфікацію – міць французького імперіалізму. Те, що покликане виказувати демократичні принципи – темношкірий солдат – символізує історію французького колоніалізму.

Якби подібне фото з'явилося на шпальті якогось соціалістичного часопису, то вона б мала зовсім інші конотації. Приміром, іронічні. Це означає, що одна й та сама світлина може бути свідченням полісемічної природи знаків, тобто їхньої здатності створювати множинні значення.

Власне, сигніфікація і є самим міфом – поєднанням форми і поняття у культурному знакові. Але міф нічого не приховує. Його функція – це активізація свідомості. Його засадою є намагання бути представленим у зрозумілому для загалу

вигляді, тобто у термінах способу його функціонування. Іншими словами, він переводить дещо з рейок суспільно-історичної важливості до осередку натурального сприйняття.

Слід зазначити, що у сучасних суспільствах "перевантажених" інформацією, домінують спрощені кліше, які у символічній, експресивній формі представляють інтерпретацію суспільно-політичних процесів. Завдяки власні "природності" та фіктивній "прозорості" він має перевагу перед будь-якою раціонально обґрунтованою теорією в очах широких мас.

У той же час, як підкреслював Карл Мангейм, будь-яка ідеологія містить момент міфу. Так, у сфері кореляції ідеології і політичної реальності і ролі представників політичної еліти в реальному політичному житті суспільства, як правило, міфологізовані. Широко поширене явище ототожнення міфологічної свідомості з ілюзорними політичними стереотипами, кліше, які затемнюють, спотворюють політичну дійсність.

Найпоширеніший міф - про "природність" політики, котра може дати суспільству бажану справедливість. Цей міф зараз дуже глибоко вкорінений у українській політичній свідомості. Основними моментами цього міфу є стереотип про універсальну перевагу демократичного устрою над диктатурою і лібералізму над тоталітаризмом. Цей міф прийшов на зміну міфу, пов'язаного з абсолютизацією ідеї усупільнення засобів виробництва і держави диктатури пролетаріату. Разом із тим, міф встановлює границі "політично можливого", делегітимуючи будь-яку комунікативну чи політичну дію, що виходить за межі політичних значень, які зумовлюються міфом.

Ступінь міфологізації політики залежить від ступеня адекватності, тотожності політичної практики, ідеології, ментальності, цілей і т. ін. Чим більше неадекватність, тим більше міфів проникає в політичну свідомість.

В умовах розвиненої стабільної демократії, як спирається на легітимні демократичні інститути і процедури, значення міфів не менше, ніж у суспільствах що трансформуються, до яких належить Україна. Так наприклад, політичні кампанії у США традиційно будуються довкола міфів про "особливу місію" США у світі.

Якщо Джордж Буш, як відомо використовував традиційну символічну дихотомію добра,зла, прогресу/варварства і ключову міфологему "США як світоч і захисник демократії у всьому світі", то Барак Обама, у свою чергу, незважаючи на приналежність до протилежного політичного табору, тим не менш, охоче використовував традиційні політичні міфи. Зокрема, ідея "виняткової місії США" була трансформована у стратегію – "повернути довіру до США як носія виняткової місії".

Подвійна природа політичних структур породжує необхідність наявності міфології в структурі політичної ідеології. Міфи, до певної міри, поряд з іншими ідеологізованими формами, дозволяють зняти основне протиріччя політики - необхідність перетворювати у загальний приватний інтерес.

Політичні міфи дозволяють, з одного боку, знизити рівень політичного насильства в безпосередній, а з іншого боку, виступає ідеологічним підставою для репресій і залякування політичних опонентів . Наприклад, міфи: "образ ворога", "класового ворога", "ворога демократії" - служать засобом виправдання насильства.

Ріст зацікавленості до проблематики, пов'язаної з роллю символів і метафор у дискурсі, обумовлений значною поляризацією думок серед дослідників, що займаються цією тематикою. Ряд авторів обстоює редукаціоністську позицію, згідно з якою метафора — це не більше, ніж риторична фігура, заснована на тому, що ми описуємо один предмет за допомогою характеристик, належних до іншого. Подібна позиція спирається на класичне визначення метафори, дане Аристотелем. У цьому випадку стверджується, що символи і метафори позбавлені будь-якого трансцендентного виміру щодо сигніфікативної площини і що їх роль у мові виключно функціональна.

На наш погляд, подібна точка зору значно спрощує проблему. Річ у тому, що метафору не можна звести до її буквального еквівалента, не втративши частково або повністю значення. Метафора формує „модель інтерпретації”, за допомогою якої ми описуємо ті або інші явища в мові і таким чином відкриваємо нові можливості і перспективи пізнання. Той або інший „стан речей” може бути виражений в мові по-різному і кожне таке висловлення носить тільки йому

притаманні якості та властивості, що створюють унікальну конфігурацію типу „об’єкт — мова — суб’єкт”. Для філософії мови, як і для дискурсу взагалі, важлива відмінність між „живими” і „мертвими” метафорами. Підкреслюється, що іноді в слововживанні метафора втрачає свою специфіку і починає трактуватися буквально, а це позбавляє її „життя”, перетворюючи на „мертву метафору”. У той же час, на відміну від інших слів, метафора все ж залишається недискурсивною, тобто продовжує жити власним прихованим життям.

Можна сказати, що метафора і символ, швидше, демонструють, ніж описують. Їх потрібно інтерпретувати в контексті всієї системи культурних традицій, вірувань та ідеологічних переконань, в рамках якої здійснюється дискурс. Метафора і символ не можуть існувати окремо від тієї „життєвої форми”, в яку вони включені. Більше того, вони існують безпосередньо в самому акті сигніфікації.

Позиція, яку в обговоренні розглядуваної проблематики обстоюють представники постструктуралізму, дещо розходиться із попередньо викладеною тенденцією. Їхній підхід до концепції знаку багато в чому визначається теорією довільності знаку, висловленої Соссюром: те, що означає, є немотивованим, тобто довільне відносно означуваного; а також філософськими ідеями Лакана. Як вказує Жак Дерріда, метафори і символи породжують власне значення в дискурсі. На його думку, сама функція знаку як вказівки на реальний предмет, передбачає заміщення останнього самим знаком. Обґрунтовуючи дану тезу, Дерріда вводить поняття розрізнення (*differance*), що має конотації процесуальності, динаміки, розділеності у часі, відстрочки в майбутнє.

Тим самим знак начебто відкладає в майбутнє безпосереднє схоплення свідомістю предмета, що означається. *Differance* для французького мислителя означає співіснування протилежностей в процесі сигніфікації. У цьому випадку часовий проміжок, який розділяє знак і десигнат, приводить до того, що слово втрачає безпосередній зв’язок з референтом, перетворюючись на його „слід”. Підкреслюється, що знак-слід визначається лише своїм власним становленням. Досвід людини в дійсності, згідно з Дерріда, опосередкований свідомістю-мовою, тому явища духовної діяльності не дані безпосередньо, а представлені в семіотичній

площині як сліди своєї колишньої присутності. Вони складають своєрідний спектр, що утворює медіума-посередника.

Запропонована Дерріда концепція семіозису важлива, передусім, тим, що в цьому випадку заперечуються опозиції знак/десигнат, символічне/реальне, трансцендентне/іманентне і підкреслюється взаємодія і взаємозумовленість цих чинників у процесі тотальної семіофанії. „Самість” з’являється як „імпровізація”, людина виявляється зануреною в світ як у „потік подій, заданих мовою”. У свою чергу, Жиль Делез підкреслює динамічний характер процесу означування. Запропонована ним структура знаку характеризується тим, що значення останнього не визначається простою референцією (відносинами між знаком і тим, що означається), а зумовлюється часовою формою пов’язаного з ним дієслова. Подібний підхід, на думку Делеза, дозволяє уникнути схематизму, характерного для репрезентативної теорії знаку, і враховує як концептуальний зв’язок між реченням і значенням, так і зв’язок висловлювання із зовнішніми об’єктами.

Так чи інакше, роль і характер символів і метафор у мові набагато складніші, ніж це може здатися на перший погляд, і їх не можна звести до якої-небудь однієї функції або сукупності функцій. З нашої точки зору, функціональний підхід до метафор і символів відображає утилітарне мислення. Правильніше розглядати метафори і символи в самому процесі сигніфікації, в який залучені як іманентні, так і трансцендентні щодо нього чинники.

Бартівську лінію міркування продовжує Роджер Фоулер, проводячи аналіз "мови новин" - мова ЗМІ це окремий випадок мови взагалі, просоченого невидимою, твердою ідеологією [144, с. 4]. Згідно Фоулеру, ЗМІ підтримують домінантний культурний порядок навіть тоді, коли зовні йому протистоять.

Як відомо, Габермас вважав дискурс та комунікативну дію двома формами повсякденної комунікації: "У мовчазній взаємодії людей (діях та жестах) мовні вирази існують принаймні у знятому вигляді. Під час розмови вони виступають як комунікативна дія (наприклад, під час "розмови через огорожу в саду"); і, навпаки, взаємодія, що має форму розмови (наприклад, вітання на вулиці чи розмова між сусідами), не може вважатися комунікативною дією без урахування позамовного

контексту. В дискурсі ж необхідно звернути увагу лише на мовні висловлювання; вчинки та стан учасників дискурсу не є його складовими частинами. Таким чином, ми можемо розрізняти, щонайменше, дві форми комунікації (чи “мови”): комунікативну дію (взаємодію), з одного боку, та дискурс — з іншого. В межах першої наївно, некритично припускаються значення та сенси з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом); в межах дискурсу стають темою проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається. Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; в цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) взаєморозуміння. Взаєморозуміння і має на меті подолати ситуацію, що виникла через проблематичність претензій на значення, що його наївно припускають у процесі комунікативної дії: взаєморозуміння веде до дискурсивне спричиненої, обґрунтованої згоди (що може доповнюватися традиційним розумінням цієї проблеми)" [88, с. 84-91].

Водночас, комунікативна дія є полем розгортання ідеологічних значень. Габермас виділяє п'ять випадків дискурсу:

а) дискурс як засіб комунікативної дії (наприклад, розмова з метою інформації та навчання або заздалегідь організований диспут);

б) комунікативна дія, яка лише позірно приймає форму дискурсу (всі форми ідеологічного виправдання);

в) терапевтичний дискурс, де створення умов для дискурсу слугує за підґрунтя саморефлексії (Психоаналітична розмова між лікарем та пацієнтом);

г) нормальний дискурс, який слугує обґрунтуванню проблематичних претензій на значення (наприклад, наукова дискусія);

д) нові форми дискурсу (навчання за допомогою дискурсу замість дискурсу як засобу для інформації та інструкцій, модель вільної семінарської дискусії за Гумбольдтом).

Отже ідеологія позірно приймає форму дискурсу з метою виправдання соціальної і політичної реальності. Як зазначає Габермас: "Претензія норм на обґрунтованість може здійснюватися за допомогою все легітимуючої картини світу.

Значення цієї картини світу посилюється тими комунікативними структурами, які виключають прагнення дискурсу, тому що вони стають на заваді трансформації усіх позамовних утворень у засоби мови, а також перешкоджають поступовому переходові від комунікативної дії до дискурсу. Перешкоди у процесі комунікації, що перетворюють на фікцію взаємні звернення до здорового глузду, водночас підтримують ту легітимуючу віру, котра зберігає ці фікції непроникною. Це й є парадоксальним досягненням ідеології. Вона викликає те невротичні занепокоєння, на прикладі якого може досліджуватися механізм спотворення комунікації" [88, с. 84-91].

Відтак, ідеологія, що апелює до здорового глузду та очевидності має за мету досягнення позірною компромісу, що, у свою чергу, унеможлиблює реальну, обґрунтовану згоду, яку можна досягти у дискурсі.

Якщо форми суб'єкта і свідомості мають сьогодні тенденцію вичерпуватися, то, говорить нам Габермас, необхідна децентралізація у відношенні до *cogito*, закритого в самому собі. Отже, слід віддати перевагу комунікативному раціональному розумові, принципу взаєморозуміння та прозорій моделі суспільних відношень.

Згідно з Габермасом, треба відмовитися від острівної усамітненості *cogito* і реабілітувати принцип діалогу. Говорячий суб'єкт вибудовується в дискусії та в діалозі, через відношення взаєморозуміння.

У свою чергу, Джудіт Батлер вважає, що ідеологічні суб'єкти являють собою "результуючі ефекти дискурсу": "Дійсно, зрозуміти індивідуальність як практику, і як сигніфікуючу практику, означає зрозуміти культурно-інтелігібельних суб'єкти як результуючих ефектів дискурсу, що прив'язане до правил, який включає в себе всеосяжні і тривіальні сигніфікуючі лінгвістичного життя <...> Справді, коли говорять, що суб'єкт конституційований, це означає просто, що цей суб'єкт є наслідком певних дискурсів, керованих за правилами, які регулюють інтелігібельні звернення індивідуальності. Суб'єкт не детермінується за допомогою правил, за допомогою яких він генерується, оскільки сигніфікація не є фундуючий акт, а скоріше - регульований процес повторення, який одночасно маскується і посилює

свої правила саме за допомогою продукування субстанціоналізованих ефектів" [126].

В якості процесу сигніфікація ретельно приховує всередині себе те, на що епістемологічних дискурс посилається як "діяльність" (agency), стверджує американська дослідниця.

Батлер слушно відвідає будь-який есенціалізм і трансценденталізм у розумінні суб'єктивності: "Співіснування або конвергенція подібних дискурсивних приписів виробляє можливість комплексної реконфігурації і передислокації; це - не трансцендентальний суб'єкт, який створює можливість акції в середині даної конвергенції. Не існує самості, яка передує конвергенції або яка підтримує "єдність" (integrity), що передує її входження в це конфліктне культурне поле. Існує тільки "підняття" інструментів з того місця, де вони лежать. При цьому саме "підняття" стає можливим за допомогою інструменту, що лежить там".

Отже, Батлер відзначає, що гендерно-статеві категорій є "плаваючими", створені і визначені владою (в сенсі, яке надавав цьому поняттю Фуко). Простіше кажучи, Батлер руйнує міф про узгоджений, стабільний суб'єкт, який Фуко свого часу охарактеризував як фантазію Просвітництва.

Виходячи з цієї позиції, вона припускає, що стать не є чимось застиглим, що ми можемо собі уявити, виходячи з того, як ми використовуємо це слово в повсякденному дискурсі, а, швидше, роль, яка виконується постійно, створюється нашої взаємодією з іншими людьми, і нашою реакцією на цю взаємодію.

Подальший розвиток концепція політичного дискурсу знаходить у Лакло й Муфф. Вони вважають, що дискурс й є той первинний простір, що конститує соціальну реальність як таку у суспільстві позбавленому онтологічного виміру. Тотальність гегемонії являє собою складну гру з порожніми значеннями, яким приписується універсальний зміст [176, с. 71]. Ця в принципі "нестача" трактується згідно із Лаканом як "нестача Буття", так що в остаточному підсумку дискурс через конструювання соціальних розходжень і приписування їм змісту виконує онтологічну функцію, виступаючи субститутом буття.

Визначаючи дискурс як значеннєве поле, як щось, що передбачає будь-яку дійсну безпосередність, як царину, де виникають змісти та значення, Лакло та Муфф відзначають: „Той факт, що кожен об’єкт конституційований як об’єкт дискурсу, не має нічого спільного з питанням про існування світу, зовнішнього стосовно думки, або з опозицією „реалізм/ідеалізм”. Землетрус або падіння цегли – це події, які реально існують, у тому розумінні, що вони трапляються тут і зараз незалежно від моєї волі. Але питання, наскільки вони одержують свою специфіку як об’єкти, певні у термінах „природного явища” або „вираження гніву Господнього, залежить від організації дискурсивного поля. Що заперечують, так це не те, що об’єкти існують зовні стосовно думки, але зовсім інше – те, що вони можуть конституювати себе як об’єкти поза будь-якою дискурсивною умовою свого прояву”.

У свою чергу, Французькі послідовники Альтюссера Мішель Пеше та Патрік Серіо наголошували на суспільно-історичній зумовленості дискурсу. Зокрема, П. Серіо розглядає три основні поняття - інтердікурс, прекопструкт і інтрадікурс, які стверджують, що дискурс утворюється з дискурсного субстрату, що завжди-вже-тут існував, що "він говорить" завжди "до, поза, незалежним чином" і що "вільна, незатверджена предикація передує і панує над затвердженою предикацією" [78, с. 34]. Звідси і випливає така теорія дискурсу, яка виробляє ефекти значення, пов'язані з теорією ідеології і з теорією несвідомого.

Під інтердікурсом розуміється специфічне оточення дискурсивного процесу, тобто це ті чинники, які ззовні обумовлюють форму і зміст дискурсу. Реальність інтердікурса полягає в тому, що він завжди представляє існуюче "до, поза і незалежно" від конкретного висловлювання. Тому інтердікурс, за словами П. Серіо, "не є ані банальним позначенням дискурсів, які існували раніше, ні загальною для всіх дискурсів ідеєю".

Це лінгвосоціокультурний простір дискурсивного характеру, в якому породжується і формується визначений тип дискурсу. У термінах П. Анрі та М. Пеше, це той простір, в якому розгортаються дискурсивні формації (під формацією розуміється "тип, будова" дискурсу у відповідності з певними культурно-

історичними умовами). Як інтердискурс по відношенню до конкретної дискурсивної послідовності можуть виступати як ті дискурсивні середовища, інтеріоризація яких фактично репрезентує собою процедуру конституювання даної послідовності, так і ті, що по відношенню до цієї послідовності виступають як "дискурс спростування". Парадоксальність відносини між дискурсом і інтердискурсом полягає в тому, що аксіологічно артикульований дискурс фактично виявляється "нездатним обійтися без Іншого, чому в той же час неможливо дати імені (звідси виникає дилема: висловити невимовне, говорити про те, що в дискурсі не може мати референції, або дозволити цьому Іншому зайняти місце у власній промові, хоча будь яке експліцитно референціальне існування цього іншого заперечується. У цьому своєму значенні поняття інтердискурса виступає функціонально-семантично парним поняттям "інтрадікурс". Інтрадікурс - "поняття, у змісті якого фіксується феномен конституювання семантично значущої дискурсивної цілісності за допомогою інтеріоризації та іманентизації початково зовнішніх по відношенню до неї дискурсивних елементів".

Іншими словами, якийсь попередній дискурс або його фрагмент, що входить до складу більш пізньої дискусії, трактується як інтрадікурс. М. Пеше, вводячи це поняття в свої "Прописні істини", пише, що інтрадікурс - це "функціонування дискурсу по відношенню до нього самого (те, що я кажу тепер, по відношенню до того, що я говорив раніше, і до того, що я скажу пізніше)

Джерелом породження глибинних смислових конфігурацій дискурсу в рамках інтрадікурса служить, на думку М. Пеше, преко́нструкт - "смисловий ген", що зберігся в надрах попередніх дискурсів". Отже, преко́нструкт – це поняття, введене французької школою аналізу дискурсу для фіксації феномену дискретного акту представленості того чи іншого дискурсу (дискурсивного ряду) в іншому дискурсі (дискурсивної ряду).

Згідно із П. Серію, під преко́нструктом розуміється "просте висловлювання, або взятє з попередніх дискурсів, або представлене такими". Іншими словами, преко́нструкт співвідноситься з категорією інтертекстуальності і зв'язує дискурс, як стверджує П. Серію, з "вже сказаним" і "вже почутим" .

Строго кажучи, сам факт конституювання будь-якого дискурсивного простору може бути інтерпретованим в цьому контексті як продукт імманентизації відповідного числа прекоонструктів у процедурі конституювання внутрішнього за допомогою інтеріоризації зовнішнього.

З точки зору М. Пеше саме "соціально-історична тканина" створює певний дискурс. Текст отримує значення "тільки відповідно до умов його виробництва, а також і відповідно до умов його тлумачення", "не висловлене, імпліцитне є складеним у всякому дискурсі" [78, с. 317]. У своїй роботі з автоматичного аналізу дискурсу він запропонував методику прочитання тексту, що порушує цілісність що пише або читає суб'єкта. Але не можна повністю відкидати суб'єктивний фактор, тому що якщо, породжуючи текст, не думати про те, хто його буде розуміти, може відбутися нерозуміння, і таким чином, мета комунікації не буде досягнута.

Отже, в рамках французької школи аналізу дискурсу акцент робиться на тому, що "всякий дискурс - в силу того, що існує і функціонує в системі інших дискурсів - відбиває у своєму "тілесному" складі, в репертуарі своїх, в том числі можливих, висловлювань, - інші і багато дискурси, і сліди цих відображень ми виявляємо в текстах".

У свою чергу, російський дослідник Ю. Степанов пропонує наступну модель взаємозв'язків між ідеологією, дискурсом і соціальною дійсністю: "Дискурс - це "мова в мові", але представлена у вигляді особливої соціальної даності. Дискурс реально існує не у вигляді своєї "граматики" і свого "лексикону", як мова просто. Дискурс існує насамперед і головним чином у текстах, але таких, у яких виникає особлива граматики, особливий лексикон, особливі правила слововживання й синтаксису, особлива семантика - в остаточному підсумку - особливий світ. У світі кожного дискурсу діють свої правила синонімічних заміни, свої правила істинності, свій етикет. Це "можливий (альтернативний) світ" у повному змісті цього логіко-філософського терміна. Кожен дискурс - це один з "можливих світів" [79, с. 38].

Одним з ключових ідеологічних механізмів сучасності, який пронизує культурну, суспільну, політичну і зовнішньополітичну сфери є так звана "м'яка сила" (soft power). Ефективність цього механізму полягає у використанні

ідеологічного ефекту "привабливості" (attraction). Можна сказати, що "м'яка сила" становить собою ідеологізований дискурс "привабливості".

Цей концепт було вперше сформульовано на початку 90-х років минулого століття американським політологом Джозефом Наєм в книзі "М'яка сила. Складові успіху у світовій політиці" [199]

Най порівнює поняття "сила" із погодою, від якої залежить все, але вплив якої не завжди піддається раціональному поясненню або математичному обчисленню. У цілому маються на увазі ті інструменти і ресурси, які дозволяють учасникам міжнародних відносин досягати поставлених цілей.

При цьому до "hard power" держав відносяться економічна і військова міць. А "soft power" характеризується трьома основними компонентами: по-перше, культурою (яка визначається як набір значущих для суспільства цінностей), по-друге, політичною ідеологією, по-третє, зовнішньою політикою, що розуміється як дипломатією в широкому сенсі слова).

Перші два компоненти історично історично формують спадщину нації, третій - суб'єктивний фактор, що вноситься що відноситься до політичних еліт які на той час перебувають при владі. Сам Най вважав, що параметри останньої складової soft power є більш релятивними, ніж перші два її компоненти.

Як зазначає Най, soft power - це не тільки власне вплив (influence), а й "привабливість" (attractive power). Власне тут полягає основний ідеологічний ефект soft power. Цінності, ідеї, світоглядні стереотипи, моделі поведінки та інше не нав'язуються, а позиціонуються як привабливі і бажані.

Ресурсами soft power у світовій політиці виступає все те, що "надихає і залучає" до джерела відповідного впливу, дозволяючи тому, хто його контролює, домагатися бажаного результату.

Найважливішою характеристикою "м'якої сили" є її відносно більша незалежність від безпосередньо держави і уряду країн, яка використовує цю силу. "Жорстка сила" набагато сильніше прив'язана до державної політики. Тому владі складніше безпосередньо маніпулювати першою і набагато простіше другою.

Тим не менш, "м'яка сила" є основним і одним з найбільш ефективних ідеологічних ефектів. Можна сказати, що держава, чи влада "запускають" цей механізм а далі він розгортається автономно за допомогою звичайних шляхів поширення ідеології – масову культуру, ЗМІ, громадські і політичні рухи.

Можна сказати, що саме через soft power у сучасному інформаційному суспільстві ідеологія набуває якості прямої політичної дії, подібно до тотальних політичних ідеологій минулого.

Політика держави може лише посилювати чи послаблювати дієвість soft power - наприклад, війна в Іраку завдала, на думку Дж. Ная, удар по привабливості всього американського в більшій частині світу. Аналогічно інтервенції СРСР в Угорщині (1956) та Чехословаччині (1968) негативно вплинули на сприйняття СРСР народами країн навіть "соціалістичного табору".

Ступінь впливу soft power розрізняється залежно від рівня соціально-економічного розвитку суспільства, його вразливості до зовнішніх впливів. З процесів, що підсилюють значимість soft power у глобальному вимірі, слід назвати інформатизацію. Поширення інформації веде до розширення "зони прийому" сигналів, що посиляються через національні кордони.

Серед країн, які активно застосовують ідеологічні механізми "м'якої сили" слід назвати США, об'єднану Європу, Китай, а останнім часом і Росію, яка активізувала ідеологічну роботу на теренах СНД.

Дж. Най дає оцінку американської ресурсній базі "м'якої сили". Її перший "стовп" - привабливість американської культури і способу життя. Автор вказує на лідерство США за такими показниками, як чисельність прийнятих емігрантів, обсяг продукції, що випускається, телепродукції, чисельність іноземних студентів у США і кількість американців серед нобелівських лауреатів у галузі фізики, хімії та економіки.

Най використовує традиційний поділ культури на "масову" і "високу" (popular and high). Наведені цифри показують, що майже 80% респондентів з 43 країн світу захоплюються досягненнями США в галузі науки і технології (висока культура), а

близько 60% - люблять американську музику і телебачення. Другий "стовп" soft power США - американська політична ідеологія, яка ґрунтується на ідеях демократії, рівності прав і свободи вибору.

У свою чергу, Дж. Най вважає європейські країни загальним центром глобального значення. Незважаючи на відставання у військовій та економічній області, Європа виступає серйозним конкурентом США у боротьбі за уми та серця. Європейські мови, сприйняття Європи як оази процвітання, найвищі в світі показники соціально-економічного розвитку, а також французьке вино, європейські курорти та швейцарська фінансова надійність - всі ці образи, що відносяться до культурної привабливості Європи та європейців. Політичні цінності, їх "м'яка привабливість" і орієнтація європейських політиків на співпрацю при вирішенні міжнародних питань із залученням багатосторонніх інституцій, акцент на невійськові вирішення конфліктів - стійкі риси європейського іміджу в міжнародній спільноті.

Серед азіатських країн, на думку Ная, саме Японія володіє великим ресурсом "м'якої сили". Одне з лідируючих місць у світі за кількістю зареєстрованих патентів, перше місце з надання допомоги закордонним країнам, найбільша тривалість життя - такий виграшний образ Японії в очах світу. Відмінною рисою японської soft power, особливо в світі, що розвивається, є її успішний досвід модернізації, досягнення порівнянного з американським і європейським рівнем економічного розвитку без шкоди для самобутньої японської культури.

Продовжуючи порівняння, Най відзначає, що головним фактором, що стримує вплив "м'якої сили" Китаю, є внутрішня політика КПК. А додатковим обмежувачем - наростаючі побоювання в США перед КНР як потенційним суперником Америки. Разом із тим, за 20 років, що минули від того часу, як Джозеф Най написав свою книгу, ситуація у світі дещо змінилася. Сьогодні одним із центрів "м'якої сили" по праву слід вважати Китай.

Китайська Народна Республіка широко відома у світі як "глобальна фабрика", що визначає значною мірою сучасний світовий фінансово-економічний і політичний ландшафт. Проте в плані культурно-ідеологічної привабливості образ

Китаю поки програє тим же Сполученим Штатам. Розроблена Пекіном стратегія "м'якої сили" покликана усунути цей дисбаланс.

Як показує аналіз здійснюваної Пекіном політики "м'якої сили", в ній враховані основні механізми класичної концепції з формування сприятливого іміджу країни у світі. При цьому під «класичною концепцією» розуміється концепція, що застосовується державами, що ставлять перед собою завдання глобального геополітичного характеру і мають для цього відповідні ресурси.

Серед механізмів можна відзначити, по-перше, проведення різних акцій культурного характеру, в яких би були найбільш повно представлені позитивні особливості китайської культури з упором на досягнення КНР в останні роки. По-друге, налагодження співробітництва в галузі надання допомоги в економічній і соціальній сфері, охороні здоров'я, освіті, наданні гуманітарної допомоги. По-третє, проведення на світовій арені збалансованої політики, що дозволяє грати вагомую роль у недопущенні загострення міжнародної обстановки і у зміцненні глобальної політичної та економічної стабільності.

Акції культурного характеру, які спираються на багату культурно-історичну традицію китайської цивілізації, займають в політиці "soft power" КНР, особливе місце. Успішний досвід США показав, що правильна культурологічна політика допомагає представити в позитивному світлі та чи інша держава в рамках іншого цивілізаційного ландшафту. Цим фактом і пояснюється багато в чому збільшення кількості культурних проектів Китаю за кордоном.

Що стосується релігійного дискурсу, то слід розрізнити дискурс поля релігії, та релігійний "інтердискурс", дискурс, що існує на "перетині" полів політики, релігії і культурного виробництва. Очевидно, що тут ми вживаємо це поняття у відмінному від французької школи аналізу дискурсу значенні.

Якщо сьогодні релігійне поле зберігає певну автономію, а пов'язаний із ним дискурс має "символічний надлишок", який не можна конвертувати у ідеологію, то "інтердискурс" є суто ідеологічним інструментом. Релігійний інтердискурс значною мірою належить масовій культурі.

Вельми цікавим, із нашої точки зору, є підхід до розуміння релігійного дискурсу, представлений лінгвістичною філософією. Початок цій течії, як відомо, поклала робота Л. Вітгенштейна „Філософські дослідження” (1953), в якій він представив філософію мови, опозиційну щодо ранніх його ідей з „Логіко-філософського трактату”. Методологічною основою вказаної теорії, що отримала назву „філософія пізнього Вітгенштейна”, стала ідея „мовної гри”. Австрійський дослідник стверджував, що слова набувають значення і підпорядковані тим, а не іншим правилам тільки тому, що вони беруть участь в конкретних мовленнєвих актах, які носять умовний характер. Висловлювання набуває значення тільки в конкретних ситуаціях. Слова і поняття, які відносяться до сприйняття навколишнього світу та внутрішніх процесів у людині, складають мовну гру. Вони, у свою чергу, співвідносяться з певними життєвими формами. Зв'язки між значеннями виразів і ситуаціями, в яких вони служать людині, не є випадковими, а визначені чіткими правилами. Таким чином, згідно з Вітгенштейном, значення речення залежить від його застосування .

Базуючись на такому підході, мислитель створив оригінальну філософію мови, в тому числі і мови релігії, яка відповідно пов'язана з певною „життєвою формою” контекстом слововживання, і її не можна оцінювати за допомогою критеріїв, що стосуються інших життєвих форм. А релігійний досвід, який об'єктивує релігійні принципи, передбачає певну екзистенційну участь. Таким чином, твердження в мові релігії набувають значення в контексті практичної діяльності. У той же час, наприклад, невіруючому релігійні постулати можуть здатися безглуздими. З іншого боку, може мати місце і зворотна реакція: віруючий може не зрозуміти аргументів невіруючого. З цього приводу Вітгенштейн пише: „... чи що-небудь є помилковим чи ні — є таким у певній системі. Так, щось може бути помилковим в одній системі і не бути в іншій”.

Дослідники підкреслюють значущість того факту, що мова релігії належить до позаемпіричної, трансцендентної дійсності . Нею передаються релігійні символи, які називають (означають) „сакрум”. Називання є свідомою адаптацією, привласненням релігійних символів, які потім інтерпретуються людиною.

Інтерпретація — це суто індивідуальний акт, однак він здійснюється в контексті, заданому релігійними символами і — більше того — за допомогою тих же символів, що належать до цього контексту. Таким чином, герменевтична свідомість адепта значною мірою задається традицією, в яку він занурений.

У той же час характерною рисою мови релігії є те, що стосуючись трансцендентної реальності і будучи зумовленою певною традицією, вона імплікує суб'єктивність, тобто особисте відношення, участь.

Водночас, дослідники зазначають, що у ХХ ст. на Заході, починається новий етап еволюції релігії, починають розвиватися сучасні її форми. На думку Р. Белла, на сьогодні намітилися тільки загальні контури сучасної релігії. Цей етап характеризується, по-перше, ослабленням організаційного контролю за релігійними переконаннями, що ставить під питання подальше існування організації релігії у вигляді церкви; по-друге, релігія витісняється у сферу приватного. Цей стан речей знаходить емпіричну верифікацію у віддаленні все більших груп віруючих, приналежних до різних конфесій, від своєї церкви як інституту. Тому цей етап розвитку релігії характеризується сповзанням у так звану “поза-церковну релігійність”.[56]

Водночас дослідники вважають, що за умов “інформаційного перевантаження”, люди схиляються до спрощених, емоційно заангажованих інтерпретаційних моделей, за допомогою яких вони пояснюють оточуючу дійсність і свій власний досвід. Ця тенденція була описана на початку 70-х А. Модем у “Соціодинаміці культури”. Масова культура є “мозаїчною”: вона складається з множини дотичних, але не утворюючих логічних конструкцій фрагментів знань. У епоху масової комунікації вона стає домінуючою формою культури, оскільки непомірне зростання обсягів інформації дуже важко піддається впорядкуванню, що і призводить до поступової руйнації всякої систематизації знання .

Причому характерною рисою сучасних езотеричних культів є їх “прагматизація” і “інструменталізація”, коли неофіту пропонується (дуже часто не безкоштовно) набір психофізичних вправ які мають сприяти його якнайшвидшому

“освянню”, тобто переживання зміненого стану свідомості. Та не тільки доктринальні, але й також культові і ритуальні аспекти релігійної традиції проголошуються другорядними.

Як зазначалося вище, сучасне суспільство характеризується “атомізацією”, тобто складається з індивідів, які будують соціальні зв’язки, спираючись насамперед на власні оцінки, інтереси і потреби. До того ж, самі сфери, в яких індивідууми вступають у взаємовідносини, є значною мірою автономними один щодо одного.

Значна частина соціологів характеризують сучасне суспільство як суспільство масове. Колективним вектором масового суспільства є “масова поведінка”. Як зазначив Г. Блумер: “Форма масової поведінки парадоксальним чином будується з індивідуальних ліній поведінки, а не з узгодженої дії. Ці індивідуальні діяльності, в першу чергу, виступають в формі виборів – таких, наприклад, як вибір нової зубної пасти, книги, вистави, партійної платформи, філософії, чи релігійних переконань, – виборів, котрі є відповіддю на неясні порухи і емоції, пробуджені об’єктом масової зацікавленості”.

Водночас розвиток “високих технологій” та зміна структури виробництва і ринку праці призвела до того, що з одного боку зросли суспільні потреби у дозвіллі та можливості його здійснення, а з іншого – це призвело до революції в індустрії дозвілля, яка охоплює як його зміст, так і технічні засоби.

Тому “колективна поведінка” у царині вибору та споживання продуктів індустрії дозвілля стає важливим чинником формування колективної ідентичності в сучасному масовому суспільстві.

Отже, як зазначає О. Ярош, ми можемо говорити про те, що масова культура як форма суспільної символічної взаємодії сьогодні виконує соціотворчу функцію подібно до тієї ролі, яку відіграє релігія у традиційних, доіндустріальних суспільствах. [56, с. 88].

Отже, підсумовуючи викладене вище, можна сказати, що політичний дискурс являє собою знакову систему, що має два виміри - реальний і символічний, при цьому в реальному вимірі він розуміється як текст у конкретній ситуації

політичного спілкування, а його символічний вимір включає вербальні й невербальні знаки, які складають "можливий світ" орієнтований на обслуговування сфери політичної комунікації, а також створює моделі типових мовних актів і уявлення про типові жанри комунікації в даній сфері.

Матеріальне підґрунтя (у альтюсеровському сенсі) політичного дискурсу становить боротьба за владу, що визначає його основні функції:

- інтеграція й диференціація колективних агентів політики;
- сприяння конфлікту й установленню консенсусу;
- здійснення вербальних політичних актів й інформування про них;
- створення "мовної реальності" поля політики і її інтерпретація в за допомогою інших полів – економіки, культури, мистецтва;
- маніпуляція свідомістю й контроль за діями політиків й електорату.

Інформуюча функція політичного дискурсу реалізується на основі структурної взаємодії між дискурсом політики й ЗМІ. У цьому зв'язку актуалізується мовна онтологія політичного дискурсу (Лакло, Муфф), який прагне до постійної об'єктивації своїх інформаційних елементів. Проекція інформаційного поля дискурсу на аудиторію, здійснювана в основному за допомогою ЗМІ, є в цьому випадку необхідною умовою процесу інкорпорації і легітимації влади.

Водночас, як було показано Габермасом, ідеологія, що апелює до здорового глузду та очевидності має за мету досягнення позірного компромісу, що, у свою чергу, унеможлиблює реальну, обґрунтовану згоду, яку можна досягти у дискурсі.

Процес інформування, таким чином, є не тільки функцією політичного дискурсу, але й необхідною умовою підтримки і репродукції владних відносин у суспільстві. Сутність цих відносин полягає в тому, що влада постійно прагне до тотального підпорядкування ЗМІ для забезпечення такої форми відтворення політичної інформації, що забезпечувала б максимальну стабільність політичного status quo. Водночас слід пам'ятати, що специфічною особливістю політичного дискурсу є наявність у ньому політичних перформативів, що представляють собою висловлення, саме проголошення яких є політичною дією.

Водночас, суб'єкт виступає саме як суб'єкт дискурсу, тобто він є результатом субстанціалізованого ефекту дискурсу, що виникає у процесі позиціонування по відношенню до Іншого.

ВИСНОВКИ

Узагальнюючи основні результати дослідження, які висвітлюють проблематику та загальну структуру роботи, слід зазначити що, що ідеологія в сучасній філософії все частіше розуміється не стільки в класичних термінах "хибної свідомості", "системи цінностей", "політичних програм", скільки в плані "інструментальних" можливостей панівних інститутів суспільства відтворювати систему культурних практик, цінностей, понять і символів, що легітимізують існуючий соціальний порядок за допомогою "індустрії свідомості".

Проблема полягає в тому, що спроби моделювання ідеології в кардинально трансформованому суспільстві не можуть бути замкнуті на методологічні засоби, філософські орієнтири, соціальні моделі, стереотипи старого зразку, оскільки у цьому випадку неминуче виникає конфлікт між моделлю та реальністю.

Водночас, перед дослідником ідеології постає дуже важлива проблема. Оскільки ідеологія у концентрованій формі виступає досить рідко, в основному у період значних суспільно-політичних трансформацій, виникають певні труднощі із тим, як виділити ідеологію із широкого загалу суспільних і політичних практик. Ми розглядаємо ідеологію в контексті "постнекласичної парадигми" замість "постмодерної", оскільки вона більшою мірою дозволяє охопити складні та взаємозалежні глобальні процеси, що мають місце у соціумі, економіці, екосфері.

Сьогодні предмет дослідження становлять не лише класичні політичні ідеології. Це, скоріше, ідеологічні гібриди, пристосовані до умов постіндустріального, інформаційного суспільства.

В дослідженні показано, що ідеологія в сучасних суспільствах не стільки знаходить свій концентрований вираз в пропагандистських матеріалах партій і рухів, скільки як би "розчинена" в інформаційному просторі, у якому живуть члени суспільства, і є присутньою у діяльності основних соціальних інститутів, стаючи "здоровим глуздом" сучасних суспільств.

Якщо Альтюссер говорить про "ідеологічні апарати держави", то на сучасному етапі розвитку постіндустріального суспільства ми можемо говорити

скоріше про перетворені ідеологічні форми масової культури, індустрії розваг, нової релігійності. Одним із ключових "ідеологічних апаратів" на сучасному етапі слід вважати "м'яку силу" (soft power).

Одним з ключових політичних механізмів сучасності, який пронизує культурну, суспільну, політичну і зовнішньополітичну сфери є так звана "м'яка сила" (soft power). Ефективність цього механізму полягає у використанні ідеологічного ефекту "привабливості" (attraction).

При цьому до "hard power" держав відносяться економічна і військова міць. А "soft power" характеризується трьома основними компонентами: по-перше, культурою (яка визначається як набір значущих для суспільства цінностей), по-друге, політичною ідеологією, по-третє, зовнішньою політикою, що розуміється як дипломатією в широкому сенсі слова).

Перші два компоненти історично історично формують спадщину нації, третій - суб'єктивний фактор, що вноситься що відноситься до політичних еліт які на той час перебувають при владі. Американський дослідник Ней вважав, що параметри останньої складової soft power є більш релятивними, ніж перші два її компоненти.

Найважливішою характеристикою "м'якої сили" є її відносно більша незалежність від безпосередньо держави і уряду країн, яка використовує цю силу. "Жорстка сила" набагато сильніше прив'язана до державної політики. Тому владі складніше безпосередньо маніпулювати першою і набагато простіше другою.

Тим не менш, "м'яка сила" є основним і одним з найбільш ефективних ідеологічних ефектів. Можна сказати, що держава, чи влада "запускають" цей механізм а далі він розгортається автономно за допомогою звичайних шляхів поширення ідеології – масову культуру, ЗМІ, громадські і політичні рухи.

Можна сказати, що саме через soft power у сучасному інформаційному суспільстві ідеологія набуває якості прямої політичної дії, подібно до тотальних політичних ідеологій минулого.

Отже, трансформація ідеологічної системи, викликана в тому числі катастрофою радянської системи та занепадом комуністичної ідеології, призвела до

того, що сьогодні ідеологічна конкуренція змістилася у площину бродкастингу, рекламних та PR кампаній.

Ідеологія сьогодні являє собою особливий тип символічної взаємодії в соціумі, який слугує відтворенню суспільних відносин і виконує інтегруючу функцію по відношенню до інших типів суспільної практики, водночас зберігаючи автономію по відношенню до них.

Основною категорією філософсько-антропологічного аналізу ідеології виступає поняття "ідеологічного суб'єкту". В роботі досліджено генезу суб'єктивності в західноєвропейській філософії, починаючи з Декарта та її критику в сучасній філософії.

Нами показано як метафізична очевидність Декарта, що перетворювала суб'єкт на мірило істини наших засадничих уявлень про природу речей поступово шляхом децентрації та деконструкції, трансформується у ідеологічну "очевидність" яка сама "створює" суб'єкт.

Деконструкція суб'єкту новоєвропейської філософії як основи метафізичної очевидності, джерела буття, констатація його фрагментарності, ілюзорності, відкриття історичності суб'єкту та ролі символічної функції у процесі суб'єктивації, підготовило ґрунт для концепції "суб'єкту ідеології" Альтюссера як радикальної ревізії теоретичного гуманізму.

Отже, метафізична очевидність, що ґрунтується на суб'єктивності, сама являє собою ідеологічний ефект. Тобто, суб'єктивність є вторинною в стосунку до суспільних практик.

Відтак, суб'єкт - не субстантивна категорія, а топологічна. Зникнення - смерть суб'єкта, те, що пропонують постмодерністи, веде до втрати місця в структурі, де основним все ще поки залишається саме місце, з якого конкретний індивід може говорити і бути видимим. Відмовитися від суб'єкта як топологічної категорії неможливо, тому що в цьому випадку ми втрачаємо точку співвіднесення.

Нами було показано, що в класичному марксизмі та його різновидах, зокрема у структуралістському марксизмі Альтюссера індивідуальний суб'єкт ніколи не виступав як активна діюча сила: завжди йшлося про колективного суб'єкта (клас,

страта, інститут); і по-друге, основна інтенція марксизму полягала у тому, щоб представити дії людей як детерміновані, завжди обумовлені іншим полем – тими виробничими відносинами, в які вони вступають для відтворення свого життя, тобто економічним базисом.

Разом із тим, ми не можемо сказати, що індивідуальність "розчиняється" у соціальній/ідеологічній ідентичності. Натомість вона зберігає свої якості, зокрема гендерну приналежність. Можна стверджувати, що "ідеологічна суб'єктивність" являє собою своєрідну "надбудову" індивідуальності, яка у перетвореній, у Марксовому сенсі, формі зберігає її властивості.

В своїй основі ці положення зберігаються і в постмарксизмі, хоча на зміну гіперструктурам приходять епістеми, дисциплінарні простори, машини, поля і габітуси. Змінюється й смислове навантаження концепту "суб'єкт": від картезіанського *cogito* що потрапило в тенети "ілюзорного ставлення до реальних умов існування" до фуколтіанського "тіла" й агента Бурд'є, котрий оволодіває диспозиціями та правилами гри з метою здобуття капіталу значущого для того чи іншого поля.

У ході дослідження було визначено основні напрями ідеологічної детермінації людського світовідношення та життєдіяльності. Досліджуючи ідеологію в контексті формування людської суб'єктивності та суспільного поля, відзначаються межі ідеологічної інтерпеляції та автономності і креативності індивідуума в суспільстві та роль дискурсу у становленні ідеологічної очевидності.

Ідеологія в контексті суспільного поля зумовлює ідеологічну суб'єктивність за допомогою дискурсу та визначає основні напрями ідеологічної детермінації людського світовідношення та життєдіяльності. Водночас, межі ідеологічної інтерпеляції визначаються автономністю і креативністю індивідуума в площині суспільної практики.

Відтак, в ідеологічному суб'єкті індивідуальне опосередковується загальним, пристосовуючи індивідуум до суспільної ролі "агента", який використовує можливості "габітусу" для комбінації власних, індивідуальних траєкторій у тому чи іншому полі.

Філософсько-антропологічний аналіз зосереджується на основних функціональних особливостях політичного дискурсу: інтеграція й диференціація колективних агентів політики; сприяння конфлікту й установленню консенсусу; здійснення вербальних політичних актів й інформування про них; створення "мовної реальності" поля політики і її інтерпретація за допомогою інших полів – економіки, культури, мистецтва; маніпуляція свідомістю й контроль за діями політиків й електорату. Процес інформування є не тільки функцією політичного дискурсу, але й необхідною умовою підтримки і репродукції владних відносин у суспільстві. Отже, в остаточному підсумку дискурс через конструювання соціальних розходжень і приписування їм змісту виконує онтологічну функцію, формує соціальну і ідеологічну даність і виступає онтологічним субститутом.

Важливе місце в дослідженні займає філософсько-антропологічний аналіз практик деідеологізації і тези про "вічність ідеології", ставиться питання про можливість ідеологічно нейтральних суспільних практик. Показується, що деідеологізація сама становить собою "нульовий рівень" ідеології, тобто вписана у систему ідеологічних модусів.

Отже, ідеологія розуміється як вічна у тому сенсі, що вона є структурованою соціально-символічною областю ідеологічних значень, яка є первинною по відношенню до інших практик, але водночас вона надає можливість символічної імпровізації суспільним суб'єктам, тобто продукувати нескінченність стратегій та індивідуальних траєкторій, змінюючи ситуації, без того, щоб вони перетворилися у універсальний набір правил, ритуалів, або засад.

Трансформація соціального суб'єкта в політичний відбувається за допомоги ідентифікаційної моделі ідеологічного дискурсу, що включає моделі соціального світу, порядку реального та бажаного, зумовленого через уявлення, символи соціальних інституцій, уявлення про соціальну рівність, справедливість як підставу досягнення соціальної та політичної згоди, ціннісні орієнтації домінуючих соціальних груп як підставу особистої ідентифікації. При цьому нестійкість політичної та соціальної згоди між групами еліт та більшістю населення зумовлена протилежністю прийнятих ними ідеологем. Разом із тим, слід зазначити, що у

сучасному суспільстві, завдяки інструментам культурної гегемонії і "soft power" ідеологеми домінуючих суспільних груп забезпечують суспільний консенсус щодо цілей і пріоритетів суспільного і особистісного розвитку.

Таким чином, ідеологія як інструмент інституалізації задає модель ідентифікації особистості, мас, суспільних груп та інституційних суб'єктів політичного процесу. В державно організованому суспільстві інституції державної влади втрачають ціннісно-нормативні засади свого функціонування за відсутності ідеологічної визначеності. Політична конкуренція за електоральні маси, а також гомогенне функціонування держави побудовані на ідеологічних символах та змістах.

Відтак, виходячи за рамки вузького розуміння ідеології, в дослідженні показано її антропологічну зумовленість, залежність від глибинних аспектів людської природи, обґрунтовано тезу про те, що ідеологія становить одну з ключових детермінант людського буття яка постає в результаті взаємодії індивідуального несвідомого, цілепокладання людини та суспільних запитів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика / Т.В. Адорно; [пер. с нем. Е. Петренко]. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Альтюссер Л. О связи между Марксом и Гегелем. Лекция, прочитанная на семинаре Жака Ипполита в 1968 г. [Электронный ресурс] // Научно-просветительский журнал "Скепсис". – Режим доступа: http://scepsis.ru/library/id_1926.html. Перевірено 10.08.09.
3. Андрущенко В.П. Идеологическая эффективность культуры. - К.: Выща школа, 1988. – 188 с.
4. Андрущенко В., Губерський Л., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість. Методолого-світоглядний аналіз - К.: Знання України, 2002. – 587 с.
5. Андрущенко В. Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть. Досвід соціально-філософського аналізу. – К.: ТОВ "Атлант ЮЕМСі", 2005. – 498 с.
6. Андрущенко В., Бакіров В., Бойченко І., Губерський Л., Кремень В. Філософія політики. Підручник для ВНЗ / авт.-упоряд. В.П. Андрущенко (кер). та ін. – К.: Знання України, 2003. – 400 с.
7. Барт Р. Мифологии / Р. Барт; [пер. с фр. С. Зенкина]. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
8. Барт Р. S/Z / Р. Барт; [пер. с фр. Г.К. Косикова и В.П. Мурат]. – М.: Ad Marginem, 1994. – 303 с.
9. Батлер Дж. Психика власти; теории субъекции / Дж. Батлер; [пер. с англ. З. Баблюяна]. – Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. – 168 с.
10. Батлер Д. Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о “постмодернизме”/ Д. Батлер; [пер. с англ. под ред. С.В. Жеребкина]; // Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия. — Харьков: ЦХГИ; СПб.: Алетейя, 2001. С. 235 – 257.

11. Бацевич Ф.С. Нариси з комунікативної лінгвістики: Монографія / Ф. Бацевич. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 281 с.
12. Білий О. Ідеологія і утопія в посткомуністичних трансформаціях / О. Білий; // Українська державність у ХХ столітті (історико-політологічний аналіз). – К. Політична думка, 1996. – С. 226 – 230.
13. Бистрицький Є. Державотворення: шляхи легітимації / Є. Бистрицький; // Українська державність у ХХ столітті (історико-політологічний аналіз). – К. : Політична думка, 1996. – С. 220 – 225.
14. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист; [пер. с фр. Ю.Н. Караулова]. – М.: Прогресс, 1974. – 447 с.
15. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Э. Бенвенист; [пер. с фр.]. - М.: Прогресс, 1995. – 456 с.
16. Будон Р. Место беспорядка. Критика теорий социального изменения / Р. Будон; [Пер. с фр. М.М. Кириченко]. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 284 с.
17. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё; [Пер. с франц. А.Т. Бикбова, Е.Д. Вознесенской, С.Н. Зенкина, Н.А. Шматко]. / Отв. ред. пер. и послеловие Н.А. Шматко. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
18. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн; [пер. з нім. Є. Попович]. – К.: Основи, 1995. – 311 с.
19. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте / П. Гайденко. – М., Наука, 1990. – 127 с.
20. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем. Г. Шпета]. – СПб.: Наука, 1999. – 444 с. – (Слово о сущем).
21. Гегель Г.-В.-Ф. Энциклопедия философских наук: [в 3 т.] / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – 471 с. – (Философское наследие).
22. Гобозов, И. А. Луи Альтюссер / И.А. Гобозов // Философские науки. — 1990. — № 7. — С. 77— 82.

23. Голованов Б.Д. Идеология как феномен французского Просвещения и ее философские истоки / Б. Голованов // Актуальні проблеми духовності [відп. ред. В.Я. Шрамко]. – Кривий Ріг: Видавничий дім, 2006. – вип. 7. – С. 104 – 113.
24. Гоулднер А. Идеология, аппарат культуры и новая индустрия сознания / А. Гоулдгнер [пер. с англ.] // Контексты современности – 1: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории / Хрестоматия: пер. с англ. и нем. [об. ред. Ерофеев С.А.] – 2-е изд. перераб. и доп. – Казань: Изд-во Казан. Ун-та, 2000. – 176 с.
25. Грамши А. Тюремные тетради (избранное). [Электронный ресурс] // Рабочая демократия. – Режим доступа: <http://www.revkom.com/.html>. Перевірено 15.10.09.
26. Губерський Л.В. Идеологія як предмет соціально-філософського осмислення / Л. Губерський // Філософські проблеми гуманітарних наук /альманах; відп. ред. Губерський Л.В. – К.: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2005. – № 4 – 5. – С. 5 – 11.
27. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль [пер. с нем. Д. В. Складнева]. - СПб. : Наука; Ювента, 1998. – 315 с.
28. Гуссерль Э. Феноменологическая психология. Амстердамские доклады. [Электронный ресурс] // Цифровая библиотека по философии. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000068/st000.shtml>. Перевірено 15.10.09.
29. Дейк Т.А. ван. Расизм и язык / Т.А. ван Дейк; [пер. с англ.]. - М.: ИНИОН, 1989. – 75 с.
30. Дейк ван Т. Язык. Познание. Коммуникация / Т.А. ван Дейк; [пер. с англ.] – М.: Прогресс, 1989. – 331с.
31. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Р. Декарт; [пер. с лат и фр.] // Сочинения в [2 т.]. – Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – С. 3 – 72.

32. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт; [пер. с лат и фр.] // Сочинения в [2 т.]. – Т.1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250 – 296.
33. Дичковська Г.О. Ідеологія як культурний феномен: апіорно–сакральне ядро / Г. Дичковська // Гілея (науковий вісник) [зб. наук. пр.] / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К.: Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова, 2009. – Вип. 18. – С. 210 – 222.
34. Дичковська Г.О. Політична ідеологія: раціональне та ірраціональне владного дискурсу / Г. Дичковська // Вісник Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника /Серія: філософські і психологічні науки / відп. ред. Возняк С.М. – Івано-Франківськ: ПНУ ім. В. Стефаника, 2008. - вип. ІХ, 20008.– С. 65 – 70.
35. Дьяков А.В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности / А.В. Дьяков. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
36. Жижек С. Возвышенный субъект идеологии / С. Жижек; [пер. с англ. В. Софронов]. – М.: Художественный журнал, 1999. – с. 236.
37. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / С. Жижек; [пер. с англ.] – М.: Европа, 2008. – 516 с.
38. Заздравнова О.І. Ідеологія в еволюціонуючому соціумі/ Автореф. дисертації д-ра філософ. наук: 09.00.03 / О.І. Заздравнова. — Х.: - Харк. військ. ун-т, 2002. — 37 с.
39. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; [пер. с нем. Н. Лосского]. – СПб.: Тайм-Аут, 1993. – С. 478.
40. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев; [гер. с фр. И. Фомин]. – М.: Логос, 1998. – 262 с.
41. Кравченко В. Ідеологія як фактор впливу на дискурсивні практики / В. Кравченко // Лінгвістичні студії / зб. наук. праць, відп. ред. Загнітко А.П. – Донецьк: ДонНУ, 2008. – вип. 17. – С. 210 – 215.
42. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда / Ж. Лакан; [пер. с фр. А.К. Черноглазова] // Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. – М.: Логос, 1997. – С. 148 – 183.

43. Лакан Ж. Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954 - 55) / Ж. Лакан; [пер. с фр. А.К. Черноглазова]. — М.: Гнозис, Логос, 1999. — 520с.
44. Лакан Ж. Семинары. Этика психоанализа. Семинары. Книга 7. (1959-60) / Ж. Лакан; [пер. с фр. А.К. Черноглазова]. — М.: Гнозис, Логос, 2006. — 416 с.
45. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан; [пер. с фр.] // Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. — СПб.: Алетейя, 2005. — 156 с.
46. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Доклад на Римском Конгрессе, читанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года) / Ж. Лакан; [пер. с фр. А.К. Черноглазова]. — М.: Гнозис, 1995. — 101 с.
47. Лаклау Э. Невозможность общества / Э. Лаклау [пер. с англ.] // Логос— М., 2003. - № 4–5. — С. 54 – 57.
48. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живём / Дж. Лакофф, М. Джонсон; [пер с англ.] // Язык и моделирование социального взаимодействия. — М.: Прогресс, 1987. — С. 126 – 170.
49. Ларрейн Й. Идеология и современность / Й. Ларрейн; [пер. с англ.] // Контексты современности – 1: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории / Хрестоматия /об. ред. Ерофеев С.А.– 2-е изд. перераб. и доп. — Казань, Изд-во Казан. Ун-та, 2000. — С. 124 – 128.
50. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? / В. Ленин // Полн. собр. соч. — М.: Политиздат, 1975. — т. 1. — 125 – 346.
51. Лібералізм: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий — К.: Смолоскип, 2002. — 1126 с.
52. Лісовий В. Культура, ідеологія, політика. Збірка есеїв / В. Лісовий.— К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 1997. — 352 с.
53. Литовченко А. Господствующий дискурс и основные политические мифы современной Украины [Электронный ресурс] // Конфликты в

- трансформирующихся обществах. – Режим доступа: www.cerkharkov2001.narod.ru/litovchenko.htm. Проверено 15.10.09.
54. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон / А.Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1969. – 500 с.
55. Луман Н. Невероятность коммуникации / Н. Луман; [пер. с нем. А. М. Ложеницина] // Проблемы теоретической социологии / Отв. ред. А. О. Бороноев. – СПб.: Издательство СПбГУ. – Вып 3. – 2000. – 292 с.
56. Лютий Т.В., Ярош О.А. Культура масова і популярна: теорії та практики / відп. ред. Лютий Т.В. – К.: Агенство "Україна," 2007. – 124 с.
57. Мамардашвили М. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений / М. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 269 – 282.
58. Мангейм К. Идеология и утопия / К. Мангейм; [пер. с нем.] // Мангейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Прогресс, 1994. – 700 с.
59. Марков Б.В. Философская антропология. Очерки истории и теории / Б.В. Марков. – СПб.: Лань, 1997. – 381 с.
60. Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Сочинения. Издание 2-е. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т.3. – 544 с.
61. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Сочинения. Издание 2-е. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т.3. – 629 с.
62. Михальченко М.И. Политическая идеология как форма общественного сознания / М.И. Михальченко. — К.: Наукова думка, 1981. – 352 с.
63. Михальченко Н.И. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / М.И. Михальченко. – К.: Ин-т социологии НАЕУ, 2001. – 440 с.
64. Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Молчанов В.И. // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. – Вильнюс: АН Литовской ССР, 1983. – С. 52 – 68.
65. Мочник Р. Субъект, который должен верить, и нация как нулевой институт / Р. Мочник; [пер. с англ.] // Критика и семиотика. – Новосибирск: Новосибирский Гос. Ун-т, 2001. – Вып. 3 – 4. – С. 33 – 66.

66. Націоналізм: Антологія / Упор. О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – 872 с.
67. Олар А. Культ Разума и культ Верховного Существа во время Французской Революции / А. Олар [пер. с франц. Е. С. Коц и А. Н. Карасика]. – М.: Сеятель, 1925. – 235 с.
68. Палагута В.И. Проблема самоуверенности субъекта в дискурсе / В.И. Палагута // Грани: Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – К., 2009. – № 5 (67) – С. 50 – 55.
69. Попович М.В. Романтизм як стиль та ідеологія / М.В. Попович // Філософська думка. – К., 2004. – № 6. – С. 3 – 30.
70. Попович М.В. Модерн і постмодерн: філософія і політика / М.В. Попович // Дух і літера. – К., 2002. – № 9 – 10. – С. 467 – 490.
71. Попович М.В. Червоне століття / М.В. Попович. – К., АртЕк, 2005. – 887 с.
72. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтль; [пер. с нем.]. – Томск: Водолей, 1999. – 96 с.
73. Пролеев С. В. Метафізика влади: Монографія / С.В. Пролеев. – К.: Наук. думка, 2005. – 324 с.
74. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер; [пер. с англ.]. – К.: Дух і літера, 2005. – 386 с.
75. Рікер П. Кант и Гуссерль / П. Рікер; [пер. с фр. В.А. Суровцева] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. – С. 162 – 194.
76. Рисмухамедов И. А. Концепции идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера и их рецепция в современном неомарксизме / А.И. Рисмухамедов // Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. — СПб, Спб. Гос. Ун-т, 2003. – 15 с.
77. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Ж. Рюс; [пер. с фр. В. Шовкун] — К.: Основи, 1998. – 669 с.
78. Серіо П. Русский язык и анализ советского политического дискурса: анализ номинализаций / П. Серіо [пер. с фр.] // Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса. – М.: Прогресс, 1999. – С. 337 – 383.

79. Степанов Ю.С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности / Ю.С. Степанов // Язык и наука конца XX века / Сб. статей. Ред. Ю.С. Степанов. – М.: РГГУ, 1995. – с. 35 – 73.
80. Ставицкая Л.А. Дискурс помаранчевої пристрасти [Электронный ресурс] // Научно-образовательный портал "Лингвистика в России". – Режим доступа: www.textology.ru/public.html. Перевірено 10.10.09.
81. Ставцев С.Н. Язык и позиция субъекта: Лакановская структурно-семиотическая концепция субъективности / С.Н. Ставцев // Формы субъективности в философской культуре XX века. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 62 – 78.
82. Утопия и утопическое мышление : Антология зарубежной литературы / Сост. В. Чаликова. — М.: Прогресс, 1991. – 403 с.
83. Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии И.Г. Фихте; [пер. с нем.] // Сочинения [в 2 т.]. - Т.1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 7 – 64.
84. Фихте И.Г. Основа общего наукоучения / И.Г. Фихте; [пер. с нем.] // Сочинения [в 2 т.]. - Т.1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 65 – 337.
85. Фуко М. Археология знания / М. Фуко М; [пер. с фр.]. – Киев.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
86. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. / М. Фуко; [пер. с фр. Наумова М.] – М.: Ad Marginem, 1999. – 477 с.
87. Фромм Э. Марксова концепция человека / Э. Фромм; [пер. с англ. Э.М. Телятниковой] // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 375 – 413.
88. Хабермас Ю. Комуникативна дія і дискурс / Ю. Хабермас; [пер. з нім.] // Першоджерела комуникативної філософії. – К.: Либідь, 1996 – С.84 – 91
89. Хабермас Ю. Техника и наука как "идеология" / Ю. Хабермас; [пер. с нем. М.Л. Хорькова]. – Москва: Праксис, 2007. – 208с.
90. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
91. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

92. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин] // *Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 63 – 149.
93. Хайдеггер М. Из диалога о языке / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин] // *Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 273 – 301.
94. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихин] // *Время и бытие: Статьи и выступления.* – М.: Республика, 1993. – С. 192 – 220.
95. Холл С. Проблема культурной идентичности и децентрация субъекта / С Холл; [пер. с англ.] // *Контексты современности – 1: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории / Хрестоматия / об. ред. Ерофеев С.А.* – 2-е изд. перераб. и доп. – Казань: Изд-во Казан. Ун-та, 2000. – С. 170 – 174.
96. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно; [пер. с нем.].— М.: Медиум; Спб.: Ювента, 1997. — 310 с.
97. Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса. Монография / Е.И. Шейгал. – М. – Волгоград: Перемена, 2000. – 367 с.
98. Шматко Н.А. Горизонты социоанализа / Н.А. Шматко // *Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук / Отв. ред. Н.А. Шматко.* — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. — С. 13 – 47.
99. Яворська Г.М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс: мова, культура, влада / Г. М. Яворська. – К.: Нац. акад. наук України. Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні, 2000. – 288 с.
100. Язык и наука конца XX века / Сб. статей. Ред. Ю.С. Степанов. – М.: РГГУ, 1995. – 350 с.
101. Abercrombie, N., Hill, S., Turner, B. The dominant ideology thesis. – L.: Allen and Unwin, 1980. – 212 p.
102. Adamson W.L. Marx and the Disillusionment of Marxism. – Berkeley and Los Angeles: University of California, 1985. – 258 p.

103. Althusser : a critical reader / edited by G. Elliott. Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA : Blackwell, – 1994. 214 p.
104. Althusser L. Essays in Self-Criticism. – L.: New Left, 1976. – 224 p.
105. Althusser L. For Marx. – L.: NLB, 1969. – 312 p.
106. Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses // Lenin and Philosophy and Other Essays. – L.: NLB, 1989. – P. 170 – 186.
107. Althusser L. Machiavelli and Us / edited by Francois Matheron. L. ; N.Y.: Verso, 1999. – 136 p.
108. Althusser L. Philosophy of the encounter : later writings, 1978-87. – L. ; N.Y.: Verso, 2006. – 299 p.
109. Althusser L. The spectre of Hegel : early writings – L. ; N.Y.: Verso, 1997. – 264 p.
110. Ashcraft R. Political theory and the problem of ideology // The Journal of Politics. – 1980. – Volume 42 , № 3. P. 687 – 705.
111. Barrett M. Althusser's Marx, Althusser's Lacan // The Althusserian Legacy / edited by E. Ann Kaplan and Michael Sprinker. – London: Verso, 1993. – P.178 –199.
112. Barrett M. The politics of truth: from Marx to Foucault. – Stanford: Stanford University, 1991. – 194 p.
113. Barth H. Truth and ideology. – Los Angeles: University of California Press, 1977. – 201 p.
114. Bell D. The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties. – N.Y.: Free Press of Glencoe, 1960. – 501 p.
115. Bennett T. Popular fiction: technology, ideology, production, reading. – L.: Routledge, 1990. – 448 p.
116. Benton T. The rise and fall of structural marxism : Althusser and his influence. – N.Y.: St. Martin's Press, 1984. – 259 p.
117. Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D., Radley, A. Ideological dilemmas: a social psychology of everyday thinking. – Beverly Hills: Sage, 1988. – 180 p.
118. Boudon R. The analysis of ideology. – Cambridge: Polity Press, 1989. – 241 p.
119. Bourdieu P. Language and symbolic power. –Cambridge: Polity Press, 1991. – 302 p.

120. Bourdieu P. Outline of a theory of practice. – N.Y.: Cambridge University Press, 1977. – 248 p.
121. Boyne R. Foucault and Derrida: the other side of reason. – L.: Unwin Hyman, 1990. – 174 p.
122. Bracher K. The age of ideologies: a history of political thought in the Twentieth century. – L.: Weidenfeld, 1984. – 305 p.
123. Burke P. History and social theory. – Ithaca: Cornell University, 1992. – 198 p.
124. Butler J., Laclau E., Zizek S. Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left. – L., N.Y.: Verso, Phronesis. – 2000. – 300 p.
125. Butler J. Excitable speech: a politics of the performative. – N.Y., L.: Routledge, 1997. – 185 p.
126. Butler J. Gender trouble: feminism and the subversion of identity. Thinking gender. L., N.Y.: Routledge, 1999. – 256 p.
127. Butler J. Subjects of desire: hegelian reflections in twentieth-century France. –N.Y.: Columbia University Press, 1999. – 268 p.
128. Butler J. Subjection, resistance, resignification: between Freud and Foucault // American Continental Philosophy. Studies in Continental Thought / Walter Brogan, James Risser (eds). Bloomington: Indiana University Press, 2000. – P. 335 – 351.
129. Cadava E., Connor P., Nancy J.L. Who comes after the subject? – N.Y.: Routledge, 1991. – 258 p.
130. Carlsnaes W. The concept of ideology and political analysis. – Westport: Greenwood Press, 1981. – 274 p.
131. Chiesa L. Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan. –Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 2007. – 235 p.
132. Connell I. "Ideology/Discourse/Institution // Screen - 1978. - vol. 19, №.3. –P. 129 – 134.
133. Connolly W. Appearance and reality in politics. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981. – 218 p.
134. Crossley N. The social sody: habit, identity and desire. – L.: Sage, 2001. – 170 p.
135. Dean C. J., The self and its pleasures: Bataille, Lacan and the history of the decentered subject. – Ithaca: Cornell University Press, 1992. – 270 p.

136. Drucker H.M. Marx's concept of ideology // *Philosophy*. – 1972. – Volume 47, № 180. – P. 152 – 161.
137. Drury S.B. Alexandre Kojève: the roots of postmodern. – N.Y.: St. Martin's Press, 1994. – 274 p.
138. Eagleton T. Criticism and ideology: a study in marxist literary theory. – L.: Verso, 1976. – 191 p.
139. Eagleton T. The ideology of the aesthetic. – Oxford: Blackwell, 1990. – 426 p.
140. Eagleton T. Ideology: an introduction. – L.: Verso, 1991. – 242 p.
141. Eagleton T. Ideology and its vicissitudes in western marxism // *Mapping ideology /* edited by Slavoj Žižek. – L., N.Y.: Verso, 1998. – P. 179 – 227.
142. Eatwell R., Wright, A. Contemporary political ideologies. – L.: Pinter, 1993. – 244 p.
143. Elliott G. Althusser: the detour of theory. – L.: Verso, 1987. – 359 p.
144. Fowler R. Language in the news: discourse and ideology in the press. – L.; N.Y.: Routledge, 1991. – 220 p.
145. Ferretter L. Louis Althusser. – L., N.Y.: Routledge, 2006. – 162 p.
146. Feuer L. Ideology and the ideologists. – Oxford: Blackwell, 1975. – 220 p.
147. Garnham N. Subjectivity, ideology, classical historical materialism // *Screen*. – 1979. – vol. 20, №.1. – P. 121– 134.
148. Gee J. P. The social mind: language, ideology, and social practice. – N.Y.: Bergin & Garvey, 1992. – 175 p.
149. Gillespie M.A. The theological origins of modernity. – Chicago: University of Chicago Press, 2008. – 386 p.
150. Gouldner A. Dialectic of ideology and technology. – L.: Macmillan, 1976. – 304 p.
151. Gramsci and marxist theory / edited Mouffe Ch. – L.: Routledge & Kegan Paul, 1979. – 288 p.
152. Gramsci A. Selections from the political writing, 1910-1920. – N.Y.: International Publishers, 1977. – 220 p.
153. Gramsci A. Selections from the political writing, 1921-1926. – N.Y.: International Publishers, 1978. – 240 p.
154. Hall S., Connell I. Marxism and culture // *Screen*. – 1977. – vol. 18, №. 4 . – P. 109 – 119.

155. Hall, S. The rediscovery of “ideology”: return of the repressed in media studies // *Culture, society and the media*. – London: Methuen, 1982. – 317 p.
156. Harre R., Gillett G. *The Discursive Mind*. — L: Thousand Oaks , 1994. – 192 p.
157. Harris Z.S. Discourse analysis // *Language* – 1952. – Vol. 28. – P. 1 – P. 474 – 494.
158. Harvey D. *The Condition of Postmodernity*. – Oxford: Blackwell, 1991. – 378 p.
159. Head R. *Ideology and social science: Destutt de Tracy and French Liberalism*. – Dordrecht: Nihoff, 1982. – 229 p.
160. Heidegger M. *Building, dwelling, thinking* // *Poetry Language Thought*. – N.Y., Harper & Row, 1971. – 229 p.
161. Heller A. Feher F. *The Postmodern political condition*. – Cambridge: Polity Press, 1988. – 167 p.
162. Heywood A. *Political Ideologies: an introduction*. – Basingstoke: Macmillan, 1992. – 382 p.
163. Holub R. *Antonio Gramsci: beyond marxism and postmodernism*. – N.Y.: Routledge, 1992. – 247 p.
164. Habermas J. *The structural transformation of public sphere*. – Cambridge, MA: MIT, 1989. – 301 p.
165. *Image and ideology in modern/postmodern discourse* / edited by David B. Downing and Susan Bazargan. – Albany : State University of New York Press, 1991. – 349 p.
166. *Issues in marxist philosophy* // eds J. Mepham and D.H. Ruben. – Hassocks: Harvester, 1979. – 300 p.
167. Jakubowski F. *Ideology and superstructure in historical materialism*. – L.: Allison and Busby, 1976. – 132 p.
168. Jameson F. *Beyond the cave: demystifying the ideology of modernism* // *Contemporary marxist literary criticism* / edited by Francis Mulhern. – London: Longman, 1992. – P. 168 – 187.
169. Jay G. *Ideology and the New Historicism* // *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture and Theory*. – 1992. – vol. 49, №. 1. – P. 141 – 156.
170. Kahn V. *Habermas, Machiavelli, and the Humanist Critique of Ideology* // *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America*. – 1990. –vol. 105, №. 3. – P. 464 – 476.

171. Kaiser T. Politics and political Economy in the thought of the ideologues // History of political economy. L.:Verso, 1980. – P. 141– 160.
172. Kaplan, F., Sprinker M. The Althusserian legacy. – L.:Verso, London, 1993. – 235 p.
173. Kennedy E. A philosophe in the age of Revolution: Destutt de Tracy and the origins of 'ideology'. – Philadelphia: American Philosophical Society, 1978. – 382 p.
174. Knight K. Transformations of the concept of ideology in the twentieth century // American Political Science Review. – Volume 100, № 4. – P. 619 – 626.
175. Kordela K. \$urplus. Spinoza, Lacan. – N.Y.: SUNY Press, 2007. – 195 p.
176. Laclau E. On populist reason. – L.; N.Y.: Verso, 2005. – 276 p.
177. LaCapra D. Culture and ideology: From Geertz to Marx // Poetics Today. – 1988. – vol. 9, №. 2. – P. 377– 394.
178. Langacker R. Foundations of cognitive grammar. Vol. I: Theoretical prerequisites. – Stanford, Ca: Stanford University Press, 1987. – 573 p.
179. Larrain, J. The concept of ideology. – Athens: The University of Georgia Press; London: Hutchinson, 1979. – 256 p.
180. Larrain J. Marxism and ideology. – London: Hutchinson, 1983. – 263 p.
181. Larrain, J. Ideology and cultural identity: Modernity and the Third World Presence. – Cambridge: Polity Press, 1994. – 190 p.
182. Lee, D. Competing discourses: perspective and ideology in language. – N.Y.: Longman, 1992. – 210 p.
183. Lefebvre H. The sociology of Marx. – L.: Allen Lane, 1973. – 214 p.
184. Loader C. The intellectual development of Karl Mannheim: culture, politics and planning. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – 261 p.
185. Levine A. A future for Marxism? : Althusser, the analytical turn, and the revival of socialist theory. – L., Sterling, VA : Pluto, 2003. – 188 p.
186. Macey D. Thinking with borrowed concepts: Althusser and Lacan // Althusser: a critical reader / edited by G.Elliott. – Oxford: Blackwell, 1994. – P. 142 – 158.
187. Mah H. The end of philosophy, the origin of "ideology": Karl Marx and the crisis of the young hegelians. – Berkeley: University of California Press, 1987. – 305 p.
188. Mansfield N. Subjectivity. Theories of the self from Freud to Haraway. – N.Y.: New York University Press, 2000. – 198 p.

189. McCarney J. The real world of ideology. – Brighton: Harvester, 1993. – 160 p.
190. McMurtry J. The structure of Marx's world-view. – Princeton: Princeton University Press, 1978. – 190 p.
191. Meszaros I. The power of ideology. – Wheatsheaf: Harvester Hemel Hempstead, 1989. – 262 p.
192. Mills Ch.W. Ideology in Marx and Engels revisited and revised // The Philosophical Forum. – 1992. – vol. XXIII, №. 4. – P. 301 – 328.
193. Minogue K. Alien powers: the pure theory of ideology. – L.: Weidenfeld and Nicolson, 1985. – 358 p.
194. Mitchell W. Iconology: image, text, ideology. – Chicago: University of Chicago Press, , 1986. – 226 p.
195. Melnik A. Kant's theory of Self. – L., Routledge, 2009. – 194 p.
196. Montag W. Louis Althusser. – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003. – 172 p.
197. Mouffe Ch. Hegemony and ideology in Gramsci // Gramsci and marxist theory /edited by Mouffe Ch.– L.: Routledge & Kegan Paul, 1979. – p. 168 – 204.
198. Nelson C., Grossberg L.. Marxism and the interpretation of culture. – L.: Macmillan, 1988. – 738 p.
199. Nye J.S. Soft Power. The means to success in world politics. – N.Y.: Public Affairs, 2004. – 192 p.
200. Nobus D. Lacan's science of the subject: between linguistics and topology //The Cambridge companion to Lacan //edited by Jean-Michel Rabate. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 50 – 69.
201. One-dimensional Marxism : Althusser and the politics of culture /edited by Simon Clarke. L.,N.Y.: Allison & Busby, 1980. – 256 p
202. Payne M. Reading knowledge: an introduction to Barthes, Foucault, and Althusser. – Malden, MA : Blackwell, 1997. – 121 p.
203. Parekh B. Marx's theory of ideology. – London: Croom Helm, 1982. – 247 p.
204. Pines Ch. L. Ideology and false consciousness: Marx and his historical progenitors. – Albany: State University of New York Press, 1993. – 242 p.
205. Plamenatz, J. Ideology. – L.: Macmillan, London, 1970. – 148 p.

206. Postmodern materialism and the future of Marxist theory : essays in the Althusserian tradition / edited by Antonio Callari and David F. Ruccio. – Hanover: Wesleyan University Press, 1996. – 372 p.
207. Poster M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. – Princeton N. J.: Princeton University Press 1975. – 415 p.
208. Preparata G.G. The ideology of tyranny : Bataille, Foucault, and the postmodern corruption of political dissent. – N.Y. : Palgrave Macmillan, 2007. – 257 p.
209. Rademacher L.M. Structuralism vs. humanism in the formation of the political self : the philosophy of politics of Jean-Paul Sartre and Louis Althusser. – N.Y.: E. Mellen Press, 2002. – 167 p.
210. Resch R. P. Althusser and the renewal of Marxist social theory. – Berkeley: University of California Press, 1992. – 436 p.
211. Rhetoric and Ideology: Compositions and criticisms of power / edited by Charles W. Kneupper. – Arlington, TX: Rhetoric Society of America, 1989. – 350 p.
212. Rossi-Landi, F. Marxism and Ideology. – Oxford: Clarendon Press, Oxford, 1990. – 364 p.
213. Roudinesco E. Philosophy in turbulent times : Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida . – N.Y. : Columbia University Press, 2008. – 184 p.
214. Roudinesco E. The mirror stage: an obliterated archive //The Cambridge companion to Lacan / edited by Jean-Michel Rabate. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003. – P. 25 – 35.
215. Sanbonmatsu J. The postmodern prince : critical theory, left strategy, and the making of a new political subject. – N.Y. : Monthly Review Press, 2004. – 272 p.
216. Schwarzmantel J. The age of ideology: political ideologies from the American Revolution to postmodern times. – N.Y. : New York University Press, 1998. – 210 p.
217. Seet K.K. Interpellation Ideology and Identity: The Case of Talaq // Theatre Research International. – 2002. –Volume 27. – 153 – 163.
218. Shilling C. The Body and Social Theory. London: Sage, 2003. – 238 p.
219. Seliger M. Ideology and politics. – L.: Allen and Unwin, 1976. – 352 p.
220. Seliger M. The marxist conception of ideology. – L.: Allen and Unwin, 1977. – 229 p.

221. Simons, H., Billig M. After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique. –L.: Sage, 1994. – 268 p.
222. Simpson P. Language, ideology, and point of view. – L.: Routledge, 1993. – 198 p.
223. Shuck G. Conversational performance and the poetic construction of an ideology // Language in Society. – 2004. – Volume 33, № 2. – P.195 – 222.
224. Sklair. L. Sociology of the Global System. – N.Y.: Prentice Hall, 1995. – 269 p.
225. Smith S.B. Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism. –Ithaca: Cornell University Press 1984. – P. 230.
226. Smith S.B. Althusser and the overdetermined // The Review of Politics. – 1984. – Volume 46, № 4. – P. 516 – 538
227. Stoetzler M. Subject trouble: Judith Butler and dialectics // Philosophy Social Criticism. – 2005. – № 31. – P. 343–368.
228. Storey J. Cultural theory and popular culture: an introduction. – N.Y.: Pearson Longman, 2009. – 266 p.
229. Tate A. Reason in madness: critical essays. – N.Y.: G.P. Putnam's Sons, 1941. – 230 p.
230. Taverne D. The march of unreason: science, democracy, and the new fundamentalism. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – 310 p.
231. Therborn, G. The ideology of power and the power of ideology. – L.: Verso, 1980. – 133 p.
232. Thompson J.B. Ideology and modern culture: critical social theory in the era of mass communication. – Stanford: Stanford University Press, 1990. – 362 p.
233. Thompson J.B. Studies in the theory of ideology. – Berkeley: University of California Press, 1984. – 347 p.
234. Tracy D. , Claude. A.L. A commentary and review of Montesquieu's Spirit of Laws. – N.Y.: Burt Franklin, 1969. – 292 p.
235. Turner B. Recent Developments in the Theory of the Body // The Body / Editor M.Featherstone. – L.: Sage, 1993. – P. 1– 35.
236. Venturi F. Destutt de Tracy and the Liberal Revolutions // Studies in free Russia. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 59 – 93.
237. Vincent A. Modern political ideologies. – Oxford, Blackwell, 1992. – 340 p.

238. Waxman C. The end of ideology debate. – N.Y.: Funk and Wagnall, 1968. – 397 p.
239. Welch Ch. B. Liberty and utility: the French ideologues and the transformation of Liberalism. – N.Y.: Columbia University Press, 1984. – 289 p.
240. White S. Political theory and postmodernism. – Cambridge: Cambridge University Press, 1991. – 220 p.
241. Williams H. Concepts of ideology. – Brighton: Wheatsheaf Brighton, 1988. – 132 p.
242. Zizek S., Esther L. A defence of history and class consciousness. – L., N.Y.: Verso. – 160 p.
243. Zizek S. Did somebody say totalitarianism: five interventions in the (mis)use of a notion. – L., N.Y.: Verso, 2002. – 288 p.
244. Zizek S. How to read Lacan. – N.Y. : W.W. Norton & Co., 2007. – 132 p.
245. Zizek S. Interrogating the Real. –L., N.Y.: Continuum, 2006. –381 p.
246. Zizek S. The neighbor: three inquiries in political theology. – Chicago: University Of Chicago Press, 2006. – 190 p.
247. Zizek S. Lacan: the silent partners. – L., N.Y.: Verso, 2006. – 480 p.
248. Zizek S. The spectre of ideology // Mapping ideology /edited by Slavoj Zizek. – L., N.Y.: Verso, 1998. – P. 1 – 34.
249. Zizek S. Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology. – Durham: Duke University Press , 1993. – 289 p.
250. Zizek S. Universal Exception. – L.: Continuum, 2006. – 387 p.