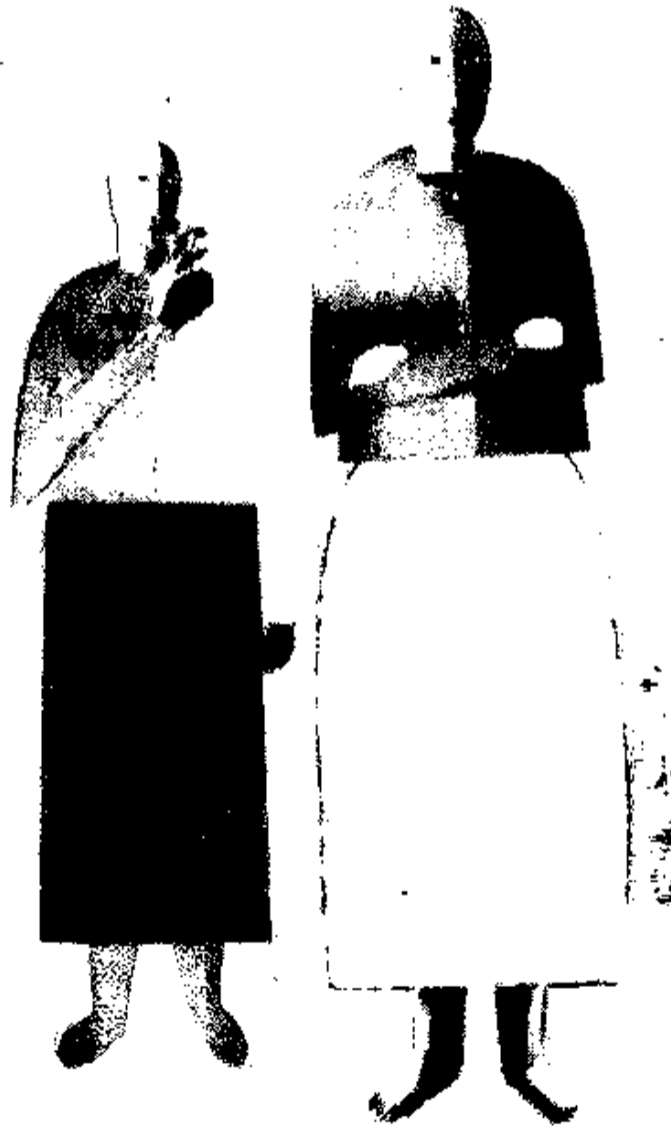


ПОЛЬ РІКЕР

ІДЕОЛОГІЯ ТА УТОПІЯ



ДУХ І ЛІТЕРА

Поль Рікер

**ІДЕОЛОГІЯ
ТА УТОПІЯ**

ДУХ І ЛІТЕРА

Paul Ricoeur

**Lectures on Ideology
and Utopia**

Columbia University Press
New York, 1986

Поль Рікер

ІДЕОЛОГІЯ
ТА УТОПІЯ

ДУХ І ЛІТЕРА

Київ, 2005

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

У праці Поля Рікера «Ідеологія та утопія», що є курсом лекцій, прочитаних відомим філософом у Сполучених Штатах, розглядається ідеологія та утопія як культурні феномени та їхня співвіднесеність у сфері суспільної уяви. Автор простежує еволюцію цих понять в історії сучасної думки, приділяючи багато уваги їхньому вжитку й трансформації у текстах таких авторів як Маркс, Вебер, Альтюсер, Габермас, Гірц. Рікер виходить із того, що ідеологія та утопія суттєвим чином пов'язані між собою, а відтак і розглядати їх слід, спираючись на факт їхньої невинної взаємодії. До того ж, усупереч поширеним поглядам, автор твердить, що годі й думати про те, що колись люди зможуть позбутися необхідності створювати ідеології та утопії, оскільки як одне, так і інше є неодмінною функціональною часткою механізмів смислотворення в культурі.

Книга призначена всім, хто цікавиться питаннями сучасної філософії та культурології.

Відповідальні за випуск:

Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з англійської: Володимир Верлока

Науковий редактор: Олександр Якубенко

Літературне редагування і коректура: Валерія Богуславська

Комп'ютерна верстка: Станіслава Шевеленко

Художнє оформлення: Ірина Пастернак, Ілля Першин

**Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «Відродження»**

P-501 Рікер П. Ідеологія та утопія / Пер. з англ. –
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 386 с.

УДК - 1(44) "654": [316.75+167.5]

ISBN 966-7888-80-0

На обкладинці використано
фрагмент картини Казимира Малевича

© Columbia University Press, 1986

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2005

Лекція перша

Вступ

Предметом мого розгляду в цих лекціях будуть ідеологія та утопія. Я намагатимусь вмістити ці два феномени, які зазвичай тлумачать нарізно, в єдине концептуальне поле, і виходитиму з припущення, що саме зіставлення цих двох протилежних сторін, або ж їх взаємодоповнення, визначає те, що ми можемо назвати суспільною та культурною *уявою*¹. Отже, більшість із тих труднощів та невизначеностей, з якими ми зустрілися в сфері філософії уявлень, що їй мною було присвячено окремий цикл лекцій², будуть у певні моменти виникати й тут. Водночас, я переконаний, або ж, принаймні, наважуся припустити, що та діалектика, яка пов'язує ідеологію та утопію, може певною мірою пролити світло на вирішення загальної проблеми уявлень та розкриття їх філософського сенсу.

Дослідження ідеології та утопії вказує на дві риси, характерні для обох феноменів. По-перше, обидві вони є вельми

¹ З міркувань стилю термінологія, використовувана Рікером упродовж цих лекцій, як правило, стосуватиметься соціальної або суспільної уяви, але не їх обох водночас. Ця стилістична розумність не повинна затемнювати того факту, що форма уяви, з якою Рікер має справу в цих лекціях, по суті, є водночас як соціальною, так і культурною. «Соціальне, – каже Рікер, – більшою мірою стосується тих ролей, що приписані нам інституціями, тоді як культурне використовує здобутки інтелектуального життя. Соціальне, вірогідно, походить із розрізнення в багатьох мовах – принаймні у французькій – відокремлення сфери соціального та сфери політичного. Політика зосереджується на інституті конституційності, розподілі влади і таке інше, тоді як соціальне опікується розрізненням соціальних ролей, що їх нам приписують різноманітні інституції. Культурне, навпаки, більшою мірою відіграє роль посередника між різними мовами і творця ідей (Із розмови з редактором).

² Ці лекції містять у собі інший курс, читаний Рікером в останній чверті 1975 року в Чиказькому університеті. Той курс називався «Уява як філософська проблема».

неоднозначними. Кожна з них має позитивний та негативний боки, може відігравати як конструктивну, так і деструктивну роль, і несе в собі як творчий, так і руйнівний потенціал. Другою спільною рисою є те, що двозначність і деструктивність кожної з них домінує над творчим началом, що вимагає від нас, аби ми прослідкували їх функціонування від поверхових проявів до глибинних структур. Отже, ідеологія означає, перш за все, процес певного спотворення і приховування, за допомогою якого індивід чи група виявляє своє становище, насправді достеменно не знаючи і не усвідомлюючи його. Будь-яка ідеологія може виявляти, приміром, класовий стан індивіда, якого сам індивід не усвідомлює. Відтак, процес такого приховування не лише виражає, але й посилює ці класові уявлення. Що ж стосується поняття утопії, його також, зазвичай, вважають мало не лайкою. Воно, напозір, позначає певний тип суспільної мрії, незалежно від першого реального кроку в напрямку створення нового суспільства. Часто утопічне бачення тлумачать як певного типу шизофренічне ставлення до суспільства, що є способом уникнення логічно обгрунтованої дії за допомогою штучних позаісторичних уявлень і формою захисту від будь-якої перевірки уявлень у ході конкретних дій.

Моя гіпотеза полягає в тому, що існує як позитивний, так і негативний бік ідеології та утопії, а також у тому, що протистояння між обома сторонами кожного поняття можна висвітлити, досліджуючи подібне протистояння самих цих термінів. Я вважаю, що протилежність між ідеологією та утопією, а також внутрішні протиріччя, властиві кожному з цих понять, можна пояснити певними структурними особливостями того, що я назвав культурною уявою. Ці дві протилежності вказують на те, що я вважаю головним нервом нашого дослідження ідеології та утопії.

Протиборство між ідеологією та утопією навряд чи може бути темою окремого дослідження після появи знаменитої книги Карла Мангайма «Ідеологія та утопія». Ця книга, на яку я буду великою мірою спиратися, вийшла 1929 року. Я думаю, що Мангайм був, принаймні, до зовсім недавніх часів, єдиним автором, що намагався вмістити ідеологію та утопію в спільне проблемне поле, розглядаючи їх як несумісні між

собою варіанти спотвореного ставлення до реальності. Їх об'єднує невідповідність наявному стану речей, їхня неадекватність (яка їх, власне, і вирізняє).

Після Мангайма більша частина уваги, прикутої до цих феноменів, приділялася ідеології та утопії як таким, а не їхньому взаємозв'язку. З іншого боку, ми маємо критику ідеології, переважно з боку марксистських та пост-марксистських соціологів. Я маю на увазі, зокрема, франкфуртську школу в особі таких її представників, як Габермас, К.-О. Апель та інші. На противагу соціологічній критиці ідеології, в них ми знаходимо історію та соціологію утопії. Причому увага пост-марксистів до утопії має мало спільного із зацікавленістю марксистів ідеологією. Втім, розмежування між цими двома царинами не є сталим; інтерес до їхньому взаємозв'язку певним чином поновлюється, принаймні, останнім часом.

Складнощі, що виникають при спробі пов'язати ідеологію та утопію, є цілком зрозумілими хоча б із того, наскільки різні методи застосовуються для їхнього зіставлення. Ідеологія ніколи не буває чиеюсь власною позицією; це завжди позиція когось іншого, завжди *їхня* ідеологія. Її навіть іноді невдало характеризують як чиеюсь помилку. Отже, люди ніколи не визнають, що вони самі є носіями ідеології; саме це поняття завжди спрямовується проти інших. Утопії ж, навпаки, обстоюють ті, хто їх створив. Утопія навіть породила специфічний літературний жанр. Існують книжки, що називаються утопіями, і вони мають певну цінність з літературної точки зору. Відтак, з точки зору лінгвістики, ідеологія та утопія – не зовсім одне й те саме. Утопія зазвичай визнається її авторами, тоді як автори ідеології самі її заперечують. У цьому й полягає перша складність у зіставленні цих двох феноменів. Ми маємо зануритися вглиб, нижче їхнього літературного та семантичного вираження, з метою розкриття їхніх функцій, а вже потім встановити співвідношення між цими рівнями.

У своїх намаганнях досягти цього глибокого, функціонального рівня зіставлення виходитиму з гіпотези Мангайма про невідповідність, взявши її за відправну точку власного дослідження. Я діятиму так, тому що сама можливість невідповідності так чи інакше вже передбачає, що індивід, так само як і колектив, ставляться до власного життя і суспільного

оточення не лише з позиції безпосередньої причетності, не відсторонюючись від них, але саме з позиції неадекватності; і всі прояви цієї неадекватності є поодинокими випадками нашої причетності до суспільства. Я стверджую, що саме так воно і є тією мірою, якою суспільна уява *конститує* суспільну реальність. І тут ми виходимо з того, що суспільна, чи то культурна, уява діє як конструктивним, так і деструктивним чином, стверджуючи та ставлячи під сумнів наявний стан речей. Відтак, можливо, виявиться плідним припущення, що протиставлення ідеології та утопії ґрунтується на різних типах неадекватності, притаманних суспільній уяві. І, можливо, позитивний бік одного так співвідноситься з позитивним боком іншого, як негативний, патологічний бік першого з негативним боком другого.

Але перед тим я спробую висловити інше дещо стосовно всеохопного взаємопроникнення, яке становитиме горизонт мого дослідження. Я хочу побіжно розглянути ці два феномени нарізно. Я почну з полюса ідеології, а потім розгляну протилежний йому полюс утопії.

Найпоширеніша концепція ідеології у нашій західній традиції походить із творів Маркса, точніше, з таких робіт молодого Маркса як «Критика гегелівської «Філософії права», «Філософсько-економічні рукописи 1844 року» та «Німецька ідеологія». У назві та змісті останньої роботи поняття ідеології виходить на перший план.

Я маю можливість лише побіжно згадати більш ранне та більш позитивне вживання слова «ідеологія», оскільки згодом воно зникає з філософської сцени. Це вживання походить від одного з напрямків французької філософії XVIII ст. Люди, що називали себе *ідеологами*, обстоювали теорію ідей. Це була певного типу семантична філософія, яка твердила, що філософія взагалі не мусить займатися речами та реальністю, вона має цікавитися лише ідеями. Якщо ця школа ще й досі становить якийсь інтерес, то це саме тому, що вперше слово «ідеологія» було вжито в негативному сенсі саме стосовно до неї. Як противники французької імперії під керівництвом Наполеона діячі цієї школи зажили прізвиська *ідеологів*. Відтак, негативний сенс цього терміна походить від Наполеона, і в такому сенсі цей термін було вжито саме

щодо групи філософів. Це, можливо, застереже нас стосовно того, що в нас завжди сидить якийсь наполеон, який обзиває всіх інших *ідеологами*. Можливо, закиди в бік влади стосовно ідеології існуватимуть завжди, але ми повернемося до цього пізніше. Що ж до співвідношення між французьким поняттям *idéologie* та негативним вживанням поняття ідеології в колах лівих гегельянців, з яких вийшов Маркс, я не бачу між ними ніякого прямого зв'язку, хоча, можливо, хось інший краще за мене знається на цьому питанні.

Повертаючись до самого Маркса, питаємо, як термін «ідеологія» з'являється в його ранніх роботах? Я повернуся до цієї теми в наступній лекції, спираючись на конкретні тексти, а тепер дозволю собі лише короткий екскурс, начерк різних випадків вживання цього слова. Цікаво зазначити, що цей термін з'являється в роботах Маркса як метафора, запозичена з фізичного чи фізіологічного досвіду, досвіду з перевернутим відображенням, яке ми бачимо у камері чи на сітківці ока. Із цієї метафори перевернутого образу і з фізичного досвіду, що стоїть за цією метафорою, ми можемо вивести принцип чи модель спотворення як перевертання. Ця візія, цей принцип перевернутого образу реальності є дуже важливим для правильної орієнтації нашого первинного поняття ідеології. Таке створення перевернутого образу і є першою функцією ідеології.

Це, допоки формальне, поняття ідеології доповнюється специфічним описом деяких видів інтелектуальної та духовної діяльності, що визначаються як перетворені, а відтак, і спотворені образи реальності. Як ми надалі побачимо, в цьому моменті Маркс використовує модель, запозичену у Феєрбаха, який описував і критикував релігію саме як перевернуте відображення дійсності. У християнстві, як каже Феєрбах, суб'єкт і об'єкт міняються місцями. Тоді як насправді людські істоти є суб'єктами, що переносять власні атрибути (свої власні людські якості) на небесні істоти, люди, навпаки, вважають, що ці якості походять із неба. (Зауважимо, що все це Феєрбах висловлює у гегелівських категоріях). Отже, типово феєрбахівська парадигма перевертання передбачає взаємообернення суб'єкта та об'єкта, людський суб'єкт і божественний об'єкт міняються місцями, внаслідок чого відбувається

підміна божественного об'єкта, наділеного людськими рисами, людським суб'єктом. Ідучи за Феєрбахом, Маркс приймає ту точку зору, що релігія є парадигмою, першим і найпростішим прикладом такого перетвореного відображення реальності, що перекидає все на світі догори ногами. Феєрбах і Маркс пішли проти гегельянської моделі, яка, на їхню думку, перевертала все догори дригом, і спрямували свої зусилля на те, щоб поставити реальність на ноги. Цей образ перевертання вражає, і саме від нього походить Марксова концепція ідеології. Розширивши запозичену у Феєрбаха концепцію релігії як взаємообернення суб'єкта та об'єкта, молодий Маркс пристосовує цю парадигму до всієї царини ідей.

Можливо, тут ми можемо говорити про відродження французького поняття *idéologie* на постгегельянському ґрунті. Коли відокремлені від процесу життя та спільної праці ідеї перетворюються на автономну реальність, це, звісно, призводить до появи *ідеалізму* саме в якості *ідеології*. Адже між твердженням, що ідеї конституюють поле автономної реальності, та твердженням, що ідеї являють собою дороговкази чи парадигматичні моделі організації досвіду, існує семантичний зв'язок. А відтак, не лише релігія, але й філософія як ідеалізм виявляється моделлю ідеології (до речі, слід вказати на те, що представлений тут образ ідеалізму – як твердження, що реальність походить від мислення, – радше відповідає описові популярних уявлень про ідеалізм, аніж тому місцю, яке посідав цей ідеалізм і сама гегелівська філософія. Ця філософія наголошувала на тому моменті, що раціональна основа реальності пізнається через її прояви в історії, а це суперечить будь-якій платоністичній реконструкції реальності у відповідності з ідеальними моделями. Гегелівська філософія значно більшою мірою є неоплатонізмом, аніж неоплатонізмом. У будь-якому разі в культурі часів Маркса переважала саме така популярна інтерпретація ідеалізму, внаслідок чого не лише релігія, але й самий ідеалізм як релігія світських людей був піднесений до рівня ідеологічної функції.

Негативний сенс поняття ідеології також мав фундаментальне значення, оскільки, згідно з цією першою моделлю, ідеологія ставала головним чинником, що приховує процес реального життя. Відтак, я наполягаю, що головним протис-

тавленням у Маркса в цьому моменті є протиставлення не науки та ідеології, як виявиться згодом, а реальності та ідеології. Концептуальною альтернативою ідеології в молодого Маркса є не наука, а реальність, реальність як практика. Люди виробляють речі, а потім уявляють, що ці речі виникли з якоїсь таємничої реальності. Отже, ми, по-перше, стверджуємо, що існує соціальна реальність, у межах якої люди борються за своє існування і таке інше, і це є справжня реальність, тобто практика. Отже, саме ця реальність втілюється й увиразнюється в образах божественних ідей і помилково вважається незалежною від цієї земної реальності, такою, що отримує свій сенс на основі речей, які можуть бути лише намислені, а не тих, що реально виробляються та існують. Позиція, що заперечує ідеологію, походить, відтак, з певного різновиду життєвого реалізму, реалізму практики, стосовно якої поняття ідеології є альтернативою. Матеріалізм Маркса принципово наполягає на тому, що матеріалізм практичного передує ідеалізові ідей. Марксова критика ідеології ґрунтується на твердженні, що філософія перевертає реальну послідовність, реальний природний порядок, і завдання полягає в тому, щоб повернути речам цей їхній порядок. Слід повернути до первісного стану те, що було перевернуте.

На основі цієї першої концепції ідеології, в якій, як я вважаю, ідеологія протиставляється не науці, а практиці, відтоді, як марксизм став теорією, і навіть системою, виникає другий рівень марксистської концепції ідеології. Цей рівень втілено в «Капіталі» та пізніших марксистських творах, особливо в роботах Енгельса. Тут марксизм сам набуває форми наукового знання. Із цього випливає вельми цікава трансформація поняття ідеології. Тепер ідеологія визначається через протиставлення її науці, а наука, в свою чергу, перетворюється в «Капіталі» на парадигму будь-якого знання. Отже, ідеологія відсилає не до релігії у фєєрбахівському сенсі і не до філософії в сенсі німецького ідеалізму, як вважав молодий Маркс, а охоплює всі донаукові підходи до суспільного життя. Ідеологія стає тотожньою всьому, що є донаукового в наших власних підходах до соціальної реальності.

У цьому моменті поняття утопії поглинається поняттям ідеології. Всі утопії – і зокрема соціальні утопії ХІХ ст., тобто

утопії Сен-Сімона, Фур'є, Кабе, Прудона та інших, – марксизм тлумачить як прояви ідеології. Як ми побачимо надалі, Енгельс радикально протиставляє *утопічний* і *науковий* соціалізм. Відтак, за умови подібного підходу до ідеології, утопія має ідеологічний характер, оскільки вона протилежна науці. Утопія є ідеологічною тією мірою, якою вона є ненауковою, донауковою і навіть антинауковою.

Інший напрямок розвитку поняття ідеології постає з того значення, яке марксизм і постмарксизм приписують науці. Цю концепцію науки можна умовно розділити на два головні напрямки. Перший зародився в межах Франкфуртської школи і являє собою спробу розвивати науку в кантіанському чи фіхтеанському розумінні як критику, таким чином дослідження ідеології виявляється пов'язаним з проектом лібералізації. Ця спроба пов'язати проект лібералізації та науковий підхід спрямована проти такого тлумачення соціальної реальності, яке можна знайти у будь-якій позитивістській соціології, що зводиться до простого опису. Емпірична соціологія як така тлумачиться як певного типу ідеологія ліберальної, капіталістичної системи, як напрямок суто дискриптивної соціології, що нібито не бере до уваги наші упередження. Може здатися, що крок за кроком все перетворюється на ідеологію.

Але найцікавішим у цій школі, представленій такими іменами, як Горкхаймер, Адорно, Габермас та інші, як мені здається, є спроба пов'язати критичний процес *Ideologiekritik* та психоаналіз. Франкфуртська школа стверджує, що проект лібералізації, який соціологічна критика пропонує суспільству, можна зіставити з тим, що пропонують досягнення психоаналізу індивідові. Виявляється, що концептуальні поля (рамки) соціології та психоаналізу до певної міри перетинаються. І це досить типово для німецької школи.

Другий концепт науки, розвинутий марксизмом, визначається спорідненістю не з психоаналізом, який опікується індивідом, а зі структуралізмом, який бере в лапки будь-які відсилання до суб'єктивності. Такого виду структуралістський марксизм, що розвивався головним чином у Франції Луї Альтюсером (на якого ми будемо посилалися в певних моментах), намагається представити всі постулати гуманізму як ідеологію. Твердження, що лише суб'єкт надає реальності

сенсу (*Sinngebung*), саме і є головною ілюзією, висновує Альтюсер. Він виступає проти утвердження суб'єкта, як він представлений в ідеалістичній версії феноменології, характерній для «Картезіанських медитацій» Гусерля. Порівняємо це з Марксовою критикою капіталізму, де він не нападає на капіталістів, а аналізує структуру самого капіталу. Отже, з точки зору Альтюсера, роботи молодого Маркса не слід брати до уваги; адже поняття ідеології розробляється переважно у творах зрілого Маркса. Молодий Маркс іще лишається в полоні ідеології, оскільки він обстоює концепцію суб'єкта як індивідуальності, окремого робітника. Альтюсер оцінює Марксову концепцію відчуження як типово ідеологічну і до-марксистську. Відтак, усі роботи молодого Маркса тлумачаться як ідеологічні. За Альтюсером, *la coupure*, злам, лінія вододілу між ідеологією та наукою, має бути проведена в роботах самого Маркса. Поняття ідеології є настільки широким, що ним охоплюється певна частина робіт самого Маркса.

Таким чином, ми бачимо, що розширення меж поняття ідеології мало дивні результати. Починаючи з поняття релігії у Феєрбаха, поняття ідеології поступово охопило німецький ідеалізм, донаукову соціологію, об'єктивістську психологію та соціологію в її позитивістських формах, а згодом і всі гуманістичні уявлення та намагання «емоційного» марксизму. З огляду на сказане, можна подумати, що зрештою «ідеологією» є все, хоча вчення «чистого» марксизму полягає зовсім не в цьому! Оскільки деякі, вельми нечисленні люди, будують своє життя на основі наукової системи, і якщо ми, зокрема, зводимо сенс наукової системи лише до того, що сказано у «Капіталі», ми можемо твердити, що всі люди живуть завдяки ідеології. Отже, розширення меж поняття ідеології слугує поступовій легітимізації та виправданню цього поняття як такого.

Мої власні намагання, спрямовані не, як, можливо, декому здавалося, на те, щоб спростувати легітимність марксистського поняття ідеології, а радше на те, щоб співвіднести його із більш позитивним поняттям ідеології. Ми маємо інтегрувати поняття ідеології як спотворення на ту галузь, що вважається символічною структурою суспільного життя. Попри символічну природу суспільного життя, неможливо збагнути, як ми живемо, виробляємо певні речі та уявляємо власну

діяльність у формі ідей, зрозуміти, яким чином реальність може ставати ідеєю чи як реальність може породжувати ілюзії; все це трапляється містичним, або ж незбагненим чином. Символічна структура, як показав Маркс, може бути перевернута саме тим класом, який у цьому зацікавлений, але якщо символічна структура не буде задіяна навіть у найпримітивнішому акті діяльності, то, що стосується мене, я не розумію, яким чином реальність може породжувати такого роду примари. І саме внаслідок цього я прагну відшукати більш суттєву, ніж просте спотворення, функцію ідеології. Функція спотворення покриває лише невелику частину функції суспільних уявлень, так само, як галюцинації та ілюзії становлять лише частину уявлення як такого.

Один спосіб підійти до цього більш розширеного тлумачення – це розглянути те, що деякі автори у Сполучених Штатах називають парадоксом Мангайма. Парадокс Мангайма виникає внаслідок здійсненого ним розгляду еволюції Марксового поняття ідеології. Цей парадокс полягає в тому, що поняття ідеології неможливо застосувати до самого цього поняття. Іншими словами, якщо все є упередженням, якщо всі наші висловлювання зумовлені інтересами, про які ми не знаємо, то яким чином ми можемо побудувати теорію ідеології, яка сама по собі не є ідеологічною? Отже, цей парадокс зумовлений рефлексивною природою самого поняття ідеології.

Важливо зауважити, що цей парадокс не є просто інтелектуальною грою; сам Мангайм жив із гострим відчуттям цього парадоксу. Що ж до мене, я вважаю Мангайма і те, як він підходив до цієї проблеми, зразком інтелектуальної цілісності. Він виходив з Марксового поняття ідеології і твердив, і це, до речі, є правдою, що те, що він робить, також є ідеологією, ідеологією інтелектуалів, чи то ідеологією ліберального класу, певного типу соціологією, до якої я виявляюся причетним. Обсяг марксистського поняття ідеології породжує парадокс рефлексивного поняття, коли теорія стає часткою свого предмету. Можливо, в цьому і полягає нещаслива доля поняття ідеології – бути поглинутою власним предметом.

Ми також маємо взяти до уваги, що це узагальнення та розширення обсягу поняття ідеології пов'язане не лише з історією самого марксизму, але й має паралелі в тій галузі, яку

самі марксистки називали буржуазною соціологією, зокрема американській соціології. Візьмемо, наприклад, Талькота Парсонса та його статтю «Підхід до соціології знання», або його ж книгу «Суспільна система»; чи перечитаємо програмну роботу Едварда Шілза «Ідеологія й громадянство». Парсонс і Шілз обстоюють досить дивну теорію «напружень», згідно з якою роль соціальної системи полягає в тому, щоб виправляти соціопсихологічну неврівноваженість. За цією гіпотезою кожна теорія є частиною системи напружень, яку вони й намагаються описати. Отже, так само, як у випадку з марксистською теорією, поняттю напруження, яке донедавна панувало в американській соціології, також загрожує поглинання його власним предметом.

Ці непослідовності в теорії саме і породжують той парадокс, який описав Мангайм, але й самий цей парадокс – не більше як епістеміологічне розширення марксистської теорії. У загальних епістеміологічних термінах цей парадокс може бути описаний наступним чином: який може бути епістеміологічний статус дискурсу про ідеологію, якщо всі дискурси є ідеологізованими? Якщо сама соціополітична думка вплетена у життєву ситуацію дослідника, то як можливо, щоб поняття ідеології не розчинялося у власному предметі? Сам Мангайм, як ми побачимо пізніше, боровся за утвердження позаціннісного поняття ідеології, але зрештою прийшов до етичного та епістеміологічного релятивізму³. Мангайм намагався висловити істину про ідеологію, але залишив нам тільки ще один складний парадокс. Він спростував догматизм теорії, показавши її релятивістські наслідки (як-то ситуативні зв'язки), але він зміг застосувати це релятивне само-замикання до своєї власної теорії. Мангайм прагнув довести, що істина ідеології сама є релятивною. У цьому й полягає той складний парадокс, з яким ми змушені зіткнутися.

Утім, один із шляхів розв'язання цього парадоксу ми можемо знайти, поставивши питання про передумови, на яких він ґрунтується. Можливо, ключ до розв'язання парадоксу

³ Див. бібліографію, а також дискусії між Парсонсом і Шілзом і обговорення теорії напружень Кліфорда Гірца в його роботі «Ідеологія як культурна система» (Див. Гірц, К., Інтерпретація культур).

Мангайма лежить у тому епістеміологічному значенні, якого він надає протиставленню ідеології та науки. Якщо основою соціологічної думки може бути щось інше, можливо, ми зможемо уникнути парадоксу Мангайма. Отже, я запитую, чи не слід нам полишити осторонь поняття ідеології, що визначається через протиставлення науці, і повернутися до того, можливо, простішого поняття ідеології, яка протиставляється практиці. Я буду рухатися саме в цьому напрямку і стверджуватиму, що протиставлення ідеології та науки є вторинним та похідним порівняно з більш фундаментальним протиставленням ідеології та практики. Наразі я хочу сказати, що не лише останнє співвідношення є первиннішим за перше, але що й сама природа співвідношення ідеологія–практика має бути переглянута. Розбіжність між ідеологією та практикою не є протиставленням; найфундаментальнішим тут є *не* спотворення і приховування практики ідеологією. Радше, глибинною основою є внутрішній зв'язок цих двох понять.

Я свідомо виклав ці зауваги, перш, ніж узятися до аналізу конкретних прикладів із людського життя за умов класових конфліктів. Як люди можуть переживати ці конфлікти – стосовно роботи, власності, грошей і таке інше – якщо вони ще не мають символічної системи, яка допомагала б їм ці конфлікти інтерпретувати? То чи не є цей процес інтерпретації зовсім не таким примітивним, якщо саме він *конституює* вимір практики? Якщо соціальна реальність іще до того не містила суспільного виміру, а відтак, якщо ідеологія, в менш полемічному і менш негативно-оціночному сенсі не конституювала соціальне існування, а лише затемнювала і спотворювала його, тоді цей процес спотворення не міг мати початку в часі. Процес спотворення властивий самій символічній функції. Структура людського суспільного життя може бути спотворена лише остільки, оскільки вона має символічну природу. Якби вона від початку не була символічною, її неможливо було б спотворити. Спотворення стає можливим саме завдяки цій символічній функції.

То яка функція може передувати спотворенню? Стосовно цього питання, маю сказати, що на мене велике враження справила робота Кліфорда Гірца «Ідеологія як культурна система», що увійшла до його книги «Інтерпретація куль-

тур». Я вперше прочитав цю роботу безпосередньо після того, як мені самому трапилося писати про ідеологію⁴, й відтак мені було дуже цікаво помітити спорідненість наших думок. Гірц каже, що марксистські і немарксистські соціологи рівною мірою зосереджувались лише на тих чинниках, що призводять до появи і розвитку ідеології. Однак ці соціологи не наважувалися поставити питання про те, як діє ідеологія. Вони не питали, як вона функціонує, а також, яким чином суспільні інтереси, приміром, можуть «втілюватися» в мисленні, образах і життєвих настановах. Отже, розшифровка тієї дивної алхімії, що дозволяє перетворювати інтереси на ідеї, й є, за Гірцем, тією проблемою, яку обминули чи прогледіли як марксистки, так і немарксистки. Гірц недвозначно вказує, що один із цих підходів може бути застосований до них обох, тобто, якщо марксистська теорія класової боротьби й американська концепція напруги збігаються в плані діагностики, то вони розходяться функціонально (207).⁵ Я вважаю, що таке здійснене Гірцем розмежування є цілком слушним. Ці соціологи дуже вправно встановлювали діагноз суспільних хвороб. Але це не стосується функціонування, тобто того, як ці хвороби реально діють, що, зрештою, є найважливішим. Ці теорії виявилися помилковими, каже Гірц, оскільки вони не звертали уваги на «незалежний процес символічного формулювання» (207). Відтак, знову постає питання, як із практики може виникати ідея, якщо практика не містить безпосередньо символічного виміру?

Як я спробую докладніше показати в наступній лекції, сам Гірц намагався приступитися до цієї проблеми, ввівши понятійний апарат риторики в соціологію культури, або, як це зветься в німецькій традиції – соціологію знання. Він вважав, що в соціології культури бракує усвідомлення ролі риторичних фігур, так би мовити, елементів «стилю» –

⁴ Paul Ricoeur, «Science et Idéologie» Revue Philosophic de Louvain (1974), 72:326-56. Англійський переклад цієї статті див. у *Hermeneutics and Human Sciences*, p. 222-46.

⁵ Сам Гірц посилається тут лише на теорію напругень. Номери сторінок у дужках по ходу першої лекції означають посилання на його статтю «Ідеологія як культурна система» в кн. «Інтерпретація культур».

метафори, аналогії, іронії, перебільшень, фразеологізмів, парадоксів, гіпербол (209) – бо вони задіяні в житті суспільства не менше, ніж у літературних текстах. Заслуга самого Гірца в тому, що він переніс деякі важливі ідеї, що були вироблені в сфері літературної критики, в соціологію культури. Можливо, лише звертаючи увагу на культурний процес символічного формулювання, ми можемо уникнути негативного ставлення до ідеології, як лише до «упередження, спрощення, емоційного висловлювання та потурання людським упередженням», що походить навіть не від марксистів, а від американських соціологів.⁶

Сліпота як марксистів, так і немарксистів до того, що передувало спотворюючому аспекту в ідеології, є сліпотою стосовно того, що Гірц називає «символічною дією» (208). Гірц запозичує цей вираз у Кеннета Бюрке,⁷ і, як ми бачили, не випадково, що цей термін походить із літературної критики і згодом починає застосовуватися до соціальної дії. Поняття символічної дії заслуговує на увагу ще й тому, що воно висуває на перший план можливість описати соціальну дію за допомогою тропів – тобто стилістичних фігур, – а не ярликів. Гірц застерігає, що, в разі опанування риторикою публічного дискурсу, ми не зможемо артикулювати експресивну силу і риторичну дієвість соціальних символів.

Подібний підхід був розвинений і в інших галузях, приміром, у теорії моделей (яку я досліджував раніше в рамках іншого курсу лекцій).⁸ У загальному сенсі, всі ці течії розвитку призводили до однакових висновків, що ми не можемо сприймати органами чуття, не накладаючи трафарету відповідних об'єктів, як сказав би Гірц, сітку шаблонів та начерків (216), крізь яку ми отримуємо наш досвід. Ми мусимо артикулювати наш соціальний досвід таким самим чином, як ми артикулюємо наш чуттєвий досвід. Так само, як модель у межах наукової мови дозволяє нам бачити, як виглядають речі,

⁶ Гірц. Там само. Він цитує F. X. Sutton et al., *The American Business Creed*, pp. 3-6.

⁷ Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form*.

⁸ Ці лекції включають Рікерову частину курсу «Мова аналогій», який він читав разом із Давідом Трейсі в літньому семестрі 1975 року в Чиказькому Університеті.

дозволяє сприймати щось як те чи інше, так само і наші соціальні шаблони артикулюють наші соціальні ролі, наші позиції в суспільстві, як ті чи ті. Вірогідно, глибше рівня цієї первинної структури чи за її межі взагалі неможливо вийти. Сама мінливість нашого біологічного існування робить необхідним інший тип інформаційних систем, а саме культурні системи. Оскільки ми не маємо генетичних систем інформації стосовно людської поведінки, ми потребуємо культурних систем. Жодна культура не існує без таких систем. Відтак, гіпотеза полягає в тому, що всюди, де живе людина, будь-який несимволічний спосіб існування, і тим більше, несимволічна дія, стає принципово неможливою. Дія безпосередньо скеровується культурними зразками, які надають шаблони та начерки для організації соціальних та психологічних процесів, так само, як генетичні коди – у чому я не певний⁹ – забезпечують зразки, що впорядковують органічні процеси (216). Так само, як наш досвід стосовно світу природи потребує картографічного відображення, такого ж символічного відображення потребує і наш суспільний досвід.

Наша увага до функціонування ідеології на цьому найглибшому символічному рівні свідчить про те, що в житті суспільства ідеологія дійсно відіграє конституюючу роль. Утім, ми маємо зробити ще один крок у нашому дослідженні ідеології. Ми прослідкували розвиток Марксового поняття ідеології, що призвів до парадоксу Мангайма, і потім спробували позбутися цього парадоксу, повернувшись до більш первинної функції ідеології. Але тепер ми до того ж маємо встановити зв'язок між марксистським поняттям ідеології як спотворення та інтегративним поняттям ідеології, яке ми знаходимо в Гірца. Як можливо, що ідеологія відіграє ці дві ролі, дуже глибинну роль інтегратора суспільства і роль сили, що спотворює думки та інтереси?

Я хотів би знати, чи справді поворотним моментом тут, як вважав Макс Вебер, є функціонування авторитету (влади) в

⁹ Рікер питає лише про те, наскільки адекватною моделлю для упорядкування органічних процесів є генетичний код. Як зазначається в тексті кількома рядками вище, якби нашому біологічному існуванню не була притаманна непевність, то в культурній системі не було би потреби.

конкретній спільноті. Ми можемо погодитись із Гірцем, принаймні на рівні гіпотези, що органічні процеси життя керуються певними генетичними системами (216). Втім, як ми вже бачили, мінливість нашого біологічного існування робить необхідним існування культурних систем, що допомагають організувати соціальні процеси. Керування з боку генетичних систем є вкрай недостатнім, і потреба в культурній системі внаслідок цього стає нагальною саме в тому моменті, де суспільний порядок стикається із проблемою легітимізації існуючого авторитету. Легітимізація лідерства ставить перед нами проблему авторитету, панування і влади, проблему ієрархізації суспільного життя. Ідеологія відіграє тут найвагомішу роль. Допоки на неї не зважають, бо вона розглядається як щось негативне, її місце в житті суспільства визначається за допомогою спеціальної концептуалізації. Ідеологічне мислення посідає привілейоване місце в політиці; там, де і виникає питання про легітимність. Роль ідеології в тому, щоб уможливити існування автономних політичних сил, забезпечуючи їх необхідними авторитетними концепціями, які надають сенсу їхньому існуванню (218).

Аналізуючи питання легітимізації авторитету, я звертатимусь до робіт Макса Вебера. Жоден інший суспільствознавець не присвятив стільки роздумів проблемі авторитету. Аргументація самого Вебера була зосереджена навколо поняття *Herrschaft*. Це поняття перекладалося по-різному: і як авторитет, і як панування, і його переконливість походить саме з того, що воно охоплює обидва ці значення. У будь-якій групі, каже Вебер, коли відмінність між членами уряду і рештою групи дається взнаки, уряд здобуває реальне лідерство та можливість встановлювати певний порядок за допомогою сили. (Вебер, зокрема, виділяє останній момент як сутнісний атрибут держави.) Ідеологія входить сюди, оскільки ніяка система лідерства, навіть найбільш брутальна, не може панувати лише за допомогою сили. Кожна така система лідерства спирається не лише на нашу фізичну покору, але й на нашу згоду і співпрацю. Вона, зрештою, хоче, щоб її правління спиралося не лише на силу панування; вона до того ж хоче почуватися у безпеці, спричиненій легітимністю її авторитету. Роль ідеології полягає в тому, щоб легітимізувати авто-

ритет. Точніше: допоки ідеологія слугує, як уже було сказано, ключем до такої інтерпретації, що забезпечує єдність, вона діятиме на користь існуючого авторитету.

Роль ідеології як легітимізуючої сили зберігається, оскільки, як показав Вебер, не існує абсолютно раціональної системи легітимізації. І це справедливо навіть стосовно тих систем, що повністю порвали як з авторитетом традиції, так і з авторитетом харизматичного лідера. Втім, можливо, не існує таких систем влади, що могли би повністю відмежуватися від цих архаїчних образів авторитету. Навіть найбільш бюрократичні системи створюють якісь норми, аби задовольнити нашу віру в їхню легітимність. У подальших лекціях я наведу конкретні приклади того, яким чином Вебер описує типологію авторитетів, згідно з типом легітимізації кожного з них.

Утім, твердження, що не існує жодної стовідсотково раціональної системи авторитету, не є ні історичним вироком, ані провістям. Сама структура легітимізації впевнює нас у необхідності тієї 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. Така відповідність з'являється за умови, що довіра громадян і претензії авторитету співвідноситимуться на певному рівні, така співвіднесеність претензій і довіри ніколи не буває цілком реальною, а завжди більшою чи меншою мірою є штучним культурним утворенням. Отже, авторитет завжди прагне більшої легітимності, ніж та, яка виникає внаслідок довіри з боку членів певної спільноти.

Така розбіжність між прагненням і довірою може вказувати, звідки виникає те, що Маркс називає доданою вартістю (*Mehrwert*). Додана вартість не обов'язково існує в структурі виробництва, але вона завжди існує в структурі влади. Наприклад, у межах соціалістичної системи, хоча й не існує приватної власності на засоби виробництва, додана вартість все ж існує, внаслідок самої структури влади. Структура влади ставить те саме питання – питання про довіру. Вірте мені, – закликає політичний лідер. Різниця між претензією на легітимність і рівнем довіри і є доданою вартістю, спільною для всіх структур влади. У цій претензії на легітимність кожен авторитет прагне більшого, ніж та прихильність і довіра, яку здатні

надати йому члени спільноти. Тим самим жодним чином не заперечується та роль, яку відіграє додана вартість у процесі виробництва; йдеться радше про те, щоб розширити сферу застосування поняття доданої вартості та показати, наскільки суттєвим є те місце, яке воно посідає в структурі влади.

Проблема, з якою ми зіткнулися, йде ще від Гобса: що раціональне, а що ірраціональне в суспільній угоді; що ми даємо суспільству і що від нього отримуємо? У ході такого обміну система оцінки і легітимізації постійно відіграє ідеологічну роль. Проблема легітимізації авторитету змушує нас упритул наблизитися до того моменту, де необхідно обирати між нейтральною концепцією інтеграції та політичною концепцією спотворення. Занепад, відчуження та хвороби ідеології можуть корінитися у нашому ставленні до системи авторитетів, яка наразі існує в суспільстві. Ідеологія рухається від інтеграції до спотворення і патології, оскільки вона намагається владнати суперечність між владою і пануванням. Ідеологія прагне забезпечити відповідність між претензіями та довірою, але вона робить це, не оцінюючи існуючу систему влади як таку. Здійснений Вебером аналіз легітимізації влади розкрив третю функцію ідеології – функцію посередництва. Легітимізуюча роль ідеології пов'язує Марксове поняття ідеології як спотворення й інтегративну концепцію ідеології, яку ми знаходимо в Гірца.

Із цього випливає той сенс проблеми ідеології, що становитиме головний зміст моїх лекцій. Лекції про ідеологію

¹⁰ Порядок цитування в цьому параграфі було змінено, порівняно із тим, як він був представлений самим Рікером у ході лекції. Його було приведено у відповідність із тим порядком, що був представлений в лекціях про ідеологію, що певною мірою відрізнявся від того порядку, що від початку був представлений тут. У порівнянні з текстом лекцій було внесено такі зміни:

Початковий порядок (у лекції). Ідеологія як:

1. Перекручення: Маркс, Німецькі марксисты (Горкхаймер, Габермас), французькі марксисты (Альтюсер), Мангайм
2. Інтеграція: Гірц, Еріксон, Рункіман
3. Легітимізація: Вебер.

Теперішній порядок. Ідеологія як:

1. Перекручення: Маркс, Альтюсер, Мангайм
2. Легітимізація: Вебер, Габермас
3. Інтеграція: Гірц

відбуватимуться за таким планом.¹⁰ Я почну з ролі ідеології як спотворення, в тому вигляді, як ця проблема представлена у працях Маркса. Ми зосередимося головним чином на деяких фрагментах із «Критики гегелівської «Філософії права», «Філософсько-економічних рукописах» та «Німецькій ідеології». Я також використовуватиму праці сучасного французького марксиста Луї Альтюсера; я звертатимусь головним чином до його книжок «Про Маркса» та «Ленін і філософія». Далі ми звернемо нашу увагу на працю Карла Мангайма «Ідеологія та утопія», хоча певну частину розмов про цю роботу ми відкладемо до того часу, коли займемося утопією. Звертаючись до Макса Вебера і деяких частин з його роботи «Економіка та суспільство», я, головним чином, цікавитимусь роллю ідеології у легітимізації системи влади. Після Вебера ми поговоримо про Юргена Габермаса та його книгу «Знання і людські інтереси». Ту частину курсу, що стосуватиметься ідеології, ми завершимо розглядом інтерпретативної функції ідеології. Тут я спиратимусь на Гірца, головним чином на його статтю «Ідеологія як культурна система», доповнивши її деякими власними коментарями.

Переходячи від ідеології до утопії,¹¹ в цій першій лекції я хотів лише зробити начерк того концептуального поля, в якому вона існує. Як я сказав на початку цієї лекції, може здатися, що від ідеології до утопії взагалі не існує переходу. Виняток може становити лише той підхід, що був розроблений науковою соціологією, зокрема в її класичному марксистському варіанті. Внаслідок її ненаукового характеру

Горкхаймер, Еріксон та Рункіман – усі вони є центральними фігурами цієї лекції. (В оригінальному варіанті вступної лекції є посилання на главу про ідеологію з роботи Еріксона «Ідентичність: молодість і криза» та на працю Рункімана «Соціальна теорія і політична практика»). У подальшому Горкхаймер згадується лише побіжно, на Еріксона зроблено лише два чи три посилання, а Рункіман не згадується зовсім.

Читач має завважити, що те, як Рікер презентує ідеологію в цій вступній лекції – як рух від перекручення до інтеграції та легітимізації – відповідає тому порядку, який зберігається і в решті лекцій про ідеологію.

¹¹ Нерівномірність розподілу уваги, що приділяється ідеології та утопії, потім зберігається в усьому курсі. З вісімнадцяти лекцій лише три зосереджені на утопії, по одній про Мангайма, Сен-Сімона та Фур'є.

утопія характеризується в марксизмі як така, що сама має ідеологічний характер. Утім, така редукція є досить типовою. Якщо ж ми розглядатимемо ідеологію та утопію феноменологічно, тобто за допомогою дискриптивного підходу, беручи до уваги смисловий характер емпіричних явищ, то виявиться, що ідеологія та утопія належать до двох різних семантичних стилів.

Утопія, зокрема, вирізняється тим, що вона вважається особливим літературним жанром. Можливо, саме з цього буде доречно розпочати наше порівняння ідеології та утопії: існують твори, що самі по собі називаються утопіями, проте жоден автор не претендував на те, що його чи її робота є ідеологією. Томас Мор використовує термін «утопія» як назву для свого славнозвісного твору, що з'явився 1516 року. Як ми знаємо, це слово означає те, чого не існує ніде в світі. Відтак, за самим своїм визначенням, утопія є саме утопією, тобто прагне бути утопією. Утопія є витвором авторської уяви, конкретним твором конкретного автора. Ідеологія, ж, навпаки, не пов'язана з іменем жодного конкретного автора. Будь-яке ім'я, що пов'язується з ідеологією, стає анонімним: її суб'єктом є саме *das Man*, аморфні «вони».

Тим не менш, я гадаю, що ми можемо структурувати проблему утопії так само, як ми структурували проблему ідеології. Так би мовити, чи не можемо ми розпочати з квазі-патологічної концепції утопії та заглибитися до рівня тих функцій, що можна зіставити з інтегративною функцією ідеології? Як на мене, ця функція наближається саме до поняття «ніде». Можливо, структура фундаментальної рефлексії, яку ми застосовуємо до наших соціальних ролей, здатна визначити те досі незаповнене місце, з якого ми маємо поглянути на самих себе.

Утім, щоб виокремити цю структуру утопії, ми маємо вийти за межі конкретного змісту тих чи інших творів-утопій. Утопії зачіпають надто багато різноманітних тем – статус сім'ї, споживання благ, привласнення речей, організацію суспільного життя, роль релігії тощо – і через це їх вельми важко об'єднати в єдину структуру. Насправді, якщо ми розглядатимемо утопії за їх змістом, ми знайдемо навіть протилежні утопії. Наприклад, стосовно сім'ї, деякі утопії

виправдовують усі форми сексуального життя, тоді як інші проповідують утримання. Стосовно споживання, одні утопії обстоюють аскетизм, тоді як інші пропагують життя у розкошах. Отже, ми не можемо визначити утопію за її спільним змістом. Відтак, оскільки в утопіях немає тематичної єдності, ми змушені шукати цю єдність у їхніх функціях.

З огляду на сказане, чи не слід нам вийти за межі тематичного змісту утопій і звернутися до їхньої функціональної структури? Я пропоную почати з ключової ідеї «ніде», на яку вказує саме слово «утопія», а також опис Томаса Мора: місце, якого не існує, місто-привид, річка без води, володар без народу і таке інше. Слід звернути увагу, що така особлива екстраординарність є в певному сенсі корисною. З цієї «безмісності» можна ніби ззовні поглянути на нашу власну реальність, яка зненацька починає здаватися дивною, такою, де ні в чому не можна бути певним. Поле можливостей виходить за межі дійсності, воно виявляється полем альтернативних способів життя.

Розвиток нових, альтернативних перспектив є основною функцією утопії. То чи не слід визнати, що сама уява – через свою задіяність в утопії – відіграє *конститутивну* роль і допомагає нам *переосмислити* природу нашого суспільного життя. І чи не завдяки утопії – відходячи трохи вбік – ми маємо можливість радикально переосмислити, що таке сім'я, споживання, влада, релігія і таке інше? Чи не фантазія про альтернативне суспільство і його екстерналізацію у «ніде» є найскладнішим випробуванням реального? Якщо порівняти цю структуру утопії з темою філософії уяви, яку я досліджуватиму в іншій лекції,¹² то я б сказав, що вона подібна до Гусерлевих імагінативних варіацій стосовно сутності. Утопія впроваджує імагінативні варіації в розгляд суспільства, влади, уряду, сім'ї, релігії. В утопії задіяний механізм нейтралізації, що утверджує уяву як вигадку. І тому я вважаю, що утопія, якщо її розглядати на найбільш радикальному рівні, як функцію «ніде» в конституюванні символічної соціальної дії, може бути зіставлена із нашим першим поняттям ідеології. Ми можемо сказати, що суспільна інтеграція не можлива без

*

¹² Див. прим. 2.

певної суспільної руйнації. Рефлексивність процесу соціальної інтеграції виявляється через процес руйнування. Утопія дозволяє дистанціюватися від культурної системи; ми можемо завдяки їй поглянути на нашу культурну систему ззовні, саме тому, що утопія існує «ніде».

На користь цієї гіпотези говорить те, що найрадикальніша функція утопії невіддільна від найрадикальнішої функції ідеології. Вирішальним моментом для них обох є проблема влади. Якщо будь-яка система ідеології врешті-решт прагне легітимізувати систему влади, то чи не прагне будь-яка утопія, навпаки, наблизитися до проблеми владарювання як такого? Зрештою, в межах утопії ставиться на карту не споживання, сім'я чи релігія як такі, а задіяність влади у всіх цих інституціях. І чи не трапляється це внаслідок браку довіри, що існує за будь-якої системи легітимізації, будь-якої влади, котрі завжди лишають місце для утопії? Іншими словами, чи не полягає функція утопії в тому, щоб вказувати на брак довіри, тоді як всі системи влади, як я сказав раніше, перевершують міру нашої відданості їм та нашої віри в їхню легітимність. Відтак, цілком можливо, що поворотний момент ідеології, в якому функція спотворення заступає інтегративну функцію, є водночас і поворотним моментом утопічної системи. Я намагаюся бути дуже уважним до ролі влади, панування й авторитету в межах утопії; я запитую, кому належить влада в межах тієї чи іншої конкретної утопії, і як проблема влади спростовується в межах утопії.

Утім, зовсім не такою очевидною гіпотезою є та, що рівною мірою можливо, що ідеологія та утопія стають патологічними явищами в одному і тому самому моменті, в тому сенсі, що патологічність ідеології полягає у приховуванні реальності, а патологія утопії – у втечі від неї. «Ніде» утопії може ставати передумовою втечі, відсторонення, способом уникнення протиріч та неоднозначностей, як застосування влади, так і присвоєння авторитету в кожній конкретній ситуації. Ескапізм утопії виходить із логіки «все або нічого». Між «тут» суспільної реальності та «десь» утопії не існує жодного спільного моменту. Така відірваність дозволяє утопії уникати будь-яких зобов'язань вступати в боротьбу з реальними труднощами суспільного життя. Всі консервативні спрямування,

що їх так часто викривали мислителі-утопісти – такі, як ностальгія за минулим, за якимось утраченим раєм – походять із первинної відрази, яку відчуває «ніде» щодо «тут і тепер». Отже, моя проблема, яку я не хочу далі передчасно розкривати, така: чи не є дивним, що функція уяви як можливості «ніде», породжує всі парадокси утопії; крім того, чи не дивно, що утопічна уява водночас керує спотворенням ідеологічного мислення, сліпота і вузькість якого полягають саме у нездатності уявити «ніде»?

Наступну лекцію ми почнемо з молодого Маркса й обговорення фрагментів із «Критики гегелівської «Філософії права» та «Філософсько-економічних рукописів». у тій частині курсу, що стосуватиметься ідеології, мене, головним чином, цікавитиме розкриття протиставленню ідеології та практики у молодого Маркса, що передувало протилежності ідеології та науки, яке взяло гору в більш пізньому марксизмі.

Лекція друга

Маркс: «Критика Гегеля» і «Рукописи»

У цій лекції я хотів би розпочати наше обговорення першої версії поняття ідеології в молодого Маркса. Я буду розвивати головну тезу про те, що перше поняття ідеології в Маркса визначається не через протиставлення науці, як це робитиме марксизм на подальших стадіях свого розвитку, а через протиставлення *дійсності*. (Ми маємо зазначити, що протиставлення марксистській науці було насправді неможливе, оскільки у 1843-44 роках, про які ми ведемо мову, марксистської науки ще просто не існувало!) У цих ранніх роботах завдання Маркса полягало в тому, щоб визначити, що таке реальність. Це визначення впливатиме на поняття ідеології, оскільки ідеологія – це все те, що не є реальністю. Ідеї, що були започатковані в цих ранніх роботах, проходять складний шлях розвитку, який завершується лише у «Німецькій ідеології» і виливається в ототожнення *реальності* і людської *практики*. Отже, в своїх ранніх роботах Маркс рухається в напрямку такого ототожнення реальності і практики, а **відтак**, у напрямку встановлення протилежності між практикою та ідеологією.

Головним елементом розвитку Марксового поняття ідеології є виокремлення цього поняття з контексту Феєрбахової антропології. Антропологія Феєрбаха зосереджувалася навколо поняття *Gattungswesen*, що зазвичай перекладають як «родова сутність» чи «життя виду». Прагнення Маркса відмежуватися від Феєрбахової антропології є вельми показовим, оскільки тією мірою, якою поняття людської реальності в якості *Gattungswesen*, тобто буття видів, не зводиться до емпіричної практики, поняття ідеології не матиме належного протиставлення, а відтак, і свого власного змісту. Роботи молодого Маркса можна розглядати як намагання поступово звести гегелівський «Дух», через Феєрбахове поняття родо-

вого буття, до марксистського поняття практики. Відтак, ми маємо добрий приклад того, що згодом Маркс називатиме ідеологічною критикою поняття: критика – то є приземлення, зниження поняття до його базису, конкретного базису існування. Але в цих ранніх роботах питання про те, що є базисом, іще становить проблему. Ідеологія є примарним світом, який практика водночас і породжує з себе, і виключає з власної сфери. Як ми далі побачимо, в цьому й полягає проблемність Марксового поняття ідеології: з одного боку, вона не належить до конкретного базису існування, але водночас, з іншого боку, вона неодмінно цим базисом породжується.

У першій лекції про Маркса я прослідкую на його текстах поступовий розвиток поняття ідеології, розвиток, що досягає своєї мети лише у «Німецькій ідеології». Першим важливим стосовно цієї мети текстом є «Критика гегелівської «Філософії права», написана 1843 року. Цей рукопис мав величезну історію і став відомий лише у 1922 році, а вперше був опублікований у 1927. Ми послуговуватимось прекрасним англійським перекладом О'Маллея, з його ж таки чудовою передмовою. Увесь цей текст є обговоренням § 261–313 «Філософії права» Гегеля.

На додаток до цього рукопису, що не був виданий одразу, Маркс написав важливу передмову, де він переглядає деякі положення своєї «Критики...» і яка була видана ще за життя Маркса як окрема праця. Вона з'явилася 1844 року у «Німецько-французькому щорічнику» під заголовком «Додаток до критики гегелівської «Філософії права» – вступ». Книга, редактована О'Маллеєм, містить як цю передмову, так і самий текст, доповнений, порівняно з попереднім виданням. Вказана передмова була добре відома і є однією з найбільш знаних Марксових робіт. Наразі я почну із вступу і згодом звернуся до самого тексту, оскільки це дасть нам ключ до філософської програми Маркса.

Маркс починає цю передмову знаменитим висловом: «Для Німеччини критика релігії, по суті, завершена; і критика релігії є передумовою будь-якої іншої критики». Говорячи це, Маркс спирається на свою попередню працю – працю про Феєрбаха. Стверджуючи, що «критика релігії по суті завершена», Маркс безпосередньо посилається на Феєрбаха. Отже,

в теорії Маркса критика релігії є привнесеною ззовні. Він вважає цю критику завершеною і взагалі чимось, до чого не варто повертатися. Але навіть більш важливою тут є друга частина речення: «критика релігії є передумовою будь-якої іншої критики». Це дивне твердження є для нас найбільш вдалою відправною точкою. Тут ми маємо модель будь-якої критики ідеології. Для Фейєрбаха релігія є прообразом усіх ідеологічних перекручень, і, як я сказав у вступній лекції, перше поняття ідеології в Маркса будується саме за такою моделлю. У людській свідомості щось було перевернуте, і ми повинні перевернути його назад; у цьому й полягає процедура критики.

Образ оберненої свідомості яскраво увиразнюється вже з перших сторінок передомови:

Основою критики релігії є ось що: людина створює релігію, а не релігія створює людину. Насправді, релігія є само-свідомістю і самоповагою людини, яка або не знайшла себе, або знову себе втратила. Але людина є не абстрактною істотою, що існує поза світом. Людина – це світ людини, держава, суспільство. Ця держава і це суспільство породжують релігію, яка є оберненою свідомістю світу...

Я хотів би зробити наголос на останніх словах. Хоча слово «ідеологія» ще не було сказане, і до «Німецької ідеології» Маркс його ніде не вживає, модель, що спричинить його появу, вже існує. Маркс продовжує:

Ця держава, це суспільство породжують релігію, що є оберненою свідомістю світу, оскільки самі вони є оберненим світом. Релігія є загальною теорією цього світу, його енциклопедичним компендіумом, його логікою, викладеною в популярній формі, його духовним *point d'honneur*, його натхненням, його моральною санкцією, його урочистим завершенням, його універсальною основою впевненості і всіх оцінок. Вона є фантастичним здійсненням людського буття...

Звернімо увагу на ідею «фантастичної реалізації». Але реалізації чого? – «Людського буття». Отже, на цьому етапі Марксове поняття людської реальності є ще досить абстрактним.

[Релігія] є фантастичним здійсненням людського буття, оскільки людське буття не може сягнути істинної реальності. Відтак, боротьба проти релігії є непрямим чином боротьбою проти світу, духовним породженням якого є релігія (131).

Це типово Феєрбахівський текст. За винятком висновку про «заклик до знищення умов, за яких існує потреба в ілюзіях», він ще не є марксистським. Але в ньому міститься зрушення стосовно суспільних умов, що насправді уможлиблюють людське існування.

Я гадаю, що ми маємо наполягати на словниковому, на семантичному ухилі цього тексту, який говорить: «людина створює релігію». У Маркса вже є модель перетвореної практики. Але відтоді, як він переміщує проблему зі сфери уявлень у сферу виробництва, цей момент виробництва лишається «самосвідомістю», «світовою свідомістю», «самоповагою», тобто всім тим, що передбачає ідеалістичну концепцію свідомості, обтяжену гегельянським Духом. Тим не менш, на цій стадії Марксової роботи свідомість посідає належне їй місце, оскільки саме тут, як каже Маркс, існує духовне виробництво, має місце «фантастична реалізація людського буття».

Отже, вже за таких умов Маркс формулює своє головне протиріччя, використовуючи вельми дивний спосіб мислити і висловлюватись. Візьміть до уваги несподівану антитезу в цьому тексті між «людиною... [як] абстрактною сутністю» і «людиною... [як] світом людини», між «фантастичною реалізацією» та «справжньою реальністю». Це протиріччя посилюється через кілька рядків наступним славнозвісним образом: «Критицизм зриває квіти уяви з кайданів, але не в тому сенсі, що людина мусить носити кайдани, без жодних фантазій та ілюзій, а в тому сенсі, що вона має порвати кайдани і збирати живі квіти» (131-132). Живі квіти справжнього життя протиставляються ілюзорним квітам, що є лише прикрасою, тобто релігійними символами.

Часом це перетворення презентується навіть у картезіанських термінах, типу продовження і розвитку коперніківської революції. Приміром, Маркс каже: «Критика релігії позбавляє людину ілюзії, що вона буде мислити, діяти і витворювати свою реальність як людина, котра позбулася ілюзій і знов опанувала свій розум, так, ніби вона обертається навколо себе, немов справжнє власне сонце». Розум залишається істотною противагою фантазії; застосування розуму наразі означає звернення до раціоналізму. І це досить типово для

Канта, для його способу висловлюватись. Цитата закінчується так: «Релігія є саме тією ілюзією, сонцем, навколо якого обертається людина, доти, допоки вона не обертається навколо себе» (132). Людські індивіди мають іще ретельніше зосередитися на собі. Марксове спрямування досі знаходиться в тіні німецького ідеалізму, який вважає людську суб'єктивність і автономію вершиною всесвіту. Насправді, доконечна стадія розкриття автономії та самозасвідчення свідомості є різновидом атеїзму. Це ідеалістичний атеїзм, оскільки людська самосвідомість є центром самозасвідчення буття людини. Ми маємо сказати, що гуманістична антропологія тотожна у вираженню буттю. Поняття людської істоти допоки лишається абстракцією, яка в «Німецькій ідеології» буде названа ідеологічною.

Отже, це і є Марксова висхідна точка, яку надав йому Феєрбах. Маркс піднімає проблему, яку розпізнав не він перший, проте він вбачав своє конкретне завдання в тому, щоб поширити критику релігії на сфери права і політики.

Відтак, завдання історії полягає в тому [тобто, що Маркс вважає своїм власним завданням після Феєрбаха], щоб, оскільки істина іншого світу зникла, утвердити істину цього світу. І це передовсім є завданням філософії, яка є служницею історії, зірвати маску з людського самовідчуження в його секулярних формах, оскільки його релігійні форми вже було викрито. Отже, критика неба перетворюється на критику землі, критика релігії на критику права, критика права – на критику політики (132).

То чому ж здійснився цей перехід від критики теології до критики релігії, від небес до землі? Тому що для Маркса тогочасна німецька політика була анахронізмом, особливо у порівнянні з Францією та Англією, де вже відбулися і набули розвою буржуазні революції. Політична ситуація в Німеччині, де народ іще не змінив і, здавалося, був не здатен змінити політичний та економічний устрій, була така, що філософія стала тим притулком, завдяки якому німці могли рефлексивно мислити. Вони займалися філософією, яка була водночас і виразом цієї анахронічності, і її посиленням.

Як давні народи переживали своє минуле у своїй уяві, у міфології [тут з'являється слово «уява», яке наразі мене й ціка-

вись], так само й німці переживають власне майбутнє у мисленні, у філософії. Ми є філософськими сучасниками сьогодні, не будучи його історичними сучасниками. Німецька філософія є уявним продовженням німецької історії (135).

Звернімо увагу на вираз «ідеальне продовження». Знову, хоча слово «ідеологія» не вимовляється, певні елементи цього поняття вже зібрані до купи.

Маркс застосовує цю ідею «ідеального продовження» до тих стосунків, що мали німці зі своєю історією. Ту ж саму структуру Феєрбах застосовував до християнства і його відносин із західним світом у цілому. Головне ядро німецького філософського анахронізму, стверджує Маркс, це філософія держави, політична філософія, і зокрема, політична філософія Гегеля. Ця політична філософія живила собою те, що Маркс називав «історичною мрією»: «Отже, німецький народ мусить пов'язати цю історичну мрію з наявними умовами і піддати критиці не лише ці умови, але й їхні абстрактні наслідки» (136). І хоча в межах Марксового словника неможливо поставити знак рівняння між такими термінами як «міфологія», «історична уява», «уявлення» та «ідеальне продовження», ці терміни підсилюють один одного. Вони стоять поруч не через їхню відмінність, їхній особливий сенс, а внаслідок того, що разом вони акумулюють певний сенс. Ці речення мають безномилкову акумулятивну силу.

У своїй політичній філософії Маркс повстає на спекулятивну філософію права, в межах якої ми переходимо від ідеї держави до її компонентів. Для Маркса це й стане моделлю ідеологічного мислення, рухом від ідеї до реальності, а не від реальності до ідеї.

Тільки в Німеччині могла з'явитися спекулятивна філософія права – ця абстрактна і дивна форма осмислення сучасної держави, реальне життя якої лишається десь в іншому світі (навіть якщо цей світ знаходиться на тому березі Рейну). [Тут Маркс має на увазі розвиток Французької революції], а з іншого боку – німецька умоглядна реконструкція (*Gedankenbild*) сучасної держави, що є абстракцією, відірваною від реального життя людини (тобто ідеологією), стала можливою лише тому і лише тією мірою, якою сучасна держава сама є відірваною від реального життя, і задовольняє

людей лише уявно. У політиці німці подумки відтворюють те, що інші народи втілюють у діях. Німеччина стала їхньою теоретичною самосвідомістю (137).

Твердження Маркса дає нам дуже вдалий підхід до ідеології, оскільки абстракція держави у спекулятивній філософії права унаочнює той факт, що існуюча держава сама є абстракцією життя. Тут ми маємо справу з історичною ідеологією, яку філософи тільки відображають у своїх побудовах щодо теорії держави. Тут знову постає опозиція «абстрактного мислення» проти «реальності»; «умоглядна реконструкція» (*Gedankenbild*) проти «реального життя»; уявна абстракція проти того, що Маркс називає «реальною людиною» або «цілісною людиною». Як ми побачимо надалі, поняття «цілісної людини», по суті, походить від феєрбахівського поняття *Gattungswesen*.

Я не буду тут детально обговорювати наслідки такого залучення, але для нас важливо побачити, до якого рішення призводить цей ключовий момент аналізу. Маркс робить висновок, що єдиний вид критики, який може змінити реальність, це не критика за допомогою слів та ідей, як це робили гегельянці, які так і лишилися спекулятивними мислителями, а критика, що включає в себе конкретну практику. Зокрема, стверджує Маркс, така практична критика актуалізується лише за підтримки того суспільного класу, в якому репрезентовано універсальність. Вимір універсальності тут перенесено зі сфери мислення на реальний клас, той клас, що є універсальним саме внаслідок того, що він нічого не має; не маючи нічого, він є всім. Перша Марксова концепція пролетаріату вибудовується саме у такий спосіб. Тут, слід зазначити, ця концепція іще лишається абстракцією, оскільки пролетаріат визначається як такий клас, що не має своїх власних інтересів, бо він позбавлений усього, а відтак може представляти реальні інтереси суспільства в цілому.

¹ Див. Josef O'Malley, «Editors Introduction» to the Marx, *Critique of Hegel's «Philosophy of Right»*, p. p. XXVII ff. Хоча Рікер вважає, що трансформативний метод є головним критичним підходом у «Критиці», О'Маллей виокремлює ще дві критичні техніки, що їх використовує Маркс: наскрізний текстологічний аналіз та історико-генетичний метод критики (p. XXVII).

Ця концепція пролетаріату є абстракцією в тому сенсі, що для зрілого Маркса вона сама виявиться ідеологічною. На цьому етапі пролетаріат є умоглядною побудовою; Маркс твердить, що потреби універсального класу заступають місце універсального мислення. «Революції потребують пасивного елемента, матеріального базису. Теорія втілюється в житті людей лише тією мірою, якою вона задовольняє їхні потреби» (138). Поняття потреби, що в певному сенсі було присутнє ще в Гегеля, замінює собою поняття універсального мислення. І знов-таки виникає протиставлення між абстрактною діяльністю мислення і конкретною боротьбою. Така розстановка акцентів породжує знаменитий розвиток «класу, закутого у кайдани, класу в межах громадянського суспільства, що не є часткою цього громадянського суспільства; такої суспільної верстви, що спричиняє зникнення всіх верств, сфери суспільства, що має універсальний характер...» (141). Як ми можемо бачити, це поняття є в своїй основі досить штучною конструкцією: таке визначення зовсім не схоже на соціологічний опис. Попри твердження, що пролетаріат заступає місце універсального мислення, саме поняття пролетаріату тут має переважно філософський характер. Маркс завершує цей насичений і енергійний вступ, пов'язуючи реальне звільнення всього суспільства, його «позитивну можливість», із класом, що повністю закутий у кайдани, класом, «що утверджує не гідність традиції, а виключно гідність людини» (141). Абстрактна ідея людськості, запозичена у Феєрбаха, є постійним антропологічним підґрунтям упродовж усього його аналізу.

Із цього вступу ми можемо виокремити той метод, який Маркс буде застосовувати впродовж усієї «Критики». Джозеф О'Маллей називає цей метод трансформативним.¹ І це дуже влучний вислів. Метод Маркса близький до того методу, який Феєрбах застосовував до релігії: це метод редукції, зведення абстрактного світу уявлень та думок до їх конкретної, емпіричної основи, подолання містичної спекуляції. Така редукція є перевертанням перевернутого, адже вона здійснюється шляхом спростування всіх штучно створених сутностей – вічних, логічних, трансцендентних, абстрактних, божественних, якими б вони не були – і зведення всіх цих уявлень

до їх початкової основи. Це феєрбахівська модель, якій в логіці Гегеля відповідав момент заміни суб'єкта предикатом. Хоча в дійсності людське є суб'єктом, а божественне – предикатом, тобто продуктом людської уяви – релігія перетворює цей божественний предикат на суб'єкт, Бога, а людина стає предикатом цього абсолютного суб'єкта. Процес редукції перетворює цього уявного суб'єкта на предиката, реального суб'єкта. Отже, молодий Маркс зіткнувся з питанням, хто ж є справжнім суб'єктом. Уся діяльність молодого Маркса – це боротьба за реального суб'єкта цього предиката, котрого [предиката] хибно вивищує уява. Згодом ми побачимо, що Марксове поняття ідеології спирається саме на цю концепцію уяви. Перевертання стає головним засобом знищення ілюзій, а метод перетворення визначатиме ідеологію як уявне перевертання, що його саме потрібно перевернути, і таким чином – спростувати.

↑

Переходячи від виданого Марксом вступу до самої його невиданої роботи, я візьму невеликий уривок Марксового тексту, що, на мою думку, є парадигматичним для Марксової критики Гегеля. Я зосереджуся на тому, як Маркс критикує § 262 «Філософії права». Маркс цитує цей параграф, де сказано:

Дійсна ідея, дух, що розділяє сам себе на дві ідеальні сфери свого поняття, на сім'ю й громадянське суспільство, як на сфери своє скінченності, аби, пройшовши через їхню ідеальність, бути для себе нескінченним дійсним духом, надає, таким чином, цим сферам матеріал цієї своєї скінченої дійсності, індивідів, як множини, в такий спосіб, що стосовно одиничної людини, це надання проявляється як опосередковане обставинами, сваволею і власним вибором свого призначення.

Цей параграф досить легко піддати критиці, оскільки він є лише уривком із тексту Гегеля. Тим не менш, він слугує Марксу за модель спекулятивного мислення як такого, оскільки Гегель виводить буття реальних політичних суб'єктів з ідеї. Але, можливо, нам слід бути обачнішими, ніж Маркс, у визначенні того, що таке для Гегеля «дійсна ідея». (Всупереч даному перекладу, я відтворюю слово «ідея» без великої літери. Я не певен, що вона варта такої поваги). Зокрема, ми маємо

уточнити значення слова «дійсна». Гегель каже *wircliche*, дійсна, але в якому сенсі? Звісно, не емпіричному, а в сенсі діяльності, впливу. В німецькій мові *wircliche* походить від *wirken*, що означає бути активним, дієвим. Відтак, наше «дійсна» дуже добре передає *wircliche*, але не просто в сенсі наявності, бо тоді слід було б сказати німецькою *Daseinde*, а в сенсі залученості до історичного процесу. Отже, у Гегеля «дійсна ідея» не є ні ідеалом в платонівському сенсі, ні емпіричною даністю, як казав Макіавеллі; це, радше, щось, що існує в історії як зародок, що є водночас дійсним і раціональним. Ідея не є ідеалом; навпаки, наведена вище цитата свідчить про те, що лише сім'я і громадянське суспільство є ідеальними в тому сенсі, що вони є абстракціями конкретного явища, яким для Гегеля є держава як інституційне втілення *Volkengeist*.

Отже, Маркс не зрозумів цього дуже складного статусу ідеї у Гегеля. Для Маркса говорити про *wirkliche Idee*, дійсну ідею, це означає уявляти щось вище за нас (як і для Феембаха говорити про Бога в релігії), вигадувати безкінечний дійсний розум або «Дух». Унаслідок всього цього Маркс і каже, що *дійсні* інституції *реального* людського життя – сім'я і громадянське суспільство – стають лише заміниками або унаочненням ідеї, втіленням відчуженої реальності, лине над нами. Прочитаймо уривок з Марксової критики, що передає загальний настрій:

Так звана «реальна ідея» (дійсний безкінечний розум) зображується так, ніби вона діє згідно із встановленими принципами приходить до визначеної мети. Вона розподіляється на окремі сфери, заради того, щоб «повернутись у себе і бути для себе»; більше того, він робить це саме таким чином, так, ніби вона насправді існує.

У цьому абзаці яскраво виявляється логічний, пантеїстичний містицизм (7).

До цього слід додати, що Марксова критика тут починається з речення «Давайте перекладемо це на прозу». Він сприймає гегелівський коментар як щось на кшталт поетичного тексту, який слід перекласти (Наголос на потребі у такому перекладі зроблено неодноразово; див., напр., стор 16: «Тепер давайте перекладемо весь цей параграф звичайною мовою, і

отримаємо...) Маркс прагне здійснити редукцію спекуляції. Але наразі це редукція не до політичної економії, а до буденного досвіду. Самий цей буденний досвід свідчить про те, що держава не є (як це було для Гегеля) певним втіленням «дійсної ідеї», і що її громадяни живуть у державі, де є цензура, тортури і таке інше. Отже, здійснюється перехід від реальної ідеї до буденного досвіду, навіть за тієї умови, що цей буденний досвід не охоплюється рамками нової теорії. Марксове заперечення «пантеїстичного містицизму» (інша назва ідеології) виглядає таким чином:

Реальність увиразнюється не сама по собі, а через іншу реальність. Звичайне емпіричне існування не має свого власного духу (*Geist*), а скоріше підпорядковується відчуженому духу, як своєму закону, тоді як, з іншого боку, реальна Ідея не має реальності, яка б походила сама з себе, а радше існує в межах звичайного емпіричного досвіду (8).

Існування тут позначається словом *Dasein*, яке означає, «тут-буття», *Da-sein*. На противагу лише мислимому Маркс робить наголос на тому, що реально є.

Спорідненість із Феєрбахом очевидна. Маркс без ускладнень може перетворити свою мову на мову суб'єкт-предикатних відносин.

Ідеї надається статус суб'єкта [тобто носія предикатів], а реальні відносини в межах сім'ї та громадянського суспільства видаються як її внутрішня імагінативна діяльність. Сім'я і громадянське суспільство є передумовами існування держави; саме вони і є насправду реальними; але в спекулятивній філософії все навпаки.

Знову зауважимо концепцію перевертання, яку я вважаю за головну й центральну лінію всього цього розгляду: «але в спекулятивній філософії все навпаки». І знову ми маємо справу із перевертанням перевернутого. Цей фрагмент завершується так:

Але якщо Ідея стає суб'єктом [за Гегелем], то реальні суб'єкти, тобто громадянське суспільство, обставини, забаганки тощо стають нереальними і перетворюються на різні значення об'єктивних рухів Ідеї (8).

Хоча термін «ідеологія» тут не згадується, саме вона і є цим перевертанням реальності. Втім, наслідки цього, щодо нашого дослідження поняття ідеології, не є достатньою мірою оче-

видними: в цьому сенсі паралелі з ідеологією лишаються чимось абстрактним: тут саме сім'я і громадянське суспільство виступають як дієві сили. На цій стадії Маркс зосереджується більшою мірою на самому понятті перевертання: «умови визнаються за наслідки, детерміноване за детермінанти, виробництво – за продукт свого [власного] продукту». «Реальне стає феноменом, тоді як сама Ідея не має ніякого іншого змісту, окрім цього феномену» (9).

Тут сам Маркс надає мені можливість завершити мій розгляд «Критики», оскільки він закриває цю дискусію наступним реченням: «Уся таємниця «Філософії права», як і всієї Гегелевої філософії в цілому, міститься в цьому параграфі (9). Абстракція, відтак, може бути моделлю. У «Критиці» проголошено як парадигму перевертання, так і метод перетворення, який Маркс використовуватиме в подальшому і цілком конкретно, розвиваючи свою концепцію ідеології. Словник «Критики» не є ретельно виваженим; такі терміни як «таїна», «містицизм», «абстракція», «діяльність уяви» змішані до купи. Але наразі ми маємо оцінити не функцію дискримінації, а цілісність і силу Марксового аналізу.

Мені здається, що я сказав достатньо, аби представити головні моменти Марксової «Критики гегелівської «Філософії права». Тепер я хотів би зробити вступ до тексту, який ми розбиратимемо впродовж наступних двох лекцій, а саме до «Філософсько-економічних рукописів 1844 року». Так само, як «Критика», ці «Рукописи» стали відомі порівняно недавно, і вперше вийшли друком 1934 року. Як і в «Критиці», в «Рукописах» поняття ідеології не розглядається безпосередньо. У предметному покажчику до німецького видання цей термін навіть не згадується. «Рукописи» цікаві навіть не тим, як у них змальовано поняття ідеології, а тим, як у них опрацьовано протилежне поняття – поняття конкретної основи людського життя, що протиставляється ідеологічним побудовам. Адже поняття ідеології буде неповним, якщо ми не розглядатимемо те, чому його протиставляють, з чим воно контрастує.

Найважливішим моментом тут буде виступати боротьба як за, так і проти Феєрбахового поняття *Gattungswesen*, буття видів, що розгортається на сторінках «Рукописів». Я обмежу свій розгляд тим фрагментом, де йдеться про це поняття. Цей

розгляд є найважливішим, бо якщо саме поняття буття видів є штучним утворенням, то його необхідно тлумачити як утворення ідеологічне. Нарешті, усвідомлення цієї проблеми спричинило появу самого поняття «ідеології» в роботі «Німецька ідеологія», до якої ми звернемося в п'ятій лекції. Німецька ідеологія, яку критикує Маркс у цій праці, вже не є гегелівською; ту критику вже завершено і закрито. Натомість Маркс піддає критиці саме лівогегельянців, і серед інших – Феєрбаха. Так відбувається розкол у стані лівогегельянців. Ми побачимо, як Маркс використовує і водночас відмежовується від феєрбахівського поняття людськості як універсального виду, що присутній у кожному індивіді (приблизно, як Бог присутній у всіх створіннях). Поняття реальності, яке становить основну протиположність поняттю ідеології, відтак лишається невизначеним тією мірою, якою буття видів у Феєрбаха іще не було викрите як темне поняття, що насправді є лише вбогим парадоксом гегелевого Духу (*Geist*).

У «Злиденності філософії» Маркс твердить, що, зрештою, Феєрбах бідніший за Гегеля (164). І це правда в тому сенсі, що Гегель, безперечно, багатший за змістом, аніж Феєрбах. Критика релігії і певного виду атеїзм, що їх обстоює Феєрбах, зрештою, по суті є кульмінацією ідеалістичної філософії; вони, в кінцевому рахунку, просто наділяють людську свідомість божественними рисами. Самосвідомість стає основою всіх породжених культурою якостей, що розвиваються переважно завдяки створенню релігії. В якості наріжного каменю всіх структур та надструктур культури самосвідомість лишається переважно ідеалістичним поняттям. Для Феєрбаха все відбувається в межах людської свідомості, як її відчуження, так і її звільнення; відтак виявляється, що все є ідеєю, уявленням. Тим самим ми не спростовуємо, а навпаки, тільки в інший спосіб доводимо правильність кантівського та фіхтевського твердження про автономність свідомості.

Боротьба проти різнорідності, яку розпочав Кант, знаходить тут своє завершення, а відтак, цілком вкладається в те саме коло Кантової філософії. Теза про те, що людина є мірою всіх речей – теза, що обстоює автономію, на протиположність різнорідності – зрештою, виявляється головним положенням. Якщо робити на цьому наголос, то, як на мене, ідеалістична кон-

цепція свідомості виявляється за своєю будовою атеїстичною. Тоді як, на протипагу твердженню про радикальну автономію свідомості, визнання власної залежності, наявності пасивного елемента в моєму існуванні, того, що я певним чином отримав своє буття, є єдино можливою істиною релігії. Якщо я ставлю автономію на вершину філософської системи, то тим самим я певною мірою долучаюся до прометеївського моменту цієї автономії, і сама ця автономія стає богоподібною. Оскільки Феєрбах обстоював автономію, то гетерономія в його системі перетворюється на зло. Внаслідок цього все, що не є автономією, відчужується. Але що тут насправді є таємницею, так це, висловлюючись словами Маркса, по-перше, те, яким чином самотійна свідомість може втрачати контроль над собою, так що вона стає відчуженою, а по-друге, як ця влада, вже відчужена, може за певних обставин це відчуження подолати. Можна сказати, що тут діє просто якась магія.

У «Рукописах» двозначне ставлення Маркса до Феєрбаха зберігається. Ця двозначність особливо дається взнаки в тому, як Маркс використовує поняття людської істоти. Зробивши наголос на цьому використанні, ми отримуємо ключ для прочитання Марксового тексту. Іноді Маркс описує людську істоту як живого індивіда і водночас визнає ті властивості, які приписував людині Феєрбах, що вважав людину універсальним носієм всіх мислимих якостей та їхніх ідеальних уявлень. Для Феєрбаха людська істота як видове буття є нескінченною, тоді як конкретний індивід є лише її обмеженим виразом. Отже, ми можемо сказати, що Феєрбах у своїй концепції людини зібрав і зосередив певну кількість ознак досконалості і твердив, що всі вони разом і є суб'єктом, що самотверджується. Як ми можемо бачити, ця характеристика мало чим відрізняється від Гегелевого *Geist*'у. Втім, наміри Феєрбаха були дещо більш амбітними, ніж можна уявити. Насправді, він коливався між супер-ідеалізмом, що уособлюється в людській істоті, і філософським матеріалізмом. Наприклад, коли Феєрбах каже «Der Mensch ist was er isst», то гра слів *ist* та *isst* – бути і їсти – наголошує матеріалістичні конотації. Проте «людина» як видове буття до того ж є актуальною безкінечністю. Тому у Феєрбаха людина – це іноді бог, а іноді істота, що живе і живиться.

«Рукописи» являють собою спробу Маркса нейтралізувати цей феєрбахівський гуманізм з усіма його ідеалістичними обертонами, подолавши його зсередини. Ставлення людини до природи і людини до людини мають перебрати на себе всі ідеалістичні предикати, і Маркс згодом говоритиме про ці стосунки як про природні та родові відповідно. (Увага до природних відносин стає частиною переважно марксистської термінології; тоді як звичка говорити про родові лишається ознакою філософії Феєрбаха). Ця двозначність термінології дозволяє Марксу в «Рукописах» не втратити гідності людської істоти, яка водночас лишається носієм універсального начала. Іманентність «видів» стосовно індивідуального дещо зменшує відокремленість індивідуальних суб'єктів. І водночас, конкретні інтерсуб'єктивні стосунки підтримують базові родові функції; вони надають сенс видовому буттю, тобто родовій сутності. Хоча ці стосунки завжди відзначаються суто марксистським присмаком натуралізму. «Рукописи» просякнуті цією дивною сумішшю натуралізму і гуманізму.

З огляду на цю суміш, мали рацію ті критики, які відмовлялися визнавати «Рукописи» доконечно марксистським твором: у них щось глибоко гегельянське, що рухає думкою, а саме, роль свідомості в об'єктивації себе і водночас запереченні себе у своїх продуктах. Людські істоти створюють себе як об'єкти. Ми впізнаємо в цьому ту роботу негації, в якій гегелівський Дух вирізняє себе, об'єктивує себе і породжує себе як себе. Процес об'єктивації та ефект негації в процесі виробництва все більше й більше ототожнюються. Ми маємо відзначити, що в роботах молодого Маркса вони сягають певного рівня взаємодії: так само, як Маркс стверджує, що економічний базис спрямовує філософію, так і німецька метафізика вторгається в Марксове зображення економічного процесу.

Насамкінець цієї лекції дозвольте мені лишити осторонь методологічне значення цієї останньої ремарки, оскільки я маю зробити наголос на її сенсі: ми мусимо взяти до уваги сталість тих категорій, які молодий Маркс запозичує у своїх попередників. Як навіть більш яскраво видно з наступної цитати, «Рукописи» свідчать про тривкий зв'язок між ідеями Гегеля і Феєрбаха й тими концепціями, що згодом стануть суто марксистськими:

Видатним досягненням гегелівської «Феноменології» та її кінцевим результатом, досягненням діалектики негативного як руху і творчого принципу є перш за все те, що Гегель зображує створення людини нею самою як процес, як об'єктивацію і як втрату об'єкта, як відчуження і як подолання [Aufhebung, зняття, перевершення] цього відчуження; в такий спосіб він ухоплює сутність праці і сприймає людину об'єктивно – істинно, бо реальна людина є продуктом своєї власної праці. Справжня, активна спрямованість людини до самої себе як видової істоти, або її самовияв як видової істоти (тобто як людської істоти) можливий лише за умови використання всіх сил, які вона несе в собі і які є її силами, тобто властивими для її виду – але те, що, навпаки, можливо здійснити лише за умови об'єднання всіх людей, як результат історії – можна здійснити лише тоді, коли людина сприйматиме ці сили як об'єкти, а це, знов-таки, можливо лише у формі відчуження (177).

Головні поняття гегелівської (відчуження, об'єктивація) та феєрбахівської (видове буття, родове буття) філософії тут переосмислюються і вписуються в структуру виробництва. Марксів проект – то є реконструкція, філософське відтворення поняття виробництва. Він реконструює поняття виробництва не в якості описового феномена, а як процес породження смислу через видове буття, що об'єктивізує себе в предметі, в продукті виробництва, а потім усвідомлює себе через цей продукт; у цьому й полягає процес об'єктивації (опредметнення) та відчуження.

Ми бачимо, що таким чином Маркс відтворює головну тему німецької філософії. Ідея самоспусташення, виливання себе у щось інше, заради того, щоб стати самим собою – це тема, яку можна прослідкувати від Маркса через Гегеля, принаймні до часів німецьких містиків, таких як, приміром, Якоб Бьоме (можливо, витоки цієї теми сягають в історії аж до Святого Павла, який у своєму Посланні до филип'ян каже, що Бог самоспусташується во Христі.) Те, що Маркс називає «сприйняттям цих родових сил як об'єктів», продовжує тривалу традицію в німецькій історії, яка увиразнюється в творчій функції самоспусташення заради самоствердження

і самоопанування. Те, як Маркс продовжує своїх інтелектуальних попередників, і те, як він відходить від цієї традиції, є, відтак, дуже значущим. У «Рукописах» такі гегелівсько-феебахівські поняття як відчуження, опредметнення, здійснення дуже вільно застосовуються для опису прихованої структури стосунків між людьми в ході виробництва, а також до самих продуктів виробництва, виробничої активності, до інших виробників і навіть до грошей, що приховують від індивідів справжній сенс їхньої праці. Усі ці перекручення, які ми бачимо тут, безпосередньо стосуються нашої головної теми – поняття ідеології в Маркса.

І тому я хочу, щоб ми були готові зустрітися в «Рукописах» із ототожненням цієї дивної суміші універсалістської метафізики, що йде від Гегеля, гуманістичного погляду на людину, запозиченого у Феербаха, і дійсно марксистської проблематики людини як робітника, що зазнає відчуження в ході виробництва. Наша мета – продовжувати виокремлювати з Марксової думки те, що становить інтерес стосовно поняття ідеології, і саме заради цього в наступній лекції ми звернемося до «Рукописів».

Лекція третя

Маркс: «Перший рукопис»

У цій лекції я розглядатиму «Перший рукопис» з «Філософсько-економічних рукописів 1844 року». Я зосереджуся на тому розділі, що має назву «Відчужена праця». Вибір конкретних фрагментів тексту залежатиме від їх релевантності нашій головній темі – поняттю ідеології.

Який же стосунок мають «Рукописи» до нашої розвідки про ідеологію? Самий термін «ідеологія» в тексті «Рукописів» не з'являється, і сама проблема ідеології, що постане як головна лише у «Німецькій ідеології», і повністю зводиться до проблеми життя робітника як індивіда, що стає додатком до всіх ідеологічних систем, тут іще не ставиться. Тим не менш, «Рукописи» мають велике значення для нашої розвідки з огляду на дві наступні причини. По-перше, той образ реальності, що протиставляється ідеології, стає все більш конкретним. Ідеологічна роль абстрактних трансцендентних сутностей тепер відрізняється від ролі індивідів як істот, що живуть і діють за певних суспільних умов. По-друге, що важливіше, в «Рукописах» описується те проблемне поле, в межах якого можна говорити про розвиток ідеологічних сутностей, що були відкинуті. «Рукописи» надають модель для побудови поняття ідеології як чинника, що перевертає і спотворює реальний устрій світу, виробничі відносини і т. ін. Як ми побачимо в наступних лекціях, поява поняття ідеології й стане продовженням цього процесу спотворення таких сфер як право, політика, етика, мистецтво та релігія; для Маркса ці царини саме і є тими, в яких діє ідеологія. За моделлю, розробленою в «Рукописах», людська праця перетворюється на чужу, іншорідну, ніби трансцендентальну сутність: приватну власність, і конкретніше – капітал. Відтак, перетворення, а внаслідок – суб'єктивна сутність праці (спосіб висловлюватися залишається ще надто гегельянським!) скасовується і

втрачається через владу, яка нібито управляє людським існуванням, стає зразком для опису всіх подібних процесів. Щось властиве людині перетворюється на децю ніби зовнішнє, зверхнє, більш могутнє, а іноді й надприродне.

З точки зору цієї концепції перетворення, яка становитиме головний інструментальний момент «Рукописів», ми маємо розглянути всі типи взаємообміну між Фєрбаховим поняттям самоспусташення – про яке йшлося в попередній лекції – коли індивід зрікається себе в божественному – і людською працею, що перетворюється на відчужену силу грошей. Як ми побачимо, в «Рукописах» це співвідношення є радше аналогією, ніж породженням. Найбільш догматична течія в марксизмі виводить будь-яке відчуження з найфундаментальнішого, економічного відчуження. Проте в «Рукописах» цей аргумент присутній лише як аналогія; він ніде не стає систематичним висновком, редукцією чи твердженням, що одне походить із іншого. Відтак, ми маємо сказати, що в «Рукописах» ніде безпосередньо не йдеться про ідеологію, але все так чи інакше зводиться до неї.

На початку того розділу рукописів, який називається «Die Entfremarbeit» (Відчужена праця), ми безпосередньо стикаємось із семантичною складністю перекладу німецького слова *entfremdete*, що містить корінь – *fremd*, чужий, чужорідний. *Entfremdete* було перекладено як «відчуження», і це вдалий переклад. *Entfremdete* – одне з двох ключових слів у цьому тексті, які певним чином розрізняються в Гєгеля, але стають синонімами в Маркса. Інше слово – це *entäusserte*, де корінь *-äusserte* означає втілення. Ці слова в Маркса, принаймні в ранніх текстах, чітко збігаються за значенням. Як ми згодом побачимо, значення цих термінів стає набагато зрозумілішим у їх протиставленні предметності (*Vergenständlichung*), перетворенню на об'єкт, яке є позитивним процесом, що його Маркс прагне розкрити.

У «Відчуженій праці», як і загалом у «Першому рукописі», – Марксів метод полягає в тому, щоб починати з так званих *передумов* політичної економії (106). Коли Маркс говорить про передумови – німецькою *Voraussetzungen*, тобто саме передумови, попередні засади – він веде мову про те, що сприймається як факт тощо. Але якими є ці передумови?

«...Факт існування приватної власності». Зауважимо, що в німецькому тексті факт позначається дуже сильним словом: *das Faktum*, а не *Tatsache*, і цим вказано на щось достеменно встановлене, безсумнівне.

Це означає, що Маркс вважає за samozрозуміле весь попередній аналіз, тобто висновки британських економістів. Він приписує їм велике відкриття: що добробут створюється не внаслідок плодючості ґрунту, а людською працею. Для Маркса цей *Faktum* політичної економії включає в себе, зокрема, деякі наслідки, визначені Адамом Смітом. По-перше, те, що на сьогодні сільське господарство є частиною виробництва; отже, продуктивність, що існує за рахунок плодючості ґрунтів, перетворюється на продуктивність праці. Земля є продуктивною тільки, якщо до неї застосовується людська праця. Другий наслідок полягає в тому, що із зростанням прибутковості обігового капіталу прибутковість землі зникає (в межах класичної економічної науки це була земельна рента). По-третє, земля, ґрунт стає формою капіталу, адже вона включається в ті ж відносини, що й мобільний обіговий капітал, який приносить прибуток своєму власнику. Отже, можна сказати, що цінність землі саме як землі або зникає, або перетворюється на одну із форм капіталу.

Саме це перетворення Маркс у «Третньому рукописі» характеризує як універсалізацію приватної власності (132). Це не означає, що всі перетворюються на власників; радше, приватна власність універсалізується в тому сенсі, що всі різноманітні форми власності відгепер стають абстрактними. Цей аргумент є гегельянським за своїм спрямуванням. Власність має цінність лише остільки, оскільки вона має здатність обігу як капітал. Відтак, земельна власність втрачає свій статус конкретного буття і стає частиною, аспектом універсальної власності. Маркс пояснює цю трансформацію в тому розділі «Першого рукопису», який називається «Земельна рента». Дозвольте мені задля наших цілей зацитувати лише кілька речень із цього важливого тексту:

Остаточним наслідком [цієї еволюції], відтак, є зникнення різниці між капіталістом і землевласником, унаслідок чого серед населення залишається лише два класи – робітничий клас і клас капіталістів. Такий стан поширюється

разом із поширенням власності на землю і перетворенням власності на землю на товар, унаслідок чого відбувається остаточне знищення старої та остаточне утвердження грошової аристократії (100).

Унаслідок цього перетворення праця стає єдиним джерелом будь-якої власності. Поняття власності інтегрується на основі поняття праці. Це дуже важливий висновок. Завершуючи розділ «Земельна рента», Маркс стверджує, що стара французька приказка «l'argent n'a pas de maître» – у грошей немає пана – віднині є правдою, внаслідок того, що «неподільну владу мертвої матерії над людством» (102) нарешті встановлено. Для Маркса ця «неподільна влада мертвої матерії» є великими відкриттям англійської політичної економії. Відтак, це відкриття за своїм походженням не є марксистським.

Висхідним моментом розділу «Відчужена праця» є те, що факт «влади мертвої матерії» був відкритий, але не був усвідомлений. Більше того, це відкриття є самозапереченням. Політична економія визначає, що людська праця, людська промислова діяльність є єдиним джерелом усіх цінностей, але саме вона насправді винищує людську працю. Для Маркса це є найбільшим протиріччям політичної економії: внаслідок цього стає зрозумілим, що у власності немає нічого священного, власність є лише акумульованою працею, і все ж власність – капітал – здатен знищувати людську працю. Але ці два відкриття в межах політичної економії лишаються вельми розмитими. Втім, якщо розглядати їх разом, ці наслідки посилюють протиріччя, яке змушує нас іти далі, ніж британські економісти, і цікавитись, яке значення має те, що сприймалося як незаперечний факт. Маркс прагне віднайти значення того, що вважається лише фактом.

Політична економія виходить із факту існування приватної власності, але вона не прояснює його для нас. Вона, загалом, висловлює абстрактні формули матеріального процесу, в якому актуалізується приватна власність, а потім ці формули сприймаються як закони. Політична економія не розуміє цих законів, тобто не показує, як вони впливають із самої природи приватної власності (106).

Слово «природа» наразі не є вдалим перекладом. Використовуючи слово «природа», перекладач помилково випустив

німецьке слово *Wesen*, яке означає «сутність». Маркс хоче протиставити фактологічному аналізу аналіз сутності. Немає сумніву, що Маркс вживає слово *Wesen* у гегельянському сенсі.

Аналіз процесу втілення та відчуження є відповіддю Маркса на мовчання британських політекономів, зважаючи на протиріччя між теорією праці як джерела власності – добробуту – та теорією про те, що заробітна платня – це і є панування над робітником. Маркс використовує два гегелівські поняття – *Entfremdung* та *Entäusserung*, втілення та відчуження, і стверджує, що вони разом саме і виражають те перевертання, яке цікавить нас в якості моделі ідеологічного процесу.

Цей факт свідчить лише про те, що предмет, який виробляє робітник – предмет виробництва – протиставляється йому як щось чуже [*fremdes*], як незалежна від виробника сила. Продукт праці – це праця, втілена в об'єкті, що став матеріальним: це опредметнення [*Vergegenständlichung*] праці (108).

Як я вже побіжно згадував раніше, опредметнення праці протиставляється відчуженню праці і є саме бажаним результатом. Опредметнення є ключовим поняттям у Маркса, і в цьому моменті Маркс іде за Гегелем. Опредметнення – це процес, за допомогою якого щось внутрішнє виходить назовні, і в такий спосіб стає реальним. Це суто гегелівський мотив. Коли я вперше прийшов у світ, я був наділений лише внутрішнім життям. Лише коли я роблю якусь роботу, справу, щось публічне, спільно з іншими, я таким чином реалізую, чи то актуалізую себе. І лише тоді я набуваю реального існування. Опредметнення і є процесом актуалізації, уреальнення. «Реалізація праці – це її опредметнення» (108). Це фундаментальне поняття.

«У царині політичної економії», тобто, іншими словами; у сфері капіталістичної економіки, «ця реалізація [*Verwirklichung*] робітника виявляється втратою реалізації [*Entwirklichung*]...» В англійській та французькій мовах ця гра слів втрачається: ми мали б сказати «реалізація» та «де-реалізація». Переклад говорить про «втрату реалізації», і це слушний вибір. «У сфері політичної економії ця реалізація праці проявляється як втрата своєї реалізації робітником; опредметнення як втрата предмета та упокорення йому, присвоєння як відчуження та втілення (108). Присвоєння та відчуження

протиставляються одне одному, оскільки присвоювати означає не ставати власником, а, навпаки, ставати власністю когось чужого. (Це протиставлення є головним також у праці Гадамера «Істина і метод», хоча, звичайно, в суттєво іншому контексті. Читати текст також означає долати певного типу відчуження, культурну дистанцію, роблячи власним те, що було чужим.) Отже, це розрізнення між привласненням і втіленням, або відчуженням, несе в собі суттєві філософські обертони. Підбиваючи підсумок, скажемо, що процес опредметнення не є чимось поганим. Навпаки, в ньому полягає сенс роботи як такої, завдяки якому щось зовнішнє стає значущим для нас.

Як я вже зазначав раніше, Маркс діє тут саме так, як діяв Гегель: не розводячи, а нагромаджуючи поняття. Внаслідок цього навколо Марксових понять існує потужне семантичне поле. Такі терміни як «ставати актуальним», «ставати продуктивним», «ставати об'єктивним» – всі є до певної міри синонімічними. Таке нагромадження до того ж породжує багату палітру протилежних термінів. На противагу продуктивності виникає непродуктивність, на противагу відчуженню – привласнення, на противагу втіленню – втрата і так далі.

Відтак, Марксу в ході його аналізу вдалося показати, що перевертання, яке політична економія сприймала просто як «факт», насправді є втратою людської сутності. Те, що насправді мало б бути опредметненням – сутністю людської праці, в політичній економії реально виявляється, навпаки, втратою – відчуженням – його реалізації. Без ідей, отриманих в ході аналізу відчуження, «факти» політичної економії позбавляються сенсу. Ми маємо сказати, дуже обережно, що в даному випадку Марксів аналіз є герменевтикою політичної економії. Це критична герменевтика, оскільки політична економія стверджує, що відчуження властиве самому процесу праці. «Політична економія вважає, що відчуження притаманне самій природі праці, оскільки не бере до уваги відносин, що існують між робітником та продуктом» (109–10).

Маркс розширює свій аналіз за рахунок порівняння з тим, як відбувається відчуження у сфері релігії. Він використовує релігію як метафору. Він не хоче сказати, що те, що відбувається в релігії, є наслідком того, що відбувається у виробництві; він лише говорить, що ці два процеси подібні. «Те ж

саме в релігії: чим більше людина віддає Богові, тим менше вона залишає собі [це твердження дуже в стилі Феєрбаха]. Робітник вкладає своє життя в об'єкт; віднині його життя вже не належить йому самому, воно належить об'єкту» (108). У релігії та у виробництві процеси відчуження подібні; і там, і там вони мають вигляд втілення, чи то у сфері божественного, чи то в капіталі.

Маркс тим чи іншим чином прослідковує цей паралелізм упродовж усіх «Рукописів». Виразний приклад, до якого ми ще повернемося, міститься в «Третньому рукописі», там, де Маркс називає Адама Сміта Лютером економічної науки (128–129). Маркс потрактовує Лютера як того, хто зробив послух внутрішнім станом на протигагу послуху до інших, котрого вимагала Католицька церква (це було тогочасне сприйняття католицизму.) Маркс навіть стверджує, що Лютер здійснив це перетворення, позбувшись тягара трансцендентного, тягара буття під владою надприродної сили. Так само й Адам Сміт, каже Маркс, розкрив суб'єктивну сутність капіталу; робота капіталу стала частиною процесу виробництва. Тягар цієї нової трансценденції утверджується владою капіталу, звідки б він насправді не виникав. Аргумент, який висловлює Маркс, виглядає дуже переконливо; процес засвоєння трансцендентного спостерігається в обох випадках.

До прикладу із Лютером та Адамом Смітом ми ще повернемося пізніше; тут я згадав його, аби зробити наголос на методологічному моменті. На цьому етапі Марксової роботи він іще не стверджує, що релігійне відчуження походить із відчуження економічного; їх зіставлення є не більш як аналогією, отже, немає потреби наполягати на його подальшій інтерпретації. Ми лише маємо побачити, що деградація та перекручення і є відчуженням, але не в сенсі прямого походження, а лише як система аналогій. Теорія походження може здаватися сильнішою, проте її й легше спростувати. Тоді як застосування аналогій дає гарний інструмент для самокритики. Те саме можна сказати й про інших мислителів, таких, скажімо, як Фройд. Коли Фройд стверджує, що релігія є певного типу особистим неврозом, а невроз є релігією, тут також має місце дуже сильна аналогія, але їх все ж не слід ототожнювати. Аналогія здатна сказати навіть більше.

Повернімося до решти сторінок розділу «Відчужена праця», який завершує «Перший рукопис». Тут Маркс нічого більше не додає до загальної концепції відчуження, але він уточнює її в кількох образах. Основний зміст поняття відчуження вже було окреслено, і тепер Маркс робить те саме, що робив Гегель у своїй «Феноменології»: аналізує її образ і обсяг, вибудовуючи різні «моменти». Маркс виражає цей рух у межах поняття відчуження через чотири моменти. Я не буду розкривати кожен із цих чотирьох аспектів однаково, а лише тією мірою, якою кожен із них впливає на побудову правильного уявлення про ідеологію. З огляду на наші цілі найбільш актуальними для нас будуть третій і четвертий моменти.

Перша форма відчуження виявляється у ставленні людини до її власної праці (110). Відчуження продукції людського виробництва є моделлю того, як Маркс зображує поняття відчуження в цілому. Другий аспект відчуження – це акт виробництва і виробництво самих засобів виробництва. Приєднуючись до Гегеля у здатності обертати вирази, Маркс узагальнює ці дві форми відчуження в такій грі слів: вони, відповідно, унаочнюють відчуження діяльності і діяльність відчуження, *Entäussserung der Tätigkeit and Tätigkeit der Entäussserung*.

Якщо, зрештою, продуктом виробництва є відчуження, то саме виробництво мусить бути активним відчуженням, відчуженням діяльності, діяльністю відчуження. У втіленні об'єкта виробництва увиразнюється, чи то пак втілюється, відчуження, що вже присутнє в діяльності самого робітника (110).

Відчуження виробництва вказує на те, що саме виробництво є зовнішнім для робітника; воно є не добровільною, а примусовою, тобто насильницькою працею. І тут знову виникає аналогія з релігією.

Так само, як у релігії спонтанна діяльність людської уяви, людського розуму і людського серця діє незалежно від індивіда, так і діяльність виробника не є його спонтанною діяльністю. Вона належить іншому; і в ній виробник втрачає себе (111).

(Я знову зауважую, що мене цікавить вживання терміна «уява». Наразі вживається не *Einbildung*, а *Fantasie*, тобто уява радше в сенсі фантазії, а не вигадки.) Гуманізм молодого Маркса, який, як ми побачимо в наступній лекції, заперечували

структуралісти, яскраво виявляється саме в цьому фрагменті. Картина, яку змальовує Маркс, не мала б сенсу, якби відчуження не вражало, не заражало і не руйнувало саме індивіда в його безпосередній активності. Принаймні в цей період своєї творчості Маркс всіляко намагався підкреслити роль безпосередньої індивідуальної активності.

Втім, для нашої мети третій спосіб відчуження є важливішим за перші два. Цей момент буде більш виразним, якщо ми розглядатимемо його з точки зору нашої першої мети, а саме, визначення тієї реальної основи, з якої трансценденція шляхом абстрагування видобуває ідеологію. Ця третя форма рухається від відчуження продукту виробництва в процесі діяльності до відчуження людської природи самого робітника. Робітник уражений, і навіть заражений у своєму видовому бутті (*Gattungswesen*). Я знов-таки наголошую на спорідненості цієї концепції з ідеями Феєрбаха. Феєрбах ніколи не казав, що кожна людська істота може стати богом; він лише стверджував, що людству загалом властиві деякі божественні предикати. Видове буття унаочнює людськість як кількісно – як сукупність особин, так і якісно – як цілісну природу. Отже, видове буття – це буття колективне, і саме цьому колективному буттю належать усі риси універсальності, нескінченності і т. ін. За такої характеристики не буде повним безглуздям сказати, що людина вигадала бога, адже сама людина є богоподібною, небесною істотою. Щоб мати змогу стверджувати, що людина створила бога, Феєрбах змушений штучно піднести видове буття людини до рівня бога, але це не є реальним кроком уперед у нашому розумінні релігії. В будь-якому разі в «Рукописах» Маркс зберігає поняття видового буття. Можливо, він робить це заради того, щоб виразно окреслити обсяг поняття відчуження, але цим він, безперечно, підносить відчуження до рівня того, що сам називає *сутністю*. У цьому й полягала його мета: перетворити економічний факт відчуження на *сутність*. За Марксом, відчуження радикальним чином впливає на людську сутність.

Третій аспект відчуженої праці Маркс визначає наступним чином:

Людина є родовою істотою не лише тому, що в теорії та на практиці вона засвоює рід як свій об'єкт... але й тому, що вона

тлумачить себе як реальний, живий вид; вона тлумачить себе як універсальне, а відтак, вільне буття (112).

Перша частина цієї цитати – типowo феєрбахівська. Люди є родовими істотами не лише тому, що вони завважують чи споглядають те, що є сутнісним, але й тому, що вони є суттю. Тотожність сутності й існування в родовому бутті є однією з наскрізних проблем в роботах Феєрбаха. Цей феєрбахівський мотив у другій частині цитати переходить у гегель'янський. Людська свобода виявляється не тільки у самоствердженні індивідуальності, але й тоді, коли це самоствердження переноситься у сферу універсального. Але внаслідок такого перенесення виявляється, що це самоствердження є чимось довільним і самочинним. Свобода має перевершувати всі стадії універсализації (узагальнення). Це традиція автономії, характерна для німецької філософії; вона прагне до універсального самоствердження. Саме ця здатність до універсального виявляється ураженою через відчуження: «Відчужена праця відчужує людину від роду» (112).

Як ми побачимо надалі, в пізніших роботах Маркс прищеплює поняття розподілу праці до цього розмаїття родового буття. Тобто, якщо я реагую як робітник, як мешканець певного міста, як громадянин своєї країни, то я вже не є універсальним. Розподіл праці перетворюється у Маркса на драматичний момент саме внаслідок тієї причетності, яку воно має до цієї центральної концепції родового буття.

З того, що людське буття є родовим, походять кілька суттєвих наслідків, і в цьому моменті феєрбахівський вплив відчувається в багатьох роботах Маркса, навіть в «Капіталі». Першим наслідком є радикальне відмежування людини від тварин. Маркс завжди дуже енергійно наголошував на цьому розрізненні. Наприклад, в «Капіталі» він казатиме, що внаслідок того, що бджоли будують свої соти завжди однаково, їхня діяльність не є працею. Працює лише людина. Для Маркса в цьому полягає фундаментальна різниця між твариною і людиною. Різниця, каже Маркс, полягає в тому, що людина має змогу не лише осягати універсальне, але й собі ставати універсальною, і це певним чином дистанціює її від власних потреб. Людська свідомість наділена вищою здатністю – усвідомлювати; в своїй фундаментальній здатності

до усвідомлення вона тотожна родовому буттю. У «Рукописах» він навіть стверджує, що:

Так само, як рослини, тварини, каміння, повітря, світло тощо теоретично становлять частку людської свідомості [це і є суб'єктивний ідеалізм], почасти як об'єкти природничих наук, почасти як об'єкти мистецтва – їхня духовна неорганічна природа [знов-таки суто ідеалістичний вислів], їхнє духовне зростання, яке вони задалегідь зробили принадним і корисним, – так само і в царині практики вони становлять частку людського життя і людської діяльності (112).

Здатність людини підкоряти природу своїм власним потребам походить від «духовної» зверхності, яку людська істота має над природою.

Проте різниця між людським і тваринним життям полягає не в цих найбільш значущих наслідках факту, що людське буття є родовим буттям, а відтак – універсальною сутністю. Головним наслідком є здатність людської істоти продукувати саму себе в процесі об'єктивації.

Продуктивне життя – це життя роду. Воно є життє-дайним життям. Єдиною відмінністю роду – родовою відмінністю (ознакою) – є його, роду, специфічна життєва активність; свідомо діяльність є родовою ознакою людини. Саме життя є не більш як засобом до життя (113).

Отже, діяльність людини полягає не лише в тому, щоб їсти, але також і в тому, щоб стати цим родовим буттям.

У процесі створення світу об'єктів, у ході практичної активності, в своїй діяльності з перетворення неорганічної природи людина доводить, що вона є свідомою родовою істотою, тобто істотою, що сприймає рід як власне сутнісне буття, чи використовує себе як родове буття (113).

Отже, лише в діяльності з перетворення об'єктивного світу людина вперше реально засвідчує, що вона є родовим буттям. Продуктом цієї діяльності є її активне родове буття. Лише в ході цієї діяльності і внаслідок її природа постає предметом діяльності людини, її реальністю. Отже, продуктом виробництва є опредметнення родового буття людини... (114).

Поняття опредметнення та ідея про те, що життя продукує життя, накладаються одне на одне. Опредметнення є тим способом, у який людство породжує себе. І це знову дуже в стилі

Гегеля, оскільки лише у потребах, у діяльності виявляється самозасвідчення людини.

Оскільки людина покликана до само-створення та само-засвідчення, факт відчуження сягає самої глибини її існування. Адже упокорення владі іншого суперечить створенню себе. Відчуження за самою суттю є перевертанням, спотворенням людської здатності до творчого процесу опредметнення. Родове буття людини узалежнюється від тогожності опредметнення та самостворення. У процесі відчуження ця сутнісна здатність спотворюється, стаючи лише засобом існування, тобто виживання. Те, що раніше було засобом самозасвідчення, стає «кінцевим» лише заради фізичного виживання.

Відірваний [*entreisst*] від людини, продукт виробництва, а відтак, і відчужена праця відривається від її родового життя, її реальної об'єктивності як члена роду і перетворює її панування над тваринами на упослідження, в ході якого її неорганічне тіло, природа, усувається від неї (114).

Відповідно до цих трьох перших етапів – відчуження в продукті, в процесі виробництва та відчуження від кореня родового буття – виникає четвертий і завершальний момент відчуження – відчуження людини від людини, відчуження на рівні інтерсуб'єктивності. Цей вимір відчуження є надто важливим тому, що він конкретніше переорієнтовує поняття родового буття. Виокремлення цього аспекту відчуження дозволяє нам перейти безпосередньо до «Третього рукопису». Між третім та четвертим моментом відчуження немає ніякого розриву, оскільки для Феєрбаха поняття *Gattungswesen* від початку має побічний характер. *Gattungswesen* означає ставлення однієї людської істоти до іншої. Така спрямованість-на-іншого і свідчить про причетність кожного з нас до спільного роду. Я є частиною роду тією мірою, якою я вбачаю в іншому людське, таке саме, як у собі самому.

Насправді [*überhaupt*] вислів про те, що родова природа людини відчужується від неї, означає, що одна людина відчужується від іншої, і всі вони разом – від сутнісної людської природи.

Відчуження людини і, насправді, [*überhaupt*] всі взаємини, в яких людина обстоює себе, увиразнюються і реалізуються в тих стосунках, в яких людина обстоює іншу людину (114-15).

Чому Маркс вживає слово *überhaupt*, яке в дійсності означає не «насправді», а «взагалі»? Наразі саме тому, що існує відчуження «взагалі». Увага до цієї проблеми дозволяє Марксу здійснити фундаментальний перехід до наступного питання: кому вигідне відчуження? До цього моменту ми переймалися питанням про те, *від чого* відчужується людина – від природи і т. ін. Але якщо взяти до уваги суб'єктивний вимір – то ми маємо запитати – *заради кого* ми відчужуємось? «Якщо продукт виробництва відчужений від мене, якщо він протистоїть мені як чужа сила, то кому врешті-решт він належить?» (115). Це питання – сильний хід. Проблема заробітної платні, співвідношення між капіталом і зарплатою передбачає питання про те, на чию користь відбувається відчуження. Дві частини головного протиріччя політичної економії – що вся власність створена робітником, проте самого робітника наймають за плату – можуть бути співвіднесені саме завдяки відповіді на це питання. Щоб усвідомити, яким чином у процесі відчуження сила однієї людини передається і відшкодовується на користь іншої, ми маємо зрозуміти, що відчуження саме по собі є інтерсуб'єктивним процесом.

Трансформація нашого тлумачення відчуження – це вирішальний крок до розвінчання престижу приватної власності. Приватна власність здається тією річчю, що владарює над людиною та її буттям. Унаслідок здійсненого ним перевертання, Маркс встановлює, що приватна власність насправді є владою однієї особи над іншою. Не лише праця, але й капітал спричиняє повну редуцію людської сутності. Маркс сперечається з обома сторонам: як з тим, хто працює, так і з тим, хто привласнює продукти праці. Ми маємо сказати, що Маркс намагається витлумачити співвідношення капіталу і заробітної платні в контексті гегелівського взаємозв'язку пан – раб. Економічне співвідношення між грошима та заробітною платнею чи між власністю та заробітною платнею виглядають як співвідношення між речами, або, як сказав би дехто з теперішніх марксистів, між процесами чи структурами. Втім, принаймні для молодого Маркса, ці, здавалося б, «об'єктивні» чинники мають зводитися до суб'єктивних процесів. Посилання на відносини пана і раба є вельми показовим, оскільки пан та раб знаходяться у

неоднаковому становищі щодо речей. Раб створює речі, тоді як пан послуговується ними. Саме таке співвідношення ми подибуємо в нашому тексті: «Якщо діяльність робітника є для нього мукою, для інших вона є насолодою і принадою життя. Ані боги, ані природа, а тільки сама людина може мати над людиною таку відчужену владу» (115).

Відтак, уся суть полягає в ставленні однієї особи до іншої. Вся магія співвідношення між заробітною платнею і капіталом виходить на поверхню. Маркс завершує обговорення, зіставляючи практику з усім процесом людської праці, включно з відчуженням людей. Навіть відчуження людини виявляється також різновидом людської праці. «Самі засоби, через які відбувається відчуження, є також практичними» (116). Поняття відчуження поширюється не лише на прості дії, але й на породження самого процесу відчуження і опредметнення. Маркс наполягає, що ми маємо змінити дещо, що є нашим власним породженням, адже, якщо це дещо дане нам відповідно до закону природи, закону, який нас уникає, то проект революції не матиме ніякого сенсу. Втім, якщо ж саме відчуження породжене нами, то його можливо позбутися – що і є темою «Третього рукопису».

Маркс вдається до кзасі-фіхтеанського зіставлення практики й творчого акту. Відчуження стає засобом, завдяки якому ми щось творимо, не усвідомлюючи цього. Те, що ми робимо завдяки відчуженню, приховане від нас самих; і саме тому ми мусимо це розкрити. Ми маємо, каже Маркс, унаочнити акт творення і процес приховування, яким, по суті, і є політична економія.

Отже, через відчужену працю людина не лише творить своє ставлення до об'єкта, але й до самого акту виробництва, як людина, що відчужена і ворожа до нього [це три форми відчуження]; вона до того ж *створює* стосунки, в яких інша людина певним чином співвідноситься із виробництвом і його продуктами, а також стосунки, в яких людина співвідноситься з іншою людиною. *Створюючи* свій власний продукт, в якому вона втрачає свою реальність і знаходить своє покарання; свій власний продукт як втрату, як продукт, що їй не належить; отже, вона створює панування людини – особи, що нічого не виробляє, – над виробництвом і продуктом. Так

само, як вона відчужує від себе власну діяльність, вона довіряє іншому діяльність, яка їй не належить (116; курсив наш. – П.Р.).

Те, як Маркс використовує поняття творення, є вельми важливим, оскільки дозволяє ширше поглянути на поняття виробництва, котре не є суто економічним. Іноді я дивуюсь тому, як ортодоксальні марксисты-догматики усе зводять до виробництва, не відаючи чи не пам'ятаючи того, що, принаймні для молодого Маркса, виробництво визначається через творення, а не навпаки. Люди здатні до виробництва саме через те, що вони створюють своє життя та його умови. Поняття виробництва не мало від початку суто економічного значення. Те, що деякі марксистські напрямки, які найбільш активно опиралися цій редукції, називали економізмом, у самому марксизмі походить від такого спрощеного і плаского тлумачення поняття виробництва. Адже з огляду на те, що поняття виробництва походить від Гегеля і Феєрбаха, воно несе в собі ширше значення і спрямування. Подальше розчленування поняття виробництва в марксизмі виявиться вельми невдалим. Іноді виробництво протиставлятиметься споживанню, а відтак, зводитиметься до суто економічного процесу; а з іншого боку, іноді виробництво будуть тлумачити як протилежність відчуженню, і тоді воно матиме ширший сенс. Коливання між цими двома тлумаченнями терміна виробництва спричинить драматичні перипетії в межах марксистської школи.

Маркс завершує свою аргументацію у розділі «Відчужена праця» і загалом у «Першому рукописі» таким чином: «Ми отримали поняття приватної власності з поняття відчуженої праці завдяки аналізу...» (118). Маркс узагальнює свої висновки як такі, що були отримані в ході аналізу. «Так само, як ми вивели поняття приватної власності з поняття відчуженої праці шляхом аналізу, так само ми можемо вивести будь-яку категорію політичної економії за допомогою двох факторів...» Унаслідок того, що поняття приватної власності було отримане в ході аналізу, ми можемо сказати, що те, що виявилось висхідною точкою, «фактом» політичної економії, також стає результатом аналізу. «Як результат руху приватної власності ми отримали поняття відчуженої праці ... з політичної економії» (117). Те, що було просто фактом, тепер перетворилося

на результат аналізу: «в ході аналізу поняття [відчуженої праці] стало очевидно, що приватна власність є джерелом і причиною відчуженої праці, так само, як існування богів є від початку не причиною, а наслідком збентеження людського розуму» (117). Маркс протиставляє динамічний процес статичному факту, процес відчуження і факт, що є застиглим результатом цього динамічного процесу. Насправді, відчуження є джерелом, причиною, підґрунтям приватної власності, але не в якості позитивної причини, а як фундаментальне значення, що спричиняє відповідне тлумачення факту. Співвідношення між тлумаченням і фактом виявляється перевалюючим: «Ми визнали втілення праці, її відчуження за факт, і ми мусимо піддати цей факт аналізу» (118). Якщо ми зведемо походження до причинно-наслідкової схеми, будь-яка таємничість зникає. Це і є модель будь-якої *Ideologiekritik*'и.

Цей висновок найсильніший. Маркс встановлює, що факт існування приватної власності, панування мертвої матерії – капіталу – над людьми насправді є наслідком відчуження людської сутності, родового буття людини. У «Першому рукописі» здійснено розрізнення окремих форм відчуження, і – це найважливіше – показано, що відчуження глибинним чином є результатом діяльності самої людини. У цьому рукописі Маркс не лише стверджує модель перекручення, перевертання; він також розширює цю модель, за рахунок чого йому вдається чіткіше пояснити розвиток ідеологічних сутностей, так би мовити, здійснити глибший аналіз тієї основи, з якої виникають ідеології.

Втім, попри ці сильні здогадки, наприкінці «Першого рукопису» Маркс висловлює незадоволення результатами аналізу. За межами аналізу «факту» політичної економії лишилося питання «як»: як люди приходять до відчуження своєї праці? Маркс робить висновок, що він має перенести головне спрямування свого аналізу з сутності людини на питання історії. Цей перехід породжує всю проблематику не лише «Третього рукопису», але й «Німецької ідеології». Маркс розумів, що він має дослідити наслідки свого відкриття, що відчуження є *рухом*, рухом приватної власності. Тут постає проблема перетворення поняття – сутності – на історичну силу. У Гегеля поняття є не статичним, а динамічним. Тим не менш, у ме-

жах системи Гегеля завжди складно співвіднести те, що відбувається в світі форм, образів, із історичними прикладами. Між поняттям і його наочністю, його втіленням завжди існує певний розрив. Піднімаючи питання про історичне, Маркс хотів бути дуже обережним, аби не потрапити у цю пастку. І саме тому, завершуючи «Перший рукопис», Маркс вказує на наступні моменти:

Ми визнали, що втілення, відчуження праці є фактом, і ми маємо цей факт проаналізувати. Тепер ми ставимо питання, як людина втілює, відчужує свою працю? Як це відчуження вкорінюється в людському розвитку? Ми пройшли довгу путь, аби вирішити цю проблему шляхом трансформації питання про походження приватної власності у питання про відносини відчуженої праці в ході розвитку людства. Адже, коли постає питання про приватну власність, зазвичай ідеться про щось зовнішнє щодо людини. Тоді як, коли йдеться про працю, то водночас ідеться про саму людину. Таке нове формулювання питання вже містить відповідь на нього (118-19).

На жаль, на цьому реченні рукопис обривається, але ми бачимо, що вирішення проблеми вимагає переходу від аналізу сутності до аналізу історичного. Ми продовжимо аналіз цієї проблеми та її наслідків стосовно поняття ідеології, коли в наступній лекції звернемося до «Третього рукопису».

Лекція четверта

Маркс: «Третій рукопис»

У цій лекції я розглядатиму Третій з Марксових «Економічно-філософських рукописів». Я полишу осторонь Другий рукопис, оскільки він переважно не зберігся; вціліло лише кілька сторінок. Цим обговоренням ми завершимо розгляд «Рукописів» у цілому.

Відмінність Третього рукопису в порівнянні з першим полягає не так у змісті, як у методі. Третій рукопис не додає нічого важливого до поняття відчуження як такого. Відчуження залишається перетворенням різних форм об'єктивації. В цьому рукописі ми знаходимо таке ж фундаментальне схвалення ідей англійської політичної економії стосовно повного перетворення будь-якої, і зокрема, – земельної власності на капітал. На цій завершальній стадії структура власності унаочнюється стосовно не самої землі, а її вартості. Але англійська політична економія визначила не тільки те, що будь-яка власність перевтілюється у капітал, вона також визначила, що капітал у свою чергу зводиться до праці, а відтак, до суб'єктивного фактора. У перших рядках Третього рукопису це останнє перевтілення названо переходом до «суб'єктивної сутності»: «Суб'єктивна сутність приватної власності – приватна власність як діяльність заради себе, як суб'єкт, як особа – це і є праця» (128). Праця – єдина сутність добробуту. Цим узагальнюється сказане в Першому рукописі. Мова тут значною мірою гегелівська: овнутрішнення чогось зовнішнього – наразі, зображення суб'єктивної сутності приватної власності – це типово гегельянський хід.

В інший спосіб Маркс окреслює роль «суб'єктивної сутності», коли він каже, що політична економія взяла сучасну промисловість і «перетворила її на силу в царині свідомості» (128). Слово «свідомість» тут вжито не в тому сенсі, якого ми йому надаємо тепер, тобто обізнаність, усвідомлення чогось. На-

томість, свідомість береться тут у більш вузькому сенсі, який походить із німецької філософії, тобто як центр продуктивної діяльності. І як така, свідомість відтак є центром, до якого спрямоване все, що існує. Тут має місце сильний філософський момент. Наголос на «силі в царині свідомості» вказує саме на ту розбіжність, що існує між «Рукописами» і «Німецькою ідеологією». В останньому тексті функція свідомості як завершального моменту аналізу заміщується поняттям реального, живого, індивідуального, праці і страждання індивіда. Поняття свідомості відсувається саме в бік ідеології; воно перетворюється на поняття, що належить до сфери ідеології. Тільки в «Німецькій ідеології» свідомість, навпаки, зводиться до чогось більш примітивного, більш радикального: реального, живого індивіда. Індивід заступає місце свідомості.

Марксове порівняння Адама Сміта з Лютером у Третньому рукописі, про яке я побіжно говорив у попередній лекції, слугує поясненням цього перетворення у свідомість. Як я вже пояснював, так само, як Лютерові належить честь інтеріоризації релігійного відчуження, так і Адаму Сміту вдалося інтегрувати силу власності, яка насправді і є працею. Втім, чого не помітив Адам Сміт, каже Маркс, так це того, що ця сила людської праці також була відчужена. Людство

...віднині не перебуває у зовнішніх напружених стосунках із втіленою субстанцією приватної власності, а натомість ... стає цією суттю приватної власності. Те, що раніше було зовнішнім щодо індивіда – зведенням людини до речей – просто стало самим актом зовнішнього втілення – процесом відчуження (129).

І знов-таки в цьому головний зміст Першого рукопису. Інше подібне висловлювання Маркс вживає стосовно того, що люди як «сутності» стали «несуттєвими» (130). Німецькою мовою це звучить сильніше: як порівняння *Wesen* та *Umwesen*. Відчуження процесу виробництва робить людей як сутності несуттєвими.

Отож, Третій рукопис не запроваджує *поняття* відчуження, проте з деяких причин він є важливим. По-перше, він вводить у це поняття історичний вимір, тоді як у Першому рукописі воно лишається абстрактним і не історичним. Розвиток історії власності, а відтак, і історії розподілу праці,

породжує історію відчуження як такого. Відчуження стає все менш абстрактним поняттям і все більше – процесом. У рукописі йдеться про еволюцію від земельної ренти до абстрактної власності, про перетворення сільського господарства на виробництво. «Всі надбання стають промисловими надбаннями, що виникли внаслідок праці; виробництво є найвищою стадією праці, так само, як фабрична система є суттю виробництва...» (131). Мова сутностей все ж бере гору, навіть стаючи більш історичною. Як я зазначав у попередній лекції, з гегелівського поняття сутності випливає те, яким чином сутність може бути історичною. Для Гегеля сутність – це не щось статичне, а радше зародкове раціональне зерно еволюції. Мова сутностей і мова історичного розвитку можуть співіснувати, адже сама сутність є зародком історичного розвитку. Відтак, для Маркса «виробництво є найвищою стадією праці, так само, як фабрична система, що є суттю виробництва – праці – і надає їй зрілості, і як промисловий капітал є довершеною об'єктивованою формою приватної власності (131).

Маркс наполягає не лише на сутності, але й на сутності, «що досягла зрілості», даючи привід іще раз порівняти його з Гегелем. Як показав Еміль Факенгейм у своїй книзі «Релігійний вимір мислення Гегеля», Гегель думав, що він може філософствувати внаслідок того, що відбулися цілком певні історичні зрушення: Просвітництво, поява ліберального Протестантизму, піднесення ліберальної держави. Так само і Маркс вірить, що досягнутий новий історичний етап. Разом із піднесенням фабричного виробництва в Англії сутність виробництва «досягла зрілості». Значення цієї події стає очевидним, і виникає можливість створити її теорію, оскільки вона досягає своєї історичної зрілості. Така емфаза Маркса дозволяє пояснити наступні методологічні зауваги, ті зауваги, які є важливими в аспекті переходу від гегелівського до власне марксистського підходу: «Тепер ми можемо побачити, як лише в цьому моменті приватна власність отримує повну владу над людиною і стає в своїй найбільш загальній формі всесвітньо-історичною силою» (132). Так само, як і в системі Гегеля, лише тоді, коли форма досягає своєї зрілості, ми можемо вести мову про її сутність. Сутність обертає рух від зародкової до цілком зрілої форми. Це відповідь Маркса

на те питання, яке лишилося невирішеним у Першому рукописі, коли він казав, що «Ми визнаємо відчуження праці... Але як, питаємо ми, людина спричиняє зовнішнє втілення, відчуження своєї праці» (118)? Відповідь полягає в тому, що відбувається історична експансія сутності, сутності промислового виробництва.

Другий і найбільш цікавий для нас внесок, здійснений у Третньому рукописі, це застосування підходу, що розглядає пригноблення як протилежність відчуженню. Слід сказати, і це також дуже по-гегельянськи, що ми тлумачимо протиріччя як те, що долається і знімається в процесі розвитку. Ми розглядаємо протиріччя з точки зору його зняття. Наприклад, Гегелева «Логіка» починається із понять буття, небуття і становлення, і саме через те, що поняття становлення перетворює пару буття/небуття на творче протиріччя, а не на мертве протиставлення. Якщо озирнутись назад, то виявиться, що в основі гноблення лежить протиріччя як таке. Ця перспектива радикально змінює весь підхід до проблем, які було заявлено в Першому рукописі. Перший рукопис виходить із «фактів», – фактів, що їх висвітлила англійська політична економія, й аналізує ці факти, аби розгорнути їхню сутність. Аналіз іде у зворотному напрямку, рухається від фактів до сутності, але завжди в межах, завжди на основі фактів. У Третньому рукописі ми, звісно, виходимо з руху подолання гноблення, ідучи в напрямку протиріччя як такого. У Третньому рукописі сказано: «Подолання самовідчуження іде тим самим шляхом, що й самовідчуження» (132). Оскільки воно «іде тим самим шляхом», ми можемо припустити, що сенс відчуження і сенс гноблення збігаються.

Відтак, у Третньому рукописі Маркс наново формулює гегелівське поняття *Aufhebung* стосовно самовідчуження. У нашому тексті переклад цього терміна як «перевершення, трансценденція» є невдалим; я не думаю, що в слові «перевершення» ми здатні почути щось трансцендентне. Але кращого перекладу цього німецького слова не існує. У Гегеля *Aufhebung* означає подолання протиріччя, але подолання, що зберігає позитивний сенс першого терміна. Про перший термін сказано, що в ході такого подолання він стає собою. Відтак, *Aufhebung* водночас і долає, і зберігає силу протиріччя,

в синтезі, що перевершує його. Як ми можемо бачити, гегелівська концепція дуже складна. Втім, немає сумніву, що в «Рукописах» *Aufhebung* означає просто знищення. Від Гегеля до Маркса сенс поняття *Aufhebung* зводиться до знищення, конкретніше, практичного знищення. У Маркса зберігаюча роль *Aufhebung* зникає, і замінюється емпфазою його значення лише як подолання. З огляду на це я думаю, що в «Рукописах» ліпшим перекладом терміна *Aufhebung* буде не перевершення, а саме подолання.

У Третньому рукописі еквівалентом для *Aufhebung* є комунізм – перевершення, подолання самовідчуження. Саме слово «комунізм» тоді ще не мало того специфічного політичного та організаційного значення, якого воно набуло згодом. У цей момент воно туманно вказувало лише на той етап історії, коли зникнуть протиріччя. Відтак, ми не маємо права говорити, що комунізм тут є чимось подібним до Радянського Союзу. Ми маємо повністю забути, що сьогодні десь існують країни, що називаються комуністичними. Це розрізнення дуже важливе для нашого ставлення до Маркса взагалі. Це не означає, що наше ставлення до нього має бути нейтральним, радше воно має бути не полемічним, на зразок нашого ставлення до інших мислителів, таких, як Фройд, Ніцше тощо.

Отже, яким чином *Aufhebung* виявляється подоланням самовідчуження? Я вже наводив цитату з Маркса, де він каже: «Зняття [подолання] само-відчуження іде тим самим шляхом, що й саме самовідчуження» (132). «Іде тим самим шляхом» означає, що процес подолання іде від часткового до загального. Саме так, як відчуження рухається від часткового – відносин сільськогосподарського працівника із землевласником – до загального – відносин робітника із загальним, світовим капіталом, – так і подолання відчуження йде від часткового, роздрібненого подолання до абстрактного й універсального подолання. Маркс розвиває різні аспекти цього подолання у той самий спосіб, у який він аналізував форми відчуження.

Через те, що процес *Aufhebung* має йти від часткового до загального подолання, ми можемо краще пояснити різку і в багатьох відношеннях дивну Марксову ідею того, що він називає «сирим» комунізмом. Він говорить про «іще абсолют-

но сирий і бездумний комунізм» (133). Маркс застосовує ці жорсткі образи, оскільки, на його думку, частковий розрив із системою – приміром, повернення до природи, чи повернення до попередньої стадії земельних відносин – не може повною мірою отожднюватись із наслідками абстрагування праці, а відтак, не може принести звільнення, на такому рівні, що відповідав би рівню відчуження. В якості відповіді на абстрактне відчуження конкретне звільнення не є розв'язанням проблеми. Розв'язання має відповідати рівню проблеми. (Тут виникає цікаве порівняння Маркса з тими діячами Сполучених Штатів Америки, які стверджували, що, аби знайти розв'язання проблем індустріальної системи, ми маємо вийти за межі самої цієї системи). За Марксом, ми маємо підготувати розвиток індустріальної системи до його остаточних наслідків, і таким чином досягти розв'язання, що відповідатиме рівню хвороби. Ностальгія романтиків за працею в минулі часи відмітається. Ремісник, який сам виконує всю роботу, все ж не може контролювати ринок; отже, цінність праці визначає хтось інший. Отож, Маркс виголошує такі сильні інвективи на адресу «сирого» комунізму, тому що за такого комунізму відносини власності у формі «зздрості» та «жадобі» (133) – я б сказав, не надто точні терміни – не буде скасовано.

Тут Марксова позиція, безперечно, породжує питання про *Gattungswesen*, родове буття людини. Для Маркса збереження родового буття людини, безперечно, спричиняє, як ми бачили в попередній лекції, сильне протиставлення між людиною і тваринами, між культурою і природою. Якщо в ході знищення власності цю протилежність не буде збережено – наприклад, унаслідок повернення до природи – то таке розв'язання проблеми не є прогресивним. Скасування приватної власності за допомогою абсолютної приватної власності є лише абстрактним запереченням світу й культури. Навіть якщо рівність праці забезпечується за допомогою суспільного капіталу, суспільство в цілому перетворюється на «універсального капіталіста» (134). Під цим терміном Маркс має на увазі, що за таких умов універсалізуються лише стосунки відчуження: відчуженими, замість робітничого класу, стають усі. Насправді, саме таку універсалізацію і можна назвати

ідеологічною. Маркс каже: «Обидві сторони цих відносин [робітник і капіталіст] підносяться до уявної універсальності...» (134). Німецькою «уявний» буде *vorgestellte*; відтак, універсализація виявляється не більш як уявленням. А відтак, уявним є і все це рішення як таке.

Показовим випадком стосовно цього аргументу є для Маркса відносини між чоловіком і жінкою. Вони є показовими саме тому, що існують на межі природи і культури. У відносинах такого типу найважливіше зберегти цю межу, оскільки вона не встановлена прямо. Це питання походить від Гегеля, який казав, що стосунки між чоловіком і жінкою є «природним» шляхом до суспільного життя. Сексуальне життя належить як до царини природи, так і, через систему сімейних стосунків, – до культури. Якби ми читали Маркса очима Леві-Стросса, то стосунки між чоловіком і жінкою були б чимось вельми дивним, адже це природні родові стосунки, які до того ж мають липатися стосунками родових істот. Маркс наляканий поняттям «спільність жінок», де «жінка стає річчю і суспільною власністю» (133) для чоловіка; спільність жінок стирає межу між природою і культурою, між людським і тваринним життям.

Ці прямі, природні і необхідні стосунки між особами є стосунками між чоловіком і жінкою. У цих природних родових стосунках ставлення людини до природи безпосередньо реалізується у ставленні до іншої людини, так само як її ставлення до людини є її безпосереднім ставленням до природи – її власним природним призначенням. Відтак, у цьому аспекті чуттєво увиразнюється, зведена до наочного факту, та міра, до якої людська сутність стає для людини природою, або до якої природа стає сутністю людини. Із цих стосунків можна зробити висновок про рівень розвитку людини в цілому. З характеру цих стосунків випливає, наскільки людина як видове буття стає собою і усвідомлює себе... (134).

Тут англійська мова виявляється надто бідною, вживаючи одне й те саме слово «man» для позначення людини як такої і чоловіка на відміну від жінки. Відтак, приклад відносин між чоловіком і жінкою показує: «Перше позитивне заперечення приватної власності – грубий комунізм – є відтак лише однією формою, за допомогою якої підступність приватної власності, яка прагне утвердити себе як позитивне явище,

виходить на поверхню» (134-135). Маркс наголошує, що генералізація цих відносин власності все ж не виходить за межі відносин власності. Це і є ситуація універсального капіталізму. Пізніше Маркс вестиме запеклу боротьбу проти всіх спроб зробити всіх маленькими капіталістами, проти розподілу власності, адже ці спроби заперечують знищення власності як такої. І саме тому Комуністична Партія і багато інших марксистських течій боротимуться проти будь-якого реформізму, який би поширив і розділив поле власності, без знищення цих відносин як таких.

Боротьба проти грубого комунізму та його реформації спричинила той третій внесок, який зроблено у Третньому рукописі: а саме, розробку концепції розвиненого (accomplished) комунізму. Розвинений комунізм відіграє таку ж роль у розгорнутому в Третньому рукописі обговоренні проблеми насильницького самовідчуження, яку в Першому рукописі відігравав аналіз повного зовнішнього втілення в ході самовідчуження. Втім, паралелізм тут не є повним, оскільки головним образом, символом повного відчуження в часи Маркса була британська фабрика, тоді як поняття повного, завершеного комунізму, слід сказати, випливає з самого аналізу. З огляду на цю відмінність, я пропоную зазначити – звісно ж, це тільки інтерпретація, і я зовсім не вважаю, що саме так слід розуміти цей текст – що поняття повного комунізму в цьому тексті відіграє роль утопії. Отже, чи не можемо ми сказати, що у нас є інший погляд на відчуження: чи не можемо ми поглянути на відчуження та оцінити його з точки зору утопійного «ніде? Я знаю, що марксистки зазвичай відповідають на це – і моя позиція наразі не є критикою, я просто хочу розібратися – вони відкидають утопійну характеристику з однієї фундаментальної причини. Всі утопії спираються на «стрибок» до уявного «ніде», «деінде», тоді як марксистки вважають, що вони покладаються на *внутрішній* рух, що йде від відчуження як такого до самоопанування. Для Маркса немає потреби у стрибку до острову утопії; подолання протиріччя постає з самого протиріччя. Звинувачень в утопійному характері вдається уникнути, застосовуючи аналіз гегелівського типу: стверджується, що протиріччя несе в собі певну динаміку, що підштовхує до його подолання.

У цьому полягає загальний марксистський підхід до питання про останню стадію розвитку. Стверджується, що ця остання стадія не є штучним винаходом; радше, вона засвідчується, якщо поглянути на рух самоподолання відчуження. Результат, каже Маркс, є таким:

Комунізм, як позитивне подолання [перевершення і знищення] приватної власності в якості людського самовідчуження, і відтак, як реальне [не уявне, а реальне, *wirkliche*] присвоєння і засвоєння людиною своєї сутності; комунізм як повне повернення людини до самої себе як суспільної [тобто людської, *human*] істоти – повернення, що стало свідомим і завершилося поверненням усіх здобутків попереднього розвитку. Такий комунізм, як повністю розвинутий натуралізм, і є гуманізмом.

... (Це знаменитий фрагмент, де йдеться про те, що натуралізм на завершальній стадії дорівнює гуманізму, отже, природа стає гуманною, а гуманність – природною.) У цьому полягає реальне розв'язання конфлікту між людиною і природою, а також між людиною і людиною – істинне розв'язання конфлікту між сутністю та існуванням, між предметненням і самозасвідченням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Загадка історії знаходить своє вирішення в комунізмі, і комунізм усвідомлює себе саме в якості такого вирішення (135).

Останнє речення – типово гегелівське; саме розв'язання загадки є головною темою «Феноменології духу». На завершальній стадії долаються і знімаються всі протиріччя попередніх стадій. Остаточне рішення, оскільки воно закорінене у самому протиріччі, також «пізнає себе в якості такого вирішення», як висловлюється Маркс. Уесь процес полягає в подоланні низки протиріч, і Абсолютне Знання наразі є не чим іншим, як саморефлексією цього процесу в цілому. (Тема саморефлексії всього процесу докладно обговорюється в книзі Жана Іполіта «Генеза і структура гегелівської «Феноменології духу»). Маркс міг відійти від гегельянства, але він підіймає ті ж питання. Головною темою тут є місце суб'єкта саморефлексії. Гегель завжди розрізняє пізнання «для нас», тобто для нас, філософів, які знають про кінець, та процес «у собі». Можна сказати, що так само, як філософське «для нас» спричиняє

процес інтерпретації явищ «у собі», розв'язання проблеми відчуження тягне за собою розв'язання протиріч як таких. У Третньому рукописі поняття повного комунізму відіграє таку ж роль, як Гегелеве «для нас».

Така подібність породжує певні наслідки, що не лише інтригують, але й вельми приваблюють. Я хочу зробити наголос, зокрема, на одному з них. Поняття повного комунізму передбачає принципове і конкретне відтворення сенсу повноти, цілісності. У ході розподілу праці розділяється сама людська сутність; одна людина стає власником, інша – робітником і таке інше. Тоді як поняття цілісності, навпаки, передбачає відтворення цілого; інтегральність людської сутності стає головним поняттям. Саме ця ідея мається на увазі, коли Маркс каже: «Самий рух історії, відтак, є реальним [*wirklicher*] фактом поступу... і до того ж для мислячої свідомої істоти – прийнятним і пізнаваним процесом її становлення». (135) Тут ми бачимо таке саме, як у Гегеля, зіставлення реального і мислимого. Внаслідок того, що акт розвитку є *wirklich*, тобто реальним у сенсі дієвості, він може бути *begriffne und gewusste*, прийнятним і пізнаваним. Це і є відображення цього процесу в мисленні.

Тема рівності між реальним і мислимим на рівні цілісності розвивалася Лукачем і австро-угорським напрямком в марксизмі. В «Історії класової свідомості» Лукач покладає великі сподівання на поняття цілісності, стверджуючи, що саме цим поняттям марксизм відмінний від позитивізму. На відміну від позицій, що виникли пізніше, які передбачають лише аналіз, до того ж аналіз частин, Лукач каже, що ми маємо розглядати частини з точки зору цілого, а потім за допомогою частин відтворювати ціле. Схожу направленість ми бачимо у Сартра в його «Критиці діалектичного розуму», де він протиставляє аналітичне ставлення та приналежність до цілого. Це і є та приналежність, яка врешті-решт знищує відчуження. Сартр вибудовує нову концепцію відчуження як аналітичного процесу, що руйнує синтетичний рух людськості. За тим значенням, яке в Третньому рукописі надається поняттю повноти, можна простежити різницю між ним і Першим рукописом. Тут дослідження йде вже не від факту до поняття; натомість вста-

повлюється суттєвий і вирішальний зв'язок між «загадкою історії» і тим її розв'язанням, яке «пізнає себе в якості такого рішення».

Такий радикальний підхід, тобто розгляд процесу відчуження з точки зору його подолання, до того ж несе в собі суттєві методологічні наслідки. По-перше, вважати, що початок слід розуміти через кінець, означає стверджувати, що тут Маркс є вельми філософським. Як зазначав Гайдеггер, будь-яка добра філософська праця неодмінно має бути циклічною в тому сенсі, що початок відсилає до кінця; проблема лише в тому, щоб правильно увійти в цей круговий рух¹. Отже, ми не можемо сперечатися з марксизмом, сказавши, що, якщо характер аналізу визначається уявленням про кінцеву стадію, то це не є добре філософування.

Другий методологічний наслідок Марксового циклічного підходу – це його цільова зверненість до тих із нас, хто цікавиться проблемою тексту та герменевтикою. Найбільш значущим здається наступне Марксове зауваження: «Психологія, для якої ця, найбільш сучасна і доступна відчуттю частина історії, лишається закритою книгою, не може стати плідною, дієздатною, справжньою наукою» (142). Маркс критикує тих, хто підходить до політичної економії лише з аналітичної точки зору, надаючи першочергового значення теорії вартості, потім – теорії власності і таке інше, розділ за розділом, не помічаючи протиріч. Маркс стверджує, що за допомогою такого аналізу руйнується сама концепція суспільства; людськість лишається «закритою книгою». Відтак, необхідно розпечатати і розкрити цю книгу. Цей аспект головним чином розвивався в межах пост-гайдеггерівського марксизму Габермасом та іншими, які сприймали марксизм радше як теорію інтерпретації, а не теорію пояснень. Якщо американська соціологія – це певного гатунку пояснення, то німецька критика ідеології (*Ideologiekritik*) – це особливий тип розуміння. Маркс каже, що в цій закритій книзі описано не що інше, як банальні потреби. Текст дії вважається за німий текст. Натомість, каже Маркс:

¹ «Справа не в тому, щоб вийти за межі кола, а в тому, щоб правильно у нього увійти», – М. Гайдеггер. «Буття і час».

Ми бачимо, як історія виробництва та її об'єктивно встановлений спосіб існування є відкритою книгою сутнісних сил людини, розкриттям всіх сенсів людської психології. Відтак, вони полягають не в незмінних зв'язках із сутнісним буттям людини, а лише у зовнішніх відносинах доцільності, адже, потрапляючи у сферу відчуження, люди вже не здатні думати про людський спосіб буття взагалі – релігію чи історію, в їх загальному й абстрактному вигляді, так само, як і про політику, мистецтво, літературу – як сферу реалізації сутнісних сил і людську родову діяльність (142).

Для підходу, що розглядає все лише ззовні, як об'єктивно дані відносини, історія промисловості лишається закритою книгою. Із цього поняття закритої книги, можливо, походить протиставлення ідеології та науки, що існує, переважно, в ортодоксальному марксизмі. Наука перетворюється на читання закритого тексту виробництва. Втім, я б не погодився, що лише тоді, коли ми розглядаємо цей текст як відкритий, ми можемо виокремити царину відчуження. Можливо, наука, аби зняти печатки з цієї книги, потребує підтримки з боку утопії. Я не хотів би очікувати надто багато від цих Марксових пасажів, але читачеві буде корисно віднайти й інші подібні місця.

Четверте відкриття Третього рукопису виводить нас за межі лише ретроспективного застосування завершальної стадії і висвітлює ще й попередні, породжуючи найважливіші наслідки загальноновизнаної концепції гноблення. Марксове поняття гноблення (*Aufhebung*) охоплює як матеріальні, так і духовні аспекти відчуження як дві його окремі форми. І тут знову виникає протиріччя з ортодоксальним марксизмом. Ортодоксальний марксизм стверджує, що відчуження в релігії походить із відчуження в економіці. Втім, якщо ми йтимемо за Лукачем і Сартром і візьмемо до уваги, що Марксова позиція з цього питання включає в себе категорію тотального, то доведеться визнати, що ми радше маємо справу із частковими моментами, які разом складають ціле. Така зміна спрямування трансформує саму основу аналогії між цими двома фігурами. Ми можемо непогано використати цю аналогію, але мусимо зробити це, не вдаючись до твердження, що одне спирається чи походить від іншого.

Позитивне подолання приватної власності як привласнення людського життя [це загальне поняття], відтак, є позитивним подоланням будь-якого відчуження – тобто поверненням людини з релігії, сім'ї, держави і т. ін. до свого людського, тобто суспільного життя. Релігійне відчуження як таке виявляє себе лише в царині свідомості, внутрішнього життя людини, але економічне відчуження є фактом реального життя... (136).

Отже, між економічним відчуженням і духовним відчуженням існує певна аналогія. Ми можемо розглядати їх єдність із точки зору поняття людського буття в цілому, сутності, що має свободу саме в якості цілого. Ми також можемо розглядати часткове відчуження в перспективі повного привласнення.

Проте, чи є це для Маркса лише аналогією? Безпосередньо перед наведеною вище цитатою Маркс пише: «Релігія, сім'я, право, моральність, наука, мистецтво тощо, є лише різними способами виробництва і підпадають під його загальні закони» (136). Отже, аналогія нібито перетворюється на редукцію всього до економіки. Втім, це не досить точне прочитання цитати. Німецьке слово *Produktion* настільки ж широке, як і опредметнення; отже, твердження Маркса не є виразом економізму. Редукціонізм класичного марксизму походить з неоднозначності слів. *Produktion* означає як творчу діяльність взагалі, діяльність як реалізацію чогось, так і економічну діяльність зокрема, матеріальну, чуттєву форму відчуження. Під впливом Енгельса та Леніна категорію цілісності було забуто, і економічний сенс виробництва поглинув всі інші виміри поняття виробництва як такого, того поняття, яке в «Рукописах» було іще досить сильним. Зсув, зокрема, виявляється у відході від сенсу цілісності, від широкого тлумачення поняття «виробництва», яке від початку було настільки ж широким, як і поняття привласнення, яке покривало всі аспекти людського життя. Натомість поняття виробництва звужується до економічної основи і всіх типів (родів) людської діяльності, що з цією основою пов'язані. Відтак, ми маємо бути дуже уважними до цих текстів, які іще не містять подібної редукції. Тільки категорія цілісності дозволяє нам уникнути зведення поняття виробництва до його виключно економічного змісту. Невдале размежування базису і надбудови, що

згодом пануватиме в марксизмі, є наслідком цієї редукції поняття виробництва до його суто економічного змісту².

Тоді як поняття людського буття, що породжує людське буття, є саме тією межею, що покладена цій редукції. Розробка цього поняття є п'ятим важливим внеском Третього рукопису, пов'язаним із описаними вище кільцевими стосунками між людською діяльністю і припущенням про можливість її повного завершення. Тут зроблено наголос не так на самому завершенні (як подоланні відчуження), як на тому, що поняття людського буття, яке виробляє людське буття, має сенс лише з огляду на це завершення. «Ми бачили, – каже Маркс, – як за умови привласнення позитивно скасованої приватної власності людина продукує людину – саму себе та іншу людину...» (136). І це не економічне, а радше антропологічне поняття на його доекономічній стадії. Я підкреслюю, що Маркс вживає слово «привласнення», і це має прямий стосу-

² Навіть після такого розширення аргументації Рікера читачу, можливо, буде складно поділити його точку зору на відокремленість матеріального і духовного відчуження в Маркса. Така реакція може бути спричинена, приміром, наступними рядками з тексту Маркса, які знаходяться наприкінці розлогої цитати, яку Рікер наводить у кінці попереднього абзацу. За цитаткою Рікера, Маркс каже: «Релігійне відчуження як таке дається взнаки лише в царині свідомості, внутрішнього життя людини, тоді як економічне відчуження є фактом реального життя...» Але Рікер не наводить кінця цієї цитати: «таке подолання [економічного відчуження], відтак, охоплює обидва аспекти» (136). Отже, очевидно, що Маркс виводить релігійне відчуження з економічного.

Проте, як натякає Рікер у своїх міркуваннях про тотальність, така характеристика не є адекватною. Він іще повернеться до цього моменту пізніше, під час обговорення того, як Альтюсер сприймає невизначеність відносин між базисом та надбудовою, і показуватиме, що Маркс, намагаючись вести мову про інфраструктурну основу, припускає, що надбудова – до якої входить і релігія – має певну автономію, і в свою чергу впливає на базис. Рікер робить висновок, що Альтюсер просто не зважає на те, що виявив його аналіз, а саме, що модель базиса і надбудови не оновлюється, а якраз спростовується. Рікерове обговорення вчення Маркса, здається, доходить того ж висновку: Маркс показав неоднозначність походження відчуження – в тому числі й релігійного. Відчуження в сфері людської свідомості не можна прямо узалежнювати від економічного відчуження, тобто від відчуження «реального життя». Різні царини мають відносну незалежність одна від одної, їх можна розглядати разом лише з точки зору поняття тотальності.

нок до моєї тези про те, що завершеність – це певного роду утопія. Слову «привласнення» в німецькому оригіналі відповідає *Voraussetzung*, тобто передумова. Як ми побачимо згодом, «Німецька ідеологія», і той тип антропології, який там розвивається, також не позбавлений певних передпосилань. Наразі такою передумовою є звільнення людини. Відтак, це не є цілком об'єктивний опис. Цей опис умотивований процесом звільнення. За допомогою «привласнення позитивно знищеної приватної власності [*Voraussetzung*] людина створює людину...”

Якщо ми сприйматимемо предметнення як саме такий процес «створення людини людиною», то ми зможемо краще збагнути, що означає саме це поняття. Як я зазначав у попередній лекції, предметнення – це форма зовнішнього втілення, яку Маркс водночас протиставляє відчуженню, а, з іншого боку, хоче наново утвердити. Наразі Маркс встановлює, що теорія привласнення логічно передує теорії відчуження, навіть якщо привласнення з'являється лише як результат історичного розвитку, як результат подолання відчуження. Логічна причина в історичному аспекті є результатом. Таке провіщення кінця відчуження може децю сказати нам про те, звідки походить процес предметнення. Тільки з точки зору привласнення ми можемо збагнути справжню суть людської діяльності, тобто те, як «людина породжує людину». А отже, тільки з точки зору подолання відчуження можна зрозуміти фундаментальне поняття предметнення.

Такий підхід дозволяє мені повернутися до головної гіпотези цієї лекції: що утопія використовується як засіб для критики ідеології. Чи не з точки зору «ніде» невідчуженої людини ми можемо говорити про відчуження? Точніше, як ми можемо страждати від відчуження, якщо ми не маємо уявлення про той стан, коли цього відчуження не існувало? Уявлення про кінець проєктується назад. Якщо ми застосуватимемо лише методологію Першого рукопису, яка полягає в тому, щоб «підкопувати» дані політичної економії, вдовольняючись, як каже Маркс, їхнім аналізом, то про предметнення ми зможемо сказати дуже небагато. Але за цим аналізом фактів стоїть уявлення про кінець; відтак, ми маємо застосувати *Aufhebung*, подолання відчуження, як голов-

ну концепцію, яка розкриває те, що Маркс мав на увазі під процесом опредметнення. Лише після того, як закінчиться відчуження, що б воно не означало – держава невідчуженої праці, якщо така взагалі можлива, за умови знищення заробітної плати, знищення ринку і таке інше – ми можемо сказати, що людина об'єктивує себе.

Поняття опредметнення, в ході якого «людина створює людину», розкриває для нас соціальний вимір у Маркса. Звертаючись до цього виміру, Маркс зберігає поняття цілісності. Коли Маркс каже, що щось є соціальним, він однозначно має на увазі, що воно становить цілісність, чи то людина для людини, чи різні типи людської діяльності, чи людські здібності. Це поняття зв'язку. Сказати, що людина є соціальною істотою, це, відтак, більше ніж несмак; адже це поняття значно динамічніше та більш містке. «Людська сутність природи спершу існує лише для соціальної людини... Суспільство – це поєднання людських істот із природою – справжнє воскресіння природи – природна сутність людини і гуманізм природи знаходять своє здійснення» (137). Слово «соціальний» слід тлумачити в світлі поняття людства як цілісності, як цілого, а не в дюркгеймівському соціологічному сенсі. Суспільство уособлює цю цілісність. Надалі я постійно використовуватиму поняття цілісності як ключ.

Хоча термін «ідеологія» не використовується, ідеологія тут виявляється одним з аспектів цього всеохопного виробництва, тобто суспільності. Описуючи функціонування ідеології, Маркс використовує термін *Tätigkeit*, діяльність. Цей термін є ключовим поняттям філософії Фіхте, для якого буття людини або «бути людиною» означає прагнення, натхнення, продуктивну діяльність. Алюзія до Фіхте в цьому тексті не є помилкою. Наприклад, французький мислитель Роже Гароді ревно обстоював ідею, що «Рукописи» слід тлумачити в світлі вчення Фіхте, про вплив якого на Маркса забули, приділяючи всю увагу впливові Гегеля³. Фіхтеанський характер Марксових описів неможливо не помітити.

Моя свідомість загалом є лише теоретичною формою того, живою формою чого є реальне суспільство, суспільне вироб-

³ Див. Roger Garaudy, *Karl Marx: The Evolution of His Thought*.

ництво, хоча на сьогодні свідомість взагалі є абстракцією реального життя і як така стикається із ворожим ставленням. Діяльність [*Tätigkeit*] моєї свідомості загалом, як активність, відтак є водночас і моїм теоретичним існуванням як соціальної істоти (137).

Інтелектуальне життя не зводиться до економічного життя; навпаки, Маркс намагається піднести одну абстракцію до рівня іншої. І це виявляється можливим знов-таки за допомогою відбудови поняття цілісності, що керує всім ходом аналізу.

Інтелектуальне життя, насправді, є абстракцією. Всі ми знаємо, що це означає – мати стосунки лише до книжок, а не до людей, до дійсного життя. Саме цей тип абстракції намагається викрити Маркс, коли він каже про ідеологію, хоча й не вживаючи цього слова. Це не заперечення благ інтелектуального життя, а хвороба, яка виникає через його відірваність від роботи, від виробництва. «У своїй свідомості родова людина стверджує своє реальне суспільне життя і просто повторює своє реальне існування в мисленні, як і навпаки, буття роду засвідчує себе у родовій свідомості й існує для себе в своїй загальності як буття, що мислить» (138). Цей текст ортодоксальні марксистки іноді використовують, щоб зобразити поняття свідомості як просте відображення – дзеркало реального життя. Поняття ідеології як відображення походить від аргументів такого типу. Втім, я схильний тлумачити цей текст дещо інакше. Коли Маркс каже, що «людина... просто повторює своє реальне існування в мисленні», слово «повторює» означає, що в інтелектуальній сфері не може з'явитися нічого, що не закорінене в практиці, в практичному житті. Отже, повторення вживається не в сенсі дзеркального відображення, а в тому сенсі, що воно не має власних коренів. «Мислення і буття, відтак, безсумнівно відмінні, – пише Маркс, – але водночас вони поєднані одне з одним» (138).

Підбиваючи підсумок цього розвитку, ми маємо сказати разом із Марксом: «Людина цілісно привласнює свою цілісну сутність, так би мовити, як цілісна людина» (138). Я вважаю, що в цьому полягає ядро того розвитку, який наразі артикулює Маркс. Коли Маркс каже: «Людина привласнює свою цілісність сутністю...» німецькою мовою «цілісна сутність»

буде *Allseitiges Wesen*, тобто всебічна сутність. Односторонність – це абстрактність, і ми не можемо мати уявлення про односторонність, якщо ми перед тим не мали уявлення про те, що таке все-сторонність, цілісність. Тут переважає не догматичний редукціонізм, а категорія цілісності як така. Якщо простір для утопії існує, то це саме утопія цілісності. Можливо, це чимось нагадує гегелівську концепцію примирення.

Чи слід говорити, що увага Маркса до цілісності привласнення є ремінісценцією релігійного мислення? Я не хочу занадто наголошувати на цьому моменті, оскільки це б дало легкий привід теологам закинути Марксові, ніби він вдався до секуляризації релігійної думки. Ми маємо визнати, що метою Маркса було – спробувати говорити в нових термінах про те, що він називав звільненням⁴. Я вже цитував вираз «істинне воскресіння природи» (137); він, безперечно, є ремінісценцією християнського вчення про Пасху. Звільнення, як вважає Юрген Мольгманн, це Пасха людяності. Не слід, звичайно, змішувати марксизм із християнством, але до них обох слід підходити творчо. Так само, як Гайдеггер вважає, що поезія і філософія – це ніби дві різні вершини – і їхня увага спрямована на різні речі⁵, ми можемо сказати те саме про марксизм і християнство.

Ліризм квазі-релігійної мови Маркса, коли він говорить про звільнення, підштовхує нас до того, щоб вбачати в цьому фрагменті мотив утопії. Маркс веде мову про звільнення в усіх аспектах *quia* звільнення цих сенсів від тиранії володіння. Сучасник Маркса, Мойсей Гесс, ввів категорію володіння у філософію (категорія, яка знову виникає у Габріеля Марселя). У своєму «Двадцяти одному аркуші» Гесс каже, що людяності на даний час не властиве буття – їй властиве лише

⁴ У німецькому тексті стоїть слово *Emanzipation*, і цей термін, як пояснює Рікер, вочевидь, споріднений із теологічним терміном *Erlösung*, який означає звільнення – звільнення з Єгипту, з рабства і т. ін. Хоча вважається, що викуплення (*Erlösung*) має суто духовний сенс, така інтерпретація не бере до уваги корінь цього слова, який від початку означав акт звільнення раба, отримання свободи – емансипацію. Рікер посилається на той словник, який згадується у Вестермана, *Handbook to The Old Testament*.

⁵ Див. Мартін Гайдеггер. «Що таке філософія?»

володіння; він протиставляє володіння буттю. Для Маркса відносини володіння, панування означають дещо цілком конкретне: відносини, що існують за панування приватної власності. Маркс запозичує у Гесса ідею про те, що володіння є відчуженням не в абстрактній формі, а як конкретне відчуження всіх людських смислів. Тільки скасування приватної власності звільнить всі людські відчуття і здібності. Як вказує Маркс у «Німецькій ідеології», критикуючи Феєрбаха, **навіть** характер природи є продуктом виробництва і стану держави (62). Чи є таке дерево, яке не зрубала чи не посадила людина? Можливо, лише в пустелі ми можемо знайти ту природу, якої не торкнулася людина. Відтак, ми пізнаємо лише гуманізовану – чи дегуманізовану – природу. Наше око вже саме по собі відчужене тим, що воно бачить жахливе відчуження природи, спричинене людиною. Людське око є тим, що воно бачить, а все, що воно бачить, вже відчужене відносинами власності. Дивитися на речі, виставлені у вітрині магазину – не одне й те саме, залежно від того, чи можете ви їх купити, чи ні. Не існує жодного чистого вигляду: ось що хочуть сказати цим фрагментом. І знов-таки ми маємо тлумачити навіть людські відчуття в контексті процесу узагальнення, аби уникнути Феєрбахової абстракції, абстракції психології відчуття і таке інше.

Якщо говорити в суб'єктивних термінах, звільнення означає розкриття всіх людських сил, всіх сутнісних людських здібностей, включно з усіма відчуттями. Важливо, що Маркс до людських відчуттів зараховує «не лише п'ять відчуттів, але й так звані ментальні відчуття» (141). Тут переклад надто поміркований; німецькою сказано *geistigen Sinne*, духовні відчуття. Духовні відчуття – це практичні відчуття (воля, любов тощо) – іншими словами – людські відчуття. ... «Через категорію цілісності ми можемо звільнити поняття відчуття від звуження, відтворивши людське середовище, яке дотепер було лише абстракцією. Категорія цілісності не лише убезпечить нас від редукаціонізму, але й допоможе його подолати. Редукаціонізм зводить людськість до ідеї, праці, власності тощо. Поняття олюдненої природи чи природної людини – поняття звільнення всіх людських здібностей і якостей – стає головним інструментом тлумачення реальності».

Завершує цей підхід ідея, що природничі науки як дослідження наших духовних відчуттів, відокремлених від виробництва, також не більше, ніж абстракція.

Науки про природу захопили і перетворили людське життя здебільшого за посередництва промисловості; вони підготували звільнення людини, хоча цей ефект посередництва посилив дегуманізацію людини. Виробництво, це дійсне, історичне ставлення природи, а відтак, і природничих наук до людини (142-43).

Ця цитата, можливо, здивувала б Маркузе, Габермаса і всіх тих, хто казав, що центр будь-якої епістемологічної сфери полягає в «інтересі». Ті, хто читав Габермаса, знають, що він говорив про те, що ми маємо певні інтереси, і між іншим, ми зацікавлені у владі над природою, і цей інтерес керує розвитком емпіричних наук. Емпіричні науки не позбавлені передумов; вони вважають, що природа – це те, що ми використовуємо у виробництві. Для Габермаса виробництво є передумовою існування природничих наук. Якби ми не були зацікавлені в практичних стосунках із природою в ході виробництва, ми б не займалися природничими науками. Виникає питання про дійсний статус епістемології та її відносини з практикою. Як стверджує багато сучасних наукових течій, наукове пізнання не є незалежним; воно закорінене у цілісній царині інтересів. «Виробництво – це дійсні, історичні стосунки природи... з людиною.» Ці історичні стосунки ґрунтуються на історії потреб. У «Німецькій ідеології» виникає проблема того, як усе суще опосередковується історією наших потреб через процес виробництва. Попри те, що історія наших потреб закорінена у виробництві, у промисловості, ми не можемо нічого знати про природу. Те, що в людського життя одна природа, а в науки інша – брехня, каже Маркс. Природа, що задіяна у людській історії, та природа, що задіяна у виробництві, сама по собі є антропоморфною (143). Природничі науки не є незалежними; вони не можуть існувати самі по собі.

Інший момент, який відсилає до поняття цілісності – це те, що розподіл праці є єдиним ключем до поняття ідеології. Розподіл праці як такий це одна з форм відчуження. «Розподіл праці – це соціальне увиразнення її суспільного характеру за умов відчуження» (159). Ця фрагментація праці

насправді є фрагментацією людського буття. Вона пояснює, чому ми не знаємо істинного значення предметності, самовираження у праці. Як ми бачили, ідеологія виникає внаслідок відокремлення абстрактної інтелектуальної праці від решти галузей людського існування.

Зрештою, один із висновків, який можна зробити після прочитання Третього рукопису, це те, що поняття цілісності має допомогти людині знову зібрати свої розпорошені сили. Відтак, виникає питання про статус поняття привласнення в якості інструменту критики. Цією проблемою займалася, головним чином, Франкфуртська школа. Ці мислителі запитували, чи можливі критичні суспільні науки без проекту звільнення. Ми маємо сприймати це питання, принаймні, як зміст самого цього проекту. Без нього люди були б чимось на кшталт мурах чи бджіл; вони лише спостерігають, описують, аналізують і таке інше. Без певного історичного руху до повернення втраченого люди були б не більш, як тварини. Саме поняття привласнення, зрештою, надає сенсу поняттю творення. Ми знову відкриваємо, що ми є творчими особами тією мірою, якою ми поділяємо ідею привласнення.

Я вважаю, що дискусію між марксизмом і християнством слід піднести на той рівень, який ми намагалися тут описати. Марксизм твердить, що проект привласнення є найбільш атеїстичним з усіх можливих, адже привласнення сил людини спростовує водночас концепцію творення в її релігійному варіанті. Отже, Маркс є найбільш послідовним атеїстом не тоді, коли він матеріаліст, а там, де він – гуманіст, тобто тоді, коли він іде до кінця в своєму гуманізмі. У ході вельми цікавого обговорення цієї теми (144-46) Маркс каже, що, коли буде встановлено довершений гуманізм і комунізм, люди більше не матимуть потреби в тому, щоб бути атеїстами. Їм не потрібно буде щось спростовувати, бо вони будуть самостверджуватись позитивно. Атеїзм як проєкт, спрямований проти чогось, зникне разом з релігією. Утопічний характер цього фрагменту посилюється передчуттям тих часів, коли знищення відчуження перестане бути частиною людського самоствердження. Поняття творення буде знову привласнене у відповідності з тим, як це поняття використовується в описі процесу предметності. І знов у Маркса кінцева мета висвітлює момент початку.

Маркс вдається до твердження, що спростування релігійної ідеї творення, а також атеїзму спричинить спростування самого питання про походження світу, піднятого релігією. Маркс каже, що саме це питання є наслідком абстракції. Він стверджує – і я не знаю, є це помилкою чи ні, – що саме це питання має відпасти. Питати про те, що існувало до людей, означало б уявляти, що мене не існує, але насправді я не можу цього уявити. Отже, я не можу піднімати питання, яке передбачає неіснування людини.

Отже, ви розглядаєте [природу і людину] як неіснуючі, і все ж пропонуєте мені довести їх існування. То я кажу вам: облиште свою абстракцію, і ваші питання зникнуть [бо вони – лише абстракція природи]. Інакше, якщо ви бажаєте триматись за свою абстракцію, то будьте послідовними, і якщо ви вважаєте природу і людину неіснуючими, то уявіть, що вас також не існує, адже ви також є людиною і частиною природи. Тоді не думайте, не питайте мене, оскільки, допоки ви мислите і ставите запитання, ваше абстрагування від існування природи і людини не має сенсу (145).

Отже, це питання саме по собі є ідеологічним, адже воно абстрагується від самого факту його існування, того, що я є часткою природи.

Відтак, здається, що ми навіть маємо відмовитись від питання, поставленого Лейбніцем: чому існує щось, а не ніщо. Позиція Маркса іде всупереч позиції Гайдеггера, який у «Сутності розуму» каже, що питання про принципи розуму і про те, що насправді існує, це *переважно* філософські питання. Аргумент Маркса підтверджує мою думку, що наразі його позиція – надто фіхтеанська. Уся філософія Фіхте заснована на редукації питання про походження суцього до питання про самозасвідчення людини. Для Маркса питання про те, чому існує щось, а не ніщо, це питання, яке мусить подолати довершений комунізм.

Марксова концепція про походження людини через працю є завершальною точкою того руху, який починається від поняття автономії в Канта, включає самоствердження і самозасвідчення Фіхте, Гегелеву концепцію Духу, що впевнюється в собі, та Фєєрбахове родове буття (Gattungswesen). Весь цей рух є атеїстичним, чи радше, він вказує на той

стан, коли у спростуванні Бога вже не буде потреби, коли самозасвідчення людини не передбачатиме заперечення заперечення. Релігія, проте, може існувати тією мірою, якою цей рух, окрім атеїстичного гуманізму, нестиме в собі щось іще. Так само, як цей рух передбачає атеїзм за межами атеїзму, можливо, існують якісь боги, окрім Бога, про яких ми, внаслідок цього руху, наважимося говорити. Між цими двома твердженнями має існувати якийсь зв'язок. Утім, питання про релігію – це зовсім інше питання. І тут я хотів лише побіжно згадати про нього. Ми не маємо перетворювати марксизм на апологію християнства; це було б найгірше, що ми можемо з ним зробити. Ми маємо зберегти нерв цього конфлікту, а не намагатися фальшиво поєднати ці речі.

У наступній лекції ми звернемося до «Німецької ідеології». Ми зосередимось на аналізі поняття реального індивіда, тому понятті, яке заступає Фейєрбахове поняття самосвідомості. Як ми побачимо, суперечка із Фейєрбахом зосереджується саме навколо цієї заміни, на перенесенні акценту зі свідомості на реального індивіда.

Лекція п'ята

Маркс: «Німецька ідеологія» (I)

У цій та наступній лекції ми займемося «Німецькою ідеологією». Цими двома лекціями ми завершимо наш аналіз Маркса. Потім ми звернемося до дискусії про ідеологію, в тому вигляді, як ця тема розгорталася в марксизмі в цілому. Мене перш за все цікавитимуть ті протиріччя, що згодом виникли в марксизмі між структуралістським і так званим гуманістичним тлумаченням ідеології. Я сподіваюся приділити більше часу аналізу гуманістичного підходу – таким постатям, як Лукач і Гароді, – але мій виклад зосереджуватиметься на структуралістському підході, в тому вигляді, як він представлений у роботах Альтюсера. Рухаючись за таким планом, ми дійдемо до Мангайма і Вебера, і, зокрема, до поставленої Вебером проблеми легітимізації влади. Після Вебера ми займемося Габермасом і завершимо нашу розмову про ідеологію посиланням на Гірца. І наостанок я викладу кілька власних ідей.

«Німецька ідеологія» – це вже не домарксистський, а саме марксистський текст. Унаслідок цього дуже важливо визначити його концептуальні рамки. Навіть для таких дослідників, як Альтюсер, який схильний відкидати ранні роботи Маркса, цей текст є етапним. Відтак, ми можемо сказати, що «Німецька ідеологія» – це якщо не основа, то принаймні зародок усіх подальших власне марксистських праць. Питання полягає в тому, щоб вірно визначити межу, або, як каже Альтюсер, епістемологічний злам між ранніми марксовими ідеологічними та антропологічними текстами, з одного боку, і його зрілими роботами – з іншого, і таким чином вирішити, з якого боку від цієї межі опиняється «Німецька ідеологія» (заради зручності при обговоренні ми називатимемо Маркса автором «Німецької ідеології», хоча ця робота є плодом спільних зусиль Маркса та Енгельса.)

Питання про цю межу є важливим, оскільки «Німецька ідеологія» відкриває водночас дві перспективи, і її марксистське тлумачення дуже варіюватиметься в залежності від того, яка з цих двох альтернатив оцінюється вище. Абсолютно зрозуміло, чого Маркс намагається уникнути в «Німецькій ідеології»: таких сутностей, як свідомість, самосвідомість, родова істота, – тобто всіх понять, що належать до Феєрбахового типу мислення, а відтак, і до гегельянського напрямку в німецькій філософії. Але, втім, якщо ці поняття долаються, то не настільки очевидно, – чого варте нове поняття боротьби! Перша альтернатива, яка представлена в «Німецькій ідеології» – це заміна старих понять новими, такими, як спосіб виробництва, продуктивні сили, виробничі відносини, тобто тими поняттями, що складають типово марксистський словник. Згідно з таким підходом ці об'єктивні реалії мають визначатися без жодних посилань на індивідуальних суб'єктів, унаслідок того, що ці суб'єкти перебувають у стані відчуження. Якщо йти за цим варіантом, то справжньою висхідною точкою всього марксизму стає поява поняття економічного базису. Цей реальний базис перетворюється на інфраструктуру, а ідеологія дотична до цього базису як надбудова. Як ми побачимо надалі, більшість течій ортодоксального марксизму зосереджує свою увагу саме на цих поняттях базису й надбудови, інфраструктури та суперструктури. Така зосередженість на об'єктивних сутностях доходить до виключення з поля зору індивідів, залучених у процес. Із цієї точки зору «Німецька ідеологія» є саме марксистським твором, у тому сенсі, що вона, замість ідеалістичних уявлень і фантазій, що зосереджуються навколо свідомості, висуває на перший план матеріальну основу анонімних сутностей. Свідомість вважається за таку, що цілком перебуває на боці ідеології; в реальній матеріальній основі як такій неможливо виявити жодних слідів свідомості.

Друга перспектива, що розкривається в «Німецькій ідеології», має дещо інше спрямування. Класи і всі інші колективні сутності – способи виробництва, його форми, сили, відносини і таке інше – не вважаються за дійсну основу, а радше є лише основою для об'єктивних наук. За умови такого, більш радикального підходу, виникає зворотня перспек-

тива: об'єктивність речей підтримується реальним життям і діяльністю індивідів. Поняттю реального життя, що засновується на реальних індивідах, надається центральне місце. В цьому випадку епістемологічний злам у марксизмі проходить не між світом свідомості як ідеологізованої сутності та якоюсь колективною анонімною сутністю, а всередині самого поняття людськості. Розрізнення має бути проведене між молодогегельянським обстоюванням людяності як свідомості і викладеною Марксом в «Німецькій ідеології» концепції людяності як життя реальних індивідів. Якщо межа дійсно проходить саме тут, то інтерпретація значення всього марксизму в цілому набуває суттєво іншого вигляду. Структура «Капіталу» вже не є доконечною основою; натомість «Капітал» відображає методологічну абстракцію, яка цілковито закоріненена в житті індивідів. Цю точку зору слід взяти до уваги зокрема й тому, що поняття ідеології, яке Маркс використовує в цьому тексті, протиставляється не науці, а реальності як такій (ми залишимо для наступних лекцій розгляд тих форм, яких набув марксизм після Маркса, і як поняття ідеології змінилося, коли його стали протиставляти не реальності, а науці). У «Німецькій ідеології» ідеологічне – це уявне, і воно протиставляється реальному. Відтак, визначення поняття ідеології залежить від того, що вважається за реальне – класове чи індивідуальне – якому воно протистоїть.

У цій та наступній лекціях ми спробуємо якомога наблизитися до тексту «Німецької ідеології», беручи до уваги можливість цих двох прочитань, ми побачимо, що текст дійсно припускає певну двозначність тлумачення. Ця робота нагадує Вітгенштейновий образ качки\кролика (хоча я не знаю, хто наразі має бути кроликом!): ми маємо читати його як текст про реальних індивідів і їхнє реальне життя, чи як текст про класи, де словник виробництва вже не є словником життя. Я здійснюватиму мій власний аналіз «Німецької ідеології» наступним чином: спочатку я зроблю кілька додаткових вступних зауваг, аби пояснити, як проблема ідеології виникає в самому тексті, а потім розгляну шість-сім основних понять. Насамкінець я розгляну два напрямки мислення, що виникають у тексті. У цій лекції я зосереджуся на обговоренні

понять; більшу частину матеріалу я залишу на наступний раз, коли ми порівнюватимемо два альтернативні прочитання.

Що стосується самого тексту: видання, яке ми використовуємо в наших обговореннях, є перекладом лише першої частини німецького оригіналу. Я маю дещо сказати про переклад: порядок розділів тут не завжди такий самий, як в німецькому тексті. Видавець обрав більш дидактичний порядок викладу, це дозволило випустити певні фрагменти, які краще читати в такому порядку, як вони йдуть в оригіналі. Текст був підготовлений до публікації самим Марксом, але не був виданий за його життя. Робота вважалася втраченою впродовж багатьох років, її було віднайдено і вперше видано лише 1932 року. Я не буду витрачати часу на розгляд «Тез про Феєрбаха», які вміщені як додаток до нашого видання, навіть попри їх загадковість, унаслідок того, що їх дійсно варто читати вкупі з розділом самої книги, що присвячений Феєрбахові. Втім, одна з цих тез може допомогти нам розпочати розгляд нашої проблематики. «Тези» завершуються таким славетним висловом: «Донині філософи лише в той чи інший спосіб тлумачили світ; але суть у тому, щоб його змінити» (123). Проблема лише в тому, чи можемо ми змінювати, не інтерпретуючи. Саме заради цієї проблеми ми розпочали це дослідження ідеології.

У передмові, якою відкривається «Німецька ідеологія», ми вперше зустрічаємось із гіпотезою про те, що таке ідеологія. По суті, цей термін належить молодогегельянцям, а відтак несе в собі всі наслідки руйнації Гегелевої системи. Це та основа, від якої цей термін поширюється на всі форми виробництва, до якого належить не лише економіка, але й право, держава, мистецтво, релігія і філософія. Отож, ми не маємо забувати, що від початку це поняття було частиною полеміки між різними філософськими школами. Маркс починає: «Отже, людина постійно створює для себе хибні уявлення про себе саму, про те, ким вона є, і про те, ким вона має бути. Вона вибудовує свої взаємини у відповідності зі своїми ідеями...» Німецькою «уявлення» та «ідеї» – це одне й те саме слово *Vorstellungen*, уяочнення. Це той спосіб, у який ми споглядаємо себе, а не той спосіб, у який ми існуємо і діємо. «Вони вибудовують свої стосунки згідно зі своїми ідеями про Бога,

нормальну людину тощо. Фантоми їхньої уяви оживають у нас в руках. Вони, творці, схиляються додолу перед своїми створіннями». І знову ми зустрічаємо образ перевертання. Те, що було підвладним, стає володарем. Тут не вживається термін «відчуження», але сама модель, безперечно, присутня. Ми маємо не забувати про це, адже деякі коментатори стверджують, що в цій роботі концепція відчуження відсутня. Маркс продовжує:

Дозвольте нам звільнити їх від химер, ідей, догм, вигаданих істот, під ярмом яких вони згинаються. Дозвольте, каже один, навчити людей, як замінити ці фантазії на думки, які відповідатимуть людській сутності; інший каже: дайте їм критичну точку зору; третій каже – вибийте їх з їхньої голови; і існуюча реальність зникне (37).

Критикована тут ідеологія стверджує, що аби змінити людське життя, достатньо змінити мислення людей. В останньому реченні міститься закид саме в бік таких постатей, як Феєрбах, Бруно Бауер та Штірнер.

У першій частині марксового тексту Феєрбах виступає як типовий приклад німецької ідеології, оскільки він, як ми пам'ягаємо, нібито зводить релігійні уявлення до людських ідей. Маркс стверджує, що Феєрбахова редукція – це в певному сенсі релігійна ідея, адже свідомість наділяється всіма властивостями, запозиченими із царини релігії. Те, що Маркс називає спробою інтерпретації молодогегельяніями реальності, включає в себе використання ними критики, в якій вони не виходять за межі царини мислення: вони лише зводять один тип мислення до іншого, але все це не більш як мислення. «Намагання [молодогегельянців] змінити свідомість зводиться до прагнення інакше тлумачити реальність, тобто усвідомлювати її за допомогою інших засобів інтерпретації» (41). Отже, будь-яка інтерпретація завжди існує посеред інших інтерпретацій. Підхід Маркса допомагає нам краще пояснити вже цитовану його одинадцяту тезу про Феєрбаха, де йдеться про те, що філософи лише тлумачили світ, але справа в тому, щоб його змінити (123). Інтерпретація – це процес, який здійснюється в полі уявлень, і в цьому сенсі він залишається ідеологічним. Для Маркса проблема полягає в тому, що для отримання іншої відповіді, слід змінити самий

спосіб постановки питання. «Жоден із цих філософів не замислювався над зв'язком між німецькою філософією та німецькою дійсністю, над співвідношенням критицизму та їхніх власних матеріальних умов існування» (44).

Поява слова «матеріальний» у цьому фрагменті дозволяє мені розпочати розгляд основних понять «Німецької ідеології», і перш ніж обговорювати різні способи інтерпретації цього тексту, я б хотів розглянути його словник. Центральним є термін «матеріальний», який завжди протиставляється «ідеальному». У цій праці матеріальне і реальне є точними синонімами, так само, як «ідеальне» та «уявне». Наступне твердження проливає світло на спрямування Марксової думки:

Передумови, з яких ми виходимо, не є довільними, це не догми, а реальні передумови, від яких можна абстрагуватися лише в уяві. Цими передумовами є реальні індивіди, їхня діяльність і ті матеріальні умови, за яких вони живуть, як ті, що вони знаходять вже готовими, так і ті, які вони створюють своєю діяльністю. Отже, ці передумови можна визначити абсолютно емпіричним чином (42).

Спершу зауважимо, що прикметник «реальний» видозмінює передумови. Німецькою передумови – *Voraussetzungen*, припущення. На противагу цим реальним передумовам, припущення – то лише абстрактні уявлення. Коли Маркс далі каже, що реальні передумови, з яких він виходить, це «реальні індивіди, їхня діяльність і ті матеріальні умови, за яких вони живуть...», тим самим виникають два можливі способи тлумачення всієї «Німецької ідеології». Реальні індивіди та умови їхнього життя беруться разом; можливо, основою, зрештою, є самі індивіди разом з їхніми матеріальними умовами. Можливо, таким чином нам вдасться зберегти обидва прочитання. У будь-якому разі матеріальні умови та реальні індивіди – це дві фундаментальні концепції. Останнє зауваження, яке я маю зробити стосовно Марксового твердження, полягає в тому, що коли він каже, що реальні передумови можна визначити емпірично, ми маємо пам'ятати, що, аби бути визначеними, ці передумови мають спершу існувати.

На основі цієї Марксової заяви слід також наголосити на одному дотичному до цього моменті: анонімні структури, такі, як матеріальні умови, Маркс безпосередньо поєднує з

тією підтримкою, яку їм надають реальні індивіди. Матеріальні умови – це завжди умови життя індивідів. Маркс підкреслює складну роль живих людських індивідів: «Перша передумова всієї людської історії це, звичайно, існування живих людських індивідів» (42). Маркс збагачує цю роль, зауважуючи той внесок, який індивіди роблять у створення матеріальних умов свого життя: така точка зору до того ж розширює саме поняття матеріальних умов. «Виробляючи засоби для свого існування, люди опосередковано виробляють своє реальне матеріальне життя» (42). Діяльним суб'єктом лишається людина. Матеріальні умови неможливо визначити без звернення до певної сфери людської активності.

Отже, між людською діяльністю і матеріальними умовами від початку існує тонка взаємозалежність. З одного боку, люди діють, виробляючи матеріальні умови свого існування, а з іншого – вони самі залежать від цих умов. Важливо, що вони **не** здобувають ані незалежності своєї свідомості, що було б ідеалізмом, ані автономії від цих умов. Умови – це завжди умови для того, щоб діяти певним чином. Коли Маркс каже: «Природа індивідів, відтак, залежить від матеріальних умов, що визначають їхнє виробництво» (42), – це, тим не менше, та сама природа індивідів, яка навіть за таких умов лишається залежною. Як ми бачимо, поняття життя людського індивіда дуже відрізняється від метафізичного й абстрактного поняття об'єктивізації, яка потім відчужується. Поняття опредметнення, яке лишалось гегельянським, замінюється поняттям виробництва індивідуального життя за тих умов, які самі по собі передують цій діяльності. Існує зв'язок між вольовою стороною діяльності і мимовільністю цих передумов. Розрив із суверенною самосвідомістю виникає саме через залежність від матеріальних умов, хоча самі ці умови завжди пов'язуються з поняттям діяльності. Можливо, ми сказали достатньо про перше з розглянутих нами понять, тобто про матеріальне і реальне й їхній зв'язок з індивідами та умовами їхньої діяльності. У такий спосіб ми зберегли обидва можливі прочитання тексту.

Наступне поняття, яке ми розглянемо, це поняття продуктивних сил. Це поняття виникає внаслідок введення в хід аргументації історичного фактора. Історія впливає на

антропологічну основу, про яку щойно йшлося, через те, що Маркс називає розвитком продуктивних сил. Роль цього поняття справляє суттєвий вплив на поняття ідеології; в радикальному і дуже сильному твердженні, до якого ми пізніше ще повернемося більш детально, Маркс каже, що для історії не існує ідеології (47). Процес історичного розвитку завжди йде знизу і, як вважає Маркс, саме з цього процесу постають продуктивні сили. Життя загалом не має історії; живі істоти, немов бджоли і мурахи, будують свої будинки у той самий спосіб. Утім, існує історія людського виробництва.

Із поняттям продуктивних сил пов'язане поняття способу виробництва, яке в подальших роботах називається виробничими відносинами. Співвідношення між продуктивними силами і виробничими відносинами дуже показове, оскільки структуралістські та антигуманістичні тлумачення Маркса спиралися саме на цю гру між силами і формами, між продуктивними силами і виробничими відносинами. Виробничі відносини мають переважно юридичний характер, втілюються у системі власності, торгівлі тощо; тобто це соціальні правила, за якими здійснюється технологічний процес. Маркс твердить, що ту технологію, що залучає лише продуктивні сили, неможливо описати саму по собі; адже продуктивні сили не існують самі по собі в якомусь «ніде». Вони завжди існують у певному юридичному контексті, певній державі і т. ін. Внаслідок цього продуктивні сили і форми виробництва завжди пов'язані між собою. Типова для Маркса еволюційна схема спрацьовує також і на цьому рівні. Маркс описує весь історичний процес як еволюцію продуктивних сил, яка пов'язана з еволюцією відповідних форм виробництва. Характеризуючи розподіл праці і форми власності – послідовний еволюційний розвиток племінної, общинної, феодальної, а зрештою – капіталістичної – власності, її правовий статус конституює ту форму, в межах якої розвиваються продуктивні сили (43-46). Один із напрямків ортодоксального марксизму твердить, що єдиною проблемою, яка потребує вирішення, є протиріччя між формами виробництва і продуктивними силами. Його аргумент полягає в тому, що капіталістична структура становить перешкоду для розвитку продуктивних сил, а відтак революція

має стати тим процесом, завдяки якому ці сили і відносини будуть згармонізовані.

Трете поняття, яке ми маємо розглянути, це поняття класу, способу його утворення, та асоціацій, що виникають внаслідок взаємодії цих форм і сил. Ці поняття найважливіші для нашого дослідження, оскільки суть проблеми в тому, чи є клас вирішальним фактором для теорії ідеології. В деяких текстах сказано, що ідеологія – це завжди ідеологія певного класу. В такому випадку це поняття тільки підкреслює теорію ідеології. Втім, для іншого типу аналізу може існувати генеалогія класу. Відтак, визначення ролі класу залежить від того, яке місце в теорії Маркса ми відведемо поняттю класу. У «Німецькій ідеології» Маркс вводить поняття класу наступним чином:

Отже, є фактом, що певні індивіди, які щось певним чином виробляють, вступають у ці певні суспільні і політичні відносини... Соціальна структура Держави постійно втручається у життя цих індивідів, сприймаючи їх не в тому вигляді, як ці індивіди виглядають [*erscheinen*] у власному уявленні [*Vorstellung*] чи в уяві інших, а в тому вигляді, як вони реально існують; тобто як вони діють в процесі матеріального виробництва, залежно від того, як вони працюють за конкретних умов, обмежених матеріально, – за тих умов, які не залежать від їхньої волі (46-47).

Тут я хотів би дещо уточнити переклад *Vorstellung* – це не уява, а скоріше сприйняття, ідея чи репрезентація. Маркс протиставляє те, як ми уявляємо (*erscheinen*) певні речі, тобто те, якими вони є в нашій уяві, і те, якими вони є насправді. Ми мусимо з'ясувати термін *Vorstellung*, оскільки це одне з головних понять, на формування якого впливає ідеологія.

На основі тільки-но процитованого твердження я можу припустити, що тут ключовим є поняття індивіда та умов його існування, причому ці умови належать до структури самого індивіда. Класова приналежність – це те, ким людина є, а не ким себе «уявляє», вважає. Відтак, ми можемо сказати, що ця структура є онтологічною; це спосіб буття, який водночас визначає те, як люди самі себе уявляють. Текст німецького оригіналу вказує на це навіть більш чітко. Коли Маркс каже: «так, як вони насправді є», – в німецькому тексті слову «насправді» відповідає *wirklich*, яке має той самий корінь, що

й *wirken*, яке було перекладене як «як вони діють». Німецькою діяти і бути – це одне й те саме. Бути – значить бути задіяним, а клас – це спосіб діяти разом. Поняття індивідів, що діють, знов-таки лежить в основі поняття класу; необхідним елементом структури є «життя певних [*bestimmer*, визначальних чи визначених] індивідів». Тут закладено перший паросток відносин між базисом і надбудовою, клас – це інфраструктура, але як спосіб бути разом – це водночас і діяльність за певних умов.

Потім, ідучи за текстом, ми приходимо до дуже важливого поняття історичного матеріалізму, хоча самий цей термін у Маркса не зустрічається, а виникає в більш пізньому марксизмі.¹ Це поняття походить з опису низки матеріальних умов, без яких сама історія не була б можливою. У «Німецькій ідеології» історичний матеріалізм – це опис матеріальних умов, що визначають історичний характер буття людства. Редактор англійського перекладу називає цей розділ «Історія: фундаментальні умови» (48). Історичний матеріалізм іще не є філософією, теорією, вченням, догмою: це лише спосіб читати людське життя з точки зору матеріальних передумов людської діяльності.

Маркс підсумовує природу історичного розвитку, формулюючи три основні положення історичного матеріалізму. Історичний матеріалізм, по-перше, охоплює виробництво засобів для задоволення матеріальних потреб людини (48). Коли економісти ведуть мову про потреби, каже Маркс, ідеться про абстрактну сутність. Вони не беруть до уваги той факт, що потреби набувають свого історичного характеру лише в ході виробництва засобів, які ці потреби вдовольняють. Точніше, можна сказати, що виробництво матеріальних умов життя має історичний характер, тоді як самі потреби – ні. Це правда тією мірою, якою другою стадією цієї історії є виробництво нових потреб (49). Якщо ми виробляємо лише засоби для задоволення вже існуючих потреб, то виробництво ними й обмежується. Другий основний елемент історично-

¹ Як вказує Шломо Авінері, сам Маркс ніколи не використовував термін «історичний матеріалізм» для характеристики свого підходу. Див. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, p. 65.

го розвитку виникає лише за умови виробництва нових потреб. Тільки за таких умов можлива історія бажання, як ми знаємо тепер, у добу реклами, цього засобу перманентного створення потреб задля продажу і т. ін.

Третій компонент історичного розвитку – це відтворення людини за допомогою сім'ї (49). Порівняння Маркса і Гегеля в цьому моменті є доволі повчальним. У Гегеля у «Філософії права» сім'я являє собою суспільну структуру на найбільш природній початковій стадії розвитку; економічне життя, як вважає Гегель, виникає пізніше. Тоді як для Маркса структура сім'ї постає з історії потреб як частини історії виробництва. Тут історія сім'ї є історією первинної історичної чарунки, яка згодом руйнується промисловістю і т. ін. Сім'я існує в потоці розвитку виробничих сил. Отже, чи можемо ми сказати, що історичний матеріалізм повністю пориває з людиною як такою, з гуманістичною основою? Ні, не можемо, якщо візьмемо до уваги цю основоположну заяву: «Суспільне ми розуміємо як співпрацю певних індивідів, байдуже, за яких умов вона проходить, яким чином здійснюється і на що спрямована» (50). *Zusammenwirken*, за колективністю завжди стоїть співпраця. Колективні утворення, які є об'єктом історичного матеріалізму, постійно, за Марксом, відсилають до індивідів, які їх створюють.

П'ятим із головних понять цього тексту є саме поняття ідеології. Для Маркса ідеологічним є те, що відображається за допомогою уявлень. Цей світ уявлень протиставляється історичному світові, останній отримує свою тяглість завдяки діяльності, її умовам, історії потреб, історії виробництва і т. ін. Поняття реальності покриває всі процеси, які можуть бути вписані в картину історичного матеріалізму. Знов-таки, ідеологія протиставляється реальності, а не науці, як це ми бачимо в сучасному марксизмі. Я візьму в якості центрального тексту про ідеологію кілька рядків, які ми вже згадували: «Соціальна структура Держави постійно втручається у життя цих індивідів, сприймаючи їх не в тому вигляді, як ці індивіди видаються [*erscheinen*] власному уявленню [*Vorstellung*] чи уявленню інших, а в тому вигляді, як вони реально існують...» (46). Поняття ідеології настільки широке, що воно охоплює не лише спотворені, але всі уявлення, всі *Vorstellungen*.

Ідеологія іноді може бути нейтральним поняттям, настільки нейтральним, що, наприклад, східний комунізм говорить про комуністичну ідеологію, яка протиставляється буржуазній. Відтак, ідеологія зовсім не обов'язково несе негативні конотації. Вона протиставляється лише реальному, дійсному *wirklich*. Ми можемо бачити, наскільки це поняття близьке до спотворення, адже спотворити можна лише недійсне. Тим не менш, ми не мусимо забувати про відмінність між цими двома уявленнями.

Якщо ми пам'ятаємо про цю відмінність, ми здатні збагнути, що неможливо виключити ймовірність того, що спотворення є лише неадекватною формою ідеології. Тут виникає питання, якою має бути мова реального життя, мова найпростішої ідеології. Маркс відповідає в абзаці, який я цитую майже дослівно: «Виробництво ідей, уявлень свідомості [*der Ideen, Vorstellungen des Bewusstseins*], по-перше, безпосередньо пов'язане із матеріальною діяльністю і матеріальною взаємодією людей, з мовою реального життя» (47).

Це поняття мови реального життя має для нас суттєве значення; адже проблема ідеології зводиться до проблеми уявлення, яке не є реальною практикою. Межа тут проходить не між помилкою та істиною, а між дійсним та уявним, між практикою і *Vorstellung* (уявою).

Погоджуючись наразі з Гірцем, я особисто спробую додати до цього аналіз ідеології, що засновуватиметься на цій ідеї (що зрештою стала загальноновизнаною в марксизмі) — що існує мова реального життя, вона існує до всіх спотворень, така символічна структура дії, що є абсолютно первинною і невідворотною. Маркс продовжує:

Сприйняття, мислення, розумова взаємодія людей увиразнюється на цій стадії як безпосереднє джерело [*Aussfluss*, виток] їхньої ментальної поведінки. Те саме стосується і духовного виробництва, в тому вигляді, як воно увиразнюється в політиці, праві, моралі, релігії, метафізиці і т.ін. Саме люди виробляють свої уявлення, ідеї, реальні, дієві люди, які адекватні рівню розвитку їхніх продуктивних сил і їхньому спілкуванню [*Verkehrs*], що (відповідає) теперішнім і подальшим формам виробництва.

Verkehrs перекладено з німецької як «спілкування». Згодом це слово зникне із словника Маркса і його замінить *Verhältnis*,

яке зазвичай перекладають як «стосунки» чи «сукупність стосунків». Абзац продовжується так: «Свідомість ніколи не може бути нічим іншим, як тільки усвідомленим буттям, а буття людини – це її безпосереднє життя». Німецькою тут – гра слів, яку неможливо передати ні англійською, ні французькою. Маркс наголошує, що свідомість (*Bewusstsein*) – це усвідомлене буття (*dewusstes Sein*). Знову свідомість виявляється не автономною, а навпаки, пов'язаною з «реальним життям» людей.

Ідеологічні спотворення постають тою мірою, якою ми забуваємо, що наше мислення є продуктом виробництва; звідси й походить спотворення. У з'яменитих рядках про *camera obscura* Маркс пояснює: «Якщо в будь-якій ідеології людина і обставини її життя виявляються перевернутими, немов у *camera obscura*, то цей феномен так само походить із процесу історичного життя, як і перевертання об'єктів на сітківці ока походить із фізичних процесів життя» (47). Тексти такого типу відігравали велику роль в ортодоксальному марксизмі. Зображення є фізичним явищем – з ним нічого не поробиш – і все ж у камері воно виявляється перевернутим. Відтак, виявляється, що до проблеми ідеології можливий механістичний підхід, у межах якого реальне стає метафорою. Це метафора перевернутого зображення, але вона подається як порівняння, що включає чотири терміни. Ідеологічне перевертання реального життя порівнюється із перевертанням зображення на сітківці. Але що таке зображення як таке, я не можу сказати, адже зображення існують лише у свідомості.

Пізніше ми побачимо, як Луї Альтюсер намагатиметься позбутися цього уподібнення перевертання в камері-обскури. Він каже, що, коли образ перевертається, він залишається тим самим. Отже, Альтюсер доходить висновку, що перевернутий образ належить до того ж ідеологічному світу, що й оригінал. Унаслідок цього, стверджує він, ми маємо застосувати поняття не перевертання, а епістемологічного зламу. (Альтюсер цитує Спінозу, як того, в чийх роботах окреслено цю перспективу.) Альтюсер уявляє, що ми *порвали* із звичайними уявленнями про захід сонця і привчилися не говорити про схід і захід сонця, окрім як у вузькому сенсі сприйняття. Отже, зміна, яка відбувається, це не перевертання, а злам, *розріз*

(*couverture*). (Це слово було введено у французьку мову Гастоном Башлярмом, аби унаочнити його твердження про те, що будь-який науковий процес проходить через епістемологічні зміни.) Отже, для Альтюсера поняття епістемологічного зламму заступає поняття *camera obscura*, оскільки перевернутий образ лишається тим самим. Так, щоб обернути гегельянство, слід стати анти-гегельянцем, але це перевертання не виходить за межі гегелівської філософії.

Втім, ці ідеї Альтюсера – це зовсім не те, на що я хотів звернути увагу в тексті Маркса. Наразі мене цікавить не так штучна прозорість образу перевертання, як обшир можливостей, який розкриває Маркс у ході свого аналізу, обшир, що простягається від мови реального життя до радикального створення. Я підкреслюю, що поняття ідеології перекриває весь цей обсяг. Також цікаво, яка ідеологія співвідноситься із тим, що Маркс називає процесом реального життя; адже це має бути абсолютна співвіднесеність. Предметом співвіднесеності завжди є люди, але люди, що живуть за певних історичних умов.

У будь-якому разі цей невдалий образ камери, *camera obscura*, до того ж спричинив появу й інших невдалих характеристик. У самому тексті це не більше як образи, але в ортодоксальному марксизмі вони перетворилися на застиглі догми. Я думаю, що це, зокрема, стосується понять «відображення» і «відлуння». «Ми відштовхуємось від реальної, дієвої людини, і на основі процесів її життєдіяльності ми показуємо розвиток ідеологічного відображення цих життєвих процесів. Фантоми, що створюються в людській голові, з невідворотністю витісняють матеріальну життєдіяльність...» (47). Люди живуть, але в своїй свідомості вони мають лише відображення процесу своєї життєдіяльності. Тут ідеологія – це щось подібне до диму чи туману, щось, що в термінах виробництва є вторинним. Зауважимо також слово «витіснення», яке з'являється в цьому тексті. Це слово стало популярним завдяки Фройдю, але так само, як *camera obscura* і відображення на сітківці, воно має фізичне походження. Витіснене, сублімація – це те, що випаровується в ході хімічних процесів (переважно навіть алхімічних, аніж власне хімічних); це осад у верхній частині хімічного посуду. Отже, витіснення – це виділення певного продукту. Ці вирази –

відображати, відбивати, образ на сітківці – всі вони вказують на виділення чогось одного з чогось іншого.

У пізнішому марксизмі взаємовідносини, що встановлюються між реальністю та її відображенням, призводять до повного зникнення будь-якої незалежної інтелектуальної діяльності. Таку можливість можна побачити вже у відомому твердженні Маркса про те, що інтелектуальна діяльність не має історії.

Мораль, релігія, метафізика і будь-яка інша ідеологія і відповідні їй форми свідомості віднині вже не можуть удавати, що вони є незалежними. Вони не мають історії, не мають розвитку; але люди, розвиваючи своє матеріальне виробництво і матеріальне спілкування [*Verkehr*], в ході свого реального існування відчужують своє мислення і його результати (47).

Використовуючи вислів «будь-яка інша ідеологія», Маркс має на увазі взагалі всі сфери уявлення, всі продукти культури – мистецтво, право і таке інше; цей обсяг дуже широкий. Втім, цей текст не настільки сильний, як може здатися, адже далі Маркс каже: «люди, розвиваючи своє матеріальне виробництво і матеріальне спілкування, в ході свого реального існування відчужують своє мислення і його результати». Отже, існує якийсь темний бік історії.

Твердження Маркса коливається між трюїзмом, що люди спершу живуть, а потім говорять, думають і таке інше, і помилковим твердженням, буцімто зрештою не існує, приміром, історії мистецтва, що неможливо говорити про історію релігії. Цей трюїзм – це відоме і, я маю сказати, дивне твердження, безпосередньо за яким іде вислів «Не свідомість визначає буття, а буття визначає свідомість» (47). У марксизмі це класичне твердження. Якщо ми тлумачитимемо термін «свідомість» не в сучасному сенсі цього слова, тобто як обізнаність, а як здатність уявляти предмети, тоді це означатиме, що кантіанський і гегельянський світ володіння предметами, організації предметного світу існує в уяві; тобто весь феноменальний світ – це витвір свідомості. Такого розуміння свідомості дотримувався Фройд; коли він говорить про свідомість, він має на увазі перевірку реальності. Маркс твердить, що така перевірка не є чимось незалежним, вона радше – частина всього процесу життя індивіда. Аналізуючи протиріччя

між життям, яке визначається свідомістю, й свідомістю, яка визначається життям, Маркс каже:

«Перший підхід виходить із свідомості, що береться як живий індивід; другий підхід, який відповідає реальному життю, виходить із самих живих індивідів, а їх свідомість розглядається лише як їхня свідомість» (47).

Тобто, якщо ми братимемо Марксове твердження у вузькому сенсі, тобто як твердження, що в свідомості нічого не відбувається, то це не надто цікаво; з іншого боку, якщо ми візьмемо його ширше, тобто в тому сенсі, що це свідомість реальних індивідів, можливо, воно не здаватиметься нам таким дивним.

Пізніша марксистська теорія та ідеологія продовжувала боротися з цією двозначністю; як ми побачимо в наступних лекціях, вона намагалася віднайти точку рівноваги у припущенні Енгельса, що економічна ситуація, хоча і є зрештою визначальним фактором, але надбудова, в свою чергу, може впливати на базис. Таким чином, незалежність ідеологічної сфери зберігається, хоча й за умови утвердження первинності економіки. Отже, марксистки намагалися віднайти шлях між двома твердженнями: про те, що не існує історії свідомості чи історії ідеології, існує лише історія виробництва, але попри це ідеологічна сфера має певну автономію.

Те, що ідеологія охоплює набагато більше поле, ніж релігія у Фейєрбаховому сенсі, засвідчується тим фактом, що наука також є частиною ідеологічної сфери. Адже наука – це те, про що ми вже вели мову: реальна наука можлива лише тоді, коли вона задіяна у реальному житті. Реальна наука – це наука про реальне життя: з цієї точки зору вона не є просто уявленням (*Vorstellung*), а унаочненням практичної діяльності, людської практики. Марксові коментарі з цього приводу найбільш важливі для нас, оскільки тут він визначає статус своєї власної праці. Його книга сама по собі є ідеологічною працею в тому сенсі, що вона не є життям, а лише його відображенням. Маркс пише:

«Там, де закінчується спекуляція – в реальному житті – там починається реальна, позитивна наука: відображення практичної діяльності, практичного процесу людського розвитку» (48). Отже, ми маємо покладатися на цю реальну позитивну науку, яку Маркс на попередній сторінці називає «мовою реального життя» (47).

Втім, ми маємо виправити важливу помилку в перекладі цього фрагменту. В перекладі виразу «відображення практичного життя» слово «відображення» не відповідає оригіналу. У німецькому тексті стоїть вже не *Vorstellung*, а *Darstellung*, розкриття (*exposé*) життя. У використанні цього терміна Маркс спирається на Гегеля. У знаменитій передмові до своєї «Феноменології духу» Гегель каже, що завдання філософії полягає в тому, щоб дати *Darstellung* процесу в цілому. Отже, Маркс дотримується важливої гегелівської ідеї, що, окрім усіх спотворень, існує істинне відображення. Маркс змушений припустити таку можливість, оскільки такі книжки як «Капітал» мають визначати свій епістемологічний статус стосовно ідеології; таким статусом і є *Darstellung*, розкриття практичної діяльності, практичних процесів. «Порожні розмови про свідомість вщухають, і їхнє місце заступає реальне знання. Коли реальність зображено, філософія як незалежна галузь знання втрачає свої засоби до існування» (48). Словом «зображено» наразі передається дієслівна форма від *Darstellung*. Я не певен, що англійське *depiction* може бути ближчим до вигадки. Проте саме це слово використане в перекладі Вітгенштейнового «Трактату». Існує щось, що має замінити філософію, принаймні тією мірою, якою вона є філософією свідомості, в сенсі критикованої Марксом німецької ідеології. Отже, має виникнути наука реального життя, яка перебере на себе статус мови реального життя, статус дискурсу практики.

Цей момент приведе нас у наступній лекції до питання про те, чи можемо ми виробити таке поняття практики, яке б не було закорінене у символічному вимірі, тобто практики, яка творить і має свою власну мову. Якщо така мова сама по собі не є дією, маючи на увазі розроблене Кеннетом Бюрке поняття символічної дії, то ми не можемо визнати в якості позитивного визначення ідеології. Отже, ми маємо залишити місце не тільки для мови реального життя, реальної науки як *Darstellung*; ми маємо також залишити місце для певної логічної активності, що виявляється в ставленні до цієї реальності, тобто в побудові деяких абстракцій, міфологічних абстракцій. Ми маємо залишити для них місце, адже всі задіяні поняття – у Маркса це виробництво, умови виробництва та інше – саме і є такими абстракціями.

У «Німецькій ідеології» така логічна активність передбачається якщо не прямо трансцендентальною мовою, то, принаймні, мовою, яка уможливилоє самий опис. «Найкраще, до чого можна пристосувати [філософію], це збирання найзагальніших результатів і вироблення абстрактних уявлень, що виходять з розгляду історичного розвитку людства» (48). Що до мене, то я б сказав, що це твердження визначає епістемологічний статус того, що Маркс називає «передпосилками» матеріалістичного методу (42). Передпосилок уникнути неможливо; ми не можемо почати з простого розгляду речей. Ми повинні сприймати інші феномени, а для цього нам потрібні якісь ключі. Маркс продовжує: «Взяті у відриві від реальної історії, самі по собі ці абстракції не мають жодної цінності. Вони можуть слугувати лише для того, щоб підкріплювати достеменність історичного матеріалу, вказувати на зв'язок між окремим ланками» (48). Це не далеко від того, що Макс Вебер називає ідеальними типами. У соціології ми не можемо задовольнитися одним лише спостереженнями. Ми мусимо мати такі поняття як сили і форми, а вони не дані в реальності – це конструкти. Відтак Маркс, як ідеолог реального життя, має спершу покладатися на мову реального життя, по-друге, – на реальну практичну науку, і, по-третє, – на певні абстракції, які дозволять йому цю науку створити. І Маркс наполягає, що всі ці фактори мають походити від людини. Його метод має передумови і «цими передумовами є люди...» (47).

Після такого довгого обговорення поняття ідеології звернімося тепер до поняття свідомості, яке посідає центральне місце в «Німецькій ідеології». Маркс написав цю працю, щоб виступити проти того сенсу, який несе в собі це поняття. Перша частина тексту присвячена Феєрбаху – саме через те, що Феєрбах зробив ключовим поняттям своєї філософії поняття самосвідомості – самовідтворення людських істот за допомогою свідомості. Для Маркса свідомість – це не те, з чого ми маємо виходити, а те, до чого ми маємо прийти. Питання про свідомість виникає лише після попереднього розгляду чотирьох моментів: виробництва матеріального життя, історії потреб, відтворення життя й об'єднання індивідів у суспільні утворення (48-50). Відтак, свідомість – це не основа, а наслідок.

Тільки тепер, розглянувши ці чотири моменти, чотири аспекти первинних історичних стосунків, ми відкриваємо, що людина має «свідомість», але, якщо й так, то не власну, не «чисту» свідомість. «Дух» від початку уражений прокляттям бугтя, «обтяженого» матерією, яке наразі виявляється у формі коливаннях повітря, звуках, коротко, у мові.

Отже, ми можемо сказати, що мова проявляється як тіло свідомості (подібне місце в «Рукописах», яке я обминув у своїх лекціях, вказує на те саме. [143]).

Мова старіша, ніж свідомість, мова є практичною свідомістю, яка також існує для інших людей, і внаслідок лише цього вона реально існує також для мене персонально; мова, як і свідомість, виникає лише внаслідок потреби, необхідності спілкуватися з іншими людьми (50-51).

Цією мовою є дискурс. Як на мене, весь опис мови у Маркса належить не до класової теорії, а до фундаментальної антропології, адже всі люди наділені здатністю до мови, і всі послуговуються мовою. Це засвідчує, що саме поняття спілкування, обміну належить до шару радикальної антропології, але вже не як свідомість, а як життя індивідів. «Те, що має стосунки, те існує для мене: тварини не вступають у «стосунки» ні з чим, вони взагалі не вступають у стосунки» (51). Розрив між тваринами і людиною, досить характерний для «Рукописів» може виникати також і на основі мови. Цікаво, що сказав би Маркс тепер, коли відкрито, що бджоли також мають щось на кшталт мови?

Останнє поняття, яке мені хотілося б розглянути це поняття розподілу праці. Самий наш перелік основних понять підводить нас до нього; це термін, який в тексті заступає місце відчуження. Але ми маємо з'ясувати, чи є розподіл праці синонімом відчуження, чи просто його заміником. Це питання досі породжує суперечки серед марксистів. Наприклад, Луї Альтюсер стверджує, що поняття відчуження в «Німецькій ідеології» зникає; він висловлює думку, що його замінює саме розподіл праці, і що останнє поняття належить до тієї ж сфери, що й модель виробництва тощо. Я спробую показати, що поняття розподілу праці насправді встановлює зв'язок, що існує в Маркса між антропологічними поняттями й абстрактними структурами, – такими, як клас і спосіб виробництва, адже саме внаслідок розподілу праці постають абстрактні

сутності. Відтак, я переконаний, що це поняття відіграє ту роль, яку раніше відігравало відчуження, і, можливо, і є тим самим відчуженням, тільки під іншою назвою.

У «Рукописах» розподіл праці розглядається переважно не як причина, а як наслідок. Це здебільшого наслідок процесу того, що власність стає абстрактною. Робітник забуває про свою здатність створювати приватну власність, і приватна власність розчавлює робітника своєю вагою. Наймана капіталом, праця рознорозшується, розпадається на окремі операції; ця фрагментація завдань робітника є наслідком абстрагування власності. Розподіл праці стає центральним поняттям, тому що йдеться про фрагментацію діяльності самого робітника. Ми можемо прослідкувати еволюцію Маркса від «Рукописів» до «Німецької ідеології», розглянувши те, що в «Рукописах» називається другою стадією відчуження: відчуження діяльності. Розподіл праці відповідає саме цій другій стадії відчуження. Я б наважився сказати, що насправді проблема розподілу праці не була б настільки цікавою, якби за нею не стояла фрагментація людського єства. Інакше кажучи, тоді розподіл праці був би не більше як технологічним феноменом: люди певним чином працюють, і цей спосіб праці є частиною системи виробництва. Втім, оскільки праця – це те, чим зайняті люди, саме їхня активність підпадає розділенню і фрагментації, втрачаючи цілісність. Розподіл праці означає фрагментацію цілісності самої людини. Отже, поняття розподілу праці, як на мене, слід тлумачити з точки зору цілісності людини, а отже, знов-таки на основі категорії цілісності.

Головний текст Маркса стосовно розподілу праці є частиною довгого абзацу, який я цитую тут без скорочень:

...Зрештою, розподіл праці дає нам перший приклад того, як тією мірою, якою людина лишається частиною природного суспільства, тобто тією мірою, якою існує розходження між приватними і спільними інтересами, тією мірою, якою її діяльність лишається вимушеною, але, звісно ж, розділеною, її власні справи стають зовнішньою силою, що протистоїть людині, яка не піддається контролю з боку людини, а навпаки – уярмлює її. З часом, коли виникає розподіл праці, кожна людина відтепер має власну сферу діяльності [Tätigkeit], що належить лише їй, і яка тяжіє над нею, так що людина не може нікуди

від неї подітися. Вона може бути мисливцем, рибалкою, пастухом або критичним критиком, і мусить залишатися ним, якщо вона не хоче втратити засоби прожитку; тоді як у комуністичному суспільстві, де ніхто не матиме закріпленої за ним сфери діяльності і кожен докладатиме зусиль у тій галузі, в якій він бажає, суспільство регулюватиме лише загальне виробництво і даватиме мені змогу сьогодні робити одне, а завтра – щось інше, вранці – полювати, вдень – рибалити, звечора – ходити за худобою, і критикувати післяобід, так, як мені заманеться, не стаючи при цьому мисливцем, рибалкою, пастухом чи критиком. Таке закріплення суспільної активності, збирання всього, що ми самі виробляємо, в об'єктивовану владу, що панує над нами, виходить з-під нашого контролю, руйнує наші сподівання, зводить нанівець наші розрахунки, дотепер є одним із головних факторів історичного розвитку (53).

Беручи до уваги цей текст, я не бачу можливості стверджувати, що поняття відчуження зникає. Навпаки, я б сказав, що тут це поняття описується навіть більш конкретно; воно виявляється вже не як метафізичний процес, не як обернена об'єктивація. Поняття розподілу праці дає матеріальну основу для поняття відчуження. Тут центральну роль відіграє людська активність (*Tätigkeit*); на кін ставиться саме результат розподілу праці, що протиставляється нашій діяльності.

У німецькому виданні ці ж рядки свідчать про те, що поняття відчуження зникає в цьому тексті від початку того абзацу, що йде за щойно цитованим. (В англійській версії воно знову з'являється через кілька сторінок.) Маркс пише: «Це «відчуження» (якщо вживати той термін, який буде зрозумілий філософам), звичайно, може зникнути завдяки двом практичним передумовам» (56). (Ці дві передумови я розгляну за хвилину). Слово «відчуження» зникає зі словника «Німецької ідеології», оскільки це надто філософське слово; воно належить до інтелектуального світу Феєрбаха. Якщо взяти це слово в межах вказаної цитати, то воно, попри все, позначає те ж поняття, виражене в інших термінах. Один термін замінює інший, не як виключення поняття, а радше як його уточнення. Всі риси, притаманні відчуженню, присутні в розділеності нашої діяльності. Відтак, відчуження, яке проявляється в розподілі праці, уражує нас як індивідів.

«Німецька ідеологія» змушена відкинути слово «відчуження», оскільки воно є ідеалістичним, але самий сенс цього поняття не заперечується. Всі риси подолання відчуження повторюються в цьому тексті.

Якщо поняття відчуження, перекладене на мову розподілу праці, вже не є ідеалістичним, то те ж саме стосується поняття комуністичного суспільства. У попередніх творах Маркса комуністичне суспільство було, більшою чи меншою мірою, мрією, тепер же воно нарешті розглядається як реальна можливість, оскільки воно визначається реальними умовами. Коли Маркс каже: «Це «відчуження» ... можна ... подолати лише внаслідок двох практичних передумов», цими передумовами є розвиток світового ринку і всесвітнє утвердження єдиного, загального класу. Цих передумов для Маркса достатньо, аби сказати, що поняття комуністичного суспільства не є утопією, адже характерною рисою утопії є те, що вона не несе в собі засобів для свого впровадження в історію. Наразі ж подолання розподілу праці є нагальною історичною необхідністю.

Комунізм для нас – це не стан стосунків, який має бути встановлено [для Маркса якраз це було б утопією], не ідеал, якому [мусила] б відповідати реальність. Ми називаємо комунізмом реальний рух, який знищує теперішній стан речей. Основні риси цього руху походять від тих передумов, що існують вже тепер (56-57).

І знову центральним виявляється поняття реального: для подолання розподілу праці необхідні реальні умови, і вони «походять від тих передумов, що існують вже тепер».

У наступній лекції я коротко повернуся до поняття розподілу праці як головної теми всього курсу – питання про два можливі прочитання тексту. Ми мусимо читати «Німецьку ідеологію», беручи за дороговказ як матеріальні умови, так і реальних індивідів, і я спробую розсудити, хто тут має рацію. Звісно, це буде мій особистий спосіб прочитання. У наступній лекції ми також звернемося до пізніших марксистських текстів. На жаль, я тільки нещодавно прочитав Грамші, але він, зрештою, найцікавіший із марксистів, який торкається нашої теми про ідеологію. Він уникає грубого механіцизму, що превалював в ортодоксальному марксизмі. Отже, в будь-якому разі це не є, звісно ж, лекції про марксизм; вони є лише спробою прочитання деяких текстів Маркса.

Лекція шоста

Маркс: «Німецька ідеологія» (2)

У попередній лекції моєю метою було перерахувати основні поняття «Німецької ідеології». Таке перерахування дозволило мені поставити в загальному вигляді питання про тлумачення цього тексту та окремих його місць, що й буде головною темою сьогоднішньої лекції. Ненадовго повернувшись до поняття розподілу праці, ми зможемо розпочати наше обговорення.

Дозвольте мені спершу повторити, що в ієрархії понять «Німецької ідеології» поняття розподілу праці посідає саме таке місце, яке до того, в «Рукописах», посідало поняття відчуження. Як вказує Маркс, можна твердити, що навіть поняття ідеології вводиться через поняття розподілу праці. У наступному зауваженні, з якого я б хотів почати, Маркс особливо наполягає на цьому моменті: «Розподіл праці стає реальним від того моменту, коли відбувається розподіл матеріальної і духовної праці» (51). Розподіл реального життя й уявлень є одним із випадків розподілу праці. Відтак, це поняття має дуже широке поле застосування. Справді, однією з причин, чому я думаю, що розподіл праці має таке ж поле застосування, як і відчуження, є та, що ми можемо замінювати одне на інше, залишаючись у тій самій семантичній площині, в тій самій мережі значень. Маркс продовжує: «Саме від цього моменту свідомість насправді починає лестити собі думкою, буцімто вона є чимось іншим, ніж свідомість існуючої практики; що вона може реально уявляти щось, на уявляючи при цьому нічого реального...» Цю характеристику можна порівняти з характеристикою софіста в Платона; софіст – це той, хто щось говорить, але не каже нічого реального. У нашому випадку, в світі уявлень і свідомості, ми можемо взяти реальність у лапки. «Відтепер свідомість звільняється від залежності від світу і прагне займатися створенням «чистої» теорії, теології,

філософії, етики тощо.» (51-52). Поняття розподілу праці між фізичною роботою і мисленням не може повною мірою пояснити поняття обернення образу, але можливість перевертання і самий перевернутий образ реальності виникають через відрив мислення від практики.

Усвідомлюючи двоїсті стосунки між реальністю та ідеологією – тобто те, що ідеологія, хоча й відокремлена та ізольована від реальності, насправді породжена саме нею, – призводить нас до критичного запитання, якому буде присвячена решта сьогоднішньої нашої зустрічі: до якої реальної основи зводиться ідеологічний процес? Як я вже сказав, текст припускає два можливі прочитання. З одного боку, ми маємо вважати реальною основою анонімні сутності, такі як класи, засоби та способи виробництва. З іншого боку, ми маємо спитати, чи не зводяться ці сили до чогось іще простішого. Можливо, ці сили мають автономію лише внаслідок певного стану нашого суспільства. Іншими словами, можливо, автономія загальних, так званих економічних умов сама існує внаслідок відчуження, навіть якщо ми й не вживаємо цього слова.

Із двох різних способів прочитання «Німецької ідеології» перший ми можемо назвати об'єктивістським, структуралістським тлумаченням. Цей шлях інтерпретації веде до Альтюссера та інших, тобто тих, для кого індивід зникає, принаймні, на рівні базових понять. Натомість ці базові поняття припускають діяльність анонімних сил. Для людей типу Енгельса не існує жодного сумніву, що стосунки між реальністю та ідеологією такі самі, як між базисом і надбудовою, а не такі, як між індивідом і свідомістю. З іншого боку, в рамках іншого підходу до тексту, достеменно існує реальна основа для названих Марксом реальними індивідів, що живуть за певних умов. Тут клас є опосередкованим поняттям, яке виокремлюється лише заради побудови методологічної абстракції, тих конструкцій, що дозволяють Марксу показати практичну доцільність реальної науки, хоча він прекрасно знає, що самі ці конструкції насправді так і лишаються абстракціями. Аргумент на їхню користь полягає в тому, що вони виявляються більш придатними на стадії відчуження, за умов правління анонімних структур. Отже, ми можемо підбити

підсумок, що альтернативні прочитання породжують питання, чи є такі поняття як клас лише епістемологічною абстракцією чи реальною основою.

Розгортаючи цю альтернативу, я спершу йтиму за структурною лінією інтерпретації. Ми можемо захопити первинний сенс такого прочитання з наступного фундаментального твердження стосовно ідеології, яке я навмисне приберіг до цього моменту:

Умови застосування конкретних засобів виробництва є також умовами правління певного суспільного класу, суспільна сила якого, виходячи з його власності, щоразу набуває свого практично-ідеалістичного вираження у формі Держави; і отже, будь-яка революційна боротьба спрямована проти того класу, що наразі перебуває при владі (94).

Теорія ідеології безпосередньо спирається на поняття панівного класу. Отже, викрити ідеологію – означає зірвати маску і виставити напоказ ті структури влади, що стоять за нею. За ідеологією стоїть не індивід, а структура суспільства.

Питання про зв'язок між правлячим класом і правлячою ідеологією постає в наступному фрагменті:

Ідеї правлячого класу в кожному добу і є правлячими ідеями, тобто той клас, який є панівною матеріальною силою суспільства, є водночас панівною інтелектуальною силою. Клас, якому належать засоби матеріального виробництва, водночас контролює засоби духовного виробництва, так що, загалом, ідеї тих, хто втрачає засоби духовного виробництва, упокорюються йому. Правлячі ідеї – це не більш як ідеальне вираження існуючих матеріальних відносин, тобто самі ці відносини, що сприймаються як ідеї.

З наведеного уривку випливає, що матеріальні відносини є основою духовного виробництва. Я залишу на наступну лекцію деякі аспекти цієї концепції стосовно того, як панівні інтереси перетворюються на панівні ідеї; цей перехід не зовсім очевидний, більше того, він може здатися зовсім непроясненим. До речі, це питання знову нагально постане в розмові про Макса Вебера. Для Вебера будь-яка система влади, авторитет або щось схоже завжди прагне легітимізувати себе. Відтак, каже він, ідеологія виникає саме в ході самолегітимації влади. Моє власне питання, що будується на твердженнях

Вебера, таке: чи можемо ми говорити про легітимацію в термінах причинності – причинності базису та надбудови – чи ми маємо висловлюватися не в термінах мотивації, а в іншому концептуальному полі? Чи не є легітимація формою не причинності, а мотивації? До цієї проблеми ми ще повернемося. Навпаки, принаймні в цитованому тексті, ідеології настільки ж безликі, як і їхня основа, оскільки: «Правлячі ідеї – це не більше як ідеальне вираження пануючих матеріальних відносин... що сприймаються як ідеї...» Співвідношення між пануючими матеріальними відносинами і панівними ідеями стає в ортодоксальному марксизмі головною ланкою теорії ідеології і поступово починає тлумачитись у механістичний спосіб, а зовсім не як процес легітимації, який є певною інтелектуальною процедурою. Отже, перший аргумент на користь такого прочитання, за якого основу складають анонімні сутності, походить від тієї ролі, яку відіграє панівний клас як підвалина панівних ідей.

Другий аргумент полягає в тому, що позиція влади, в свою чергу, узалежнюється від того фактора, який Маркс називає реальною основою історії. Ця основа унаочнюється в ході взаємодії між силами та формами, або між силами та відносинами (*Verkehr*), які в пізнішому тексті називатимуться стосунками (*Verhältnisse*). Маркс вважає, що «форми відносин визначаються наявними продуктивними силами... які, в свою чергу, визначаються ними...» (57). Відтак, цілком можливо **написати** історію суспільства, не згадуючи про індивідів, натомість покладаючись лише на зміну сил і форм. Інше слово, котре Маркс застосовує для позначення основи, це слово «обставини» (*Umstände*). Маркс каже про масу продуктивних сил, фонди капіталу та умови, які, з одного боку, насправді змінюються новими поколіннями, а з іншого, – нав'язуються їм умовами життя і визначають їхній розвиток, їхній особливий характер. Із цього видно, що обставини творять людину так само, як людина творить обставини (59).

В останньому реченні ми бачимо більш виважений вислів. Ортодоксальний марксизм намагатиметься зберегти цю взаємообумовленість, стверджуючи, що, хоча базис урешті-решт залишається вирішальним фактором, надбудова також може впливати на нього. Як ми повніше побачи-

мо в наступних лекціях, непевність вислову «врешті-решт» насправді спричинила багато теоретичних сутичок у пізньому марксизмі. У нашому контексті обставини створюють людину, проте й людина створює обставини. Маркс також каже, що ці обставини насправді і є тим, що філософи назвали «субстанцією» (59). Філософи прагнуть звести всі зміни до того, що існує перманентно, і цю роль відіграє поняття субстанції. Те, що філософи називають субстанцією, ми називаємо конкретною основою.

Третій аргумент на користь структурного прочитання походить із тієї велетенської ролі, яку Маркс відводить емпіричним описам таких утворень, як місто і село. Для Маркса стосунки міста і села є одним з аспектів розподілу праці. Ці стосунки відіграли величезну роль у китайському марксизмі; вони складають головне протиставлення, центральне з точки зору розподілу праці. Водночас Сталін намагався подолати проблему протиріччя між містом і селом. Сам Маркс писав: «Найбільше роз'єднання матеріальної та духовної праці – це відокремлення міста і села» (68-69). Це роз'єднання додається до розшарування матеріального і духовного, адже слід визнати, що духовно спрямована діяльність, дійсно, зосереджується саме в місті. Ці два розшарування підсилюють одне одне. Така взаємодія сама по собі є ще одним приводом розглядати історію на рівні взаємодії та конфлікту міста і села.

Ми можемо далі просунути за цією третьою лінією аргументації, зауваживши, що великими діячами історії, дійсно, бувають колективні утворення. Можливо, головним структурним елементом – поряд із пролетаріатом як класом – є те, що Маркс називає мануфактурою чи виробництвом (ми пам'ятаємо, з якою повагою Маркс ставився до досліджень англійських економістів, які вважали народження фабрики народженням нового часу). Маркс висловлює твердження: «Із появою вільних гільдій-мануфактур відносини власності також швидко змінюються» (73). «Поширення торгівлі і мануфактури прискорює накопичення рухомого капіталу...» (74). В економічних структур є своя драматургія; одна структура руйнує і заступає іншу, так само як анонімний феномен накопичення капіталу (пізніше це стане ключовим

поняттям «Капіталу»). Цитуючи ці речення, я не ставлю питання про те, чи відповідає дійсності Марксів опис: я, по-перше, не цікавлюся цією проблемою, а, по-друге, недостатньо компетентний, щоб судити про це. Натомість, я досліджую епістемологічну структуру цієї праці; я хочу розкрити історичні основи тексту. Коли Маркс пише, що колективні утворення формують історію, він завжди має на увазі утворення, причетні до історії торгівлі, виробництва, власності і т. ін., а не історії ідей. Отже, коли я кажу про ці колективні утворення як історичні сили, це стосується всіх текстів, де діють такі сили, де вони щось роблять. Із діяльністю мануфактури і виробництва пов'язаний цілком конкретний драматизм.

Промисловість універсалізує конкуренцію, попри всі заборонні заходи... Вона, наскільки це можливо, руйнує ідеологію, релігію, моральність і т. ін, а там, де це неможливо – перетворює їх на очевидну фікцію. Вона вперше породжує світову історію як таку, оскільки вона робить усі цивілізовані народи і кожного окремого їхнього представника залежним у задоволенні його бажань від цілого світу, таким чином руйнуючи природну ізолюваність окремих народів, яка існувала раніше. Вона робить природничі науки служницями капіталу... вона загалом руйнує природний розвиток... вона завершує остаточну перемогу комерціалізованого міста над селом... Узагальнюючи, велика промисловість створює однакові відносини між суспільними класами. ... Велика промисловість робить нестерпними для робітника не лише стосунки з капіталістом, але й саму працю (77-78).

Велика промисловість, ця безлика структура, стає історичним діячем, суб'єктом логіки. Навіть розподіл праці, який ми уявляли як фрагментацію людського єства, тепер виявляється одним із елементів структури індустріального класового суспільства.

Як ми вже казали вище, розподіл праці... як одна з головних сил, що дотепер існували в історії, виражався, окрім іншого, в розподілі матеріального і духовного виробництва, в межах панівного класу, так що всередині самого цього класу одна його частина ставала його мислителями (активними, принциповими ідеологами, які вдосконалювали ілюзії цього

класу стосовно нього самого як головного джерела засобів існування), тоді як інша ставилася до цих ідей та ілюзій більш пасивно, лише сприймаючи їх, оскільки її члени насправді були активними представниками свого класу і мали менше часу, аби створювати якісь ідеї та ілюзії стосовно самих себе (65).

Можливо, найсильнішим аргументом на користь структурного прочитання цього тексту є четверта теза: необхідність політичної боротьби ставить наголос на конфлікті не між індивідами, а між класами. Достеменно, тут виникає поняття пролетаріату саме як колективного утворення. Тією мірою, якою пролетаріат, із розвитком промисловості, стає другою найбільшою історичною силою, ми відтепер маємо писати історію як історію конфлікту між великою промисловістю та пролетаріатом, не беручи до уваги індивідів, а зосереджуючись лише на структурах і формах цієї боротьби.

І якщо цей матеріальний елемент повної революції не присутній (а саме, з одного боку – існуючі виробничі сили, а з іншого – сформовані революційні маси, які повстають не лише проти окремих умов суспільного життя, в яких вони існують, але проти самого «виробництва життя», проти «тотальної активності», на якій це життя базується), це стосується практичного розвитку.

Революція історичних сил не є породженням свідомості. Кожне усвідомлення певних змін підтримується певним класом, «класом, що становить більшість всіх членів суспільства, і від якого походить усвідомлення необхідності кардинальної революції...» (94).

Ортодоксальний марксизм згодом розвинув поняття про цей конфлікт між структурами в термінах, які Фройд назвав, стосовно боротьби між життям і смертю, описану ним у роботі «Цивілізація і незадоволеність», гігантомахією, боротьбою гігантів. Ми маємо читати і писати історію як зіткнення між капіталом та робітником, як суперечку у взаємовідносинах цих сутностей, як конфлікт історичних постатей.

Ми можемо завершити наше структурне прочитання п'ятою й останньою характеристикою, методологічним висновком про те, що історію не слід читати на свій власний розсуд, а лише у відповідності з її реальною основою. Твердження, що історик не має піддаватися упередженням тієї доби, яку

він досліджує, є кроком уперед одразу у кількох відношеннях. Наступний текст дає приклад Марксової критики:

Прихильники цього [класичного] розуміння історії, відтак, **здатні** вбачати в історії лише політичні дії принців та держав, релігійну та всі види теоретичної боротьби, і зокрема, за вивчення кожної історичної епохи, вони приречені поділяти ілюзії цієї епохи. Наприклад, якщо епоха уявляє себе такою, що надихається суто «політичними» чи «релігійними» мотивами, попри те, що «релігія» чи «політика» є лише формою цих істинних мотивів, історик пристає на цю думку (59-60).

Пишучи про політичні дії принців і держав та різні види релігійних і теоретичних суперечок, класичний підхід зачіпає лише поверхневий шар історії. Він не бере до уваги, що за королем Норвегії, якщо взяти відомий приклад, стоять оселдці та історія торгівлі ними. Історики помиляються, коли вони поділяють упередження досліджуваної епохи. На цій основі і виникає той тип критики, який, як я казав в іншому місці, пов'язує марксизм зі школою підозри.¹ Не поділяти ілюзії епохи – означає бачити, що стоїть за ними, або, як кажуть тепер німці, *hinterfragen*, ставити питання руба.

Цим я хочу завершити свій виклад структурного прочитання «Німецької ідеології», за винятком однієї останньої цитати. Я залишив насамкінець, можливо, найбільш промовисте твердження, що говорить на користь структурного прочитання цього тексту: «Отже, згідно з нашою точкою зору, всі історичні колізії виникали внаслідок протиріч між продуктивними силами і формами їхньої взаємодії» (89). Цим твердженням визначається та позиція, яка згодом стане основою ортодоксального марксизму. Засоби виробництва змінюються на основі технологічного розвитку, але виробничі відносини (*forms of intercourse*) чинять спротив. Справді, спротив виникає не лише в царині виробничих відносин – але також і в системі ідей, що вплетені в ці структури. Революційна ситуація виникає тоді, коли цей конфлікт, це протиріччя між засобами виробництва і виробничими відносинами спричиняє напруження, близьке до розриву. Для наших цілей слід взяти до уваги, що

¹ Див. Paul Ricœur, *Fread and Philosophy*, pp. 32-36.

момент найбільшого відчуження означає повне винесення за дужки індивіда, який є носієм цих протиріч.

Зібравши докупи ті фрагменти, які свідчать на користь об'єктивістського прочитання «Німецької ідеології», я б хотів тепер звернутися до тих місць, де йдеться про реальних індивідів та умови їхнього життя і підкреслюється, що саме вони є достеменною основою. Ми іще побачимо, як Маркс створює засоби внутрішньої критики будь-яких підходів, які вважають за доконечне пояснення такі категорії як панівний клас. Давайте спочатку повернемося до нібито очевидного твердження про те, що за пануючими ідеями завжди стоїть панівний клас. Пригадаємо твердження, з якого Маркс розпочинає обговорення цієї теми: «Ідеї панівного класу в будь-яку епоху є панівними ідеями, тобто той клас, який керує матеріальними силами суспільства, водночас керує духовними силами» (64). Отже, для Маркса цей зв'язок між панівним класом і пануючими ідеями не є механічним; це не відображення у дзеркалі і не відлуння. Ці стосунки самі вимагають окремого інтелектуального процесу.

Адже кожен новий клас, який заступає місце колишнього панівного класу, змушений, заради досягнення своїх цілей, представляти власні інтереси як загальні, як інтереси всіх членів суспільства, тобто виражати їх в ідеальній формі: він має надати цим ідеям вигляду універсальності і представити їх як єдино раціональні, універсальні і цінні (65-66).

Зміна міститься в самих ідеях. (Я лишаю осторонь питання про те, що може означати «вираження» інтересів в ідеальній формі до того часу, коли ми обговорюватимемо Гірца та інших авторів, які стверджували, що в будь-якому інтересі завжди вже закладена символічна структура.) Це означає, що процес легітимації, як виявляється, потребує визнання з боку решти суспільства. Відтак, реальна робота мислення полягає у перетворенні конкретних інтересів на універсальні.

Таке перенесення не лише вимагає реального зусилля думки, до того ж існує певна кількість різних способів, якими його можна здійснити. Якщо, наприклад, ми кажемо, що раціоналізм вісімнадцятого століття репрезентував інтереси новонародженого класу буржуазії, ми не можемо вивести з цього твердження різницю між вченнями Декарта, Спінози і

Канта. Отже, той спосіб, в який інтереси репрезентуються в ідеальному плані, є підсумком тривалого і складного процесу мислення. Люсьєн Гольдман, студент Лукача, все життя бився над цією проблемою. Він намагався очистити марксистську модель, наприклад, описавши в межах французького суспільства сімнадцятого століття суперництво інтересів військових та юристів. Гольдман стверджує, що діяльність останніх містила в собі специфічні протиріччя, які унаочнилися в ідеї прихованого Бога у Паскаля. Як ми бачимо, таку роботу дуже важко здійснити, й однією з найскладніших проблем марксистської історії ідей було те, як зробити більш гнучким зв'язок між системою інтересів та системою мислення.

Що до мене, то я не згоден, що існують численні безпосередні зв'язки чи перехідні стадії між грубим утвердженням інтересів та розвиненими формами філософського та теологічного мислення. Ми можемо навести інший приклад – суперечку між кальвіністами та єзуїтами щодо передобумовленості та свободи волі, яка мала місце за часів Реформації. В певному сенсі можна сказати, що цей конфлікт є способом поводження з тими силами, що виникають не в царині економічного життя, оскільки існує надто багато опосередковуючих ланок між економічними протиріччями та їхнім теологічним вираженням, аби їх безпосередній зв'язок став або трюїзмом, або помилкою, особливо якщо вони пов'язуються за моделлю, запозиченою із механістичної фізики. Ми мали б поговорити, як це пізніше робитиме марксизм, про ефективність базису, але я залишу цю тему до того часу, коли ми читатимемо Альтюсера. Я вважаю, що буде доцільніше, якщо ми тлумачитимемо взаємозв'язок між інтересами та їхнім увиразненням в ідеях за допомогою системи легітимації. (Я знову використовую термін, запроваджений Максом Вебером). Якщо ми міркуватимемо в цих поняттях, то ми будемо змушені ввести поняття мотиву, а також ролі індивідуальних діячів, що є носіями цих мотивів, адже система легітимації є спробою виправдати систему влади. Це процес складної взаємодії прагнень та сподівань, прагнень з боку влади та сподівань з боку членів суспільства. Процес мотивації виявляється настільки складним, що його надто важко вписати у грубу схему відносин між базисом та надбудовою.

Ортодоксальна модель має бути розширена до такої межі, що від неї зрештою нічого не лишається.

Давайте тепер звернемося до тієї ролі, яку відіграє клас. Оскільки до цього моменту я не говорив нічого про Маркса як історика суспільства, моє питання полягатиме не в тому, чи мав він рацію, коли казав, що один клас заступає місце іншого. Натомість, моє питання полягатиме в тому, що Маркс називав класом; і зокрема, до якої міри клас є первинною категорією? На багатьох сторінках Маркс стверджує, що клас має власну історію, і що здобуття ним автономії стосовно індивідів саме по собі є процесом, подібним до відокремлення ідей від базису. Відтак, ми маємо сказати, що теорія історії, яка використовує поняття класу як первинної категорії, насправді сама може бути звинувачена в породженні ілюзії незалежності ідей. Маркс пише: «Окремі індивіди становлять клас лише тією мірою, якою вони змушені вести спільну боротьбу проти іншого класу...» Така генеалогія в іншому типі дискурсу мала б стати первинним фактором. Тут поєднуються два дискурси, один – для якого клас є історичним діячем, та інший, об'єктом якого виявляється генеалогія чи антропологічна редукція.

З одного боку, клас, у свою чергу, досягає незалежного, надіндивідуального і протиставленого індивідові існування, так що умови існування індивідів виявляються наперед обумовленими, а відтак, їхні позиції в житті та їхній персональний розвиток, визначені їхнім класом, починають тяжіти над ними. Це той самий феномен, що й упокорення конкретних індивідів розподілові праці, який можна подолати лише шляхом скасування приватної власності і знищення праці як такої. Ми вже кілька разів вказували на те, як упокорення індивідів класові супроводжувалося упокоренням їх різноманітним ідеям і т.ін (82).

Той самий процес, що роз'єднує ідеї та реальне життя, до того ж роз'єднує індивіда та клас. Відтак, клас як такий має власну історію.

За кілька сторінок Маркс говорить про клас як про обставину чи умову. Ми маємо взяти до уваги, що обставини чи умови можуть існувати лише для індивідів. Обставини чи умови завжди стосуються індивідів, що знаходяться в тих чи

інших обставинах. Отже, ми маємо справу з тією ж редукцією – клас зводиться до індивіда, так само як ідеологія – до класу; антропологічна редукція підтримує економічну. Антропологічна редукція наявна вже в самому Марксовому твердженні, що реальні індивіди – це ті, що вступають у відносини.

Якщо з філософської точки зору еволюція індивідів розглядається за звичайних умов існування держави і класів, що змінюють один одний, і разом із загальними силами, що тяжіють над ними, то, безперечно, дуже легко уявити, що в цих індивідах втілюються роди чи «Людина», або що вони втілюють «Людину» – і в такий спосіб можна дати стусана історії. Можна уявити, що ці класи та держави є конкретним виразом загальних обставин, яким і підпорядковується це розмаїття видів чи етапи еволюції «Людини» (83).

Маркс дає антропологічне тлумачення класової структури суспільства. Але насправді, аргументи Маркса навіть іще вагоміші. Стверджуючи, що метою комуністичної революції є знищення класів, він тим самим стверджує, що класова структура не є неодмінною, не є даною, вона радше – продукт історії. Так само, як вона була витворена, вона може бути й знищена. Поняття знищення класів має сенс лише за тієї умови, що класи не є незнищеними історичними факторами, а лише результатом перетворення особистісних сил на об'єктивні. «Перетворення особистісних сил (стосунків) на матеріальні, яке відбувається внаслідок розподілу праці, не може бути виражене зведенням цієї ідеї до рівня конкретної свідомості, воно може бути спростоване лише за тієї умови, що індивіди знову підкорять собі матеріальні сили і знищать розподіл праці» (83). Насправді, у виникненні розподілу праці та класової структури винні індивіди. Індивіди можуть підривати проект знищення класової структури та розподілу праці, адже саме їх власні особисті сили мають бути перетворені на матеріальні сили. Клас і розподіл праці є унаочненням тих матеріальних сил, які є перетворенням наших особистих сил. Таким чином, поняття особистих сил виходить на перший план.

Маркс посилює цей аргумент, стверджуючи, що «індивіди завжди засновуються на самих собі, але, природно, на самих собі в межах даних історичних умов і обставин, а не на «чистих» індивідах, у тому сенсі, як про них говорять ідеологи»

(83). Цей текст переконує мене в тому, що злам між «молодим» і «класичним» Марксом полягає не в знищенні індивіда, а навпаки, у появі індивідуального з ідеалістичної концепції свідомості. Мій головний аргумент проти інтерпретації Альтюсера полягає в тому, що злам між марксизмом і гуманізмом можливо збагнути лише за тієї умови, якщо ми будемо тлумачити гуманізм у термінах утвердження свідомості, а не в термінах реального індивіда. Вододіл пролягає між свідомістю і реальним індивідом, а не між людиною та структурою.

Якщо ми відобразимо цей злам саме таким чином, ми зможемо краще збагнути, що розподіл праці є проблемою саме тому, що цей розподіл проходить *всередині* індивіда.

У ході історичної еволюції, і саме внаслідок неминучого факту, що за умов розподілу праці соціальні відносини набувають незалежного існування, життя кожного індивіда виявляється розділеним: з одного боку, оскільки він є індивідом, а з іншого – оскільки й зго буття визначається певним напрямком праці й умовами, що його супроводжують (83-84).

Розподіл праці є проблемою лише остільки, оскільки він розділяє кожного з нас на дві частини, одна з яких – це наше внутрішнє життя, інша – це те, що ми даємо суспільству, класу тощо. «Розділення між особистим і класовим індивідом і випадкова природа умов життя цього індивіда виявляється лише із появою класу, який сам по собі є продуктом буржуазії» (84). Читаючи це речення, можна погодитися з обома підходами до інтерпретації цього тексту. Розділення в індивіді породжене класом, але самий клас, у свою чергу, породжений розламом між класовим та особистим існуванням індивіда. Відтак, ця лінія вододілу проходить по кожному індивідові.

Самоствердження людей в якості індивідів є засадою для розуміння процесу лібералізації, звільнення. У ході лібералізації індивіди виступають проти колективних утворень. Головною мотивацією революції, принаймні, в «Німецькій ідеології», є саме самоствердження індивідів. Самоствердження індивіда треба не *вичитувати* з тексту, а розгледіти в *самому* тексті.

Отже, хоча кріпаки-втікачі прагнуть бути звільнені й утвердити ті умови існування, які вже існують, а отже, в кінцевому рахунку, приєднатися до вільних працівників,

пролетарів, якщо вони утверджуватимуть себе як індивіди, то вони разом з тим будуть змушені знищити теперішні умови свого існування, ... а саме працю [найману працю]. Отже, вони виявляються прямою опозицією до тієї форми, в якій індивіди, з яких складається суспільство, увиразнюють своє колективне існування, тобто до Держави. Відтак, аби утвердитися як індивіди, вони мають знищити Державу (85).

Якщо клас є первинною структурою, то індивід є первинною силою мотивації. У тексті існує суперечність між поясненням, що ґрунтується на структурі, і поясненням, що ґрунтується на первинних мотивах індивідів, що стоять за цією структурою.

Але питання стосується не лише мотивації пролетарів, але також і форми їхнього об'єднання. Маркс уявляє собі партію, яка буде не бюрократичною машиною, а вільною спілкою. Поняття об'єднання індивідів постійно присутнє в тексті. Маркс каже, що навіть якщо в процесі виробництва робітники вдаються до шахрайства і діють як представники певного класу, якщо вони зустрічають своїх товаришів у гуртках, то все це вони роблять як реальні індивіди. Коли вони вступають в інші стосунки, вони виключають себе із стосунків класових. Отже, можна сказати, що робітники страждають як представники класу, але реагують як індивіди.

З усього сказаного вище випливає, що громадські відносини, в які вступали індивіди певного класу і які визначалися їхніми спільними інтересами як представників третьої верстви, завжди були такими громадами, до яких ці індивіди належали як пересічні індивіди, лише остільки, оскільки вони жили і поділяли умови існування свого класу – тобто ті стосунки, в яких вони беруть участь не як індивіди, а як представники класу. Громада революційних пролетарів, навпаки, ставить під контроль умови існування свого і всіх членів суспільства – це щось протилежне; це об'єднання індивідів, в якому вони беруть участь саме як індивіди (85).

Очевидна автономія класу з'являється внаслідок того, що ці стосунки є абстракцією: робітник працює й отримує плату на основі абстрактних, структурних стосунків. Вільні об'єднання – це відповідь Маркса на виклик примусового об'єднання класу. Одним із досягнень комунізму стане започаткування руху вільних організацій.

Комунізм відрізняється від усіх попередніх рухів тим, що він перевертає основу всіх попередніх відносин виробництва і спілкування, і вперше свідомо тлумачить всі природні передумови як штучний доробок попередніх поколінь, позбавляючи їх природного характеру і упокорюючи владі індивідів, що об'єдналися (86).

Звернімо увагу на поняття об'єднаних індивідів; те, що воно означає, не є одним із колективних утворень. Зведення марксистської інтерпретації до системи сил і форм не дозволяє взяти до уваги ті рухи, які намагаються ці форми подолати, оскільки ці рухи закорінені у самозасвідченні індивідів, що стали цілісними.

Чільна роль індивідів всіляко підкреслюється.

Отже, таким чином розкриваються два фактори. По-перше, продуктивні сили набувають всесвітнього характеру, незалежно й окремо від індивідів, як особливий світ, поруч із ними: це спричинене тим, що сили, виразниками яких вони є, розділені і протистоять одна одній, в той час як всі ці сили, зі свого боку, набувають реальності у взаємодії та об'єднанні цих індивідів. Отже, з одного боку – сукупність виробничих сил, які перебрали на себе матеріальну форму і стали для самих індивідів вже не їхніми силами, а силами приватної власності – а отже, належать індивідам лише тією мірою, якою ці індивіди володіють приватною власністю. Іще ніколи до цього продуктивні сили не набували такої форми, настільки індиферентної до спілкування та взаємодії індивідів саме як індивідів, оскільки саме їхнє спілкування було раніше чимось обмеженим (91-92).

Коли Маркс каже, що продуктивні сили стають реальними лише стосовно індивідів, це є найсильнішим свідченням їхньої первинності. Навіть за найбільш абстрактних умов (я уникаю говорити про відчуження умов, оскільки цей термін відсутній в тексті) індивіди не зникають, а стають натомість абстрактними індивідами; і «лише завдяки цьому факту вони й отримують тепер можливість вступати в стосунки один з одним як *індивіди*» (92). Унаслідок такої розірваності всіх зв'язків кожен індивід виявляється полишеним на самого себе, через що він може об'єднатися з іншими у спілку індивідів.

У контексті тієї видатної ролі, яка відводиться індивідам, найважливішим її аспектом є само-діяльність *Selbstbetätigung*. Само-діяльність є фундаментальним, як на мене – засадничим поняттям цієї частини тексту. Те, який наголос робиться на ньому, засвідчує, що між «Рукописами» та «Німецькою ідеологією» не існує повного розриву. «Єдине, що досі пов'язує [індивідів] з виробничими силами і з їхнім власним існуванням – праця – втрачає всі риси самостійної діяльності і зберігає їхнє життя лише за рахунок того, що плюндрує його» (92). Самодіяльність зникає внаслідок процесу внутрішньої руйнації. Ми бачимо, поняття само-діяльності має щось спільне з поняттям об'єктивації в «Рукописах», із поняттям само-творення людини. Наступність щодо «Рукописів» засвідчується тим, що поняття присвоєння також зберігається. «Дійшло до того, що індивіди мають привласнити всю існуючу сукупність виробничих сил...» (92). Слово «відчуження» зникає, але термін «привласнення» зберігається і тут. Маркс відмовляється від терміна «відчуження» через те, що він значною мірою належить до дискурсу свідомості і самосвідомості, до того, що тепер вважається мовою ідеалізму. Втім, якщо замінити його базовими структурами самозасвідчення індивідів, то таким чином можуть відкритися нові, не-ідеалістичні концепти. Дійсно, всі поняття «Рукописів», що раніше більшою чи меншою мірою належали до ідеології самосвідомості, тепер мають бути вписані в антропологію самозасвідчення і само-діяльності. «Тільки пролетарі сьогодення, які повністю відлучені від будь-якої само-діяльності, здатні досягнути повної і нічим не обмеженої само-діяльності, яка полягатиме у присвоєнні всього обсягу продуктивних сил і утвердженні в такий спосіб розвитку всіх своїх здібностей» (92-93). Всі аргументи Маркса закорінені тут, у цьому русі само-діяльності, її втраті і привласненні наново. *Selbstbetätigung* стає головним поняттям.

Можливо, тепер ми можемо краще збагнути ключове поняття «індивідів, що живуть у певних умовах», адже це поняття протиставляється поняттю індивіда як лише індивіда, який, з точки зору тих умов, у яких він живе, є лише чимось випадковим. Маркс характеризує відлучення індивідів від будь-яких суспільних умов, наполягаючи на тому, що вони

упокорюються розподілу праці, яке відіграє в «Німецькій ідеології» таку ж роль, як і відчуження у «Рукописах». Розподіл праці відіграє таку ж роль, як і відчуження, тому що це поняття має таку ж структуру, за винятком того, що воно тепер висловлюється не мовою свідомості, а мовою життя. Поняття само-діяльності заступає поняття свідомості.

Якщо такий аналіз є слушним, то абсолютною недоречністю було б робити висновок про те, що, вилучаючи такі елементи як «людина», рід чи свідомість, Маркс віддає пріоритет таким поняттям як класи, засоби і форми виробництва. Це було б недоречно, тому що ці останні поняття набувають своєї об'єктивності саме на етапі розподілу праці. Отже, вважати, що ці епістемологічні абстракції є реальною основою – це насправді означало б грати на користь відчуження. У цьому тексті держава є прикладом самоствердження сутності, яка насправді є продуктом (див. 80). Іншим прикладом того ж є громадянське суспільство (див. 57); громадянське суспільство завжди зображується тут як наслідок, перед тим, як воно стане основою. Воно є наслідком певного розвитку і водночас основою для певного типу пояснень. Знов-таки, складна проблема, яку піднімає «Німецька ідеологія» – це правильне поєднання двох способів прочитання, антропологічної редукції, чи генеалогії, та економічного пояснення дійсності; ці два способи прочитання існують на двох паралельних рівнях, що не перетинаються. Саме задля цього застосовуються різні типи пояснення, які ми прикладаємо до індивідів і до класів. Існують також певні методологічні правила застосування тієї чи іншої мовної гри, мовної гри реальних індивідів, чи то мовної гри класів, сил та форм. Вилучити антропологію заради економічного дискурсу, відтак, насправді означало б визнати, що теперішній стан неможливо подолати.

Ви можете мені закинути, що я досі не процитував найважливіше для нашої теми місце в цьому тексті, а саме те, де єдиний, наскільки мені відомо, раз використовується слово «надбудова»: «Громадянське суспільство як таке розвивається лише разом із буржуазією; суспільна організація походить безпосередньо від виробництва і комерції, які в усі часи були опорою Держави та інших ідеалістичних надбудов...» (57). Я

не можу сказати, що Маркс вперше вживає це слово саме тут, адже я не настільки добре знаюся на марксистських текстах, щоб робити такий висновок, але принаймні в «Німецькій ідеології» це перше і, наскільки я пам'ятаю, єдине місце, де з'являється це слово в першій частині тексту. Ідеалістичні надбудови належать до того, що я назвав мовною грою продуктивних сил, яка протиставляється мовній грі реальних індивідів, що живуть у певних умовах. Моя гіпотеза наразі полягає в тому, що визначним відкриттям Маркса є саме комплексне поняття індивідів, що живуть у певних умовах, з огляду на яке стає очевидним, що сама можливість другого прочитання вже закладена в першому. Ми маємо взяти індивідів у дужки, і починати з умов, вважаючи, що саме вони є першопричиною. Втім, у такий спосіб ми не спростуємо діалектику індивідів і умов, адже індивіди завжди існують у певних умовах чи під впливом певних умов.

Нещодавно я мав нагоду прочитати важливу роботу про Маркса, написану французьким філософом Мішелем Енрі (Michelle Henry).² Енрі також написав велику роботу про поняття увиразнення (*L'Essence de la Manifestation*), а в своїй останній книзі він намагається осмислити текст Маркса на основі тих самих понять, які ми розглядаємо тут, тобто поняття тілесної дії, зусилля. Він стверджує, що тільки ще один філософ, Мен де Біран, передчував цю можливість. Для Енрі в процесі зусилля існує певна умовність; зусилля завжди пов'язане з опором. (Цей зв'язок між зусиллям та опором є антропологічним ключем до роботи Мен де Бірана). На основі цих відносин Енрі стверджує, що ми, не вдаючись у протиріччя, можемо перейти від об'єктивної мови історії до тих умов, які тепер діють самотійно як реальні історичні сили та діячі. Отже, якщо ми зможемо поєднати ці два рівні, тоді

² Michel Henry, *Marx: A Philosophy of Human Reality*. Рікер розглядає цю роботу в спеціальній статті: «La Marx de Michelle Henry» *Esprit* (1978), 2:124-139. Інші коментарі Рікера про Енрі включені в дискусію, що розгорнулася після появи статті Енрі «La Rationalité selon Marx» в збірці Theodore E. Geertz, ed., *Rationality Today*, pp. 116-29. Загальну дискусію про Енрі див. на стор. 129-135; коментар Рікера на стор. 133-135. Стаття Енрі була презентована на жовтневій конференції 1977 року.

ми матимемо справу не із двома рівнями прочитання, а радше із діалектичним прочитанням поняття історичних сил та реальних індивідів. Я не впевнений, що поєднання, яке обстоює Енрі, досягнути вельми легко. У будь-якому разі, як тексти Спінози та інших авторів, текст Маркса лишається відкритим. Ми не мусимо ставати на бік комунізму або поставати проти нього, чи приставати до тієї чи іншої партії. Тексти Маркса – це добротні філософські тексти, і їх слід читати так само, як інші. Відтак, існує можливість для багатьох тлумачень Маркса, й інтерпретація Енрі є однією з можливих інтерпретацій.

У наступній лекції я перейду від Маркса до Луї Альтюсера. Спершу я викладу його прочитання «Рукописів» та «Німецької ідеології», а потім обговорюватиму його власну інтерпретацію теорії надбудови і його спробу спростувати поняття перевертання, замінивши його поняттям епістемологічного зламу. Альтюсер пропонує трансформацію марксизму на основі епістемічної критики. Поняття перевертання, каже він, неодмінно лишається в царині ідеалізму. Як ми побачимо надалі, та ціна, яку Альтюсер був змушений заплатити за таку інтерпретацію, виявилася надто високою: будь-який гуманізм має бути віднесений до ідеології.

Якщо лінія розподілу, принаймні в молодого Маркса, проходить між практикою та ідеологією, то пізніше вона проходить між ідеологією та наукою. Ідеологія стає протилежністю науки, а зовсім не співучасницею реального життя. Важливість цього твердження можна співвіднести з утвердженням самого марксистського корпусу як науки, чи, принаймні, прагненням утвердити його в такій якості. Воно уможливорює існування того, що протистоїть ідеології. Для молодого Маркса цієї протилежності не існувало, а отже, ідеологія протиставлялася реальному життю. Втім, коли сам марксизм стає наукою, він уможливорює існування того, що протистоїть ідеології. Ця зміна є головним зрушенням в історії ідеології як поняття.

Лекція сьома Альтюсер (I)

Наступні три лекції можна було б об'єднати під заголовком «Ідеологія та наука». Я спробую дати огляд змін, що відбулися в марксистській теорії ідеології, внаслідок яких виявилось, що ідеологія вже не зіставляється з реальністю, чи, принаймні, не тільки з реальністю, але до того ж і з наукою. Я скажу дещо про головні зміни, спричинені цим рухом, аби підійти до обговорення праці Альтюсера «Про Маркса». Я рухатимусь не за ходом історичного розвитку, що привело б нас до розгляду таких теоретиків, як Лукач, а за логікою, принаймні в сенсі того, що я хочу сказати з цього приводу. Отже, такий спосіб викладу не є єдино можливим, і тим більше – не містить нічого обов'язкового.

Я хотів би зробити наголос на трьох змінах у марксистській теорії; це дозволить нам виокремити головний сюжет наступних трьох лекцій. По-перше, як я вже сказав, ідеологія на основі різних понять протиставляється не так процесу життя, як науці, в термінах «Німецької ідеології». Для пізнього марксизму самий корпус марксистських текстів стає зразком і парадигмою науковості. Слід узяти до уваги, що аналізуючи використання терміна «наука» в марксизмі, ми маємо відкинути позитивістське тлумачення цього терміна, що, зокрема, був домінантним у США, і має значно вужче значення, ніж німецьке слово *Wissenschaft*. Німецьке *Wissenschaft* зберегло дещо від грецького *episteme*. Нам, наприклад, варто пригадати, що Гегель назвав свою працю «Енциклопедія філософських наук». Отже, в марксистській теорії термін «наука» зазвичай вживається в емпіричному сенсі, для позначення корпусу знань, які можуть виявитись істинними чи хибними, тобто в тому сенсі цього терміна, як його тлумачив Поппер. Натомість наука радше є фундаментальною теорією. (Саме через це Альтюсер воліє частіше вживати слово «тео-

рія».) Наука – це фундаментальне знання. Відтак, нове тлумачення поняття ідеології має відповідати критерію науковості в тому сенсі, як її втілює марксистська «наука». Ранній ортодоксальний марксизм увиразнює цей напрямок, розрізняючи пролетарську й буржуазну науку, але Альтюсер нехтує і відкидає ці твердження. Ця опозиція завдала величезної шкоди інтелектуальному життю в Комуністичній партії та загалом у країнах, що знаходилися під її контролем; вона спричинила певне відставання у так званій буржуазній науці, а також застій так званої пролетарської науки. Альтюсер намагається вивести дискусію на новий рівень. Та хоча б якіт-раплялися розбіжності в марксистській школі, першим головним зрушенням у теорії марксизму було виникнення протиставлення ідеології науці.

Друге важливе зрушення пов'язане з першим і стосується визначення *реальної основи* історії. Ми звертали увагу на це поняття, розглядаючи «Німецьку ідеологію», і спостерігали певні коливання – чи принаймі існування можливості – для двох різних тлумачень цього поняття. Одне з них твердило, що реальною основою, зрештою, є реальні індивіди, що живуть за певних, визначених умов, тоді як інше тлумачення твердило, що реальною основою є взаємодія засобів виробництва і виробничих відносин. Ортодоксальний марксизм обрав останнє тлумачення, проте обидва вони вплинули на формування теорії ідеології. Якщо ми хочемо, як і раніше, протиставляти ідеологію та реальність, ми маємо усвідомити, що реальність визначається тут відповідно до того, що марксистська теорія визначає як реальну основу. Відтак, марксистське тлумачення реальної основи як економічної структури співвідноситься з появою науки як її корелята, адже об'єктом цієї так званої марксистської науки є саме точне знання про цю реальну основу.

Зв'язок між поняттям науки і реальною основою, тобто економічними структурами – становить ядро економічного матеріалізму. Саме слово «матеріалізм» не обов'язково означає космологію, як думав Енгельс; він є філософією природи, тобто певного типу схоластикою природи. Позицію Енгельса можна краще окреслити як діалектичний матеріалізм. Термін «історичний матеріалізм», навпаки, спрямований на

поєднання науки та її предмета, реальні основи. Оскільки, як ми сказали, ідеологія є протилежністю науки та реальної основи, то вона протиставляється також і історичному матеріалізму, так що, розфарбовуючи світ, ми можемо обирати лише між двома кольорами. Опозиція закладена вже в самій природі цих явищ: тобто якщо ви не історичний матеріаліст, то ви ідеаліст. І якщо вас називають ідеалістом, то це означає лише те, що ви не матеріаліст у зазначеному сенсі. Я нещодавно зіткнувся із сучасним прикладом такого підходу в книзі з філософії історії І. С. Кона, дуже гарного російського філософа. У роботі «Філософський ідеалізм і криза буржуазного історичного мислення» Кон каже, що філософія історії має лише два боки, одним із них є буржуазна філософія історії: до останнього напрямку він відносить Жана-Поля Сартра. Отже, ці два напрямки формуються методом виключення: якщо ми не на одному боці, то ми обов'язково опиняємося на іншому.

Третє зрушення у марксистській теорії, що, зокрема, є важливим для нашої розмови, – це те, що стосунки між реальною основою і надбудовою починають виражати фундаментальну метафору будівлі, що має фундамент та поверхи. Ця топографічна метафора присутня вже в самому образі реальної основи. Не вдаючись до цієї метафори, дуже важко мислити, вельми складно описати культурні феномени якимось інакше. Насправді, не один Маркс використовував цю метафору. Наприклад, вона з'являється також у Фройда; його концептуальна структура Id, Ego та Superego також має топографічний характер. Проблема топографічної моделі полягає в тому, якою мірою ця метафора обманює нас, якщо ми сприймаємо її буквально. Класичний марксизм розвинув цю метафору, ввівши між реальною основою, базисом та надбудовою складну систему відносин, що описується в термінах детермінації та ефективності, *efficacité*.

Та якщо ми підемо іншим шляхом, то ми зможемо сказати, що відносини між базисом і надбудовою в марксизмі визначаються комплексною взаємодією, що має два боки. З одного боку, марксизм стверджує, що існують причинні стосунки: надбудова визначається базисом. Утім, з іншого боку, існує й інший тип стосунків, який до певної міри обмежує перший: надбудова є до певної міри незалежною. Тут ми маємо звер-

нути увагу на класичне поняття *Wechselwirkung*, безперервної дії. Це поняття має довгу історію; воно походить від спроби Ньютона пояснити безнастанну взаємодію сил, а також зустрічається в таких авторів, як Кант і Гегель. У Кантовій таблиці категорій *Wechselwirkung* – це третя категорія, після субстанції і причинності. У «Логіці» Гегеля за кількістю іде дія, реакція, безперервна дія тощо. У марксизмі безперервна дія скеровується поняттям вільних, некерованих стосунків; вона є тим способом, за яким ці стосунки визначаються. Для марксизму наріжний камінь теорії ідеології становить узаляжнення безнастанної дії від дії, що скеровується лише в одному напрямку.

Багато вчених дискусій серед марксистів точилося навколо парадоксу, чи протиріччя між фундаментальним твердженням, яке походить із «Німецької ідеології», що ідеологія сама по собі не має історії, а сама суть історії походить із базису, і твердженням, що, тим не менше, надбудова впливає на базис. Енгельс намагався певним чином узгодити це протиріччя між різними тлумаченнями, ввівши знамените поняття остаточної детермінації. Згодом Енгельс використав це поняття проти тих «економістів» марксистської школи, які твердили: якщо ідеологія не має історії, то ідеологічні утворення – це лише примари, привиди, що пролітають у повітрі. З цієї точки зору, як я казав у попередній лекції, історія Норвегії – це історія оселедця, і нічого більше. Енгельс пішов середнім шляхом, аби зберегти і радикальність остаточної детермінації з боку базису, і водночас лишити місце для впливу надбудови на економічну основу. Енгельс дає свій коментар у славнозвісному листі до Йозефа Блоха, який цитує Альгосер у своїй праці «За Маркса»:

Слухаючи старого Енгельса в 1890 році, молоді «економісти» не змогли збагнути, що таке нові відносини. Виробництво є визначальним фактором, але тільки «в кінцевому рахунку»: «Нічого більше ні я, ні Маркс ніколи не стверджували». Той хто «перекручує це», стверджуючи, що економічний фактор є єдиним визначальним фактором, «робить свою позицію беззмістовною абстракцією, порожньою фразою.» І далі пояснення: «Економічна ситуація – це основа, але різні елементи надбудови – політичні форми класової

боротьби та її наслідки, тобто конституції, створені класом, що перемагає в цій боротьбі, тощо, юридичні форми і навіть відображення всієї цієї реальної боротьби в свідомості її учасників, політичні, юридичні та філософські теорії, релігійні погляди та їх подальший розвиток у системі догматів – все це справляє свій вплив на перебіг історичної боротьби і в багатьох випадках переважає у визначенні її форм...» (111-112).

Те, що ці елементи надбудови можуть допомогти визначити форми історичної боротьби, означає, що існує певна пластичність у тому, якого вигляду набуває надбудова. Саме в цих межах теорія ідеології набуває певної автономії, але це відносна автономія, що співвідноситься із остаточною детермінацією з боку базису.

Що до мене, я глибоко переконаний – тут я хотів би сказати дещо про свої власні міркування – що так само, як концептуальна модель «ефективності» не є адекватною для того, щоб ставити такі питання, так і система прагнення влади до легітимації, та й самий феномен легітимності, ліпше тлумачити в термінах мотивації, ніж у термінах причинності. Стверджуючи це, я згодом звернуся до ідей Макса Вебера, не як до альтернативної інтерпретації, а як до кращої інтерпретації стосунків між базисом і надбудовою. Абсолютно безглуздо стверджувати, що певні економічні чинники впливають на ідеї аж до того, що цей вплив має причинний характер. Економічний вплив не може мати своїм наслідком явище іншого типу, проте ці наслідки даються взнаки в іншому концептуальному полі, а саме, у полі мотивації. Щоб окреслити це поле, я спробую використати поняття потреби у легітимації і віри у легітимність, винятковою складної взаємодії між тими, хто керує, і тими, ким керують, вираженої у термінах конфлікту мотивацій. Я гадаю, що поняття мотивації набуде більшого сенсу, якщо його обговорювати в термінах нашого ставлення до влади, до структури влади і т. ін. Саме з цієї причини пізніше я приділю значну увагу цим різним типам словника. Мій аргумент полягає в тому, що хоча Альтюсер вводить певні вдосконалення, він ніде не відходить радикально від структури ефективності, остаточної детермінації, і я маю сумнів щодо того, чи має зрештою ця структура сенс.

Отже, Вебер мене цікавить не лише тому, що він розгледів, що не існує правлячої сили (класу, держави або що), яка б не прагнула здобути легітимність і довіру до цієї легітимності, але й тому що, як він вбачав, ці стосунки між прагненням і довірою вимагають того, щоб бути вміщеними в контекст розуміючої соціології, яка має справу із реальними діями, цілями, мотивами тощо. Саме мовна гра базису і надбудови, хоча і є недостатньою, все ж водночас виявляється відповідальною за те, чим є остаточна детермінація, чи за те, в чім полягає відносна ефективність ідеологічної сфери. Зокрема, виникає питання, чи є слушним використання поняття ефективності в цьому контексті, оскільки воно знов-таки утверджує метафору просторових взаємовідносин між базисом та надбудовою. Такий топографічний образ призводить до, по суті, необмеженого утвердження механістичної моделі. Втім, неможливість повернення до ідей молодого Маркса гарантується утвердженням тези, що реальною основою є реальні індивіди, що існують за певних умов. Але цю реальну основу можна постулювати лише в концептуальному полі мотивації.

Отже, загалом, якщо ми, по-перше, матимемо на увазі, що ідеологія протистоїть теоретичному утвердженню марксизму як науки, а, по-друге, що ідеологія є надбудовою реального базису, який втілюється в термінах економічних структур, і, по-третє, що між базисом і надбудовою існують певні відносини ефективності, ми отримуємо поле для дискусій про зрушення в марксистській теорії ідеології. Якщо я зосереджуся в нашому обговоренні на Альтюсері, то через те, що саме він зробив найрадикальніші висновки з цих зрушень. Ми читатимемо його праці переважно як спробу окреслити всі наслідки першого напрямку, який відтак наполягає на протиставленні науки та ідеології, використовуючи теоретичну структуру марксизму, стверджуючи, що марксизм – це не практика, не історичний рух, а перш за все – теорія. Що стосується другого зрушення, Альтюсер намагається виключити всі посилання на реальних індивідів з реальної основи історії, оскільки точка зору індивіда не належить до структури як такої. Індивід не є структурним поняттям, і відтак його слід віднести на бік ідеології, як і весь гуманізм. Гуманізм за визначенням є ідеологічним явищем.

По-третє, Альтюсер ставить під сумнів і складніше тлумачення стосунків між базисом і надбудовою. У цьому полягає його фундаментальний внесок, оскільки він спробував запровадити топографічну і каузалістську схему мислення у негегельянському і немеханістичному сенсі. Саме тут, я вважаю, полягає головний внесок чи головна помилка Альтюсера.

Підбиваючи підсумок, ми маємо сказати, що існує певна спорідненість між цими трьома тезами ортодоксального марксизму і тим, що я прагну виразити. Противага ідеології та науки може, в свою чергу, бути протиставлена противазі ідеології та практики. Наголос, який робиться на продуктивних силах і відносинах як реальній основі історії, можна протиставити наголосу на існуванні реальних індивідів, що існують за певних умов. І зрештою, відносини ефективності між базисом і надбудовою можуть бути протиставлені відносинам гри мотивацій між прагненням легітимності і вірою в цю легітимність.

Повертаючись до розмови про Альтюсера, я маю повніше підкреслити той внесок, який він зробив у марксистську теорію ідеології. В подальшому обговоренні ми продовжимо послідовний розгляд цих зрушень. Ми розпочнемо його з теоретичних аргументів Альтюсера, якими визначається його ставлення до марксистської традиції. Ці теоретичні положення описують протилежність між наукою та ідеологією, вже утверджену в марксистській традиції, не в термінах переходу, а радше в термінах епістемологічного зламу. Якщо правда, що ідеологія протиставляється науці, то між ними не може існувати стосунків оберненості. Альтюсер змушений відмовитись від поняття оберненості, тому що воно не є в достатній мірі епістемологічно обґрунтованим, а також тому, що воно залишає нас у межах концептуальної моделі того, що обертається. Якщо ми щось обираємо, перевертаючи його догори ногами, то, зрештою, воно лишається тим самим; епістемологічний злам, навпаки, вводить щось нове. У другій частині нашого викладу ми побачимо, як Альтюсер застосовує поняття епістемологічного зламу до текстів самого Маркса, і таким чином проводить лінію вододілу між тим, що є, і тим, що не є власне марксистським. Найважливіше, що ця

лінія проходить не між «Рукописами 1844 року» та «Німецькою ідеологією», як я стверджував у першій частині, а між «Німецькою ідеологією» і «Капіталом». Усупереч моєму твердженню про те, що існує суттєва різниця між поняттям свідомості і поняттям реального індивіда, Альтюсер стверджує, що ці поняття знаходяться по один бік лінії вододілу. За Альтюсером, епістемологічний злам у Маркса проходить між розглядом людини (як свідомості і як реального індивіда) і реальної основи історії, яка унаочнюється в поняттях продуктивних сил та виробничих відносин. Реальна основа зводиться до об'єктивної структури і не залежить від сил особистості. Вилучення цих сил із реальної основи вказує на те, що будь-яке посилення на реальних індивідів як носіїв цього процесу слід, зрештою, розглядати як ідеологічні. Що стосується третьої й останньої частини нашої дискусії про Альтюсера, ми маємо завважити, яким чином він переробляє Марксову структуру базису та надбудови. Наш докладний розгляд вказує, що саме в цьому моменті має міститися Альтюсєрова теорія ідеології, її обсягу та функцій. Отже, той спосіб розгляду теорії Альтюсєра, який я пропоную з дидактичних міркувань, передбачає, що ми маємо розпочати з його внеску в теорію, аби краще збагнути, що він мав на увазі, кажучи про епістемологічний злам.

У вступі до своєї роботи «За Маркса» Альтюсер зосереджує свою увагу на теорії, подаючи гарний виклад ситуації у французькому марксизмі до 1965 року, тобто до того часу, коли була написана ця робота. Він резюмує цю історію як «те, що, подібно до «Німецьких злиднів» Гайне, ми маємо назвати «Французькими злиднями»: нездоланною, глибинною відсутністю будь-якої *реальної* теоретичної культури в історії французького робітничого «руху» (23; курсив оригіналу). На противагу Німеччині, Росії, Польщі та Італії, де теоретики марксизму зробили суттєвий внесок у розвиток Партії, ситуація у Французькій комуністичній партії в теоретичному відношенні була однією з найслабших. Саме з огляду на цей теоретичний вакуум Альтюсер і висловлює свої власні вимоги. Французька Партія, каже Альтюсер, не обов'язково мусить залучати людей із достатньою філософською обізнаністю, аби усвідомити, що:

марксизм має бути не просто політичним вченням, чи «методом» аналізу і діяльності, а також і – над усе інше – теоретичним полем фундаментальних досліджень, які необхідні не лише для того, щоб розвивати науку про суспільство і різні «гуманітарні студії», а й для розвитку природничих наук та філософії (26).

Цю тезу згодом він розгорне ширше в своїх лекціях «Ленін і філософія», зібраних в окремий том під такою ж назвою.

Альтюсер вказує на те, що з його твердження випливає кілька висновків. Перший полягає в тому, що марксизм має опиратися певним ухилам молодого Маркса, коли той каже, що філософія після Гегеля – мертва, а те, що йде за нею, вже не є філософією. Альтюсер пояснює: якщо правда, що політична дія реалізує певну філософію, то усвідомити це здатна лише філософія. Якщо ми змушені говорити про смерть філософії, то це має бути філософська смерть (29). Цей аргумент стає ще більш важливим з огляду на таке: якщо теоретична структура марксизму не зберігається, то всі позитивістські течії в марксизмі візьмуть гору. Найпомітніші з них спираються на одинадцяту Марксову тезу про Феєрбаха, щодо того, що філософи лише тлумачили світ, але справа в тому, щоб змінити його. Відповідно до цієї перспективи, час тлумачень минув, і настав час дії.

Другий висновок полягає в тому, що марксистська теорія має опиратися тому, щоб її зводили виключно до критики. (Цей критицизм може виражатися в ставленні до Франкфуртської школи, про яку Альтюсер, вірогідно, не знав. Я думаю, що він мав би зневажати її спрямування.) Альтюсер стверджує, що завдання марксистської філософії не лише в тому, щоб критикувати ілюзії, адже, обмежуючись лише цим, критика стала б лише часткою наукової свідомості. Це знову означало би повернення до позитивізму. Альтюсер говорить про це як про «реальну смерть критичної свідомості» (30). Навпаки, каже Альтюсер, «марксистська філософія, яка була започаткована Марксом, коли він створив свою теорію історії, має тепер спиратися на ширше підґрунтя...» (30-31). Отже, для Альтюсера вакуум французького марксизму – це слабкість теорії, яка виникла внаслідок перебільшення значущості практичного боку.

Отже, що стверджує Альтюсер стосовно марксистської теорії? Він доводить, що ця теорія складається з двох рівнів. Перший – це теорія історії – історичний матеріалізм – об'єктом якої є головні структури, зображені в «Капіталі»: класи, спосіб виробництва, виробничі відносини і т. ін. Другий – це рівень філософської дисципліни, вторинна система понять, якою керується сама теорія. Це теорія базових категорій, категоріальних структур, у тому самому сенсі, в якому Фройд веде мову про метансихологію та її стосунок до клінічних понять (потяги, імпульси тощо). На цьому другому рівні теорія марксизму – це діалектичний матеріалізм, який Альтюсер протиставляє філософії природи Енгельса. За Альтюсером, всі позитивістські перекручення в марксизмі виникали через недостатню увагу до вододілу між діалектичним та історичним матеріалізмом. Ця плутанина зберігається навіть у «Німецькій ідеології». «Німецька ідеологія» припускає таку плутанину, оскільки там філософія – це не більше як ... слабка тінь науки, якщо взагалі не порожня абстракція позитивізму. Цей практичний наслідок є одним із ключів до прикметної історії марксистської філософії від її виникнення до наших днів» (33-34). Альтюсер опирається не лише марксистським школам, що існували до нього, але й деяким тезам самого Маркса.

Роблячи наголос на теорії, причому не лише теорії як історії, але також на теорії, що є рефлексією над категоріальною структурою всього вчення в цілому, він приходить до поняття епістемологічного зламу. У *зламі* між наукою та ідеологією фундаментальною ознакою ідеології є її нездатність відтворити себе у своїй власній теорії. Це найбільш значущий момент, через який ми можемо наблизитись до самого поняття ідеології. Далі ми ще повернемося до того, як сам Альтюсер описує зміст поняття ідеології і визначає те, що до неї належить, але тепер нам вистачить і цього критерію. Навіть стаючи систематичною, вона набуває системності в такий спосіб, що не може нічого сказати сама про себе. Вона не здатна описати свій власний спосіб мислення.

Ця критика радше нагадує нам Спінозу, ніж Гегеля. Для Гегеля все, що було висловлено в межах однієї мови, мусить мати силу і в іншій; ми розгортаємо внутрішній зміст у межах

одного способу мислення і відтворюємо його в іншому. Поняття зламу, навпаки, виявляється досить анти-гегельянським; тут, дійсно, радше слід спертися на Спінозу. На противагу ідеї збереження однієї стадії мислення в іншій, Спіноза каже про *послідовність* способів мислення. Приміром, перша стадія, досягне всім бачення того, що сонце сходить, долається на другій стадії, при вивченні астрономії, і астрономія не має потреби увібрати в себе першу стадію. Пізніше ми ще побачимо моменти подібності в Альтюсера та Спінози, що ґрунтуються на співвідношенні між першим і другим типом знання: порядок істини має анонімний характер, раціональність спирається на саму себе, і перша стадія містить у собі певну сталість. Останній момент, зокрема, стосується нашого розгляду ідеології. За межами своєї роботи астроном продовжує говорити про схід і захід сонця, отже, можливо, й ідеологія також містить певну перманентність. Насправді, це стане останнім моментом в теорії Альтюсера. Якщо ми маємо високі запити щодо критеріїв науковості, то значну частину життя ми будемо змушені віднести до царини ідеології. Принципову ремарку Альтюсера в бік Спінози ми знаходимо в наступній примітці:

Наука без жодних застережень може вважатися істиною ідеології в гегелівському сенсі. Якщо ми хочемо віднайти в історії попередників Маркса у цьому сенсі, ми маємо звернутися радше до Спінози, ніж до Гегеля. Спіноза встановив співвідношення між першим і другим типом знання, яке в своїй безпосередності (абстрагуючись від тотальності в Бозі), передбачає саме радикальну неможливість об'єднання. Хоча другий тип знання уможлиблює розуміння першого, він не є його істиною (78 прим.)

Істина належить до другого типу знання; в першому, навпаки, істини бути не може. Це сильне твердження: другий тип знання породжує сам себе, він не запозичує нічого з того типу, який він долає. Це анти-гегелівська позиція. Як ми побачимо, цей тип радикалізму може зрештою виявитись необґрунтованим, але що стосується мене, то я з великою повагою ставлюся до інтелектуальної сміливості позиції Альтюсера.

Саме внаслідок «радикальної несумісності» між двома типами знання розрив між ідеологією та наукою не може відте-

пер виражатися в термінах оберненості, перевертання. Адже процес перевертання – це щось, що відбувається із тим змістом, який існував до того, це перевертання того самого. Альтюсер міг би розвинути це поняття значно далі, але, попри все, воно лишилося б тим самим поняттям. Він обговорює поняття перевертання (*inversion*) також в іншій примітці. Загалом, примітки в роботах Альтюсера завжди дуже цікаві, адже він використовує їх, аби уникнути непорозумінь із Партією. Адже істина завжди зверху сторінки!

Показово, що Маркс у «Німецькій ідеології» слушно критикує Феєрбаха за те, що той так і лишився бранцем гегелівської філософії, особливо в тих моментах, коли він претендує на те, що буцімто «перевернув» її. Він закидає Феєрбахові, що той приймає висхідні передумови гегелівських питань, даючи інші відповіді, але зрештою на ті ж питання. У філософії цікавими можуть бути лише питання, бо саме вони протистоять повсякденності, яка дає на них відповіді. Якщо сама постановка питання змінюється, то вже неможливо вести мову про перевертання. Безсумнівно, що співвідношення старого і нового рівня постановки питань все ж дозволяє нам вести мову про перевертання. Але віднині воно перетворюється на аналогію, адже змінилося саме питання, і навіть царини, з яких походять ці питання, неможливо порівняти між собою, хіба що, як я запропонував, із педагогічних міркувань (72-73 прим.).

Дуже важко збагнути ідею зламу, яка позначає, що питання віднині не є тими самими, а царини, з яких вони виникають, навіть неможливо порівняти між собою. Поставити Гегеля з голови на ноги означало б лише відновити те, що вже було перевернуте. «Людина, що стоїть на голові, лишається тією самою, коли вона зрештою стає на ноги» (73). Я зовсім не певен, що самого Альтюсера ввела в оману ця метафора, але ми маємо зробити висновок, що ідея зміни постає тут як проблема. Тут ми піднімаємо нове питання. Ми вже не запитуємо про те, що таке людська свідомість чи що таке людські умови; натомість ми запитуємо, наприклад, що таке клас. Для Альтюсера між цими двома способами ставити запитання не існує зв'язку.

Більше того, гегелівське *Aufhebung* виявляється неадекватним. Ми будемо більш докладно обговорювати це в

подальших лекціях, і я наполягатиму на тому, що для Альтюсера існує радикальний розрив між базисом і надбудовою, та будь-якою діалектикою. Альтюсер каже:

[Марксове] «подолання» – це не зовсім *Aufhebung* у гегелівському сенсі, тобто унаочнення істини того, що є у Гегеля; це не подолання помилки на шляху до істини, навпаки, це подолання ілюзій на шляху до неї, чи радше навіть не «подолання» ілюзій стосовно істини, а розвіювання будь-яких ілюзій і повернення до реальності: отже, термін «подолання» охоплює всі ці значення (77-78).

У понятті *Aufhebung* важливим моментом є те, що переходячи з одного рівня на інший, ми зберігаємо зміст першого рівня через процес опосередкування. Якщо ми розглянемо відносини пана і раба як приклад гегелівського *Aufhebung*, то ми пригадаємо, що ці відносини долаються в стоїцизмі. Між паном і рабом лишається момент впізнавання, а отже, зберігається дещо від старих стосунків. Утім, за Альтюсером, ми маємо уявити собі щось радикально відмінне від збереження поняття через його заперечення. Ми маємо помислити зникнення ілюзій і висловити це абсолютно іншою мовою. *Aufhebung* передбачає субстанційну тяглість; перше поняття відроджується у третьому через своє «заперечення». Альтюсер, навпаки, каже, що ми маємо помислити переміщення понять в іншу царину думки. Наука не є істиною того, що їй передувало; вона не є чимось більш істинним, а радше просто чимось іншим. Ми маємо розглянути проблему, чи можливо помислити такий злам. Допоки я залишу це питання без відповіді, оскільки можливість помислити такий злам залежить від твердження Альтюсера, що між базисом і надбудовою існують причинно-наслідкові відносини, що мають невідворотний характер. Надалі ми обговорюватимемо ті немислимі наслідки, які походять із таких немислимих взаємовідносин цих двох сфер.

Тепер я волів би перейти до другого важливого моменту нашої розмови про Альтюсера, який можна назвати герменевтичним принципом прочитання Маркса. Цей принцип походить від того епістемологічного зламу, котрий, як ми сказали, присутній у Маркса. Цей злам є саме епістемологічним, оскільки він відокремлює ідеологічне від наукового; він

відділяє не уявне від реального, а донаукове від наукового. Оскільки марксизм, як ми сказали, несе в собі теоретичні спроможності до саморефлексії, він є вченням, що хоча й усвідомлює свої висхідні положення, все ж несе в собі суттєвий теоретичний, чи епістемологічний злам. Саме засобами такого аналізу Альтюсер намагається вирішити класичну – і, можливо, дещо нудну – обговорювану серед марксистів проблему періодизації, тобто послідовності написання Марксових робіт. Альтюсер бере цю проблему і застосовує її до поняття епістемологічного зламу. Отже, це поняття, яке спершу застосовувалося для того, щоб відокремити марксизм від його попередників, тепер застосовується до самого корпусу марксистських текстів. Тим самим стверджується, що в самій історії марксизму існує епістемологічний злам між тим, що є, і тим, що не є справжнім марксизмом у науковому значенні цього слова. У низці есеїв, які складають книгу «За Маркса», Альтюсер починає з молодого Маркса і йде до зрілого вчення. Я б хотів іти у зворотному напрямку, адже принцип, за яким ми застосовуємо поняття епістемологічного зламу до Маркса, постає із співвідношення зрілого вчення із рештою праць.

Я маю сказати кілька слів стосовно самого терміна «епістемологічний злам». Це поняття йде від Гастона Башляра, який більше відомий у США своїми роботами з естетики і поетики, але який до того ж є автором ґрунтовної епістемологічної праці «Філософія заперечення» (The Philosophy of No). Башляр обстоює ту ідею, що наука розвивається через низку заперечень. Завжди існує певний стрибок, подібний до зміни парадигм у Куна. Порівняння Башляра і Куна справді було б для нас доречним, оскільки допоможе краще вхопити поняття епістемологічного зламу. Проте ми обмежимося Альтюсером і проблемою періодизації.

Альтюсер пропонує розподілити праці Маркса на чотири періоди: ранні роботи (1840-44), роботи періоду зламу (1845), перехідні роботи та зрілі праці (1857-83) (35). Для нас, зокрема, цікаво, що «Німецька ідеологія» віднесена до другого періоду, саме через свою амбівалентність. Те, що я назвав конститутивним моментом тексту, тут стає симптомом зламу. Він присутній у цій праці через те, що в ній співіснують дві мови – стара мова індивіда і нова мова класової боротьби.

Альтюсер твердить, що злам тут знаходиться у негативній стадії, оскільки він виражений засобами старої мови. Я вважаю цю книгу парадигмальною щодо теорії ідеології.

Слід пам'ятати, що ця зміна [відокремлення наукового від ідеологічного] не може породити, в позитивній та сприйнятній формі, нову теоретичну проблематику в царині теорії історії, так само як і в царині філософії. Насправді, «Німецька ідеологія» – це коментар, зазвичай негативний та критичний, до тих різних форм ідеологічної проблематики, яку Маркс відкинув (34).

Альтюсер всіляко наголошує на позитивному понятті реального індивіда, яке стане основою для нової термінології.

Відтак, ми маємо чітко збагнути те, який тип прочитання застосовує Альтюсер, адже будь-яка книжка читається за певними герменевтичними правилами. Альтюсер застосовує марксистську герменевтику до самого Маркса, тобто потрактовує марксистську теорію за її власними загальними принципами. Альтюсерове прочитання не є неупередженим і навіть не претендує бути таким. Навпаки, це критичне прочитання; структури, взяті зі зрілого Маркса, застосовуються до його ж витоків, аби за допомогою цих витоків віднайти ключ до теорії в цілому. Я вважаю, що Альтюсер правий, коли він дотримується такого критичного прочитання. Будь-яке прочитання – це певне насильство: якщо ми не лише повторюємо, то ми тлумачимо. Гайдеггер та багато інших стверджують, що будь-яке продуктивне прочитання має бути рекурентним та циклічним. Твердження самого Альтюсера стосовно рекурентності (оберненості) принципу на власний предмет висловлене в наступному пасажі:

Те, що цей принцип [нередукованої специфічності марксистської теорії] не можна безпосередньо знайти в самих роботах Маркса; те, що для того, аби локалізувати реальні поняття зрілого Маркса, необхідна цілісна попередня критика; те, що отождоження цих понять є те ж саме, що й їх локалізація; те, що всі ці критичні зусилля, які є передумовою будь-якої інтерпретації, самі по собі передбачають застосування мінімуму попередніх марксистських концептів, які спираються на саму природу теоретичних формулювань та їх історію; те, що передумовою читання Маркса є ... теорія еп-

істемологічної історії, яка є самою марксистською філософією; те, що всі ці операції становлять неминуче коло, в якому застосування марксистської теорії до самого марксизму виявляється абсолютною передумовою розуміння Маркса і водночас передумовою навіть самого існування й розвитку марксистської філософії, – все це значною мірою очевидно. Але навіть це коло, існування якого передбачається цією операцією, як і всі кола такого типу, – це просто діалектичне коло питань, які постають стосовно об'єкта та його природи на основі теоретичної проблематики, яка, піддаючи свій об'єкт випробуванню, водночас випробовує саме випробування об'єктом (38).

Отже, замість того, щоб читати твори Маркса послідовно, крок за кроком, ми маємо читати їх зворотним чином, починаючи з того, що є достеменно марксистським, аби встановити, що достеменно марксистським не є.

Альтюсер описує таке читання як циклічне; циклічність існує між принципами усвідомлення прочитаного та його об'єктом. Кажучи, що операція тлумачення «подібна до всіх кіл такого типу», Альтюсер нагадує нам про Гайдеггера і герменевтичне коло, хоча я сумніваюся, що він це усвідомлював. (Альтюсера навряд чи можна назвати гайдеггеріанцем; людям типу Альтюсера Гайдеггер мав би здаватися найгіршим з ідеологів). У будь-якому разі, внаслідок того, що Альтюсер обстоює циклічність читання, він заздалегіть має що відповісти тим опонентам, які звинувачуватимуть його в тому, що він тлумачить текст, виходячи з нього самого: така критика не є слушним запереченням, адже саме такий спосіб читання передбачається від початку. Отже, проти Альтюсерового прочитання молодого Маркса важко застосувати аргумент, що Маркс насправді не казав того, що приписує йому Альтюсер. Останній мав би відповісти, що він виходить із того рівня розвитку теорії, на якому поняття самі свідчать про власну істинність, тоді як молодий Маркс іще не знав, що він насправді казав. Стосовно «Німецької ідеології» Альтюсер зауважує, що в межах свого прочитання він не прагне брати старі поняття «в їхньому власному світі» (39). «Німецька ідеологія» – це такий текст, який не містить у собі ключів для свого прочитання; ми маємо застосувати ключі, які належать

до інших праць. Альтюсер каже про «значно небезпечніше помилкове розширення поняття зламу, яке часом з'являється в роботі» (39).

Отже, ми маємо обговорити, чи правда, що ключ до розуміння «Німецької ідеології» знаходиться деінде, але не в самому тексті. Чи правда, що існує лише один спосіб прочитання молодого Маркса? Чи дійсно ми маємо читати його згідно із поняттям Маркса зрілого? Чи не маємо ми певної свободи в прочитанні цих текстів як таких, що говорять самі за себе, і не лише за допомогою подальших редакцій? Чи можемо ми відокремити епістемологічний злам як теоретичний принцип від його історичного застосування? Це найбільш значуща проблема, визначальна не лише стосовно нашої інтерпретації Альтюсера, але й для всієї теорії ідеології, яку ми намагаємося тут розвивати. Чи не прогледів Альтюсер вирішальний злам між філософією свідомості та антропологічною філософією – для якої суб'єктами історії є «реальна, конкретна людина» (37), – вбачаючи в ньому лише початок пізнішої проблематики? З тієї ж причини не заперечує він роль переходу від відчуження до розподілу праці, навіть знаючи про те, що від останнього залежить «вся теорія ідеології і вся теорія науки» (37)? Стосовно робіт, написаних раніше за «Німецьку ідеологію», легко сказати, що їхні основні поняття – свідомість, родова істота, відчуження – запозичені у Феєрбаха; тут Маркс іще не виходить за межі молодого гегельянства. Я стверджую, що показовим моментом виникнення марксизму як такого є поява «Німецької ідеології» і звернення уваги на поняття реальних індивідів та умов їхнього існування. Втім, для Альтюсера ці поняття самі по собі не є промовистими. Непрозоре поняття стає прозорим лише завдяки методу, запозиченому із пізнішої марксистської проблематики. Фундаментальним наслідком спрямування Альтюсера виявляється те, що різниця між «Рукописами» та «Німецькою ідеологією», на якій я так багато наголошував, стає несуттєвою. Зокрема, несуттєвим виявляється те, що в «Рукописах» на перший план висувається свідомість, а в «Німецькій ідеології» – реальні індивіди, оскільки обидва поняття лишаються в межах антропології; вони є частиною антропологічної ідеології.

Альтюсер штучно створює поняття антропологічної ідеології, щоб перекрити все поле, в межах якого існують всі питання стосовно людини в цілому, чи то в термінах свідомості, чи то в термінах реального життя, чи то в термінах практики. Я не можу із цим погодитись. Навпаки, я вважаю, що великим відкриттям Маркса в «Німецькій ідеології» було саме його розрізнення свідомості і реального життя. Але Альтюсер вірить, що він має рацію, коли він каже, що тут немає радикального зламу; адже, як ми сказали, кожна справжня теорія з необхідністю говорить сама за себе. Такий висновок походить від того, що саме поняття теорії є ідеологічним і не може тлумачити саме себе; Альтюсер висловлюється проти цієї точки зору, що «світ ідеології є інтелігібельним за своїм принципом» (57).

Значною заслугою Альтюсерової інтерпретації є те, що він створив принципи такого когерентного прочитання Маркса, стосовно якого всі інші марксистські прочитання виявляються «еклектичними» (57). У своєму есеї «Про молодого Маркса» Альтюсер критикує деяких східноєвропейських інтерпретаторів, які намагалися відокремити матеріалізм молодого Маркса – а отже, справжній марксизм – від тих понять, які лишаються під впливом Гегеля і Фейєрбаха. Альтюсер каже, що відтепер ми вже не можемо вести мову про елементи; ми маємо сприймати ідеологію як конститутивне ціле. Епістемологічний злам існує між одним цілим та іншим, а не між частинами чи елементами; між старим і новим способом мислення; він позначає перехід від однієї тотальності до іншої.

Ми можемо висловити контраргумент, спитавши, які міркування дозволяють Альтюсерові заперечувати право його марксистських опонентів прочитувати Маркса телеологічно, знаходячи кінцеві елементи в ранніх працях, і звинувачувати своїх опонентів у тому, що вони оминають деякі елементи. Чи не оцінює сам Альтюсер молодого Маркса за критеріями Маркса зрілого? Відповідь Альтюсера складається з трьох моментів (62-63). Згодом ми приділимо певний час детальному розгляду цих моментів, але тепер дозвольте просто назвати їх. По-перше, каже Альтюсер, застосування поняття епістемологічного зламу до самого Маркса не стосується специфічного характеру кожного речення в його роботі; «неможливо виокремити якийсь один елемент, не

спотвориши його значення» (62). По-друге, ранні роботи Маркса пояснюються не через роботи зрілого Маркса, а через їх приналежність до тогочасної ідеологічної сфери. По-третє, рушійний принцип розвитку полягає не в самій ідеології, а в тому, що стоїть за нею, тобто у реальній історії. (Тим самим також передбачається, що існує теорія інфраструктури та доконечної детермінації). Лише на цьому рівні уваги, як стверджує Альтюсер, пояснення є вже не ідеологічним, а науковим. Так само, як істина є мірою помилки, так і зрілий Маркс виражає істину *про* молодого Маркса, не маючи потреби бути водночас істиною *самого* молодого Маркса.

Пізніше я ще повернуся до третього аргументу Альтюсера, але тепер хочу обговорити другий. Адже ідеологія в цілому є не чимось індивідуальним чи особистим, а, навпаки, окремою цариною. Аби визначити, що ці роботи мають спільного, ми маємо спершу визнати, що вони знаходяться у спільному ідеологічному полі. Саме поняття ідеологічного поля, царини ідеології, виникає внаслідок епістемологічного зламу. Цей злам відбувається не в тій чи іншій роботі, а в самому типі мислення. Внаслідок цього, поняття ідеології меншою мірою стосується індивідуального, а більшою – анонімного типу мислення. Це, в свою чергу, породжує великі труднощі: як локалізувати в цьому полі конкретні праці, як перейти від поля до сингулярності.

Наголос, зроблений на понятті поля, вказує на те, що в роботу Альтюсера проникли структуралістські поняття. Поняття поля походить з генітальпсихології, де воно протиставляється поняттю об'єкта. Об'єкт – наразі конкретна праця – протиставляється полю як його основі. В Альтюсера ми знаходимо багато виразів, які здаються радше структуралістськими, ніж марксистськими, але які в його працях набувають марксистського забарвлення. Структуралістські інтонації Альтюсера яскраво помітні в наступній цитаті; зауважимо алюзію до поняття тексту в сформульованому Греймасом та французькими структуралістами сенсі.

На цьому рівні обміни і конфлікти, які становлять саму суть *тексту*, в якому його жива думка дійшла до нас так, ніби автор цих думок сам був відсутній. Конкретний індивід, що висловлює себе у своїх думках і своїх творах, відсутній, так

само й реальна історія увиразнюється в існуючому ідеологічному полі. Як автор ніби зникає в присутності своїх оприлюднених творів, зводячи своє існування до своїх обов'язків, так і конкретна історія стирає себе в присутності ідеологічних тем, зводяться до своєї схематики. Така подвійна відсутність згодом правитиме за критерій. Але тепер суть полягає у грі між чіткістю конкретної думки і тематичною системою ідеологічного поля (64; курсив у тексті).

Поняття зникнення автора уможливлює перехід між конкретною працею, яка втрачає свого автора, та ідеологічним полем, яке є анонімним за визначенням. Нам пропонується помислити щось дуже складне для розуміння, а саме, поняття проблемного конституювання певного ідеологічного поля, того поля, з якого постають проблеми, яких, проте, ніхто не висловлював. Те, що ми називаємо питанням, вимагає, щоб існував мислитель, який його поставив, але наразі ми маємо уявити собі проблематику як щось, що виникає саме по собі. Проблематика – це «базова цілісність тексту, внутрішня сутність ідеологічного мислення» (66).

Отже, у мене виникає питання, чи не призводить підхід Альтюсера до жахливих наслідків стосовно теорії значення, адже чи існує значення в такому полі, де про нього ніхто не може знати? Альтюсер мав би відповісти, що він також використовує поняття значення. Ведучи мову про типову системну структуру поля, Альтюсер каже, що зміст визначає те, «що уможливлює як сприйняття значення [сенсу] «елементів» відповідної ідеології – і дозволяє співвіднести ідеологію з тими питаннями, які ставить перед кожним мислителем та історична доба, в яку він живе» (67). Отже, не індивід, а історична доба ставить проблеми. Це узгоджується з тим, що ми раніше назвали третім методологічним принципом Альтюсера: акцентуацією теорії структури – співвідношення між базисом та надбудовою – акцентуацією анонімних безсуб'єктних сутностей. Але як тоді виразити страждання робітника? Весь словник, пов'язаний із відчуженням, зникає, адже не може існувати відчуження без того, хто стає відчуженим і потерпає від цього відчуження. Концепція, яку вибудовує Альтюсер, дозволяє говорити лише про поля, структури, сутності такого типу.

Далі ми маємо прояснити, чому Альтюсер так наголошує на понятті поля, прослідкувавши кілька наслідків із того, як він тлумачить саме поняття ідеології. По-перше, як ми бачили, поняття ідеологічного поля може затемнити різницю між «Рукописами» та «Німецькою ідеологією». І це головний наслідок впровадження цього поняття. «Рукописи» та «Німецька ідеологія» належать до одного й того самого – ідеологічного поля; вони не є окремими роботами, кожна зі своїм обсягом і своїми поняттями. Поняття антропологічної ідеології стає визначальним концептом для всіх робіт, що не є марксистськими, принаймні, в альтюсерівському сенсі цього слова. Єдність цих антропологічних текстів Маркса ґрунтується на спільній проблематиці. «Проблематика мислення не зводиться до класу об'єктів, що їх розглядає автор, оскільки це не абстракція для мислення в цілому, а конкретно визначена структура думки, разом з усіма думками, що уможливлються цією структурою» (68). Як ми бачимо, це дуже складне поняття. Отже, ми маємо помислити антропологічну ідеологію як поле, що генерує думки певного типу, причому до цього поля потрапляють Фєєрбах, «Рукописи» і «Німецька ідеологія». Авторська приналежність цих окремих робіт у цьому полі втрачається; і це, зокрема, важливо стосовно нівелювання фундаментальної різниці між ідеалістичним поняттям свідомості і поняттям реального індивіда, що живе за певних умов, тобто втрачається антропологічний реалізм Маркса, котрий я поціную вельми високо.

Другий суттєвий наслідок Альтюсерового прочитання – це те, що ідеологія не сприймається як думка, на яку дехто пристає, оскільки ідеологія – це взагалі не думка, а радше щось, *в межах чого* ми мислимо. Тут виникає дивний і майже неминучий наслідок, що бути марксистом взагалі не обов'язково. На це, зокрема, вказував Євген Фінк у своїй відомій статті про оперативні і тематичні поняття.

Суть цієї ідеї в тому, що ми не можемо помислити все, що задіяне в процесі нашого мислення. Ми мислимо *за допомогою* певних понять. Можливо, саме через це неможливо досягти абсолютної прозорості мислення; ми можемо тематизувати певні речі, але задля цього ми використовуємо інші поняття, які лишаються не тематизованими, принаймні,

протягом того часу, коли ми послуговуємося ними. Іншими словами, я б виразив це, сказавши, що доконечна рефлексивність неможлива; ми спроможні не на повну, а лише на часткову рефлексію. Отже, має існувати важлива частина поняття ідеології, яку ми не здатні усвідомити за допомогою наших уявлень. Існують такі поняття, *якими* ми мислимо. З цього приводу Альтюссер каже, що «загалом філософ радше мислить ними, ніж про них...» (69). Можливо, в цьому є щось суттєве, і не лише стосовно марксизму: ми не здатні вивести все на рівень свідомості. Ми спираємось на спадщину минулого, на традиції, ще на багато речей, які допомагають нам мислити й існувати, і це впливає на наше ставлення до речей. У цьому сенсі ідеологія є чимось нездоланим. Ми маємо сказати, що навіть марксистсти-альтюсерівці не змогли усвідомити всіх своїх думок. Можливо, це найкращий спосіб, у який ми можемо використати поняття поля і той факт, що наше мислення – це не лише об'єкт, але й поле. Певні паралелі цьому, вірогідно, можна віднайти у фрейдизмі.

Для мене суттєвим контраргументом до такого ходу думки мало б бути не твердження, що все ясно, що цілковитої прозорості таки можна досягти; таким контраргументом могло б стати запитання про те, як співвідносяться поле і мислення, якщо ми не маємо мотиваційного контексту, концептуальної рамки. Якщо ми мислитимемо це співвідношення в термінах причинності, все стає незрозумілим. А з іншого боку, якщо ми скажемо, що всі наші *мотиви* не є прозорими, то таке співвідношення мало б сенс. Фрейдова концепція Id – воно – може тут вельми допомогти; ми можемо сказати, що, окрім індивідуального, існує також соціальне Id. Що до мене, то я б наважився стверджувати, що співвідношення одиничної думки і поля якраз і вимагає існування живого індивіда, що існує за умов власного поля. І це поле є часткою умов, обставин життя індивіда. Отже, я думаю, що доречніше тут використовувати термінологію «Німецької ідеології» і говорити, що мислитель існує за певних умов, у певній ситуації, яку він не контролює, і яка не є для нього прозорою. Іншими словами, чи є поняття приналежності до поля більш корисним і прямим шляхом до досягнення мотивації, ніж поняття причинних стосунків?

Інший текст Альтюсера про співвідношення поля і мислення, здається, відкриває можливість тлумачення, більш схожого на те, яке я тут обстоюю:

Дозвольте мені підбити підсумки цих міркувань. Розуміння ідеологічного аргументу водночас передбачає, на рівні самої ідеології, цілісне пізнання ідеологічного поля, в якому виникає і зростає думка; унаочнення внутрішньої цілісності цієї думки: її проблематики. Саме пізнання ідеологічного поля передбачає знання проблематики, що складає його, чи, навпаки, протистоїть йому. Співвідношення окремих проблематик думки індивіда, якщо його розглядати разом із окремими проблематиками думок, що належать до ідеологічного поля, дозволяє судити про специфічні відмінності автора, тобто про появу нового сенсу (70).

Тут знову постає питання про «специфічні відмінності» «Німецької ідеології». Чи не відбувається тут «поява нового сенсу»? Загалом, ця цитата підтверджує ту точку зору, що якщо хтось висуває нову ідею, це означає, що у вказаному полі з'являється новий сенс. Отже, ми маємо мислити поле не механістично, а як щось на зразок резерву, ресурсу можливих думок. Співвідношення думки і поля має сенс, лише якщо ми мислимо в термінах значення, а не сили. Далі, якщо ми підемо за аргументом Альтюсера про те, що анонімне поле й індивідуальна думка в цьому полі існують лише одночасно, то ми завжди будемо змушені вести мову про поле індивідуальної думки чи про цю думку в колективному полі. Отже, існує взаємодоповнюваність між полем та індивідуальною думкою, і нам необхідно спромогтися це виразити. Тут знов-таки нам знадобиться термінологія «Німецької ідеології», реальні індивіди та умови їхнього життя; поле є однією з таких умов, можливо, найбільш значущою. Як ви бачите, я не приховую того, що обстоюю «Німецьку ідеологію» і загалом виступаю проти термінології Альтюсера.

Беручи до уваги те, що як індивідуальні думки, так і ідеологічне поле відсилають до «реальних авторів цих ще безсуб'єктних думок» (71), ми знову повертаємось до питання про «значення еволюції Маркса та її “рушій”» (72). Слово «рушій» (*motor*) стоїть у лапках, проте все ж його вжито. Ідея полягає в тому, що пояснення, «рушієм» якого є історія ідеології, а не реальний базис, саме є ідеологічним. Але як тоді бути з ідео-

логічним зламом? Самий злам вже є проблемою: хто здійснює цей злам, і чи є це злам *самої* проблематики, або ж злам у проблематиці? Альтюсер змушений дійти до того, що ставить питання не лише про самосвідомість ідеології, але й про самосвідомість Маркса щодо цього зламу. «Вести мову про дійсну історію... означає запитувати про «внесок Маркса» як такий» (74). Значення переходу самого Маркса крізь шар ідеології, що руйнується, не усвідомлюється самим Марксом. Утім, чи надто важко співвіднести німецьку ідеологію з підвалинами німецької політики та економіки, тобто зіставити її явний ідеологічний розвиток із її прихованим історичним розвитком? Значно важче було б співвіднести самий злам із цими історичними умовами. То чи не є це «перевідкриттям реальної історії», або «поверненням до дійсної історії» (76) в акті мислення? Більше того, якщо це повернення насправді є «відкатом» на до-гегельянські позиції, поверненням до «реальності об'єктів, які створив Гегель, надавши їм значення створеної ним ідеології», а зовсім не поверненням «до самих речей в їхній реальності», чи не є воно визначенням мислення як такого? Відкриття в галузі розвинутого капіталізму і класової боротьби, безперечно, є актом мислення. А тим більше – та роль, яку Альтюсер відводить поняттю поля. Воно відкриває важливий шлях уникнення ідеологічної проблематики «перетворення реальних історичних проблем на проблеми філософські» (80 прим.), але саме поняття зламу, звісно, дозволяє ставити філософські проблеми.

Отже, чи не можемо ми сказати, що здатність людини ставати віч-на-віч із реальністю і відкрита Марксом «реальність ідеологічної облуди, яка засліплює її» (82), спричиняє появу нового сенсу і нову позицію мислителя і думки? Альтюсер значно більше мав рацію, ніж він сам думав, коли він казав, що у відкритті реальності міститься навіть більше, ніж у гегелівському *Aufhebung*, яка у початку вже вбачає кінець. Але що може стати «логікою реального досвіду і реального виникнення», «логікою вторгнення історії в саму ідеологію» (82)? Тут немає місця для чогось на кшталт ідеологічного поля. Навпаки, Альтюсер каже, що ця логіка надає певного сенсу «особистому стилю» Маркса, його «чутливості до конкретного», яка розкривається у кожному його «зіткненні з реальністю» (82).

Марксистське уявлення про це «реальне явище» полягає в тому, що воно є «лише наслідком своїх власних емпіричних умов» (83 прим.). Згідно з таким уявленням, воно не може походити зі сфери ідеологічного, оскільки ідеологія не має історії. Висновком, вірогідно, має бути те, що це явище в певному сенсі є абсолютним початком. Тут зберігається метафора заломлення через велетенські шари ілюзій. Стосунки Маркса з його власними підвалинами – це не поступ, а «чудесний злам». Шлях Маркса – це шлях одного з тих, хто звільнився «від міфів» своєї доби. Він здійснив прорив «досвіду реальної історії» (84). Знову повертаючись до метафори явища, Альтюсер каже, що «поява [відкриття Маркса] була подібною до всіх великих наукових відкриттів в історії» тим, що воно відкрило «новий горизонт значень» (85).

Насамкінець, Альтюсер дає одне визначення такого незручного поняття зламу. Він зауважує, що Маркс дещо взяв від Гегеля в тому сенсі, що він отримав «досвід абстрагування», «практикум теоретичного синтезу і логіки процесу, для якого діалектика Гегеля слугувала йому «чистою» абстрактною моделлю» (85). Цей виняток, який він робить для зламу в самого Маркса, був для самого Альтюсера величезною поступкою. Втім, він намагається мінімізувати її, стверджуючи, що роль цього зламу полягає меншою мірою «у теоретичному формулюванні... ніж у формулюванні теорії, у свого роду навчанні теоретичного розуму, а не в теоретичному формулюванні самої ідеології» (85). Це «формулювання теорії» дозволило Марксу «навчитися... маніпулювати абстрактними структурами систем [німецького духу], незалежно від їхньої цінності» (85). Отже, може здатися, що злам не є абсолютним, наступність у формальних термінах начебто зберігається. Втім, чи не саме це стверджували опоненти Альтюсера? Його відповідь полягала в тому, що зміна предмета в зрілого Маркса супроводжується зміною методу. Це питання стосується вже того, про що я вестиму мову в наступній лекції. Але – ми маємо з'ясувати те, як Альтюсер говорить про відкриття Марксом реальності, яка протиставляється панівній ідеології. Альтюсер каже, що Маркс відкрив «новий горизонт значень» (85); і тим самим передбачається, попри спрямування Альтюсера, існування мислителя і процес мислення.

Лекція восьма Альтюсер (2)

У попередній лекції про Альтюсера ми обговорювали введене ним поняття ідеологічного зламу та його епістемологічні наслідки. Практичним наслідком цього введення стала переоцінка і переосмислення Альтюсером робіт молодого Маркса як антропологічної ідеології. В цій лекції ми вестимемо мову про саму Альтюсерову концепцію ідеології. Це обговорення відбуватиметься у три етапи: спершу ми поговоримо про те, яке місце посідає ідеологія в контексті базису та надбудови; потім ми з'ясуємо, що можна сказати про конкретні ідеології, такі як релігія чи гуманізм; і насамкінець, якою є загальна природа ідеології.

Що стосується першої теми, то одним із найважливіших внесків Альтюсера є його спроба відновити і запровадити запозичену в Енгельса модель базису і надбудови. Як ми вже казали, ця модель поєднує як уявлення про ефективність економічного базису – цей базис є першопричиною і першорухом розвитку, – так і умовну автономію надбудови; це модель взаємодії (*Wechselwirkung*) базису та надбудови. За Альтюсером, перший момент ми маємо тлумачити таким чином, що цінність Енгельсової моделі, всупереч точці зору самого Енгельса, є настільки далекою від діалектики Гегеля, наскільки це взагалі можливо. Ми вже акцентували увагу на тому, як Альтюсер критикує поняття перевертання; тут критика Альтюсера зосереджується на тому, як Енгельс коментує цю метафору. У роботі «За Маркса» Альтюсер розпочинає обговорення, цитуючи твердження Маркса, яке висловлюється тільки у «Капіталі», де Енгельс стверджує: «У Гегеля (діалектика) все перевернуто з ніг на голову. Щоб видобути раціональне зерно з-під містичної оболонки, все слід знов перевернути з голови на ноги» (98; дужки в оригіналі). Альтюсер стверджує, що цю заяву не так легко зрозуміти, як

попередню. Енгельс помилково вважає, що в Гегеля і в марксизмі існує спільний елемент, «раціональне зерно», і справа лише в тому, щоб видобути його з-під «містичної оболонки». Така точка зору широко розповсюджена серед марксистів, її суть у тому, що можна було зберегти Гегелеву діалектику, застосовувавши її не до Гегелевого Духу, а до інших об'єктів: суспільства, класів і т. ін. Спільність використання діалектичної аргументації означала б, що між Гегелем і Марксом існує, принаймні, формальна спадкоємність.

Утім, для Альтюсера все це лишається цілком слушним і обґрунтованим. Але ми не можемо тлумачити діалектику Гегеля просто як порожню, формальну процедуру, оскільки сам Гегель стверджує, що діалектика – це рух самих речей. Гегель заперечує будь-який формалізм, який би дозволив нам спершу виробити певний метод мислення, а потім застосувати його до вирішення проблем метафізики. Це і є те, що він заперечує в Канта. Уся передмова до «Феноменології духу» написана саме для того, щоб спростувати такий підхід, коли ми спершу маємо метод, а потім філософуємо за його допомогою. Для Гегеля сама філософія і є метод, *Selbstdarstellung*, саморозгортання змісту. Метод неможливо відокремити від змісту заради того, щоб зберегти його й застосувати до іншого змісту. Відтак, саму структуру діалектики Гегеля (заперечення, заперечення заперечення) ми маємо розглядати як суттєво відмінну від структури діалектики у Маркса. Якщо правда, що ми не можемо відокремити метод від змісту, а я певен, що це саме так, то ми маємо визначати марксистську діалектику як таку, де від Гегеля лишається тільки саме слово «діалектика». Відтак, постає питання, чому саме це слово? Отже, ми маємо або відмовитись від цього слова, або сказати, що хтось із них двох – Гегель або Маркс – не є справжнім діалектиком; але це вже інша проблема.

На місце діалектики Гегеля Альтюсер ставить поняття надвизначеності. Це поняття, безперечно, запозичене у Фройда, хоча разом із тим тут мають місце деякі лаканівські мотиви. (Вплив Лакана постійно відчувається в усіх роботах Альтюсера, й особливо помітний в його пізніх есеях.) Вводячи поняття надвизначеності, Альтюсер починає свої міркування із одного зауваження Леніна, де Ленін піднімає питання, як мог-

ло статися, що соціалістична революція відбулася в Росії, коли Росія не була найбільш розвиненою індустріальною країною? Ленін відповідає на це: стверджувати, що революція має відбутися у найбільш індустріально розвиненій країні, означає, що економічний базис є не просто детермінантою, а єдиним і визначальним фактором. Отже, ми мусимо усвідомити, що економічний базис ніколи не діє сам по собі; він діє лише в поєднанні з іншими елементами: національним характером, національними традиціями, історією, ірраціональними подіями та історичними випадковостями – війнами, поразками тощо. Такі події як революція, не є механічним наслідком розвитку базису, але охоплюють всі «різноманітні рівні та елементи соціальної структури» (101). Це поєднання сил. Саме його Альтюсер і називає надвизначеністю і протиставляє його протиріччю у Гегеля.

Отже, дуже важко точно визначити різницю позицій Альтюсера й Гегеля з цього приводу. Слід сказати, що у Гегеля також існує надвизначеність. Яку б главу «Феноменології духа» ми не взяли, кожна фігура містить настільки багато елементів, що суперечать один одному, що сама діалектика має призводити до появи іншої фігури. Отже, можна сказати, що нестабільність фігур є наслідком надвизначеності. Альтюсер стверджує, що насправді у Гегеля немає справжньої надвизначеності, яка б залучала зовнішні фактори, але я не дуже впевнений у цьому. Натомість він каже, що все відбувається шляхом цілокупного засвоєння (*internalisation*), яке є єдиним реальним способом зняття. На противагу складній історичній формі у Гегеля, по суті, таке засвоєння є простим. Отже, *зміст* Гегелевих фігур неможливо спростити іще більше, адже їхнє значення, оскільки, зрештою, це одна фігура, в їхній єдності, іманентне їхній формі. У Гегеля, каже Альтюсер, кожна епоха має свій «внутрішній духовний принцип, який, певно, ніколи не може бути чимось іншим, як саме найбільш абстрактною формою самоусвідомлення цієї епохи; її релігійним чи філософським самоусвідомленням, тобто її власною ідеологією» (103). «Містичний покрів» спотворює нібито існуюче «раціональне зерно». Відтак, для Альтюсера діалектика Гегеля являє типовий приклад ідеалізму: навіть якщо певний історичний період

охоплює складні явища, все одно править ним якась одна ідея, **внаслідок** чого він і є цілісністю. Отже, суть у тому, якщо ми слідом за Альтюсером визнаємо простоту форми у Гегеля, якій можна просто навісити ярлик типу стосунків раба і пана чи стоїцизму, то на цьому фоні яскравіше увиразниться складність марксистських протиріч. Складні протиріччя, що **спричинили** російську революцію, це не просто поодинокий приклад у марксистської теорії, а якраз правило. Стверджується, що протиріччям завжди притаманна така складність.

Якщо ми поєднаємо поняття зняття із концепцією кінцевої причинності в Енгельса, взаємодії базису і надбудови, то отримуємо більш насичену концепцію причинності. Як ми бачимо, насправді на внутрішню структуру завжди впливають всі інші компоненти. Відбувається поєднання рівнів і структур. Ця позиція, яка розвивалася, не будемо про це забувати, прихильниками механістичного напрямку в марксизмі – представлена, зокрема, Німецькою соціал-демократичною партією. Цей механіцизм, який обстоював фаталістичний чи детерміністський погляд на історію, був спростований Грамші за допомогою цікавого контраргументу, який відтворює Альтюсер. Грамші казав: найдіяльнішу волю мають саме ті, хто вірить у детермінізм; вони вбачають у цьому фаталізмі підтвердження своїх власних дій. (У певному сенсі це дуже схоже на кальвіністське уявлення про передвизначеність). Такі люди вірять, що вони є обранцями історії, а відтак, що у самому перебігу подій існує певна історична необхідність. Альтюсер цитує сильне твердження Грамші, що фаталізм був «ідеологічною «приправою» філософії практики» (105 прим.). Слово «приправа» відсилає до ранньої роботи Маркса про «Філософію права» Гегеля. Так само, як там Маркс критикує ілюзії духовної «приправи» релігії, так і тут фаталізм піддається такій самій цензурі.

То чи можемо ми сказати, що введене Альтюсером поняття зняття остаточно усуває причинність у співвідношенні базису і надбудови? Насправді ця причинність посилюється навіть більше, ніж можна було подумати. Альтюсер послідовно стверджує, що саме поняття базису і надбудови надають поняттю зняття сенсу, а не навпаки. Він усвідомлює, що його власне поняття зняття залежне від формули Енгельса. Мож-

ливо, це данина марксистській ортодоксії, тут я не певен, але Альтюсер дуже ясно висловлюється з цього приводу. Ведучи мову про поєднання ефективних детермінант (що походять з надбудови) та доконечної детермінації, що походить від економіки, Альтюсер каже: «Мені здається, що це певним чином пояснює сенс виразу «зняття протиріччя», яке я використовував вище, адже сама можливість зняття не є відтепер ясним і прозорим фактом, а, по суті, має бути співвіднесена із базисом...» (113). Поняття зняття не допомагає подолати слабкість понять базису і надбудови, оскільки воно є лише доповненням до того аргументу, і відносини причинності тут не долаються повною мірою.

На знак того, що ці відносини ще лишаються для Альтюсера проблемою, – слід зауважити величезну чуйність і скромність, яку він виявляє у всіх своїх текстах – Альтюсер каже, що коли він поєднує доконечну визначеність з боку економіки та вплив надбудови на базис, ми тримаємо лише «два кінці ланцюга» (112). Цей вираз відсилає до Лейбніцового опису проблематичних стосунків між визначеністю з боку Бога та незалежною волею людини. Отже, марксизм відтворює суто теологічний парадокс, парадокс доконечної визначеності; йдеться про відносну ефективність незалежних діячів у грі, яка вирішується деінде, кимось іншим.

Слід сказати, що теорія специфічної ефективності надбудови та інших «обставин», здебільшого лишається нерозробленою; і навіть до розробки теорії їхньої ефективності, або одночасно із нею... слід розробити теорію про конкретну суть специфічних елементів надбудови (113-14).

Роль надвизначеності є не просто вирішенням, це спосіб визначення понять, які самі по собі лишаються доволі непрозорими.

Ось чому я питаю, чи не доцільніше починати із фрейд-альтюсерівського поняття надвизначеності, беручи його саме по собі, а потім подивитися, чи не несе воно з собою іншого теоретичного контексту, окрім базису й надбудови. В якості альтернативи я запропонував би контекст мотивації; така структура дозволила би нам зрозуміти, що насправді про зняття значення слід говорити в термінах мотивації і конкретних мотивів. Можливо, без концепції

значення ми не зможемо адекватно вести мову про надвизначеність. Саме це поняття, я думаю, з необхідністю передбачає контекст каузальності. Але сама ця спроба заміни свідчить про те, що, як каже сам Альтюсер, ми маємо зважати на відносну автономію царини надбудови.

Революція в структурі [суспільства] не вдосконалює *ipso facto* існуючі елементи надбудови, і, зокрема, ідеології водночас (як це було б, якби економіка була єдиним визначальним фактором), адже вони мають достатньо власних засобів вижити за межами свого безпосереднього життєвого контексту, і навіть відновитися у вигляді «потаємних» псевдоумов існуючого сьогодення... (115-16).

Надбудова – це певний пронарок, що має власну природу і, зрештою, власну історію. Так само, як цікава марксистська теорія «тих, що вижили» намагається взяти все це до уваги, ми маємо дійти розуміння, чому, наприклад, буржуазна мораль може зберігатися навіть після періоду соціальних трансформацій. Я стверджую, що ці практики продовжують домінувати саме тому, що певні спрямування і мотиви в ході соціальних змін зберігаються. Мені, принаймні, здається, що, аби вести мову про незалежність, автономію та життєдатність ідеології, потрібен інший контекст, понять базиса і надбудови тут недостатньо.

Отже, дозвольте мені перейти від цієї теми до того, що нас найбільше цікавить в Альтюсера, до теорії ідеології, і до розгляду ідеологій як таких. Альтюсер розглядає це питання у два етапи, і це буде відображено і в моєму розгляді цієї проблеми: спершу він говорить про конкретні ідеології, а потім намагається дещо сказати про ідеологію взагалі. В роботі «За Маркса» це розмежування проведене не дуже чітко, радше воно помітне в пізнішій, дуже невеликій статті «Ідеологія та ідеологічний апарат держави». Ця стаття, яка вміщена у збірці «Ленін і філософія», буде знаходитись у центрі нашої уваги, коли ми говоритимемо про Альтюсерову теорію ідеології в цілому, але дозвольте мені навести одну коротку цитату, аби показати, як Альтюсер розпочинає обговорення цієї проблеми. «Якщо я можу створити проект теорії ідеології *в цілому*, і якщо ця теорія справді є одним з елементів, на який спираються конкретні ідеології, це дозволяє нам зробити досить

парадоксальний висновок про те, що *ідеології не мають історії*» (159, курсив у тексті). Головне, під впливом тих-таки Фрейда і Лакана, Альтюсер стверджує, що слід розвинути загальну теорію ідеології, подібно до того, як метапсихологія є теорією несвідомого взагалі, дослідженням, відокремленим від вивчення конкретних проявів несвідомого, які ми знаходимо у психічних захворюваннях, мистецтві, етиці, релігії тощо. Як ми побачимо надалі, причина того, що ідеологія в цілому не має історії, полягає в тому, що вона є сталою структурою. Метапсихологія Фрейда слугує Альтюсерові моделлю стосунків між конкретними ідеологіями та ідеологією взагалі. Для наших цілей цікавішим є питання про загальну природу ідеології, і тому проблем конкретних ідеологій я торкнуся лише побіжно.

Підхід до ідеології з точки зору аналізу конкретних ідеологій більш-менш вкладається у марксистську модель, у межах якої ідеології завжди існували як певна зліченна множина. Той, хто знайомий з марксистськими текстами, не міг не звернути уваги, що коли Маркс веде мову про ідеологію, він усюди в дужках дає конкретні посилання – на релігійні, етичні, естетичні та політичні ідеології. Перераховуючи ці форми, Маркс будує на них більш загальний аналіз, який за методом дуже нагадує аналіз cogito в Декарта. Ми не мусимо забувати, що теорія Маркса дійсно з'явилася внаслідок схожого історичного розвитку: від критики релігії до критики філософії і, зрештою, – до критики політики. Розмаїття ідеологій, їх існування як множини – важливий аспект цієї проблеми. Втім, ми маємо взяти до уваги, що загалом у марксистських текстах відповідь на це питання дається в тому чи іншому контексті. У деяких текстах слово «ідеологія» вживається для позначення того, що не є економікою, тоді як в інших місцях розрізняються економіка, політика та ідеологія. У власній підсумковій концепції ідеології, яку викладено в більш пізній роботі, сам Альтюсер ототожнює політичну структуру і конкретну ідеологію.

Дозвольте мені навести два приклади того, як Альтюсер застосовує цей кількісний, нумераційний підхід: як він по-трактовує гуманізм та державу. У роботі «За Маркса» він наводить прагматичний приклад гуманізму як конкретної

ідеології. Гуманізм тлумачиться як ідеологія, і до того ж, як така ідеологія, що має свої визначальні обмеження. Вона визначається як специфічна антропологічна царина. Відтак, вона є культурним зразком, чимось, до чого належать одні люди і не належать інші. Конкретна ідеологія протистоїть ідеології взагалі, яка є не історичним зразком, а перманентною структурою, як несвідоме у Фройда. Тут знову найважливішим є відсилання до концепції Фройда. Попри обмеженість тієї концепції ідеології, в межах якої вона ототожнюється з однією з існуючих проблематик, ця концепція, тим не менш, досить релевантно описує загальну структуру ідеології, оскільки загальна структура ідеології, за Альтюсером, як ми побачимо надалі, відтворює структуру гуманізму.

Випадок із гуманізмом є показовим іще і в тому аспекті, що він дає нам право помістити «Німецьку ідеологію» в один антропологічний контекст із ранніми текстами (Маркса – *ред.*). Визначальною рисою гуманізму, навіть так званого соціалістичного гуманізму, є спільна участь в одній і тій самій ідеології. Відтак, Альтюсер розглядає відродження гуманізму в рамках сучасного марксизму як повернення до ідей Феєрбаха і раннього Маркса. Аналіз гуманізму в Альтюсера є головною ілюстрацією того, наскільки безкомпромісно він заперечує будь-яке концептуальне поєднання ідеології та науки. «У парі «гуманізм-соціалізм» існує разюча теоретична неврівноваженість: у контексті марксистської концепції (звісно, Альтюсерової) поняття «соціалізму» є справжнім науковим поняттям, тоді як поняття «гуманізму» є більш ніж ідеологічним» (223). Для Альтюсера гуманістичний соціалізм – це поняття-монстр. На жаль, така позиція іноді спричиняла певні політичні наслідки. Приміром, під час вторгнення у Чехословаччину 1968 року Альтюсер утримувався від коментарів; його мовчання дозволило йому стверджувати, що, з теоретичної точки зору, рух реформ був помилкою. Чехословацькі соціалісти спробували створити те, чого не може бути – гуманістичний соціалізм; вони покладалися на хибні поняття.

Основний аргумент проти поєднання понять гуманізму і соціалізму полягає в тому, що перший «вказує на певні існуючі реалії, але не захоплює їхньої сутності» (223). Це типово платоністський аргумент, який вказує на те, що гуманізм ви-

являє певні реалії – людські істоти, життя і т. ін. – а не концептуальні сутності. Такий хід думки Альтюсера є необхідним наслідком того, що він називає епістемологічним зламом, з точки зору якого як ідеалізм «Рукописів», так і конкретна антропологія «Німецької ідеології» виявляються рівною мірою помилковими. У своєму найсильнішому висловлюванні про теоретичний антигуманізм Маркса Альтюсер каже:

«Відтак, зі строго теоретичної точки зору, ми можемо і мусимо говорити про теоретичний антигуманізм Маркса, вбачаючи у ньому абсолютну (негативну) передумову (позитивного) пізнання людського світу як такого та його практичних перетворень. Про людину неможливо знати нічого, окрім того, що, з точки зору абсолютних засад, філософський (теоретичний) міф про людину розсипається на попіл. Отже, будь-які ідеї, згідно з якими Марксу приписується щось на зразок відродження теоретичної антропології чи гуманізму, з теоретичної точки зору – не більш як попіл» (229-230).

Тут, вірогідно, існує щось спільне між Альтюсером, групою французьких структуралістів і такими мислителями як Мішель Фуко, а саме, ідея про необхідність спростування «філософського... міфу про людину». Але я не знаю, як можна на основі такого спрямування будувати, наприклад, протест проти утисків прав людини. Деяких людей, як, наприклад, Сахарова, можна вважати ідеологами, але тоді Альтюсер мав би визнати, що Нобелівська премія вручена ідеологові, і більше того, що ті, хто її вручають, – також ідеологи.

Тим не менш, коли Альтюсер каже, що пізнання об'єкта не змінює цей об'єкт і не руйнує його існування, цей аналіз містить у собі натяк на дещо інше (230). Сказати, що дещо *теоретично* не більш, як попіл, означає, що ми жодним чином не змінюємо цей об'єкт, коли стверджуємо, що він не існує реально. Тут знов-таки ми бачимо ремінісценцію, і не тільки зі Спінози – що перший тип знання зберігається в другому – але і з Фрейда, коли Фрейд каже, що в терапевтичному процесі інтелектуальне розуміння не є достатнім, якщо до того ж не змінюється баланс сил – витіснення і т.ін. Недостатньо встановити, що дехто перебуває в полоні ідеології; це не змінює ситуацію. Твердження, що дещо «теоретично не більше, ніж попіл» – це лише умовне твердження.

Отже, ми стикаємось із дивною ситуацією: ми знаємо, що гуманізм не має теоретичного статусу, проте має певне фактичне існування. Співвідносячи гуманізм з умовами, за яких він можливий, Альтюсер каже, що ми можемо кваліфікувати цю ситуацію як ідеологічну; вона є, за дивним висловом Альтюсера «умовною ситуацією» (231). Альтюсер вдається до такого вислову через те, що, якщо ми вважаємо марксизм не лише наукою, а й політикою, і якщо політика як така базується на утвердженні прав людини, то, щоб мати змогу здійснити щось практичне, марксизм, у свою чергу, має бути чимось зі сфери ідеології. Зв'язок між ідеологією і наукою і є «умовною ситуацією», якої потребує дія, але їх *практичний* зв'язок не скасовує їх *теоретичного* розриву. Як ми можемо бачити, дуже важко збагнути, як щось може бути спростоване теоретично, але існувати практично, та ще й бути основою наших дій.

Другий приклад часткової чи регіональної ідеології – і в цьому є щось від Гусерля – це держава. Тут Альтюсер також вносить певні важливі доповнення до марксистської теорії. Головне нововведення Альтюсера спричинене тим, що він пов'язав ідеологію з політичною дією, тобто з питанням про відтворення системи, відтворення умов виробництва. Ця проблема стала вельми популярною серед сучасних марксистів; їхня точка зору була такою, що Маркс вивчав лише умови виробництва, але до того ж іще слід осмислити умови *відтво-*рення всієї системи в цілому. Потрібно дослідити всі ті інституції, функціями яких є відтворення функціональних елементів структури виробництва.

Аби надати сенсу цій концепції відтворення, Альтюсер був змушений ввести суто марксистське поняття держави, яке походить від Леніна. У «Державі і революції» Ленін стверджує, що держава – це лише апарат насильства. Його функція суто репресивна. Від ідеальної Гегелевої концепції держави як об'єднання індивідів, які пізнають себе як громадяни через конституцію, не лишилося нічого. Навпаки, погляд Леніна на державу радикально песимістичний: держава – це інструмент насильства, утисків на користь панівного класу. Диктатура пролетаріату полягатиме в тому, що цей інструмент буде застосовано проти ворогів оновленої держави. Сталін ефективно скористався цією ідеєю і висунув свою власну тезу,

стверджуючи, що він просто використовує буржуазні структури держави проти її ворогів. Одного дня вороги зникнуть, казав він, і в державі більше не буде потреби.

Альтюсер доповнює ідеї «Держави і революції», стверджуючи, що ми маємо розрізняти два аспекти державної влади. Перший – це репресивний апарат держави: уряд, адміністрація, поліція, суди, в'язниці і т. ін. Другий – це ідеологічні інституції: релігія, освіта, сім'я, політична система, комунікації, культура тощо (143). Структура держави є водночас репресивною та ідеологічною. Якби хтось заперечив, що введення ідеології в теорію держави тягне за собою включення чогось, що належить до царини приватного, а не публічного, Альтюсер би відповів, що саме поділ на приватне і публічне є буржуазною концепцією. Якщо ми заперечуємо буржуазні концепції, від яких залежить існування приватної власності, то ми будемо змушені розглядати державний апарат як систему, яка виходить далеко за межі адміністративної функції. Приватне й публічне існує лише в буржуазній свідомості. Для марксистської теорії ці дві сфери – лише два різні аспекти тієї самої функції.

Ми можемо пов'язати роль державного ідеологічного апарату з необхідністю самовідтворення системи, збагнувши, що це відтворення здійснюється через таку ланку державної ідеологічної системи як освіта. Я знаю багатьох лівих освітян в Європі – в Німеччині, Італії, Франції – які використовують поняття відтворення, щоб вказати на те, що функція інколи полягає саме у відтворенні системи, не лише у передачі технічних навичок, але й у навчанні студентів правил функціонування системи. Система стверджується через відтворення її правил. (Тут знов-таки є перегук із теорією Фройда; державний ідеологічний апарат можна порівняти із суперего.)

Відтворення робочої сили, *sine qua non* якого – це не лише відтворення «навичок», але й відтворення залежності від панівної ідеології чи її «практики», беручи до уваги, що не досить сказати «не лише, але й...», адже очевидно, що відтворення навичок робочої сили здійснюється саме у формі ідеологічного підкорення (133).

Система утисків існує й панує завдяки ідеологічному апарату, який підпорядковує собі індивідів і водночас стверджує

і відтворює систему. Відтворення системи та ідеологічні угиски індивіда – це одне й те саме. Тут аналіз Альтюссера виявляється досить ефективним. Ми маємо об'єднати дві ідеї: держава функціонує не лише як влада, але й як ідеологія, завдяки чому вона і має можливість себе відтворювати.

У цього аналізу є деякі паралелі за межами марксизму. Наприклад, у Платона роль, яку грає софіст, показує, що жоден господар не керує лише завдяки силі. Правитель має переконувати, має зваблювати; практика влади завжди супроводжується певним спотворенням мови. Гола влада не може бути ефективною; використання політичної влади завжди передбачає використання ідеології в якості посередника. Відтак, я не питаю, чи всі тези Альтюссера є слушними. Я не ставив цього питання стосовно Маркса, не буду його ставити й тепер. Натомість мене цікавлять поняття, які використовує Альтюссер, і в цьому контексті мене, зокрема, цікавить поняття державного апарату. Це поняття належить до тієї ж анонімної мови, що й базис та надбудова. Не випадково, що Альтюссер використовує термін «апарат», а не «інституція». Апарат – це щось, що функціонує, а відтак він концептуально має більше спільного зі структурою та відтворенням, зі структурною термінологією взагалі. Усі ці функції анонімні і можуть здійснюватися самі по собі. Втім, якщо ми поставимо питання про те, як ці функції здійснюються, то чи не будемо ми змушені знов-таки ввести щось схоже на переконання, тобто певним чином задіяти мотивацію? Знову постає питання про легітимність, про прагнення до легітимності, про виправдання, і я не уявляю собі, як ці поняття працюватимуть у контексті апарату. Я відчуваю труднощі, які закорінені в самому підході з точки зору причинності, і думаю, що інший – мотиваційний – підхід міг би виявитися кориснішим. Причинний підхід постулюється від початку, через поняття фактора повної передвизначеності, а відтак, всі пові і досить цікаві зміни, які Альтюссер вводить до теорії Маркса, мають розглядатися в контексті цього підходу.

Утім, давайте полишимо цей момент і звернемося до цікавішої частини Альтюсерового аналізу, а саме, його спроби дати загальне визначення ідеології. Ця спроба матиме вирішальне значення для наших наступних лекцій. Вона дозво-

лить нам перейти від того, що можна було б назвати географією ідеології, до теорії ідеології. Це питання Альтюсер розглядає головним чином у двох текстах, це сторінки 231-236 роботи «За Маркса» та сторінки 158-183 роботи «Ленін і філософія», яка, в свою чергу, входить до книги «Ідеологія і державний ідеологічний апарат», що викликала багато дискусій, – під назвою «Про ідеологію».

У роботі «За Маркса» Альтюсер висуває три чи чотири програмні визначення ідеології, намагаючись випробувати їх і не більше, адже він вважає, що в марксистській теорії до нього такі спроби не здійснювались. Як ми побачимо, визначення, які він дає, важко поєднати між собою. Перше визначення Альтюсера цілком зрозуміле, адже воно спирається на розмежування ідеології та науки.

Ми не можемо ставити тут питання про те, щоб дати глибоке визначення ідеології. Досить буде схематично показати, що ідеологія є системою (зі своєю власною логікою та жорсткими правилами) уявлень (образів, міфів, ідей чи понять у тому чи іншому випадку), що має своє історичне існування та роль у кожному конкретному суспільстві. Не зачіпаючи проблеми співвідношення науки та її (ідеологічного) минулого, ми можемо сказати, що ідеологія як система уявлень відрізняється від науки тим, що для неї практико-соціальне функціонування важливіше за теоретичне (функціонування в якості знання) (231).

У цьому фрагменті є чотири-п'ять важливих понять. По-перше, ідеологія – це система; це співвідноситься з тим, що Альтюсер називає полем – наприклад, антропологічним полем – чи проблематикою. Всі ці поняття почасти збігаються. То системою чого є ідеологія? Це другий момент. Тут Альтюсер використовує термінологію ідеалістичної традиції; словник ідеалізму присутній саме в тому, що він визначає ідеологію як *Vorstellung*, уявлення. Третій момент – ідеологія відіграє свою історичну роль. Ідеологія не є примарою, як це було в деяких текстах Маркса, оскільки вона відіграє певну роль в історичному процесі. Вона є часткою процесу надвизначеності. Отже, ми маємо пов'язати історичне існування ідеології та її роль у передобумовленості подій. Усі ці три моменти тісно пов'язані між собою. Четвертий момент, де

Альтюсер протиставляє практично-соціальну та теоретичну функцію ідеології, є більш проблематичним. Із цією ідеєю важче погодитись, оскільки, якщо, наприклад, ми називаємо гуманізм ідеологією, то, звісно, він має містити якісь теоретичні твердження. Візьмемо інший випадок: чи є роботи більш теоретичні, ніж роботи Гегеля? Позицію Альтюсера дуже важко збагнути, оскільки немає нічого більш теоретичного, ніж ідеалізм; Феєрбах і молодий Маркс протиставляли себе Гегелю саме тому, що його вчення було лише теорією, а не практикою. І от несподівано завдяки Альтюсеру ми відкриваємо, що практика – це щось ідеологічне, а теоретичною може бути лише наука. Але я не розумію, на чому ґрунтується така точка зору Альтюсера.

Друге визначення ідеології в Альтюсера більшою мірою пов'язане з протиставленням реальності та ілюзії. Як ми пам'ятаємо з попередніх лекцій, цей аналіз певною мірою спирається на молодого Маркса. Це друге визначення буде переважаючим у його подальших текстах. Зауважимо фразу «життєві стосунки» в наступній цитаті *вещи*, це слово зі словника Гусерля і Мерло-Понті, зі словника екзистенціальної феноменології.

Отже, ідеологія – це питання життєвих стосунків між людиною та світом людини. Ці стосунки, які проявляються як «свідомість», за умови, що насправді вони є несвідомими, водночас тільки здаються простими, за умови, що насправді вони складні, адже це не просто стосунки, а стосунки між стосунками, тобто стосунки другого рівня.

Це непрямий спосіб сказати, що ідеологія увиразнює у формі уявних стосунків щось, що вже є в реальних стосунках, тобто стосунки між людиною та її світом. Життєві стосунки відображаються як ідеологія. У більш важливій частині цього тексту сказано:

В ідеології людина виражає не відносини між самою собою та умовами свого існування, а той спосіб, в який вона переживає ці стосунки: тим самим передбачається існування як реальних, так і «уявних» «життєвих» стосунків. Отже, ідеологія виражає стосунки між людиною та її «світом», тобто (напередвизначеною) єдністю реальних і уявних стосунків, між людиною та реальними умовами її існування. В

ідеології реальні стосунки неодмінно поєднуються з уявними, стосунками, в яких увиразнюється воля (консервативна, конформістська, реформістська чи революційна), надія чи ностальгія, а не лише описувана реальність (233-34).

Тут ми бачимо дуже цікаву термінологію, і не лише тому, що тут ми маємо поняття життєвих стосунків, але й тому, що ці стосунки переживаються уявним чином. Це визначення вводить важливе зрушення у словник молодого Маркса, який на перший погляд здається незмінним. Тоді як у молодого Маркса реальне й уявне протиставляються, тут життєве й уявне поєднуються. Ідеологія є водночас життєвою та уявною, це життєве в якості уявного. Забігаючи трохи наперед, ми маємо зазначити, що досить важко співвіднести це з пізнішими роботами Альтюсера, адже Альтюсер тут веде мову про реальні стосунки і реальних індивідів, навіть за тієї умови, що реальні індивіди не належать до базових феноменів. Проте, кажучи більш загально, описуючи ідеологію, ми маємо говорити мовою ідеології; ми маємо вести мову про індивідів, які створюють свої мрії, а не про те, як вони живуть у своєму реальному житті.

У цьому моменті Альтюсер також вводить поняття передобумовленості, застосовуючи його не до відносин між інституціями – між елементами базису та надбудови – а до відносин між реальним та уявним. Поняття передобумовленості використовується в контексті, який ближчий радше до Фройда, ніж до Маркса; суміш реального та уявного – це й є тим, що Фройд називав компромісним утворенням, і саме цим поняттям Альтюсер керується в своєму аналізі. «Саме в ході цієї передобумовленості реального з точки зору уявного і навпаки ідеологія є активним принципом...» (234). Відтак, ідеологія не є чимось поганим, чимось, що ми прагнемо подолати; натомість, це щось, що підштовхує нас, система мотивацій. Ідеологія – це система мотивацій, яка виникає внаслідок відсутності чіткої межі між реальним і уявним.

У третьому визначенні ідеології Альтюсер пише про ідеологію як таку, що увиразнюється в мові юристів, мові інституцій. Ця мова потрібна Альтюсеру, аби зберегти реальність ідеології, її реальне існування в історії. Як реальність ідеологія має бути присутньою не лише уявно, але й реально, в

реальному праві та реальних інституціях, адже уявне – це щось таке, чого насправді не існує. У своїй більш пізній статті «Ідеологічні апарати» Альтюсер намагатиметься уточнити визначення ідеології, як в термінах ілюзії, так і в термінах історичного існування, стверджуючи, що ідеологія матеріалізується саме в цих ідеологічних апаратах. Утім, на час написання роботи «За Маркса» Альтюсер іще не здійснив цих тонких розмежувань у своїх визначеннях. Третє визначення ідеології йде від мови життя до мови інституцій.

Отже, ідеологія є органічною частиною будь-якої соціальної цілісності. Схоже, що людські спільноти не змогли б існувати без цих специфічних утворень, цих систем унаочнення (на різних рівнях) їхньої ідеології. Людські спільноти приховують у собі ідеології, як сутнісний елемент і атмосферу, необхідну для їхнього історичного дихання і життя. Тільки ідеологізований світогляд може уявити собі суспільство без ідеології й прийняти утопічну ідею світу, в якому ідеологія б могла безслідно зникнути, а її місце заступила би наука (232).

У цьому тексті виражено досить позитивне ставлення до ідеології; це крок до усвідомлення того, що ідеології неможливо уникнути. Альтюсер виступає проти утопічної точки зору тих технократів, які вірять, що часи ідеологій минули, що ми можемо вести мову про смерть ідеологій. На противагу цим ідеям, популярним як в Європі, так і в Америці, Альтюсер стверджує, що ідеології існуватимуть завжди, оскільки люди прагнуть, щоб їхнє життя мало сенс. Але це не справа науки, яка не може нічого тут вдіяти, а радше саме функція ідеології. У своєму позитивному ставленні до ідеології Альтюсер іде навіть далі. Проте дуже важко сприймати ідеологію одночасно як ілюзію (за другим визначенням Альтюсера) і як історичну реальність, суттєву для історичного життя суспільств. Можливо, посередником може стати Ніцше, який вважав, що нам необхідні ілюзії, щоб подолати скруту життя, що ми померли б, якби побачили справжню істину людського існування. Тут також можна пригадати песимістичну точку зору, що людям потрібна ідеологія, оскільки наука не надає їхньому життю сенсу. Альтюсер занадто антипозитивіст, й ідею про те, що одного дня наука замінить ідеологію, він вважає утопією.

Ця утопія і є тим принципом, на якому базується ідея, що етика, яка по суті є ідеологією, може бути замінена наукою чи стати якомога більш науковою; чи про те, що наука має зруйнувати релігію і певним чином заступити її місце; що мистецтво має поєднатися із знанням і стати «повсякденністю» (232).

Тим, хто стверджує, що етика, релігія та мистецтво – це лише «залишки», рештки попередніх, донаукових галузей, Альтюсер міг би відповісти, що вони є невід'ємними частинами життя будь-якого суспільства. Ідеології неможливо уникнути, наука не може бути всім на світі.

Що до мене, то я би тлумачив цей поворот думки Альтюсера таким чином. Якщо ми піднімаємо планку науки надто високо, то вона стає недосяжною для нас самих. Дійсно, чим вище підноситься поняття науки, тим менше простору лишається для ідеології, оскільки вони визначаються одна через одну. Отже, царина ідеології стає ширшою саме тому, що царина науки стає вузькою. Проте це лише моє тлумачення думок Альтюсера. Альтюсерове розрізнення науки та ідеології пояснює його позитивну оцінку ідеології як такої, що завжди існує у невизначеному стані, вона не є істиною, але є життєвою необхідністю, живою ілюзією. Такий хід думки дозволяє зрозуміти твердження Маркса про те, що в класовому суспільстві панівні ідеї набувають форми універсальності. Ця необхідність не є просто брехнею, це не омана, оскільки вона породжується самою структурою уяви. Неможливо мислити, не вірячи в те, що наші думки в своїй основі є істинними. Це необхідна ілюзія.

Сталість цієї ілюзії дозволяє думати, що вона не зникне навіть у гіпотетичному безкласовому суспільстві. Чим би не було це безкласове суспільство – я знов-таки говорю про нього зовсім не у політичних термінах, а лише з точки зору умов, за яких його можливо мислити, – воно має бути вічним. (У статті Альтюсера «Ідеологічні апарати» слово «вічний» з'являється знову і порівнюється із атемпоральністю несвідомого у Фрейда). Так само атемпоральною є й ідеологія. «Очевидно, що ідеологія (як система масових уявлень) існуватиме у будь-якому суспільстві, де люди формують, реформують і задовольняють свої власні потреби» (235). Це означає, що в будь-якому суспільстві, навіть у такому, де вже

не буде класової боротьби, завжди будуть виникати ситуації невідповідності між реальними потребами і нашими можливостями їх задовольнити. Я згадав зауваження Фроїда щодо смерті і скрути життя, що насправді ціна реальності надто висока. Вимоги реальних умов є високими, а наші можливості їх задовольнити – обмеженими.

Саме в ідеології класові суспільства переживають адекватність/неадекватність стосунків між суспільством і світом, саме в ній і через неї трансформується людська «свідомість», тобто ставлення і поведінка людини, завдяки чому людина піднімається на рівень своїх завдань і умов свого існування (235).

Отже, тут ми бачимо четверте визначення ідеології як системи значень, за допомогою якої ми намагаємось оцінити нашу здатність змінювати умови нашого існування і суспільство взагалі. Відтак, ідеологія виконує певні етичні функції; вона прагне надати сенсу випадковостям життя, болісним аспектам існування. Тут ми маємо застосувати екзистенційну мову; коли ми кажемо про протиріччя, то це не логічні протиріччя, це не конфлікт структур, а життєве протиріччя між вимогами реальності і нашою здатністю цим вимогам відповідати.

Як на мене, Альтюсерове визначення ідеології загалом піднімає наступні питання. Найзагальніше з них таке: якщо ми визнаємо слушність Альтюсерового аналізу, то чи можемо ми надалі говорити про ідеологію просто як про не-науку? Із цієї теми випливає кілька більш спеціальних питань, до яких я повернуся в наступних лекціях. По-перше, чи не є функція ідеології настільки ж псевдоетичною, як і функція науки? По-друге, як слід розуміти поняття уявного, якщо реальне вже опосередковане символічним? По-третє, чи не є найпервиннішою функцією ідеології та – яка й проявиться у безкласовому суспільстві, – а саме не спотворення, а інтеграція? І нарешті, чи можемо ми пізнавати ідеологію інакше, ніж через її приналежність до фундаментальної антропології; не лише в межах філософської антропології, з якої Альтюсер запозичує терміни для своїх визначень – «людина», «умови існування», «потреби», «ставлення і поведінка», де вони набувають сенсу? Отже, якщо це не так, то чи не виявляється первинний зв'язок між життєвим і уявним радикальнішим за будь-які спотворення?

Суттєвим моментом висловлювань Альтюсера є те, що вони витримані в термінах гуманізму. Щоб говорити про гуманізм, ми маємо відновити словник гуманізму. Навіть у прикінцевому реченні цієї дискусії – реченні, яке може здатися читачеві поступкою – Альтюсер звертається до цього словника: «У безкласовому суспільстві ідеологія є засобом, завдяки якому, і елементом, через який стосунки між людиною й умовами її існування перетворюються на користь для всіх людей» (236). Хто стане сперечатися, що всі ми мріємо про суспільство, в якому відносини між людиною та умовами її існування перетворюватимуться на користь для всіх? Але це й є ідеологічний дискурс. Щоб вести мову про ідеологію, ми маємо хоча б частково прийняти цей дискурс. Здається, що ми не можемо говорити про ідеологію інакше як мовою самої ідеології. Якщо ми використаємо Альтюсерову мову науки, то ми зможемо говорити лише про апарати, інституції, структури, базиси та надбудови, але не про «умови існування», «ставлення й поведінку» тощо. Відтак, зрештою доводиться визнати, що лише ідеологія може говорити про ідеологію.

Слід вказати ще на кілька моментів, пов'язаних із тезою Альтюсера про те, що «диспропорція між історичними завданнями та умовами існування» (238) визначає необхідність існування ідеології. Ці стосунки, перш ніж вони стануть протиріччям і предметом наукового аналізу, потрібно *пережити*. Відносини диспропорції до того ж відновлюють значення поняття відчуження. Альтюсер стверджує, як ми бачили, що без цього поняття можна обійтися, проте чи можемо ми заперечувати його в теорії, але зберегти на практиці? Чи не є саме життєві протиріччя передумовою так званих реальних стосунків? Альтюсер відповідає, що якщо ми повертаємось до словника відчуження, то це тому, що ми досі не маємо науки про ідеологію. Це приблизна, попередня мова, якою ми користуємось за відсутності адекватної. «За певних умов таке повернення до ідеології може справді виявитися корисним для розвитку теорії» (240) як «замінник недосконалої теорії» (241). Альтюсер звинувачував усіх марксистських мислителів у слабкості їхніх теорій, але сам дозволяє собі таку саму слабкість, щоб мати змогу говорити про ідеологію у позитивних термінах. Через теперішню слабкість нашої теорії,

каже він, ми маємо потребу в мові ідеології, щоб говорити про ідеологію; втім, одного дня наша теорія стане достатньо сильною, щоб облишити цей словник. Для мене цей аргумент найбільш сумнівний з усіх тверджень Альтюсера. Питання полягає в тому, чи не впливає з необхідністю таке вимушене поєднання ідеології та наукової теорії із самої суті проблеми. Чи не є насправді ця «суміш» виявом неможливості провести межу між життєвими протиріччями та їхньою реальною основою? Щоб сказати щось значуще про ідеологію, чи не слід поговорити про мотиви, якими керуються люди, про індивідів та умови їхнього життя, про адекватність та неадекватність цих умов та поведінки людей. Ми також не можемо оминути проблеми статусу філософської антропології, якщо ми хочемо вести мову про всі ці речі.

У наступній лекції ми звернемося до статті Альтюсера «Ідеологічні апарати» і будемо аналізувати викладену в ній теорію ідеології. Цим аналізом ми завершимо нашу розмову про Альтюсера.

• Лекція дев'ята Альтюсер (3)

У лекціях про Альтюсера нашою головною думкою було протиставлення ідеології та науки. Наголошуючи, що між ідеологією та наукою існує *злам*, той напрямок в марксизмі, який предсталає Альтюсер, наполягає на науковій природі своїх власних теоретичних тверджень. Все, що не може бути висловлене мовою науки, згідно з цією концепцією, вважається ідеологією. Визначальною рисою цієї марксистської науки є її відхід від понять, які ґрунтуються на антропологічній основі, до понять виразно іншого типу: таких як робоча сила, виробничі відносини, класи і т. ін. Це, безперечно, вже не мова антропології. Епістемологічний *злам* між двома типами понять становить головний контекст теорії ідеології. У цьому контексті Альтюсер намагається переінакшити введену Енгельсом модель базису і надбудови, оскільки ідеологія визначається саме як частина надбудови. Альтюсер намагається показати кореляцію між базисом і надбудовою, причому у не-гегельянській спосіб, тому що гегелівський спосіб мислення – тобто *Aufhebung* – зняття протиріч – так чи інакше лишається пов'язаним із філософією суб'єкта, тобто має бути віднесений до царини ідеології. Проте, Альтюсер також намагається надати певного змісту й самій ідеології, вважаючи, що ідеологія – це не світ примар, а щось, наділене власною реальністю. Саме з цією реальністю ілюзорного Альтюсер має справу в своїх подальших роботах. В останній лекції ми дійдемо до того етапу, на якому Альтюсер переходить від розгляду конкретних ідеологій до загальної концепції ідеології як такої. У попередній лекції ми перервали наш розгляд на тому, що він говорить із цього приводу в роботі «За Маркса»; я хочу, щоб ми завершили нашу розмову про ідеї Альтюсера, розглянувши його більш пізню працю «Ленін і філософія».

Найбільш вдалу спробу дати всеохопне визначення поняття ідеології Альтюсер здійснив у книзі «Ленін і філософія», в есеї під назвою «Ідеологія та ідеологічний апарат держави». Коротко кажучи, метою цього есею було висловити твердження, що фундаментальною функцією ідеології є відтворення державної системи та навчання індивідів того, як цією системою керувати. До проблеми продукування ми маємо додати проблему репродукування. На основі такого переосмислення ми також маємо переформулювати ленінське поняття держави – яке визначається в термінах насильства – додавши до нього те, що Альтюсер називає державним ідеологічним апаратом. Ідеологія набуває інституалізованої форми і внаслідок цього стає одним із параметрів держави. Дійсно, в державі існують такі виміри, котрі не є суто адміністративними чи політичними, але саме ідеологічними. Надбудова відтворюється через особливий інституційний апарат, і головна проблема загальної теорії ідеології виникає саме на фоні такого переформулювання.

У цьому тексті Альтюсер доходить до того, що приписує ідеології всі позитивні функції, якими не наділена наука. Водночас він іще сильніше наголошує на ілюзорному характері уявного. Тут Альтюсер запозичує в Спінози ідею, що первинним знанням є наші спотворені стосунки з реальністю. Він також, і це більш важливо, запозичує у французького психоаналітика Жака Лакана розрізнення уявного і символічного. Показово, що Альтюсер використовує поняття символічного, аби утримати поняття уявного, що тлумачиться за моделлю дзеркального відображення. Уявлення – це відображення, що знаходиться на найвищій, нарцисичній стадії, чийсь образ, котрий цей хтось бачить у дзеркалі, а також в усіх життєвих ситуаціях, в яких його відображають інші.

Звернувшись до тексту, ми зосередимось, зокрема, на тому розділі Альтюсерового есею, котрий називається «Про ідеологію». Альтюсер починає з того, що протиставляє свою позицію позиції Маркса в «Німецькій ідеології». Наразі Альтюсер стверджує, що Маркс не поставився серйозно до парадоксу реальності уявного.

У «Німецькій ідеології»... ідеологія зображена як чиста ілюзія, чиста мрія, тобто як ніщо. Всі ці реалії є зовнішніми щодо

неї. Відтак, ідеологія мислиться як уявна конструкція, статус якої точно відповідає теоретичному статусу мрії в авторів, що писали до Фрейда. Для цих авторів мрія була чистою уявою, нічим, «осадам дня», що з'являється в довільному порядку, іноді навіть «перевернутому», іншими словами, у «безладі». Для них мрії були лише порожньою уявою, нісенітницею і безладом, «склеєним докупи» (*bricolé*) (159-160).

Такому суто негативному підходу Альтюсер протиставляє тезу, що ідеологія наділена своєю власною реальністю: реальністю ілюзії. Це твердження здається спрямованим проти іншої тези в «Німецькій ідеології», а саме тієї, що ідеологія не має історії. (Там стверджувалося, як ми пам'ятаємо, що історію має лише економіка. Це згодом стало основою всього підходу ортодоксальних марксистів до історії.) Зрештою, Альтюсер погоджується з тим, що ідеологія є аісторичною, але зовсім в іншому сенсі, ніж це стверджується в «Німецькій ідеології». Ідеологія є аісторичною не тому, що, як вважали ортодоксальні марксистки, її історія є зовнішньою стосовно історії як такої, а тому, що вона надісторична, як несвідоме у Фрейда. Тут знову відчувається сильний вплив психоаналізу. У своїй роботі «Несвідоме» Фрейд стверджує, що несвідоме має позачасовий характер (*zeitlos*), але не в тому сенсі, що воно є чимось надприродним, а в тому, що воно більш первинне, ніж будь-який часовий порядок чи зв'язок, аніж рівень мови, культури тощо. (Раніше подібне твердження вже з'являлося у сьомому розділі «Тлумачення сновидінь» Фрейда). Проведена Альтюсером очевидна паралель між ідеологією і несвідомим ґрунтується саме на цьому і спричиняє наступний крок, потрактовуючи позачасове як вічне: «ідеологія вічна, так само як несвідоме» (161). Альтюсер каже, що так само, як Фрейд намагався створити загальну теорію несвідомого – як структури, на яку спираються всі культурні форми, які проявляють себе на рівні симптомів – так і він намагається створити загальну теорію ідеології, яка лежить в основі всіх конкретних ідеологій.

На основі цього уявні риси ідеології слід точніше визначати і впроваджувати. Тут я хотів би зазначити два моменти. По-перше, ідеологія спотворює не саму реальність, не реальні умови існування, а наше ставлення до цих умов. Ми

підійшли досить близько до поняття буття-в-світі; спотворюється саме наше ставлення до реальності. «Тепер я можу повернутися до тези, яку я вже висловлював: в ідеології задіяні не реальні умови існування, а реальний світ, який людина «уявляє собі», а над усе – саме ставлення людини до цих умов існування, яке унаочнюється через ідеологію» (164). Це призводить до найважливішої здогадки, адже що таке ставлення до умов існування, як не інтерпретація, щось символічно опосередковане. Тобто саме наше ставлення до світу вже потребує символічної структури. Отже, мій головний аргумент полягає в тому, що якщо наше існування від початку не є символічною структурою, то нема чого спотворювати. Як зазначає сам Альтюсер: «Саме уявна природа цих стосунків уможливорює всі уявні спотворення, які ми спостерігаємо... в усіх ідеологіях» (164). Ми не далекі від того, аби повністю перевернути наше ставлення до проблеми уявного. Ми б не змогли збагнути, що образ спотворено, якби вже до того не мали уявної структури нашого буття в світі, яка й уможливорює всі спотворення. Уявне притаманне не лише спотвореним формам, оскільки воно вже присутнє в тих стосунках, які спотворюються. Уявне конститує наше ставлення до світу. Отже, одне з моїх головних питань: чи не означає це, що конститутивна функція уявного передує функції спотворення. Або, використовуючи вираз Лакана, чи відрізняється символічна функція уявного від його нарцисичної функції, так би мовити, від уявного, якщо його брати в сенсі дзеркального відображення.

Моє друге зауваження таке, що це ставлення до наших умов існування не так вже легко вписати у контекст каузальності. Ці стосунки не є ані каузальними, ані натуралістичними, вони радше є взаємодією мотивів, грою символів; це стосунки приналежності до цілісності нашого досвіду і співвіднесеності з ним через вмотивованість. Сам Альтюсер натякає, що таке ставлення руйнує загальний контекст базису і надбудови, висловлений у термінах причинності, він каже, що «ми маємо облишити мову каузальності» (164).

Отже, ми маємо визнати, що існують два рівні уявлень: один, який спотворює, та інший, який спотворюється, а відтак є первинним.

Всі ідеології являють собою в своєму необхідному спотворенні в уявленні не існуючі виробничі відносини (та інші відносини, які походять від них), а перш за все (уявне) ставлення індивідів до виробничих відносин та відносин, що походять від них. Отже, в ідеології увиразнюється не система реальних стосунків, що керує існуванням індивідів, а уявне ставлення цих індивідів до реальних стосунків, в яких вони перебувають (164-65).

Простіше кажучи, це означає, що ми ніколи не стикаємось безпосередньо із тим, що називається умовами існування, класами тощо. Ці умови мають бути виражені тим чи іншим чином; вони мають якимось відбиватися на мотивації, на нашій системі уявлень, а також на нашому образі світу. Так звані реальні причини ніколи не проявляються в людському існуванні безпосередньо, а завжди лише символічним чином. Цей символічний спосіб уявлення і є другим рівнем спотворення. Відтак, поняття первинного і базового спотворення стає сумнівним, а можливо, і зовсім неприйнятним. Якщо все спотворено, це те саме, якби не було спотворено нічого. Отже, ми маємо «копнути» саме поняття сотворення. Зробивши це, ми відкриємо шар, який не дуже далекий від того, що в «Німецькій ідеології» названо реальним життям чи життям реальних індивідів за певних обставин. Утім, Альтюсер заперечує антропологічний підхід, стверджуючи, що він сам по собі є ідеологічним. Унаслідок цього хід його думки лишається *en l'air*, висне у повітрі, адже ми таки змушені вдатися до так званої мови ідеології, антропологічної мови, щоб мати змогу говорити про це первинне, але все ж символічно опосередковане ставлення до умов нашого існування.

Можливо, передбачаючи ці ускладнення, несподіванно в тексті з'являється зовсім інший підхід. Альтюсер полишає мову уявлень та замінників заради мови апарату. Але ми утримаємось від розгляду тих питань, які він далі ставить, і розглянемо матеріальні критерії ідеології. Альтюсер обстоює ту тезу, що ідеологія має власне матеріальне існування. Він твердить, що хоча жоден марксист не зміг сказати нічого не-ідеологічного про витoki спотворення на рівні уявлень, ми все ж можемо науково обговорювати ідеологічний апарат, за допомогою якого здійснюється спотворення. Тільки мова

марксизму не обтяжена не лише якимись онтологічними чи антропологічними коренями, але й задіяністю в державному апараті, в інституціях. Відтак, ми маємо теорію інституціалізованих уявлень, але не маємо теорії уявлень як символічної структури.

Ведучи мову про ідеологічні апарати Держави та їхнє функціонування, я маю сказати, що кожен із них є реалізацією якоїсь ідеології... Отже, я повертаюся до своєї тези: ідеологія завжди існує в межах певного апарату і його практики чи практик. Це існування є матеріальним (166).

Матеріалісти запитують про те, в яких апаратах задіяна ідеологія, а не про те, як це узгоджується із фундаментальними структурами людського буття; останнє питання належить до мови ідеології. Питання про основу уявлень – неспотворену, чи ще до її спотворення – має бути замінене питанням про ідеологічні апарати. Ці апарати належать до сфери публічного, а отже, не відсилають до індивідів. Альтюсер говорить про вірування індивідів як такі, що належать до «ідеологічних концептуальних» пристроїв (*despositif*). Французьке слово *despositif* висловлює ідею чогось, що функціонує саме по собі, і до того ж визначає поведінку.

Втім, важко говорити, наприклад, про практику віри лише в термінах апарату, незважаючи на те, що цей апарат відображається у правилах, які керують поведінкою. Ідеологічні пристрої, які формують поведінку, – у прикладі Альтюсера – мають вказувати на ставлення, а відтак, і на мотивацію залучених індивідів. Ми маємо пов'язати апарат із тим, що важливо для індивідів. Утім, апарат – це анонімний і зовнішній об'єкт, так що досить важко поєднати поняття апарату та поняття практики, адже практика – це завжди чиясь практика. Завжди існують конкретні індивіди, котрі поклоняються, моляться, роблять те, що приписує робити апарат.

Щоб говорити про ідеологію мовою ідеології, Альтюсер має застосувати поняття практики в тому значенні, якого йому надає біхевіоризм, адже за такої умови воно виявляється більшою мірою пов'язаним із марксистським поняттям апарату. Мова ідеології, каже Альтюсер, «говорить про дію, і я говоритиму про дію в контексті практики і наголошуватиму, що ця практика керується ритуалами, які цю практику про-

понують, у межах матеріального існування ідеологічного апарату...» (168). Для Альтюсера дія – це надто антропологічне поняття, тоді як практика – це більш об'єктивний термін. Зрештою, лише матеріальне існування ідеологічного апарату надає практиці сенсу. Апарат – це матеріальне поле, контекст, в якому люди виробляють конкретні речі.

Біхевіористські обертони в Альтюсера добре помітні у наступній цитаті:

Відтак, я б сказав, що ми розглядаємо лише одного суб'єкта, існування його ідей також є матеріальним, оскільки його ідеї – це його матеріальні дії, вплетені в матеріальну практику, що керується матеріальними ритуалами, які самі визначаються матеріальним ідеологічним апаратом, від якого і походять ідеї цього суб'єкта (169).

Слово «матеріальне» вживається у чотирьох сполученнях: матеріальні дії, наприклад, поклони; матеріальні практики – поклони як релігійна поведінка; матеріальна поведінка, – поклони як частина ритуалу; і матеріальний ідеологічний апарат, – Церква як інституція. Так само, як Аристотель казав, що «буття» має кілька значень, так і Альтюсер приписує матерії кілька значень, порівняння, яке він застосовує з децицею гумору (166). Зауважуючи, що ці чотири значення слова «матеріальне» виходять із різних модальностей, Альтюсер, тим не менш, не вважає за потрібне вказати, за яким правилом ці модальності слід розрізняти. «Я лишаяю осторонь, – каже він, – теорію розрізнення між модальностями матеріального» (169). Отже, насправді, ми маємо визначати наші уявлення стосовно того, що таке матеріальне, безпосередньо застосовуючи їх до того, що певним чином не є матеріальним, як-от, наприклад, стілець. Ми маємо покластися на полісемію слова «матерія», щоб надати сенсу цим розрізненням, і в цьому немає нічого страшного, адже у повсякденній мові ми вживаємо ті самі слова у багатьох різних значеннях. Ми покладаємось на звичайне значення поняття матерії, чи то на правила повсякденної мови, у сенсі Вітгенштейна, розширюючи обсяг поняття матеріальності так, щоб воно перекривало поняття практики.

Решта есеїв Альтюсера присвячена функціонуванню категорії суб'єкта в ідеології. Альтюсер каже, що наразі функція

ідеології та суб'єкта полягає в тому, щоб наповнювати сенсом одне одного.

Я кажу: категорія суб'єкта конституює ідеологію як таку, але водночас я маю додати, що категорія суб'єкта є конститутивною для ідеології тією мірою, якою (визначальною) функцією самої ідеології є «конститування» конкретних індивідів в якості суб'єктів (171).

Альгюсер бере «конститування» в лапки, оскільки це термін Гусерля. Феноменологія *ego* підпадає під поняття ідеології тією мірою, якою вона сама визначає ідеологію; ідеологія – це гуманізм, гуманізм спирається на поняття суб'єкта, який, у свою чергу, конституюється ідеологією. Ідеологія та суб'єкт взаємно конституюють одне одного. Хоча дехто, як от Ерік Еріксон, заперечували, що ідеологія є фактором ідентичності, і таким чином стверджували, що відносини між суб'єктом та ідеологією слід тлумачити в позитивному сенсі, тоді як в Альгюсера вони переважно негативні. Ми змушені віднести до сфери ідеології одну з найцікавіших філософських проблем: як ми стаємо суб'єктами? Це смілива спроба приписати ідеології надто багато, аби водночас багато в ній заперечити. І саме тому я сказав, що якщо ми приписуємо надто багато науці, то ми змушені також приписати не менше й ідеології. Відтак, стає все важче тлумачити ідеологію лише як світ ілюзій, як надбудову, оскільки вона конституює те, чим ми є; а чим ми маємо стати, коли ми позбудемось ідеології – абсолютно невідомо; ми є тим, чим ми є саме завдяки ідеології. Місія ідеології полягає в тому, щоб зробити нас суб'єктами. Це дивна філософська ситуація, оскільки все наше конкретне існування, як виявляється, належить до царини ідеології.

Цікавий Альгюсерів аналіз того, що він називає «інтерполяцією» (*interpolation*) більш конкретно висвітлює стосунки між ідеологією і суб'єктом. «В якості першого формулювання я скажу: всі ідеології звернені до конкретних індивідів і інтерполюють їх в якості конкретних суб'єктів, адже категорія суб'єкта завжди задіяна в ідеології (173). Ми конституювані в якості суб'єкта через процес усвідомлення. Використання терміна «інтерполяція» є натяком на теологічну концепцію покликання, поклик Бога. Через свою здатність покликати

суб'єкта ідеологія й конститує його. Бути покликаним – означає бути суб'єктом. «Існування ідеології та покликання індивідів в якості суб'єктів є одне й те саме» (175). Тут ідея полягає в тому, що ідеологія вічна, а відтак, не є частиною історії класів тощо. Вона конститується суб'єктом і сама конститує суб'єкта. Загальна теорія ідеології повністю відтворює концептуальне поле антропології, але робить це в негативному сенсі. Ця антропологія є світом ілюзій.

Твердження Альтюсера про ілюзорний характер того, що конститує нас як суб'єктів, базується на лаканівському понятті дзеркальної структури уявлення. «Ми вважаємо, що структура будь-якої ідеології, закликаючи індивідів як суб'єктів в ім'я Єдиного і Абсолютного Суб'єкта, є відображенням, дзеркальною структурою, і до того ж подвійним відображенням: це дзеркальне подвоєння конститує саму ідеологію та засвідчує її дієвість» (180). Якщо ми наголошуємо на ілюзорності символічних процесів, то вся ідеологія тоді виявляється ілюзією. Так ідеологія повністю поглинає й засвоює нарцисичну структуру дзеркала. Ідеологія стверджується на рівні нарцисизму, вона нескінченно задивляється на саму себе. Як приклад Альтюсер бере релігійну ідеологію. Він каже, що функція християнської теології полягає у подвоєнні суб'єкта в абсолютному суб'єкті: між ними існує дзеркальне співвідношення. «Догмат трійці і є теорією подвоєння суб'єкта (Отця) в іншому суб'єкті (Сині) та їх дзеркального зв'язку (Святий Дух)» (180 прим.). Тлумачення Альтюсера в цьому моменті є не надто вдалим; я не думаю, що такий хід думки щось пояснює. Це певна хитрість: Альтюсер виносить підсумок тринітарної теології в примітку. Ми могли б сказати, що дзеркальні стосунки були б цікавішими в якості виразу невротичного способу життя. Якщо ми поглянемо, приміром, на випадок Шребера, який аналізує Фройд, і зокрема на те, що Фройд називає теологією Шребера, ми побачимо, що процес подвоєння не включає в себе Бога, якому слід вклонятися, а лише нескінченний процес створення себе, створення й засвоєння власного образу.

Внаслідок цього дуже важко вибудувати цілісне поняття суб'єкта на надто вузькій основі нарцисичних відносин дзеркального відображення. Ми більш схильні тлумачити ці

відносини як спотворення конституції, а не як саме конституювання. Єдиний спосіб ствердити, що ці відносини справді є конститутивними – Альтюсер стверджує саме це – обстоювати ту радикальну позицію, що конституювання водночас і є спотворенням. Якщо ідеологія вічна, а також, якщо завжди існують індивіди, покликані стати суб'єктами, якщо формальна структура ідеології лишається незмінною, то чи можна говорити про епістемологічний злам? Проблема епістемологічного зламу має бути переміщена з царини конкретних ідеологій у царину загальної ідеології. Злам релігійної ідеології та ідеології гуманізму тощо неможливо порівняти з невпинним конституюванням первинної ідеології та суб'єктивності. Я згоден, що злам насправді існує, але зовсім не там, де його розташовує Альтюсер. Натомість, ми бачимо злам, ми хочемо порвати з «неусвідомленням» (*méconnaissance*) і звернутися до «усвідомлення» (*reconnaissance*). На чому могла б ґрунтуватися критика неусвідомленого, якби ми не вірили в усвідомлення? Ми маємо розкрити сенс справжнього усвідомлення, не зводячи його до ідеології у вузькому і негативному сенсі цього слова. Втім, Альтюсер відкидає таку можливість. Він каже про «реальність, яка з необхідністю ігнорується (*méconnue*) [тобто не ігнорується, а якраз «не усвідомлюється»] самою формою усвідомлення...» (182). Отже, всі акти усвідомлення насправді є актами зневаги; це надто песимістичне твердження. Якщо ідеологія сама по собі не є чимось цінним, то вона має бути світом неусвідомленого, *méconnaissance*. Уся діалектика усвідомлення руйнується внаслідок Альтюсерової ідеологічної редукції проблематики суб'єкта.

Замість того, щоб співвіднести дзеркальні відносини із відносинами усвідомлення, Альтюсер співвідносить їх із відносинами включення. «Поза покликанням і не заради покликання суб'єкта просто не існує» (182), – каже він. Альтюсер використовує гру слів, аби вказати на те, що перебування суб'єктом означає водночас суб'єктивність і покликання. Але ці два значення насправді зводяться до одного: бути суб'єктом означає бути упокореним чомусь. То чи правда, що не існує історії суб'єкта за межами «спекуляції»? І як бути з діалектикою спекулятивного та символічного в межах самого уявлен-

ня? Втім, для Альтюсера, бути суб'єктом означає бути упокореним, підкорятися апарату, ідеологічному апарату держави. Що до мене, то якщо справді ідеологія має бути пов'язана з ідеологічною стадією уявлення, із упокореним суб'єктом, то я не розумію, яким чином можуть бути справжніми громадянами суб'єкти, які чинять спротив апарату держави. Я не розумію, звідки вони можуть взяти сили опиратися апарату, якщо не з глибин своєї суб'єктивності, яка волає про те, що не бажає підкорятися існуючому порядку. Як інакше можна зламати, здавалося б, непорушну систему ідеології?

Отже, наше завдання – відокремити усвідомлене (*reconnaissance*) від неусвідомленого (*méconnaissance*). Надалі я поєднаю цей момент із аналізом Габермаса. Для Габермаса проблема полягає в тому, щоб розпочинати саме з проекту усвідомлення. Ідеологія небезпечна тим, що вона унеможливує порозуміння між людьми. Окрім того, якщо сама ця ситуація вважається ідеологічною, то ми виявляємось позбавленими будь-якої зброї проти ідеології, оскільки сама ця зброя також є ідеологією. Відтак, ми маємо потребу в концепції усвідомлення, яку Габермас у своїх недавніх роботах називає концепцією комунікації. Ми маємо потребу в утопії тотального усвідомлення, тотальної комунікації, комунікації без обмежень і перешкод. Тим самим передбачається, що ми зацікавлені в комунікації, яка, слід зазначити, не є апріорі ідеологічно заангажованою. Щоб поєднати, як це робить Габермас, критику ідеології та прагнення лібералізації, ми маємо виробити поняття усвідомлення, поняття про те, що є постійним завданням комунікації, яке б не було ідеологічним у сенсі спотворення.

Утім, перш ніж ми дійдемо до аналізу Габермаса, ми приділимо певний час обговоренню ідей Мангайма та Вебера, а також розглянемо кілька завершальних питань щодо Альтюсера. Перед тим, як розпроститися з Альтюсером, я б хотів окреслити загальний контекст тих проблем, які виникають під час читання його робіт. Я розгляну п'ять основних проблем. Перше питання стосується претензій марксизму на те, щоб бути наукою: але в якому сенсі? Хоча Альтюсер у деяких своїх недавніх роботах і веде мову про відкриття континенту, континенту історії, навіть тут суть

питання має бути піднята на рівень систематичної науки. Фокус цієї історії спрямований не на емпіричну історіографію, а на системне узгодження етапів розвитку економічних відносин (від первісного комунізму до феодалізму та капіталізму і далі). Якщо ми ведемо мову про науку в позитивістському сенсі цього слова, тоді будь-яка теорія має бути піддана верифікації, а отже, її доля залежатиме, так би мовити, від інтелектуальної спільноти. За таких умов цю науку важко назвати класовою. Розглядати поняття наукової верифікації в контексті боротьби класів означало би вводити практичне поняття у теоретичний контекст. Отже, я запитую, в якому сенсі марксизм може бути наукою, якщо неможливо визначити його істинність чи хибність у попперівському сенсі? Можливо, він є наукою в якомусь іншому сенсі, приміром, в якості критики. Але які мотиви цієї критики, якщо це не є інтерес, зацікавленість в емансипації, звільненні, у чомусь, що з необхідністю втягує критику в ідеологічну сферу? Дуже важко уявити собі непозитивістську науку, яка не спирається на людський, практичний інтерес. Дуже важко уявити науку, яку не можуть збагнути всі, приміром, представники іншого класу. Як ми побачимо, парадокс Мангайма виникає внаслідок узагальнення поняття ідеології, в тому моменті, коли аналіз ідеології піднімається на рівень науки, на рівень соціології знання.

Друга проблема, пов'язана з першою, стосується поняття епістемологічного зламу. Чи можна уявити собі повний злам, який би не був якимось інтелектуальним дивом, появою з темряви? У пізнішій роботі «Самокритичні есеї», навіть переглядаючи свої погляди (стверджуючи, що він був надто теоретичним і має повернутися до озброєної класової боротьби), він не відмовляється від свого поняття епістемологічного зламу. Він стверджує, що це безпрецедентна подія. Альтюсер навіть називає Маркса сином без батька, тобто таким собі абсолютним провидцем. Він каже, що тільки ідеалісти завжди шукають послідовності. Можливо, певного роду провіденціалізм справді не передбачає наступності, але я не розумію, чому історична наступність має бути обов'язково ідеологічною і, можливо, навіть теологічною. Сама ідея непослідовності вже становить проблему. І ця проблема стає

принциповою, якщо ми знов-таки розглянемо мотивацію цього зламу. Епістемологічний злам, виявляється, чимось вмотивований, і якщо ми хочемо пов'язати цей злам із появою певних інтересів, то ми маємо запозичити поняття мотивації з ідеологічної сфери. Поняття мотивації належить до царини антропології, до зацікавленості в тому, щоб бути людиною більш повною мірою. Ми не можемо повністю відокремити поняття зламу від людських сподівань, які запроваджуються і навіть розкриваються цією наукою.

Як на мене, та Альтюсерове уявлення про епістемологічний злам суттєво шкодить не лише теорії ідеології, але й прочитанню самого Маркса. Це змушує нас переглянути важливість зламу в самого Маркса; це змушує нас розташувати злам не в тому місці, де він має бути. Оскільки я не є спеціалістом з марксизму, у своєму прочитанні Маркса я керуюся переконанням, що на філософському рівні найбільш суттєве зрушення відбулося не після «Німецької ідеології», а саме між «Рукописами 1844 року» та «Німецькою ідеологією», інакше кажучи, з появою понять реальної людської істоти, реальної практики, індивіда, що існує в певних умовах. У цьому світлі доля антропології зовсім не збігається з долею ідеалізму. Велика шкода, якої завдає Альтюсер Марксові, полягає в тому, що він змушує нас розташувати під однією рубрикою – антропологічної ідеології – два різні поняття. Перше – поняття ідеології свідомості, яке Маркс і Фройд цілком слушно заперечують. Друге – це ідеологія реальної, конкретної людини, істоти, що складається з прагнень, праці і т. ін. Це останнє поняття, як мені здається, можна виразити в неідеалістичних термінах. Відтак, ідеологія та ідеалізм зовсім не тотожні в тому сенсі, що для антропології просто не лишається місця. Для мене неідеалістична антропологія – це єдиний шлях осмислення всієї решти проблем, які ми розглядатимемо протягом наступних лекцій. Прорив Маркса має бути осмислений на рівні глибоко вкоріненої зацікавленості в розмаїтті індивідуального існування.

Ця тема приводить нас до третього питання, яке виникає під час читання Альтюсера, – проблеми його концептуального контексту. Концептуальний контекст базису та надбудови – це метафора основи та зведеної на ній будівлі. Ця

метафора здається на перший погляд досить спокусливою, але вона стає небезпечною, якщо розуміти її буквально, тобто в тому сенсі, що дещо первинне передує чомусь вторинному. Одна з ознак того, що ця метафора застигла і, будучи сприйнятою буквально, може збити з пантелику, є те, що досить **важко** пов'язати дію базису та реакцію надбудови. Ми впадаємо в схоластичний диспут про детерміновані і недетерміновані, але не менш реальні фактори. Я думаю, що цей диспут веде у нікуди, але ця метафора є шкідливою також з інших, навіть важливіших причин. Адже не метафора породжує парадокси, кожне вчення насправді здатне вирішити породженим парадокси. Проте концептуальний контекст наразі не дозволяє нам осмислити дуже цікавий внесок самого Альтюссера у марксистське вчення. Зокрема, я думаю, що поняття обумовленості, тобто усвідомлення одночасної дії базису і надбудови, того факту, що в реальній історії базис ніколи не діє сам по собі, а лише у зв'язку з іншими силами, особливими історичними подіями і т. ін. Мені цікавить, чи не можемо ми надати більшого сенсу поняттю обумовленості, якщо вмістимо його в інший контекст, відмінний від контексту базису і надбудови. Усе це зрештою змушує нас переглянути самі наші уявлення про те, що таке базис.

Якщо ми вже підняли радикальне питання про те, що таке базис для людських істот, ми маємо дійти усвідомлення, що значна частка того, що зазвичай відносять до надбудови, з іншої точки зору є базисом. Візьмемо будь-яку культуру, і ми побачимо, що її символічна структура і є головною підвалиною її існування, тим способом, у який вона усвідомлює себе й утворює свою ідентичність через символи та міти. Здається, ми маємо повне право назвати базисом саме те, що зазвичай називають надбудовою. Але саме це порівняння стає можливим завдяки метафорі. Ми можемо заперечити її, застосувавши протилежну метафору: отже, ми рухаємось від метафори до метафори. Протилежною метафорою буде поняття основи життя людських істот: те, що є такою основою, не обов'язково збігається з тим, що марксизм називає базисом. Справді, я питаю, чи не передбачає поняття обумовленості, що ми насправді маємо подолати розділення між базисом і надбудовою.

Цей момент стає навіть очевиднішим, коли ми усвідомлюємо, що сама дія надбудови передбачає існування певних понять, які руйнують схему базису/надбудови. Дозвольте мені знову послатися на поняття влади. Система влади не може функціонувати лише завдяки силі, банальному насильству; натомість, як ми вже говорили, вона діє через ідеологію, тобто певні смислові процеси. Ці процеси звернені до здатності розуміння, якою наділені індивіди. Введена Альтюсером схема «ефективності» має бути доповнена, чи, більше того, повністю переосмислена, щоб дати місце прагненню легітимності, характерному як для панівної влади, так і для груп та класів. Пізніше я ще повернуся до того, що казав з цього приводу Макс Вебер, оскільки основною проблемою для нього було те, як працює система влади. За Вебером, проблема владарювання передбачає існування системи мотивацій, і зокрема – прагнення легітимності влади, спробу домогтися, щоб у цю легітимність повірили. Отже, ми змушені мати справу з віруваннями та прагненнями, тобто з такими психологічними факторами, які важко вписати в структури базису та надбудови.

Інша причина, з огляду на яку ми маємо ставити питання про контекст – це та, що ми хочемо правильно зрозуміти інші твердження Альтюсера про те, що ідеологія наділена своєю власною реальністю. Я гадаю, що Альтюсер правий, коли він обстоює відносну автономність і самодостатність ідеологій; у цьому він протистоїть класичним марксистам, за винятком, можливо, італійців, і перш за все – Грамші. Але така відносна автономія надбудови вимагає, щоб ідеологія була наділена своїм власним змістом. І в свою чергу, аби зрозуміти застосування цих ідеологій, слід спершу збагнути феноменології їхнього специфічного способу дії. Ми не можемо визначити структуру цих ідеологій лише за їхньою роллю у відтворенні системи. Ми маємо спочатку осмислити їх значення, ще до розгляду їхнього застосування. Тезу, що зміст ідеологій вичерпується їх використанням, неможливо довести; їх використання не вичерпує їхнього значення. Як приклад, ми можемо взяти проблему, яку підняв Габермас, а саме ту проблему, що в сучасних суспільствах – і зокрема у військово-промисловому комплексі сучасного капіталістичного

світу – наука і технологія виконують ідеологічну функцію. Це не означає, що вони є ідеологічними за своєю суттю, а радше те, що вони набувають ідеологічного використання. Теперішнє використання науки і технології задія певних інтересів – у термінах Габермаса, зацікавленість у контролі – не конститує сутнісного значення цієї галузі. Ми маємо розрізнати внутрішню структуру ідеологічного поля (не відмовляючись, принаймні, до певного моменту, від цього терміна) та її функції. Проблемою спотворення не вичерпується конституювання певних соціологічних сил чи структур.

В якості прикладу ми можемо тут повернутися до даного Леніним визначення держави. Стверджуючи, що визначальною рисою держави є функція насильства, Ленін залишає без уваги багато інших функцій; він не звертає уваги на те, що функція насильства спотворює цю решту функцій. Утім, підхід Леніна типовий для ортодоксального марксизму. Стверджується, приміром, що релігія не має жодних інших функцій, окрім спотворення, а тепер дехто каже те саме про науку і техніку. Але я знов-таки запитую, чи є єдиноможливим той шлях осмислення відносної автономії сфери надбудови, котрий полягає у розмежуванні правил її конституювання та її використання, що спричиняє спотворення? Якщо ми не можемо провести такого розрізнення, то доведеться визнати, що процедура демаскування, викриття конститує об'єкт як такий. Зміст ідеології тоді зводиться винятково саме до такого викриття і не більше того, тобто до дуже обмеженої процедури.

Нездатність усвідомити специфіку кожної галузі надбудови – юридичної, політичної, релігійної, культурної – приховує не лише небезпечні теоретичні, але й практичні наслідки, і зокрема – політичні ускладнення. Якщо вважається, що ці сфери не є автономними, то держава сталіністського типу виявляється цілком можливою. Аргумент тут такий, що якщо економічний базис переважає, й оскільки всі інші сфери є лише його відображеннями, тінями чи відлунням, то тим самим ми припускаємо можливість маніпулювання цими сферами заради вдосконалення економічного базису. Ми не можемо визнати автономію права, політики чи релігії, оскільки вважаємо, що самі по собі вони не існують.

Отже, чи не бажаємо ми якогось іншого теоретичного контексту, в якому передумовою процесу спотворення було б таке конституювання, яке б не було спотворенням саме по собі? Це мало б своїм наслідком, що, приміром, юридична сфера зберігала би певну конституїтивну специфіку навіть за тієї умови, що в ній панує буржуазія, вирішуючи свої проблеми. Якщо ми сприймаємо відносини праці і капіталу в термінах заробітної платні, то заробітна платня мислиться як контракт, а контракт, у свою чергу – як юридичний акт. Юридична форма взаємодії передбачає, що ніхто з учасників не піддається примусу, люди виконують свою роботу і отримують за неї заробітну платню. Це, вочевидь, серйозне спотворення, оскільки тут юридичне поняття угоди застосовується до ситуації підкорення. Тут реальна ситуація експлуатації закріплюється в обміні роботи і платні, яка лише іноді буває адекватною. Я вважаю, що попри те, що юридична функція наразі зазнає великої шкоди через те, що ця юридична схема капіталістичної системи закріплює реальну структуру експлуатації, цим функція спотворення не обмежується, як думають ортодоксальні марксистки. Я наполягаю, що функція спотворення та функція конституювання можуть як поєднуватись, так і роз'єднуватись; і це знов-таки залежить від контексту мотивації.

Четверта проблема, яка постає з нашого прочитання – це проблема конкретних ідеологій. Тут ми можемо, виходячи з попередньої проблеми, спитати, що вирізняє ці конкретні ідеології. Візьмемо, наприклад, гуманізм. У Сполучених Штатах обстоювати гуманізм надто легко, адже тут гуманізм – це позитивне поняття, тоді як в Європі це не завжди так. Ми маємо переглянути поняття гуманізму і виявити, що в ньому є ідеологічного у негативному сенсі цього слова, тобто в сенсі уникнення реальної ситуації. Ми маємо знайти сильне поняття гуманізму, яке б не було ідеологічним в сенсі осуду. Я гадаю, що наразі теорія систем інтересів, типу теорії Габермаса, могла б допомогти показати, що насправді існує ієрархія інтересів, яка не зводиться лише до прагнення панування і контролю. Цим самим передбачалася б побудова повної системи антропології, а не лише утвердження гуманізму, адже останній є не більш як точкою зору, якщо не просто

претензією. Таку сильну концепцію гуманізму можна поєднати з трьома чи чотирма іншими поняттями в тому ж самому концептуальному полі. Перше з них – поняття реальних індивідів, що живуть за певних умов, яке було розроблене в «Німецькій ідеології». Це поняття забезпечує потужну філософську основу гуманізму, який не може лишатись просто позицією. Тут передбачається, по-перше, потужне поняття гуманізму, а, по-друге, сутнісна проблема легітимності, тобто ставлення індивідів до встановленого порядку і влади. Можливо, саме в цьому моменті індивіди прагнуть досягти своєї ідентичності на противагу структурі влади. Отже, ми маємо наголосити на важливій діалектиці між індивідами та владою в межах полярного протиставлення довіри і претензії. По-третє, я б сказав, що епістемологічний злам спирається на факт появи цих гуманістичних інтересів. Адже ми не можемо збагнути несподівану появу істини серед незрозумілості й темряви, якщо це не є поява чогось, що було спотворене в ідеології, і тепер знайшло свою істину. У цьому сенсі злам має водночас бути відновленням того, що лишалося прихованим в ідеології. Отже, я запитую, як можливо помислити поняття радикального зламу.

П'ята й остання проблема, яка виникає під час читання, це проблема загальної ідеології. Вона піднімає радикальне питання: що таке спотворення, якщо не символічно опосередкована практика? Сама розмова про спотворення не є ані ідеологічною, ані науковою, а саме антропологічною¹. І це узгоджується з усіма попередніми твердженнями стосовно філософської антропології, яка включає мотиви і символи. Паралелізм розгляду загальної ідеології та розгляду загаль-

¹ Переглядаючи лекції, Рікер вставив це твердження, яке містилося в його нотатках, але не прозвучало в лекції, а також пояснив, що тим самим було піднято питання, яке в лекції лишилося не вирішеним:

Статус цього твердження сам по собі є проблемою. Це проблема спроби вести мову про становище людини, про статус соціології знання, а крім того – філософської антропології, яка претендує на вирішення базових проблем. Будь-яка розмова про людину, яка претендує на те, щоб оцінювати історичні досягнення, має суттєві проблеми із самопозиціонуванням. Це проблема історизму, адже перед історизмом стоїть саме ця проблема: якщо все є історичним, то чи не є, в свою чергу,

ної теорії несвідомого у Фроїда говорить лише на користь цього аргументу. Отже, ми маємо створити теорію символічної дії. Звернення до матеріального існування ідеології виявляється недостатнім, адже як уявні відносини можуть стати апаратом? Функціонування категорії суб'єкта в межах ідеології стає небезпечним для самої ідеології. Ми не можемо говорити про неусвідомлене (*méconnaissance*), не спираючись на усвідомлене (*reconnaissance*), тобто не ідеологічну, а антропологічну основу.

Ці головні моменти, які ми надбали із прочитання Альтюсера, вказують нам той напрямок, у якому ми будемо рухатися в подальших лекціях. Я пропоную робити це у чотири етапи. По-перше, ми повернемося до Карла Мангайма. Мангайм поставив питання, чи можливий повний розрив, злам між ідеологією та наукою. І чи не є всі теоретичні твердження з цього приводу в певному сенсі ідеологічними? Якщо так, вказує Мангайм, то узагальнення поняття ідеології призво-

історичним саме це твердження? Я не думаю, що ми можемо оминати твердження, що навіть коли людська ситуація історично змінюється, то вона все ж змінюється в межах феномену, який можна визначити як сталий. Можливо, ми можемо сказати, слідом за Гадамером, що твердження такого типу самі по собі втягнені у процес інтерпретації, процес постійної самокорекції і ніколи не претендують на всеохопність. До цього питання ми звернемося в тій лекції, де я говоритиму, що ідеологія та утопія консервують одна одну (Із розмови з редактором).

Стосовно останнього зауваження Рікера див. останню лекцію, де він дає оцінку власному методологічному підходу. Проблема самореферентності методологічних підвалин також з'являється у лекції про Вебера (лекція 11).

Твердження Ханни Арендт полягає в тому, що, зрештою, характерною ознакою нацизму та будь-якої іншої тиранії є те, що вони можуть формувати людей відповідно до ідеології панівної групи. Вона стверджує, що єдиний спосіб чинити спротив, це сказати, що існує дещо, що не вкладається у славнозвісну формулу «все дозволено». Не випадково Арендт у своїй праці «Становище людини» пише, що для неї це був акт спротиву тиранії. Наприклад, вона стверджує, що праця, робота і дія – це не одне і те саме; вони опираються зрівнялівці. (Із розмови з редактором).

Див. передмову Рікера до французького видання Ханни Арендт «Становище людини» (*Condition de l'Homme Moderne*). Скорочена версія цього есею виходила англійською, але вона не включала тих тем, які обговорює тут Рікер. Див Paul Ricoeur, «Action, Story, and History: On Re-reading The Human Condition», *Salmagundi* (1983), no 60, pp. 60-72.

дить до парадоксу. Якщо все є ідеологією, то як можливий якийсь інший спосіб вести мову про ідеологію, окрім власне ідеологічного? Це і є парадокс Мангайма. Потім я розгляну проблему панування в контексті дещо іншого мислення, відмінного від схеми базису і надбудови, беручи до уваги проблему легітимації системи влади, для чого я звернуся до Макса Вебера. Я поставлю питання, як розгортаються суперечки щодо влади в контексті мотивацій. Третім кроком ми піднімемо питання про співвідношення науки та інтересів, а точніше, критичної науки, яка створюється і живиться інтересами. Тут я використовуватиму Габермаса. Насамкінець, я розгляну фундаментальну символічну структуру дії як такої, на основі якої стають можливими всі спотворення. У цьому моменті я звернуся до Кліфорда Гірца і деяких моїх власних міркувань із цього приводу. Я спробую показати, що ідеологія спотворює саме символічну структуру дії у вузькому сенсі цього слова. Якщо ж ми візьмемо її у ширшому сенсі, не надаючи повної ваги структурі символічної дії, то ми побачимо, що ідеологія – первинна, позитивна ідеологія – діє на користь як груп, так і окремих індивідів, конституюючи їхню ідентичність. У цьому моменті ми звернемося до проблеми утопії, адже на цьому рівні уява має як ідеологічний, так і утопічний характер.

Лекція десята Мангайм (1)

Наше обговорення праці Карла Мангайма «Ідеологія та утопія» буде головним чином зосереджено навколо двох глав, що називаються «Ідеологія та утопія» та «Утопійна ментальність». Існують чотири суттєві причини, з огляду на які Мангайм становить інтерес для нашого розгляду. По-перше, він, можливо, був першим, хто розмістив ідеологію та утопію під загальною рубрикою невідповідності. Він вказує, що існує два випадки невідповідності системи мислення стосовно загального спрямування групи чи суспільства в цілому: захищати минуле, і тим самим чинити спротив суспільним змінам, або, навпаки, забігати наперед, і тим самим підштовхувати до змін. Отже, між цими двома типами невідповідності існує певна полярність. Я залишу загальний розгляд того, як Мангайм співвідносить ідеологію та утопію, на кінець нашого курсу, але хочу зробити кілька попередніх зауваг із цього приводу в кінці сьогоднішньої лекції.

Інший, аж ніяк не менший, внесок Мангайма полягає в тому, що він намагається розширити марксистську концепцію ідеології настільки, що вона стає надто заплутаною, оскільки включає самого розробника. Мангайм занадто розширює поняття залученості автора в його власну концепцію ідеології. Така взаємодія призводить до того, що називають парадоксом Мангайма. За формою цей парадокс схожий на парадокс Зенона про рух; обидва вони наражаються на проблему основи знання. Мангайм підштовхує як поняття ідеології, так і її критику до того моменту, де вони заперечують себе, тобто до того рівня, де поняття розширюється й узагальнюється настільки, що охоплює того, хто намагається його використовувати. Мангайм показує, що ми так чи інакше мусимо потрапити в пастку цієї універсалізації. Як сказав би Кліффорд Гірц, ідеологія стає частиною власного

опису (*Інтерпретація культур*, стор. 194 англ. вид). Ми нібито ведемо мову про ідеологію, але сама наша мова є частиною ідеології. Я думаю, що задля того, щоб просунутись далі, ми маємо подолати цей парадокс. Формулювання і визнання його буде поворотною точкою всього нашого дослідження, і до того ж воно дозволить нам віднайти краще визначення самої ідеології. Ми маємо поставити питання: чи можна визнати слушним протиставлення науки та ідеології, або ж для їх розгляду слід віднайти інший контекст.

Обговорюючи внесок, зроблений Мангаймом у розробку цієї теми, ми розглянемо три моменти: по-перше, процес узагальнення, що призводить до виникнення цього парадоксу; по-друге, перенесення цього парадоксу у царину соціології знання; і, по-третє, спробу Мангайма подолати цей парадокс на вказаному рівні. Що стосується першого моменту, то коли ми розглядаємо тему історичного розвитку ідеології, марксистське тлумачення цього терміна виглядає лише як одна зі стадій процесу узагальнення. Мангайм каже: «Відтак, спершу необхідно визнати, що хоча марксизм і зробив суттєвий внесок у первинну постановку цієї проблеми, але як саме слово, так і його значення існували задовго до появи марксизму, і навряд чи набули якогось принципово нового значення з його появою» (55). Мангайм стверджує, що філософія підозри та хибної свідомості має довготривалу історію, і що марксизм є лише ланкою у цьому довгому ланцюгу. Ідучи за Мангаймом, ми розглянемо зміну історичного значення проблеми ідеології, а після того – внесок самого Мангайма в цю проблематику.

Мангайм розглядає проблему хибної свідомості, відносячи її історичне походження до часів Старого Завіту і поняття неістинного пророка (пророк Ваал і т. ін.) Релігійне походження підозри засвідчується існуванням питання про те, хто є істинним, а хто є хибним пророком. Для Мангайма це перший випадок появи такого питання в нашій культурі (70). Із новочасних авторів Мангайм спирається головним чином на Бекона й Макіавеллі як попередників теорії ідеології. Бекон у своїй теорії ідолів – ідоли роду, печери, ринку і театру – є джерелом всіх помилок (61). Макіавеллі розпочинає процес систематичної підозри публічного волевиявлення, про-

тиставляючи мислення палаців та мислення громади на майдані (63). Сюди слід долучити також посту главу «Феноменології духу» Гегеля, де він розглядає мову підлабузництва, мову двору, спотворення мови заради досягнення політичних цілей. Безперечно, просвітницька концепція підозри й упередження також є важливою ланкою цього ланцюга.

Як і Мангайм (71 і наст.), у домарксистський період я б особливо підкреслив роль Наполеона. Я все більше й більше впевнююся, що Наполеон відіграв вельми суттєву роль. Часом забувають, що французьких філософів наприкінці XVIII ст. називали ідеологами (*idéologes*). Ідеологією в ті часи називалася теорія ідей. Цей термін позначав одночасно як теоретичну школу, так і галузь знання. Наполеон запровадив спрощене значення цього терміна, називаючи своїх політичних противників ідеологістами і надаючи цьому слову принизливого значення. Можливо, саме відтоді це поняття іноді застосовують як негативну характеристику політичного діяча. Такого діяча прозивають ідеологістом у тому сенсі, що в своїх діях він спирається лише на теоретичні ідеї; причому теоретичні в тому сенсі, що вони не співвідносяться з політичною практикою. Ідеологія в першому значенні – це полемічне поняття, тоді як у другому – це поняття свідчить про зневагу до опонентів, і ця зневага спирається на принципові переконання самого діяча, якого, за словами Гегеля, можна назвати «прекраснодушним».

Отже, поняття ідеології у філософському вжитку майже завжди вказує на специфічний досвід зіткнення політики й реальності. Відчуваючи цю ситуацію, Мангайм, утім, не зосереджується на ній, оскільки його власна точка зору – це точка зору соціології знання, тобто точка зору спостерігача. Тим не менш, найважливіше, щоб ми усвідомлювали, що в дискусію про ідеологію вводиться «політичний критерій реальності» (73). Я сказав усе це зовсім не для того, щоб зробити висновок, що ми не можемо беззастережно використовувати поняття ідеології, а радше для того, щоб обмежити сферу його застосування. У філософському дискурсі завжди є місце для суперечливих понять, а також для понять, що походять із якоїсь конкретної сфери – у нашому випадку – політичної сфери людського існування. Стосовно цього, я думаю, що

лішше визнати саме таке становище більш сильною позицією, ніж казати, слідом за Альтюсером, що теорія – тобто наука – здатна самотужки виробити поняття ідеології. Ні, поняття постають із практичного досвіду, зокрема, з досвіду правління. Можливо, коли ми відкидаємо щось як ідеологічне, ми самі залучаємо певний процес утвердження і здійснення влади, претензії на владарювання. Адже пам'ятаючи про походження ідеології з образливого прізвиська, яким Наполеон наділяв своїх ворогів, ми мусимо також пам'ятати, що цей термін ніколи не може бути суто описовим. До речі, я пригадую, що саме такі закиди лунали в бік влади в ті часи, коли Франція втратила Алжир, а Сполучені Штати – Китай.

Неповторним внеском Маркса в теорію ідеології, каже Мангайм, було те, що він поєднав переважно умоглядне поняття та існуючі психологічні спрямування в єдиному терміні (74). Віднині ідеологія вже не була психологічним феноменом життя індивідів, спотворенням чи просто брехнею, в моральному сенсі, та помилкою в сенсі епістемологічному. Натомість, вона перетворилася на всеохопну структуру розуму, характерну для певних історичних формацій, наприклад, класів. Ідеологія є всеохопною в тому сенсі, що вона виражає основи світогляду (*Weltanschauung*) супротивників, включаючи його поняттєвий апарат. Це було для Маркса суттєвим моментом. Аби показати всебічний психологічний підхід до ідеології, Мангайм звертається до використання не надто придатних понять «всеохопного» і «часткового» (див. 55 і наст.), і це породжує багато непорозумінь. Те, що він має на увазі, це не часткове, а, радше локалізоване в індивіді. З іншого боку, поняття всеохопного включає в себе цілісне світобачення і спирається на колективні структури.

Другий внесок Маркса, який відзначає Мангайм: якщо ідеологія – це не лише психологічний феномен – індивідуальне спотворення, – то для її викриття потрібен специфічний метод аналізу: інтерпретація в термінах життєвої ситуації того, хто є виразником цієї ідеології. Цей непрямий метод характерний для критики ідеології. Проте Мангайм робить висновок, що це відкриття було втрачене, підірване самим марксизмом, адже під підозру підпадають не

якісь конкретні групи чи класи, а самий теоретичний контекст усіх тлумачень, що породжує ланцюгову реакцію, яку неможливо спинити. Як на мене, драматична відвертість Мангайма унаочнилася в його сміливості прийняти цей виклик, виклик, який не є повноцінним, навіть тоді, коли ми маємо всеохопну концепцію ідеології, тобто єдину інтелектуальну основу, на якій ґрунтуються всі інші вірування наших опонентів. Що змушує нас іти далі, ніж Марксове поєднання часткового і всеохопного, так це, головним чином, крах єдиного критерію достеменності. У ситуації інтелектуального колапсу ми виявляємося приреченими на нескінченну підозру.

Насправді, це ускладнення є головним інтуїтивним прозрінням, що стоїть за книгою Мангайма. У нашій культурі не існує єдиного критерію достеменності. Здається, ніби ми належимо до духовного світу із сутнісно відмінними системами мислення. У Мангайма ми знаходимо чимало сильних свідчень цієї кризи. Він каже про «інтелектуальні сутінки, що переважають у наш час» (85). Про те, що «одностайність зламано» (103), що ми знаходимось у ситуації «неминучої дезінтеграції» (103). «Лише ця суспільно дезорганізована інтелектуальна ситуація робить можливим осяяння, яке дотепер лишалося прихованим за більш-менш стабільною соціальною структурою та практичністю певних традиційних норм, а саме, здогад про те, що *будь-яка* точка зору походить із суспільної ситуації» (84-85; курсив наш. – П.Р.) Процес узагальнення йде значно далі, ніж лише теорія інтересів, які за своєю суттю лишаються психологічними і все ще належать до «часткових» значень ідеології. Справа не в тому, що ми маємо протилежні інтереси, а в тому, що віднині ми не маємо спільних засад, на основі яких ми сприймаємо реальність. Ця проблема – не економічний феномен, вона породжена не класовою боротьбою, а втратою духовної єдності.

Отже, проблема піднімається на рівень інтелектуального і духовного контексту мислення, який уможливило наше сприйняття реальності. Відтак, пост-марксистська концепція ідеології увиразнює кризу, що виникає на рівні духу як такого. Така постмарксистська концепція стає ще досконалішою, якщо ми знаємо, що «об'єктивну онтологічну єдність світу» втрачено (66). Наше духовне життя протікає у полемічній

ситуації, у конфлікті світоглядів, які є один для одного ідеологічними. Ми стикаємось із постійним навішуванням ярликів; ідеологія – це завжди ідеологія іншого. Отже, якщо існує хтось інший, то виходить, що насправді існують *тільки* інші. І якщо більше не існує спільних підвалин, то я – це лише один серед інших. Ми маємо усвідомити, що ці розрізнення не є лише «частковими» – індивідуальними, вони «схоплюються у своїй цілісності як структура інтелектуального світу» (58). Віднині ми не живемо в тому самому світі. «Ця глибока дезінтеграція інтелектуальної єдності стає можливою лише тоді, коли засадничі цінності конкуруючих угруповань починають існувати ніби у різних світах» (65). Слово «засадничі» застосовується до цінностей, а не до економічних сутностей. Отже, висхідною проблемою є духовна хвороба.

Мангайм називає таку концепцію ідеології пост-марксистською, адже віднині, каже він, ми вже не можемо вважати, що існує якась класова свідомість, як це стверджували Маркс і Лукач, яка б сама не була ідеологічною. Дуже шкода, що я не маю часу, щоб поговорити про Лукача, адже саме Лукач намагався вберегти поняття класової свідомості, відродивши Гегелеве поняття цілісності. Втім, для Мангайма процес дезінтеграції зайшов настільки далеко, що всі види класової свідомості піддаються нищівній руйнації. Адже ніде не існує справжньої універсальності, жодна група не може претендувати на те, що вона є носієм універсального начала. Ця позиція ніде в його книзі не висловлена явно; він схильний опускати це питання. Поняття класу, яке мало б бути носієм універсальної свідомості, також стає відносним і, нарешті, зовсім зникає, тобто мовчки вилучається. Мангайм розглядає класову ідеологію серед інших типів історичної релятивності – історичних періодів, націй і т. ін. – не вказуючи, який клас і завдяки якій функції міг би уникнути цього процесу. Цей мовчазний скептицизм стосовно поняття класової свідомості є вирішальним моментом «Ідеології та утопії», і, безперечно, саме через це марксистки не могли сприйняти цю книгу. За Мангаймом, ми відійшли надто далеко від класичного марксизму. Марксизм вже не являє собою якогось центру. Це один із моментів теперішньої картини і стадія процесу дезінтеграції. Саме цей процес поглинув класову свідомість.

Хибна свідомість – це вже не марксистське питання, а докір, який закидають самим марксистам. Марксизм не здатен зупинити процес, який він сам породив, оскільки ідея про соціоекономічну закоріненість інтелектуальних явищ є тією зброєю, яка не може впродовж тривалого часу залишатися в руках тільки одного класу.

Про марксизм як етап – але не як початок і не як завершення – цього процесу у Мангайма є кілька цікавих місць. «Саме марксистська теорія вперше спромоглася поєднати поняття конкретної та загальної ідеології». Як ми пам'ятаємо, конкретна ідеологія є локальною помилкою, тоді як загальне поняття виникає, коли ідеологія сприймається вже не як вчення серед інших вчень, а як цілісна концептуальна структура. Мангайм продовжує:

Саме ця теорія вперше зробила необхідний наголос на ролі класового становища і класових інтересів у сфері мислення. Необхідний у першу чергу саме тому, що спираючись на гегельянство, марксизм спромігся вийти за межі психологічного рівня аналізу і надати цій проблемі більш всеохопний і філософський сенс. Поняття «хибної свідомості», таким чином, набуло нового значення (74).

Мені достеменно не відома вся історія поняття «хибна свідомість», але, вірогідно, Мангайм запозичив його в Лукача, хоча я й не впевнений у цьому. Мангайм приписує марксизму не лише узагальнення поняття ідеології, в тому сенсі, що вона суттєвим чином впливає на світогляд, але й поєднання двох критеріїв – теоретичного – критики ілюзії – та практичного – боротьби одного класу проти іншого. Тут знову слід пригадати, що це поняття висунуте Наполеоном. Це позиція діяльної людини. Отже, ми можемо знову сказати, наскільки важливо, ведучи мову про Альтюсера, усвідомлювати, що в своїх «Самокритичних есе» він дійсно міг звинувачувати себе у надмірній теоретичності за те, що він відриває марксистське вчення від певної позиції у класовій боротьбі. Марксизм не виробив теоретичного поняття ідеології, це поняття завжди було теоретично-практичним. Мангайм каже:

Марксистське мислення нерозривно поєднує політичну практику та економічну інтерпретацію подій, і вони разом стають головним критерієм розрізнення того, що є лише

ідеологією, та того, що більшою мірою відповідає реальності. Внаслідок цього, чи слід дивуватися тому, що саме поняття ідеології тепер зазвичай також сприймається як об'єднавче, й навіть ототожнюється з марксистським пролетарським рухом (75).

Це дуже важливе твердження. Називати щось ідеологічним – це ніколи не означає просто виносити теоретичне судження, тим самим передбачається певна практика і певні погляди, що виникають у ході цієї практики. Така характеристика походить з певної точки зору, певного руху, а не з певної класової свідомості як практики певного політичного руху. У найважливішій роботі Мангайма про марксизм є такий фрагмент:

Але в ході більш недавнього інтелектуального та суспільного розвитку... ця стадія, [тобто марксистська концепція ідеології] була вже пройдена. Віднині викривати ідеологічні основи буржуазного мислення, тим самим дискредитуючи його, вже не є привілеєм виключно соціалістичних мислителів. Тепер цю зброю застосовує будь-яке угруповання і проти будь-кого. Внаслідок цього ми вступаємо в нову епоху соціального та інтелектуального розвитку (75).

Це вдале узагальнення позиції Мангайма як стосовно того, чим ми завдячуємо марксизмові, так і стосовно того, чому ми маємо йти далі і бути залученими до цього процесу тотальної ідеологізації. Надбання марксизму незаперечні, але вироблене ним поняття ідеології саме спиралося на процес ідеологічної експансії та поширення власної ідеології, яку квапився здійснити марксизм.

Тепер я спробую показати, яким чином Мангайм намагається подолати цей парадокс та уникнути порочного кола, щоб ця *machine infernale*, пекельна машина ідеологічного спростування не спрацювала проти його власної теорії. Спершу необхідно сказати кілька слів про контекст, у межах якого Мангайм вирішує цей парадокс. Цим контекстом є соціологія знання. Мангайм був одним із тих, хто, як і Макс Шелер, думав, що соціологія знання здатна подолати парадокси діяльності і відігравати певну роль, яку до того відігравала система Гегеля, але в більш практичному плані. Ідея була така: якщо ми можемо створити точний опис всіх суспільних сил,

то ми зможемо і поставити кожну ідеологію на належне місце. Розуміння цілого вбереже нас від непередбачуваних наслідків; можливо, в цьому й була помилка Мангайма, адже така соціологія знання ніколи не може бути розвинена повною мірою і стати наукою. Втім, на соціологію знання покладалися навіть більші сподівання. Вважалося, що позиція соціолога має стати точкою відліку; сам соціолог не бере участі у грі, він є радше спостерігачем, а відтак, для нього немає місця в картині життя. Проте це парадоксальне твердження, адже як можна спостерігати увесь процес, якщо він цілком складається зі звинувачень? Я вважаю таку спробу Мангайма подолати цей парадокс однією з найкардинальніших, можливо, *найбільш* безсумнівною помилкою в його теорії. Ця проблематика – поле битви монстрів, і Мангайм – найшляхетніший із них. Мангайм намагається подолати теорію ідеології за допомогою соціології знання, принаймні, тією мірою, якою ця теорія потрапляє в нерозривне коло його власної аргументації. Давайте подивимось, як він це робить.

На початку цього обговорення Мангайм нібито притримується ціннісно нейтральної точки зору. «Із появою загального формулювання цілісної концепції ідеології звичайна теорія ідеології перетворюється на соціологію знання» (77-78). Те, що колись було зброєю партії, перетворилося на метод дослідження, і соціолог стає тим спостерігачем, який це дослідження здійснює. Втім, неможливість бути абсолютним спостерігачем саме й стає головним контраргументом. Спроба здійснити неоціночне судження відтворює підхід ранніх німецьких соціологів, особливо Макса Вебера, які також намагалися виносити судження, вільні від оцінок. «Мета дослідження ідеології, яке намагається бути вільним від оціночних суджень – зрозуміти вузькість кожної індивідуальної точки зору та шляхи взаємодії між цими конкретними позиціями в контексті загального суспільного процесу» (81). Соціолог дивиться на світ ідеологій і бачить обмеженість кожної з них, кожна являє певний тип досвіду. Судження соціолога може бути вільним від оцінок, оскільки воно нібито не спирається на норми жодної з цих систем. Безперечно, це є проблема, оскільки будь-яке судження спирається на певні норми, і будь-яка система норм є в певному сенсі ідеологічною. У будь-

якому разі, на першому етапі дослідження цієї галузі, соціолог зважає на наявність тієї чи іншої ідеології, і не йде далі того, що фіксує співвідношення між думками та ситуаціями. Цей процес складається з енумерації та співвіднесення.

Але цю вільну від оціночності стадію слід подолати, слід визнати, що вона є лише проміжною ланкою, оскільки прагнення викриття соціальних передумов всіх норм, що претендують на формальну цінність, є головною чеснотою сучасних інтелектуалів. Тут у Мангайма ми знаходимо поняття інтелектуальної цілісності, запозичене в німецьких вчених, тобто те, що Ніцше назвав інтелектуальною чесністю (*Redlichkeit*). Відтак, безоціночність слід вважати лише першою стадією. Мангайм каже: «У всіх цих дослідженнях поняття цілісної, загальної ідеології має застосовуватись у його неоціночному аспекті» (83). Це цілісне поняття співвідноситься не з тією чи іншою конкретною ідеєю, а з контекстом мислення в цілому; ця концепція є загальною тому, що вона охоплює все, включаючи саму себе. Неоціночність – це скептичний момент, та стадія, на якій ми лише дивимось на речі. Мангайм, крім того, категорично стверджує, що претензія на безоціночність також передбачає, що поняття істини, принаймні у позачасовому сенсі, має бути відкинуте (84). Наша інтелектуальна чесність, наш скептичний *Redlichkeit* тягне за собою втрату поняття істини, яким начебто відзначався увесь концептуальний процес. Постає проблема віднайдення іншого, більш історично правильного поняття істини, яка б не була позачасовим судженням про реальність і співвідносилася б із рухом часу, знаходилася б у гармонії з наявним етапом історії.

Мангайм намагається розвивати неоціночну концепцію ідеології, застосовуючи своє загальновідоме розрізнення між реляціонізмом та релятивізмом. Але це розрізнення насправді не спричиняє такого прориву, як вважав Мангайм, це була його відчайдушна спроба довести, що він не релятивіст.

Ця перша в історії не-ціннісна (не-оціночна) ідея не обов'язково має призводити до релятивізму, радше – до реляціонізму. Знання, якщо розглядати його в світлі цілісної концепції ідеології, безперечно, є ілюзорним досвідом, проте для ідеології в її реляційному тлумаченні такий досвід не тотожний

ілюзії... Реляціонізм означає лише те, що всі елементи значення в даній ситуації співвідносяться між собою й отримують своє значення з цієї взаємодії в контексті мислення (85-86).

Мангайм хоче сказати, що коли ми можемо бачити, як системи мислення співвідносяться із суспільними прошарками, і якщо ми до того ж здатні врегулювати стосунки між різними конкуруючими групами, між різними ситуаціями, між різними системами мислення, тоді одержана нами картина буде не релятивістською, а реляціоністською. Він каже, що бути реляціоністом означає дотримуватися старої, позачасової моделі істини. Втім, якщо ми відмовимось від цієї моделі, то ми наблизимось до нової моделі істини, яка є суттю співвіднесеності та змін, що відбуваються в ході невпинної взаємодії. Ця відчайдушна спроба насправді є лише відтворенням гегелівського Духу в межах емпіричних систем. (У Німеччині під ім'ям неокантіанства часто приховується повернення до Гегеля.) Коли кажуть про існування цілісної системи взаємодій, то вона завжди виявляється схожою на систему Гегеля. Та система мала сенс, принаймні для самого Гегеля, оскільки вона передбачала існування чогось на кшталт Абсолютного Знання. Соціолог знання також веде мову про абсолютне знання, але в емпіричній ситуації, де для такого знання, можливо, немає місця. Соціолог перебирає на себе роль гегелівського Духу.

То чим, за Мангаймом, буде ця нова істина, яка має постати? Ми можемо зробити перший крок на цьому шляху, якщо усвідомимо, що коли, як ми тільки-но бачили, реляціонізм означає, що «всі елементи значення в даній ситуації співвідносяться між собою» (86), то справа не лише у співвіднесеності, а у відповідності. «Така система значень є можливою і цінною лише в історичному існуванні даного типу, для якого вона на певний час знаходить відповідне вираження» (86). У будь-яку історичну добу певні позиції виявляються відповідними, прийнятними і бажаними. Усвідомлення різниці між співвіднесеністю і відповідністю дозволяє нам перейти від неоціночної до оціночної концепції ідеології (88) і становить основу для нового поняття істини. Неоціночний рівень є лише попередньою стадією аналізу, такою стадією, яка навчає нас мислити в динамічних

і реляційних термінах, а не в термінах позачасової сутності. У такий спосіб ми можемо унаочнити всі висновки, що випливають з краху абсолюту, вічних норм і з теперішнього стану ідеологічної війни.

Можливість переходу до оціночних понять була закладена вже на неоціночному рівні тією мірою, якою він є зброєю проти інтелектуального догматизму. Саме поняття релятивізму передбачає протистояння і боротьбу проти догматизму. Мангайм знає, що ані він, ані хтось інший не може зпосісти позицію поза чи над цією тотальною грою; всі вони є її невід'ємними частинами. Такий зворотний вплив аналізу на аналітика дозволяє Мангаймові говорити про «оціночно-аналітичні» припущення (88), тобто те, що спрямовується не лише проти догматизму, але й проти позитивізму. Ніхто не здатен бути лише дискриптивним мислителем.

Насправді, чим більше дізнаєшся про підвалини мислення, заради того, щоб наші емпіричні дослідження ставали більш істинними, тим очевиднішим стає, що емпіричні процедури (принаймні, в соціальному сенсі) можливо здійснити лише на основі певних мета-емпіричних, онтологічних та метафізичних суджень, припущень і гіпотез, що випливають із них. Той, хто не веде дискусій, не має питань і навіть не здатен сформулювати експериментальної гіпотези, яка б дозволила йому поставити проблему і дослідити історію, щоб знайти відповідь. На щастя, позитивізм сам мав деякі метафізичні та онтологічні судження, попри його анти-метафізичні упередження і претензії на протилежне. Його віра в прогрес і наївний реалізм у деяких випадках виявляються прикладами саме таких онтологічних суджень (89).

Це дуже сміливе твердження. Бути емпіриком до кінця насправді неможливо; якщо у когось немає ніяких питань, то це означає, що він шукає ніщо і ніколи не отримає ніякої відповіді. Неможливо стверджувати, що ми лише емпірично спостерігаємо за ідеологіями, адже навіть така нібито безоціночна точка зору підпадає під дію ідеології об'єктивності, яка, в свою чергу, сама є частиною певної концепції істини.

Отже, знову виникає питання, який новий критерій оціночних суджень можна запропонувати після краху всіх об'єктивних, трансцендентальних, емпіричних критеріїв? Це

питання може вирішити лише той, хто більше не протиставляє доконечні трансцендентальні істини та історію, а натомість намагається знайти сенс у самому історичному процесі. У цьому й полягає відчайдушна спроба Мангайма розглядати історію як таку, що містить критерій, якого не можуть дати ні трансцендентальний, ані емпіричний метод. «Та обставина, що ми не знаходимо в історії абсолютної ситуації, вказує на те, що вона є мовчазною і беззмістовною лише для того, хто нічого не хоче дізнатися про неї...» (93). Може здатися, що Мангайм очікує отримати відповідь від своєрідного крипто-гегельянства: вивчення інтелектуальної історії має на меті «розкрити в цілісності історичного комплексу конкретні ролі, значення і смисли кожного з елементів» (93). Ми маємо полишити позицію абсолютного спостерігача і поринути у рух самої історії. Таким чином, стає можливим нове рішення – точка зору узгодження, сенс якого відповідає певній ситуації.

Перехід до оціночної точки зору стає необхідною умовою від самого початку, внаслідок того факту, що історія як така не є придатною для осмислення, попри те, що певні її аспекти можуть протиставлятися іншим. Таку вибірковість та акцентуацію певних аспектів історичного цілого можна розглядати як перший крок у напрямку, який зрештою приведе нас до процедури оцінки та онтологічних суджень (93-94).

Але чому судження названі онтологічними? Поява слова «онтологічний» може викликати подив, оскільки Мангайм у принципі зрікається трансцендентальної позиції. Але все ж слід вирішити, що є реальним; ми маємо відокремити істину від не-істини, каже Мангайм, аби мати змогу боротися проти хибної свідомості, до якої він і звертається у своєму тексті.

Під час обговорення питання хибної свідомості головним поняттям для Мангайма стає поняття неадекватності, неадекватності та невідповідності. Небезпека хибної свідомості постає внаслідок того, що «всі ідеї, що виникають, можуть бути насправді цінними лише в певній ситуації» (94), а невідповідні ідеї, навпаки, не є цінними. Поняття невідповідності дозволяє нам співвіднести ідеологію та утопію, як це стане очевидним із нашої подальшої розмови про утопічну ментальність. Забігаючи наперед, слід зазначити, що, як ми

вже вказували на початку лекції, спосіб мислення може бути невідповідним у двох значеннях. Він або запізнюється, або випереджає ситуацію. Ці два різновиди невідповідності постійно ворогують один з одним. У будь-якому випадку, каже Мангайм, «реальність, яку потрібно збагнути, спотворюється і затемнюється...» (97). Мангайм залишає на потім обговорення утопічного типу невідповідності і зосереджується на проблемі невідповідності ідеологічної. «Застарілі та неадекватні норми, стилі мислення та теорії, – каже він, – зазвичай перетворюються на ідеології, функція яких – радше приховувати реальні значення, ніж розкривати їх» (95).

Мангайм наводить три дуже вдалі приклади такої неадекватності між тенденціями суспільного розвитку та системою мислення. Перший з них – це негативне ставлення пізньосередньовічної Церкви до позик (95-96). Проте всі спроби Церкви боротися проти системи позик виявилися марними, оскільки не відповідали тогочасній економічній ситуації, зокрема – зародженню капіталізму на початку доби Ренесансу. Заборона позик зазнала поразки не як абсолютне судження, а через невідповідність історичній ситуації. Наступний приклад неадекватності Мангайм наводить такий:

Як приклад «хибної свідомості», що втілюється у неправильному тлумаченні кимось своєї суті та своєї ролі, ми можемо пригадати ті випадки, коли певні особи намагалися приховати свої реальні стосунки між собою та зі світом, фальсифікувати для самих себе елементарні факти людського існування, обожнюючи, романтизуючи або ідеалізуючи їх, коротко кажучи, вдаючись до птучної втечі від себе та світу, і таким чином спричиняючи хибну інтерпретацію досвіду (96).

Мангайм називає такі спроби «вирішенням конфліктів та проблем за допомогою звернення до абсолюту» (96). Ці приклади певною мірою нагадують гегелівську «прекрасну душу»; це втеча в царство абсолюту, але втеча, яку насправді неможливо здійснити. Третій приклад неадекватності, який наводить Мангайм, можливо, менш яскравий. Це випадок землевласника, «чий маєток вже фактично перетворився на капіталістичне підприємство» (96), але який, попри це, намагається зберігати патріархальні стосунки зі своїми робітниками. Система мислення власника залишається

патріархальною, а відтак – не відповідає ситуації, адже насправді він вже став капіталістом.

Така невідповідність полягає в неузгодженості того, що ми говоримо, і того, що ми робимо. Втім, за яким критерієм визначається ця невідповідність? Хто має право судити і хто знає, що таке справжня відповідність? Це загадка, адже ми знову бачимо, що потрібен незалежний спостерігач невідповідного, але цей спостерігач може лише стверджувати, що «кожна ідея має бути перевірена на її відповідність реальності» (98). Але що таке реальність і для кого вона існує? Реальність неодмінно включає в себе всі види оцінок і ціннісних суджень. Реальність – це не лише об'єкти, вона включає також людей та їхні думки. Ніхто не може пізнати реальність поза множиною способів її концептуального охоплення, адже реальність завжди сприймається в контексті мислення, тобто ідеології. Може здатися, що Мангайм хоче повернутися на рівень неоціночних понять реальності та ідеології саме заради того, щоб мати змогу виносити судження про те, що адекватно, а що – ні. Мангайм завжди був свідомий того, що він робив, і він прекрасно усвідомлює всі труднощі, які постають перед ним. Кожен крок уперед породжує нові протиріччя. Ми хочемо оцінити відповідність думки і ситуації, але судження про адекватність потребує неоціночного акту. Мангайм звертається до цієї складної проблеми у наступній примітці:

Уважний читач, можливо, зауважить, що з цього моменту ціннісне розуміння ідеології мало б знову перебрати форму не-ціннісного, але це, звісно, залежить від нашого прагнення знайти ціннісне рішення. Ця непевність у визначенні поняття є частиною техніки нашого дослідження, яке наближається до своєї завершальної стадії, і не мусить підпорядковуватися будь-яким поодиноким точкам зору, які б могли його обмежити. Цей динамічний реляціонізм дає нам єдину можливість вийти з тієї ситуації, в якій ми стикаємося з множиною суперечливих поглядів... (98 прим.).

Наше мислення має бути гнучким і діалектичним, тобто ми знов-таки стикаємося з елементами гегельянства, але за відсутності Абсолютного Знання. Може здатися, що в цілому нам вдалося уникнути пасток квазі-гегельянства, але сама

концепція реальності, якої дотримується Мангайм у своєму викладі, змушує повернутися до гегелівської тематики.

Відтак, ми пересвідчилися, що запропоноване судження щодо відповідності чи невідповідності між згадуваними «традиційним способом мислення і невідомим об'єктом досвіду» (101) породжує не менше питань, аніж вирішує. До цієї проблеми ми ще повернемося, коли вестимо мову про Габермаса та його аналіз саморефлексії, оскільки критика ідеології завжди передбачає рефлексивний акт, який сам по собі не є частиною ідеологічного процесу. Це дуже складна проблема у вивченні ідеології. Ми потрапляємо у щось, схоже на торнадо, ми буквально втягнуті у процес саморуїнування, котрий, здавалося б, дозволяє виносити лише ідеологічні судження, але ми все ж прагнемо потрапити в ту чи іншу точку, яка б знаходилася за межами цього виру, аби мати змогу продовжувати вести мову про цей процес.

За Мангаймом, твердження про можливість всеохопної рефлексії та здатність бачити ціле може вберегти мислителя від повної руйнації в цьому торнадо, під уламками храму. Мангайм вдається до використання категорії цілісності (totality). Він кілька разів використовує поняття «цілісної ситуації» (102, 104). Він каже, що ми прагнемо «змістовнішого пізнання об'єкта» (103). Він виступає проти позитивізму, який звеличує філософію, але робить це на основі результатів емпіричного пізнання, і тим самим уникає «проблеми «цілого» (104). Він каже, що ми маємо «віднайти більш ґрунтовну аксіоматичну точку відліку, таку позицію, з якої ми могли б синтетично охопити цілісність ситуації» (105). «Лише тоді, коли ми цілком усвідомимо обмеженість кожної точки зору, ми станемо на той шлях, що приведе до повноцінного досягнення цілого» (105). Ми долучаємось до процесу, який поширюється безмежно. Мангайм каже про «боротьбу за цілісний світогляд» (106). А це означає побачити самого себе в контексті цілісної співвіднесеності всього з усім, «невпинно прагнути до цілісного споглядання» (107). Мангаймове поняття цілісності – це не трансцендентальний абсолют, але воно відіграє ту саму роль трансцендування щодо конкретної точки зору. І це знов-таки своєрідне гегельянство без Абсолютного Знання.

Я не хочу надто наполягати на тому, що Мангайм помиляється, коли він припускає, що ми не можемо вирватися із зачарованого кола рефлексії та ідеології, припускає, що в остаточному рахунку людина не здатна на цілісну рефлексію, – оскільки хід думки автора знаходить своє завершення в іншому місці, а саме в четвертому розділі. Звертаючись до цього розділу, який називається «Утопічна ментальність», я розгляну його коротко, бо я хочу залишити розгляд конкретних ідеологій на кінець лекції. З огляду на це я поки що розглядатиму тільки перші два параграфи цього розділу, оскільки вони почасти дають відповідь на те питання, яке ми тільки-но порушили. Тепер я попередньо окреслю цю відповідь, сказавши, що, як доводиться визнати, – судження про ідеологію завжди є судженням з точки зору утопії. З цього я можу зробити висновок: єдиний спосіб позбутися порочного кола, в яке втягують нас ідеології, це визнати утопію й виносити судження про ідеологію на цій основі. Оскільки абсолютного спостерігача існувати не може, то хтось, залучений у цей процес, має взяти на себе відповідальність за це судження. Обачніше було б сказати, що судження завжди передбачає певну точку зору – полемічну, тобто таку, яка претендує на те, що вона представляє краще майбутнє людства – або, принаймні, видає себе за таку. Таким чином, зрештою співвідношення ідеологія-утопія заступає місце неможливого співвідношення ідеологія-наука, в чому можна вбачати розв'язання проблеми судження, розв'язання, я маю додати, яке співвідноситься з тим, що жодна точка зору не може знаходитись поза межами гри. Відтак, якщо трансцендентального спостерігача існувати не може, то ми маємо створити *практичне* поняття. У цьому четвертому розділі Мангайма, який, як мені здається, відзначається більш позитивним підходом до нашої проблеми, ідеологія та утопія осмислюються разом як значуща пара протилежних термінів.

На перших сторінках цього розділу Мангайм дає формальний критерій утопії, критерій, до якого його подальші описи тільки додаватимуть певного змісту. Для Мангайма існує два формальні критерії утопії, і це створює контраст із законами ідеології. Перший критерій, який є *спільним* для ідеології та утопії, це певна невідповідність, розбіжність зі станом реальності, в якій

вони існують. У Мангайма є багато синонімів до цього виразу; він робить наголос на ідеях та інтересах, що є «ситуативно трансцендентними» (193). Ці ідеї є трансцендентними не в сенсі трансцендентальної філософії, а з огляду на наявний стан речей. І знову постає проблема визначення того, що таке цей стан речей. Щоб виміряти невідповідність, ми мусимо мати концепцію реальності, але така концепція сама є частиною оціночного контексту, яка знов-таки повертає нас до того самого.

Другий критерій утопії – більш важливий. Утопія радше «частково чи цілком розхитує звичайний порядок речей, який панує наразі» (192). Тут ідеологію можна визначити як *опозицію* щодо утопії; вона є те, що зберігає певний порядок. Цей критерій утопії кращий за попередній. Він більш обмежений і до того ж не несе обов'язкового негативного сенсу, хоча сам Мангайм і не робить таких далекосяжних висновків. Ідеологія не обов'язково є чимось негативним, тому що, як я намагаюсь показати в останній лекції про неї, ми маємо потребу у певному уявленні про самоідентичність групи. Навіть та історична сила, що прагне зруйнувати наявний стан, також спирається на щось інше, що уможливлює ідентичність певної групи, класу, історичної ситуації тощо.

Давайте докладніше розглянемо ці два критерії ідеології та утопії, перший з яких є спільним для них обох, тоді як другий – відмінний. У цьому розділі Мангайм цікавиться тим, як ці два критерії взаємодіють. Він цілком усвідомлює, що вже перший критерій – невідповідність – несе в собі певне ставлення до реальності. Запитувати про «існування як таке», каже він, означає ставити філософське питання, для якого тут немає місця. Натомість важливіше, що вважається реальним в історичному чи соціологічному сенсі.

Тією мірою, якою людина є створінням, що живе переважно в історії та суспільстві, «існування», яке її оточує, ніколи не є «існуванням як таким», а завжди набуває конкретних історичних форм суспільного існування. Для соціолога «існування» – це «конкретно ефективний», тобто чинний суспільний лад, що існує не лише в уяві певних індивідів, а є тим, відповідно до чого люди можуть реально діяти (193-94).

Отже, ми маємо визнати, що існує щось на кшталт колективного тіла, яке функціонує за певними правилами і є «діяль-

ним устроєм життя» (194). (У наступній лекції ми зіткнемося з подібною концепцією в Макса Вебера.) Так само, як і Макс Вебер, Мангайм постійно повертається до протиставлення ідеології, але не науці, а реальній діяльності, а відтак, і конкретним критеріям практики. Важко сказати, чи ми насправді знаємо, що таке суспільна діяльність, але це саме те, що ми протиставляємо ілюзорному та уявному. На противагу таким авторам як Гірц, Мангайм не вводить поняття символічно опосередкованого способу діяльності; а отже, ідеологія з необхідністю виявляється невідповідною, чимось неприродним у сенсі дисонансу, тим, чого не передбачає родова сутність людини.

Визначення реальності як суми правил життєдіяльності містить проблеми навіть у термінах самого Мангайма, оскільки ми маємо включити сюди, як він сам каже, не тільки елементарні економічні та політичні структури:

Кожне конкретне «правило життєдіяльності» ясніше окреслюється і характеризується через ті політичні та економічні структури, на діяльності яких воно ґрунтується. Але воно охоплює всі ті форми людського «співжиття» (специфічні форми кохання, соціальності, конфліктів і т.ін.), які це правило уможливорює чи яких воно потребує... (194).

Ці правила життєдіяльності є водночас базисом і надбудовою. Це створює проблеми, адже елементи невідповідності існують у тій самій сфері, що й форми людського співжиття; вони співіснують у культурних ролях, нормах і т.ін. Дуже важко визначити, що робить певні суспільні моделі мислення і досвіду відповідними до правил життєдіяльності, тоді як інші моделі цим правилам не відповідають. Це знов-таки суто практичне питання, чому одні моделі мислення відповідають життєдіяльності, а інші – ні. Мангайм намагається окреслити такі моделі як ситуативно трансцендентні, а відтак нереальні поняття, зміст яких неможливо реалізувати на практиці (194). Ці поняття буцімто не збігаються з дійсним станом речей. Але що стосовно цього можна сказати про ідеологію, яка не руйнує існуючий порядок, радше уможливорює його? Мангайм хоче сказати, що ці поняття не є частиною життєдіяльності, якщо вони не можуть бути реалізовані без скасування існуючого порядку. Тож ідеології, дійсно, є ситуативно

трансцендентними, але можуть бути актуалізовані без руйнування порядку, що існує. Мангаймове визначення невідповідності виявляється таким критерієм, який дуже важко застосувати.

Як ілюстрацію свого аргументу про ситуативно трансцендентальну природу ідеології Мангайм наводить ідею християнської братної любові, яка нав'язувалася всім упродовж усього Середньовіччя.

Ідеології – це ситуативно трансцендентні ідеї, які ніколи не можуть реалізувати *de facto* свій внутрішній зміст. Утім, вони часто стають тим спонукальним мотивом поведінки, що спрямовує індивідів до блага, коли ті втілюють на практиці свої прагнення, хоча й зі значними спотвореннями. Ідея християнської братерської любові у суспільстві, що базується на принципі служіння, лишилася нереалізованою, і в цьому сенсі – ідеологічною ідеєю... (194-95).

Насправді, тут ми маємо справу із характеристикою ідеологічної невідповідності на соціальному рівні. Це невідповідність певного типу: вказані трансцендентальні ідеї не здатні змінити лад, що існує; вони не впливають на *status quo*. Для ідеології нерéalне – це неможливе в дійсності. Ідеологічна ментальність мириться із неможливістю змін через те, що вона сприймає систему суджень, яка здатна пояснити невідповідність через те, що невідповідність спричиняється факторами, що варіюються від неусвідомленої помилки до свідомої брехні (195).

Критерій утопії, навпаки, здається цілком вдалим.

Утопії також виходять за межі суспільної ситуації, оскільки вони спрямовані на ті елементи, яких ситуація, тією мірою, якою вона розгортається у часі, не містить. Але утопії – це не ідеології, тобто вони не є ідеологічними тією мірою й остільки, оскільки вони здатні шляхом протидії трансформувати існуючу історичну реальність у таку, яка більшою мірою відповідатиме їхнім власним уявленням (195-95).

Безпліддя ідеології протиставляється плідності утопії; остання здатна спричинити зміни. Ця здатність і стає критерієм. Формальне розрізнення між ідеологією та утопією знаходить своє продовження: вони мають спільне ядро і різну спрямованість. Утім, як ми бачили, спільне ядро – невідповідність –

важко зафіксувати формальним, неоціночним чином, і як ми зараз побачимо, різницю – здатність реалізуватися – також можна поставити під питання. Віднесення здатності реалізуватися до утопії наділяє її безсумнівною ефективністю, що не дозволяє нам визначити її патологічність як прийняття бажаного за дійсне. З іншого боку, ідеологія не наділена здатністю до реалізації, її можлива співвіднесеність з існуючим суспільством применшується, внаслідок чого ми можемо не звернути уваги на консервативну – в кількох значеннях цього слова – функцію ідеології.

Ми можемо продовжити розмову про формальні критерії ідеології та утопії у Мангайма, більш детально проаналізувавши вказану здатність утопії до реалізації. Це дивний критерій, адже, коли ми намагаємось застосувати його в суспільстві, він часто перетворюється на свою протилежність. Коли утопія є репрезентантом правлячого класу, наділеного правом судити, утопія стає нездійсненою. Застосування формального критерію породжує проблеми, адже: «Що в кожному випадку виявляється утопічним ...» (196; курсив наш. – П.Р.), залежить від того, хто веде мову. Аби надати цьому формальному критерію певного змісту та перетворити його на конкретний, ми маємо спитати в тих, хто сам є прибічником цих понять. Ми спостерігаємо дивну зміну значення, адже, що вважати утопічним чи ідеологічним, залежить не лише від «стадії розвитку реальності, до якої ці поняття застосовуються» (196), а також від того, хто дає визначення. Це, з одного боку, питання того, що називається ідеологічним чи утопічним, а з іншого – питання про того, *хто* націпляє ці ярлики. Для представника існуючого ладу утопічне – це нездійсненне. Втім, це суперечить формальному критерію, який обстоює соціолог. Більше того, називаючи щось нездійсненим за умов певного ладу, представники цього ладу здійснюють само-дискрипцію. Адже для них цей лад є мірою всього, а тому й утопія виявляється нездійсненою, тоді як формально вона визначається саме за своєю спроможністю спричинити зміни. Формальне визначення спростовується саме тими, хто навішує цей ярлик, і це ще один парадокс. Ми зустрічаємо надто багато парадоксів, і Мангайма можна розглядати як того, хто унаочнив цей процес самозаперечення

уявлення про утопію та ідеологію. Формальне визначення утопії не має жодних шансів, і саме перспективне ствердження суспільства, здавалося б, заперечує можливість існування утопії. Як вказує сам Мангайм:

Сама спроба визначити поняття «утопія» вказує, якою мірою саме визначення в умовах історичного мислення з необхідністю залежить від контексту, тобто воно несе в собі всю систему мислення і вказує на позицію мислителя, який ставить це питання, а особливо – політичні оцінки, що стоять за вказаною системою мислення (196-97).

Внаслідок такого обстоювання свого status quo утопією називається все, що виходить за межі існуючого ладу, неважливо, чи є це абсолютна утопія, яку неможливо реалізувати за жодних умов, чи утопія відносна, неможлива за умов цього конкретного ладу. Приховуючи цю відмінність, існуючий лад може «применшувати цінність тез відносної утопії» (197). Здійсненість за умов іншого ладу, яка і є критерієм утопії, що його пропонує соціологія знання, заперечується тими, хто використовує критерій здійсненості для своїх власних цілей.

Ми спробуємо захистити формальне поняття утопії, сказавши, що його спотворює ідеологія. Саме ідеологія визначає утопію як нездійсненне, хоча формально утопія – це те, що може бути здійснене. Але це не звільняє формальне поняття від закидів, оскільки сам Мангайм стверджує, що критерій визначення того, що може бути реалізоване, насправді запроваджується представниками панівної, чи спроможної захопити владу, групи, а не представниками соціології знання. Тут ми бачимо позитивний аспект Мангаймового аналізу, тобто спробу співвіднести ті визначення, що обстоюються носіями певних соціальних позицій, і сам цей процес означення. У цьому моменті Мангайм, можливо, більшою мірою є марксистом, аніж деінде в своїй книзі.

Коли якась ідея кваліфікується як утопічна, це зазвичай робиться представниками тієї доби, що вже минула. З іншого боку, викриття ілюзорного характеру ідеології, яка лише пристосовується до існуючого ладу, зазвичай здійснюється представниками того суспільного ладу, що тільки має постати. Зазвичай саме панівна група, яка цілком відповідає вимогам існуючого

ладу, і визначає, що слід вважати утопією, тоді як група, яка лише прагне влади і знаходиться в стані конфлікту з існуючим порядком речей, визначає, що слід вважати ідеологічним (203).

Як ілюстрацію цього процесу навішування ярликів Мангайм наводить зміну уявлень про свободу (203-4). Від початку шістнадцятого століття до кінця вісімнадцятого поняття свободи вважалося утопічним. Утім, з часом, коли панівний клас відкрив, що це поняття пов'язане з поняттям рівності, яке спершу заперечувалося, але згодом стало засобом збереження цього ладу і було спрямоване проти тих, хто від початку цю свободу обстоював. Одне і те саме поняття послідовно ставало утопічною альтернативою, консервативним поняттям, а потім знов утопічним. Усе залежало від того, яка група бере це поняття на озброєння.

Отже, ми змушені мати справу як із тим, що вважається утопією, так і з тим, що називається утопічним з більш віддаленої точки зору. Уся праця Мангайма є спробою змінити цю дистанцію, дати нам можливість поглянути на це поняття як зсередини тих груп які його захищають, чи, навпаки, заперечують, так і з точки зору соціолога. Втім, ця проблема має два формулювання, які важко поєднати між собою. З точки зору соціолога утопія не є нездійсненною, тоді як для тих, хто стоїть при владі, утопія – це саме те, що вони заперечують, те, що вони вважають несумісним із тим ладом, який дає їм можливість панувати. Протиріччя в критеріях виявляється в залежності від того, хто ці критерії застосовує.

Який висновок ми маємо зробити з цих утруднень стосовно формального критерію? Мангайм доходить висновку, що в конфлікті ідей критерій можливості реалізації, за яким визначається, що є справжньою утопією, навряд чи може бути застосований (204). Критерій Мангайма може бути прийнятним лише для утопій минулого. Здатність до реалізації майже неможливо застосувати в якості критерію до протиріч сьогодення, оскільки ми завжди виявляємось залученими не лише у конфлікт ідеологій, а також і в суперечку між панівними групами і тими, хто прагне влади. Частиною цього конфлікту і є діалектична полеміка між утопією та ідеологією.

Із цієї розмови про утопію ми й маємо зробити висновки щодо ідеології. По-перше, зв'язок між утопією та групою, що

прагне влади, становить суттєвий контраст із тим зв'язком, що поєднує ідеологію та групу, яка стоїть при владі. З цього випливає, що критерій того, що є ідеологічним, залежить від критики, яку здійснює утопічна свідомість. Здатність визначати щось як ідеологічне походить від утопічних спроможностей тієї групи, що прагне влади, чи принаймні тих, хто є прибічником або творцем її інтелектуальної програми. Якщо це так, якщо ідеологія може бути усвідомлена лише в процесі її викриття, то так званий епістемологічний злам стає чимось більш конкретним у поєднанні з утопічними спроможностями. Він завжди є продуктом утопії.

Отже, я вважаю, що не існує такої свідомості, яка була б здатна самотужки, без сторонньої допомоги вивільнити себе. Чи це не утопічні спроможності індивіда або групи зазвичай дозволяють нам дистанціюватися від ідеології? Ми не можемо просто відкинути протиставлення ідеології та утопії. Саме утопія визначає, що є ідеологічним, і це визначення завжди дається, виходячи з конфлікту конкретних груп. Визнати це означає також визнати, що ідеологія та утопія не є теоретичними поняттями. Ми не можемо надто покладатися на них, оскільки вони взаємозалежні на рівні практики. Відтак, будь-яке твердження про науковий розгляд ідеології завжди лишатиметься не більше як твердженням. Тут може міститися інша ідея. Слідом за Арістотелем ми можемо сказати, що практичні питання неможливо розглядати з такою ж точністю, як питання наукові. Політика не є наукою; це мистецтво, яке дозволяє нам орієнтуватися серед груп, що конфліктують між собою. Поняття політики має лишатися полемічним: у житті є місце полеміці, і знати це – означає чесно ставитись до проблеми. Політика – це не дескриптивне, а полемічне поняття, що постає внаслідок діалектичного зв'язку між ідеологією та утопією.

Друга ідея в нашій розмові – це та, що коли утопія здатна руйнувати існуючий лад, то ідеологія, навпаки, це те, що цей лад оберігає. Це означає, що проблема панування і роль влади в структурах людського існування стає центральним питанням. Питання не лише в тому, хто має владу, а також у тому, як система влади досягає легітимності. Утопія також задіяна в процесі легітимації; вона руйнує існуючий лад,

пропонуючи альтернативні шляхи поведінки стосовно панування і влади. Легітимність є предметом конфлікту між ідеологією та утопією, і в наступній лекції я звернуся з цього приводу до ідей Макса Вебера. Я також маю на увазі головну працю Ханни Арендт. Арендт постійно повертається до питання про співвідношення між владою і працею в людському існуванні, між роботою та дією, і вона формулює цю проблему в екзистенційних термінах, а не лише в термінах соціологічних структур.

Третій висновок із нашого обговорення – це те, що коли ми виражаємо конфлікт між утопією та ідеологією в термінах легітимації чи питання про систему влади, тоді опозиція між ідеологією як нечесністю та утопією як історичною перспективою, на якій Мангайм робить наголос, стає менш значущою. Якщо тепер ми наголошуємо, що утопія – це те, що руйнує лад, тоді як ідеологія його боронить (часом за рахунок спотворення, але завжди за допомогою легітимного процесу), то критерій можливості реалізації вже не є вдалим способом розрізнати їх. Почнемо з того, що, як ми вже зазначали, цей критерій можна застосувати лише до минулого. По-друге, він сакралізує успіх, і не лише тому, що якась ідея є благом чи породжує благо. Хто знає, чи не повернеться за якихось більш сприятливих обставин те, що колись було відкинуте історією? Здатність реалізуватися також не є вдалим критерієм, оскільки ідеології в певному сенсі вже реалізовані. Вони самі засвідчують своє існування. «Нереальний» елемент цієї діалектики визначається не через нездійсненність, а через ідеал та його легітимуючу функцію. Трансценденція – це належне, яке приховується за дійсним.

Більше того, самі утопії ніколи не можуть реалізуватися такою мірою, щоб створити *дистанцію* між тим, що є, і тим, що має бути. Типологія утопій, яку наводить сам Мангайм, також засвідчує це і до того ж вказує, що він сам не повною мірою застосовував критерій можливості реалізації. Як ми докладніше покажемо в лекціях, де йтиметься про утопію, Мангайм стверджував, що перша форма утопічної ментальності виникає в той момент, коли хіліазм – ідея тисячолітнього царства – «поєднала свої зусилля з пригнобленими верствами суспільства» під керівництвом Томаса Мюнцера

та анабаптистів (211). Таке поєднання породило оригінальний рух утопічного відсторонення. На іншому краї цієї шкали – в сучасний період – Мангайм розміщує теперішню *втрату* утопії в ході «поступового зниження» і «наближення до реального життя» утопічних сил (248). Отже, головною ознакою утопії стає не здатність реалізації, а збереження *протиставлень*. Теперішній хаос утопій, загроза втрати цілісної перспективи, спричинені втратою утопії, призводять до ситуації, за якої поодинокі події вже не мають сенсу. «Контекст, згідно з яким ми оцінюємо факти, стирається, і ми втрачаємо будь-яку міру, яка б вказувала на їхнє внутрішнє значення» (253). Якщо ми уявимо собі суспільство, в якому все реалізовано, то в такому суспільстві має існувати якась відповідність. Утім, це суспільство мало б бути мертвим, оскільки в ньому не існувало б дистанції, не існувало б ідеалів, ніяких проєктів та перспектив. Мангайм виступає проти тих, хто стверджує – і провіщає – що ми живемо за часів, коли ідеологія та утопія померли. Придушення невідповідності, придушення розірваності між ідеалом і реальністю може спричинити смерть суспільства. Це мав би бути час надто прозаїчного мислення, голої «фактичності» (*Sachlichkeit*) (262); ми б стали неідеологічним і неутопічним суспільством, і таке суспільство було б мертвим. Отже, суттєвою ознакою утопії є не її здатність бути реалізованою, а унаочнення дистанції між утопічним та реальним.

Може здатися, що результати, яких дійшов Мангайм, зациклюються на собі і призводять до самоспростування. Втім, попри це, ми побачили, що він дав нам основу для нової постановки теоретичних питань. Ми остаточно збагнули, що неможливо позбутися взаємозалежності між ідеологією та утопією, але, крім того, ми зробили перший крок до мети, де ця взаємозалежність має практичне значення і не призводить до самоспростування.

Лекція одинадцята Вебер (1)

Перед тим, як розпочати розмову про Вебера, я б хотів сказати кілька слів про той загальний контекст, в межах якого я підходитиму до цього автора. Розглядаючи спочатку Маркса, а потім Альтюсера, ми розпочали наші лекції з марксистської концепції ідеології як спотворення. Решта лекцій про ідеологію були присвячені тій проблематиці, яку породив марксизм: в якому контексті поняття ідеології як спотворення може бути найліпше осмислене? Я зовсім не мав на меті спростувати марксизм, я лише хотів змістити певні акценти і надати сили твердженню про спотворювальну функцію ідеології.

Щоб відповісти на марксистську позицію щодо ідеології, ми мали поставити чотири питання. По-перше, і це ми обговорювали в лекції про Мангайма, виникає питання: де ми знаходимось, коли ведемо мову про ідеологію? Якщо ми стверджуємо, що до ідеології слід підходити із наукової точки зору, то ми опиняємось за межами соціальної гри, в позиції стороннього спостерігача. Ми спробували створити неоціночну концепцію ідеології. Але це, звісно ж, неможливо, оскільки сама соціологія належить до тієї самої соціальної гри. Отже, я висунув тезу, що ми маємо зберегти та оцінити полемічний елемент в ідеології, який часом призводить до сутнісної співвіднесеності ідеології та утопії. Лише з точки зору зародження утопії ми можемо говорити про смерть ідеології. Цей конфлікт і взаємодія між ідеологією та утопією надає сенсу їм обом.

Мое друге питання стосувалося зв'язку ідеології та панування. Одна з найсильніших тез марксизму і його найбільш важливих здогадок полягала в тому, що панівні ідеї кожної епохи – це ідеї панівного класу. Таке співвіднесення ідеології та панування я й спробую висвітлити за допомогою Макса Вебера. По-третє, я також поставлю питання, чи можливо

здійснювати критику ідеології, не маючи якогось плану, певних зацікавлень, таких, як зацікавленість у розширенні комунікації, інтерес емансипації тощо. Я звернуся до Габермаса у пошуках зв'язку між критикою ідеології та особливим типом інтересу, такого інтересу, який неможливо, слідом за Альтюсером, назвати просто ідеологічним, адже, якщо не існує зацікавлення, яке підтримувало б критику, то критика припиняє своє існування.

Четверте й останнє питання: яким чином можна пояснити спотворення в суспільстві, якщо не його фундаментальною символічною структурою? Моя гіпотеза полягає в тому, що базовий рівень, на якому виникають усі ці спотворення – це символічна структура дії. Якщо не в часі, то, принаймні, логічно конститутивна функція ідеології має передувати функції спотворення. Ми не зможемо збагнути, що означає спотворення, якщо ми не знали того, що було спотворене, чогось, що має ту саму символічну природу. Згодом я звернуся до Гірца як автора, який зміг це показати якнайкраще. Іще до того, як я познайомився з роботами Гірца, я сам видав децю з цього приводу у Франції,¹ але все ж я спиратимусь на Гірца, оскільки вважаю, що цю тему йому вдалося розробити краще за мене. Гірц каже, що конститутивну функцію ідеології можна ідентифікувати на тому рівні, який він називає символічною дією.

Отже, в цілому лекції про ідеологію починалися з її поверхневого рівня як спотворення і дозволили розкрити дворівневу кореляцію ідеології з пануванням, а також визначальний перехідний зв'язок між ідеологією та критикою, і нарешті, – те, що я назвав конститутивною функцією ідеології. Ми рухалися від зворотного, аналізуючи ідеологію від функції спотворення до її легітимуючої, а потім – до конститутивної функції.

Таке уявлення про ідеологію дозволить нам наприкінці наших лекцій порівняти її з утопією. У своїх спотворювальних, легітимуючих чи конститутивних проявах ідеологія завжди виконувала функцію збереження ідентичності групи чи інди-

¹ Paul Ricoeur, "Science et Ideology", *Revue Philosophique de Louvain* (1974), 72:328-56

віда. Як ми побачимо, утопія виконує зворотню функцію: вона розкриває можливості. Навіть у своїй конститутивній функції, коли вона, приміром, фундує діяльність спільноти – релігійну, політичну і т. ін. – вона працює на відтворення нашої ідентичності. Тут уява відображає, ба навіть організує діяльність. Утопія ж, навпаки, завжди є чимось зовнішнім, можливим, не закріпленим за конкретним місцем. Протиставлення ідеології та утопії дозволяє нам побачити дві грані функції уявлень в суспільному житті.

Тепер, коли я звертаюся до Вебера, мене цікавить один аспект його теорії, а саме, поняття *Herrschaft*. Англійською мовою це поняття зазвичай передають як *authority* (влада) чи *domination* (панування), і предметом нашого зацікавлення наразі й є співвідношення влади та панування. Веберівський підхід до поняття *Herrschaft* важливий для нас із двох причин. По-перше, він дає нам кращий, ніж в ортодоксальному марксизмі, поняттєвий апарат для роботи з проблемою панування. (Зауважимо, що це стосується ортодоксального марксизму, але не самого Маркса. Як я казав, роботи самого Маркса припускають прочитання, яке можна співвіднести з тим контекстом, який я намагаюся тут створити.) Модель ортодоксального марксизму – це модель механістична, вона базується на співвідношенні базису і надбудови. Вона не дозволяє ставити питання про доконечну дієвість базису і відносну автономію надбудови та її здатність, у свою чергу, впливати на базис. Унаслідок своєї залежності від поняття ефективності, ортодоксальний марксизм створив суперечливу, і зрештою, недіалектичну модель, яка спирається на докантивське, докритичне поняття каузальності. Вебер протиставляє цій механістичній перспективі мотиваційну модель. Я спершу скажу дещо про цю модель Вебера, аби показати можливість застосування в нашій розмові про ідеологію деяких інших його понять.

По-друге, Вебер важливий для нас, оскільки в контексті свого мотиваційного підходу він здійснює доповнювальний аналіз відносин між правлячою групою і правлячим класом. Він вводить дуже важливе поняття легітимності й обговорює зв'язок між прагненням легітимності та довірою до легітимності, зв'язок, на якому тримається система влади. Питання легітимності стосується мотиваційної моделі, оскільки

взаємодію між прагненням і довірою слід розглядати у відповідному контексті, і, як ми побачимо, цей контекст може бути лише мотиваційним. Я вважаю, що ідеологія опиняється в проміжку між претензіями системи влади на легітимність і нашою відповіддю в термінах довіри. Це моя власна інтерпретація, цього немає у Вебера, і це лише примітка до його ідей, але таким чином нам, можливо, вдасться доповнити веберівську модель. Функція ідеології – додавати певні надцінності до нашої довіри, аби ця довіра могла відповідати прагненням влади. Марксистське поняття спотворення набуває більшого сенсу, якщо ми скажемо, що лише ідеологія здатна надавати легітимності прагненням, додаючи до них нашу щирю довіру. Функція ідеології на цій стадії – відновлювати довіру в системі влади. Втім, цей аргумент має силу лише в мотиваційній, але не в механістичній моделі. І саме тому я присвячу першу частину цієї лекції роз'ясненню мотиваційної моделі. Ми спиратимемось на головну роботу Вебера «Економіка і суспільство» (*Wirtschaft und Gesellschaft*).

Давайте почнемо з того, як Вебер визначає завдання соціології. Соціологію він визначає як інтерпретативне розуміння; поняття інтерпретації включається в завдання соціології. Від Вебера до Гірца в цій філософській позиції ми не спостерігаємо суттєвих змін. «Соціологія (в тому сенсі, в якому це амбітне слово вживається тут) – це наука, яка займається інтерпретативним розумінням [*deutened verstehen*] соціальної дії, а відтак, і причинним поясненням її перебігу та наслідків» (4). Причинний елемент включається в інтерпретативний контекст. Те, що має бути інтерпретоване і роз'яснене – це дія, саме дія (*Handeln*), а не поведінка, оскільки поведінка – це серія рухів у просторі, тоді як дія приписується людині як діячу. «Ми вестимемо мову про «дію» тією мірою, якою індивід, що діє, приписує своїй поведінці суб'єктивне значення...» (4). Дуже важливо, що визначення дії включає в себе її значення для агента дії. (Неважко передбачити, що можливість спотворення включається у цей вимір значення.) Не існує спочатку дії, а потім – її репрезентації, тому що значення є одним із елементів визначення самої дії. Сутнісним аспектом конституювання дії є її осмисленість для дійової особи.

Але дія залежить не лише від цієї осмисленості з боку суб'єкта, адже вона мусить до того ж мати сенс стосовно інших суб'єктів. Дія є водночас суб'єктивною та інтерсуб'єктивною. «Дія має «соціальний» характер, тією мірою, якою її суб'єктивне значення впливає на поведінку інших і скеровується саме на це» (4). Інтерсуб'єктивний елемент, що вводиться, як бачимо, є первинним від початку. Соціологія є інтерпретативною дисципліною тією мірою, якою її об'єкт з одного боку несе в собі суб'єктивне значення, а з іншого – впливає на мотивацію інших. Від початку створюється концептуальна мережа, в яку включаються поняття дії, значення, спрямування на інших і розуміння (*Verstehen*). Ця мережа і складає концептуальну модель. Для нашого розгляду, зокрема, важливо, що спрямованість на інших є компонентом суб'єктивного значення.

Поняття спрямованості на інших, чи то їх врахування, розкривається більш докладно, коли Вебер за кілька сторінок повернеться до поняття соціальної дії. «Соціальна дія, яка включає в себе як нездатність до дії, так і пасивну згоду, може бути спрямована на поведінку інших у минулому, теперішньому чи необмеженому майбутньому. Вона може бути вмотивована помстою за минулі напади, обороною від теперішніх та захистом від майбутніх агресій» (22). У контексті спрямованості на інших деякі фактори стоять окремо. Ми маємо усвідомлювати, що пасивна згода є частиною соціальної дії, і як така є компонентом довіри до влади; покора, підпорядкування себе, визнання цінності влади – все це частини соціальної дії. Бездіяльність є окремим випадком дії. Більше того, спрямованість соціальної дії на «поведінку інших у минулому, теперішньому чи необмеженому майбутньому» включає елементи часу. Як показав Альфред Шютц, ми орієнтуємось не лише на наших сучасників, але й на наших попередників та наступників; цей часовий зв'язок конститує історичний вимір дії. Зрештою, вмотивованість дії минулими, теперішніми чи майбутніми подіями – не важливо, зовнішньою агресією чи будь-чим іншим – вказує на те, що однією з функцій ідеології є збереження ідентичності у часі. Це буде головним моментом у нашій розмові про Гірца. В Еріка Еріксона була подібна теорія про інтеграцію різних періодів через індивіда. Отже,

15*

головним, найбільш значущим моментом у визначенні соціальної дії лишається її орієнтованість на поведінку інших. Така орієнтованість є ключовим компонентом мотиваційної моделі. «Поведінка індивіда є усвідомлено спрямованою на інших...» (23; курсив наш. – П.Р.).

Якщо я наполягаю на такому визначенні соціальної дії, то саме тому, що хочу протиставити позицію типу альтюсерівської. Якщо ми відносимо всі посилення на суб'єкта до спотворюючого аспекту ідеології, то тим самим ми відмежовуємось від визначення соціальних наук, оскільки об'єктом їх вивчення є соціальна дія. Якщо не існує діючий суб'єкт, який усвідомлює свою дію, то це вже не дія, а просто поведінка. Ми виявляємось приреченими або на соціальний біхевіоризм, або на дослідження суспільних сил, таких як колективні угруповання, класи тощо, причому ніхто не намагатиметься ці фактори усвідомити. Усвідомлена дія протиставляється причинній детермінації. Як приклад цієї різниці Вебер наводить випадок із уявленням, адже це питання було досить впливовим на початку (двадцятого. – ред.) століття. Питання полягало в тому, чи правда, що соціальна реальність походить від того, як один індивід уявляє іншого. Вебер не вважає поняття уявлення засадничим, саме тому, що воно надто каузальне. «Саме лише «уявлення» дії інших... не можна розглядати як випадок специфічно соціальної дії, якщо воно є суто реактивним, себто не несе в собі смислової орієнтації на того, кого уявляють. Така дія є *«причинно, але не за смыслом, зумовлена діями інших»* (23-24; курсив у тексті). Причинність не є частиною смислу, тобто, якщо зв'язок суто причинний, то він не є частиною дії.

Отже, перший момент мотиваційної моделі полягає в тому, що інтерпретативне розуміння спрямовується на дії інших. Другий момент – це те, що Вебер розвиває цю модель, застосовуючи ідеальні типи, і ми маємо зрозуміти ту роль, яку ці типи відіграють. За Вебером, поняття смислу може стати пасткою для науки, адже наука лише за допомогою інтуїції може схоплювати те, що є осмисленим для індивіда. Ми просто можемо загубитися в нескінченному розмаїтті індивідуальних мотивацій. Альтернатива, яку пропонує Вебер, полягає в тому, що ми маємо систематизувати конкретні випадки,

підвівши їх під певні ідеальні типи, які є суто методологічними конструкціями. У дійсності реальною є лише орієнтація індивіда на інших індивідів, але ми маємо віднайти якийсь тип орієнтації, типологію мотивації, щоб класифікувати її головні типи. Соціологія як розуміння усвідомленої дії спроможна лише цю усвідомлену дію класифікувати за якимись значеннєвими типами.

Соціальна дія, як і будь-яка інша, може мати чотири типи орієнтації, а саме:

(1) інструментально-раціональну (*zweckrational*), тобто таку, яка визначається очікуваннями стосовно поведінки об'єктів у довкіллі, а також інших людських істот;

(2) ціннісно-раціональну (*wertrational*), тобто таку, яка визначається свідомою вірою в самосуццю цінність певних етичних, естетичних, релігійних та інших форм поведінки, незалежно від їхньої практичної успішності;

(3) афективну (особливо емоційну), тобто таку, яка визначається особливими чуттєвими станами та афектами діяча;

(4) традиційну, тобто таку, яка визначається усталеними звичаями (24-25).

Як ми детальніше розглянемо в наступній лекції, ця типологія орієнтації є основою веберівської типології легітимностей. Перший тип соціальної дії Вебер визначає як ціннісно-раціональний. У системі легітимаций він відповідатиме бюрократичному типу чинної влади, що спирається на усталені суспільні норми. Сподівання другого типу значень знайдуть своє втілення у системі легітимності, що спирається на харизматичного лідера, волю якого вважають гласом Божим, а його самого – Божим посланцем. Харизматичний лідер також може спиратися на третій тип, тобто на емоційний зв'язок між лідером та його послідовниками. Четвертий тип, що апелює до традиції, відіграватиме значну роль у системі легітимності тією мірою, якою лідерам підкоряються з огляду на їх традиційний статус.

Методологічне значення ідеальних типів полягає в тому, що вони дозволяють нам розкрити складність поодиноких, окремих випадків, через систему комбінацій, що ґрунтується на певній кількості базових типів. Спираючись на комбінаторні можливості такої типології, соціологія може ефективно

працювати з усім розмаїттям реальних випадків. Ідеальні типи – це структури-посередники, які не є ні апріорними, ні чисто індуктивними – це радше щось середнє. Вони не є апріорними, оскільки вони спираються на досвід, але в іншому сенсі вони досвіду передують, оскільки вони дають нам напрям, яким ми керуємось. Навколо статусу ідеальних типів точилося багато дискусій, в які я зараз не хотів би вдаватися, але ми маємо зважити на те, що неможливо вести мову про типи легітимності, якщо ми не беремо до уваги ті епістемологічні утруднення, які супроводжують застосування поняття ідеального типу як таке.

Веберівська типологія спрямувань, чи мотивацій дій залишає дещо в тіні його теорію легітимності, адже у своїх прикладах він аналізує співвідношення прагнень та довіри в ході легітимації. Як приклад можна навести іншу класифікацію – орієнтацію на абсолют.

За приклад чистої ціннісно-раціональної орієнтації можуть слугувати дії особи, яка за будь-яких обставин діє у відповідності зі своїми переконаннями, тобто уявленнями, які, на її думку, відповідають обов'язку, честі, красі, релігійному покликанню, особистій гідності; чи з огляду на певні «причини», чого б це їй не коштувало. У наших термінах, ціннісно-раціональна дія завжди включає в себе «заповіді» чи «вимоги», які той, хто діє, вважає накладеними на нього. Лише в тому випадку, коли дії людини вмотивовані здійсненням таких безумовних вимог, їх можна назвати ціннісно-раціональними (25).

Заповіді і вимоги залучають у гру мотивацій співвідношення між прагненням та довірою. Функція політичної ідеології, наприклад, полягає в тому, щоб акумулювати здатність індивіда до визнання влади на користь системи політичних сил, втіленої у владних інституціях. Отже, виходить, що система влади здатна отримувати зиск від цієї схильності людей до покірності, змушуючи їх добровільно приносити себе у жертву. Політики роблять особливу ставку на цю схильність до покори.

Я вже певним чином торкнувся теми легітимності, але ми також маємо взяти до уваги той порядок понять, в якому їх використовує Вебер. Він просувається крок за кроком, від

найбільш фундаментальних понять до похідних. Поняття довіри і претензії не розкривають усього свого потенційного значення для ідеології, допоки Вебер повністю не розвинув інших понять. Найважливіший момент у ході веберівського розвитку понять – це те, що поняття влади з'являється не на початку, а в кінці. Вебер починає з пояснення того, внаслідок чого дія стає людською, і потім звертається до того, що робить суспільний зв'язок осмисленим; ще до того, як він вводить поняття влади, він каже, що необхідно ввести ще одне поняття-посередник, а саме поняття порядку.

Введення поняття порядку є поворотним моментом у ході веберівського аналізу. В англійській мові це слово (*order*) має багато додаткових негативних значень, але ми маємо сприймати це слово в більш автентичному сенсі, як утворення усвідомленої цілісності, що об'єднує індивідів. У німецькій цьому слові відповідає *Ordnung*, управління людьми, що виконують вказівки, в імперативному сенсі. Але не слід поспішати приписувати поняттю порядку імперативний сенс; натомість, ми радше маємо мислити переважно в термінах структури організму, яка визначає співвідношення між частинами і цілим у людині. Щоб підкреслити різницю між порядком та імперативом, Вебер робить наголос на понятті легітимного порядку, запобігаючи тим самим можливим непорозумінням, що можуть виникати через те, що поняття легітимності з'являється в його аналізі надто рано. Не слід мислити поняття порядку лише в термінах сили. Як згодом показав Гірц, це розрізнення застерігає нас, вказуючи на те, що ідеологія відіграє свою роль навіть на цьому рівні. Як сказав, що Гірц вводить своє поняття конститутивної ідеології саме на рівні легітимуючого порядку. Ми не можемо вести мову про порядок, який лише примушує і зовсім не прагне легітимності. Це прагнення легітимності саме і конститує порядок.

Легітимність порядку може забезпечуватись двома головними шляхами:

I. Таке забезпечення може здійснюватись суто суб'єктивно, і бути або:

1. афективним і походити з емоційного оточення; або
2. ціннісно-раціональним, спричиненим вірою в абсолютну цінність порядку як виразу абсолютних цінностей етичного, естетичного чи будь-якого іншого типу; або

3. релігійним, і визначатися вірою в те, що спасіння залежить від упокореності порядку;

II. Утім, легітимність порядку може до того ж (або винятково) забезпечуватися сподіванням на певні зовнішні наслідки, тобто ситуативними інтересами (33).

Тут ми знову бачимо частковий паралелізм між описаними вище способами орієнтації та типами легітимності. Тим важливіше, зовсім не випадково, що, ведучи мову про порядок, ми водночас змушені говорити про мотиви. Легітимація порядку може здійснюватися лише в межах системи мотивів. Вислів Вебера можна зрозуміти лише у контексті усвідомленої дії.

Як ми тільки-но побачили, дуже важливо, що легітимність вводиться через поняття порядку. Мені важливо, що легітимність може бути приписана порядку лише через посилення на довіру та уявлення тих, хто є його діючими суб'єктами. Адже самі точки зору і є цими суб'єктами дії.

Суб'єкти можуть приписувати легітимність суспільному порядку завдяки:

- a) традиції; цінне – це те, що було завжди;
- b) афектам; особливо емоційній вірі; цінне – це те, що відкрилося в одкровенні, чи неповторне;
- c) ціннісно-раціональній вірі; цінне – це те, що вважається за абсолютне;
- d) позитивним приписам, які вважаються чинними (36).

Але наразі нас цікавить сама типологія; у Вебера багато класифікацій, що почасти збігаються між собою, і це створювало незручності для його коментаторів. Часом існує чотири типи – і не завжди вони збігаються, – тоді як в інших місцях їх лише три. Та для нас найголовніше – не ці суперечності в описах Вебера, а радше загальний рівень його понять. Ми маємо усвідомити, що відтоді, як введено поняття легітимності, це завжди саме мотиваційний рівень.

У Вебера залишаються певні сумніви стосовно того, що поняття легітимності порядку насправді є ключовим для проблем панування. Кількома рядками нижче від попередньої цитати він пояснює: «Всі інші деталі, окрім кількох понять, що будуть введені в подальшому, належать до соціології права та соціології влади [*Herrschaftssoziologie*]» (36). Іще, як ми

пам'ятаємо, лишається невирішеним питання про поняття *Herrschaft*; це основне поняття, до якого головню і спрямовується наше обговорення. Поняття панування вводитьься в той момент, коли порядок і легітимність розглядаються разом. Тут ми бачимо перший натяк на ті моменти, що їх Вебер розвиватиме у третьому розділі «Економіки та суспільства» і до обговорення яких ми повернемося у наступній лекції.

Отже, щоб осмислити соціологію панування, ми спершу маємо ввести ще кілька понять-посередників. Ми розглянемо з них лише ті чотири, які будуть мати значення для нашої подальшої дискусії. Перше поняття-посередник, окрім порядку, це поняття типу соціологічного суспільного зв'язку (40 і наст.). Цей тип не стосується нас безпосередньо, але все ж він має певний стосунок до процесу легітимації, оскільки цей зв'язок може бути глибоко інтегральним чи, навпаки, лише асоціативним. Відмінність полягає в тому, чи мають люди відчуття спільності (*Gemeinschaft*), чи вважають свої зв'язки з іншими лише угодою, чимось радше зовнішнім, а не внутрішнім (*Gesellschaft*). Це розрізнення стало класичним у німецькій соціології, але воно, на жаль, мало деякі страшні наслідки. Втім, не з волі самого Вебера, але теза про користь інтегративного і несприйняття асоціативного устрою стала одним із аргументів нацистських соціологів. Наголос робився на розвитку спільного життя, емоційних зв'язків та запереченні конфліктів; ідея полягала в тому, що єдність раси чи нації важливіша за конфлікт класів. Але водночас приховувалося, що за єдністю *Gemeinschaft* часто стояв примус.

Нагомість, хоча загалом соціологія Вебера мала безоціночний характер, він більшою мірою наголошував на доцільності асоціацій. У назву його книги винесено *Gesellschaft*, а не *Gemeinschaft*. Увага до асоціативних, суспільних зв'язків походить від юридичної ідеї угоди, від Гобса, Руссо та інших (слід зазначити, що Руссо можна читати, спираючись як на перший, так і на другий тип соціальних зв'язків, адже загальна воля радше співвідноситься із інтегральною єдністю, аніж із сукупністю певних елементів). Вебер докладно цікавився як проблемами економіки, структурою ринку, так і структурою влади, він наголошував, що асоціативні зв'язки завжди виявляються раціональнішими. За Вебером, асоціативні зв'язки

переважають, принаймні, в економічних стосунках, що ґрунтуються на ринковій капіталістичній системі. Тут увесь світ є цариною конфліктів, і індивіди та установи спілкуються між собою, укладаючи угоди. Бюрократична держава – яку загалом Вебер оцінює цілком позитивно – є іншим прикладом асоціативних відносин. У своїх стосунках із адміністративною системою робітники не мають відчуття емоційної приналежності, і, за Вебером, це добре. Робітники мають свої суспільні ролі, і ці ролі пов'язані між собою без посередництва почуттів. Вебер вважає, що наявність почуття тут могла б становити небезпеку, адже це призводить до пошуку *Führer*'а, тобто вождя. Між поняттями інтеграції та образом *Führer*'а існує багато прихованих зв'язків.

У сьогоденнішньому суспільстві ми часто нарікаємо на бюрократичну систему і робимо це з більшим правом, ніж Вебер. Проте, чому ми маємо у нього навчитись, то це тому, що будь-яка мрія про повернення від асоціативного до спільного може бути вельми небезпечною. Спроба побудувати суспільство як велику комуну обов'язково має призвести до ультра-лівих чи ультра-правих наслідків: до анархії або до фашизму. Коливання поняття *Gemeinschaft* між цими двома полюсами є досить типовим для нього і потребує, принаймні, певної обачності. Це не означає, що за умови асоціативного зв'язку вирішуються всі проблеми і нічого не втрачається – приміром, сенс участі у спільній праці. Той тип аналізу ідеології, який започаткував Гірц, насправді є одним із шляхів реабілітації позитивного сенсу *Gemeinschaft*. Значну роль тут відіграв конститутивний характер ідеології, адже, як показав Вебер, існування спільних рис – раси, і навіть мови, – самого по собі ще не досить для створення «общинних суспільних відносин» (42; курсив наш – П.Р.).

Наступне, після типів суспільного зв'язку, поняття-посередник – це міра закритості групи (43 і наст.). Це поняття також є важливим для теорії ідеології, яка б ґрунтувалася на поглядах Вебера, оскільки проблема групової ідентичності пов'язана з існуванням меж – територіальних чи будь-яких інших, – за якими відбувається поділ на своїх та чужих. І тут знову ми можемо звернутися до Гірца, оскільки його поняття ідеології як культурної системи можна співвіднести зі збере-

женням соціальної ідентичності. Але, оскільки мене зараз більше цікавить система понять у Вебера, для нас наразі важливо лише підкреслити, що ми не можемо визначити навіть поняття закритості у суто механістичних термінах. Попри те, що, здавалося б, закритість – це образ чогось матеріального, це поняття все ж, виявляється, має мотиваційний характер: «Принципові *мотиви* для закритості у стосунках це: (а) збереження власної самобутності...; (б) протиріччя інтересів у сфері споживання ...; (с) зменшення можливостей для прибутку» (46; курсив наш. – П.Р.). Отже, навіть поняття закритості слід визначати в контексті системи мотивацій.

Наступне поняття вводить розрізнення між правителями і підлеглими в межах конкретної закритої групи; в цих групах існують такі специфічні сегменти, які запроваджують порядок. Цей тип дуже важливий для Вебера, оскільки завдяки йому в структуру порядку вводиться поняття влади. Ми можемо уявити собі порядок, що не містить ієрархії; багато утопій пропонують образи впорядкованого суспільного життя, де всі рівні. Втім, якщо ми вводимо розрізнення між тим, хто править, і рештою групи, тобто поляризацію між правителем і підлеглими, ми тим самим вводимо своєрідну політичну структуру. Вебер називає цей тип організацією (*Verband*). Цей тип не збігається із різницею між *Gesellschaft* та *Gemeinschaft*, оскільки останню бере до уваги саму природу зв'язку між індивідами – внутрішнього чи зовнішнього, тоді як у першому важливішу роль відіграє поняття ієрархії. У колективне тіло вводиться ієрархічна структура. «Суспільні відносини, які є закритими чи обмеженими в зовнішніх контактах, називатимуться організацією (*Verband*), за умови, що на індивідів накладаються певні обмеження з боку керівника чи адміністрації, які зазвичай наділені також і репресивною владою» (48). Отже, ми можемо виокремити владні структури як певний прошарок у межах групи.

Із введенням поняття системи управлінського апарату поняття порядку набуває нового, суттєвішого значення. (У Вебера поняття системи управління з'являється раніше, ніж поняття правлячого класу, хоча для наших цілей найважливішими є саме поняття управління). Не сама група в цілому створює власну організацію; натомість, існують ті, хто

створює порядок, і ті, хто цьому порядку упокорюється. Конкретна проблема легітимації походить із цього розподілу праці між правителями і підлеглими; можливе виникнення поняття ідеології випливає з необхідності легітимації насильницьки запроваджених системою влади норм. Вебер конче наполягає на понятті запровадження, яке відбувається одночасно з поляризацією правителів і підлеглих. «Цей критерій є найголовнішим, оскільки справа не лише в діях, *спрямованих* на встановлення порядку, а саме у тих діях, які безпосередньо спрямовані на його *насильницьке запровадження*» (48; курсив Вебера). Отже, відтепер мають місце специфічні дії, спрямовані не на дії інших, а саме на запровадження системи насильства: на покору, на виконання правил, навіть якщо вимоги цієї системи часом можуть бути досить м'якими – наприклад, правило зупиняти авто на червоне світло. Ми не встановлювали цих правил, але ми орієнтуємось на систему, що запроваджує їх. Можуть заперечити, що прийняття цих правил у наших власних інтересах – ми чуємо у безпеці, коли рух на дорозі врегульовано – але ми маємо усвідомлювати, що це стає одним із мотивів легітимації порядку та влади, що його запроваджує.

Не кожна форма закритої спільноти чи асоціативних стосунків є організацією. Як вказує Вебер, ми не називаємо організацією ні еротичні стосунки, ні сімейну групу, яка не має лідера (48-49). Ключовим тут є поняття формалізованої системи влади. Як на мене, це говорить на користь тієї ідеї, що конфлікт між ідеологією та утопією розгортається саме на цьому рівні. Доконечною метою будь-якої ідеології є легітимація певної системи владарювання. Утопія, наприклад, може закликати до управління без ієрархії, чи надання влади мудрецам (як філософи-царі у Платона). Хоч би яким чином визначала владу утопія, вона прагне запровадити систему влади, альтернативну щодо існуючої. Функція ідеології – це, навпаки, легітимізувати існуючу, реальну систему влади й управління.

Розглядаючи поняття примусу, Вебер доходить висновку, що ми не маємо прикладів такого суспільства, де б управління здійснювалось абсолютно без насильства. Неможливо, щоб якась форма врядування задовольняла всіх. Відмінності

існують не лише в інтересах, але й у віці (дехто більш орієнтований на цінності минулого) і т. ін. Та теза, що більшість має коритися меншості, вже несе в собі елемент примусу. Тільки в цілком одностайній групі може існувати життя без примусу, але насправді саме така група і є найбільш насильницькою. Закон одностайності завжди більш небезпечний, аніж закон більшості, оскільки в останньому випадку ми, принаймні, можемо окреслити межі меншості і визначити її права. Але якщо ми хочемо діяти на засадах одностайності, то ті, хто не пристануть до більшості, мають втратити всі свої права, оскільки ці права навіть не визначені. Використовуючи орвелівські образи, ми можемо сказати, що у Франції 1791 року всі були рівні, але дехто був рівніший за інших; і цих інших «підрівнювали» за допомогою гільйотини. Так само і Вебер розглядає порядок стосовно не одностайної групи, а правління більшості.

Порядок завжди «встановлюється» тією мірою, якою він не походить від добровільної особистої згоди всіх зацікавлених індивідів. Поняття встановлення, відтак, передбачає «правління більшості», якому має підкорятися меншість. Саме внаслідок цього траплялися такі періоди, коли правління більшості або зовсім не визнавалося, або ставилося під сумнів (51).

Вебер довіряє тим, хто залишає місце для правління більшості, адже такі люди усвідомлюють, що це інший тип насильства, можливо, більш витонченого, але все ж насильства, особливо з огляду на те, що не існує таких правил, за якими би встановлювалося правління більшості. Навіть «добровільна» угода має якимось чином бути встановлена. Ми знаємо, що в усіх електоральних системах існують такі хитрощі, які дозволяють одержати від електорату бажану відповідь, або через його розділення, або через встановлення таких процедур, які дозволяють системі брати гору над тими, хто її критикує. Втім, на цьому етапі свого викладу Вебер іще не ставить питання про встановлення порядку в тому вигляді, як це роблю я. Радше він повторює: «Це буде предметом подальшого розгляду в рамках соціології права і панування» (51). Я намагався лише вибрати ті місця, в яких проблема влади ставиться у своїх основних моментах.

Обговорюючи природу порядку – тобто головне поняття – Вебер запроваджує допоміжні поняття асоціативного та інтегративного зв'язку, закритості групи та ієрархії в межах групи. У свою чергу, поняття ієрархії містило в собі відносини імперативної структури. Лише в цьому моменті вводиться *Herrschaft* як повноцінне поняття; це стосунки між управлінням і покорою. Хоча деякі перекладачі, зокрема Парсонс, перекладають *Herrschaft* як «влада» (authority), або як імперативний контроль, я віддаю перевагу перекладу, який ми знаходимо у цьому виданні, а саме *Herrschaft* – «панування» (domination). Такий переклад дещо суттєво прояснює. «Панування (*Herrschaft*) – це запорука того, що вказівка певного змісту буде виконана певною особою чи групою» (53). Панування визначається як розраховування на покору з боку інших. Система влади має певну ймовірність, унаслідок чого ми можемо передбачити поведінку її членів. Покора є результатом не лише сили владних структур – їхньої здатності домогатися виконання своєї волі, навіть вбивати – це до того ж результат віри людей у функціональність влади. Проблема, до якої звертається Вебер, це питання про те, як одним людям вдається успішно управляти іншими. Ймовірність того, що ми будемо дотримуватись правил, конститує панування. Ця ситуація недалеко від описаних Гегелем відносин раба і пана; раб вірить, що його хазяїн є взірцем людини не лише тому, що раб слабший за пана, але й тому, що він вірить у його людяність.

Останнього етапу свого розвитку веберівське поняття порядку досягає, коли він вводить можливість застосування фізичної сили. Вебер стверджує, що, на додачу до щойно перерахованих понять, слід також розглянути легітимне застосування сили, адже таким чином ми наблизимось до визначення держави. Структура державної влади залежить від збереження «*монопольного права на легітимне застосування фізичної сили заради впровадження порядку*» (54; курсив Вебера!). (Звернімо увагу на застосоване тут поняття *монопольного права*). Це песимістична концепція держави, але Вебер не був таким уже романтиком. У певному сенсі це визначення держави недалеко від лєнінського. У творі «Держава і революція» Ленін каже, що держава визначається не за свої-

ми цілями, а за своїми засобами, і цими засобами є насильство. Вебер каже щось подібне:

Неможливо визначити політично будь-яку організацію, включаючи й державу, в термінах мети, до якої спрямована її діяльність... Отже, «політичний» характер організації можна визначити лише в термінах *засобів*, які застосовуються для її досягнення, в термінах застосування сили. Втім, ці засоби є вельми специфічними і необхідними за своїм характером. За певних умов вони можуть навіть ставати метою як такою (55; курсив Вебера).

Прикладами, коли застосування сили стає самоціллю, є ситуації небезпеки і війни. Хоч би яким був збіг між веберівським і ленінським визначенням держави, відмінним лишається те, що для Вебера насильство з боку держави, зрештою, виправдовується не її силою, а нашою вірою в її легітимність. Слідом за Платоном ми можемо сказати, що панування держави уможлиблюється не завдяки брутальній силі, а завдяки її софістичній та риторичній структурі. Тим не менш, ми маємо наполягати на тому факті, що держава визначається застосуванням сили. Останнє слово держави завжди мовиться мовою сили. Вона може запроторити нас у в'язницю, а ніхто інший не може, принаймні легально. Зрештою, держава має право на легальне застосування сили. Лише внаслідок запровадження цієї ролі сили поняття панування набуває своєї завершеності. Ми маємо пам'ятати про поняття прагнення не лише тоді, коли ми підкорюємось, але й тоді, коли ми стаємо правителями, правителями, які у крайньому разі можуть застосовувати силу.

Проблемна природа прагнення легітимності вказує на причини того, що багато питань, що виникають навколо легітимності, легко скочуються на рівень політики. Великою мірою це, дійсно, політичне питання. Але не просто політичне у вузькому сенсі цього слова – з двох причин. По-перше, ми маємо усвідомити проблематику легітимного порядку правління, тобто політичного панування, через поняття-посередник організації, тобто примусового об'єднання, та розшарування між правителями та підлеглими. Якщо колись держава дійсно має померти, то не очевидно, що разом з нею зникне проблема легітимності. Роль ідеології нікуди не

зникає. Друга причина, чому легітимність не є суто політичним питанням, питанням сили, це те, що ми не можемо позбутися мотиваційного контексту, адже лише в цьому контексті має сенс питання про *прагнення* легітимності.

Наш аналіз введених Вебером категорій політичного порядку заклав основу для нашої подальшої дискусії про ідєологічні структури в системі легітимності. Насамкінець, я б хотів приділити трохи більше часу аналізу інтерпретативних структур у Вебера. Марксистки могли б заперечити веберівську схему, тому що у Вебера поняття класу не є головним і навіть не належить до фундаментальних понять. Установлення порядку – це структурний момент, який не обов'язково пов'язаний із класовою боротьбою. У Вебера наявні антимарксистські тенденції. Його визначення можна застосувати до будь-якої групи в класовому чи потенційно безкласовому суспільстві. Вебер провадить позачасовий аналіз деяких фундаментальних питань, його типологія претендує на трансцендентальність. Його аналіз можна застосувати до будь-якого суспільства, від доколумбових до сучасних. Марксистська відповідь мала полягати саме в тому, що Вебер вилучає зі свого аналізу історію; на це, зокрема, вказує те, що він не аналізує класи, адже історія, сказали б марксистки, є не що інше, як історія класів. Я думаю, що Вебер міг би обстоювати свою точку зору, стверджуючи, що історія не є суттєвою для визначення структури, для визначення фундаментальних структур суспільства. Він міг би погодитися із марксистами, що тепер ми живемо у суспільстві, для якого класова структура є визначальною, але він би до того ж сказав, що ці історичні обставини не впливають на базову структуру суспільства. Доказом цього є те, що коли елімінувати класи, чи якщо керівна роль буржуазії зникне, у безкласовому суспільстві виникне та сама проблема норм.

Я бачу два можливі напрямки критики Вебера з боку тих, хто стверджує, що для них ідеальний тип також є аісторичним. Перше твердження таке, що розмаїття історичних ситуацій є настільки великим, що ми маємо спуститися на ще нижчий рівень. Наприклад, американські соціологи зазвичай розмірковують у більш локальній та описовій манері. Вони не люблять мати справу з поняттям порядку як глобальною

сутністю. Вони б назвали концепції Вебера надто платоністськими. Інший тип критики може походити від тих, хто вважає соціологічний аналіз знаряддям критики. Пост-марксистки, як от Габермас, стверджують, що завдання не так у тому, щоб описувати, як у тому, щоб викривати. Проте на захист Вебера я можу сказати, що не певен, чи можемо ми описувати чи критикувати без відповідної системи понять, яка утримувала б досліджуваний нами феномен. Наші визначення мають бути почасти конвенціональними – «я називаю організацією те-то і те-то», – але вони також дозволяють нам ідентифікувати ситуації в такий спосіб, що ми можемо вести дискусію про поняття на зразок влади, і вони будуть усвідомленими у застосуванні до різноманітних історичних обставин. Спершу ми маємо збагнути структуру, в якій ми живемо.

Зрештою, можна зробити висновок, що слід всіляко наголосувати на історичності, бо інакше соціальні структури стануть схожими на щось на кшталт лінгвістичних структур. Хомський показав, що в семантиці існує більше сталих структур, аніж це припускали Бенджамін Лі Уорф та інші. Можливо, у соціальних організаціях також існують подібні сталі структури. У політичній проблематиці, вірогідно, більше стало, ніж, приміром, в економічних утвореннях. Певна універсальність проблематики влади дозволяє нам ідентифікувати проблему, коли ми читаємо політичних авторів минулого. Біологія Арістотеля, можливо, повністю застаріла, але коли він говорить про демократію та олігархію, ми й сьогодні можемо бачити такі самі постаті. Коли ми в Платона читаємо про тиранію, ми все розуміємо. У політиці ми завжди робимо ті самі помилки, і, можливо, саме тому, що ми маємо справу з питаннями, які постійно виникають знову: застосування сили, брехня можновладців і т. ін. Марксистки мають рацію, кажучи, що коли ми не ведемо мову про класи, ми тим самим відмежовуємося від історії. Відповідь Вебера на це така, що класові структури, можливо, справді є історичними, але вони не впливають на фундаментальні проблеми управління групами людей. Єгиптяни, інки та китайці – всі стикалися із тими самими проблемами. Можливо, це лише моє упередження, але, щоб виправдати брак історичності в Макса Вебера, я б сказав, що він був зосереджений на

позаісторичних моментах у структурі людських суспільств саме тому, що він спирався на тотожні мотиви, які мають місце в різні часи.

Це правда, що веберівські ідеальні типи відкривали певні перспективи. У них відобразилися ідеали ліберальних інтелектуалів донацистської доби. Ці типи посідають певне місце в культурі, вони відображають глибоку віру в бюрократично-правову державу. Втім, ми не можемо сказати, що тип держави, котра спиралася на такі типи, насправді не здійснився в Німеччині. Ми маємо відрізнити невдачу, яка виникає через помилку у структурі, від невдачі, що трапляється через те, що люди припиняють цій структурі довіряти. Прагнення структури до легітимності вимагає відповідної довіри з боку громадян. Коли така відповідь відсутня, коли люди, натомість, хочуть вождя, фіюрера, тоді демократія помирає, незалежно від того, наскільки великі проблеми існують в її структурі. Проблема полягає лише в довірі, якої потребує прагнення легітимності. Я думаю, що саме таким могло би бути твердження Вебера. Тим не менше, справа ще й в тому, що веберівські ідеальні типи характеризуються певною ієрархією. Як ми побачимо надалі, Вебер рухається від того, що сам він називає найбільш раціональним, до менш раціонального, від легального до легітимності, до традиційного, а потім до харизматичного. Харизматичне визначається як нераціональне. Отже, у Вебера є упередженість до раціональності. Вірогідно, ми можемо примирити ці орієнтації Вебера з його поняттям сталих суспільних структур, сказавши, що ці структури справді є сталими, але їх формування, опис і тлумачення лишається наслідком більш ситуативної точки зору.

Лекція дванадцята Вебер (2)

На початку попередньої лекції я казав, що ми звертаємось до спадщини Макса Вебера на цьому етапі нашого дослідження, аби розглянути два головні утруднення, що існують у марксистській теорії ідеології. Перше стосується загального контексту марксистського підходу, який більшою чи меншою мірою виражається в термінах причинності та поняттях базису і надбудови. Я стверджував, що на основі ідей Макса Вебера можна побудувати альтернативний, мотиваційний підхід, і ми спробували це здійснити під час нашої останньої зустрічі. Другий момент стосовно Вебера, це той, що в межах його мотиваційного контексту ми можемо надати більшого сенсу поняттю панівних ідей, які виражаються панівним класом. Тепер ми скажемо кілька слів на захист цього твердження. Отже, я звернувся до Вебера не для того, щоб зобразити його анти-марксистом, а як до того автора, який створив кращий концептуальний підхід, що дозволяє інтегрувати деякі марксистські ідеї. Ми маємо розглянути ідеї Маркса з тією ж критичною увагою, яку ми приділяємо іншим мислителям; таким чином ми зможемо уникнути інтелектуального шантажу з боку як марксистів, так і антимарксистів. Ніхто не стане дорікати нам, що ми картезіанці чи спінозисти, коли ми говоримо про Декарта чи Спінозу. Ми збираємо краще там, де ми його знаходимо. Мотиваційна модель, яку я представив на ваш розсуд, є альтернативою марксизму, але вона спрямована на те, щоб розібратися саме з тими проблемами, що були поставлені марксизмом.

Сьогоднішнє наше обговорення веберівського поняття типології легітимності має зробити це спрямування ще очевиднішим. Ми зосередимось на третьому розділі «Економіки та суспільства», який називається «Типи легітимного панування». Цей розділ роботи ми вже кілька разів згадували

у попередній лекції, кожного разу, коли Вебер використовує поняття претензії. Як ми бачили, веберівська категорія претензії розвивається у три основні етапи. Претензія присутня вже в самому поняття *Ordnung*. Це поняття не означає примусового порядку, а лише таке впорядкування, що задає форму, образ, зразок групи. Цей порядок до того ж ставить питання про довіру, адже він полягає в тому, що кожен індивід поводить у відповідності до поведінки інших. Усе це має бути виражено в термінах орієнтації, спрямування індивідів; і в кожному індивідуальному мотиваційному полі цій претензії має відповідати довіра. У словнику Вебера це поняття зазвичай описується словом *Vorsellung*. Переклад *Vorsellung* як «довіра» є дещо обмеженим, зокрема тому, що емоційний аспект довіри виявляється домінуючим. *Vorsellung* – це не так довіра, як уявлення. *Vorsellung* – це уявлення кожного індивіда про порядок. Порядок існує більше як інтелектуальне уявлення, ніж як емоційна довіра.

Поняття претензії набуває більш радикального сенсу, коли ми переходимо від загального поняття *Ordnung* до поняття порядку, що передбачає розмежування на правителів і підлеглих. Тут, як ми казали, ми починаємо рух у напрямку визначення держави, оскільки держава є однією з тих структур, в яких ми маємо формально визначати і вирізняти організований прошарок тих, хто приймає рішення. Втім, ієрархія може існувати не тільки в державі; її можна знайти у шкільній системі, в церкві, в спортивній організації, тобто усюди, де є люди, зобов'язані приймати і виконувати рішення. Отже, ми ведемо мову не просто про порядок, а про порядок, який встановлюється і виконується. Поняття встановлення вносить елемент конфлікту воль. Отже, поняття претензії має містити не лише усвідомлення того, хто ми є, але й підкорення тому, хто править.

Третім кроком у ході розвитку поняття претензії вводиться поняття загрози використання сили. Для Вебера це поняття вирізняє державу з-поміж інших інституцій. Держава, каже Вебер, претендує на монополієне право легітимного використання примусової сили проти непокірних осіб чи груп. У кримінальному та виправному законодавстві кожного суспільства, зрештою, саме держава приймає рішення, виносячи

вирок; держава гарантує його остаточність і його виконання. Цей момент дозволяє нам збагнути саму суть держави. Отже, підбиваючи підсумок, ми скажемо, що в понятті претензії виділяються три етапи: прагнення порядку як такого, претензії правлячої групи в межах всієї суспільної організації і претензія цієї влади на право застосування сили заради підтримання порядку.

Стосовно тексту, який ми розглядатимемо сьогодні, я виходитиму з гіпотези, що проблема ідеології виникає, принаймні на принциповому рівні, коли ми протиставляємо претензію на легітимність довірі до неї. Вебер дає нам більш осмислений контекст для розгляду цієї проблеми, ніж той, що ми бачили в марксизмі, але, на жаль, він не розглядав проблему ідеології як таку. І це дивно, адже ми бачимо у Вебера прекрасний концептуальний підхід, а сама проблема ідеології відсутня. Він дає нам засоби для того, щоб мати справу з ідеологією, але сам навіть не згадує про неї. Одна з причин існування такого пробілу може виявитися через те, що ми маємо додати до схеми Вебера щось суттєве, що існує лише в марксизмі, а саме, поняття панівного класу. Вебер веде мову лише про панівну групу в цілому. Можливо, те, що він систематично обходить поняття класу в своєму списку основних понять, і пояснює його дивне мовчання з приводу ідеології як такої.¹ Наприкінці лекції ми ще повернемося до цього питання.

Зокрема, мені у Вебера здається дивним, що поняття типології легітимності, тобто питання довіри, вводиться як щось додаткове, не основне. Як на мене, ідеологія мала б розташовуватись у порожньому просторі цього поняття. Коли Вебер говорить про претензію, така побудова є основною, але коли йдеться про довіру, це лише додаток. Існує невідповідність статусу претензії та статусу довіри. Ця невідповідність із очевидністю виявляється вже на перших сторінках розділу про легітимність. Вебер розглядає багато мотивів покори. «Звичай, особиста користь, афективні чи ідеальні мотиви

¹Хоча Вебер не включає поняття класу у перелік основних понять, він розглядає його в іншому місці, в роботі "Економіка та суспільство". Див. Частина 1, розділ 4 "Статус груп та класів", і частину 2, розділ 9, підрозділ 6, "Розподіл влади в політичній спільноті: клас, статус, партія".

солідарності, – каже він, – іще не створюють достатньої основи для реального панування. *На додачу* зазвичай існує також іще один елемент, а саме, довіра до легітимності» (213; курсив наш. – П.Р.). Мою увагу привернув вираз «на додачу». Довіра до легітимності не є тільки результатом згаданих факторів, це щось більше. Природа цього «додатку», за Вебером, не вимагає спеціального розгляду, оскільки, як ми побачимо, він знову звертається до типології претензій. Він вважає, що типологія претензій відбивається на типології різновидів довіри, незважаючи на те, що довіра є чимось додатковим, чимось більшим.

Хтось, можливо, скаже, що вираз «на додачу» з'являється у Вебера випадково. Проте Вебер знову вдається до такого виразу в наступному абзаці. «Досвід показує, що панівна сила в жодному випадку добровільно не обмежує себе у використанні матеріальних, афективних чи ідеальних мотивів заради збереження своєї влади. *На додачу* кожна така система намагається встановити і розвивати довіру до власної легітимності (213; курсив наш. – П.Р.). Саме тут у Макса Вебера лишається місце для ідеології. В цій цитаті Вебер вказує на те, що знання, яке увиразнюється в довірі, базується на *досвіді*, отже, ми не можемо вивести цей фактор з основних понять, які він так ретельно розробляє. Довіра до легітимності є додатком, який слід розуміти просто як факт, оскільки вона походить із досвіду. Він вважає, що в нас немає іншого варіанту тлумачення того, як функціонує система влади. Довіра додає щось до того, що соціологи називають роллю мотивації.

Отже, я запитую, чи не через цю непроясненість довіри Макс Вебер схиляється до того, щоб «класифікувати типи панування за особливостями *претензії* на легітимність, які визначає кожен із цих типів» (213; курсив наш. – П.Р.). Типологія базується на претензії, а не на довірі. Довіра додає ще щось, що дозволяє сприймати і вважати за необхідне тим, хто підкоряється порядку. Саме в цьому моменті я б хотів висунути власну гіпотезу стосовно проблеми співвідношення довіри і претензії в цілому. Ця гіпотеза міститиме три моменти. По-перше, важко заперечувати, що проблема ідеології стосується саме цього додатку, щілини між претензією та довірою, того факту, що в довірі має міститися щось більше,

ніж те, що можна раціонально помислити в термінах інтересів, емоційної, звичаєвої чи раціональної мотивації. По-друге, чи не ідеологія заповнює цю щілину довіри? Якщо це так, то, по-третє, немає потреби вводити поняття доданої вартості, яке тепер пов'язується не так із роботою, як із владою. Маркс розвинув теорію доданої вартості, щоб пояснити, чому товари на ринку коштують більше, ніж платня, яку отримує робітник, що їх виробляє. Різниця між зарплатою робітника та ціною товару складає додану вартість (*Mehrwert*), створену робітником і присвоєну капіталістом заради створення капіталу і підвищення продуктивності. Весь марксизм спирається на той факт, що капітал базується на цій продуктивності, яка насправді походить із продуктивності праці робітника, але не усвідомлюється як така. Маркс називає приписування продуктивності не робітникові, а капіталу фетишизацією товару. Нам здається, що гроші щось виробляють, що продуктивність закладена в самих речах, тоді як насправді існує лише продуктивність людей. Отже, я запитую, чи не слід створити подібну ж теорію доданої вартості не лише стосовно праці, але й стосовно влади?

Якщо ця третя частина моєї гіпотези слухна, тоді можна пояснити, що трапилося в соціалістичних суспільствах, де додану вартість в її марксистському тлумаченні більш-менш вдалося подолати, тоді як додану вартість влади – зовсім ні. Система управління була накладена на соціалістичну систему виробництва, тоді як система влади залишилася тою самою. Отже, можливо, існує кілька джерел виникнення доданої вартості, не лише економічних, але й тих, що пов'язані із витоками управління й влади. Принаймні, таку гіпотезу я б вважав за потрібне висунути. Загалом, її можна сформулювати таким чином, що претензії кожної системи не зводяться лише до певної мотивації та її задоволення, отже, завжди існує надлишок довіри, що походить з ідеологічної системи. Такий підхід дозволяє нам осмислити позиції типу Альтюсерової, коли він каже, що держава – це не лише апарат насильства, як стверджував Ленін, а до того ж іще й ідеологічний апарат. Хоча термінологія самого Альтюсера в цьому моменті досить механістична, ідеологічний апарат є додатком до функції державного насильства, і більш

загально – додатком до функціонування інституцій у громадянському суспільстві в цілому.

Отже, розділ у Вебера про типи легітимності слід читати із певним застереженням. Ми спробуємо подивитися, чого не вистачає в його типології претензій, і чому її неможливо перенести на типологію різновидів довіри. Завдяки цій розбіжності ми й отримуємо поняття ідеології, якого бракує в самому тексті. Я не стану заперечувати, що таке наше прочитання спрямоване на досягнення певної мети. Ми шукаємо щось, чого в тексті немає, тобто маємо читати між рядків. Ми побачимо, що проблема довіри знову виникає в системі, яка від початку була класифікацією претензій, а не класифікацією типів довіри. Проблема довіри зберігається, оскільки ми не можемо говорити про легітимність і водночас не говорити про її підвалини, які закорінені у довірі. Ці підвалини є водночас основою і мотивом. Це мотив, який, кажучи словами Елізабет Анскомб, функціонує як причина.

Найбільш вдалий момент для того, щоб виокремити точку зору Вебера на роль довіри, це його славнозвісна типологія трьох типів претензії на легітимність. Хоча Вебер вже стверджував, що він класифікує типи панування за їх претензіями, насправді ця класифікація створює основу також і для типів довіри. Зауважимо, що Вебер окреслює цю типологію в термінах не самих претензій, а в термінах їхньої цінності. Цінність – це питання, яке адресується тим, хто упокорюється цим претензіям, і тим самим відповідає на них своєю довірою.

Існує три чисті типи легітимного панування. *Цінність* цих претензій на легітимність може базуватися на:

1. Раціональних засадах, що спираються на *віру* в законність чинної влади і право цих можновладців керувати за певними правилами і віддавати розпорядження відповідно до них (правова влада).

2. Традиційних засадах, що спираються на встановлену *віру* у святість давньої традиції та легітимність тих, хто має авторитет згідно з цією традицією (традиційна влада); і нарешті,

3. Харизматичних засадах, що спираються на *відданість* винятковій святості, героїзму чи непересічному характеру окремих осіб, а також нормативних моделей, що були дані

їм через одкровення чи встановлені ними (харизматична влада) (215; курсив наш. – П.Р.).

У цій типології поняття засад з'являється тричі, і тричі у зв'язку із поняттям довіри. Саме це слово не вимовляється в усіх випадках, але коли ми ведемо мову про відданість, звісно, що це і є довіра. Отже, щоб розробити систему претензій, ми маємо доповнити її системою різновидів довіри до знеособленого порядку, згідно з яким відбувається управління довірою, що ґрунтується на особистій лояльності чи вірі в лідерство пророка чи керівника.

Феномен довіри найяскравіше увиразнюється у третьому типі, оскільки в ньому ми легко впізнаємо її релігійне походження. Поняття харизми передбачає дар благодаті, і воно, як каже сам Вебер, запозичене із словника раннього християнства (216). Втім, як попереджає нас типологія, було би помилкою думати, що проблема довіри має місце лише у випадку харизматичної чи традиційної влади. Адже навіть законна чинність покладається на віру. Впродовж решти лекції ми спробуємо прослідкувати роль «доданої вартості» довіри в кожному з типів панування. Ми почнемо з влади, що базується на праві.

У попередній лекції ми вже вказували на одну причину того, чому законність спирається на довіру. Якщо ми визнаємо існування чесної системи представництва – приміром, певної виборчої системи – де правління більшості є правлінням усіх, то проблемою меншості є лише визнання такого правління. Меншість мусить мати певні гарантії, певну впевненість у правлінні більшості. Навіть меншість повинна мати довіру до правління більшості, і до того ж не фальшиву, удавану чи примусову одностайність і віру в те, що саме цей спосіб правління – найкращий. Основа такої згоди почасти увиразнюється у класичній теорії суспільного контракту. «Легальна влада спирається на *визнання* цінності певних взаємозалежних ідей» (217; курсив наш. – П.Р.). Визнання – це і є довіра, на яку спирається право. Визнання – це форма усвідомлення; наше слово «довіра» знову виявляється надто вузьким, щоб адекватно передати значення німецького *Vorstellung*.

Вебер вказує п'ять критеріїв того, від чого залежить права влада. Я цитуватиму лише частину першого критерію та

узагальноно решту чотири. «1. Будь-яка норма закону має бути встановлена через угоду або через затвердження, на основі ціннісно-раціональних міркувань і до того ж із претензією на те, що її буде дотримуватись, принаймні, частина членів організації» (217; курсив наш. – П.Р.). Поняття претензії має бути введене стосовно правової влади, адже ми не можемо забезпечити легітимність системи лише за рахунок її формальної структури. Чинні норми мають відповідати інтересам чи особистим обов'язкам, і ці обов'язки перед системою й становлять природу тієї довіри, що відповідає претензіям. Інші введені Вебером критерії правової влади стосуються того факту, що система права має бути послідовною, зазвичай штучно встановленою як продукт знеособленого порядку. Особи в системі влади самі стають суб'єктами знеособленого порядку і здійснюють управління згідно з правилами, а не за власною схильністю; люди не мусять підкорятися можновладцям як індивідам, а лише як представникам знеособленого порядку. Усі стосунки, таким чином, знеособлюються. Але, з огляду на нашу мету, ми маємо усвідомити, що хоча система влади формалізована, вона все одно потребує нашої довіри до цієї формалізації.

Якщо ми схочемо ширше розглянути, що є ідеологічного в системі норм, то я б виокремив такі три моменти. По-перше, той факт, що навіть правова влада потребує довіри суб'єкта, доводить, що владу слід інтерпретувати в контексті мотиваційної моделі. Це засвідчує, що можливе існування позитивного значення ідеології, яке ми маємо відновити, якщо ми хочемо правильно розуміти природу легітимності. Дискусія про таке не-негативне значення ідеології буде знаходитися в центрі нашої уваги в лекції про Гірца.

Другий, більш негативний ідеологічний аспект системи норм полягає в тому, що будь-яка формалізована система може бути сфальсифікована, і це може прислугуватися, щоб покривати реальну діяльність якихось організацій. Ми маємо оцінювати цю реальну діяльність незалежно від затвердженої системи правил, проте Вебер нічого не каже про це. Ми не можемо беззастережно сприймати заяви системи влади, що вона буцімто керується конкретною системою правил. Реальна дійсність може не відповідати такій системі, і це

становить реальну проблему. Така система влади може почасти відповідати веберівським критеріям, а саме, більше використовувати інший різновид сили. Приміром цього може слугувати викрите Марксом використання контрактної системи для прикриття реальних відносин експлуатації між капіталістом та робітником. Контрактна система декларує, що ці відносини відрізняються від відносин пана і раба, оскільки обидві сторони є юридично рівними: один виконує роботу, а інший платить гроші. Оскільки участь обох сторін у виробничих відносинах вважається рівною і незалежною, ці відносини нібито мають статус угоди. Проте її формальна структура приховує реальну природу цих відносин, тобто співвідношення сил, що стоїть за ними. Отже, ми маємо поставитися серйозно до звинувачень, які висувають марксиста на користь того, що вони із певною зневагою – і, напевно, досить сильною знезагою – називають формальною свободою. Марксиста кажуть, що їх цікавить реальна, а не формальна свобода капіталістичної системи. Ця зневага до формалізму сама по собі може слугувати виправданням насильства, тобто обидві сторони можуть бути до певної міри нещирими. Тим не менш, важливим моментом тут є можливість ідеологічного використання формальної системи, тобто надання легального вигляду різним типам інтересів.

Третім джерелом ідеології в системі норм може бути не так нечесне використання формалізму, як обстоювання формалізму як такого. Віра у формалізм із часів Вебера дотепер стала більш важливою проблемою. Ми знаємо про бюрократичні процедури значно менше, ніж знав Вебер. Для Вебера бюрократичне знеособлення всіх відносин забезпечувало захист прав людини. У цьому, безперечно, щось є, і деякі критики бюрократії просто не усвідомлюють переваг абстрактного характеру цих відносин. Там, де всі відносини мають особистісний характер, вся система будується на ненависті і любові. Втім, привертаючи увагу до системи, Вебер наголошує на довірі, яка цю систему підтримує, але випускає із свого поля зору її цілі. Звернімо увагу на таку характеристику: «Найдостеменніший тип здійснення правової влади – це той, що використовує бюрократичний адміністративний апарат» (220). Правова влада визначається лише тим, що вона

«використовує». Я би припустив, що саме таке зміщення інтересу від підкресленої довіри до технічних засобів влади дозволило Веберу не займатися побудовою теорії ідеології, тобто не міркувати про те, як вірування підтримують бюрократичну систему. Натомість Вебер задається питанням, як працює адміністративний апарат, за якими правилами правова влада використовує його? Я не думаю, що буде великим протиріччям щодо його системи сказати, що внаслідок того, що він вважає правову владу найбільш раціональною, він також шукає раціональне зерно в тому, що цю владу підтримує, і знаходить його не у довірі, а в бюрократичній системі. Теорія засобів виходить за межі дослідження мотивацій, попри той факт, що Вебер починав свої дослідження саме з цієї теорії. Він лишає осторонь систему мотивацій і займається тільки найбільш абстрактними моментами функціонування адміністративного апарату.

Вебер був першим, хто заговорив про функціонування бюрократії в аналітичному дусі. Він перший, хто створив соціологію бюрократичних інституцій. Бюрократія, вочевидь, визначає собою ієрархію службовців, сферу конкуренції, систему відбору та публічної «розкрутки» і т. ін. Жодне з цих правил не має нічого спільного з довірою. Вебер не бере до уваги, що створений ним образ бюрократії як найбільш раціональної, а відтак, найліпшої форми організації, також не більш ніж віра; створена ним картина – це не просто опис, а штучна гармонія. Внаслідок цього Вебер не замислюється над хворобами бюрократичної держави, тобто тими проблемами, які турбували Маркузе та інших. Репресивне застосування раціональної системи навіть не розглядається. Як на мене, недоосмисленість цього моменту спричинила нездатність впоратися із проблемою ідеології, яка уражає всі системи від найбільш раціональних до нераціональних. Норми також можуть приховувати певні менш схвальні практики: сваволю, приховану корпоративність, автономізацію адміністрації, безвідповідальність в ім'я відданості системі. Тут слід перечитати праці Ханни Арендт про авторитарну державу. Усі, кого, як Ейхмана, звинувачували в убивстві євреїв у Німеччині, виправдовувалися тим, що вони підкорялися порядку, тобто були добрими офіцерами. Отже,

адміністративна система може не лише позбавляти індивіда особистої відповідальності. Вона може навіть покривати злочини, скоєні заради адміністративного блага. Розміри теперішніх адміністративних систем та анонімність організаційних відносин також викликають занепокоєння. Остання, зокрема, призводить до розповсюдження анонімності в суспільстві. Щось у структурі людського життя виявляється зіпсованим через це.

У Вебера ми знаходимо лише дві чи три згадки про ці проблеми, і вони ще цінніші внаслідок своєї нечисленності. Тут дається взнаки прихований бік всієї цієї проблематики.

Питання завжди полягає в тому, хто контролює існуючу бюрократичну машину. І такий контроль лише в дуже обмежених рамках можливий для тих осіб, що не є технічними спеціалістами. Кажучи узагальнено, такі високопоставлені посадовці мають більше можливостей робити кар'єру, ніж їхні номінальні начальники, кабінетні міністри, що не є спеціалістами (224).

Так, питання в тому, хто контролює бюрократичну машину; пересічні громадяни, вірогідно, не є достатньо компетентними, щоб обговорювати ці питання. Спеціалісти, звісно, знають більше за нас. Громадяни становлять щось на зразок екстериторіальності стосовно технології бюрократичної машини. Технократи мають керувати політичною машиною, бо політики для цього недостатньо компетентні. Часом це може бути добре, в певних питаннях технократи раціональніші за політиків, але ніхто не знає, хто, зрештою, керує цими технократами.

Розвиток бюрократії створює до того ж іще й інші труднощі. Вебер згадує про зв'язок бюрократії та капіталістичної системи. Він каже, що розвиток бюрократії

... відбувається переважно за сприяння капіталізму, він спричинений нагальною потребою у стабільній, чіткій, ефективній та передбачуваній адміністрації. Саме ця потреба є фатальною для будь-якої чисельної адміністрації. У будь-якій сфері – політичній, релігійній, економічній тощо – лише малочисельна організація має можливість до певної міри уникнути цього впливу (224).

Спроба понизити статус бюрократії, наблизити її до громадян є центральною темою сучасних утопій. Зростання

дистанції між бюрократичною машиною та індивідом саме по собі є проблемою. Вебер додає, що ця проблема характерна не лише для капіталізму. Соціалістична система не дає кращого вирішення цієї проблеми. Набачившись досвіду централізованого соціалізму, ми знаємо, що проблема децентралізації існує й там. Соціалістична форма організації суспільства, каже Вебер, не усуває потреби в ефективній бюрократичній адміністрації. Вебер тільки ставить питання, «чи можливо за соціалістичної системи забезпечити умови для настільки ж чіткої бюрократичної організації, як це було можливо при капіталізмі». Тепер ми знаємо відповідь: така можливість, насправді, навіть більш ніж реальна.

Оскільки соціалізм, насправді, вимагає навіть більшої бюрократизації, ніж капіталізм. Якщо ж неможливість цього буде доведена, то тим самим буде продемонстроване існування інших, аніж ці, фундаментальних елементів ірраціональності в системі суспільства – конфлікту між формальною та суб'єктивною раціональністю того типу, про який так часто згадують соціологи (225).

Але не лише бюрократизація несе в собі репресивний момент, але й найбільш раціональна система має в собі щось ірраціональне. І це найважливіше спостереження. Будь-яка спроба знайти претензію на раціональність ірраціональних та репресивних якостей бюрократії потребує довіри. Тут Вебер тлумачить ірраціональність як конфлікт між формальною та сутнісною раціональністю. Формалізована система не залежить від індивідів, тоді як сутнісна раціональність має більш гегельянський відтінок; це Дух (*Geist*), субстанція групи чи спільноти, що прагне досягнути себе. З іншого боку, формалізована система не є прозорою й описується в термінах ролей, які вона приписує, і смислів, які вона пропонує індивіду і колективу. У цьому моменті довіра не відповідає претензії, оскільки претензія на раціональність затемнюється ірраціональним, яким просякнута довіра.

Більшість із наведених мною прикладів хвороб бюрократії лише побіжно згадуються в роботі Вебера. Більш докладно він описує межі свого аналізу стосовно конкретних критеріїв бюрократії, тобто вільний вибір. Це чистий тип правової влади. Вебер каже: «Офіційна діяльність здійснюється на основі

відносин вільної угоди. Отже, в принципі, має місце вільний вибір» (220). І все ж Вебер усвідомлює, що в капіталістичній системі є щось фундаментальне, що унеможлиблює вільний вибір: вибір власників капіталу. Ці власники не обираються системою на основі їхніх технічних здібностей; натомість, вони самі досягають свого становища. Економічна основа капіталістичної системи уникає раціональності бюрократичної держави і замість цього покладається на інший тип раціональності, а саме, на зиск. Тією мірою, якою капіталістичні підприємці не є вільно обраними і до того ж мають можливість впливати на політичні рішення, ця верхівка адміністрації є не так адміністративною, як саме політичною. Оскільки власники капіталу здатні впливати на політичних лідерів, капіталістична ієрархія зливається з ієрархією політичною. «Не запити, а сама «позиція» капіталістичного підприємця точно відповідає позиції володаря-монарха». Верхівка капіталістичної ієрархії має капіталістичну структуру, яка абсолютно не відповідає вимогам демократії у сфері політики. «Отже, на верхівці бюрократичної організації з необхідністю стоїть елемент, що не є суто бюрократичним. Категорія бюрократії застосовується лише для системи здійснення контролю за допомогою адміністративного апарату» (222). Замість того, щоб бути організаційним принципом для всієї структури, бюрократична раціональність є обмеженою раціональністю, що функціонує в системі, яка дотримується зовсім інших правил. Цієї теми згодом торкатиметься Габермас та інші пост-марксистки. Вони обговорюватимуть той факт, що технологія сама може функціонувати ідеологічно; але у Вебера ця проблема також лишається без обговорення.

Мені цікаво, невже цей слабкий момент у веберівському аналізі правової системи полягає в тому, що панування зводиться до проблеми використання бюрократичного адміністративного апарату. Незмінна роль панування обстоюється не так завзято, як роль системних норм. Вебер недостатньо усвідомлював, що природа панування не вичерпується привілеями і можливостями бюрократії. Як ми тільки-но бачили, Вебер забув включити у свій розгляд політичний вимір, який, таким чином, стає частиною питання про врядування.

Марксистки сказали б, що Вебер систематично оминає капіталістичні аспекти політичної демократії і просто зводить їх до питання про технологію влади. Правовий тип правління є ідеологічним тією мірою, якою він використовує формальні бюрократичні процедури, щоб приховати реальну природу і функціонування влади.

Моя власна гіпотеза полягає в тому, що правовий тип лишається формою панування тією мірою, якою він зберігає щось від двох інших структур претензій і якою право слугує тому, щоб замаскувати ці залишки традиційного та харизматичного. Ймовірно, ці три типи взагалі неможливо розглядати окремо один від одного, оскільки вони завжди більшою чи меншою мірою поєднуються один з одним. Це не вступає в протиріччя з тим, що взагалі каже Макс Вебер про ідеальні типи. Хоча він вводить ці три типи, різниця між ними лише в способі виокремлення значущих зв'язків. Ніщо не функціонує на основі лише самого типу; всі реальні системи влади включають, хоча й у різних пропорціях, елементи права, традиційності та харизматичності. Насправді, вірогідно, що правовий тип може функціонувати лише на основі того, що лишилося від традиційного та харизматичного типів. Це один із способів прочитання Макса Вебера. Я не стверджую, що це найкращий спосіб, оскільки все ж Вебер виокремлює три типи і описує їх окремо, у відповідності з різними критеріями. Втім, якщо моя гіпотеза, принаймні, варта того, щоб її обговорити, то можна поставити питання про те, чи зберігає правова влада якісь риси традиційності та харизматичності, аби бути не просто системою права, але й до того ж реальною владою. Ми описали те, що робить її правовою, але те, що робить її владою, має бути зрештою запозичене з двох інших типів влади. І саме тому ми маємо уважно поставитись до визначення двох інших типів влади. Якщо правда, що вони несуть у собі певну непрозорість, то вони зберігають її навіть і в правовому типі.

Отже, давайте звернемося до Веберового визначення традиційного та харизматичного типу, щоб зрозуміти, що є для них джерелами влади і тими елементами, що залежать від нашої довіри. Що стосується традиційного типу, «влада називатиметься традиційною, якщо претензія на легітимність

і відповідна довіра ґрунтується на чеснотах та святості віковичних норм та сил». Слово «святість» тут найважливіше; воно вказує на те, що квазі-релігійний елемент з'являється не лише у харизматичному, але й у традиційному типі правління. Ми можемо назвати цей елемент ідеологічним у широкому значенні цього слова. Люди вірять, що цей порядок має ознаки святості; навіть якщо він не вимагає поклоніння, навіть якщо його не люблять, його, принаймні, шанують.

Володарі призначаються у відповідності з традиційними правилами, і їм вклоняються, зважаючи на їхній традиційний статус. Цей тип організації норм, у найпростішому випадку, в першу чергу ґрунтується на особистій лояльності, що походить із суспільного виховання. Особа, що наділена владою, є не «начальником» а володарем... (226-27).

Система більш персоналізованих стосунків існує на основі віри в те, що все успадковане від давніх часів має більшу цінність, ніж встановлене тепер. Тут має місце упередженість у бік переваг традиції, предків, цінності минулого.

На користь моєї гіпотези, що кожен тип правління несе в собі бодай елемент традиційності, говорить те, що політична система керується не лише технічними нормами ефективності, але, до речі, вирізняє себе з-посеред інших груп. Як ми побачимо в Гірца, це, можливо, і є перша функція ідеологічної системи: забезпечувати групову ідентичність протягом часу. Політична спільнота – це історичний феномен. Це кумулятивний процес, що виправляє щось у минулому і провіщає щось у майбутньому. Політичний організм існує не лише в теперішньому часі, але й у минулому та майбутньому, і його функція – зв'язувати минуле, теперішнє і майбутнє. У політичній спільноті одночасно існують представники різних поколінь; політичний вибір – це завжди суперечка претензій цих поколінь, тоді як технічне рішення існує лише в теперішньому і відповідає лише сьогоднішній системі засобів. Політичний організм несе в собі більше пам'яті і більше очікувань, аніж технологічна система. Це той тип раціональності, який притаманний політиці, і відтак більш докладно у виразнюється в темпоральних умовах. Французький філософ Ерік Вайль висвітлює протиріччя між технологічною та політичною раціональністю

у своїй книзі «Філософія політики» (*Philosophie Politique*). Вайль розрізняє те, що французькою мовою називають *rationnel* та *raisonable*. Технологію та економіку, технічні зв'язки між засобами та цілями він називає сферою «раціонального» (*rationnel*), тоді як політична раціональність характеризується розумністю (*raisonable*), здатністю до інтеграції цілого. Це не те, що додавання одного засобу до іншого. Стратегія засобів може бути технологічною, але політичні рішення завжди передбачають щось інше, але це щось більш загадкове.

Втім, на жаль, коли Вебер розглядає функціонування традиційної влади, він бере до уваги лише засоби її функціонування і лише у порівнянні із владою правовою. Зробивши наголос на бюрократичних засобах правової влади, традиційну владу він також аналізує переважно з точки зору техніки запровадження порядку, а не з точки зору мотивації віри в її раціональність. Вебер не здійснив того, що пообіцяв – розглядати кожен тип на основі його самого – бо традиційний та харизматичний типи він розглядає лише в порівнянні з право-бюрократичним. Упередженість Вебера унаочнюється з його тексту, бо він починає з правової системи, потім переходить до традиційної і насамкінець розглядає харизматичну. Спочатку він розглядає раціональну систему, а потім всі інші, щоб через порівняння показати, чого їм бракує. Він рухається від найбільш раціонального до найменш раціонального. Але це не зовсім відповідає історичній послідовності; навпаки, без сумніву, харизматичне завжди передує традиційному, а традиційне – раціональному. Аналіз іде супроти того історичного порядку, який відповідав зростанню раціональності. Вебер вводить у свій опис всі ті сподівання, які були в нього стосовно природи раціональності в суспільстві.

Очевидність цієї упередженості впадає у вічі, коли Вебер розглядає традиційний тип. Ми знаходимо, приміром, такі висловлювання: «У чистому типі традиційного правління, основною рисою якого є відсутність бюрократичного адміністративного апарату...»; «Замість добре визначеної функціональної юрисдикції ми бачимо суперечливий набір цілей і сил...», «Очевидна відсутність чітко визначених сфер відповідальності» (229). Вебер потрактовує традиційність як

негативну протилежність раціонального. Проблема виокремлення ідеології традиції зникає, адже бюрократія є мірою порівняння, і вона сама аналізується, можливо, у досить ідеологізований спосіб. Але навіть у цих вузьких межах ми маємо запитати, чи не можна сказати, що сутнісні якості, які Вебер виокремлює в традиційному типі – геронтократія, патріархійність, патримоналізм, особиста відданість владі – існують завжди, навіть у правовій державі.

Що стосується харизматичного типу, наше питання полягає в тому, чи правда, що цей тип лишився в минулому, або ж, навпаки, він є прихованим джерелом будь-якої влади. Вебер визначає харизматичну владу таким чином:

Термін «харизма» ми застосовуватимемо до особливої якості індивідуальної особистості, внаслідок якої ця особистість вважається незвичайною, наділеною надприродними, надлюдськими, чи, принаймні, винятково специфічними силами чи якостями. Ці якості недосяжні для звичайної людини; вважається, що вони мають божественне походження або просто одиничний характер, і на їхній основі наділений ними індивід сприймається як «лідер» (241).

Через ці надприродні якості може здатися, що харизматична влада витіснена із сьогоденного світу двома іншими типами влади. Втім, як зауважив Гегель у своїй «Філософії права», в системі влади завжди існує елемент прийняття рішень, і цей елемент до певної міри завжди є особистісним (273). Гегель висловлював цю ідею в контексті монархії, яка більш яскраво, ніж інші системи, увиразнює проблему того, що лідер ніколи не може займати абсолютно зовнішню позицію. Навіть у такій демократичній системі, як британська форма урядування, виборці голосують водночас за три речі: програму, партію і лідера. Отже, ми ніколи не можемо цілком відокремити елемент лідерства, адже в політиці всі питання обговорюються разом. Необхідність прийняття рішень зберігає, принаймні, залишки харизматичності.

Якщо поняття харизматичності влади неможливо уникнути, то ми маємо розглянути, на чому базується довіра до лідера. Тут проблема довіри виходить на перший план, адже не буває таких лідерів чи пророків, які б не претендували на те, щоб бути істинним пророком, тобто не прагнули здобути

довіру. «Цінність харизми визначається свідомістю тих, хто упокорюється харизматичній владі» (242). Саме в цьому реченні мала б міститися проблема ідеології. Потрібна довіра, і все ж, продовжує Вебер, лідер не спирається на довіру. Навпаки, оскільки лідер претендує на щось, інші мають вірити йому.

Жоден пророк не вважає, що його здібності залежать від ставлення мас до нього. Жоден вибраний король чи військовий лідер не вважає тих, хто чинить йому спротив чи намагається зневажати його, кимось, окрім злочинців. Небажання брати участь у військовій кампанії під проводом такого лідера, навіть попри те, що ця участь формально вважається добровільною, завжди сприймається із презирством (242).

Це стосується як теперішнього, так і минулого. «Визнання – це обов'язок» (244). Співвідношення між довірою і прагненням просто заміщується співвідношенням довіри і знаку. Знак є свідченням, яким наділений лідер. У цьому цінність харизми. «Визнання вільно дається і гарантується певним свідченням, спершу завжди – чудом, і полягає у відданості відповідним відносинам, героїчному служінню, чи абсолютній вірі у лідера» (242). Релігійна цінність харизми використовується на потребу політичної структури. Зрештою, це, можливо, перша ідеологія влади, віра в те, що влада походить згори, з небес, а не від нас. Походження влади межі людей закарбоване тією ж мірою, що й у марксистських термінах – додана вартість їхньої праці, яка нібито належить капіталу; влада і капітал вважаються самочинними силами. В обох випадках ми маємо спотворення значення. Отже, головною ознакою харизматичної влади є брак відповідності між претензією та довірою. Не претензія спирається на довіру, а довіра виникає внаслідок претензії. Моє питання полягає в тому, чи не є ця неузгодженість між претензією і довірою в структурі харизматичної влади основою для всіх проявів влади і панування в цілому.

Завершуючи цю лекцію, я б хотів повернутися до питання про те, чому, хоча концепція Вебера цілком підходить для вивчення ідеології, він все ж не аналізує цю тему. Ми можемо узагальнити значення концепції Вебера, розглянувши один приклад її застосування. У своїй книзі «Протестантська етика і дух капіталізму» Вебер розглядає такі ж проблеми, якими

займався Маркс; Вебер показує, що існує певна відповідність між етикою протестантизму та ідеологією капіталістів. Існує певна взаємодія між класовою структурою та релігійною ідеологією. Більшість тез, які були висунуті проти концепції Вебера, зосереджувалися на цьому співвідношенні протестантської етики та капіталізму і тому, як одне спричинило підйом іншого. Але виходячи з нашого розгляду концепції Вебера в цілому, я думаю, тепер ми розуміємо, що ставити питання про першопричину – це не найліпший варіант. Питати про те, чи породжує етика капіталістичну ментальність чи навпаки, означало б лишатися в межах невдалої постановки питання. Натомість, я б радше сказав, що етика забезпечує символічну структуру, в межах якої діють певні економічні сили. Це питання співвідношення між системою сил та контекстом значень. Та сама проблема виникає в роботах Фройда, наприклад, як інфантильна поведінка в культурному контексті спричиняється структурою батьківства та сім'ї. Якщо ми спробуємо розібратися з цією проблемою в термінах причинності, у нас нічого не вийде. Неможливо запитувати, що було першим, адже сила діє в контексті культурних значень, і цей контекст неможливо описати в термінах базису і надбудови.

У цьому моменті Вебер не пропонує такого рішення, яке було б суттєвою альтернативою марксизму, тобто кращого підходу до тих самих проблем. Утім, Вебер не визнає цього результату, можливо, через те, що він не розглядає тих проблем, що були найсуттєвішими для «Німецької ідеології», тобто того факту, що наші стосунки застигли і вже не є для нас тим, чим були: ми спостерігаємо матеріалізацію людських стосунків. Можливо, антимарксистська налаштованість Вебера не дозволила йому розглянути проблему матеріалізації у термінах його власного вчення. Можливо, з тієї ж причини він не наголошував на понятті класу, яке є однією з тих структур, у межах яких відбувається спотворення. Проте я вважаю, що концептуальний підхід Вебера може бути використаний для того, щоб показати, що процес матеріалізації відбувається в межах символічної системи. Лише символічна система може бути відчужена в такий спосіб, що вона виглядатиме як система детерміністська. Це, в будь-якому

випадку, якесь рішення, яке я зараз готуюся запропонувати в ході дискусії про Гірца і Габермаса. Вебер завжди вважав, що він працює з прозорими структурами, тоді як ми знаємо, що вони такими не є.

Одна з причин того, що Вебер був змушений вдатися до ідеальних типів, полягає в тому, що не існує ніякої прозорості. Отже, єдиний аргумент, який можливо висунути, полягає в тому, щоб відтворити значення, ставши осторонь процесу спотворення і звернувшись до абстрактних ідеальних типів. Удавана невмотивованість соціологів нібито дозволяє їм не бути вловленими у процес спотворення. Втім, навіть якщо ми не заперечуватимемо цю можливість, все ж Вебер не описав того суб'єкта, що все спотворює, і з якого виходить його власний аналіз. Можливо, правда, що існування системи влади спирається на нашу власну віру, але ми не усвідомлюємо цього безпосередньо. Ми маємо здійснити прорив до структур об'єктивності, але Вебер насправді ніколи не ставить нас перед цим фактом. Коли він, наприклад, каже, що існування держави залежить від вірогідності підкорення людей відповідним нормам, то поняття вірогідності застосовується для конкретних цілей: а саме, щоб задіяти члена групи у процес виконання системи правил. Перенесення відповідності члена групи в умови вірогідності передбачає, що ми розморозимо застигли зв'язки, що ми відтворимо систему мотивацій як прозору систему. Всупереч декому, як от Габермасу, про якого ми будемо вести мову у двох наступних лекціях, Вебер не є достеменним свідченням того, що прозорість з'являється не лише в кінці процесу критики. Лише наприкінці цього процесу ми відкриваємо, що наша власна праця належить капіталу, відкриваємо, що влада держави ґрунтується на нашій власній довірі. Веберівський концептуальний підхід дозволяє нам побачити розрив між претензією і довірою, але причинами такої невідповідності сам Вебер не переймався.

Може, хтось скаже, що наше прочитання Вебера, так само як і прочитання Маркса, є насильством над текстом. Але роблячи очевидним це насильство над Марксом, я гадаю, що мені вдалося краще прочитати «Німецьку ідеологію». Маркс казав, що клас є не даністю, а результатом діяльності, взаємодії, тим результатом, який ми не усвідомлюємо як наслідок власних

дій. Хоча ортодоксальні марксистки, можливо, скажуть, що я здійснию насильство над «Німецькою ідеологією», сам я вважаю, що таке прочитання цілком співмірне тексту. Я б сказав, що над Вебером я здійснив більш кричуще насильство, ніж над Марксом. Я змусив його стверджувати те, чого він не стверджував: а саме, що через ідеологічний процес ми здійснюємо наші мотивації стосовно влади. У Вебера ми не знаходимо тієї думки, що в цьому досвіді щось утискається, що наша комунікативна компетентність, якщо говорити словами Габермаса, втрачається. Вебер не усвідомлював, що ця компетентність, дійсно, втрачається внаслідок того, що ми здатні лише описувати типи чи структури.

Лекція тринадцята Габермас (1)

Для нашого розгляду ідеології важливо, що Габермас пропонує перехідний етап від веберівського розгляду проблеми легітимації до Гірцовой концепції ідеології як ідентичності. Габермас показує, що значення того зазору, який, за Вебером, існує між претензією та довірою, можна повною мірою усвідомити лише наприкінці критичного розгляду. Він створив основу для ідей Гірца, припустивши, що ідеологія в своїй основі має стосунок до комунікації та символічного опосередкування дії. У цих двох лекціях про Габермаса я буду рухатися тим самим шляхом, як і в лекціях про Вебера. Спочатку я спробую відтворити концептуальний контекст ідей Габермаса, на рівні, що відповідає рівню мотиваційного контексту у Вебера, а потім більш детально розгляну ту концепцію ідеології, яку Габермас розвиває на цій основі. Ми здійснюватимемо цей розгляд на основі книги Габермаса «Знання і людські інтереси».

Концептуальний підхід Габермаса є метакритичним. Метакритика, каже він, «піддає критику знання неминучій саморефлексії» (3). Габермас хоче показати, що метакритика є тією ж самою критикою, тією мірою, якою головним питанням останньої є, як ми знаємо з Кантової «Критики чистого розуму», питання про синтез об'єкта. Проблема полягає в тому, яким чином об'єкт даний суб'єкту, чи, кажучи у термінах фройдизму, за яким принципом ми конструємо реальність? За Кантом, такий синтез уможлиблюється категоріальною сіткою, яку він називає розумінням; принцип єдності, що стоїть за цією категоріальною сіткою, називається трансцендентальним *ego*. Трансцендентальне *ego* – це принцип синтезу об'єкта за допомогою категорій, схематизму, часу і т.ін. Поняття філософії як критики вперше виникає в Горкхаймера і Габермаса, які продовжували своїх попередників по Франкфуртській Школі, поклавши поняття

критики в основу власного концептуального підходу. Розвиваючи свою власну методологію, Габермас намагався показати, що Маркс також належить до традиції критичної філософії, що походить від Канта. Для Габермаса марксизм є не емпіричною і не спекулятивною наукою, а саме критикою.

У своїх спробах прочитати Маркса на основі критичного підходу Габермас стверджує, що матеріалістичне вирішення проблеми синтезу полягає в тому, щоб поставити поняття праці на місце Кантового схематизму. Вести мову про роботу чи працю як носій синтезу, звісно, з точки зору Маркса, є натяжкою, але ця натяжка свідчить про творчий підхід. Традиція, що лежить за таким підходом до Маркса, сягає Гегелевого вчення про відносини пана і раба, в якій об'єкту належить центральна роль. Раб виробляє об'єкти, а пан їх споживає, кожен із них усвідомлює іншого через його діяльність. З іншого боку, кожен усвідомлює себе згідно з тим, як інший впливає на нього. У цьому обміні позиціями пан вбачає сенс свого споживання в роботі раба, тоді як раб вбачає сенс своєї роботи у споживанні пана. Висловлюючись у кантівських термінах, ми маємо справу з конституюванням об'єкта через роботу і споживання. Наступна цитата пояснює, як Габермас наближається до поняття синтезу і якою мірою воно є інтерпретацією, а не просто відтворенням ідей Маркса.

Маркс не зміг наблизитись до поняття синтезу як такого. Він мав про нього лише більш-менш розпливчасте уявлення. Про саме поняття синтезу він міг лише здогадуватися, хоча перша теза про Феєрбаха безпосередньо містить вказівку на необхідність вчитись ідеалізму, оскільки той схоплює «активну сторону» діяльності мислення. Тим не менш, за різними вказівками ми можемо виокремити той спосіб, у який суспільна праця тлумачиться як синтез людини й природи. Ми маємо чітко сформулювати це матеріалістичне поняття синтезу, якщо ми хочемо зрозуміти, яким чином всі елементи критики знання, радикалізовані Гегелевою критикою Канта, присутні в Маркса, хоча й не становлять оригінальної матеріалістичної епістемології (30-31).

На основі власної реконструкції марксизму Габермас розкриває найцікавіше значення матеріалізму. Він протиставляє його інтелектуальним прийомам ідеалізму – категоріям,

схематизму тощо – і замінює трансцендентальне *ego* в якості носія синтезу об'єкта поняттям продуктивності суб'єкта-робітника, що матеріалізується в його власній праці.

Інтерпретація Габермаса є постмарксистською; за своїм значенням і своїми наслідками вона виходить за межі марксизму. Оскільки Габермас вважає, що він вийшов за межі марксизму, він може, як йому здається, з одного боку, оцінити внесок Маркса – його велич – а з іншого критично поставитись до обмеженості його вчення та до його слабких місць. Він знайшов принцип для сприйняття й оцінки Маркса; він спрямовує свої сили не на те, щоб просто повторювати те, що казав Маркс, а, так би мовити, критично відтворювати. Ми йтимемо за Габермасом у тих моментах, де він розкриває досягнення Маркса, і в тих, де він вказує на його обмеженість.

Для Габермаса велич Маркса в тому, що він фактично вирішив проблему синтезу. У Маркса, каже Габермас, «суб'єктом конституювання світу є не трансцендентальна свідомість взагалі, а конкретні людські індивіди, що відтворюють своє життя у певних природних умовах» (27). Габермас інтерпретує Маркса в термінах «Німецької ідеології», тобто тієї праці, яка й мені здається найбільш цікавою з точки зору антропології. Габермас, здається, згоден із тим, що межа в творчості Маркса проходить не між «Німецькою ідеологією» та «Капіталом», а між «Німецькою ідеологією» та «Рукописами 1844 року». За Габермасом, синтез відбувається не в свідомості, а в діяльності. Носієм синтезу є практика. Як свідчать щойно наведені рядки, поняття «конкретних людських індивідів», яке використовує Габермас, є відлунням феєрбахового *Gattungswesen*. Людська практична природа заміщує трансцендентальну свідомість. Поняття «конкретних людських індивідів» можна сприймати у феноменологічному сенсі як визначення матеріалізму. Використовувати термін «матеріалізм» досить складно, оскільки це використання зазвичай наражається на незрозуміння. Визначення Габермаса не є тезою про природу матерії. На противагу звичайному використанню, коли матеріалізм здається чимось провокаційним, відмежуванням від ідеалізму, тут він означає реалістичну антропологію.

Визначення конкретного людського індивіда як носія синтезу має кілька переваг. Перша полягає в тому, що вона є вод-

ночас епістемологічною та антропологічною категорією. Стверджувати, що синтез об'єкта виникає в ході праці, означає не лише звертати увагу на економічну роль людської діяльності, – це водночас означає зрозуміти природу нашого знання, того, як ми сприймаємо світ.

Ось чому праця, чи робота, є не лише фундаментальною категорією людського існування, а до того ж іще епістемологічною категорією. Система предметної діяльності створює фактичні умови для можливого відтворення людського життя і *водночас* трансцендентальні умови можливості об'єктивності предметів досвіду (28; курсив Габермаса).

Цей зв'язок між антропологічними та епістемологічними категоріями є дуже важливим для розуміння співвідношення інтересу і поля досвіду, про що ми говоритимемо в наступній лекції. Як ми побачимо, за Габермасом, певні науки відповідають певним інтересам. Зацікавленість у можливості контролювати і маніпулювати співвідноситься з емпіричними науками, зацікавленість у комунікації – з історичними та інтерпретативними науками, а зацікавленість у звільненні від залежності – з критичними соціальними науками, такими як психоаналіз. Аби закласти підвалини та мати можливість працювати з певними галузями знання такої співвіднесеності, Габермас спочатку встановлює зв'язок, на який вказує назва його роботи: зв'язок між антропологічним поняттям інтересу та епістемологічним поняттям категоріальної системи. Цей зв'язок між двома типами категорій втілюється в понятті праці, що тлумачиться як синтез. Артикуляція співвіднесеності між епістемологічним та антропологічним, між знанням та інтересом, і є тією проблемою, що буде знаходитись у центрі нашої уваги, коли ми будемо розглядати другий розділ книги Габермаса.

Другий момент концепції Габермаса стосовно Маркса полягає в тому, що обговорення проблеми синтезу породжує більш досконалу інтерпретацію поняття життєвого світу (*Lebenswelt*), поняття, що було спочатку сформульоване Гусерлем у його пізній роботі «Криза європейських наук». Тлумачення суспільної праці як синтезу дозволяє нам виключити можливість «трансцендентально-логічного нерозуміння» (28). Габермас твердить, що Гусерлю так і не вдалося відмежуватися від

кантівського трансцендентального підходу; навіть коли він веде мову про життєвий світ, це лише інваріант, на зразок кантівських категорій. Гусерль створив антропологію, але виразив її мовою кантових позачасових категорій. Маркс навчив нас, каже Габермас, що ми маємо вести мову про людину в термінах історичності. «Людські індивіди неможливо схарактеризувати як якийсь інваріант природної чи трансцендентальної структури, а лише як механізм олюднення (*Menschwerdung*)» (29). У «Рукописах», як ми пам'ятаємо, сказано, що природа стає все більш олюдненою, а людина – все більш природною. Людськість і природа розвиваються разом, стаючи як більш природними, так і більш людськими.

За Габермасом, ця історизація трансцендентального стала можливою через те, що Маркс пов'язав історію з продуктивними силами. Габермас наголошує на історичній природі практики – що унаочнюється у накопиченні знарядь, в історії техніки, – і показує, яким чином Маркс пов'язав цю історію із поняттям продуктивних сил. Історичний вимір вводиться засобами виробництва; вони – носії історії. Відтак, синтез, породжений працею, відрізняється від нерухомої сутності, яку Кант приписує категоріям. У цьому сенсі історія як така існує лише тому, що існує історія виробництва. З огляду на це твердження впливає, що Габермас не поділяє позиції Маркса стосовно того, що ідеології не мають історії. Розуміння має свою власну історію, прикладом чого може слугувати історія науки. Виробництво – не єдиний фактор, що надає людському існуванню історичного виміру; адже ідеї також мають історію. Важко заперечити, що антиідеалістична позиція, типу тієї, яку обстоює Габермас проти Гусерля, веде саме в цьому напрямку.

Третім наслідком висхідної позиції Габермаса і ще одним аргументом проти ідеалізму є те, що ми маємо поставити економічний вимір людського життя на те місце, яке Гегель відводить логіці. Якщо ключем до синтезу є не трансцендентальна логіка, в кантіанському чи гусерлівському значенні цього терміна, то ми маємо визнати, що економіка, дійсно, заступає місце логіки. Це дуже сильне твердження, і я не можу сказати, що цілком згоден з ним, проте, що стосується твердження Габермаса, тут немає жодного сумніву:

Висхідним моментом реконструкції синтетичних діянь є не логіка, а економіка. Відтак, тим матеріалом, який слід осмислити, щоб збагнути базові синтетичні діяння, є не слушне поєднання символів згідно з правилами, а процес суспільного життя, матеріальне виробництво і присвоєння його продуктів. Синтез віднині є не наслідком мислення, а наслідком матеріального виробництва... І саме через це критика політичної економії заступає для Маркса те місце, яке раніше посідала ідеалістична критика формальної логіки (31).

За кілька сторінок Габермас додає: «Синтез матеріального виробництва та виробничих сил сягає своєї реальної єдності через категорії людської діяльності» (35). Таке прочитання Маркса до певної міри ставить його в один ряд із Пірсом і Дюї. В наступному розділі Маркс виявляється попередником просвітницького прагматизму. Я знаю, що американські філософи будуть дуже задоволені з цього приводу!

Четверте нововведення стосовно тлумачення праці як синтезу об'єкта полягає в тім, що воно доповнює важливий розгляд, розпочатий Фіхте. У традиції німецького ідеалізму Фіхте, як і Кант, є тією фігурою, що вважається попередником Маркса в розробці проблеми синтезу, і Габермас також звертається до Фіхте в своїй книзі. Саме Фіхте зробив вирішальний крок від філософії як теорії до теорії практики, адже фундаментальною концепцією свого вчення він зробив поняття самоствердження людини. Фіхте пов'язав синтез уявлень та активність суб'єкта. На думку Фіхте, фундаментом *ego* є активний суб'єкт. Те, що *ego* має бути в змозі супроводжувати всі свої уявлення – якщо скористатись мовою Канта – не є доконечним уявленням, це не уявлення вищого порядку, а *die Tathandlung*, діяльність, самоствердження *ego*. Як ми можемо пригадати, в «Німецькій ідеології» є багато місць, де поняття само-діяльності, *Selbstbetätigung*, виявляється центральним. Габермас має рацію, коли він виводить само-діяльність, *Selbstbetätigung*, з ідеї Фіхте про те, що людина стверджує себе в процесі практики і взаємодії з природою. Постійне відтворення людини і природи є водночас само-відтворенням людини.

Тотожність свідомості, яку Кант розуміє як єдність трансцендентальної свідомості, є тотожністю, яка досягається в

ході праці. Це не безпосередня здатність синтезу або чистого сприйняття, а акт самосвідомості у фіхтеанському сенсі. І саме через це соціальний суб'єкт досягає самосвідомості в строгому сенсі лише тоді, коли він усвідомлює себе в процесі виробництва як акті само-відтворення виду в цілому і пізнає себе як того, хто був породжений «всім попереднім ходом людської історії» (40; курсив Габермаса).

От як Габермас осмислює внесок Маркса в термінах Канта і Фіхте. Поняття праці як синтезу заміщує синтез у кантіанському сенсі чи фіхтеанський синтез сенсі самосприйняття *ego*.

Втім, те саме тлумачення, що дозволяє оцінити внесок Маркса, водночас розпочинає його критику. Контраргумент Габермаса, до якого він постійно повертається, полягає в тому, що Маркс зводить поняття діяльності лише до виробництва. Внаслідок цього обсяг поняття значно звужується. Маркс, хоча й вирішив проблему синтезу, ввівши поняття праці, применшив діапазон свого відкриття, звівши роботу лише до інструментальної дії. Виродовж свого розгляду Габермас постійно посилається на поняття інструментальної дії; суть критики полягає в тому, що Марксові аналіз не є добрим інструментом для того, щоб чинити опір редукції, яку Маркузе визначив як «одновимірність» людини. У понятті інструментальної дії справді присутній елемент одновимірності, і він впливає на всю теорію Маркса в цілому. Так само, як буржуазна ідеологія, ідеологія марксизму також призводить до технологічної редукції.

Якщо ми візьмемо до уваги цю критику Маркса, якщо усвідомимо неадекватність зведення фіхтеанського поняття діяння до економічного чи технологічного виробництва, це матиме сумні наслідки для самої Марксової теорії, оскільки тоді вона не зможе легітимувати власну критичну функцію. Якщо люди лише синтезують реальність у процесі праці, а критичне дистанціювання від неї для них недосяжне, то ми не зможемо оцінити роботу самого Маркса в його власних категоріях. Тоді ми матимемо теорію, що не здатна осмислити власні підходи. Їй бракує моменту саморефлексії, який зникає внаслідок редукції самопороджуючої здатності людської дії лише до дії інструментальної. «Філософські підвалини такого матеріалізму виявляються недостатніми для пород-

ження феноменологічно незалежного саморефлексивного знання, а отже, й запобігання позитивістському виродженню епістемології» (42).

Отже, в певному сенсі позиція Габермаса є анти-марксистською, і все ж він намагається знайти підтримку своїм запереченням у самому марксизмі. Це найцікавіша частина його міркувань із цього приводу. Він намагається показати, що в самому марксизмі містяться певні натяки на неоднозначність, роздвоєність між поняттями самопородження та самовідтворення людини. Основою аналізу Габермаса є важливе розрізнення, про яке ми вже згадували у наших власних міркуваннях про Маркса, а саме, розрізнення між продуктивними силами (*Produktivekräften*) та виробничими відносинами (*Produktionsverhältnisse*). Головний аргумент Габермаса той, що хоча це розрізнення в теорії Маркса і заперечується, насправді воно присутнє в розгляді всіх конкретних питань. Отже, висновує він, ми маємо поглянути на те, що Маркс насправді зробив, а не на те, що він сам про себе каже. Теорія, яку він виробив стосовно своєї діяльності, вужча, ніж те, що насправді міститься в самих його роботах.

Але що означає теза про те, що виробництво має два боки – сили і відносини? Під виробничими відносинами слід розуміти інституалізовані умови праці, той факт, що виробництво здійснюється за умов вільного чи державного найму тощо. Виробничі відносини встановлюються системою інституцій, у межах якої ми можемо віднайти саме те символічне опосередкування, про яке говоритиме Гірц. Інституції – це не лише чинні норми, юридичний контекст, але й те, що Габермас називає структурою символічної взаємодії та культурною традицією, за допомогою яких люди сприймають свою власну діяльність. Якщо ми, приміром, поглянемо на теперішнє становище соціалізму в Східній Європі, Радянському Союзі та Китаї, то побачимо, що традиції кожної країни впливають на їхній суспільний розвиток. Структура символічної взаємодії та культурні традиції також є компонентами інституцій. Ми маємо вживати слово «інституційний» у ширшому сенсі, ніж просто сума юридичних та державних установ.

Окрім виробничих сил, в яких втілюється інструментальна дія, соціальна теорія Маркса також включає інституційний

контекст виробничих відносин. Вона не елімінує з практики структуру символічної взаємодії та роль культурних традицій, які є єдиним базисом, на основі якого можна осмислити владу (*Herrschaft*) та ідеологію (42).

Це твердження Габермаса є центральним для нашого розгляду, адже лише в контексті концептуального розрізнення між відносинами та силами можна вести мову про ідеологію. Ідеологія виникає лише на рівні виробничих відносин, але не на рівні виробничих сил.

Відтак, якщо ми хочемо виокремити в марксизмі теорію ідеології, ми маємо спершу осмислити різницю між силами і відносинами. Це означає, що нам потрібна концепція практики. У словнику Габермаса практика означає як інструментальну дію, так і структуру символічної взаємодії. Ідеологія виявляється спотворенням, що уражає один з компонентів практики. Для Габермаса концепція практики – це спроба розкрити за допомогою марксистського словника те, що було закладене у фіхтеанському понятті дії (*Tathandlung*). Праця є джерелом синтезу, але людська праця завжди щось більше, ніж просто інструментальна дія, оскільки ми не можемо працювати, не залучаючи наші традиції і наше символічне тлумачення світу. До того ж наша праця включає в себе інституційний устрій суспільства, оскільки наша робота визначається контрактами та іншими умовами. Коли ми працюємо, то працюємо в системі спілкування. Ми не можемо визначити практику лише в термінах виробничої техніки, яку ми застосовуємо. Сама наша практика включає в себе певний інституційний контекст. Ми знов-таки бачимо, що розрізнення між базисом та надбудовою не працює, оскільки щось із так званої надбудови також є частиною поняття практики. Тобто ми маємо повністю перебудувати той словник, який зазвичай використовується для опису практики. Ми вже не можемо стверджувати, що спочатку була практика, а потім у людей з'явилися якісь ідеї щодо неї, які й стали їхньою ідеологією. Натомість, ми бачимо, що практика містить у собі ідеологічний шар; і цей шар може спотворюватись, але перш за все він є компонентом самої практики.

За Габермасом, усвідомлення цієї дуальності в конституюванні практики – це те, що Маркс мав на увазі у своїй власній

практиці дослідження, але не включив це в теоретичний каркас. Отже, ми маємо йти за практикою Марксового дослідження, не зводячи його до його власного філософського самоусвідомлення. Практика Маркса передбачає, що історія людства сприймається «в категоріях матеріальної діяльності та критичного спростування всіх ідеологій...» Таке критичне спростування ідеологій є частиною процесу практики. Габермас висловлює це співвідношення дещо іншим чином, але він так чи інакше спирається на функціональну дуальність поняття практики:

Отже, в роботах Маркса існує дивна диспропорція між практикою дослідження та обмеженістю його філософського самоусвідомлення. У своєму емпіричному аналізі Маркс сприймає історію видів у категоріях матеріальної активності *та* критичного спростування ідеологій, інструментальної дії *та* революційної практики, праці *та* рефлексії водночас. Але інтерпретує він те, що робить, за допомогою більш обмеженої концепції самоусвідомлення лише через працю. Матеріалістична концепція синтезу не є достатньо широкою для того, щоб описати той спосіб, за допомогою якого Марксу вдалося усвідомити необхідність справді радикальної критики знання. Насправді, це навіть не дало йому змоги збагнути свій власний метод із цієї точки зору (43; курсив Габермаса).

Як на мене, відповідь тут полягає в тому, щоб спитати, чи можемо ми дотримуватися того, що раніше було сказано про працю як синтез, якщо ми замінимо поняття праці поняттям практики, котре охоплює як працю, так і щось іще. Між працею, практикою та дією існує певне коливання, яке постійно становить проблему для Габермаса. Ці поняття частково збігаються. Часом праця стає всеохопним поняттям, що породжує синтез, і тоді воно дорівнює поняттю практики, в іншому випадку праця ототожнюється з інструментальною дією. Отже, це поняття дуже важко локалізувати.

Габермас легко переносить цю проблему в іншу площину, ототожнюючи різницю між працею і практикою з різницею між інструментальною дією та комунікативною взаємодією. У четвертому розділі роботи «Знання та людські інтереси», до якого ми тепер звернемося, Габермас зображує епістемологічні наслідки цього розрізнення. Питання, яке він

ставити, полягає в тому, який статус має наука про практику? Маркс ніколи систематично не розглядав «специфічне значення людської науки, що є критикою ідеології, і відрізняється від інструментального знання природничих наук» (45). Маркс, дійсно, займався не природничими науками, а критикою, але він не дав епістемологічного визначення своїй соціальній теорії. Натомість, він постійно порівнює свою роботу з природничими науками. Той факт, що Маркс займався саме критикою політичної економії, мав би спрямувати його увагу на рефлексивні моменти цієї критики, але цього не трапилося. Відтак, Габермас стверджує, що тією мірою, якою ми зводимо практику до матеріального виробництва, до інструментальної дії, наша модель перетворюється на природничо-наукову. Ми просто тлумачимо науку практики за зразком природничих наук. З іншого боку, якщо ми розроблятимемо діалектику, що існує між інструментальним та взаємодійним полюсом практики, то ми отримаємо науку, яка є не розширенням чи інваріантом природничих наук, а наукою зовсім іншого типу, тобто власне критикою. Статус соціальної науки в якості критики пов'язаний із критичним виміром, що стає досяжним через символічні системи взаємодії, із можливістю утримувати дистанцію і не скочуватись на рівень інструментальної дії. Епістемологічне обговорення третього розділу має бути пов'язане з антропологічними темами розділу попереднього.

Визначальною рисою природничих наук, каже Габермас, є те, що вони можуть не бути відображеними. І це так, тому що вони мають справу з об'єктами, відокремленими від дослідника, науковця. Внаслідок цього немає потреби вписувати його в картину знання. Наразі ми можемо не обговорювати, чи є Габермасова характеристика абсолютно коректною. Можна просто визнати за дане, що природничі науки можуть не бути відображенням; суттєвий момент полягає в тому, що науки суспільні, безперечно, мають ним бути. Це позитивна частина твердження Габермаса, яка зовсім не обов'язково передбачає іншу. Коли соціальні науки розглядаються некоректно, тобто за зразком наук природничих, то контроль природничих сил сам по собі перетворюється на те, що Габермас називає «знання заради контролю» (47). Німецькою мовою

тут вживається термін *Verfügungswesen*, який співвідноситься з тим, що знаходиться в розпорядженні певної особи. За цим терміном проглядає гайдеггерівське поняття підручності. Коли ми керуємось природничонауковою моделлю, каже Габермас, знання, що відображує, скочується до цього *Verfügungswesen*, знання заради контролю. Влада технічного контролю починає керувати всім.

Згідно з цією конструкцією історії, трансцендентальна свідомість мала б бути чимось більшим, аніж осад історії технологій. Остання лишається наслідком кількісної еволюції зворотно-контрольованих дій і рухається в руслі звільнення продуктивності праці і заміни людської сили технічними засобами – «реалізацією цієї тенденції є перетворення засобів виробництва на машинні технології» (48).

Ця цитата взята з роботи Маркса «Нариси критики політичної економії»; а отже, це коментар не молодого, а вже зрілого Маркса.

Висновок, що всі науки будуються за зразком наук природничих, зводить фіхтеанське поняття само-діяльності до індустріальної ментальності. Для Габермаса ця редукція і є суттю сучасної ідеології. Ідеологія виникає внаслідок редукції активності до праці, праці до інструментальної дії, а інструментальної дії до технології, що поглинає нашу роботу. У ході наукового дослідження людська природа стає не більш як однією з галузей природничих наук. Для Габермаса в такій інтерпретації є щось насильницьке. Індустріальне прочитання людської активності фіксує «вимір саморефлексії, в якій вона має рухатись незалежно» (50). Навіть для Маркса в «Нарисах», каже Габермас, «перетворення науки на індустрію не призводить із невідворотністю до звільнення самосвідомості загального суб'єкта, що є хазяїном процесу виробництва» (51). Часом виникає потреба у чомусь більшому, ніж інструментальна дія, а саме, у владі, яка здатна регулювати взаємодію людей. «Маркс дуже тонко відрізняє *самосвідомий контроль* процесу суспільного життя з боку об'єднаних виробників від *автоматичного контролю* процесу виробництва, що стає незалежним від цих індивідів» (51; курсив Габермаса). Цей «самосвідомий контроль процесу суспільного життя» Габермас і називає системою взаємодії.

Габермасове розрізнення теорії взаємодії та теорії інструментальної дії і є його відповіддю на поставлене Марксом питання про напругу між технічним та практичним. Ми маємо розуміти практичне не лише як фактичне, а у всьому обсязі діяльності, що керується нормами та ідеями; воно покриває все поле фундаментальної та прикладної етики. Практичне включає в себе всі галузі діяльності, що мають символічну структуру, тобто структуру, що водночас керує діяльністю та інтерпретує її. Технічне і практичне увиразнюють двоїстість поля людської діяльності. Для нашого дослідження ідеології це розрізнення є фундаментальним, оскільки ідеологія впливає на дії індивідів на базовому рівні їхньої організації.

На рівні матеріального розгляду... Маркс завжди зважає на соціальну практику, яка скеровує як працю, так і спілкування. Процес природної історії опосередковується виробничою діяльністю індивідів та організацією їхнього спілкування. Ці відносини підпорядковуються нормам, які, під впливом інституцій визначають, як розподіляються відповідальність і винагороди, обов'язки та досяжність суспільних коштів серед членів конкретного суспільства. Посередником, котрий нормативно регулює ці відносини між суб'єктами та групами, є культурна традиція. Вона формує рівень лінгвістичної комунікативної структури, на основі якої суб'єкти інтерпретують природу та себе в своєму середовищі (53).

Посилання на культурні традиції, норми, інституції, лінгвістичну структуру комунікації та інтерпретації підтверджує нашу гіпотезу про те, що процес спотворення має місце, лише якщо діяльність сприймається як символічно опосередкована. Поняття інтерпретації належить до цього первинного рівня й окреслює ту діяльність, яку здійснюють індивіди стосовно природи та самих себе у власному середовищі.

Якщо не робити розрізнення між інструментальною та комунікативною дією, то ми не матимемо простору для критики, ба навіть для самої ідеології. Соціальна залежність та політична влада виявляють свою дієвість лише в інституційному контексті. Окрім того, лише в цьому контексті має сенс «комунікація, звільнена від панування» (53). (До утопічних обертонів цієї фрази ми ще повернемося пізніше.) «Діяль-

ність самопородження роду» (53) має скеровуватись водночас продуктивною (робота) і революційною діяльністю. Емансипація має дві сторони: унезалежнення від природних умов та від утисків з боку інших людей. Розвиток нових технологій та ідеологічна боротьба і є цим «унезалежненням» (55). (Як впливає з самого слововжитку, як ідеологічні упередження, так і їх критика водночас належать до тієї ж сфери саморефлексії, яку слід вважати настільки ж первинною, що й виробничу діяльність. Тим самим знов-таки мається на увазі, що ми маємо зрестися розподілу на базис і надбудову.) Маркс не зміг розробити діалектику цих двох типів розвитку, оскільки розрізнення сил та відносин для нього так і лишилося підпорядкованим категоріальному апарату виробництва. З іншого боку, Габермас стверджує, що «самоконституювання людського роду в природній історії» має бути поєднане з «само-породженням через виробничу діяльність та само-формуванням в ході критично-революційної активності» (55).

У певних моментах Габермасове розрізнення практичного та технічного спирається більшою мірою на Гегеля, ніж на Маркса. Габермас спирається на одне з ранніх міркувань Гегеля з його Єнських лекцій (*Jeneser Realphilosophie*, 56). (Більш докладно Габермас розглядає ці лекції в есеї «Робота та взаємодія», яке вміщене в книзі «Теорія та практика»). Єнська філософія Гегеля була самодостатньою і цілком відобразилася в його «Феноменології духу». У цих ранніх роботах Гегель уперше розробляє проблему усвідомлення, яка є головним питанням моралі. Ми можемо помітити, як сліди цих дискусій раз-у-раз з'являються у «Феноменології духу»; наприклад, стосовно відносин раба та пана, які зводяться не до боротьби за владу, а до боротьби за усвідомлення. У цьому контексті Габермас віднаходить модель відносин між суб'єктами, оскільки для Габермаса важливо, що ця проблема зводиться не до перемоги над нашими ворогами, а до досягнення згоди, яка буде вищою за наші відмінності. Як ми надалі побачимо, Габермас вважає, що психоаналітична модель ситуації є найбільш релевантною до цієї теми. Класова боротьба для Габермаса – це не проблема гноблення одного класу, а проблема подолання самої боротьби, тобто досягнення стану усвідомлення і порозуміння між людьми.

Безперечно, такі інституції як капітал мають бути знищені заради здійснення цієї можливості. Проте важливий момент полягає ще й у тому, що утискам мають бути піддані не індивіди, а певні структури.

Ще одне місце з «Феноменології духу», де знов з'являється проблема усвідомлення, ще ближче до Єнської філософії, це місце, де йдеться про порозуміння між звинувачуваним і суддею. Суддя має водночас судити й усвідомлювати, винуватець має бути засуджений за свою провину, щоб він зміг її усвідомити. Між правовою свідомістю та усвідомленням провини існує взаємозв'язок. Як було більш повно показано в Єнській філософії, контекст усвідомлення, що об'єднує злочин і суд, вказує на те, що відчуження кожної сторони долається в цьому усвідомленні. Суд зазнає відчуження так само, як і злочин. Між підсудним і суддею існує постійне відчуження, й усвідомлення є перемогою над ним. Відносини раба-пана, судді та винуватця і таке інше конституують, породжують контекст боротьби; але наразі йдеться не про панування, яке б залишалося пов'язаним із тією ж таки структурою влади, а про порозуміння. Ми ще повернемося до цього моменту заміни влади усвідомленням, коли обговорюватимемо проблему того, чи може утопія керувати критикою ідеології.

Контекст усвідомлення важливий для Габермаса ще й тому, що він дозволяє осмислити його теорію взаємодії як «діалогічні стосунки» (56). Ситуація відчуження, яку має подолати усвідомлення, є хворобою спілкування. Отже, ідеологія як така теж є хворобою спілкування. Ідеологія – це не щось випадкове, а систематичне викривлення діалогічних відносин. Ми не можемо вести мову про діалогічні відносини інакше, як у контексті процесу усвідомлення, й ідеологія є системою, що чинить спротив відновленню діалогічних відносин. Лише за таких умов ми можемо зрозуміти такі дивні, мало не шокуючі твердження як, наприклад, таке: «На відміну від синтезу, що здійснюється суспільною працею, діалектика класової боротьби є процесом рефлексії» (58). Це не дуже схоже на Маркса. Втім, якщо ми тлумачитимемо рефлексію на основі усвідомлення, то ми будемо змушені сказати, що зрештою класова боротьба зводиться до проблеми порозуміння між членами суспільства.

Отже, діалектика полягає не у невимушеній інтерсуб'єктивності, а в історії її утисків та відновлення. Викривлення діалогічних стосунків спричиняє розщеплення системи символів та матеріалізацію граматичних стосунків: тобто стосунки виключаються з публічного спілкування й існують лише за спинами суб'єктів, тобто також перетворюються на насильства (59).

Слово «ідеологія» не вимовляється, але це твердження є фактично визначенням ідеології.

Коли Габермас тут каже, що «діалогічні відносини підпорядковуються причинності розщеплення системи символів», він навмисно вводить поняття причинності. Як згодом буде видно зі звернення Габермаса до фрейдівської моделі, навіть у ситуації мотивації ми маємо вести мову в термінах причинності, оскільки, коли мотиви фіксуються, вони виглядають як речі. Ми маємо застосувати причинну модель у межах моделі інтерпретативної. Причинні стосунки є частиною пояснення в процесі інтерпретації. Сперечаючись із подібною позицією, хоча й з інших причин, про які я висловлювався в своїх роботах про теорію тексту, Габермас заперечив можливість протиставлення інтерпретації та пояснення. За умов матеріалізації стосунків ми змушені тлумачити мотиви як причини. Прикладом цього є Габермасове поняття «причинності долі» (56), також запозичене у Гегеля. Доля – це те, що існує в царині свободи, але вона схожа на впорядковану природу. У стані матеріалізації людський світ починає нагадувати світ природи, і саме через це ми можемо вести мову про причинність.

Слід додати, що ситуація відчуження продовжує існувати у мотиваційному контексті за рахунок того, що мотивація не потребує свідомості. Значення й свідомість роз'єднуються, дещо має значення, але воно не усвідомлюється. Посилання на Фрейда тут виявляється доречним, оскільки ми маємо боротися проти механістичного тлумачення т. зв. несвідомого. За механістичною моделлю несвідоме – це місце, де знаходяться сили. Відтак неможливо показати, як силам може бути притаманне значення, якщо вони не стають осмисленими вже на рівні несвідомого. Як я стверджував у своїй книзі «Фрейд і філософія», натомість ми маємо сказати, що

топографічне уявлення про несвідоме має певну феноменологічну цінність, оскільки воно увиразнює той факт, що ми вже не є авторами. Система витіснення передбачає, що мотивація проявляє себе як річ.

Топологія несвідомого у Фройда має своїм аналогом марксистське поняття базису. Це поняття не є недоречним, якщо ми сприйматимемо його адекватно і не вважатимемо, що ми маємо розглядати його винятково як об'єкт природничих наук. Базис насправді належить до царини людських наук, але лише в контексті відчуження, що перетворює мотивації на речі. А це означає, що ми маємо справу з поняттями, які мають властивості фізичних явищ, у тому сенсі, що вони є причинами. Деякі марксистки твердять, що матеріалізм – це істина про суспільство, що втратило здатність до творчості, суспільство, яке виявилось похованим під купою продуктів власного виробництва. Матеріалізм – це не філософська істина, а істина повсякденних історичних ситуацій. Так само ми можемо сказати, що мова базису і надбудови придатна для того, щоб говорити про систему мотивацій, що стали оречевленими. Спираючись на німецького дослідника Фройда Альфреда Лоренцера, Габермас говорить про процес десимволізації, який потрібно перетворити на ресимволізацію (256 і наст.). У своїх спробах пов'язати Маркса і Фройда Габермас вдається до твердження, що Марксове поняття відчуження можна співвіднести з десимволізацією, і, слідом за Лоренцером, твердить, що психоаналіз – це процес, у ході якого ми рухаємося від десимволізації до ресимволізації безпосередньо через стадію перенесення. Як ми побачимо надалі, Габермас твердить, що критична соціальна наука в цьому відношенні паралельна психоаналізу і сама по собі є процесом поєднання пояснень ширшу інтерпретативну модель.

У кінці четвертого розділу книги «Знання й людські інтереси» Габермас знову говорить, що розрізнення між інструментальною та комунікативною дією спирається не лише на Гегеля, але й на дослідження самого Маркса. Габермас шукає підтвердження цього в славнозвісному місці з «Капіталу», де йдеться про фетишизм споживання. Тут Маркс використовує феєрбахівську модель дослідження, не як форму пояснення, а як метафору. Так само, як релігія перетворює людську

діяльність на божественну владу, так і капіталізм матеріалізує людську працю у формі товару. Ті, хто зачаровується цією матеріалізацією нашої праці, опиняються у такій самій ситуації, як і ті, хто проектує нашу свободу на галузь надприродного буття, а потім вклоняється їй. У тому й іншому випадку має місце певний культ, і це сильний контраргумент проти Альтюсера, оскільки після так званого епістемологічного зламу неможливе жодне поклоніння. Габермас цитує Маркса: «Тут має місце лише специфічне соціальне ставлення людини до самої себе, що набуває для неї фантасмагоричної форми ставлення до речей» (60). Людське відношення «набуває... фантасмагоричної форми ставлення до речей».

Текст Маркса про фетишизм споживання має дуже суттєве значення для теорії ідеології, оскільки він показує, що в буржуазному суспільстві ідеологія функціонує не лише як і, головним чином, саме не як суспільна форма свідомості, що інституалізує політичне панування. Натомість найважливішою функцією ідеології є замирення класових антагонізмів за допомогою правової інституції вільної трудової угоди. Уреальнюючи виробничу діяльність у формі товару, ідеологія діє на рівні ринку. Що стосується мене, то я роблю висновок, що за доби капіталізму панівною ідеологією вже не є ідеологія релігійна, а саме ідеологія ринкова. Слідом за Беконом, ми можемо сказати, що ідеологія набуває форми ідола ринку. Сам Габермас пояснює це так:

Отже, за Марксом, визначальною рисою капіталізму є те, що він зводить ідеології з вершин міфологічної та релігійної легітимації реального панування і влади до рівня системи суспільної праці. У ліберальному буржуазному суспільстві легітимація влади походить від легітимності ринку, тобто від «справедливості» обміну еквівалентними цінностями, що існують у межах відносин обміну. Але їхня сутність розкривається в ході викриття, яке здійснює критика споживацького фетишизму (60).

Отже, маємо перенесення ідеології зі сфери релігійної до сфери економічної.

Переходячи від ідей Габермаса до моєї власної інтерпретації, не можна не зауважити, що внаслідок того, що релігія тепер меншою мірою залучена у процес вироблення ідеології –

оскільки фетишизм споживання може існувати абсолютно незалежно, – можливо, утопічне застосування релігії може стати часткою критики ідеології. Релігія може функціонувати не лише як ідеологія, але й як інструмент критики, тією мірою, якою ідеологія переміщується з релігійної сфери до сфери ринкової економіки, науки та технології. Якщо ринок, наука та технологія є формами сучасної ідеології, то ідеологічна роль релігії в сучасному світі має бути вже не такою яскравою. Релігія все ще відіграє ідеологічну роль, але ця роль поступово витісняється ідеологічним значенням ринку і технології. Отже, ми можемо поставити релігію в діалектичне становище між ідеологією та утопією. Релігія функціонує як ідеологія, коли вона виправдовує існуючі системи влади, але до того ж вона функціонує як утопія тією мірою, якою вона є мотивацією критики. Релігія може допомогти викрити ідолів ринку.¹

У будь-якому разі, головний інтерес другого та третього розділів «Знання та людських інтересів» полягає в тому, щоб залучити поняття класової боротьби до контексту комунікативної дії, тобто не обмежувати це поняття системою виробництва. Для Габермаса поняття класової боротьби співвідноситься не з поняттям виробництва, а зі структурою інституцій, в якій і діють продуктивні сили. Відтак, класова боротьба є частиною процесу самоусвідомлення. Бути обізнаним у ситуації класової боротьби означає піднятися на новий рівень свідомості, а саме, класової свідомості. Утім, цей процес має сенс лише тією мірою, якою він є початком критики і рухом до усвідомлення. Класова боротьба є рухом від відчуження до усвідомлення в межах процесу символізації; це рух десимволізації. Отже, класова боротьба – це процес, що не зводиться лише до суспільної праці, оскільки він стверджує суб'єктивність; один із способів, яким ми визначаємо себе як суб'єктів це наша класова ідентичність. Тепер ми усвідомлюємо, що наша критика ідеології, до якої ми звернемося в наступній лекції, сама по собі є частиною комунікативного процесу; вона становить критичний момент у межах цього процесу.

¹Більш детальний розгляд питання про співвідношення ідеології, утопії та релігії див. Paul Ricoeur, "L'Hermeneutic de la Secularisation: Foi, Ideologie, Utopie," *Archivio di Filosofia* (1976), 46 (2-3): 49-68

Лекція чотирнадцята Габермас (2)

У цій лекції я вестиму мову про теорію ідеології Габермаса, висловлену в термінах критики, критики ідеології. Я зосереджуся головним чином на паралелізмі між психоаналізом та критикою ідеології, оскільки Габермас базує свою теорію ідеології на перенесенні деяких психоаналітичних здогадів до царини критики суспільних наук.

Утім, перш ніж звернутися до цього розгляду, ми маємо визначити позиції психоаналізу та критики ідеології як критичних суспільних наук. Визначаючи особливий характер суспільних наук, Габермас рухається від двоїстого розгалуження на інструментальні та практичні науки до троїстого розгалуження на інструментальні, історико-герменевтичні та критичні суспільні науки. Ця зміна підходу відображена ним у додатку до англійського видання роботи «Знання та людські інтереси» (у німецькому виданні роботи це доповнення відсутнє). Цей есей є інаугураційною лекцією Габермаса при його вступі на посаду у Франкфурті 1965 року, ту посаду, з якої він незабаром був зміщений за те, що підтримав студентські протести в Німеччині кінця 60-х років. Цей додаток стосується не Маркса, а радше феноменологічної традиції Гусерля та такого її відгалуження, як герменевтика Гадамера. Не згаданий жодного разу, Гадамер, безперечно, є головною фігурою, проти якої це все спрямоване. Проведений Габермасом троїстий розподіл інтересів, що конститууюють знання, та наук, що цим знанням відповідають, є центральним пунктом його відповіді Гадамеру, який обстоює двоїсте розрізнення. Другою постаттю, що підштовхувала Габермаса до цього формулювання, можливо, був його друг і колега Карл-Отто Апель. Апель системний, навіть архітектонічний мислитель. Він більшою мірою цікавиться епістемологією, тоді як Габермас зосереджується на соціології

знання. Коли Габермас переходить від соціології знання до епістемології, протиріччя в його системі може бути спричинене переходом від зображуваної ним раніше дуальності інструментального та практичного до троїчності, про яку говорить Апель.

Я не буду докладно аналізувати перші чотири розділи цього доповнення, оскільки представлена у них критика Гусерля не здається мені надто вдалою. Ці розділи спрямовані проти теоретичних філософських тверджень, але це не надто сильна позиція – протиставляти теорію й практику, стверджуючи, що все, що не є пост-марксизмом – то лише теорія; звинувачувати Гусерля у платонізмі, говорячи, що він не зміг позбутися зачарування теорією. Позитивізм також тлумачиться як похідне від цієї теоретичної ілюзії, а наслідки боротьби між Гусерлем та позитивізмом проголошуються несуттєвими. Я б навіть запитав, чи не ставить під сумнів це протиставлення теоретичного і практичного позиції самого Габермаса, адже чи можлива така критична позиція, яка б стояла осторонь теоретичного напрямку у філософії? Найголовніший момент практики, безперечно, момент теоретичний; здатність дистанціюватися завжди є часткою теорії.

Інтерес для нас тепер становить п'ятий розділ, і я збираюся розглянути його докладніше, оскільки він являє собою хороше узагальнення проекту Габермаса в цілому. Тут співіснують дві головні ідеї. Перша – це ідея інтересу, який, у свою чергу, є антропологічним поняттям, і водночас поняттям трансцендентальним у кантівському сенсі цього слова. Трансцендентальне поняття є передумовою можливості певного типу досвіду. Отже, кожен інтерес керує певною галуззю досвіду і формує в ній відповідні категорії. Ми вже обговорювали це щодо праці як синтезу; як синтетична дія, праця є водночас антропологічним та епістемологічним поняттям. Це поняття задає принцип класифікації, і водночас визначає головні принципи даної галузі знання. Тип знання відповідає інтересу, оскільки інтерес задовольняє очікування стосовно того, що буде визнане, ототожнене і усвідомлене як певний тип знання.

Друга ідея Габермаса визначає це співвідношення, стверджуючи, що існують три інтереси, що відповідають трьом типам наук. Перший інтерес – це той, про який ми вже

говорили, а саме інструментальний. Між техніко-інструментальним інтересом, що визначає царину емпіричних наук, і тим, що можна поставити під контроль за допомогою емпіричних наук, можливо поставити знак рівності. «Це пізнавальний інтерес, зацікавленість у технічному контролі над об'єктивними процесами» (309). Габермас прагне просунутись далі, ніж Гусерль, у «Критиці європейських наук», адже Гусерль намагався показати, що природничі науки існують через те, що ми маємо об'єктивовану й описану мовою математики царину природи, в якій ми й живемо. Постмарксизм тут виражається в тому, що Габермас отожднює об'єктивацію з поняттям контролю та маніпуляції. Як ми вже коротко зазначали, сучасна ідеологія для Габермаса визначається як редукція всіх інтересів до зацікавленості в контролі. Це маркузіанський хід, твердження, що вся ієрархія інтересів та наук звелася лише до єдиного виміру. Коли пізнавальний інтерес переважає й керує комунікативним інтересом, виникає ситуація сучасної ідеології, оскільки ця ідеологія виправдовує зведення людини до одномірності.

Другий інтерес визначається як інтерес історико-герменевтичний, і він також призводить до певних методологічних наслідків. Дивує лише те, що інтерес визначається в гадамерівських термінах.

Доступ до фактів забезпечується через усвідомлення значень, а не через просте спостереження. Верифікація вірогідних гіпотез в емпірично-аналітичних науках подібна до інтерпретації текстів. Отже, закони герменевтики визначають можливе значення та цінність тверджень у науках про культуру (309).

Кожен інтерес є трансцендентальним, тобто залишає простір для того чи іншого типу оціночності. Ми не оцінюємо всі твердження в один і той самий спосіб; тип оціночності варіюється залежно від природи нашого інтересу. Ми не маємо бажання визначати істинність чи хибність історичних тверджень; натомість ми оцінюємо їх по тому, наскільки вони здатні розширити нашу комунікацію. Як вказує Габермас у своїх пізніших есеях, історико-герменевтична оцінка зосереджується навколо побудови оповіді про наше власне життя. Один із методів, за допомогою якого Габермас намагається

тлумачити психоаналіз – це тлумачення в термінах його спроможності давати осмислені відповіді. Отже, поняття тексту та правил герменевтики, що застосовуються до нього, мають першочергове значення.

Третій тип інтересу, який ми знаходимо в критичних суспільних науках, не є герменевтичним. Ідучи за твердженням Габермаса про своєрідний характер критичних суспільних наук, ми маємо звернути увагу на те, як він зображує психоаналіз, який вважає прототипом наук цього типу. Згадуваний додаток є головною роботою з цього питання і заохочує нас перейти до його розгляду. Габермас розрізняє системні та критичні суспільні науки, адже не всі суспільні науки є критичними. «Системні науки про суспільну дію, як-то економіка, соціологія, політичні науки, мають на меті, як і науки емпірико-аналітичні, вироблення номологічного знання» (310). Номологічне знання передбачає, що конкретні випадки підпадають більш загальним регулятивним законам; пояснення набуває форми перекриваючого закону, як назвав це Гемпель. (Може здатися, що будь-яка наука, що не є критичною, належить до першого, інструментального типу інтересу, і це одна з причин того, що введено Габермасом розрізнення не є надто вдалим). З іншого боку, критичні суспільні науки не задовольняються виробленням номологічного знання. «Вони йдуть далі цієї мети і намагаються визначити, в який момент теоретичні твердження набувають такого значення, що можуть керувати суспільною дією як такою, а коли вони виражають ідеологічні застигли стосунки залежності, що в принципі можуть бути трансформовані» (310). Отже, мета критичних соціальних наук – провести грань між тими випадками, коли теоретичні твердження схоплюють реальну людську ситуацію, і тими, коли виведені закони насправді описують ситуацію матеріалізації. Як ми пам'ятаємо, саме цей аргумент Маркс використовує на початку своїх «Рукописів», спрямовуючи його проти британських політекономістів, стверджуючи, що вони слушно висвітлюють характерні риси капіталізму, але не бачать того принципу, що лежить в основі відчуження. Те, що вони вважають закономірністю, насправді лише прикриває ситуацію відчуження. Отже, за Габермасом, більш звичні

суспільні науки не здатні розрізнити, що з того, що вони описують, є справді людським, а що матеріалізованим і має вигляд об'єктивного факту. Фактологія суспільних наук є настільки широкою саме внаслідок того, що вони не розрізняють два її елементи, які слід розрізнити, а саме: те, що належить до фундаментальних обставин, що уможливають комунікацію, символізацію та інституціоналізацію тощо, та те, що вже набуло матеріалізованого вигляду. Центральна роль тут належить критиці ідеології, адже розрізнення цих двох типів фактів – це саме і є її роль.

Останній момент, який слід зазначити стосовно третього типу інтересу, каже Габермас, полягає в тому, що залежно від здатності розрізнити ці два типи фактів, «критика ідеології, а тим більше – психоаналіз бере до уваги інформацію про закономірні зв'язки і породжує процес рефлексії в свідомості тих, кого стосуються ці закони» (310). Критика – це процес розуміння, що відбувається завдяки поверненню до наукового пояснення. Це повернення скеровує пояснення не лише того, що було витіснене, але й самої системи витіснення, не лише спотвореного змісту, але й самої системи спотворення. Саме через це, наголошуючи на системному аналізі, Габермас твердить, що критичні суспільні науки не можна вважати простим розширенням герменевтики. За Габермасом, герменевтика намагається розширити спонтанну здатність до комунікації, не долаючи системи спотворення. Це стосується лише локальних помилок, нерозуміння, але не спотворення як такого. Моделлю для герменевтики слугують біографія та філологія. У біографії ми осягаємо тривалість життя на основі як саморозуміння, так і безпосереднього розуміння інших, не заглиблюючись у суть явищ. У філології ми покладаємось на універсальну здатність розуміння, що ґрунтується на подібності наших розумів. Але критичні соціальні науки мають дещо відмінні підходи, оскільки дозволяють нам здійснити повернення, необхідне для того, щоб пояснити принцип спотворення, повернення, необхідне для того, щоб повернути до сфери розуміння і саморозуміння те, що насправді було спотворене.

Втім, я б не хотів надто наполягати на протиставленні герменевтики та критики. Я займаю таку позицію з двох причин.

По-перше, я не уявляю самої герменевтики без критичної стадії. Ця критична стадія у виразилася в розвитку такого напрямку сучасної філософії як структуралізм та в інших об'єктних підходах. По-друге, критичні науки самі по собі є герменевтичними, в цьому сенсі, окрім тенденції до розширення комунікації, вони передбачають, що спотворення, про яке вони ведуть мову, не є чимось природним, а спричинене процесом десимволізації. Це спотворення належать до сфери комунікативної дії. Отже, я намагаюся мінімізувати невідповідність між подвійним та потрійним розділенням цих наук, стверджуючи, що розбіжності у *самій* практиці і спричиняють розбіжності між герменевтикою та критичними суспільними науками. Як стверджувалося у попередній лекції, елементи критики самі по собі є ключем до процесу відновлення комунікації; відтак, розрив комунікації, як і її відновлення, належать до сфери практичного. Я не згоден із троїстим розрізненням, котре прагне ототожнити практичне із третім типом знання, і тим самим виділити другий тип в окрему сферу. І тому я все більше й більше схиляюся до того, що конфлікт між Гадамером та Габермасом має лише вторинне значення. Звісно, існує різниця між їхніми поколіннями, як і між їхніми політичними уподобаннями. Для Габермаса Гадамер – це старий пан, що мав би голосувати за правих, а відтак, герменевтика – це консервація минулого, щось схоже на музей. З іншого боку, Гадамер вважає Габермаса радикалом, що приєднався до студентських заворушень і був за це покараний. Але протистояння цих двох постатей мене вже не цікавить, оскільки я не знаю, як можна займатися критикою, не маючи досвіду спілкування. І цей досвід набувається в процесі читання текстів. Герменевтика без проєкту звільнення лишатиметься сліпою, але й емансипація, відірвана від історичного досвіду – порожня ідея.

Щоб розкрити концептуальний контекст цих двох (а не трьох) стадій, я повернуся від додатку до роботи «Знання і людські інтереси», до головної частини тексту. Розгляд Габермасової троїстої структури допоможе нам зрозуміти, чому він визначає психоаналіз та критику ідеології як критичні суспільні науки, але двоїста структура дозволить нам більш адекватно сприйняти тему, до якої ми тепер переходимо, а

саме, перенесення понять із галузі психоаналізу до галузі критики ідеології. Ця тема є найцікавішим внеском Габермаса. На початку нашого обговорення я головним чином спиратимусь на розділи 10-12 тексту Габермаса і поставлю два питання. По-перше, нас цікавить, що є парадигмою критики ідеології в психоаналізі. Йдеться про природу психоаналізу як моделі. Друге питання стосується адекватності цієї моделі; ми маємо простежити, чи існують суттєві відмінності між ситуацією психоаналізу та позицією критики в суспільних науках. У завершальній лекції я поєднаю цей останній момент із одним із головних питань, яким я керувався у моєму прочитанні Габермаса: чи не є утопія тією основою, на якій ми й здійснюємо критику?

Передбачаючи такий висновок, я б хотів зауважити, що Габермас дуже скупко висловлюється стосовно різниці між психоаналізом та критикою, оскільки він більшою мірою зацікавлений у тому, щоб знайти в психоаналізі певну опору, ніж у встановленні розбіжностей. Можливо, принципова різниця саме і полягає у відсутності в процесі критики чогось, що можна порівняти зі спілкуванням у ситуації перенесення. Відсутність перенесення в суспільній критиці ще більше увиразнює утопічний статус цих претензій на те, щоб зцілювати хвороби комунікації. Психоаналітик не має потреби в утопії, оскільки він має досвід, хай навіть обмежений, успішного відновлення спілкування. Соціолог, навпаки, не має такого досвіду, оскільки він лишається на рівні класової боротьби, тобто не має моделі усвідомлення, яку має психоаналітик.

Головна теза розділів 10-12 полягає в тому, що психоаналіз відзначається включенням у себе стадії пояснення, яка є частиною процесу фундаментальної саморефлексії. Психоаналіз – це саморефлексія, опосередкована стадією пояснення. Це пояснення є не альтернативною розуміння, а сегментом більш загального процесу. Габермас пояснює природу психоаналітичної моделі у три етапи. Спершу він звертає увагу на парадоксальну природу психоаналізу, а вона є справді парадоксальною, оскільки водночас скеровує розуміння та пояснення. Ця парадоксальна структура пояснює, чому виникає так багато непорозумінь стосовно

самого психоаналізу, які по суті не позбавлені підґрунтя. Сам Фройд та його послідовники не визначали співвідношення між розумінням та поясненням, але натомість вони намагалися звести процес до пояснювальної, майже причинної схеми. В одинадцятому розділі Габермас називає такий підхід «енерго-дистрибутивною моделлю» (247). До того ж Габермас наполягає на тому, що парадоксальна структура психоаналізу має бути збережена, оскільки психоаналіз одночасно має справу з лінгвістичним аналізом та причинними зв'язками. Геній Фройда в тому, що він зміг зберегти баланс між цими двома факторами, навіть якщо йому й не вдалося витримати цей баланс у своїй метапсихології. Парадоксальна структура психоаналізу є наслідком самої психоаналітичної ситуації, оскільки вона залучає не лише просто спотворені, але й систематично спотворювані тексти. Ми принципово наполягаємо на тому, що спотворення має системний характер. Для порівняння, філологія є засобом лише лінгвістичного аналізу. Вона досліджує спотворення – понівечені тексти, помилки при переписуванні і т. ін – і закликає нас відновити текст засобами критики, але вона не здатна виокремлювати системні спотворення. Ми мусимо не лише тлумачити те, що було спотворено; ми маємо пояснити саме спотворення. Отже, ми поєднуємо «лінгвістичний аналіз із психологічним дослідженням причинних зв'язків» (217). Це поєднання також є однією з причин епістемологічних амбіцій психоаналізу.

Психоаналітичне дослідження має справу з тими поєднаннями символів, через які суб'єкт потрапляє в ситуацію самоомани. *Глибинна герменевтика*, яку Фройд протиставив філологічній герменевтиці Дільтєса, має справу з текстами, що вказують на *ситуацію самоомани*, в яку потрапляє автор. Окрім головного змісту..., такі тексти фіксують прихований зміст, частку спрямувань автора, що стали недоступними для нього самого, відчуженими від нього, але, тим не менше, притаманні йому. Фройд вводить вислів «внутрішня чужа територія», щоб тим самим захопити характер відчуження чогось, що, попри все, лишається притаманним самому суб'єкту (218; курсив Габермаса; цитата з «Нового вступу до психоаналізу»).

Через те, що прихований зміст залишається для автора недосяжним, з'являється потреба в поверненні через процедуру по-

яснення. Зауважимо також, що Габермас називає метод Фрейда «глибинною герменевтикою». Тим самим знов засвідчується, що відокремити герменевтику та критичну науку неможливо.

Добрим прикладом дуальності мови у психоаналізі може слугувати аналіз сновидінь. З одного боку, тут існує потреба в певному лінгвістичному аналізі. Сни вимагають герменевтичного декодування, це текст, який треба розшифрувати. Втім, з іншого боку, потреба пояснити спотворення у сновидінні потребує вироблення теорії сновидінь і техніки, що долає опір, який чинить сновидіння щодо інтерпретації. Тут маємо справу з квазі-фізичною мовою. Всі терміни шостого розділу Фрейдівського «Тлумачення сновидінь», що описують механізм спотворення, запозичені саме з фізики: витіснення, заміщення, придушення та вторинна ревізія. Словник чутливості та придушення належить не до герменевтики, а до енергетики. Але це не звільняє нас від необхідності зазначити, що спотворені значення – це комунікативна проблема. Той, хто бачить сон, відлучається від комунікативної спільноти, але таке відлучення спотворює саму комунікацію. У кількох реченнях Габермас окреслює цей парадокс. Відлучити означає «виключити з публічного спілкування» Відносини «делінгвізуються»; мова «приватизується». Ми отримуємо «деграматизовану мову сновидінь» (224). Спадає на думку Вітгенштейнове поняття мовної гри; відлучення сну – це хвороба мовної гри, яка відновлює спілкування.

Предметна галузь глибинної герменевтики охоплює всі місця, де через внутрішні порушення текст повсякденної мовної гри переривається незрозумілими символами. Ці символи неможливо зрозуміти, оскільки вони не підпадають під дію граматичних правил звичайної мови, норм дії і культурно засвоєних зразків поведінки (226).

«Через те, що символи, котрі тлумачать витіснені потреби, виключені з публічної комунікації, слід також піддати тлумаченню комунікацію суб'єкта із самим собою та дії стосовно себе» (227). Отже, перший момент, на який слід вказати, це той, що психоаналіз тлумачить символи, сни та всі патологічні чи квазі-патологічні феномени як випадки відлучення, що ґрунтуються на системному спотворенні, і це системне спотворення, аби бути усуненим, вимагає пояснення.

Друга теза Габермаса та, що в психоаналізі аналітична ситуація є парадигматичною. Ця тема стане центром нашої дискусії, коли ми обговорюватимемо співвідношення психоаналізу та критики ідеології. На думку Габермаса, найбільш цікавий філософський внесок Фройда – це його нотатки стосовно техніки аналізу, тобто його записи про ситуацію перенесення (*transference*). Тут створюються штучні умови спілкування, за яких висхідна ситуація відлучення транспонується так, що з нею можна працювати. Теза Габермаса та, що ми маємо будувати метапсихологію не на поверненні (*reverse*), а на концепції, викладеній у цих нотатках. Фройд створив дві різні моделі, одну – топологічну, для ментального апарату – безсвідомого, підсвідомого та свідомості, та іншу – для над-Я, Я, та Воно. Габермас стверджує, що ці моделі є діаграмами, які репрезентують те, що відбувається в ситуації перенесення. Відтак, аналітична техніка має визначати метапсихологічну модель, але не навпаки. На жаль, як каже Габермас, Фройд та його послідовники вважали за потрібне починати з моделі, а не з тлумачення того, що трапляється в ситуації, яка аналізується за цією моделлю; Фройд та його послідовники, на жаль, забули, що сама модель постає з аналітичної ситуації.

Габермасова оцінка Фройда містить цікавий паралелізм із підходом Маркса. Як ми бачили, Габермас стверджує, що реально зроблене Марксом набагато важливіше, ніж те, що він сам казав про свою роботу. Розробки Маркса встановили різницю між виробничими відносинами та засобами виробництва, навіть незважаючи на те, що ця діалектика не береться до уваги в одномірній моделі, що включає лише структури виробництва. Щоб зберегти Маркса, ми маємо також вберегти і Фройда, оскільки його ідеї щодо ситуації перенесення допомагають нам оживити розуміння введеного Марксом поняття виробничих відносин. У цьому сенсі наші завдання стосовно Маркса і стосовно Фройда дуже схожі: ми маємо звернутися до їхнього реального конкретного внеску в техніку досліджень і на цій основі показати обмеженість Марксової та Фройдової пояснювальної моделі. Моделі мають підпорядковуватись реальним дослідженням, а не навпаки.

Перед тим, як децю сказати про перетворення доробку Фройда на психоаналітичну модель, ми маємо поговорити про самий аналітичний досвід. Досвід спілкування між аналітиком та пацієнтом – це досвід еволюції самосвідомості (228). Це для Габермаса і є найважливіший образ психоаналізу та ключ до критики ідеології. Метою класової боротьби є усвідомлення, але що таке усвідомлення, ми дізнаємося на основі психоаналітичної моделі. Фройд узагальнює свої аналітичні ідеї у важливій формулі: «Там, де було Воно, має постати Я». Перша причина того, що аналітична ситуація є парадигматичною для психоаналізу, це та, що всім процесом керує самоусвідомлення.

Друга причина того, що аналітична ситуація має парадигматичне значення, та, що самоусвідомлення досягається в ході подолання спротиву. Психоаналітичне поняття спротиву згодом стане моделлю ідеології. Ідеологія – це система спротиву; вона опирається усвідомленню того, де і хто ми є тощо. Найважливішим здогадом психоаналізу в цьому аспекті є те, що інтелектуальне усвідомлення спротиву не є достатнім. Навіть тоді, коли пацієнт усвідомлює свою ситуацію інтелектуально, ця інформація ні до чого, оскільки вона не призводить до подолання лібідозної економії. В якості паралелі в соціальному світі можна навести приклад мас-медіа. Скільки б медіа не інформували нас про природу влади в суспільстві, це знання саме по собі ні до чого, оскільки воно не впливає на розподіл влади. Вільна система інформації нейтралізується реальною системою влади. Це мій власний приклад, якого немає в тексті. Насправді, сам Габермас не дає розгорнутого порівняльного аналізу Маркса і Фройда стосовно питання про спільні риси моделі критичних наук. Ми самі маємо зробити це. Габермас проводить паралель між Марксом та Фройдом лише пізніше, коли він у п'ятнадцятому розділі веде мову про Марксову теорію культури. А на цій стадії Габермас зосереджується винятково на Фрейді. Ситуація аналізу слугує моделлю для критичних суспільних наук саме тому, що в її основі лежить теорія спротиву. Завдання аналізу – в тому, щоб цей спротив подолати за допомогою того, що Фройд назвав наскрізною роботою (*Durcharbeitung*). «Поняття наскрізної роботи позначає динамічний компонент

когнітивної активності, що веде до усвідомлення лише через подолання спротиву» (231). Це гарне визначення, оскільки воно об'єднує три компоненти: пізнавальну активність, що призводить до усвідомлення через зіткнення із спротивом.

Я лише пошлюся на той факт, що Габермас вводить у цей процес також і реконструкцію історії життя (233). Ті з нас, хто цікавиться становленням наративів – оповіді, історії – знайдуть багато цінного в Габеромасовому розгляді аналітичної структури наративного досвіду. Оскільки він включає історію життя, цей критерій не є критерієм верифікації. Він стосується не конкретних фактів, а самої здатності робити значущою історію життя в цілому. Відтворення історії життя обертає процес витіснення.

Пізнавальна активність, подолання спротиву та усвідомлення є наслідками психоаналітичної ситуації, цього ядра досвіду, який Фройд перетворив на структурну модель (237). Це третій момент, на який вказує Габермас стосовно психоаналізу. Габермас вважає, що цей хід можна застосувати, зокрема, до роботи «Я і Воно», написаної 1923 року, але це перетворення послідовно прослідковується в усіх створених Фройдом моделях, як в роботах 1895 року, так і в моделі, що викладена в сьомому розділі «Тлумачення сновидінь», написаному 1900 р. Габермас стверджує, що структурна модель цілком легітимна, тому що ми маємо вводити причинні зв'язки в процес, що загалом є інтерпретативним. Весь процес є інтерпретативним, але він включає причинні епізоди. Тією мірою, якою ми враховуємо походження структурної моделі від аналітичної ситуації, ми убезпечуємо себе від зловживань. Проте, коли ця ж модель береться окремо від ситуації, те, що вона описує, перетворюється на ідеологію. (Вживання слова «ідеологія» в цьому моменті належить не Габермасу, а мені). Відокремлена від аналітичного досвіду, структурна модель перетворюється на об'єктивацію, з появою якої психоаналіз втрачає спорідненість із глибинною герменевтикою і починає намагатися наслідувати природничі науки.

Справді, в багатьох текстах Фройда стверджується, що психоаналіз – це природнича наука. Для цього є кілька причин. Я намагаюся зрозуміти, навіщо Фройд робить цей крок. По-перше, він завзято боровся за визнання, він будь-що прагне

бути саме вченим. Це давало йому єдину можливість визнання. По-друге, його власний досвід фізіолога змушував його вважати, що психоаналіз є лише попереднім етапом, і одного дня його замінить фармакологія. Психоаналіз необхідний лише тому, що ми не зважаємо, чи не розуміємо того, як працює наш розум. Це дивно, оскільки він усюди обстоює ідею самоусвідомлення, яку не можна співвіднести із такою наукою як фармакологія.

У будь-якому разі переосмислюється структурна модель з огляду на її походження з досвіду аналізу. У цьому контексті такі терміни як Воно, дійсно, мають сенс, оскільки ми можемо сприймати їх буквально, як абсолютно нейтральні. Адже певною мірою ми себе справді не усвідомлюємо, ми є дещо закриті не лише для інших, але й для нас самих, отже, воно має проявлятися як щось матеріалізоване. Поняття «Воно» вдало описує ту частину нашого досвіду, яку ми не усвідомлюємо, яка для нас недосяжна як річ. «Воно» – це назва того, що було витіснене.

Поняття витіснення керує структурною моделлю. Оскільки саме витіснення належить до системи понять комунікативної дії, його різновиди дають нам ключ до моделі, що здається квазі-природничою.

Мені видається доречнішим вважати акт витіснення виключенням самої потреби в тлумаченні. Позбавлена граматики й образно ущільнена мова снів сама дає певні підстави для такої моделі витіснення. Цей процес може бути інтрапсихічною імітацією специфічної категорії кари, дієвість якої була особливо сильною в давні часи: вигнання, ostracism та ізоляція злочинця від соціальної групи, мову якої він поділяє. Виведення індивідуальних символів за межі публічної комунікації водночас могло означати привласнення семантичного змісту (241-242).

Мені дуже до вподоби ця частина Габермасового аналізу. Щось на зразок «Воно» існує лише в процесі внутрішнього виключення. «Воно» – не даність, а продукт виключення. Я думаю, що це надто ортодоксальне тлумачення Фрейда; витіснення здійснюється не природними силами, а силами, що діють за певних культурних обставин. Витіснення – це не механічний феномен; це увиразнення причинної природи

того, що відбувається, коли ми не усвідомлюємо себе, коли ми виключаємо себе зі свого власного товариства.

Завершуючи розгляд габермасової характеристики психоаналізу, ми можемо сказати, що його головна теза така: «Мова [психоаналітичної] теорії вужча за мову, якою описується техніка» (245). Для Габермаса цей коментар настільки ж важливий, як і те, коли він каже, що тлумачення Маркса в механістичних термінах не може дати уявлення про Марксову критику, оскільки критика не є частиною механістичної системи. Те ж саме стосується й Фройда: якщо ми маємо справу з механістичною моделлю психоаналізу, ми не можемо уявити собі процес саморефлексії, як того потребує аналітичний досвід. «Досить дивно, що структурна модель у процесі прояснення заперечує основи своїх власних категорій» (245). Це твердження дозволяє нам перейти до останньої теми в нашому розгляді ідей Габермаса. Ми маємо обговорити, як процес просвітництва – *Aufklärung*, що став назвою напрямку у філософії XVIII ст., спрямовує критику Габермаса, критику, яка зацікавлена в емансипації. Але до якої міри просвітництво, що тлумачиться як емансипація, несе в собі утопічний елемент як центр критики ідеології?

Тут нашу увагу мають привернути дві проблеми. Спершу ми мусимо розглянути, якою мірою психоаналітична модель здатна допомогти нам створити поняття критики ідеології. Ми маємо засвідчити цей принцип паралелізму та його межі. По-друге, ми маємо розглянути, до якої міри поняттю саморефлексії і поняттю критики взагалі притаманний утопічний елемент. Я розглядатиму ці два питання разом. Оскільки я думаю, що, зрештою, різниця між психоаналізом та критикою ідеології полягає в тому, що з останньої неможливо вилучити елемент утопії. Але це мій власний висновок, а не буквальне прочитання габермасового тексту.

Як я вже згадував раніше, в «Знанні та людському інтересі» Габермас на диво мало говорить про можливість перенесення деяких своїх висновків стосовно психоаналізу в галузь критики ідеології. Читач сам має дійти цих висновків. На основі нашого розгляду я спробую здійснити це порівняння психоаналізу та критики ідеології, причому робитиму це, спочатку порівнююючи найбільш схоже, щоб потім перейти

до найменш схожого. Наприкінці ми поставимо питання про те, в чому фундаментальна відмінність цих двох проектів.

Існує чотири основні моменти, за якими психоаналітична модель може бути перенесена на критику ідеології. Звернення до психоаналізу ілюструє, по-перше, те, що саморефлексія є принциповим мотивом критичних суспільних наук у цілому. Психоаналіз у цьому сенсі є показовим, оскільки він є процесом саморозкриття, самоосягнення. Другий момент перенесення той, що в психоаналізі, як і в критиці ідеології, процес спотворення належить до одного й того самого рівня – досвіду як емансипації. Спотворення відбувається в процесі комунікації. Отже, ми змушені навіть про класову боротьбу говорити в термінах комунікації. Класова боротьба включає не лише сили, що конфліктують, але й викривлення процесу спілкування між людьми. Люди стають чужими один одному; люди різних класів говорять різними мовами. Відлучення поширюється навіть на стиль, граматику, обсяг словника і т. ін. Різниця полягає не лише у відмінностях тих мовних засобів, якими користуються різні групи, але й у тих символічних системах, крізь які вони дивляться одне на одного.

Як у клінічній ситуації, так і в суспільстві, патологічний примус супроводжується певним інтересом, що перебуває в придушеному стані. Патологія суспільних інституцій, як і патологія індивідуальної свідомості, проявляється через посередництво мови та комунікативної дії й набуває форми структурної деформації спілкування (288).

Фройд допомагає нам перечитати Маркса в термінах комунікації, і не лише в тих місцях, де він говорить про сили, але й усюди.

Третій момент спільності між психоаналізом та критикою ідеології такий, що, внаслідок систематичного характеру спотворень, ми не можемо розраховувати позбутися їх за допомогою лише нашої звичайної здатності до спілкування. Звичайні засоби інтерпретації, що конституюють спілкування, виявляються непридатними, оскільки ми стикаємось не з простим нерозумінням, а із системним спотворенням. Отже, це вимагає від нас застосування опосередковуючої техніки, повернення до причинного пояснення. У психоаналізі, як і в критиці ідеології, рух від відлучення до відновлення

комунікації включає фазу пояснення, яка передбачає, що ми створюємо теоретичну модель для роботи з цим сегментом зафіксованого та матеріалізованого процесу.

Таким чином, ми підходимо до четвертого й останнього моменту паралелізму: структурної моделі, в межах якої ми маємо справу із причинними зв'язками, які повинні завжди походити із ситуації спілкування, причому ця модель не може бути абстрагована від конкретної ситуації й у такий спосіб матеріалізована. За Габермасом, тут існує повний паралелізм між тим, що відбувалося в марксизмі, та психоаналізом; модель, що її ми абстрагуємо від первинної ситуації, для якої вона була сформована, стає матеріалізованою структурною моделлю. Енергійно-розподільча модель у психоаналізі посідає таке ж важливе місце, як і схема базису-надбудови в ортодоксальному марксизмі.

Звертаючись до другої групи тверджень, ми бачимо, що схожість між психоаналізом та критикою ідеології починає зникати. Розбіжність виникає, коли ми намагаємось ототожнити те, що Маркс і Фройд наголошували стосовно вироблення людиною культури. «Те, що цікавить Маркса в якості природної основи історії, – це фізична організація, притаманна людським особинам з огляду на можливість праці: людина – це тварина, що здатна виробляти знаряддя праці. Фройд, навпаки, зосереджується не на системі суспільної праці, а на сім'ї» (282). Маркс описує людей як таких, що використовують знаряддя, а Фройд – як тих, хто лишається дітьми, навіть виходячи з дитячого віку. Головною проблемою для Фройда є не праця, а інстинктивні заборони, у відповідності до яких і функціонує культурна система. У трьох найвідоміших текстах Фройда про культуру – «Майбутнє однієї ілюзії», «Цивілізація та її невдоволення» та «Мойсей і монотеїзм» – все визначається в термінах лібідозної втрати, лібідозного задоволення, яке має бути принесене в жертву заради того, щоб людина могла стати членом суспільства. Погляд Фройда на культуру є дуже песимістичним, оскільки він мислить усі функції суспільства як такі, що здійснюються на основі компенсації, заборон та витіснення, які й дозволяють зберігати суспільну систему. Фройд «зосереджується на витоках мотиваційних підвалин комунікативної дії» (283).

Розбіжність між Марксом і Фройдом починає виявлятися в дванадцятому розділі тексту, єдиному місці, де ми знаходимо пряме порівняння цих двох постатей. Габермас пише про «психоаналітичний ключ до соціальної теорії, який дивним чином збігається з Марксовою реконструкцією історії видів, хоча й під іншим кутом зору, відкриває нові, особливі перспективи» (276). Цей паралелізм не поширюється на всі ці перспективи, оскільки підхід Фройда обмежується тим фактом, що людська істота вища за тварину лише в тому моменті, що вона здатна зректися інстинкту. Габермас цитує дивно і в багатьох відношеннях страхітливе твердження Фройда з роботи «Майбутнє однієї ілюзії»: «Кожен індивід є віртуальним ворогом цивілізації...» (277). Суспільство має вжити заходів проти цього деструктивного фактору, фактору, який Фройд пов'язує із садизмом та інстинктом смерті. Останнє, принаймні, здається, не має паралелей у Маркса. Для Фройда провина боронить місто від індивіда. Габермас коментує:

Останнє твердження, що *кожен* є віртуальним ворогом цивілізації, вказує на розбіжність між Марксом і Фройдом. Маркс вводить інституційний контекст як засіб управління інтересами. І він є безпосереднім втіленням системи суспільної праці у відповідності із встановленими обов'язками та суспільними винагородами. Інституції отримують владу з системи поновлення та розподілу обов'язків та винагород, що закорінена у владі і спотворюється у відповідності із класовою структурою суспільства. Тоді як Фройд, навпаки, вводить інституційний контекст у зв'язку із витісненням інстинктивних імпульсів (277; курсив Габермаса).

Для Фройда фундаментальним є витіснення, тоді як для Маркса воно є додатком, спотворенням, спричиненим розподілом праці і класовою структурою. Упродовж певного часу Фройд симпатизував спробам більшовиків, але все ж він дивився на них із обережністю, адже він розумів, що політичний експеримент, який фундаментально не змінив баланс інстинктів, не є справжньою революцією.

Втім, попри ці розбіжності між Марксом і Фройдом, Фройд може стати в пригоді на другому ступені порівняння. На цій другій стадії існує певний баланс розбіжностей і подібностей між психоаналізом та критикою ідеології, тоді як на

першому етапі ми бачили лише подібності. Але що лишається для Фройда визначальним, то це своєрідна надія, якої він пропонує дотримуватись. Аналогічний момент у Маркса віднайти важче, оскільки, допоки класова структура не подолана, раціональність у людському бутті не може бути стверджена. Натомість, у процесі психоаналізу ми можемо спостерігати елементи самоопанування і саморефлексії.

Аби обговорювати цей вимір психоаналізу, що зачіпає не лише другий, але й третій етап порівняння із критикою ідеології, на якому відсутність паралелізму виходить на перший план, я зосереджуся на сторінках 284-290 нашого тексту. Наскільки мені відомо, це єдине місце, окрім додатку, де з'являється слово «утопія». Габермас дивиться на Фройда як на людину ХІХ ст., людину просвітництва, і це, безумовно, правильно. Габермас вважає, що метою просвітництва було обстоювання раціональності утопії, розвиток раціональної надії. «Ідеї Просвітництва походять від історично успадкованих ілюзій. Отже, ми маємо сприймати діяльність Просвітництва як спробу дослідити межі можливої реалізації, за певних умов, утопічного змісту культурної традиції» (284). Це твердження пов'язане з тими ідеями, які Фройд розвивав у своїх пізніх роботах, коли він намагався встановити межу між ілюзією та забобонами (*delusion*). Забобони – це ірраціональна віра, тоді як ілюзія є здатністю людської раціональності. Габермас цитує Фройдові «Нові вступні лекції»: «Мої ілюзії, на відміну від ілюзій релігійних, не піддаються виправленню. Вони не мають характеру забобонів. Якщо досвід показує, ... що ми помилялися, то ми полишимо наші сподівання» (284). Фройд розвиває поняття поміркованого розуму, пом'якшеного духом Просвітництва, духом раціональності. Але чому це поняття з'являється у Фройда? «Фройд вводить це поняття єдності розуму й інтересу в тій ситуації, в якій сократівські питання можуть допомогти саморефлексії хворої людини лише в умовах патологічного примусу і відповідної зацікавленості в тому, щоб цього примусу позбутися» (287). Така тотожність розуму та інтересу і надає сподіванням раціонального змісту. Можливо, саме цього аспекту бракувало в окресленому нами паралелізмі між критикою ідеології та психоаналізом.

Тепер ми підходимо до того моменту, коли слід зробити наголос на відсутності паралелізму між психоаналізом та критикою ідеології. Як на мене, фундаментальна розбіжність полягає в тому, що в критиці ідеології немає нічого такого, що можна було б порівняти із психоаналітичними стосунками пацієнта та психоаналітика. Зовсім не випадково Габермас ніколи не говорить про паралелізм між критикою ідеології та психоаналізом, коли йдеться про відносини пацієнта та аналітика, які є парадигмальними для психоаналізу і для тієї структурної моделі, що виникає з аналітичної ситуації. Ми маємо досліджувати себе, незважаючи на те, чи є щось подібне в критиці ідеології. Дуже важливим у цьому відношенні є щойно цитований текст про стадію перенесення. Дозвольте мені почати кількома рядками вище за попередню цитату: «Аналітична ситуація уреальнює єдність інтуїції та емансипації, осяяння та звільнення від догматичної залежності, єдність розуму у його зацікавленому використанні, ідею якого розвинув Фіхте у своїй концепції саморефлексії... Фройд вводить цю єдність розуму та інтересу в ситуації, коли сократичні питання аналітика можуть допомогти хворому прийти до саморефлексії...» (278).

Аналітична ситуація робить реальною (*wirklich*) єдність інтуїції та звільнення від залежності, і сократичні питання аналітика саме і дають цій єдності проявитися. Ці відносини між пацієнтом і аналітиком є унікальною психоаналітичною ситуацією. Їх іноді зображують, принаймні в нашій країні, навіть як контрактні відносини. Хтось називає себе пацієнтом, а хтось інший навчається на аналітика і визнається пацієнтом за такого. Відбувається усвідомлення ситуації, що я хворий, а ви – той, хто здатен мене вилікувати. Ця ситуація, за визначенням Габермаса, є діалектичною, але не в сенсі спільного досвіду – пацієнт та аналітик не мають нічого спільного – а в тому сенсі, що аналітик представляється пацієнтові і надає допомогу.

Первинна ситуація лікар-пацієнт не має паралелей у критиці ідеології. Тут ніхто не вважає себе за хворого, за пацієнта, і нікого не називають аналітиком. Хтось, можливо, скаже, що до певної міри соціолог чи письменник може посідати місце аналітика, але тоді виникає питання, чи дійсно може

існувати незалежний мислитель. Утім, я не бачу в критиці ідеології такої позиції, адже самий мислитель також є частиною ідеологічної ситуації. Він не виходить за її межі, а відтак, поняття ідеології залишається полемічним для самого мислителя. Психоаналітик, навпаки, не використовує поняття невроту як полемічний засіб проти пацієнта. Відсутність паралелізму між психоаналізом та критикою ідеології мала фатальні наслідки для статусу останньої, оскільки вона сама стає власним об'єктом критики. Самий статус критики ідеології стає частиною полеміки про ідеологію. Це перший момент, де відсутній паралелізм між психоаналізом та критикою ідеології.

Другий момент, де паралелізм також відсутній, це той, що в критиці ідеології немає нічого такого, що можна було б порівняти із психоаналітичною ситуацією перенесення. Трансценденція – це базова процедура, в ході якої все, що відбувається на невротичному плані, переноситься на мініатюрний та штучний план відносин пацієнт-аналітик. Він є місцем опосередкування між невротичним та первинним інфантильним планом та планом невротичним. Мистецтво створення таких опосередкувань і штучних ситуацій і є джерелом ефективності психоаналітичного досвіду. Я знов-таки запитую, чи може критико-ідеологічне дослідження класової приналежності відігравати таку ж роль, як і ситуація перенесення.

Третій і останній момент, де ми не знаходимо паралелізму, – це брак усвідомлення, яке було б притаманне критиці ідеології. Відносини між аналітиком та пацієнтом не обмежуються ситуацією контакту та процедурою перенесення; до того ж це й є випадок, який, зрештою, передбачає невпинне усвідомлення. Проте ми не можемо сказати, що в ході критики ідеології (*Ideologiekritik*) також відбувається усвідомлення. Наприклад, у роботі «Ленін і філософія» Альтюсер радикально заперечує можливість усвідомлення. Він каже, що ми маємо провести партійну межу між марксистськими та буржуазними інтелектуалами. Принаймні, для ортодоксальних марксистів подібна ситуація – це ситуація війни, і ми маємо сприймати цю перспективу значно радикальніше, ніж ті з марксистів, що тримаються більш поміркованих та гуманістичних поглядів. Згідно з ортодоксальною точкою зору,

поняття усвідомлення є лише проекцією класового суспільства. У безкласовому суспільстві усвідомлення також матиме місце, але ми не можемо сказати, що усвідомлення виправдовує теперішні події.

Моя критика є не аргументом проти Габермаса, а радше аналізом, що спрямований на висвітлення того, що психоаналіз та критика ідеології мають відмінні критерії успіху. Ми можемо погодитись, що в критиці ідеології наявні певні терапевтичні моменти. Навіть якщо ми не є марксистами, коли ми читаємо Маркса, це така особиста подія, що трансформує наш погляд на суспільство. Ми меншою мірою піддаємося ілюзіям щодо проявів демократії і т. ін. Отже, ця подія матиме як прямі, так і непрямі політичні наслідки. Голос дисидентів має глибинне значення для демократичного процесу як такого. Ми маємо зберегти маргінальний простір дисидентства заради внутрішньої критики. До того ж, ми можемо сказати, що критика ідеології призводить до пробудження совісті, тому якої розробляли такі латиноамериканські мислителі, як Паоло Фрейре. Це також форма політичної терапії. Втім, загалом критиці ідеології бракує безпосереднього, досвідного моменту. Вона працює переважно на рівні аналізу компонентів, що складають суспільну машину. Проте, хоча критика ідеології все ж має певні терапевтичні наслідки, її цілі лишаються критичними. Психоаналіз, навпаки, включає в себе критику і зцілення. Функція критики полягає в тому, щоб зцілювати, тоді як ніхто іще не зцілювався в ході ідеологічної критики. Багато хто був нею поранений, але лише одиниці зцілені.

Критика ідеології є частиною процесу боротьби, а не процесу усвідомлення. Ідея спілкування лишається нездійсненим ідеалом, регулятивною ідеєю, «ілюзією» у фрейдівському сенсі цього слова. Можливо, тут присутній утопічний елемент, що доповнює собою брак досвіду усвідомлення, який має місце у психоаналітичній ситуації. Утопічний елемент пов'язаний із тією роллю, яку у психоаналітичній ситуації відіграє співпраця аналітика й пацієнта. На це вказує той момент, що в даному фрагменті розмови про Фройда Габермас, дійсно, звертається до тематики утопії.

Ось чому, для суспільної системи також, інтерес, присутній в тиску страждання, є водночас інтересом, зацікавленістю

в просвітництві; і рефлексія є єдиною можливою діяльністю, в якій він реалізується. Інтерес із розумінням схиляється до прогресивної, критично-революційної, але експериментальної реалізації великих людських ілюзій, в яких витіснені мотиви перетворюються на *фантазії* сподівань (288; курсив мій. – П.Р.).

Через кілька рядків Габермас додає: «Благо» не є ані угодою, ані сутністю, а радше результатом фантазії. Але воно має бути таким витвором уяви, який би співвідносився і артикулював фундаментальні інтереси: зацікавленість тією мірою емансипації, що є історично об'єктивно можливою за даних умов, які до того ж можуть змінюватись». Німецькою мовою фантазія – *phantasie*, що означає не вигадку, а саме уяву. Тобто я був радий пересвідчитись, що Габермас веде мову про соціальну уяву.

У більш пізній роботі Габермас намагається відповісти на критику стосовно відсутності паралелізму між психоаналізом та критикою ідеології, вводячи поняття комунікативної компетентності. Комунікативна компетентність – це утопічна конструкція, ідеальна мовна ситуація, можливість неспотвореного спілкування. Утім, звернення до цього поняття змушує порушити питання про утопічний елемент, подібний до того, що виникає при читанні праці «Знання та людські інтереси». Слово «компетентність» вживається в подвійному значення. З одного боку, компетентність – це дещо, що ми маємо у своєму розпорядженні, потенціал, який ми можемо використовувати або не використовувати. Її можна співвіднести із виконанням у Хомського. Оскільки я говорю французькою, я можу сказати це речення цією мовою. Втім, комунікативна компетентність – це не те, що ми просто маємо у своєму розпорядженні, а щось, що має з'явитися, як кантівська Ідея, регулятивна ідея. Отже, я запитую, чи можлива така ідея без відповідної антропології чи онтології, в межах якої можна осмислити поняття успішного діалогу. Це постійний аргумент Гадамера в його дискусіях із Габермасом. Якщо ми не розуміємо поста Гьольдерліна, коли він каже про те, що *das Gespräch das wir sind*, про діалог, яким ми є, ми не можемо осмислити діалог, яким він має бути. Якщо ми не маємо онтології, в якій діалог визначає, хто ми є, то чи можемо ми помислити цей комунікативний ідеал? Утім, можливо, це лише

питання акценту, і проблема Габермаса полягає в тому, як ми маємо тлумачити діалог, яким є ми самі, якщо не за допомогою утопії комунікації без обмежень і перешкод.

Як на мене, я цілком визнаю невіддільну роль цього утопічного елемента, оскільки я думаю, що, зрештою, вона й конститує собою теорію ідеології. Саме це мав на увазі молодий Маркс, коли він говорив про цілісну людину, величну особу, що йде рибалити вранці, полює післяобід, а ввечері займається критикою. Реконструкція цієї цілісності лежить поза межами розподілу праці, це образ цілісної людської істоти, це утопія, яка дозволяє нам сказати, що британські економісти не проникли вглиб питання про економічне співвідношення заробітної плати, капіталу і праці.

Насамкінець я хочу сказати кілька слів про структуру утопії. Щодо мене, я розглядаю саму утопію як складний взаємозв'язок елементів різного походження. Це не щось просте, а поєднання сил, що діють разом. По-перше, утопія спирається на поняття саморефлексії. Це головне поняття утопії, і це телеологічний елемент будь-якої критики, будь-якого аналізу, будь-якого відтворення комунікації. Я називаю це трансцендентальним компонентом. Цей фактор забезпечує єдність критики ідеології в межах німецького ідеалізму, а також її єдність з усією філософською традицією, навіть попри твердження Габермаса, що ми маємо порвати із теорією заради практики. Елемент саморефлексії лишається спільним для теорії і для практики, чимось не історичним, а трансцендентальним у тому сенсі, що він не має точки відліку, не має точки історичного виникнення, проте він є фундаментальною можливістю існування людини. Коли молодий Маркс каже про різницю між твариною і людиною, він проводить межу: різниця – це елемент трансцендентного, що приступний лише людині. Мені більше подобається називати цей фактор трансцендентальним, бо він є умовою можливості здійснення чогось іншого.

Другий елемент структури утопії – культурний. Це новий атрибут, і він походить із традиції Просвітництва; він додає до елемента фантазії можливість корекції, випробовування меж можливої реалізації. Я повторю вже цитований фрагмент: «Ідеї Просвітництва походять із числа історично

успадкованих ілюзій. Відтак, ми маємо сприймати діяльність Просвітництва як спробу дослідити межі можливої реалізації, за певних умов, утопічного змісту культурної традиції» (284). Ідеї успадковуються історично. Отже, утопія – це не лише трансцендентальний елемент, позбавлений історії, адже вона також є частиною нашої історії. Це дозволяє мені сказати, що, можливо, найбільша розбіжність між Гадамером та Габермасом та, що вони належать до різних традицій. Гадамер більшою мірою спирається на традицію німецького ідеалізму та романтизму, тоді як Габермас – на Просвітництво та німецький ідеалізм. Історична закоріненість як Гадамера, так і Габермаса, очевидна: вони обидва належать до традиції. Навіть наголошення саморефлексії має певну традицію. Саморефлексія містить як аісторичний фактор, який я назвав трансцендентальним компонентом, так і культурний компонент, історію. Коли Габермас веде мову про єдність розуму й інтересів (287, 289), це типово просвітницька тема.

Третій елемент у структурі утопії – це фантазія. Габермас називає фантазією те саме, що Фройд називав ілюзією. Ми пам'ятаємо, що ілюзія відрізняється від забобонів тим, що забобони неможливо ні перевірити, ні реалізувати. Ілюзія чи фантазія – це елемент надії, раціональної надії. Габермас розвиває цю тему, не тільки ведучи мову про Фройда, але й – у систематичному вигляді – в додатку. Там Габермас каже, що людськість закоріненена у таких фундаментальних структурах, як праця, мова, влада. До того ж, додає він, у нас існує ще щось, що виходить за межі цих умовностей, і це й є утопія. Габермас навмисне вживає в цьому контексті слово «утопія». «Суспільство – це не лише система самозбереження. Природні сили привабливості, такі як лібідо, що існують в індивіді, виокремлюються із системи поведінки та самозбереження і спрямовуються на здійснення утопії» (312). Фантазія – це те, що «спрямовується на здійснення утопії». Протиставлення утопії і самозбереження у Габермаса є вдалим здогадом про співвідношення ідеології та утопії в його найглибшому сенсі. Як ми побачимо у Гірца, фундаментальною функцією ідеології є встановлення ідентичності групи чи індивіда. З іншого боку, утопія пориває з «системою самозбереження і спрямовується на здійснення утопії». Для Габермаса здій-

снення ролі утопічного елемента призводить до тези, що «знання слугує водночас як інструмент і для подолання самозбереження» (313). Саме утопія вберігає три знаннево-конститутивні інтереси – інструментальний, практичний та критичний – від редукції до чогось одного. Утопія відкриває спектр інтересів і убезпечує його від зведення на рівень інструментального.

Отже, можливо, що утопія, в позитивному сенсі цього слова, долає межу можливого та неможливого, яка не може бути остаточно раціоналізована навіть за допомогою раціональної віри. То чи не можемо ми сказати, що цей утопічний фактор неможливо редукувати, що критика ідеології не може спиратися на досвід, подібний до психоаналітичного досвіду перенесення, де процес звільнення призводить до самоусвідомлення під приводом дійсного, невпинного усвідомлення чогось? Може навіть бути, що повне постійне усвідомлення є утопічним елементом самої терапії. Утопічна фантазія – це те саме, що ідеальний мовний акт, ідеальна комунікативна ситуація, поняття необмеженої і невимушеної комунікації. Може бути, що саме цей ідеал конститує саме наше поняття людськості. Ми говоримо про людину не лише як про вид, а як про реальне завдання, так, ніби людини ніде немає. Утопічний елемент притаманний самому поняттю людськості, до якої ми спрямовані і яке ми прагнемо зреалізувати.

Перед тим, як розпочати більш детальне обговорення поняття утопії в трьох останніх лекціях, ми завершимо наш аналіз ідеології лекцією про Кліфорда Гірца. Гібермас втілює у собі перехід. Він відкрив можливість соціальної критики, що здатна уникнути парадоксу Мангайма, розділення ідеології та науки, він ґрунтував свої теорії на Вебері і показав, що лише в процесі критики ми можемо відкрити, як наша власна праця, що претендує на владу і відчужує нас, насправді дозволяє повернутися від стану відчуження та десимволізації до усвідомлення та спілкування. В останньому моменті він передбачив ідеї Гірца, який показав, що ідеологію слід тлумачити на основі символічної структури дії, тобто зробив висновок, що виводить нас за межі спотворення та легітимації на третій і останній рівень ідеології, до позитивного поняття ідеології як інтеграції.

Лекція п'ятнадцята

Гірц

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

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

Щоб вибудувати третю концепцію ідеології як інтеграції чи ідентичності, ми нарешті звертаємося до Гірца. На цьому

етапі ми досягаємо рівня символізації – чогось такого, що можна спотворити, і в царині чого відбувається процес легітимації. Основним ставленням тут є зовсім не підозра і навіть не вільне від оцінок судження, а розмова. Сам Гірц як антрополог приходить до цього ставлення. Ось що він говорить в *«Інтерпретації культур»* про свої етнографічні дослідження: «Ми прагнемо – у широкому розумінні терміна, який вміщує набагато більше, ніж просто розмова, – спілкування з людьми [людьми іншої культури], і не лише з чужинцями, що є набагато складнішим, аніж це визнається загалом» (13). «Із цього погляду, – продовжує Гірц, – мета антропології полягає у розширенні універсуму людського дискурсу.. Це мета, до якої добре пристосовується семіотична концепція культури. Виступаючи системою взаємозалежних сконструйованих знаків (які, відкинувши провінційне слововживання, я назвав би символами), культура не є владою – тим, чому можна каузальним чином приписати соціальні події, стилі поведінки, інституції чи процеси; вона є контекстом, чимось, у межах чого їх можна зрозумілим чином – тобто насиченим – описати» (14).

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

Це ставлення пов'язане з концептуальною системою, яка не є каузальною, структурною чи мотиваційною, а радше семіотичною. Що особливо цікавить мене у Гірца, так це те, що він намагається працювати з концепцією ідеології, вживаючи інструментарій сучасної семіотики. У своєму тексті Гірц завчасно проголошує, що «концепція культури, котрій я надаю перевагу.. є по суті семіотичною». Тут він має на увазі, що аналіз культури є «не експериментальною наукою у пошуках закону, а інтерпретативною у пошуках значення». Таким чином, позиція Гірца не дуже віддалена від позиції Макса Вебера, оскільки він наслідує Вебера, вважаючи, що «людина є твариною, підвішеною у павутинні значень, яке вона сама ж сплела» (5). На цьому рівні ми звертаємося до мотивів не

мотиваційних, а виражених у знаках. Знакові системи мотивів становлять рівень посилення.

Оскільки культура тлумачиться як семіотичний процес, концепція символічної діяльності є центральною в Гірца. Ця тема головним чином з'являється у його статті «Ідеологія як культурна система», що міститься в *«Інтерпретації культур»*. Саме ця стаття перебуватиме в центрі нашої уваги аж до кінця цієї лекції. Гірц позичає концепцію або, принаймні, термін «символічна діяльність» у Кеннета Бюрке (208). Здається, він більшою мірою запозичає термін, аніж саму концепцію, оскільки у книзі Бюрке, яку Гірц цитує у зв'язку з цим поняттям, – *«Філософія літературної форми: дослідження у царині символічної діяльності»* – символічна діяльність, виявляється, має інше значення, ніж у Гірца. На думку Бюрке, мова фактично є символічною діяльністю. Для Гірца, проте, діяльність – подібно до мови – є символічною. Таким чином, поняття символічної діяльності може бути оманливим у вживаному Гірцем контексті. Я надаю перевагу розумінню діяльності як чогось, що зазнає символічного опосередкування. Це виглядає менш двозначним, ніж термін «символічна діяльність», оскільки остання є не тією діяльністю, яку ми розпочинаємо, а тією, яку ми замінюємо знаками. Саме в цьому і полягає концепція Бюрке: література є проявом символічної діяльності. Література є символічною діяльністю, в той час як у даному випадку ми хочемо сказати, що діяльність сама по собі є символічною в тому розумінні, що вона витлумачується, виходячи з фундаментальних символів.

Гірц також вживає сумнівну концепцію зовнішнього символу, в розумінні зовнішньої теорії символічних систем (214 і наст.). Якщо я вірно зрозумів цю позицію Гірца, то, на мою думку, формулювання є невдалим. Гірц прагне продемонструвати, що діяльність керується символами ізсередини, а називає він ці символи зовнішніми – на противагу іншому типу символів, що застосовується генетиками, де коди включаються до живого організму. Це розрізнення між зовнішньою та внутрішньою моделями є спробою встановити межу між моделями, які ми застосовуємо у біології, і тими, що стосуються культурного життя. Нарешті, всі символи привносяться, замість того, щоби бути однорідними щодо життя. Існує

неоднорідність між культурною моделлю та біологічним потенціалом життя. Позиція Гірца полягає у тому, що біологічна пластичність та гнучкість людського життя не дає нам вказівок стосовно того, як поводитися у різних культурних ситуаціях – під час нестач, праці тощо. Отже, нам потрібна система символів та моделей іншого ряду, котрі є вже не природними, а культурними. Важливим моментом у цій ситуації є не стільки той факт, що ці символи та моделі виявляються зовнішніми щодо організму, а те, що вони функціонують так само, як і внутрішні моделі.

Визначальним твердженням теорії зовнішніх символів є те, що символічні системи відповідають іншим системам. «Думка складається з конструювання символічних систем та маніпулювання ними, причому вони використовуються як моделі для інших систем – фізичних, органічних, соціальних, психологічних тощо, таким чином, що структура цих інших систем... є, як ми кажемо, «зрозумілою». Ми думаємо і розуміємо шляхом зіставлення «станів та процесів символічних моделей зі станами та процесами в усьому світі» (214). Якщо ми беремо участь у церемонії, але не знаємо правил ритуалу, усі наші дії виявляються позбавленими сенсу. Зрозуміти щось означає поєднати те, що бачимо, з правилами ритуалу. «Об'єкт (або подія, вчинок, емоція) ідентифікується шляхом розміщення його на тлі відповідного символу» (215). Ми бачимо рух як такий, що служить м'ясу, що здійснює жертвоприношення або що. Поняття поєднання чи знаходження відповідників перебуває у центрі. Тоді культурні моделі є програмами. Вони забезпечують, на думку Гірца, «шаблон чи копію для організації соціальних або психологічних процесів, майже так само, як генетична система забезпечує такий шаблон для організації органічних процесів» (216). Семіотичний процес забезпечує план.

Аналіз, проведений Гірцем, приводить до наступного висновку, який, на мою думку, є найважливішою частиною цієї статті і стосується можливості порівняння ідеології з риторичними засобами дискурсу. Можливо, це і є та найвіддаленіша межа, якої досягає Гірц. Раніше у своїй статті він критикує більш прийнятні теорії ідеології – ідеології як репрезентації певних інтересів, ідеології як продукту певних

соціопсихологічних напружень, – завжди стверджуючи щось таке, чого вони не охоплюють: як позбавлення від напруженості перетворюється на символ, або яким чином інтерес виражається в ідеї. Гірц вважає, що більшість соціологів беззаперечно приймають значення вислову про інтерес, який «виражається» через щось інше. Але яким же чином інтереси знаходять своє вираження? На думку Гірца, ми можемо відповісти лише шляхом аналізу того, «як символи символізують, як вони функціонують, щоб передати значення» (208). «Не маючи уявлення про те, яким чином функціонують метафора, аналогія, іронія, двозначність, гра слів, парадокс, гіпербола, ритм та усі інші елементи того, що непереконливо зветься «стилем»...надаючи особистому ставленню загальнодоступної форми, «ми не можемо керувати «запровадженням ідеологічних суджень» (209). Для прикладу Гірц наводить виступ організованих робітників проти постанови Тафта-Гартлі, яку вони розкритикували як «закон про рабську працю». Згідно з Гірцем, цю метафору не слід зводити до її буквального значення, оскільки вона набуває своєї змістовної сили саме через те, що є метафорою. Її мова – не просте викривлення, оскільки вона каже те, що хоче сказати, використовуючи порівняння з метафорою рабської праці. Фраза є не буквальною наліпкою, а метафоричним тропом (210).

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

Тут я бачу провокативну подібність між Гірцем та Еріком Еріксоном. Дозвольте мені стисло викласти цю паралель. В

Еріксоновій праці *«Ідентичність: молодість та криза»* є кілька тверджень про ідеологію, що дуже нагадують Гірца. Слід зазначити, що вони абсолютно не пов'язані з його впливом, оскільки були написані набагато раніше за статтю Гірца (також і Гірц жодним чином не посилається на Еріксона). Еріксон називає ідеологією опікуном ідентичності. «Бо соціальна інституція, що є опікуном ідентичності, і є тим, що ми назвали ідеологією» (133). Кількома сторінками далі (потому) він пише: «Загалом...ідеологічна система є послідовною організацією колективних образів, ідей та ідеалів, що забезпечує учасників логічною, навіть систематично спрощеною, кінцевою орієнтацією у просторі та часі, у засобах та цілях» (180-90). Оскільки Еріксон піднімає питання засад ідентичності, він також вказує, що ми маємо вийти за межі пропагандистського розуміння ідеології, в якому вона постає як «систематична форма колективної псевдології» (190).

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

Другий момент – це кореляція між ідеологією та риторикою. Певною мірою Габермас підготував нас до такої спорідненості, розглянувши проблему ідеології з точки зору комунікації чи екскомунікації. Однак тепер кореляція є більш позитивною, оскільки ідеологія виступає не спотворенням комунікації, а риторикою базової комунікації. Існує риторика базової комунікації, бо ми не можемо виключити

риторичні засоби з мови; вони є внутрішньою складовою звичайної мови. У своїй інтегративній функції ідеологія так само є базовою та невідворотною.

У третьому пункті я досліджую можливість обговорення ідеології поза ситуацією викривлення та посилаючись лише на базові функції інтеграції. Чи можна говорити про ідеології не-сучасних культур – таких, що не увійшли до процесу, названого Мангаймом «занепадом універсальної згоди» (якщо така взагалі коли-небудь існувала). Чи присутня ідеологія в ситуації відсутності конфлікту ідеологій? Поглянувши лише на інтегративну функцію культури – за умови, що їй не становить виклику альтернативна форма для забезпечення інтеграції, – чи можна говорити про ідеологію? Я маю сумнів щодо можливості проектування ідеології на культури поза пост-просвітницькою ситуацією, в якій усі новочасні культури залучаються до процесу не лише секуляризації, але й фундаментальної конфронтації стосовно базових ідей. На мою думку, інтеграція без конфронтації є до-ідеологічною. Тим не менш, і тепер дуже важливо віднайти легітимну функцію серед умов, створених задля можливості існування спотвореної функції, а згідно з цією легітимною – і інтегративну функцію.

Можемо також відзначити, що процес отримання трьох форм ідеології може відбуватися й у зворотному напрямку. За влучним спостереженням Гірца, ідеологія, врешті-решт, завжди пов'язана з владою. «Саме через конструювання ідеологій, схематичних образів соціального ладу людина перетворюється, що б там не було, на політичну істоту». «Функція ідеології, – продовжує він, – полягає в уможливленні автономної політики за допомогою впровадження понять авторитету, які її представляють як змістовну; переконливих образів, через які її можна усвідомити» (218). Поняття авторитетності є суттю концепції, оскільки в той час, як проблема інтеграції веде до проблеми системи авторитету, третя концепція ідеології відсилає нас назад до другої. Не випадково ідеологія посідає специфічне місце у політиці, оскільки остання – це середовище, в якому базові образи групи кінцево-кінцем надають правила для застосування влади. Питання інтеграції ведуть до питань легітимації, а ті – у свою чергу –

до проблем викривлення. Таким чином, нас змушують рухатися то вперед, то назад у цій ієрархії понять.

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

Звичайно, існують моральні, економічні і навіть естетичні ідеології, так само, як специфічно політичні; проте, оскільки дуже небагатьом ідеологіям, що мають хоча б якесь соціальне значення, бракує політичних наслідків, ми можемо собі дозволити поглянути на проблему в цьому трошки звуженому ракурсі. У будь-якому випадку, докази, що їх розвивають для політичних ідеологій, так само можна застосувати до неполітичних (281 п).

Я відчуваю спокусу сказати, що ідеологія має ширші функції, ніж політика – тією мірою, якою вона є інтегративною. Однак, коли інтеграція наштовхується на проблему функціонування моделей авторитету, тоді політика стає стрижнем, а питання ідентичності перетворюється на систему. Що поставлено на карту в процесі інтеграції – як ми зрозуміли з Вебера, – так це те, як зробити перехід від загального поняття соціальних зв'язків до поняття керівників і підлеглих.

Проблема релігій все ще є важливою. Можна порівняти аналіз ідеології, зроблений Гірцем, з аналізом релігії в статті «Релігія як культурна система», яка також увійшла до *«Інтерпретації культур»*. Справа не в тому, що ідеологія посідає місце релігії в сучасному житті; Гірц не пов'язує релігію лише із суспільствами минулого. Я бачу три важливі моменти, на яких Гірц вибудовує довготривалу роль релігії. По-перше, релігія є спробою висловити головні риси характеру та світогляд. Він ніколи не говорив цього про ідеологію. Гірц проводить широкий аналіз проблеми страждання і смерті і

твердить, що функція релігійної системи, з огляду на це питання, полягає не в тому, щоб уникнути страждання, а щоб навчити нас тому, як це страждання витримати. Важко погодитися з тим, що це є лише функція суспільств минулого, оскільки в той момент, коли ми навчаємося стражданню, відмінність між стичним та космічним руйнується; ми навчаємося і способам світосприйняття, і стилям поведінки. По-друге, релігія перебуває поза опозицією традиційного та сучасного, бо її властивість розміщувати дозволяє формувати настрій. Релігія забезпечує фундаментальну стабільність на рівні наших найсуттєвіших почуттів. Вона є теорією почуттів, і як така має справу як із етичним, так із всезагальним. Третій момент стосовно релігії полягає в тому, що вона інсценує ці почуття за допомогою ритуалів, і у сучасних суспільствах існують також залишки традицій, та й навіть незмінні традиції. Ідеологія постає не в результаті занепаду ритуального виміру, а внаслідок відкритої конфліктної ситуації, характерної для сучасності. Системи – навіть релігійні – зіштовхуються з іншими і викликають появу тих самих закидів щодо автентичності та легітимації. Ми потрапляємо у пастку існування ідеологій – у множині.

Можна сказати, що мета Гірца полягає не стільки в тому, щоб відкинути теперішні теорії ідеології, – у розумінні ідеології інтересів та напружень, – скільки в тому, аби віднайти їх на більш глибокому рівні. Кінець-кінцем, однак, Гірц опиняється більшою мірою на боці теорії напружень щодо ідеології. Поняття інтеграції саме і має справу з небезпекою втрати ідентичності, що й розглядає Еріксон, вживаючи такі психологічні терміни, як криза та розгубленість. Те, чого група найбільше боїться, – це неможливість самоідентифікації внаслідок криз та розгубленості, що створює напруження; завдання полягає в тому, щоб із цим напруженням впоратися. Знову ж таки, порівняння з релігією є доречним, оскільки страждання та смерть відіграють таку саму роль в особистому житті, як криза та розгубленість у соціальній сфері. Два типи аналізу, по суті, частково збігаються.

Я б додав, що іще один позитивний момент ідеології як інтеграції полягає в тому, що вона підтримує інтеграцію групи не лише у просторі, але й у часі. Ідеологія функціонує не

тільки у синхронному вимірі, але і в діахронному. У другому випадку пам'ять щодо основних групових подій є надзвичайно важливою; повторне програвання цих базових подій є суто ідеологічним актом. Існує момент повторення витоків. З нього починаються всі ідеологічні процеси в патологічному розумінні, бо вдруге святкування має характер матеріалізації. Святкування перетворюється на засіб, який система влади використовує для збереження своєї влади, так що це стає захисним актом з боку владоможців. Проте чи можемо ми уявити громаду, яка б не святкувала власне народження у більш чи менш міфологічному плані? Франція святкує падіння Бастилії, Сполучені Штати – четверте липня. У Москві вся політична система побудована на надгробку, труні Леніна, що є, можливо, одним з небагатьох випадків в історії після єгиптян, де труна (гробниця) є витокіом політичної системи. У такому разі ця постійна пам'ять про засновників групи та події, пов'язані із заснуванням, є ідеологічною структурою, що може функціонувати позитивно в якості інтегративної структури.

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

Можливо, це здаватиметься спрощенням, якщо ми скажемо, що країни, які розвиваються, мають справу лише з конститутивним характером ідеології, оскільки складність їхнього завдання полягає у тому, щоб знайти свою власну ідентичність у світі, вже позначеному кризою індустріальних суспільств. Передові суспільства не лише накопичили та відібрали більшість засобів та способів розвитку; вони також викликали кризу такого суспільства, що стала наразі суспільним та світовим явищем. Суспільства вступають до процесу індустріалізації одночасно з тим, коли чільні нації ставлять запитання щодо процесу цього розвитку. Країни мають прийняти технології тоді ж, коли розпочалася критика та засудження останніх. Для інтелектуалів цих країн завдання є особливо важким, оскільки вони існують одночасно у двох епохах. Вони живуть на початку індустріального періоду, тобто у 18 ст., але також є і частиною 20 ст., бо зростали в культурі, котра вже увійшла у кризу стосунків між її цілями та критикою технологій. Таким чином, поняття ідеології стало універсальним через те, що криза індустріального суспільства – це криза універсальна; вона складає частину освіти будь-якого інтелектуала в будь-якому куточку світу. Пригадую свої подорожі кілька років тому Сирією, Ливаном та іншими країнами Близького Сходу; у місцевих бібліотеках можна було знайти праці Сімони де Бовуар, Сартра тощо. У наші дні кожен є сучасником іншого. Люди з країн, що розвиваються, отримують освіту, використовуючи водночас інтелектуальні засоби як своєї культури, так і пов'язані з кризою передових країн.

Якщо ідеологія наразі є універсальним явищем, то марксистичні твердження, що вона постала із розвитком соціальних класів. Вони доводять, що ідеологія не існувала до появи класових структур. Альтюсер іде ще далі, кажучи, що до появи буржуазії не було жодної ідеології. Були переконання та вірування, проте лише класова структура викликала ситуацію, в якій значна частина населення не поділяла загальних цінностей. Як ми побачили, марксистська перспектива наглошує радше на спотворюючих аспектах ідеології, ніж на її інтегративній функції. У відповідь на це акцентування, я б висунув твердження про те, що примітивна концепція ідеології як інтеграції не може використовуватися у політичній практиці,

окрім як для захисту – навіть у ситуації боротьби – через проблематичність визнання. Якщо я розумію, що спотворююча функція не могла б з'явитися без наявної символічної структури діяльності, то тоді я, принаймні, знаю, що причиною деяких класових конфліктів може бути те, що інтегративний процес усе ще продовжується. Таким чином, класові конфлікти ніколи не виступають повною мірою ситуаціями абсолютної війни. Реалізація інтегративного характеру ідеології допомагає зберегти відповідний рівень класової боротьби; що полягає не в тому, щоб знищити ворога, а в тому, аби досягти визнання. Використовуючи гегелівську термінологію, боротьба відбувається за визнання, а не за владу. Інтегративна функція, що лежить в основі ідеології, застерігає нас від доведення полемічного моменту до його деструктивного рівня – того, на якому починається громадянська війна. Що утримує нас від заклику до останньої, так це те, що ми маємо зберегти життя нашому супротивнику; елемент пов'язаності зберігається. Навіть класовий ворог не є абсолютним ворогом. В якомусь розумінні, обое все ще є сусідами. Поняття ідеології як інтеграції обмежує соціальну війну та утримує її від перетворення на громадянську. Деякі з європейських комуністичних партій – особливо в Італії та зараз у Франції та Іспанії – сформулювали ідею, що проблема полягає в тому, аби розвинути суспільство, яке було б краще інтегрованим, аніж у випадку класових структур. Отже, суть у тому, аби насправді інтегрувати, а не придушити чи зруйнувати чийогось ворога.

Підґрунтя для такої трансформації, можливо, вже й існує у класовому суспільстві. Навіть у ньому інтегративні процеси спрацьовують: почуття спільної мови, спільної культури, спільної нації. Люди поділяють, принаймні, лінгвістичні засоби та усі комунікативні способи, пов'язані з мовою, так що потрібно локалізувати роль мови в класовій структурі. Розв'язання цього питання являло собою важливий момент боротьби між марксистами вже в ХХ столітті. Принаймні, протягом певного часу Сталін перебував на вірному шляху, виступаючи проти тих марксистів, котрі навіть у граматиці знаходили класову структуру. Натомість, Сталін доводив, що мова належить усій нації. Статус останньої в марксистській теорії важко визначити, оскільки він протилежний класовим

характеристикам. Можемо сказати, що гірцевська концепція ідеології більше придатна для даної проблематики, оскільки статус нації не підпадає радикальному впливові класової структури. За спроби дати визначення природі нації питання постає таким само проблематичним, як і за спроби визначити роль статей; важко сказати, що є справді основним, а що просто культурним нашаруванням. Лише через зміну властивостей чи ролей ми виявляємо незмінне. Піддаючи сумніву класові зв'язки, ми в змозі ідентифікувати, що є конститутивним для громади поза чи над її класовою структурою. Багато марксистів зараз, власне, кажуть, що марксизм повинен реалізовуватися відповідно до різних культурних ситуацій, в яких він перебуває. Ці ситуації визначаються тим, що Гірц називає ідеологічною системою. Ми маємо справу з нормами та образами, які проектує групова ідентичність, – так само, як деякі психологи говорять про тілесний образ. Існує соціальний груповий образ, і цей образ ідентичності є особливим для кожної групи.

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

Що стосується оцінки внутрішніх факторів цієї ідеології, то тут маємо великі складнощі з відповіддю, якщо ми більше не покладаємося винятково на марксистське поняття класу, в якому одна група виступає домінуючим класом і висуває керівні ідеї – ідеологію – всій нації. Хтось на зразок Мангайма є водночас і досить розумним, і досить обережним щодо цієї проблематики, оскільки він завжди говорить про соціаль-

ний прошарок. Він залишає нам завдання ідентифікації тих груп, які існують у суспільстві, і того, яким чином це відбувається. Фактично, завдання полягає в тому, щоб розглянути всю різноманітність соціальних угруповань, не самі лише класи. Можливо, клас є лише однією серед багатьох інших структур. Розглянемо, наприклад, питання расових та етнічних меншин – найважливішу проблему цієї країни. До якої категорії слід віднести меншини? Вони не є ні класом, ні нацією. Потрібно зберігати гнучкість стосовно поняття соціального прошарку; можливо, зв'язок між ним та ідеологією чи утопією є тим, що забезпечує єдність обох. Можливо, на думку деяких, Сполучені Штати зсуваються від стану плавильного казана до мозаїки. Це означає, що багато груп, а звідси й багато ідеологій формують таку-сяку єдність. Етнічна свідомість виступає наразі колективною складовою ширшої національної та ідеологічної суміші.

Однак усе ще вірно й те, що Сполучені Штати мають спільну ідеологію. Як іноземець, я свідомий ідеологічної єдності у цій країні, і я розглядаю тут термін «ідеологія» в нейтральному розумінні. Погляньмо на проблему безробіття. Як на мене, в цьому полягає типова відмінність між Європою та Сполученими Штатами. В Європі безробіття сприймається як несправедливість; кожен має право на роботу. Тут же воно розглядається, як особисте банкрутство. Це не є звинувачення, спрямоване проти системи, а особиста проблема. Безробітний має покладатися на систему соціального захисту та харчові талони, які ще більше підсилюють його залежність від системи. Невдача, пов'язана з безробіттям, стає ще наочнішою на тлі цієї залежності. Хоч поняття вільного підприємництва може бути об'єктом для критики, воно, кінець-кінцем, беззаперечно сприймається. Кожен змагається з іншим. Навіть те, яким чином студенти працюють у цій країні, – індивід проти індивіда – суттєво відрізняється від Європи. Хоча цей всеохопний індивідуалізм і веде до якихось корисних наслідків, він також тягне за собою думку про те, що коли все, кероване приватним підприємництвом, перебуває в задовільному стані, державні підприємства (наприклад, залізниці) потерпають. Відсутнє будь-яке розуміння спільної власності. Сполучені Штати таки мають

щось на зразок колективної ідеології, хоча я знаю, що мешканці країни більше обізнані з субідеологіями та субкультурами.

На завершення цієї останньої лекції про ідеологію дозвольте сказати, що поняття інтеграції є припущенням двох інших головних понять ідеології – легітимації та викривлення, однак воно насправді функціонує, спираючись на ці два фактори. Більше того, зв'язок між цими трьома функціями можна локалізувати, визначивши взаємини ролі ідеології та розгалуженішої ролі уявлень у соціальному житті. Моє припущення на більш загальному рівні, котре я розвину в наступних лекціях про утопію, полягає в тому, що уявлення функціонують двома способами. З одного боку, вони можуть зберігати лад. У цьому випадку функція уяви у тому, щоб здійснити процес ідентифікації, котрий відображав би лад. Уявлення в цьому випадку матимуть вигляд картинки. Однак, з іншого боку, уявлення можуть виконувати підривною функцію і спрацьовувати як прорив. Тоді їхній образ буде продуктивним, оскільки йтиметься про уявлення чогось іншого деінде. У кожній із цих трьох ролей ідеологія репрезентує перший тип імагінації; вона виконує функцію збереження, консервації. Натомість утопія являє собою другий тип уявлень; вона завжди є поглядом збоку. Як запропонував Габермас, можливо, це є вимір самого лібідо, щоб спроектувати себе *aus* – іззовні, нізвідки – у цьому рухові трансценденції, в той час як ідеологія завжди знаходиться на межі патології через свою консервативну функцію в доброму й поганому сенсах цього слова. Ідеологія зберігає ідентичність, але водночас вона також прагне законсервувати існуюче, а тому є опором. Щось стає ідеологічним – у більш негативному розумінні терміна – коли інтегративна функція застигає, коли вона стає риторичною в поганому сенсі, коли схематизація та раціоналізація починають панувати. Ідеологія спрацьовує на межі між інтегративною функцією та опором. У наступній лекції ми звернемося до поняття утопії та спробуємо визначити, як співвідносяться її функції.

Лекція шістнадцята Мангайм (2)

Нарешті ми починаємо лекції, присвячені утопії. Брак пропорційності між кількістю лекцій, присвячених ідеології, та тих, які присвячено утопії, децю відбиває становище у вторинній літературі. Є величезна кількість праць про ідеологію – можливо, завдяки марксизмові та постмарксистській думці – та значно менше про утопію. Спершу я звернуся саме до питання про перешкоди, що так ускладнюють визнання утопії і як самостійної проблеми, і як поняття, пов'язаного з ідеологією.

Можливо, найкраще здійснити це дослідження, обговоривши кілька пунктів, у яких очевидна відсутність паралелей між ідеологією й утопією. Перша складність у тому, що обидва явища різняться у своїх виявах. Є спокуса лише утопію визнавати за писемний жанр. Для царини утопії специфічним є те, що вона від самого початку становить літературний жанр. Є твори, що їх називають утопіями, перший з яких – «Утопія» Томаса Мора (1516), від якої й походить цей термін. В ідеології нічого схожого немає. Ніхто не писав твору під назвою «Ідеологія» та не казав, що він відверто пише ідеологію. Це є причиною несхожості та браку зв'язку між ідеологією й утопією. Утопія є визнаним жанром – утопії не тільки проголошують, але й пишуть – тоді як ідеологія за визначенням не визнається. Про те, що ми є жертвами своєї ідеології, завжди каже інший. Тому ідеологію природніше заперечувати, тоді як утопію легше можна стверджувати. Проблема в авторстві. Ми можемо говорити про утопії Сен-Сімона, Оуена тощо, а от до ідеології власні імена не прив'язують.

По-друге, відсутність паралелі виявляється в ставленні, з яким ми підходимо до цих двох явищ. До ідеології ми підходимо з критикою: ми намагаємося викрити. Як я намагався довести в попередній лекції, мабуть, тільки після дуже складного, важкого розвитку ми можемо підійти до ідеології більш

дружно, як ми це бачили у Гірца. Лише на цій стадії в ході виправдання ідеологія втратила своє жало. Наше загальне ставлення до утопії достоту відмінне. У деяких випадках утопія має-таки негативний підтекст, зокрема, коли її таврують представники панівних груп, які відчувають загрозу. Для них утопія – це щось неможливе та нездійсненне, принаймні, в межах їхнього власного ладу. Тим не менш, утопія в своїй літературній формі породжує свого роду співучасть чи потурання з боку доброзичливого читача. Читач схильний приймати утопію як вірогідне припущення. Можливо, частиною літературної стратегії утопії є прагнення переконати читача за допомогою риторики художньої вигадки. Літературна вигадка – це уявна варіація, засновки якої читач на певний час приймає. В утопічному творі ми не маємо справи з полемічним ставленням, яке треба обеззброїти майстерністю редакторського акту читача.

Третя непаралельність і ще більша перешкода як для порівняння ідеології й утопії, так і для обговорення утопії як специфічного жанру – те, що утопії (у множині) не так просто віддають належне основному значенню утопії (в однині). Цей результат є наслідком авторства утопій: конкретні утопії написано конкретними авторами. Досить складно було спробувати виокремити ядро ідеології як єдину проблему; ще складніше виокремити ядро утопії. Ми можемо підходити до ідеологій відповідно до їхніх тем, але контент-аналіз утопій врешті-решт розсипається зовсім: він розбирає цю царину такою мірою, що здається, наче перед нами – мрії чи соціальні фікції, між собою не пов'язані. Є, звичайно, певні межі цього розсіяння. Деяка незмінність зацікавлень таки має місце: постійно повторюються теми родини, власності, споживання, суспільної та політичної організації, інституціоналізованої релігії тощо. Я повернуся до цього в наступній лекції, коли обговорюватиму одну з утопій – Сен-Сімонову – яка належить до традиції соціалістичних утопій; порівняння найрозповсюдженіших тем, які ми в них бачимо, дасть нам, можливо, нагоду для нових дебатів із марксизмом та оновлення французького утопічного соціалізму. Хоча, якщо ми більш загально розглянемо теми утопій, то кожна з них вибухає в протилежних напрямках. Більше того, утопії надзви-

чайно відрізняються одна від одної не тільки за своїми проєктами та змістом, але й за своїми прагненнями. Льюїс Мамфорд у своїй «Історії утопій» намагається показати, що є принаймні два роди утопій, які дуже важко пов'язати між собою: те, що він називає утопії втечі й утопії перебудови. Можливо, нам потрібно знайти зв'язок між цими видами утопій у структурі уяви. Хоча для мети поверховної семантики – ми маємо справу з множиною окремих утопій, які дуже важко зібрати під іменем утопії.

Цю проблему відбито також і в підході. Критика ідеологій є соціологічною, тоді як утопії – історичні. Основна утопічна література складається з історій конкретних утопій. Власне, є певна спорідненість між літературним жанром та історичним підходом. В історії ми ведемо оповідь про оповіді – подвоєння історії. Коли ми говоримо про утопії Сен-Сімона, Фур'є, Оуєна, Уелса, Гакслі та Скіннера, ми маємо список авторів, які схильні замінювати історичні монографії на соціологію. Прикладом того, як складно підвести це розмаїття під одне поняття, є одна з найкращих книг про утопію, «*L'Utopie et les Utopies*» Раймона Рюєра. Рюєр поділяє свій текст на дві частини: одна – про «Утопію», інша – про «Утопії». Він вважає сумнівним наслідування структури ряду монографій – із підсумком та загальним вступом до жанру в цілому.

Четвертою та ще грізнішою для нашого аналізу складністю є те, що в марксистській думці розрізнення між утопією й ідеологією має тенденцію до зникнення. Відновлювати це розрізнення – означає заперечувати якщо не марксизм загалом, то, принаймні, марксизм ортодоксальний. У двох останніх лекціях я підійду до цього питання впритул, розглянувши дві альтернативи до марксистського соціалізму – утопічні соціалізми Сен-Сімона та Фур'є. На основі нашого попереднього вивчення Маркса ми можемо зрозуміти, чому в марксизмі розрізнення між ідеологією та утопією має тенденцію зникати. Як ми бачили, марксизм має для ідеології два відмінні критерії. По-перше, він протиставляє ідеологію та практику – а практиці протистоїть фантазія або ж уява. Це позиція, яку ми бачили в «Німецькій ідеології». На цьому рівні й ідеологію, й утопію можна віднести до того самого класу – до того, що не є реальним. «Нереальне» охоплює і те, й інше.

До того ж висновку, однак, ми приходимо, й дотримуючись другого марксистського критерію та протиставляючи ідеологію й науку. У цьому випадку як ідеологію, так і утопію охоплює «ненаукове». Останній наголос поставив Енгельс, написавши «Соціалізм: утопічний та науковий». Утопічний соціалізм, як вважається, належить до царини ідеологій. Марксизм схильний зводити утопії до підкласу ідеологій, застосовуючи до них той самий аналіз, що й до ідеологій. Стверджується, що утопії виходять від певної суспільної верстви. Пояснення ідеологій та утопій одне й те саме. Одноманітністю пояснення знижується конкретність аналізу. Те ж стосується й Альтюсера, бо для нього все, що є до-науковим – ідеологічне; статус ідеології як уявного може бути застосовано також і до утопії. Навіть пророче видається просто маскуванню зацікавленості. Як ідеологія, так і утопія – «відлуння», «відображення».

Внеском Карла Мангайма, до якого ми тепер звертаємося, є те, що він і об'єднав ідеологію з утопією, і водночас зберіг їхні відмінності. Ми розпочнемо наше обговорення Мангайма з того, на чому зупинилися в розділі «Ідеології та утопії» про «Утопічний спосіб мислення». Я вказуватиму на свої відмінності від Мангайма, але він дає нам щонайменше добре соціологічне знаряддя для підходу до методологічних складнощів, які я підсумував.

Вивчення утопії Мангаймом представлено трьома кроками. У попередній лекції про Мангайма я говорив лише про перший із них – про критеріологію утопії, й коротко повторю аналіз цього рівня Мангаймом. Другий крок – типологія, й тут Мангайм намагається застосувати метод, певною мірою подібний до методу ідеальних типів Макса Вебера, хоча ми й побачимо одну важливу відмінність. По-третє, Мангайм намагається витлумачити напрям змін в утопії, тобто її динаміку в часі. Отже, три основні внески Мангайма до проблеми утопії – це, по-перше, спроба створити загальне уявлення, робочу гіпотезу, яка б охоплювала поле досліджень; по-друге, спроба зорієнтувати нас у розмаїтті утопій, подолавши це розсіяння, цю розкидану множинність за допомогою типології; і по-третє, спроба сказати щось про неминучу рухливість цієї типології. Головна думка Мангайма – що хід подій

веде до занепаду утопій, а отже, й до поступового зникнення будь-якої неузгодженості з дійсністю. Люди більше пристосовані до дійсності, й це пристосування вбиває утопію. Зрештою, ця обставина є основним постулатом тексту Мангаїма.

Щодо першого кроку аналізу Мангаїма, його критеріології, дозвольте мені просто підсумувати те, що було сказано в нашій попередній лекції. Для Мангаїма ідеологія й утопія мають як спільну рису, так і рису, що їх різнить. Спільною рисою є те, що він називає неузгодженістю – свого роду відхилення чи розкол. Складно сказати, відхиленням від чого є ця неузгодженість; можна сказати, що це відхилення від стану справ у дійсності, в якій все відбувається. Риса, що різнить ідеологію й утопію – це те, що утопія є ситуативно трансцендентною (виходить за межі наявного становища), тоді як ідеологія – ні. Як я стверджував раніше, критерії визначення того, хто знає «дійсність» становища і може, отже, визначати, чи виходить щось за його межі – це ще одна проблема. Другим аспектом трансцендентного характеру утопії є те, що утопія в корені своєму є здійсненою. Це суттєво, бо суперечить упередженню, що утопія – це просто мрія. Тоді утопія постійно перебуває в процесі здійснення. Ідеологія, на противагу, не має проблеми здійснення, бо вона – узаконення того, що є. Якщо є неузгодженість між ідеологією та дійсністю, то це тому, що дійсність змінюється, тоді як ідеологія має певну інерцію. Інерція ідеології створює розходження. Критерій розрізнення ідеології й утопії виявляється у два способи, й вони є наслідками спільного критерію неузгодженості. По-перше, ідеології пов'язані головним чином із панівними групами, вони тішать колективне *его* цих панівних груп. Утопії, з іншого боку, природніше підтримують групи, які прагнуть до влади, а отже, зазвичай, нижчі верстви суспільства. По-друге, ідеології більше спрямовані в минуле й приречені тому на застарілість, тоді як утопії мають футуристичний елемент.

Другий крок в аналізі Мангаїма – типологія. Мангаїмова типологія – соціологічна, а цікавою методологічно є тут різниця між підходом соціологічним та історичним. Ця тема важлива для філософії гуманітарних наук. Саме історик наголошує на одиничності творів. Основний напрям в історичних дослідженнях – звертання не до узагальнення, а до

унікальності подій. Зараз ця схильність є меншою, ніж коли було написано книгу Мангайма, бо в історії стався зсув у бік соціології, але, тим не менш, історію не засмоктало в соціологію – тією мірою, що вона зберігає поняття події, – тема, яка й мене самого надзвичайно цікавить. Ця увага до поняття події пояснює, чому ті, хто пише історію утопій, беруть за модель «Утопію» Томаса Мора: його твір є прикладом близькості між цим історичним методом і літературним жанром. Літературний жанр вміщує окремі твори в хід історії. Це передбачає, що історик не може здолати описові концепції – а останні, каже Мангайм, перешкоджають систематичному новаторству.

Такою історично «наївною» концепцією [історичної унікальності] була б, наприклад, концепція «утопії» як такої лише остільки, оскільки за своїм технічним історичним використанням вона б містила структури, які в конкретному подібні до «Утопії» Томаса Мора, або в дещо ширшому історичному значенні звертаються до теми «ідеальних спільнот». Ми не маємо наміру заперечувати корисність таких індивідуальних описових концепцій доти, доки метою є досягнення індивідуальних елементів в історії (201).

На противагу цьому, власні зусилля Мангайма присвячені запровадженню соціології утопії. Соціологія утопії, каже Мангайм, дотримується трьох методологічних правил. По-перше, вона мусить вибудувати свою концепцію – не в значенні індивідуальної описової концепції, а в значенні узагальнення, робочої концепції. Прикладом було б: «чи не існує ще не здійснених ідей, які виходять за межі цієї дійсності...» (201). Саме так Мангайм вибудовує концепцію утопії. Ми не пасивні щодо досвіду, а намагаємося структурно його перебудувати, реконструювати. «Конструктивне абстрагування є передумовою для емпіричного дослідження...» (202). Якщо перше методологічне правило – прийти до всеохопної концепції, то друге – провести розрізнення між утопіями відповідно до суспільних верств. Проблема – пов'язати кожну форму утопії з верствою суспільства, й ми побачимо, що це не завжди легко зробити. «Ключ до здатності розуміти утопії – структурна ситуація тієї верстви суспільства, яка їх підтримує в певний даний час» (208). Утопія – це дискурс групи, а не якийсь там

літературний твір, що ширяє в повітрі. Внаслідок цього правила індивідуальність авторів значною мірою нівелюється; хоч індивідуальність і не заперечено цілком, наголос із неї істотно знято. Третє методологічне правило: утопія є не тільки набором ідей і способом мислення, *Geist*, конфігурацією чинників, яка пронизує весь ряд ідей і почуттів. Елемент утопії впаяний в усі сфери життя. Це – не те, що можна визначити та виразити в пропозиційній формі, а радше, використовуючи мову Гірца, всеохопна символічна система. Мангайм говорить тут про «панівне бажання» (209) – те, що можна постійно мати на думці як методологічну концепцію, якщо під цим ми розуміємо організуючий принцип, який більше відчувається, ніж усвідомлюється. Утопічний спосіб мислення дає «одразу придатну до сприйняття картину» для переживань чи, принаймні, «безпосередньо зрозумілий набір значень» (209). Ця концепція буде найбільш істотною, коли ми розглядатимемо те, що Мангайм називає смертю утопії; смерть утопії може бути й смертю певної глобальної картини дійсності, а це не залишає життєспроможним нічого, крім часткового підходу до подій та ситуацій.

Ці три методологічні критерії – утопія як вибудована концепція, взаємозв'язок із відповідною верствою суспільства та панівне бажання – стоять не так далеко від ідеальних типів Макса Вебера. Утім, ця типологія різниться від Веберової в одному суттєвому відношенні, й це буде вирішальним для подальшої частини аналізу Мангайма. Мангайм вважає *антагонізм* між утопіями докорінним. Ми вже казали це щодо ідеології: можливо, ідеологія існує лише тоді, коли руйнує загальноприйнятту культуру. Мусить бути уявлення про суперечність, про антагонізм. У випадку утопій антагонізм визнати легше, бо для Мангайма кожна утопія визначається за природою її антагонізму з іншими. Не випадково параграф праці Мангайма, до якого ми зараз наближаємося, говорить про зміну *конфігурації* утопічного способу мислення. Існує конфігурація утопічного способу мислення, бо саме система утопії як ціле надає сенсу протистоянню між однією конкретною утопією й іншою. Утопії «з'явилися і підтримували себе як взаємно антагоністичні контрutoпії». Мангайм створює тут простір для поняття про контрutoпії; деякі утопії

можуть бути типово антиутопічними тільки тому, що в кожній утопії є елемент контрутопії. Уявлення про контрутопію дозволяє Мангайму зарахувати консерватизм до утопій, що, звичайно, є доволі сумнівним. Однак, згідно з його власними трьома критеріями, коли в консерватизмі присутня форма, що структурує життя, видається неузгодженою та включає панівне бажання – це утопія. І хоча консерватизм – це проект відновлення в майбутньому минулого, це все ж утопія, бо вона протистоїть іншій утопії. Суттєво, що одна утопія орієнтується проти іншої. «Соціолог може справді зрозуміти ці утопії тільки як частини постійно-мінливого сукупного сузір'я».

Цей наголос на конфігурації утопії готує перехід від того, що я охрестив типологією Мангайма, до динаміки. Ця різниця вже присутня в назві параграфу, до якого ми звертаємося: «Зміни в конфігурації утопічного способу мислення...» (211; курсив мій). Всеосяжна зміна системи, загальний еволюційний напрям цілого сузір'я і є предметом цього параграфу. Однак ми на якийсь час візьмемо в дужки проблему загальної тенденції, що зміщує цілу конфігурацію, щоб спершу побачити більш статично, як побудована конфігурація утопії. Часову впорядкованість скидати з рахунку не можна, проте ми візьмемо в дужки напрямок цієї зміни. Оскільки цей параграф довгий, то, щоб дати нам провідну нитку, я зупинюся на одному аспекті: як кожна утопія чинить із почуттям часу. В аналізі Мангайма постійно повторюється засаднича думка, що кожна утопія має особливе почуття історичного часу: «Саме через основоположне значення історично-часового почуття ми окремо наголошуватимемо на зв'язках, які існують між кожною утопією та відповідним історично-часовим поглядом» (210).

Перша утопія, яку називає Мангайм, належить не Томасові Морю. Натомість Мангайм починає з Томаса Мюнцера – анабаптиста (211-219). (Цікаво бачити збіг Мангайма в цьому з Ернстом Блохом, який за вісім років перед Мангаймом писав про «*Thomas Münster als Theologe der Revolution*» [1921].) Чому Мангайм обирає Мюнстера, а не Томаса Мора? По-перше, бо анабаптизм Мюнцера являє і найбільшу прірву між думкою та дійсністю – найдовершеніший приклад за критерієм неузгодженості – і водночас утілений випадок, коли утопічна

мрія перебуває в процесі здійснення. Для Мангайма критерій утопії не задовольняється тим, що щось починає підривати наявний лад. Рух Мюнстера хіліастичний: він дає уявлення про тисячолітнє царство, що прийде з небес. Трансцендентний елемент виражається у сходженні неба на землю. Хіліазм приймає для соціальної революції за релігійними мотивами трансцендентну точку відліку. Сходження трансцендентного долає відстань між утопічною ідеєю та дійсністю. Можна відзначити, що хіліастична утопія – це межа для заяви Маркса, начебто релігія з необхідності перебуває тільки на боці ідеології. Цей суттєвий виняток із твердження Маркса дає нам, можливо, модель для всіх утопій, оскільки всі утопії являтимуть скорочення початкової прірви між думкою та дійсністю.

Друга причина вибору Мангаймом хіліастичної утопії – те, що вона поєднує в собі ідеал із запитами пригніченої верстви. Вирішальним тут є приєднання священика до заколоту селян. «Прагнення, які доти або не було прив'язано до конкретної мети, або було зосереджено на потойбічних цілях, раптом набрали мирського забарвлення. Тепер вони відчувалися як здійсненні – тут і зараз – і надавали суспільній поведінці виняткового завзяття» (212). Прошу ще раз відзначити критерій здійсненності. Для Мангайма цей рух являв перший злам у фаталістичному сприйнятті влади такою, якою вона є. Саме тому Мангайм не вважає Платонові «Закони» чи й поготів «Республіку» за утопічні. Чи можемо ми й говорити про утопію перед Відродженням, або чи залежить утопія достеменно від цієї унікальної спілки трансцендентного ідеалу та повстання пригніченого класу? Для Мангайма це – народження принаймні новочасної утопії. А це виключає Томаса Мора як першу сходинку. Вибір цієї точки відліку підтверджено її незмінним впливом, а це містить постійну загрозу з її боку іншим формам утопії. Хіліастична утопія породжує контр-утопії, які більшою або меншою мірою спрямовані проти загрози виходу на поверхню цієї основної утопії. Консервативні, ліберальні, та навіть соціалістично-революційні утопії – всі вважають анархізм хіліастичної утопії спільним ворогом. Для Мангайма існує лінія, яку можна провести від Мюнцера до Бакуніна, в яких це коротке замикання між ідеалом і земними запитамі, що

йдуть знизу, вивільняє ті самі енергії. Мангайм наполягає, власне, на тому, що динаміка цієї утопії – це «екстатично-оргіастична енергія» (213). Ми можемо поставити запитання, чи добре обрано термін, але під ним Мангайм має на увазі емоційний поштовх, до якого призводить сполучення ідеалу та запитів, який протистоїть всім ідеалам культури класичної Європи, вершиною котрих є німецька концепція *Bildung* – культури, освіти – та які є прообразом для ліберальної моделі утопії. В хіліастичній утопії є певна антиліберальна енергія, оскільки це не ідеї, що впливають на історію, а енергії, звільнені раптовим приходом нової доби.

Що ж до нашого пробного каменю, утопічного відчуття часу, то особливістю відчуття часу цієї утопії та, можливо, всіх утопій, які походять від неї, є раптове замикання між абсолютним і безпосереднім тут і тепер. Нема затримки, нема відкладання між негайним і абсолютним. «Для справжнього хіліаста теперішнє стає проламом, через який те, що раніше було внутрішнім, раптово виривається, бере владу над зовнішнім світом і перетворює його» (215). Відчуття таке, що Царство Боже – зараз. Є один час, і це – теперішнє. Хіліастичні переживання протилежні містичному *виходу* з простору та часу. Хіліазм проголошує миттєвість здійснення обіцянки на противагу повільному приготуванню, яке викладає дидактична концепція культури, або ж уявленню про нагоду, можливість, пов'язану з реальними обставинами, яке висуває марксистська думка. Для Мангайма нехтування підготовкою та можливістю є характерною рисою хіліастичної утопії.

Друга форма, яку розглядає Мангайм – це ліберально-гуманістична утопія (219-29). Вона ґрунтується головним чином на вірі в силу думки як освітнього, інформативного процесу. Утопія перебуває в конфлікті з наявним ладом, але в ім'я ідеї. Проте це не платонізм, бо платонізм залишається моделлю, а не потенціалом для зміни. У певному розумінні можна сказати, що університет походить від цієї утопії, бо тут – уявлення, що ми можемо змінювати дійсність за допомогою досконалішого знання, вищої освіти тощо. Ця форма утопічна тією мірою, якою вона заперечує, і часом дуже наївно, реальні джерела влади у власності, грошах, насильстві та всіх видах нерозумових сил. Вона робить надмірний на-

голос на здатності розуму формувати та створювати. У цьому відношенні вона антихіліастична, бо говорить не про енергії, а про ідеї. Для Мангайма вершиною ліберальної утопії є німецький ідеалізм, який відбиває цю філософію освіти, *Bildung*. Втіленням цієї утопії є невпинна боротьба в Європі від початку Відродження принаймні до Французької революції між інтелектуалістським і теократичним чи клерикальним світоглядом. Першу групу представлено буржуазією – найбільш «освіченою» – яка боролася проти теократій і монархій і, особливо після Французької революції, проти звернення монархій до теократичного узаконення. Головним уявленням цієї утопії є ідея людяності як творчого ідеалу, незважаючи на брак конкретності цього ідеалу. Ця утопія була присутня й у французькому, й у німецькому Просвітництві (французьке Просвітництво було більш політичним і безпосереднім, а німецьке – більше теорією культури), і можливо, щось подібне діяло й у секуляризації пієтизму в Англії.

Щодо почуття часу в ліберальній утопії, то вона плекає уявлення, що історія – як індивідуальне життя з дитинством і зрілістю, але без старості й смерті. Думка така, що є зростання в напрямі зрілості. Головна концепція – стати зрілим, дорослим. Існує уявлення про однолінійний поступ, і ця філософія поступу спрямована точно проти почуття часу хіліастичної утопії. Зміна відбувається не в якусь мить, а є вершиною історичної еволюції. Замість зосередження на прориві, *кайросі*, наголос робиться на зростанні та становленні. Цей міф про гуманістичну освіту завжди антианархічний. Символи та метафори, що належать до цієї утопії, завжди гуртуються навколо поняття світла: просвіта – тема, властива в певному розумінні також і для Реформції та Відродження. Думка тут: *post tenebras lux*, після темряви – світло; врешті світло перемагає.

Третя утопія, яку обговорює Мангайм – консерватизм (229-239). На перший погляд видається досить дивним називати його утопічним. Консерватизм – це радше контрutoпія, але як контрutoпія, змушена виправдовуватися перед нападками інших, вона стає певного роду утопією. Консерватизм відкриває свою «ідею» постфактум; він – як Гегелева сова Мінерви, що відлітає тільки наприкінці дня. Як утопія, консерватизм

виробляє деякі основоположні символи, такі як *Volksgeist*, дух народу. Образ його морфологічний. Люди якоїсь общини, народу, нації чи держави – ніби організм, частини, що утворюють ціле. Ріст не можна прискорювати; люди мусять бути терплячими; на зміни потрібен час. Є відчуття історичної визначеності, як зростання рослини, і це протиставлено ідеям, які просто ширяють. Очевидна антитеоретична налаштованість мислення. Щодо почуття часу у консерватизмі, то він надає перевагу минулому – не минулому, яке вже недійсне, а минулому, що живить теперішнє, даючи йому коріння. Є уявлення про традицію – твердження, ніби щось передається та все ще живе, і що теперішнє без підземних вод минулого було би порожнім. На противагу до *кайросу* першої утопії та поступу другої, утверджується почуття тривалості.

Четверта форма утопії, на думку Мангайма, – соціалістично-комуністична утопія (239-247). Тут теж можна висунути багато зауважень до класифікації Мангайма. Передусім, як можна називати соціалістично-комуністичний рух утопічним, якщо він підкреслює якраз, що є антиутопічним? Мангайм має дві відповіді. Цей рух є утопічним, по-перше, через свій стосунок до трьох інших утопій – стосунок, що є не тільки конкурентним, але й синтетичним. Мангайм стверджує, що цей четвертий вид «ґрунтується на внутрішньому синтезі різних форм утопії, які постали доти...» (240). Він зберігає від хіліастичної утопії уявлення про прорив в історії, цей стрибок від ери необхідності до ери свободи. Він також зберігає найкраще з традиції поступу – що є часове приготування, історичні стадії. Наприклад, перехід від власності на основі землі до власності на основі капіталу являє собою доцільний розвиток, який уможливорює в певний час злам в основній суспільній структурі. Навіть консервативна утопія дає свій елемент: поняття про необхідність, почуття, що не можна робити будь-що в будь-який час – детерміністський елемент, який так дивно поєднано з уявленням про стрибок. (У своїй діалектиці природи Енгельс намагався поєднати різні моделі зламу, поступу та необхідності, доводячи, що кількісні зміни створюють у певній точці якісний стрибок.) Після революції консервативний напрям відіграє в соціалістичній утопії ще одну важливу роль, тією мірою, якою Партія нама-

гається вберегти всі свої здобутки. Коли Партія перебуває при владі, вона використовує всі стратегії консервативної утопії. Ще суттєвішим зв'язком соціалістично-комуністичної утопії з іншими є те, що вона намагається звести їх усі до ідеологій (241). Тож уявлення Альтюсера про епістемологічний прорив можна застосувати до зв'язку між цією утопією та трьома іншими.

Переплетення трьох попередніх утопій із цим четвертим видом особливо вгадується у відчутті часу у соціалістично-комуністичній утопії. Мангайм вважає, що визначальним внеском цієї утопії є те, як вона виражає співвідношення між близьким і віддаленим. Досягнення комунізму – віддалене; воно буде кінцем класової боротьби, кінцем пригнічення, і так далі. Близьке ж передбачає кроки, здійснювані для досягнення цієї мети, кроки, що мусять бути дуже розумними. Наприклад, перш ніж місце дії буде готовим для комунізму, має настати соціалізм. Мангайм називає це стратегічне оцінювання часу соціалістично-комуністичною утопією. «Час переживається тут як ряд стратегічних точок» (244). Ті, хто працював із комуністами, добре це знають: їхню терплячість, здатність сказати, що зараз не той час, їхню спроможність витримувати теперішнє та зберігати свій ідеал до слушної миті. У вельми цікавому рядку Мангайм каже про цю утопію: «Тільки через сполучення почуття детермінованості та живого бачення майбутнього було можливим створити історично-часове відчуття, яке має більш ніж один вимір» (245). Майбутнє готується в теперішньому, але водночас у майбутньому буде більше, ніж у теперішньому. «Соціалістична “ідея” в її взаємодії зі “справжніми” подіями діє не як суто формальний і трансцендентний принцип, який регулює подію ззовні, а радше як “тенденція” в матриці цієї дійсності, яка постійно підправляє себе відповідно до цього контексту» (246). Ця утопія вдосконалює ідею поступу, вводячи поняття кризи, яке було практично відсутнє в ліберальній утопії, за винятком випадку Кондорсе (223). У соціалістично-комуністичній утопії «Історичний досвід стає... справді стратегічним планом» (247).

Головна проблема, яку тепер підготував Мангайм – це напрямок зміни утопічної конфігурації. Чотири форми утопії **не** просто антагоністичні, оскільки їхня плеяда є орієнтованою: природа їхнього антагонізму впливає на загальний

напряму змін. Ці форми становлять часову послідовність. (Ми б могли зробити з цього приводу цікаве порівняння з типами претензій на легітимність у Макса Вебера та загальним курсом від харизматичного до традиційного, а потім до раціонально-бюрократичного.) Основна ідея Мангайма тут – що історія утопії становить поступове «наближення до справжнього життя», й отже, до розкладу утопії. Мушу сказати, що я маю щодо цього серйозні сумніви, а Мангайм уточнить це формулювання, як ми побачимо. Тим не менш, на початку параграфа про «Утопію в теперішньому становищі» він пише: «Сам хід історії показує нам поступовий занепад та тісніше наближення до життя утопії, яка свого часу цілком виходила за межі історії» (248). Утопічна відстань ніби неухильно зменшується. Після цієї начебто описової характеристики Мангайм, точнісінько як він це робив з ідеологією, переходить від неоціночної до оціночної позиції стосовно якостей цієї зміни. Важко вирішити, чи є напрям утопії добрим чи поганим. Оскільки Мангайм визначив ідеологію й утопію як *не узгоджене* з дійсністю, його висновок можна передбачити. Він мусить прийняти усунення неузгодженості за здобуток. Його думка полягає в тому, що «наближення до справжнього життя» – здорове, оскільки це виражає спробу ближче мати справу із суспільною дійсністю; це прогресивне «опанування конкретними умовами існування» (248).

Загальне затихання інтенсивності утопій відбувається й у ще одному важливому напрямку, а саме: кожна з утопій, що утворюється на пізнішій стадії розвитку, виявляє тісніше наближення до ходу історично-суспільних подій. У цьому значенні ліберальна, соціалістична та консервативна ідеї – просто різні стадії та дійсно контрформи в процесі, що невинно рухається все далі від хіліазму та тісніше наближається до подій, які трапляються в цьому світі (249).

Новочасна історія – це рух, який відходить усе далі від хіліазму. Проте я не уявляю, що має на увазі Мангайм наприкінці під «подіями, які трапляються в цьому світі», бо хто ж і впізнає ці події, як не утопія? Це камінь спотикання нашого читання.

Хоч би якою здоровою була спроба ближче мати справу із суспільною дійсністю, в іншому плані цей хід подій дуже три-

вожний. Мангайм думає, що радикальний анархізм зник із політичної сцени. (Сумніваюся, що ми можемо говорити це сьогодні; вочевидь, Мангайм писав перед 1968 роком.) Він дуже ясно бачить консервативний курс соціалізму, бюрократизацію ліберальної утопії, зростання невимогливості та скептицизму, й понад усе – занепад усіх утопій до рівня ідеологій; останнє, як ми пам'ятаємо, було його власною темою в попередньому розділі стосовно ідеології. Тепер усі знають, що вони стягнуті ремнем ідеології. Марксизм звів усі утопії до ідеології, але Мангайм зазначає, що сам марксизм уражений на той самий розпад.

Наприкінці розділу про утопію Мангайм раптом лякається того, що він відкрив. Стається внутрішній протест, крик. Невипадково Мангайм цитує поета, Готфріда Келлера:

«Тріумф свободи буде зрештою безплідним» (250). Мангайм говорить про симптоми цієї безплідності: загальний розпад світоглядів, зведення філософії до соціології. Філософія все менше й менше є матрицею всеосяжних поглядів, а сама соціологія, позбавлена підґрунтя філософського погляду, зведена до нескінченних часткових досліджень. «На цій зрілій та високій стадії розвитку всеосяжний погляд прямує до зникнення прямо пропорційно до зникнення утопії. У сучасному житті лише крайні ліві та праві групи вірять, що в ході розвитку є якась єдність» (252).

Цей розпад утопії глибоко вплинув на почуття історичного часу. «Коли зникає утопія, історія припиняє бути процесом, що веде до остаточної, кінцевої мети» (253). Мангайм вважає, що викреслено категорію цілісності, та думає, що це головний знак нашої доби. Цей погляд можна порівняти, однак, з іншими сучасними підходами. Наприклад, на теперішній теологічній сцені слідом за наголосом на теології слова йде спроба відновлення теологій історії. Теологія історії – це, безперечно, спроба протидіяти розпаду загальних поглядів та ствердити, що знову наше завдання – говорити про історію в термінах тотальності. Це ще один аргумент на користь перечитування Лукача. Лукач – такий марксист, який мав це почуття цілісності, як і Сартр у своїй «Критиці діалектичного розуму», де він запозичив концепцію цілісності в Лукача. Для Лукача в його творі «Історія та класова

свідомість» цілісність, тотальність означає не стільки необхідність детермінізму, скільки здатність умістити всі конфлікти в картину цілого. Саме це почуття загальної орієнтації зникає у Мангайма, а з ним зникає й уявлення про мету. Мангайм думає, що наслідком цього викреслення є зведення всіх подій, усіх людських учинків до функцій людських потягів. Він приписує це уявлення Парето та Фройд (255), хоча я не сказав би, що Фройд за це відповідальний, адже його концепція потягу завжди пов'язана з понад-Я, з культурним життям. У будь-якому разі, Мангайм бачить перемогу певної «насправдішності» (*Sachlichkeit*). Це порожня перемога узгодженості, відповідності: люди пристосовані, а оскільки вони пристосовані, то не мають ілюзій; але із втратою ілюзій люди втрачають також і будь-яке почуття напрямку. Мангайм вбачає усі хвороби сучасної соціології в цьому. Більше немає спонуки малювати загальні картини.

Однак чи є цей погляд на світ без утопій слухним? Чи не є ми свідками відновлення утопій через провал «насправдішності»? Визнання того, що наука та технологія самі можуть бути ідеологічними, знову відчиняє нам двері до утопії. Мангайм, принаймні, певною мірою передбачає цю реакцію. Від робить два уточнення стосовно видимого браку напруження в світі його часу. З одного боку, він каже, що все ж є верстви, «чиї прагнення ще не задоволені» (257). Звичайно! Нема нічого менш істинного, ніж заява Мангайма, що ми перебуваємо «в світі, який більше не робиться» (257). Дуже дивно також, що хтось міг написати таке 1929-го року, за такий короткий час перед тріумфом Гітлера. Є щось страшне в цій сліпоті стосовно подій. Можливо, це пов'язано з тріумфом ліберальної утопії, що надихала його соціологію, якщо можна сказати, що за цією наукою стоїть якась утопія. Думку, що *Bildung* сягає своєї вершини, незабаром було грубо заперечено. Друге уточнення, яке робить Мангайм до цієї тези – що він бачить ще одну групу невдоволених, і це – інтелектуали. Тут Мангайм є попередником Маркузе та інших із Франкфуртської школи. «Оскільки інтелектуали жодним чином не вважають себе в злагоді з наявним становищем та настільки повно узгодженими з ним, що це більше не становить для них проблеми, вони також спрямовані на вихід за межі ситуації, в якій немає напруження» (259).

Я хотів би завершити наше обговорення Мангайма, зацітувавши дуже категоричне твердження. В останньому абзаці розділу про утопію Мангайм визначає, де закінчуються паралелі між ідеологією й утопією:

Повне усунення з нашого світу елементів, які виходять за межі дійсності, призвело б нас до «насправдішності» [*Sachlichkeit*], що врешті-решт означало б розклад людської волі. Тут і лежить найістотніша різниця між цими двома типами виходу за межі дійсності: якщо занепад ідеології являє кризу лише для певних верств, а об'єктивність, яка виникає з викриття ідеологій, завжди набуває для суспільства як цілої форми самоочищення – то повне зникнення з людського мислення та вчинків утопічного елементу означало б набуття людською природою та людським розвитком цілковито нового характеру (262).

Якщо ми називаємо ідеологією хибне усвідомлення нашої справжньої ситуації – ми можемо уявити суспільство без ідеології. Проте ми не можемо уявити суспільства без утопії, бо це означало б суспільство без мети. Наша дистанційованість від своїх цілей відрізняється від ідеологічного спотворення образу того, ким ми є. «З відмовою від утопій людина втратила б свою волю творити історію, а з нею – й свою здатність її розуміти» (263).

Як коротко почав показувати, Мангайма можна критикувати з кількох пунктів. Можна поставити під питання його метод, його вибір соціології супроти історії та побудову його типології утопії, прийняття нею та зарахування цієї чи тієї конкретної утопії. Чи є типологія Мангайма надто схематичною? Чи є його список повним? Чому чотири утопії, а не сім чи десять? Який принцип утворення його типології? Динаміка типології Мангайма видається пов'язаною з утопією поступу. Є також очевидний зв'язок із Гегелем, бо консервативний тип Мангайма йде після ліберального, точнісінько як у Гегеля. Після Просвітництва приходить благодущність та жаль за минулим. Схоже, Мангайм поділяє романтичну ідеалізацію минулого, яка в Німеччині була такою сильною. Хоч у Франції романтизм був ліричнішим, у Німеччині він був більш політичним, у розумінні відновлення крові та землі. Безперечно, нацизм мав певні корені в цій традиції народу як тіла.

Я був особливо здивований, що типологія Мангайма не залишає місця для соціалістичних утопій. Так, Мангайм вважає за утопію форму соціалізму, вибудовану марксизмом – але ця форма утопічна тільки в плані рис, які вона запозичує від інших утопій. За своїм змістом, я сказав би, марксистський соціалізм не утопічний, за винятком його розвитку у молодого Маркса, коли він є утопією цілої людини, цілісністю здорової особи. Це знову категорія тотальності, висунута Лукачем. Звертаючись в останніх двох лекціях, власне, до справжніх прикладів соціалістичних утопій, можливо, ми дійдемо думки, що до висновків, зроблених Мангаймом, існують альтернативи. Ми побачимо, що, ймовірно, є можливість розв'язати конфлікт, яким закінчується його розділ про утопію. Звернення Мангайма в кінці до утопії, можливо, й зрозуміле, проте нам треба буде поставити його на ґрунт нових підстав. Зрештою, текст Мангайма загадковіший, ніж видається на перший погляд, але перегляд поняття утопії може вирішити деякі з проблем, які його текст виявив.

Лекція сімнадцята Сен-Сімон

У двох останніх лекціях я обговорюватиму два приклади утопічного соціалізму XIX ст. Я обрав ці приклади з трьох причин. По-перше, я хочу випробувати Мангаймову типологію утопії. Я зовсім не певен, що з цієї основи випливає визначення утопії як невідповідності. Оскільки утопічні спільноти можуть створюватись і реально існувати, утопію, можливо, ліпше визначати за її прагненням розхитати існуючий порядок, а не лише як невідповідність. Типологія Мангайма також не є повною, оскільки насправді він не бере до уваги ту роль, яку відіграють не-марксистські соціалістичні утопії. Друга причина, з якої я обрав для обговорення утопічних соціалістів, та, що я б хотів продовжити Мангаймове дослідження співвідношення індивідуальних утопій та утопічної ментальності в цілому. Мангайм стверджує, що він може звести індивідуальний елемент, який є об'єктом історії, до суспільної структури. Моє питання полягає в тому, до якої міри ця редукція працює. По-третє, я хочу дослідити, чи є марксистська характеристика утопії адекватною щодо конкретних утопій. Енгельс вигадав поняття утопічного соціалізму, і я зосереджуся на його характеристиці цих утопій, протиставивши їй два конкретні випадки утопічного соціалізму, які ми й обговорюватимемо. В Енгельсовому аналізі ми бачимо, що утопія не завжди усвідомлюється саме як утопія її прибічниками, але може вважатися за таку її опонентами. Мангайм казав децю з цього приводу, коли він зауважував, що певні групи, знаходячись на підйомі, пропагують утопії, тоді як пануючі групи зазвичай обстоюють ідеології. Як ми побачимо надалі, часом буває дуже важко визначити, яка група стоїть за тією чи іншою утопією. І це також є добрим тестом для моєї теорії утопії.

Я почну з тих мислителів XIX ст., котрих Енгельс називав утопічними соціалістами, аби взяти цю характеристику за дороговказ і прослідкувати, як вона працює. Вираз «утопічний

соціалізм» вживається Енгельсом у брошурі, що вийшла 1880 року під назвою «Соціалізм: науковий та утопічний». Англійський переклад, на який ми будемо посилалися, з'явився у виданні «Маркс і Енгельс: роботи з політики та філософії» за редакцією Льюїса С. Феєра. Цей есей Енгельса є не окремою роботою, а частиною його великої роботи «Анти-Дюрінг». Енгельс цілком слушно зазначає, що ці утопії були пагоном французького Просвітництва. Отже, перше питання, що постає перед нами, це питання про те, яким чином просвітництво породжує утопії? Виникнення утопій з Просвітництва добре співвідноситься з типологією Мангайма, оскільки другий тип утопій, як ми вже казали, це саме утопії раціоналістичні. За доби Просвітництва самий лише розум є носієм радикального протесту проти політичного та церковного панування. Розум стає утопічним, коли цей протест проти панівних сил не має історичного підґрунтя. То була насправді реальна історична ситуація, оскільки більшість із цих утопій виникли саме після поразки Французької Революції, тобто коли вона перетворилася на революцію буржуазну і вже не була революцією народною.

У ході розвитку утопічного соціалізму індивідуальний геній стає на місце прогресивної групи. Це заміщення класу генієм саме і цікавить Енгельса; він, звісно ж, висловлюється проти утопічних соціалістів, але з гіркотою, а не із засудженням, яке він приберігає для буржуазної думки. Енгельс робить висновок, що розум – то лише, простіше кажучи, ідеалізація інтересів буржуазії (69). Отже, для марксистської думки вже тоді існував безпосередній зв'язок між думкою та інтересами. Енгельс вважає, що розум – це ідеалізована форма буржуазного панування. Втім, у процесі цієї ідеалізації відбувається не лише розвиток самої ідеології – тобто виправдання позиції панівного класу – й вироблення побічного продукту – утопії. Індивідуальний геній, відтак, має можливість робити щось інше, а не лише представляти інтереси панівного класу.

Для Енгельса утопічна ілюзія є доказом, що істина буде, зрештою, усвідомлена внаслідок того, що вона – істина, незалежно від комбінації влади та історичних сил. Сенс у тому, що слушна нагода здійснити революцію існує завжди. Історична підготовка та інші обставини не є необхідною передумовою успіху. Така незалежність від історичних обставин співвідно-

ситься зі спалахом генія (71), який не знаходить підтримки своєї позиції в наявних історичних силах. Енгельс твердить, що за часів утопічних соціалістів незрілість капіталістичного виробництва і класової ситуації супроводжувалася також незрілістю в галузі теорії (70). Теорія була незрілою, тому що незрілим був клас, який би підтримав революційну програму. Теоретична незрілість увиразнилася у вірі в те, що суспільство може змінитися на основі самого лише розуму. Марксисти завжди говорили (стверджували), що капіталізм має досягти певного розвитку, аби склалася революційна ситуація; а створення утопій відповідає етапу незрілості. Проте навіть описана негативно як незрілість, утопія усвідомлюється як щось специфічне, як щось, що неможливо просто відкинути чи заперечити як ідеологію. Навіть раціоналістичний марксизм Енгельса був змушений мати справу із цим специфічним типом мислення, який неможливо назвати ідеологією. Енгельс не каже прямо, що саме ці моделі соціалізму є утопіями, радше вони «про зіпцались як утопії» (74). Енгельс вживає цей вираз, оскільки він має на увазі певну модель утопії – утопію ренесансну: «Утопію» Мора, «Місто Сонця» Кампанелли і т. ін. Це літературна модель; вона є регресивною, тому що це фантазія, й до того ж фантазія про минуле. Ці думки, які претендують на те, щоб бути кроком уперед, насправді є поверненням до великих суспільних фантазій в літературі (74). В іншому місці Енгельс називає принаймні одну з цих утопічних форм поезією.¹ Характеристика Енгельса спрямована на те, щоб дати негативну оцінку, але ми, навпаки, маємо бачити в цьому хороше визначення утопічної думки в цілому, адже в нашому житті, справді, має бути місце для суспільної поезії.²

¹ Фрідріх Енгельс, «Поступ соціальних реформ на континенті» Karl Marx and Fredrick Engels, Collected Works, 3:394. Цікаво, що в тому ж абзаці Енгельс називає твори Фур'є соціальною *філософією*.

² У третій частині «Німецької ідеології» Маркс каже, що він знаходить у роботах Фур'є «елементи справжньої поезії». Втім, у тому контексті це мало лише описове значення. Система Фур'є була, можливо, найбільш багата на фантазію порівняно із системами Кабета, Оуена та інших, і всі ці системи мали пропагандистську цінність на початку комуністичного руху, але із розвитком Партії, як каже Маркс, «всі ці системи втрачають своє значення, і в кращому разі лишаються чисто номінально в якості гасел». Карл Маркс, «Німецька ідеологія».

Дійсно, наприкінці цієї лекції ми поставимо питання про те, чи готові ми сьогодні перечитати ці утопії більш прихильно, знаючи, що Маркс і Енгельс здійснили в історії, принаймні, в тому, що стосується утвердження соціалізму. Після цієї невдачі, можливо знов настає час утопій.

Енгельс наводить три приклади утопічного соціалізму – Сен-Сімона, Фур'є та Оуена – і ми будемо вести мову про перших двох. Сен-Сімон буде темою нашої сьогоднішньої лекції, а Фур'є – наступної. Цікаво зауважити, що ці мислителі писали між 1801 та 1836 роком, тобто в період реставрації. Утопії з'явилися в часи реставрації, і це має сенс і в наші часи. Сен-Сімон за часу Революції був обачним революціонером, хоча, як ми пересвідчимося, він ненавидів насильство. Це негативне ставлення до насильства також є частиною утопічного мислення; треба намагатися перекопати інших, адже не насильство, а уява мають допомогти порвати із минулим. Сен-Сімон і Фур'є являють собою два полюси соціалістичної утопії; Сен-Сімон – радикальний раціоналіст, тоді як Фур'є – романтик. Дискусія між ними двома добре розкриває внутрішню діалектику утопії, її раціональний та емоційний боки.

У моєму аналізі цих двох постатей я йтиму головним чином за французьким соціологом Генрі Десрошем (Desroche), що досліджував утопію, та його книгою «Боги, що сняться» (*Les Dieux Rêvés*). Сама назва цієї роботи становить інтерес для нашої розмови, оскільки в ній ідеться про уяву. Уява виконувала функції суспільної мрії. Десрош стверджує, що думка Сен-Сімона пройшла три етапи. Раціоналістична утопія Сен-Сімона від початку була близькою до ідей Просвітництва, але з часом розвивалася в напрямку спроб відродження хліас-тичних мрій у дусі нової релігії. Дуже вражаючим моментом утопій є те, що вони часто починаються із радикального антиклерикалізму, ба навіть антирелігійних настроїв, але наприкінці стверджують відтворення релігії. Ми залишимо на потім обговорення питання про те, наскільки ця зміна спрямування є критерієм утопії.

Перший утопічний проект Сен-Сімона втілений у його роботі «Листи мешканців Женеви та їхніх сучасників», що була написана 1803 року. Ця робота увиразнює цілком раці-

ональну орієнтацію. Її формою є одкровення, але його зміст вказує на те, що насправді це проект суспільної науки. Пророча форма є типовою для утопій, як і використання майбутнього часу для вказівки на те, що *має* відбутися. Ця утопія наділяє владою інтелектуалів та науковців. Головним моментом цієї утопії є влада знання. Цей акцент говорить на користь гіпотези, яку я висловив у вступній лекції, про те, що всі утопічні проекти прагнуть заміщення держави в якості політичної влади такою адміністрацією, яка б не мала харизматичної аури, і єдина роль якої полягала б у створенні і фінансовій підтримці вищої ради освічених людей та світського священництва. З цього погляду Сен-Сімон веде мову про уряд, над яким тяжіє тінь Ньютона. Він підтверджує мою гіпотезу про те, що як ідеологія, так і утопія мають справу із владою; ідеологія завжди прагне замінити владу чимось іншим. Водночас, ця передача влади в утопії лише стверджується, адже не існує практичних засобів для втілення мрій про те, щоб здійснити таку заміну. Майбутнє являє картину мрії, але не програму її здійснення. Як ми пересвідчимося далі, остання форма утопії у Сен-Сімона намагається подолати цей розрив між мрією і реальним станом речей.

Нелл Ойріх у своїй книзі «Наука в Утопії: потужний проект» вказує на те, що ідея заміщення політичної влади владою науковців має тривалу історію. Підвалини такого типу утопії містяться у Френсіса Бекона в його «Новій Атлантиді». (Кондорсе, один із французьких енциклопедистів, був безпосередньо пов'язаний із французькими утопічними соціалістами.) Утопія Бекона була, по суті, спробою пов'язати спроможність освіченого народу та владу науковців, поєднати освічену націю та індивідуального генія. Ця ідея мала замінити політичну демократію демократією науковою; харизматичний елемент належав науковцям, а держава мала б стати бюрократією, яку підтримує спільнота науковців.

Утім, науковці самі по собі влади не мають; це дуже важливий момент. Вони мають владу заради вивільнення творчості, щось на зразок ланцюгової реакції. Цей момент, який Сен-Сімон успадкував від Бекона, підтверджує гіпотезу Мангайма, яка на перший погляд здається парадоксальною, що утопія – то не лише мрія, це мрія, яка прагне бути зреалізованою.

Вона спрямована на реальність, і вона трощить її вщент. Утопія, безперечно, має на меті змінити стан речей, а відтак, ми не можемо твердити, разом із одинадцятою тезою Маркса про Феєрбаха, що він лише тлумачить світ, але не змінює його. Навпаки, вірити в утопію означає вже змінювати реальність. Головна ідея раціоналістичних утопій полягає в тому, що я назвав «ланцюговою реакцією» змін – вираз, запозичений у Десроша (37), – що бере початок від знання. Більше того, утопія є анти-елітаристською, попри факт, що вона наділяє владою тих, хто володіє знанням. Науковці не використовують владу для облаштування свого власного комфорту.

Велетенська різниця між Беконом і Сен-Сімоном полягає в тому, що Бекон наголошував на значенні фізичних наук – як способі панувати на землі завдяки хорошим знанням, а відтак, обстоював певного роду індустріальну ідеологію, що ґрунтується на природничих науках, – тоді як Сен-Сімон робив наголос на науках суспільних. Причина того, що Сен-Сімон зміг перенести поняття пріоритетності науки з наук природничих на науки суспільні, полягає в його твердженні, що Ньютонів закон всесвітнього тяжіння є універсальним принципом, що керує всіма феноменами, як фізичними, так і моральними. Оскільки природа має певний порядок, усі науки мусять ґрунтуватися на єдиному універсальному принципі.

На цій першій стадії, на якій наука є основою утопії, ми можемо зафіксувати висловлену Мумфордом ідею про те, що, зрештою, існує два типи утопій: ті, що уникають здійснення, і ті, що програмують і прагнуть бути реалізованими. Ведучи мову про останні, Ойріх показує, як ці утопії можуть породжувати антиутопії – «1984» Орвелла, «Бравий новий світ» Гакслі. Антиутопії виникають наслідок обертання беконівської утопії. Якщо ми підемо за такою утопією до кінця, вона приводить нас у світ абсурду. Утопія стає самозапереченням.

Саме заради того, щоб убезпечити наукові утопії від самозаперечення, Сен-Сімон робить наступний крок. Він розвиває ідею союзу між науковцями та промисловцями. Практичну основу для утопії можуть забезпечити *les industrious*, виробничники. Ми маємо зауважити, що Сен-Сімон розвивав

ці аргументи на початку доби індустріалізації у Франції, яка забарилася в порівнянні з Великою Британією, де індустріалізація розпочалася на п'ятдесят років раніше. Для порівняння з марксизмом важливо взяти до уваги, що Сен-Сімон писав за тридцять років до появи «Рукописів 1844 року», тобто у зовсім іншій ситуації. У Німеччині часів Маркса не існувало політичної економії, не існувало справжньої політики. Зі свого боку, Сен-Сімон не тлумачить поняття виробництва (або, якщо послуговуватись більш вживаною сьогодні термінологією, поняття праці) як поняття класове, на основі якого можливе протистояння пролетаріату й буржуазії, навпаки, як поняття, що об'єднує всі форми праці і протистоїть лише неробству. Головне протиставлення у Сен-Сімона – це протиставлення виробництва і неробства. Нероби – священики, аристократи – протиставляються людям, що задіяні у виробництві. Для Сен-Сімона не існувало поняття праці в тому вигляді, як Маркс його протиставляв капіталу. Енгельс казав, що саме через те, що класова боротьба на той час ще не набула зрілих форм, не було вироблено розрізнення понять праці і капіталу(73).³ Цікаво, що саме внаслідок того, що це поняття ще не було вироблене, існувало інше протиставлення – праці і неробства.

Більш повна Сен-Сімонова концепція виробництва охоплює всіх, хто не є ледачим. Як відзначав Десроше, на другому етапі розвитку своєї концепції Сен-Сімон встановлює зв'язок між *homo sapiens*, якого репрезентує науковець, та *homo faber*, якого репрезентує представник виробничої сфери. Сен-Сімона, вочевидь, тут цікавлять саме ті реальні проекти, які ці люди втілюють упродовж свого життя. Він з ентузіазмом ставився до розвитку залізниць та побудови каналів. Він навіть брав участь у спробі побудови каналу, який мав зв'язати Мадрид з океаном! Сен-Сімон до того ж був у захваті від Америки, де він воював солдатом під командуванням Вашингтона та Лафаета. Він вбачав у Сполучених Штатах прообраз майбутнього індустріального суспільства, бо це була країна робітників та виробників. Учні Сен-Сімона обіймали впливові

³ Тут і далі в лекції цитується робота Енгельса «Соціалізм: утопічний і науковий».

посади на будівництві Суецького каналу. Ті часи взагалі були зацікавлені у сполученні, у фізичному сполученні всіма засобами. Якщо для утопій Ренесансу найбільше значення мав образ острова, острова, захищеного океаном від зовнішніх навал, то для часів Сен-Сімона місцем для утопії стає весь світ. Сьогодні ми ставимось до цього прославлення індустрії з недовірою й сумнівом. Тоді як за часів Сен-Сімона зазвичай прославляли людину-виробника. (Звернімо увагу, що образ людини-споживача не наголошувався.) Можливо, в ті часи була поширена дуже стара ідея про завершення творіння, і це завершення світу наразі тлумачилося як повстання робочого люду проти нероб. Сен-Сімон та його послідовники спромоглися простежити зв'язок між науковцями, банкірами, виробниками ще на початку індустріальної ери у Франції.

На думку Сен-Сімона, утопія замінює церковний феодалізм на індустріальну владу. У Сен-Сімона, як і в Маркса, ми знаходимо виразне заперечення релігії. Цікаво поміркувати, чи не є більш сучасне наголошення гри заміною такої точки зору. Можливо, через те, що ми зросли в умовах виробництва, утопія здається нам іще утопічнішою, якщо вона ґрунтується радше на ідеї гри, ніж на ідеї виробництва. Можливо, саме час саме поняття релігії пов'язати з грою, хоча для Сен-Сімона релігія була спільницею лінощів і неробства.

Оскільки мене також цікавила семантика утопії Сен-Сімона, я маю вказати, що якщо на першому етапі ми ведемо мову про мрію, то другий етап він виражає через притчу, яку називає притчею виробництва. Він каже: припустимо, Франція втратила п'ятдесят найкращих фізиків, хіміків, поетів, банкірів, теслярів і т. ін. – довгий список. У такому разі, стверджує він, нація стане бездушним тілом. З іншого боку, уявімо собі, продовжує він, що Франція втратила своїх князів, герцогів і герцогинь, державних канцлерів, голів магістратів, своїх кардиналів, єпископів і т. ін. У такому разі, висновує він: «Таке нещастя, звісно, спричинить жалобу, бо всі вони є її улюбленими синами., але така втрата буде смутком лише з огляду на чуттєві причини і не спричинить жодної політичної шкоди для Держави» (73).⁴

⁴ Henri de Saint-Simon, *Social organisation, the Science of Man and other Writings*. Посилання на це видання позначене в тексті як «Сен-Сімон»

якого воно набуває в ортодоксальному марксизмі. Розрізнення між класом науковців і класом бідноти є лише логічним розподілом, підрозподілом; таке поняття класу не має жодного стосунку до праці і капіталу. Марксисти сказали б, що протистояння праці і капіталу наразі іще не сформувався, але теза утопії полягає в тому, що історичне піднесення марксистського поняття класу не обов'язково має елімінувати всі інші тлумачення цього поняття. Утопічне поняття спрямовує свій погляд на той клас, що буде керувати суспільством у майбутньому, приміром, на середній клас. Сен-Сімон не бачить протиріччя між інтересами промисловців і потребами бідноти. Навпаки, він вважає, що лише їх сполучення може вдосконалити суспільство і зробить революцію непотрібною.

Це важлива складова думки Сен-Сімона; він вважає, що революції трапляються через поганий уряд. І через те, що революції є карою за дурість уряду, необхідність у них дійсно зникне, якщо віддати владу лідерам промислового і наукового прогресу. У Сен-Сімона була сильна відраза до революції; у спогадах він пише про своє несприйняття деструктивності. Це недалеко від того, що Гегель казав про терор у шостому розділі «Феноменології духу». Як видається, проблема терору була дуже важливою для цього покоління, можливо, так само, як тепер для іспанців, котрі за будь-яку ціну не хочуть повторення громадянської війни. Європа Гегеля і Сен-Сімона відчувала глибоку відразу до терору, оскільки голови найкращих політиків було відтято.

Частиною Сен-Сімонової утопії також є твердження про існування певного ізоморфізму між науковцями та промисловцями. Науковці породжують ідеї, а банкіри, котрих Сен-Сімон вважав головними промисловцями – забезпечують їхній обіг разом із обігом грошей. Існувала утопія універсального обміну. Промисловість має вдосконалюватися за рахунок нових ідей. Утопії завжди прагнуть знайти універсальний клас. Гегель вважав, що таким універсальним класом має бути бюрократія, тоді як для Сен-Сімона саме в цьому моменті мало відбутися поєднання науковців і промисловців.

Третій етап Сен-Сімонового проекту утопії цікавий тим, що він репрезентується як нове Християнство. На це одно-

значно вказує назва написаної Сен-Сімоном книги, де йдеться про цей етап – *Nouveau Christianisme* (Нове Християнство). Тут Сен-Сімон розвиває не лише релігійні моменти, які вже були присутні в перших двох етапах, але й додає дещо нове. Коли я кажу про християнські мотиви, я маю на увазі те, що збереглося від традицій організованих релігій, а саме, необхідність інституалізованого служіння задля спасіння. Інший релігійний мотив ми бачимо в Сен-Сімоновому понятті звільнення людини, яке надає науці і промисловості есхатологічної мети.

Вирішальний крок у межах третьої стадії – це виведення митців на авансцену розгляду. Деякі промисловці були переконані проєктом Сен-Сімона, оскільки вбачали в ньому шлях до певного різновиду державного капіталізму, чи, принаймні, відхід від системи вільного підприємництва. Сен-Сімон був пригнічений тим, що його ідеї не знайшли підтримки, і навіть дійшов до того, що стріляв у себе. (Куля пробила череп, через що він втратив одне око). Нарешті йому відкрилася важлива роль митців, і він вирішив, що через свою сильну інтуїцію саме вони мають відігравати чільну роль у суспільстві. Отже, в ієрархії Сен-Сімона на першому місці стояли митці, потім науковці, а вже потім ішли промисловці.

“Я звертався в першу чергу до промисловців. Я залучив їх, аби вони очолили необхідні намагання встановити такий суспільний устрій, якого вимагає нинішній рівень просвітництва.

Нові роздуми переконали мене, що порядок, за якого класи розвиватимуться, має бути такий: спершу [*en tête*] митці, потім вчені, а потім промисловці, лише після цих перших двох класів”.⁵

Але чому митці мають бути на чолі? Тому, що вони несуть із собою силу уяви. Сен-Сімон сподівається, що вони вирішать проблеми мотивації та дієвості, які, вочевидь, «провисають» в утопії, що створена лише науковцями та промисловцями. Чого бракує, каже Сен-Сімон, то це загальної пристрасті.

⁵ Ця цитата із Сен-Сімона взята з книги Десроше (*Desroche, Les Dieux Rêvés*). Наступні посилання на цю книгу позначені як «Десроше». Всі цитати перекладені Рікером.

Досить дивно, що як Сен-Сімон, так і Фур'є наголошують на значенні пристрастей. Як ми побачимо далі, Фур'є прищеплює всю свою утопію до розвідки про пристрасті: він повертається до старих роздумів, які ми знаходимо в Гобса і навіть в Гюма, до уявлення про те, що суспільний лад будується не так на ідеях, як на пристрастях. Сен-Сімон висловлюється так: «Митці, люди уяви, прочинять шлях до поступу. Вони мають провістити майбутнє людства. ... Одним словом, вони мають розвинути *поетичний* бік нової системи. ... Якщо митці зможуть створити рай на землі... то нова система встановиться швидко» (цит. за Десроше; курсив мій. – П.Р.). Теперішнє – це ідея безпосередності в часі; якщо зненацька запалає цей вогонь, цей вибух емоцій, спричинений митцями, то він призведе до того, що я називаю ланцюговою реакцією. Митці прочинять шлях і розвинуть «поетичну складову нової системи».

Саме в цьому моменті амбітні стосунки Сен-Сімона з релігією доходять до точки зламу. З одного боку, Сен-Сімон зберігає свою сильну відразу до всякого роду кліриків, але з іншого, він висловлює ностальгію за раннім християнством. Сен-Сімон вважає, що утопія, якої він прагнув, насправді була реалізована в ранній Церкві. Єрусалимська Церква була моделлю, оскільки вона мала дар Святого Духа. Для Сен-Сімона митці репрезентують Святий Дух в утопії. Сен-Сімон прагнув віднайти еквівалент чи заміник релігії, в якому б культи та догматичні елементи витіснялися тим, що він називав духовним чи етичним елементом. Для нього саме це становило корінь раннього християнства. Погляди Сен-Сімона були звичайними для тієї доби, принаймні, серед дисидентів та їхніх угруповань. Штраус у Німеччині являє інший приклад того самого. Християнство було першою, майже чистою, етикою, і лише згодом стало культом, формою організованого служіння і догматичною системою. Християнство від початку трималося на чистому ентузіазмі його засновників і мало лише етичні цілі. Парадокс полягає в тому, що ніхто не здатен винайти релігію, і це завжди є проблемою утопії. Сен-Сімон змушений вигадати нових кліриків, зводячи все до виконання дидактичних завдань, аби вони не перетворилися знову на ледарів, що просто їдять народний хліб. Роль кліриків зводиться до того, що вони мають

бути вчителями нової доктрини; вони мають стати функціонерами системи, але не центром тяжіння. Вони мають лише пропагувати істину. Вершину утопії посідає триумвірат митця, науковця та промисловця; як творці цінностей вони мають панувати над посадовцями. За схемою Десроше, як ми бачили, він описує рух від *homo sapiens* – науковця – до *homo faber* – промисловця. Митець, додає він, відіграє роль *homo ludens* – термін, який Десроше запозичує в Хойзінги. Митець вносить елемент гри, відсутній в ідеї виробництва. Як усі знають, немає нічого серйознішого за виробництво. Нове Християнство дає місце для веселощів – для гри, а також для організованих свят.

Тут ми сягаємо того моменту, коли утопія стає застиглою фантазією. Це та проблема, до якої звертається Руер у своїй книзі «Утопія та утопії» (*L'Utopie et les Utopies*). Усі утопії починаються із творчої активності, але завершуються застиглою картиною останньої стадії (с. 70 і наст.). Як буде більш докладно показано в наступній лекції, можливо, постійним прагненням утопії є саме перехід від функції до застиглої картини. Утопія сягає свого завершення, даючи картину функції у вигляді моделей. Наприклад, Сен-Сімон вважав, що існуватимуть три палати парламенту, і змалював діаграму їхніх повноважень. Одна палата має бути палатою винаходів, інша – палатою міркувань чи оглядів, а третя – палатою реалізацій чи покарань. Кожна палата складатиметься з певних членів певних груп. Палата винаходів, приміром, матиме триста членів: двісті інженерів, п'ятдесят поетів та інших літераторів, двадцять п'ять художників, п'ятнадцять скульпторів та архітекторів та десять музикантів. Така точність та маніакальне дотримання певної конфігурації та симетрії є загальним місцем усіх писаних утопій. Утопія стає картиною: час зупиняється. Утопія не так має розпочатися, як має зупинитися ще до початку. Все має відповідати моделі; після запровадження моделі жодна історія вже неможлива.

Якщо ми спробуємо вийти за межі утопії як картини, ми зіткнемося з радикальною проблемою, що її породжує сама ідея нового Християнства: як надати крові й плоті цьому раціоналістичному скелету. Тим самим передбачається, що ми приписуємо системі не лише волю, але й мотивацію – мотив, рух, емоції. Щоб мати мотив і рух, утопія мусить мати емоції.

Отже, виникає питання про втілення утопії, тобто про те, як слова письменника стають вказівками, що замінюють ті історичні сили, що їх марксизм саме і поставить на місце нового Християнства. Наразі виникає потреба у політичній естетиці, де мистецька уява стане політично вмотивованою силою.

Що мене найбільше цікавить відносно аналізу Мангайма, це те, що коли раціоналістична утопія досягла цієї стадії розвитку, вона врешті-решт відновила християнський елемент у собі, тобто те, що Мангайм завжди розглядав як зародок утопії як такої. Зовсім не випадково, що цей момент завжди супроводжувався вживанням певної месіанської термінології. Християнство померло як догматичне тіло, але його треба воскресити як загальну пристрасть. Сен-Сімон навіть веде мову про екуменічну пристрасть, породжену людьми, наділеними уявою.

«Я працюю заради створення вільного суспільства, метою якого буде пропаганда розвитку принципів, які мають слугувати основою для нової системи. Її засновниками повинні стати митці, що використовуватимуть свій талант на те, щоб надихнути все суспільство на вдосконалення людської долі». (Цит. за Десроше, стор. 76).

Тут ми маємо справу із суспільною роллю уяви. Надихати суспільство – означає рухати і вмотивовувати його. «Ця справа, – зауважує Сен-Сімон, – тієї ж природи, що й заснування Християнства» (Там само).

Ми маємо також взяти до уваги, що Сен-Сімон стверджував хліастичну утопію ще й в інший спосіб: він заперечує логіку дії. «Істинне християнське вчення, тобто найбільш істинне вчення, яке може бути виведене з фундаментальних принципів божественної моралі, має бути врешті-решт створене, внаслідок чого миттєво зникнуть усі розбіжності між різними релігійними поглядами» (цит. за Десроше, 77). Тут мається на увазі магія світу, прямий зв'язок між виявом пристрасті та одкровенням істини. Логіка дії потребує часу, і до того ж вона змушує нас обирати між несумісними цілями й усвідомлювати, що всі засоби, які ми обираємо, тягнуть за собою небажане і непередбачуване зло. А тут між цілями немає суперечностей. Всі вони є сумісними, і жодна не містить протилежних наслідків. Отже, утопія являє собою вирішення проблем. Ця магія думки є патологічною стороною утопії й іншою частиною в структурі уяви.

На основі такого розгляду ідей Сен-Сімона я б хотів підняти кілька питань. Спершу ми маємо обговорити наслідки, до яких може призвести розвиток ідеї утопії знання, науки. Вірогідно, існують два різні способи тлумачення утопії. З одного боку, її можна тлумачити як релігію виробництва і технократії, а отже, як підмурок бюрократичного суспільства, навіть і бюрократичного соціалізму. З іншого боку, цю утопію можна розглядати як підтвердження більш кооперативної ідеології (цю ідею розвивав напрямок сен-симонізму, очолюваний Енфанієном). Отже, така утопія передбачає як існування індустріального міфу, так і міфу праці та продуктивності, який ми більш-менш розвінчали, а також ідею поєднання сил, попри їх теперішній антагонізм, тобто ідею того, що цей антагонізм не є фундаментальним і що його може заступити певна ймовірно згода всіх, хто працює.

По-друге, спрямування Сен-Сімона актуалізує ідею кінця держави. Це уявлення, можливо, є більш популярним; для когось воно є актуальною утопією і по сьогодні. Сен-Сімон виражає цю ідею, передрікаючи, що правління уряду над людьми буде замінене управлінням речами. Відносини панування між правителями і підлеглими будуть замінені раціональним управлінням. У своїх коментарях до Сен-Сімона Енгельс зауважує цей антиурядовий момент і говорить про нього з певною іронією, що з цього приводу було «багато галасу», маючи на увазі вплив на Бакуніна (75-76). Питання про скасування держави також з'являється в Леніна. Ленін намагається вибудувати певну послідовність етапів, коли спочатку держава потрібна, щоб здолати ворогів соціалізму – це етап диктатури пролетаріату, – і етап, коли держава відмирає й зникає. Поняття зникнення держави багато в чому завдячує ідеям Сен-Сімона; вони проходять крізь програму Бакуніна і лишаються частиною утопічного горизонту ортодоксального марксизму. Раціоналістичний пафос Сен-Сімонової утопії призводить не лише до апології виробництва, яка не є надто привабливою, але й до мрії про зникнення держави. Політичне тіло як орган прийняття рішень має замінити правління інтелігенції, а зрештою – розуму.

Інший момент, який мені б хотілося ще раз наголосити, був добре визначений Енгельсом, і він стосується ролі генія в

ситуації утопії, як її описує Сен-Сімон. Кажучи драматичніше, можна констатувати, що йдеться про роль політичного вчителя, чи політичного наставника, висловлюючись у більш пізніх термінах, які я застосовую в іншому місці.⁶ Ідея тут така, що політика – це не лише практичне завдання професійних політиків, вона включає щось на зразок праці інтелектуальної повітухи, певне сократівське бачення. Це проблема царя-філософа, яка помітно відрізняється від проблеми харизматичного лідера, як її ставить Вебер. Ця особа не є ні релігійним пророком, ані спасителем, а дійсно наставником, політичним наставником. Сен-Сімон вважав себе однією з таких творчих осіб, тим, хто започатковує те, що я назвав ланцюговою реакцією. Із цим пов'язана спроба винайдення релігії. Але чи можемо ми стверджувати, що таке натхнення реально можливе, чи ні, бо релігія – це завжди результат тривалого розвитку? Чи може хтось сказати про себе, що він заснував релігію?

Врешті-решт Сен-Сімонова утопія має зіткнутися з радикальним викликом, що його висловлює Енгельс: вона недооцінює реальні історичні сили (71) і внаслідок цього переоцінює силу переконання в ході дискусії. Це та сама проблема, з якою ми мали справу стосовно Габермаса, а саме, переконання, що досить тривале обговорення може змінити реальний стан речей. Сен-Сімон вважає, що держава насильства має бути «розчинена» поетами; поезія «розчиняє» політику. Це, можливо, і є кінцевим висновком його утопії. Союз технократів і поетів є найбільш дивним аспектом проекту Сен-Сімона. Утопія стверджується без революціонерів, але за рахунок співпраці технократів та пристрасних натур. Ми маємо взяти до уваги, що цю дискусію про роль пристрасних в утопії ми лише розпочали, і її буде розгорнуто повною мірою лише у зв'язку із Фур'є. У Фур'є елемент пристрасності стане висхідним моментом і організуючим центром. Я був здивований тим, що Бекон також зіткнувся з проблемою того, як може жити і діяти суспільний організм, якщо висхідним моментом є такий план суспільства, якому бракує емоційної підтримки.

⁶ Paul Ricoeur, «The Tasks of the political Educator», *Political and Social Essays*, pp. 271-93.

Наша дискусія про утопію Сен-Сімона повертає нас до тієї гіпотези, що ставкою, як в ідеології, так і в утопії, є влада. Саме вона цікавить ідеологію та утопію. Якщо, згідно з моїм аналізом, ідеологія є надцінністю, що компенсує брак довіри до авторитету, то утопія розвінчує цю надцінність. Всі утопії врешті-решт стикалися із проблемою влади. Вони намагалися показати народові іншу форму урядування, що не є державою, адже кожна держава є спадкоємицею якоїсь іншої держави. Мене завжди вражав той факт, що влада ніколи не має тривалої історії і дуже схильна до повторів. Одна влада копіює іншу. Олександр Македонський намагався копіювати східних деспотів, римські цезарі намагалися копіювати Олександра, інші намагалися копіювати Рим, і так далі впродовж усієї історії. Влада повторює владу. Утопія ж, навпаки, намагається замінити собою владу. Візьмемо, наприклад, проблему сексуальності. Тут утопія також має справу із проблемою влади. Для утопії сексуальність є не більше як засобом відтворення, задоволення, стабільності ієрархічних інституцій. Ієрархічний елемент є типовим для найгірших західних традицій, починаючи приблизно з доби неоплатоніків. Проблема наступництва полягає в тому, як покласти край відносинам субординації, ієрархії між правителем та підлеглими, чим їх замінити. Робилися спроби знайти їм альтернативу у кооперації та егалітарних стосунках. Це питання включає в себе всі типи стосунків, від сексуальності до грошей, власності, держави і навіть релігії. Релігія в цьому відношенні цікавить нас із того боку, що вона має певні інституції, які скеровують релігійний досвід, використовуючи для цього певну структуру, а відтак, і певну ієрархію. Деінституалізація основних людських стосунків є, зрештою, я гадаю, коренем усіх утопій. Наше питання стосовно Сен-Сімона полягає в тому, чи можливо це здійснити під керівництвом науковців, промисловців та митців.

Ми також маємо запитати, чи утопія деінституоналізує стосунки, аби залишити їх у такому стані, чи, маючи на меті знов інституоналізувати їх, але більш людяним чином. Одна з найбільш амбітних утопій полягає в тому, що насправді існують два різні способи вирішення проблеми влади. З одного боку, можна висунути аргумент, що ми всі маємо бути причетні до управління. З іншого боку, можна сказати, що, натомість, ми

маємо створити якомога більш раціональну владу. Останній варіант може породжувати систему примусу, на основі того припущення, що якщо ми маємо уряд, який складається з найкращих, наймудріших, то ми маємо коритися його правлінню. Результатом стає тиранія тих, хто знає, як краще. Ідея моральної, чи то етичної, влади є дуже спокусливою. Отже, утопія несе в собі альтернативу: правління хороших правителів – аскетичного чи етичного – або правління без правителя. Всі утопії коливаються між цими двома полюсами.

У понятті утопії мене ще, зокрема, цікавлять варіації уявлень щодо влади. Це правда, що конкретні утопії докладали зусиль до того, щоб бути зв'язковими, часом саме в тому моменті, щоб бути маніакально послідовними і симетричними. Як ми бачили в Сен-Сімона, палата мислителів урівноважується палатою винахідників і т. ін. Історія не є настільки послідовною, і в цьому сенсі утопії є аісторичними. Втім, зрештою, це вільні варіації утопії, що є більш цікавими, ніж їхні прагнення до послідовності чи їхні невротичні претензії на несуперечливість. Результатом читання утопій є те, що ми ставимо під сумнів реально існуюче; дійсний світ починає здаватися дивним. Зазвичай нам хочеться сказати, що ми не можемо жити інакше, ніж живемо тепер. Проте утопія вводить такі смисли, що змушують нас сумніватися і руйнують очевидне. Це спрацьовує як *epocha* в Гусерля, коли він в «Ідеях I» веде мову про гіпотезу руйнування світу – суто умоглядний експеримент. *Epocha* вимагає, щоб ми «підвісили» всі наші уявлення про реальність. Нас просять уявити, що не існує нічого, схожого на причинність тощо, аби побачити, куди приведуть нас такі припущення. У Канта були такі самі ідеї, він запитував, що відповідатиме тілу, яке можна часом описати, як червоне, часом як біле і чорне і т. ін. Порядок, який здавався незаперечним, раптом стає дивним і неочевидним. Існує досвід ненаочності порядку. І в цьому, як на мене, головна цінність утопії. В часи, коли все блокується системами, що можуть схибити, але які неможливо зруйнувати – таке моє песимістичне бачення нашої доби – утопія дає нам шанс. Можливо, це втеча, але це й засіб критики. Можливо, певні часи потребують утопій. Я б здивувався, якби наш час не був саме таким, але я не хочу наврочити; це щось інше.

Лекція вісімнадцята

Фур'є

Як ми бачили, утопія Сен-Сімона провіщає життя, яке ми тепер пізнали; для нас індустріальний світ вже не є утопією. Єдина суттєва відмінність між нашими часами та утопією Сен-Сімона полягає в тому, що він думав, ніби індустріальний світ вдовольнить більшість інтересів та потреб, чого ми не можемо сказати про сьогоднішня. Утопія Фур'є, навпаки, є значно більш реалістичною. Ніхто настільки яскраво, як Шарль Фур'є, не показав, що таке утопія. Він був сучасником Сен-Сімона і написав більшість своїх робіт між 1807 та 1836 роками. Фур'є цікавий тим, що він занурив свою утопію не лише нижче рівня політики, але й нижче рівня економіки, оголивши коріння пристрастей. Утопічні праці Фур'є стоять на рівні системи пристрастей, що керують суспільною системою будь-якого типу. У цьому сенсі це утопія, яку слід співвіднести з Гобсом, оскільки саме Гобс був першим, хто дослідив те, що він сам називає механікою пристрастей, заснувавши свою політичну систему саме на цій ідеї. Отже, питання, яке ставить Фур'є – проблема того, як політичні інституції пов'язані із системою пристрастей, на якій ґрунтуються суспільні системи – має тривалу історію.

Звернення Фур'є до утопії цікаве ще й тим, що він жив і писав на межі можливого і неможливого. (Ми можемо розглядати здійсненність утопії Фур'є як у термінах його власних зусиль, так і в термінах зусиль інших, зокрема, Сполучених Штатів). Фур'є жив і писав у цьому інтригуючому місці утопії. Як я покажу більш детально нижче, одним із моїх головних висновків про утопію є те, що утопія несе в собі амбівалентність, вона проголошує свою претензію на здійснення, та водночас вона є витвором фантазії, чимось неможливим. Між теперішньою нездійсненністю та

принциповою неможливістю існує певний проміжний момент, де саме й слід розташувати роботи Фур'є.

Підхід Фур'є до утопії є значущим іще й тому, що він поєднує свободу концепції із чіткістю образів утопії. Те, що велика кількість нових ідей завжди висловлюється в дуже деталізованій картині, є однією з ознак усіх утопій. У Фур'є ця вимушеність набирає форми магії чисел, що нерідко зустрічається серед мислителів-утопістів. Він створює вичерпні списки: він знає, скільки існує пристрастей і скільки є типів особистостей, він знає, на скільки житлових районів має бути розділене гармонійне місто. Він описує розклади, дієти, час, коли слід прокидатися, спільну для всіх їжу, конструкцію будинків; все це розроблено до деталей. Отже, проблема утопій – це не лише протиріччя між нездійсненим і можливим, але й між вигадкою в позитивному сенсі, та уявою в сенсі патологічному. Утопічні структури заплутують наші уявлення про нормальне і ненормальне. Вони пропонують свої цілком очевидні визначення. Як ми будемо бачити надалі, не надто легко збагнути, яке з цих двох понять – нормального і ненормального – можна застосувати до самої утопії Фур'є.

У своїй роботі «Утопічні соціалісти» (*Les Socialistes de l'Utopie*) Домінік Десанті назвала розділ про Фур'є «Життя в уяві». Роботи Фур'є назагал відповідають цій назві. Типовим прикладом уявного у Фур'є є те, що він постійно вдається до інверсії. Фур'є намагається перевернути те, що ми бачимо в житті, стверджуючи в утопії прямо протилежне. Утопія – це перевернутий образ того, що ми бачимо в «цивілізації», як він лайливо називає суспільство в цілому. Утопія – це перевертання того, що насправді є перевернутим суспільством. Він протиставляє життя за умов цивілізації, яка є поганою, та життя в гармонії утопічного світу. Мене зацікавило в нього це поняття інверсії, з яким ми вже зустрічалися і яке було досить типовим поняттям чи схемою для багатьох мислителів ХІХ ст. Гегель використовував це поняття, Маркс застосовував його проти Гегеля, а утопісти використовували його проти самого життя. Цей момент мав надто здивувати сучасників Фур'є, тому що Енгельс у своїй невеличкій оповіді про Фур'є в роботі «Соціалізм: утопічний і науковий» наділяє його саме такою діалектичною силою обернення. Енгельс

Інший цікавий наслідок, що випливає з ходу такого розвитку, це те, що утопія, яка поєднує управління освічених людей, вчених, із діяльністю виробників, виявляє той факт, що теперішній устрій суспільства має бути перевернутий догори ногами. «Ці припущення, – каже Сен-Сімон, – показують, що суспільство – це світ, перевернутий догори ногами» (Сен-Сімон, 74). Я був здивований, побачивши, що у Сен-Сімона, як і в Маркса, була ідея антисуспільства, яке було б суспільством навпаки. Здається, цей образ був поширений у ті часи. Енгельс зауважує, що поняття обертання чи перевертання насправді вже використовувалося Гегелем. Гегель стверджував, що коли розум править світом – а саме в цьому, за Гегелем, полягає завдання філософії – сам світ стає на голову. Енгельс цитує «Філософію історії» Гегеля: «Відтоді, як Сонце ходить по небу і планети кружляють навколо нього – світ ніколи не бачив людини, яка стоїть на голові – тобто на Ідеї – і будує реальність на основі цього уявлення» (Енгельс, 69 прим.) Людськість означає стояння на голові згідно зі своєю ідеєю. Влада ідеї – це гуманність, що стоїть на голові, замість того, щоб стати на ноги. Маркс міг би пожартувати з цього приводу, сказавши, що гуманність має стояти не на голові, а на ногах. Проте позиція Гегеля має рацію в тому сенсі, що внаслідок того, що Ідея, чи Поняття, тепер править світом, люди ходять на головах, замість того, щоб ходити ногами. Сказати, що Сен-Сімон лише перевертає цю перевернуту конструкцію, було б нерозумінням того, на що він спрямовує свої зусилля.

На другому етапі Сен-Сімонової утопії метою лишається благо людей. Виробництво здійснюється не заради влади, оскільки утопія заперечує цінність влади в якості мети як такої. Натомість, виробництво має слугувати всім верствам суспільства. Паразитичним класом у суспільстві є не промисловці, а нероби. Сен-Сімон цілком усвідомлював, що зв'язок виробництва із наукою має на меті «моральний і фізичний розвиток найбільш численного класу», тобто бідноти (Сен-Сімон, 100). Коротко викладаючи ідеї Сен-Сімона, Енгельс віддає йому належне саме в питанні про уряд – чи точніше про антиуряд – що існує заради «найчисленнішого і найбіднішого класу» (Енгельс, 75). Як ми бачимо, слово «клас» має тут значення досить відмінне від того,

каже, що Фур'є «настільки ж майстерно послуговується діалектичним методом, як і ... Гегель» (77), що справді так.

Що стосується відмінності Фур'є від Сен-Сімона, то, на думку однієї й тієї самої роботи, Фур'є винайшов дуже тонкий механізм здійснення такої організації праці, поєднавши вільний вибір із постійною ротацією. Всі його ідеї прораховані з великою ретельністю.

Утім, метою Фур'є була не промисловість, а цивілізація. Він робить важливе розрізнення між необхідним розвитком промисловості заради досягнення певних цілей та пов'язаним із цим способом життя. (Чи можливо їх розвести, є для нас питанням до сьогодні.) Фур'є намагається, висловлюючись у термінах Маркса, розвинути нові виробничі відносини, що відповідали б цим формам виробництва. Саме на основі цього намагання він і описує ті жахи, що притаманні цивілізації. Енгельс дуже високо оцінює Фур'є в цьому моменті, оскільки він вбачає в цьому критику цивілізації. Він також робить стосовно Фур'є вельми цікаве зауваження: він називає Фур'є сатириком (76). Це зауваження підготувало мене до того, щоб розглядати іронію як спосіб розгортання утопії. В утопії, дійсно, присутній елемент іронії. Утопія ніби веде мову про щось цілком вірогідне, але водночас каже щось божевільне. Кажучи щось безумне, вона каже щось реальне. Цей момент збігається з тим, що я говорив про утопію раніше, коли стверджував, що вона стоїть на межі між здійсненим і нездійсненим, між нормальним (функціональним), та ненормальним (патологічним). Можливо, Уайн Бут мав би доповнити свою "Риторіку іронії" працею про утопію.

Коли Фур'є у своїй критиці переходить від індустріального розвитку до пов'язаного з ним способу життя, це свідчить про радикальний зсув у розгляді утопії як такої, оскільки, як я вже побіжно сказав на початку, Фур'є копає глибше, ніж рівень політичної влади та економічної організації, і ставить питання про їхню закоріненість у пристрастях. Він вибудовує теорію пристрастей, яку виводить із космології, що її він сам називає ньютоніанською. Вже в цьому є початок чогось химерного. Обидва автори – Сен-Сімон і Фур'є – називали себе ньютоніанцями; для Сен-Сімона закон Ньютона є основою соціальної фізики, тоді як для Фур'є ключовою є ідея тяжіння.

Я не знаю, наскільки Фур'є знався на фізиці й механіці небесних тіл, але він прив'язувався до ньютонівського терміну «тяжіння». Для Фур'є космологія тяжіння є знаком тієї гармонії, яку потрібно відкрити.

Космологія Фур'є кладе тяжіння в основу всього; з цього він робить висновок, що його утопія насправді узгоджується із природою. І це знов-таки пов'язує його з XVIII століттям, але не з енциклопедистами, а радше з їх противником, Руссо. Фур'є продовжує лінію Руссо; для нього головне завдання – розкриття природи, яку приховує від нас цивілізація. Ідея Фур'є полягає в тому, що тяжіння – це божественний код, вказівка, за якою має рухатися суспільство. (Пізніше я ще повернуся до релігійного аспекту цієї тези. Утопія прагне бути відновленням первинних законів. Відтак, вона є водночас прогресом і регресом. Прогрес насправді є поверненням до божественного закону. Такий світогляд не має нічого спільного з наукою, це майже містичне поєднання небесного тяжіння та суспільного тяжіння пристрастей (*attraction passionnée*). Теорія Фур'є – це система суспільних тяжінь, і саме під цією рубрикою він із вражаючою деталізацією виводить конкретні схеми.

Ця програма була настільки амбітною, що виявилася нездійсненою, але її мета приваблює й до сьогодні: ідея вивільнення емоційного потенціалу, який було приховано, витіснено і, зрештою, обмежено в кількості, силі і різноманітності. Один із центральних аспектів цивілізації – це те, що кількість пристрастей є вельми незначною, а відтак, проблема, яку має вирішити утопія – це відновлення їх повного спектру. Тут захоплення Фур'є числами розкриває свій сенс. Так само, як Маркс писав у своїй «Злиденності філософії» у відповідь на роботу Прудона «Філософія злиденності», Фур'є також відповідає на збідненість емоцій. Він виступає проти збіднення самого поняття пристрасті. Його систематика суспільних тяжінь не є системою правил, а навпаки, такою системою, що дозволяє унаочнити специфіку пристрастей через комбінаторні закони тяжіння. Він, приміром, виділяє дванадцять основних пристрастей, які об'єднуються навколо того, що він називає базовим прагненням єдності, котре посідає таке саме місце, як справедливість у системі Платона. Саме прагнення єдності Фур'є називає гармонізмом,

прагненням до гармонії. Це прагнення до гармонії об'єднує всі пристрасті, які здебільшого є страстями соціальними. Три з цих пристрастей, три дистрибутивні пристрасті, що керують суспільним життям, мають бути згадані особливо. Перша називається «почерговість». Французькою це називається *rapillonne* від слова *rapillon* – метелик. Ця пристрасть є потребою в розмаїтті – чи то в заняттях, чи у стосунках із різними партнерами: це примноження стосунків із усе більшою кількістю партнерів. Тут Фур'є виступає як пророк вільного кохання, і саме це він насправді й стверджував. Друга дистрибутивна пристрасть називається об'єднавчою, і вона поєднує чуттєві і духовні задоволення людей. Третя – це кабалістична пристрасть, це смак до інтриг та конспірації, який є коренем дискусій. Знову ж, все це ґрунтується на базових рухах, спрямуваннях та силах тяжіння.

Отже, проєкт Фур'є спрямований на здійснення революції в царині пристрастей. Життя за умов цивілізації придушує їх і зменшує їх кількість. Ми маємо сказати, що проєкт Фур'є є своєрідною археологією забутих пристрастей, що до певної міри передбачав опис *id* у Фройда. У певному сенсі робота Фур'є – це метапсихологія *id*, але до того ж вона спрямована на царину політики, оскільки завдання політики – це примноження і збільшення задоволень і радощів. Примноження сфер діяльності відповідає прагненню Фур'є до воскресіння пристрастей. Натяк на те ж саме зустрічаємо в молодого Маркса, коли він каже, що гуманізація природи і «оприроднення» людини і буде воскресінням природи. У пізніших творах Маркса ця тема зникає – вона відсутня навіть за часів «Німецької ідеології» – але вона повертається в роботах Маркузе і в деяких сучасних напрямках німецького та американського натуралізму. Ідея полягає в тому, що природа була упокорена, як ззовні, так і всередині нас самих, і що порятунок природи є водночас нашим завданням і нашим спасінням. І ми знову бачимо, що цей проєкт є продовженням не ідей Просвітництва, а ідей Руссо. У Десроше, в розділі про Фур'є, змальована ця перспектива як едемський міф, міф про гармонію згідно з принципами тяжіння. Висхідна ідея, що присутня й у Руссо, та, що пристрасті є чеснотами, і що цивілізація перетворює їх на гріхи. Проблема полягає в тому, щоб звільнити пристрасті від гріха, позбавити

гріхи морального осуду, і навіть моральної оцінки як такої, щоб відновити приховану силу пристрастей.

Я б хотів зосередитись на такому аспекті утопії Фур'є як її релігійний компонент. Обговорення цієї проблеми підніме ширше питання, чи не є в певному сенсі взагалі всі утопії секуляризованими релігіями, оскільки утопісти завжди спираються на твердження, що вони винайшли нову релігію. В духовному плані утопія розташовується між двома релігіями, між вірою в індустріалізацію, що знаходиться в стані занепаду, і більш фундаментальною релігією, яка іще має бути розтлумачена. Утопічний елемент полягає в тому твердженні, що ми маємо винайти релігію, яка базується на рештках релігії старої. То мене цікавить, чи є таке поєднання антирелігійних тенденцій і пошуків нової релігії серед руїн релігії класичної випадковим або ж типовим для утопії. Релігійний компонент утопії є сильним фактором у всіх працях Фур'є.

Для Фур'є релігійний елемент є важливим як в позитивному, так і в негативному сенсі. З негативного боку його метою є проповідь пекла. (Фур'є, можливо, мав у цьому рацію, бо проповідь пекла була центральною для католицької Церкви у Франції за часів його життя, але я не знаю, що б він сказав сьогодні, коли в більшості деномінацій ця проповідь майже не ведеться). Фур'є був категорично проти проповіді пекла, адже для нього найважливішим було поняття раю. Він прагнув зберегти поняття раю як твердження про те, що ми маємо повернутися у той стан, що існував до катастрофи гріхопадіння. На його думку, головна проблема – це розбудова такої політики, яка б мала на меті повернення у стан, що існував до гріхопадіння. І навпаки, в проповіді пекла він вбачає символ усієї структури, не тільки релігії, але й усієї репресивної структури цивілізації. Коли він описує сучасне місто як пекло, це пекло на землі, яке відображає те пекло, яке проповідується. Отже, існує два пекла, які віддзеркалюють одне одне.

Фур'є розглядає інституціоналізовану релігію як фундаментально схиблену, бо вона ґрунтується на образі Бога, що, по суті, є жорстоким тираном. Саме у відповідь на цей образ Фур'є називає себе атеїстом. У нього є багато місць, де він говорить про необхідність поєднання релігійності та атеїзму. Його підхід не є надто діалектичним, утім, у тому сенсі,

що це лише зіткнення двох тверджень, кожне з яких він обстоює з не меншою силою, ніж інше. Фур'є – дуже релігійна людина, він думає, що гуманність є релігійною за своєю суттю, але його релігійність стверджується через атеїстичне ставлення до Бога як до тирана. Його атеїзм – це заперечення такого Бога, який, на думку Фур'є, являє собою обожнення злиднів. Натомість, Фур'є обстоює обожнення насолоди, яке для нього тотожне Едемському раю. В одному сатиричному фрагменті Фур'є каже: рай, як його описують проповідники, має бути скорботнішим місцем, аніж життя на землі, адже там можна буде бачити лише білі шати і чути небесну музику, але там нема чого їсти і не можна кохатися.¹ Рай, каже він, це не дуже цікаво! Насправді, рай у цих проповідях – це лише тінь пекла. Характеристика, яку дає Фур'є, це цікавий коментар до тієї редукації, якої, впродовж своєї історії, зазнав церковний символізм з боку церковних же інституцій.

Позитивний бік релігії увиразнюється в тому факті, що тяжіння для Фур'є є божественним кодом. Ствердження Бога є настільки ж сильним, як і його заперечення. Наприклад, Фур'є веде мову про тяжіння як про компас, як про «магічну указку в руці Бога, якою він викликає любов і задоволення, котрих людина досягає лише шляхом насильства» (цит. за Десроше, стор. 102). Він каже, що методологічне звинувачення Бога є неодмінним компонентом, притаманним «розумній вірі» (цит. за Десроше, стор. 103). У такому підході є щось дуже сучасне. Я сам в іншому місці намагався сказати про необхідність зіставлення підозри і пригадування.² У такому сенсі Фур'є є провісником цього складного парадоксу.

Найбільш критичні сторінки Фур'є спрямовані проти тієї позиції, яку він називає напіватеїзмом-напіввірою. Він нападає на «філософів», маючи на увазі не Канта чи Платона, а саме французьких філософів – Дідро, Вольтера та інших. Для Фур'є ці «філософи» були лише напіватеїстами, оскільки вони були деїстами. Вони не просунулися достатньо далеко. Наприклад, Вольтер уявляв бога як годинникаря. Такий

¹ Див. Henri Desroche, *Les Dieux Revés*, р. цитата з Фур'є. Посилання на це видання дані в тексті.

² Див., напр., Paul Ricœur, *Freud and Philosophy*, р. 32-36.

механістичний Бог для Фур'є абсолютно чужий; це один із аспектів пекла. Нападки Фур'є на деїстичний раціоналізм дуже схожі на критику Руссо.

Так само й релігія, як він її уявляє, сама по собі є напів-свідченням – *demis-témoін* – оскільки, за Фур'є, вона забула, приховала й зрадила одкровення про долю людського суспільства – а саме, суспільну гармонію. Той факт, що церкви не проповідують суспільну гармонію, і є ознакою такої зради. Проповідь правильних страстей має замінити проповідь моралі. Для Фур'є моральність є прикладом ураження віри поняттям пекла. Він каже, що Бог насуплено дивиться на промислову царину наших обов'язків. Мудрі зрадили і поховали пам'ять про втрачене щастя. Замість релігії суворості він проповідує релігію чистої любові та уяви. Бідність релігії і релігія бідності – це одне й те саме.

Релігійні обертони заяв Фур'є знову піднімають питання про утопію в цілому: до якої міри футуризм утопії за своєю суттю є поверненням? Фур'є досить часто зазначає, що він обстоює не реформу, а повернення, повернення до витоків. Він присвячує багато сторінок темі забуття. Ця тема превалює також у Ніцше та в інших авторів, таких як Гайдеггер; та ідея полягає в тому, що ми щось забули, а відтак, наше завдання не так винайти, як віднайти те, що ми втратили. Саме в цьому сенсі всі засновники філософій, релігій та культур завжди казали, що вони обстоюють щось, що існувало до них. Навіть греки, які вважали себе цивілізованими, а своїх попередників – варварами, думали, що в минулі часи жили мудрі люди, котрі дещо знали. У Греції існував певний міф про Єгипет; єгиптяни були представниками цієї пам'яті. Отже, коли Платон висував нові ідеї, він казав, що він лише розкриває *palaios logos*, тобто давній логос. Новий логос – це завжди давній логос. Так само й загальні футуристичні ідеї в сучасній Африці, які, як я зрозумів, пов'язуються з поверненням до минулого, яке було втрачене не лише внаслідок колоніалізму, але й внаслідок процесу цивілізації. Отже, ідея в тому, щоб вивільнити втрачену силу.

Цей процес повернення часто поєднувався зі схемою обертання. Забуття є інверсією, отже, ми маємо обернути обернене. Повернення є в буквальному сенсі по-вертанням. Я вже

казав, що це поняття повороту, *die Kehre*, доволі часто зустрічається у сучасних філософів, і вдалим прикладом тут є Гайдеггер. Якщо повернення (return) є лише інверсією, то це лише слабкий варіант такої концептуалізації. Повернення набуває форми інверсії, тобто перетворення гріхів на чесноти, і ми спостерігаємо лише заміну чогось на його протилежність.

Це обертання до того ж несе в собі гумористичний аспект. У Фур'є ми знаходимо висловлювання на захист розпусти, скнарості, жадібності, гніву і т. ін. Тут же ми знаходимо кілька кумедних сторінок про оперу; він вважає, що опера має замінити релігійний культ. Фур'є бачить в опері поєднання дії, пісні, музики, танцю, пантоміми, гімнастики, живопису тощо, і для нього така злука є релігійною. Це метафора гармонії пристрастей, чогось на зразок ритуалу богослужіння. Проте ми маємо запитати, чи є утопія Фур'є лише буквальним оберненням, лише перетворенням гріхів на чесноти, чи це іронічне перевертання. Як також зазначає Енгельс, елементом іронії у Фур'є не слід нехтувати.

Найбільш повно релігійний вплив на кожного виражається у Фур'є в його обстоюванні панування смаку. Я не знаю, чи є таке бачення здійсненим, чи воно приречене на поразку, але він є провісником тієї ідеї, що задоволення може бути релігією. Книга Фур'є *Le Nouveau Monde Amoureux* (Новий закоханий світ) – це дослідження й міркування про комбінаторні можливості статевого кохання за законом тяжіння пристрасті, причому цей закон, як ми пам'ятаємо, є божественним кодом. Дехто, можливо, скаже, що книга Фур'є – це порнографія (вона справді була заборонена його учнями й видана лише 1967 року), але й релігійний елемент у ній неможливо заперечити. В ній Фур'є поєднує фантазію, кохання та богослужіння. Використовуючи вислів Габермаса, ми можемо сказати, що йдеться вже не про дискусію без обмежень і примусу, а про фантазію та любов без обмежень і примусу. Ототожнення з Богом укорінене в елементі ентузіазму, ентузіазму любові, того, що Фур'є називає «пристрастю нестями» (цит. за Десроше, стор. 145). Такий образ Бога є антитезою образу Бога-годинникаря дійств. Фур'є каже, що Бог є ворогом одноманітності, а любов – це буяння пристрасті і нестями.

Зокрема, мене цікавить саме поняття пристрасті у Фур'є, адже, як видається, ця релігія, це обожнення пристрастей заперечує чи підриває структуру влади. Це спостереження знову повертає нас до моєї гіпотези, що ідеологія та утопія сходяться на одній фундаментальній проблемі: непрозорій природі влади. У Фур'є проблема влади знецінюється через відродження, воскресіння любові. Утопія Фур'є не дає відповідей на політичні питання, а радше заперечує, що ці питання мають остаточне значення. Питання не в тому, як створити хорошу політичну державу, а в тому, як або взагалі обходитися без держави, або створити таку державу, яка була б втіленням пристрасті. Утопічний елемент полягає у запереченні проблематики праці, влади та дискурсу – трьох галузей, що їх підриває розвинута Фур'є проблематика пристрасті.

Завершуючи лекції про утопію, я б хотів сказати ще кілька слів про те, чому я обрав Сен-Сімона та Фур'є як творців значущих утопій, чому я обрав для аналізу їхні практичніші утопії, а не інші, більш літературні зразки. Одну причину мого вибору слід шукати в Мангайма. У нього мене приваблює той парадокс, що утопія характеризується не через свою нездійсненність, а через прагнення до руйнації. Мене цікавить здатність утопії проривати товщу реальності. Я не взяв для аналізу такі утопії, як праця Томаса Мора, оскільки, хоча його утопія є альтернативою щодо реальності, Мор ясно каже, що **він** не має надії на її здійснення. Як засіб іронії, утопія має давати знаряддя критики для підриву реальності, але, крім того, це і втеча від реальності. У випадках, подібних до цього, коли ми не можемо діяти, нам залишається писати. Акт писання дає певний вихід, що є однією зі сталих характеристик утопії. Друга причина моєї упередженості щодо переваги практичних утопій над літературними є менш наочною. Утопії, які я дослідив, співвідносяться з іншими моїми розвідками про вигадку. Вигадка цікава не тоді, коли вона є лише маренням за межами реальності, а коли вона породжує нову реальність. Отже, мене цікавить паралелізм між полюсами реального та вигаданого в ідеології та утопії. У цьому сенсі всі ідеології копіюють реальне, оцінюючи його, створюючи в такий спосіб картину – спотворену картину – реального. З іншого боку, утопія має достатньо дієвої сили, щоб переописати реальність.

Тепер я хотів би зробити ще кілька останніх ремарок стосовно всього курсу в цілому. Дискусія про утопію ускладнюється тим, що, зрештою, це поняття є настільки ж неоднозначним, як і ідеологія, і з вельми схожих причин. Унаслідок того, що поняття утопії є засобом полеміки, воно належить до царини риторики. Риторика зберігає своє значення, бо не все може бути наукою. Як каже сам Альтюсер, більша частина нашого життя насправді є ідеологічною – ми маємо сказати, що й утопічною – оскільки цей елемент відхилення, дистанціювання від реальності є насправді фундаментальним. Так само, як ідеологія має справу з трьома рівнями – спотворенням, легітимацією та ідентифікацією – утопія також працює з цими рівнями. По-перше, як ідеологія є спотворенням, так і утопія є фантазією – нездійсненою цілком. Фантазія межує з безумом. Це ескапізм, що виразається у втечі в літературу. По-друге, там, де ідеологія є легітимацією, утопія протиставляє себе існуючій владі. Це може бути як альтернативна влада, так і спротив владі як такий. Усі утопії, як писані, так і здійснені, намагаються протиставити владі інший спосіб існування. Я думаю, навіть у сексуальних фантазіях – таких як у Фур'є – йдеться не так про людські інстинкти, як про можливість життя поза ієрархічними структурами, місце яких має посісти взаємозалежність. Поняття тяжіння є антиієрархічним. На цьому другому рівні проблема утопій – це завжди проблема ієрархії, проблема того, як мати справу з нею і як її осмислити. На третьому рівні, так само, як найвища функція ідеології полягає у збереженні ідентичності особи чи групи, так і найвища функція утопії – це дослідження того, що Раєр називає «побічними можливостями реального»³. Ця функція утопії – це, зрештою, функція безпритульності. Щоб бути тут, *Da-sein*, я також маю бути ніде, бути безпритульним. Між тут-буттям і безпритульністю існує діалектичний зв'язок. У «Сьомій елегії» з «Дуїнських елегій» Рільке каже: «Тут-буття є шляхетним» (*Hiersein ist herrlich*). Ми маємо дещо видозмінити це відчуття й сказати, що тут-буття є шляхетним, але й буття деінде може виявитись іще кращим.

³ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, p. 9.

Не намагаючись надто швидко закрити цю проблематику такою схемою – а ця схема вельми небезпечна – я б сказав, що ця полярність ідеології та утопії може слугувати на користь обом сторонам уявного. Одна з функцій уяви – це, безперечно, збереження речей у формі образів чи картин. Ми зберігаємо пам'ять про наших друзів, і саме тому ми любимо фотографії. Картина зберігає тотожність, тоді як вигадка завжди каже щось інше. Отже, може існувати діалектика самої уяви, яка наразі реалізується у співвідношенні між картиною та вигадкою, а в суспільній реальності – у співвідношенні між ідеологією та утопією. Саме для того, щоб усвідомити цю ширшу динаміку, я постійно наголошував, що ми маємо зануритися глибше рівня поверхневої брехні, де спотворенню ідеології протистоїть лише помилка уяви. На рівні поверхневої брехні ми знаходимо лише випадкове протистояння незацікавлених сил. Коли ми занурюємось іще глибше, ми виходимо на рівень влади. Як на мене, проблема влади – це найбільш цікава структура існування. Ми легко можемо дослідити природу праці і дискурсу, але влада лишається білою плямою в нашому існуванні. Я приєднуюся до Ханни Арендт у своєму захопленні цією проблемою.

Коли ми копнемо ще глибше, ми досягнемо останнього предмета нашої зацікавленості, який виходить за межі рівня навішування ярликів і навіть за межі влади, на рівень, де уявне є конститутивним. На противагу рівню спотворення, де вирази є постійно знесхтуваними, вирази конститутивної функції не є таким винятком. Чим більше ми занурюємось вглиб явищ, тим ближче підходимо до певного різновиду комплементарності цієї конститутивної функції. Керівний образ нашої ідентичності походить не лише з нашого теперішнього та нашого минулого, але й від наших сподівань на майбутнє. Вони є часткою нашої ідентичності, яка відкрита для несподіванок, для нових зустрічей. Те, що я називаю ідентичністю особи чи спільноти, є, до того ж, ідентичністю, прочиненою у майбутнє. Ідентичність є «підвішеною». А відтак, утопічний елемент є неодмінним компонентом ідентичності. Те, що ми називаємо нашим «я», включає наші сподівання, тобто те, чим ми ще не є. І це так, навіть якщо ми разом із Гірцем та іншими ведемо мову про структуру

ідентичності як структуру символічну, оскільки, як вказує Гірц, можна розрізнити «модель чогось» та «модель для чогось». «Модель чогось» спрямована на те, що є, тоді як «модель для чогось» спрямована на те, що має бути, згідно з цією моделлю.⁴ Модель має відображати те, що є, але до того ж вона має вказувати шлях до того, чого ще не існує. Саме ця дуальність образів має конституювати уяву як таку. Як я намагався показати, ця дуальність дається взнаки не лише як ідеологія та утопія, але й, як ми це бачимо в мистецтві, як зображення та вигадка.

Я б хотів обмежити мій аналіз ідеології та утопії регресивним аналізом значень. Я стверджую, що такий підхід не є ідеалом типового аналізу, а радше генетичною феноменологією, в тому сенсі, як її запровадив Гусерль у своїх «Картезіанських медитаціях». Цей метод дозволяє нам досягати рівня опису, не виходячи за межі взаємодії між ідеологією та утопією. Генетична феноменологія намагається закопатися глибше, ніж поверхня очевидних значень, і сягнути значень більш фундаментальних. Вона спрямовує зусилля на усвідомлення значень тих концепцій, котрі з першого погляду здаються лише полемічною зброєю. Я намагався зробити це поняття більш відвертим.

Оскільки ми завершуємо курс про ідеологію та утопію, я б хотів зробити кілька зауваг про статус наших роздумів, і розглянути питання про те, чи можуть вони самі не бути ідеологічними та утопічними. Це, як ми пам'ятаємо, і є той парадокс, з яким зіткнувся Мангайм. Щодо мене, то я переконаний, що ми не можемо вийти за межі цього коливання між ідеологією та утопією. Парадокс Мангайма не має іншої відповіді, крім тієї, що потрібно намагатися зцілити хвороби утопії тим, що є здорового в ідеології – тобто елементами ідентичності, котрі знов-таки є фундаментальною функцією життя, – а також зцілити жорсткість, закам'янілість ідеологій за допомогою елемента утопії. Але це надто проста відповідь – сказати, що ми маємо дотримуватись діалектичного способу мислення. Більш радикальною відповіддю є та, що ми самі маємо

⁴ Кліфорд Гірц. Інтерпретація культур. К. Дух і літера. 2001., стор. 104 і наст.

ввійти в це коло, аби потім спробувати перетворити його на спіраль. Ми не можемо вилучити елемент ризику із суспільного життя. Ми робимо ставку на певні суспільні цінності і потім намагаємось їх притримуватись; відтак, їх верифікація є справою всього життя. Ніхто не може цього уникнути. Кожен, хто сповідує свободу від цінностей, у результаті приходиться до небуття. Як стверджував сам Мангайм, кожен, хто не має намірів або цілей, не має чого описувати, не має науки, на яку він міг би спертися. У певному сенсі моя відповідь – це віра, але, як на мене, стверджувати це – є лише даниною відвертості. Я не бачу можливості, як ми можемо стверджувати, що наші цінності кращі за інші, крім того, що ми маємо ризикнути всім нашим життям заради того, у що ми віримо, що дасть нам краще життя й краще, ніж в інших, бачення та розуміння речей.

Навіть за такої відповіді все ж може здатися, що ми наражаємось на небезпеку бути тотально втягнутими у те, до чого спрямовує нас ідеологія. Як ми нагадували, Мангайм відповів на цю проблему, розвівши релятивізм та реляціонізм. Він стверджував, що є не релятивістом, а реляціоністом. Його переконання полягало в тому, що, якщо ми матимемо достатньо широку точку зору, то зможемо побачити, як різні ідеології відбивають різні позиції. Лише розширення самої нашої точки зору може убезпечити нас від вузькості ідеології. Це, як ми зазначали, щось на зразок гегельянського твердження, адже задум Гегеля полягав у тому, щоб подолати розмаїття людського досвіду, вмістивши його в одне ціле. Кожна частина нашого досвіду, відтак, осмислюється згідно з тим, яке місце вона посідає у цьому цілому. Ми можемо локалізувати певну ідеологію як частину загальної картини. Втім, така позиція знов-таки пов'язана з проблемою незалежного спостерігача, яким насправді є абсолютний Дух (*Geist*). Абсолютне Знання, за Гегелем, перетворюється на вільного від цінностей спостерігача. Мангайм висунув ідею про інтелектуала, що не залучений у боротьбу за владу, і який, відтак, все може зрозуміти. Я б радше сказав, що ми не можемо вилучити самих себе з ідеологічного кола, бо ми постаємо саме завдяки своєму місцю в цьому колі. Ми знаємо про існування парадоксу Мангайма лише тому, що ми наділені здатністю

рефлексувати над нашою ситуацією; цю здатність Габермас називає *саморефлексією* (Selbstreflexion). Люди не цілком залучені до ідеології ще й в іншому сенсі, а саме, завдяки тому, що спільна мова передбачає існування обміну, нейтралізації вузьких упереджень. Цей процес підозри, що розпочався кілька століть тому, вже змінив нас. Ми стали обережніше ставитися до наших вірувань, навіть аж до того, що втрачаємо наснагу; ми ладні лише критикувати, але не діяти. Я б сказав, що тепер люди більшою мірою паралізовані, ніж сліпі. Але ми знаємо, що саме ідеологія має спонукає нас до дієвої реакції.

Парадокс Мангайма не є останнім словом іще в одному сенсі, а саме в тому, що коли ми розглядаємо історію ідей, ми усвідомлюємо, що визначні твори літератури та інших дисциплін не є лише відображенням свого часу. Їхня велич полягає в тому, що їх можна вилучити з контексту і вмістити в інший, новий контекст. Різниця між тим, що є суто ідеологічним і відбиває свій конкретний час, і тим, що відкрито у бік нових часів, у тому, що останнє не є лише відображенням, яке відбиває існуюче. Більша частина нашої культури породжена ідеями про майбутнє, які не є лише зображеннями, чи навіть прихованими зображеннями того часу, за якого вони постали. Ми можемо читати грецькі трагедії саме тому, що вони не є лише зображенням грецького міста. Грецьке місто як таке нас не цікавить; економіка старих Атен мертва, але їх трагедії живуть. Вони мають спрямовану у майбутнє здатність промовляти до читача чи слухача, що не є їхнім сучасником, хто не був їхнім слухачем від початку. Спроможність звертатися не лише до безпосередньої аудиторії і здатність промовляти до різних історичних часів свідчить, що важливі ідеї не є лише відображенням. Вони не є лише відбитком, як у дзеркалі. Той самий критерій ми маємо застосувати до самих себе. Утопічний елемент завжди заміщує елемент ідеологічний.

Будь-який аналіз, що намагається дослідити природу історичних змін, стикається зі складністю визначення того, коли можливість всеохопної точки зору вже не є досяжною. Відповідаючи на це утруднення, Мангайм веде мову про критерій застосування. Цей критерій важко застосувати, але в ньому

наша єдина альтернатива. Для Мангайма проблема полягає в тому, що неадекватність ідеології та утопії не має заходити надто далеко, оскільки, якщо це так, вони стоятимуть за межами, чи навіть далеко над рівнем реальних історичних змін. Ідеологія – це, зрештою, система ідей, що абсолютизуються внаслідок неможливості їхнього співвіднесення з реальністю, тоді як утопії є цілісними лише тією мірою, якою вони потребують інтеріоризації, включення змін. Оцінка застосування – це шлях до вирішення проблеми неадекватності. Це конкретне судження смаку, здатність оцінювати, що є придатним у кожній ситуації. Замість псевдогегельянської претензії на всеохопність це питання є питанням практичної мудрості; ми можемо покладатися на наші оцінки, бо знаємо, що можна зробити в конкретній ситуації. Ми не можемо вийти за межі кола ідеології та утопії, але судження застосування може допомогти нам збагнути, як перетворити це коло на спіраль.

ПОКАЖЧИК ІМЕН

- Авінері, Шломо 98
Адорно, Теодор 12
Альтюсер, Луї 12-13, 23, 89, 101, 107, 112, 120, 123, 129, 131, 134-155,
157-189, 191, 200, 203, 223, 228, 247, 282, 304, 320-321, 330, 339
Анскомб, Елізабет 248
Апель, Карл-Отто 7, 285
Арендт, Ханна 195, 221, 252, 374
Арістотель 220, 241
- Бакунін, Михайло 335, 359**
Бауер, Бруно 93
Башляр, Гастон 102, 144
Бекон, Френсіс 198, 282, 349-350, 360
Біран, Мен де 128
Блох, Ернст 334
Бовуар, Сімона де 321
Бюрке, Кенет 18, 105, 313
Бут, Уайн 365
Бьоме, Якоб 44
- Вайль, Ерік 257
Вебер, Макс 19-23, 89, 106, 114, 120, 135, 187, 191, 196, 205, 215, 221,
223-256, 258-263, 265, 309, 311, 318, 330, 360
Вестерманн, Клаус 80
Вітгенштейн, Людвіг 91, 105, 183, 293
Вольтер, Франсуа Марі 369
- Габермас, Юрген 7, 12, 23, 75, 84, 89, 187, 191-193, 196, 212, 224, 241,
255, 262, 265-283, 285-309, 316, 320, 325, 360
Гадамер, Г.-Г 52, 195, 285, 287, 290, 306, 308
Гайдеггер, Мартін 75, 82, 86, 145-146, 276, 370-371
Гайне, Генріх 138
Гакелі, Олдос 329, 350
Гароді, Роже 80, 89
Гегель 10, 32, 35, 37, 41, 44, 52, 67, 73, 99, 105, 131, 134, 154, 158, 259,
269, 278, 353-354
Гесс, Мойсей 82
Гірц, Кліфорд 16-20, 22-23, 89, 100, 119, 196-197, 215, 224, 226-227,
231, 234, 250, 257, 262, 265, 272, 308-309, 311-320, 328, 333
Гітлер, Адольф 342
Гобс, Томас 22, 233, 356, 363
Гольдман, Люсьєн 120
Горкхаймер, Макс 12, 22-23, 265
Грамші, Антоніо 110, 160, 191
Греймас, А. Дж 149

Гусерль, Едмунд 13, 25, 166, 170, 184, 268-269, 285-287, 362, 375
Гьольдерлін 306
Гюм, Давид 356

Декарт, Рене 119, 163, 243
Десанті, Домінік 364
Десроше, Анрі 348, 351, 355-358, 367
Дідро, Дені 369
Дільтей, Вільгельм 292
Д'юї, Джон 270
Дюркгейм, Еміль 80

Ейхман, Адольф 252
Енгельс, Фрідріх 11-12, 77, 89, 104, 112, 132, 134, 157, 160, 177, 338,
345-348, 351, 353, 359, 364-365
Енрі, Мішель 128-129
Еріксон, Ерік 184, 227, 315-316, 319

Зенон 197

Іполіт, Жан 73

Кабе, Етьєн 12
Кампанелла, Томазо 347
Кант 33, 41, 86, 120, 134, 158, 265-266, 269-270, 362, 369
Келлер, Готфрід 341
Кон, І.С. 133
Кондорсе, Моріс де 339
Кун, Томас 144

Лакан, Жак 158, 163, 178, 180
Леві-Стросс, Клод 71
Лейбніц, Готфрід Вільгельм 86, 161
Ленін 23, 78, 139, 158, 162, 166, 169, 177, 192, 238, 247, 320, 323, 359
Лоренцер, Альфред 281
Лукач, Георг 74, 77, 89, 120, 131, 202-203, 341, 344
Лютер, Мартін 53, 66

Макіавеллі, Ніколо 38, 198
Мангайм, Карл 6-7, 14-16, 19, 23, 89, 187-188, 195-223, 309, 317, 323,
330-346, 349, 358, 372, 375-378
Маркс, Карл 8-11, 12-14, 19, 21-23, 27, 29-129, 133, 138-149, 151, 154,
157, 160, 163-166, 168-173, 178, 188, 200-202, 223, 225, 243, 247,
251, 261, 266-282, 284, 294, 329, 335, 344, 348, 350-353, 364-367
Маркузе, Герберт 84, 252, 271, 342, 367
Марсель, Габріель 82
Мерло-Понті, Моріс 170
Мольтман, Юрген 82

Мор, Томас 24-25, 327, 332, 334-335, 347, 372
Мумфорд, Луїс 350
Мюнцер, Томас 221, 334-335

Наполеон 8, 199-200, 203
Ніцше, Фрідріх 69, 172, 206, 370
Ньютон, Ісак 134, 349-350, 365

Олександр Великий 361
О'Маллей, Джозеф 35-36
Орвелл, Джордж 350
Оуен, Роберт 327, 329, 347-348

Парето, Вілфредо 342
Парсонс, Талькот 15, 238
Паскаль, Блез 120
Пірс К.С. 270
Платон 10, 38, 111, 164, 168, 236, 239, 241, 286, 335-336, 361, 366, 369
Поппер, Карл 131, 188
Прудон, П'єр-Йозеф 12, 366

Рікер, Поль 35, 78, 82, 194-195, 355
Рільке, Райнер Марія 373
Руєр, Раймон 329
Рункіман, В. Г. 22-23
Руссо, Жан-Жак 233, 366-367, 370

Сартр, Жан-Поль 74, 76, 133, 321
Саттон, Ф. Кс. 18
Сахаров, Андрій 165
Сен-Сімон 327-329, 345-365
Скіннер, Б.Ф. 329
Сміт, Адам 49, 53, 66
Сократ 302-303, 360
Спіноза, Бенедікт 101, 119, 129, 140-141, 165, 178, 243
Сталін, Йосип 115, 166, 192, 322

Трейсі, Давід 18

Уелс, Герберт 329
Уорф, Бенджамін Лі 241

Факенгейм, Еміль 67
Феєр, Льюїс 346
Феєрбах, Людвіг 9-11, 13, 29-45, 48, 53, 55-56, 58, 61, 83, 86-87, 90,
92-93, 109, 139, 142, 147-148, 151, 164, 170, 266-267, 281, 350
Фінк, Євген 151
Фіхте 12, 41, 80, 86, 270-271, 276

Фреїре, Паоло 305
Фройд, Зігмунд 53, 69, 102-103, 117, 133, 140, 152, 158, 161, 163-164,
167, 171, 173, 179, 185, 189, 195, 265, 280-281, 292-305, 308
Фуко, Мішель 165
Фур'є, Шарль 12, 329, 348, 356, 360, 363-372

Хойзінга, Йоган 357
Хомський, Ноам 241, 306

Шелер, Макс 204
Шліз, Едвард 15
Штірнер, Макс 93
Штраус, Давид 356
Шютц, Альфред 227

Зміст:

<i>Лекція перша. Вступ</i>	5
<i>Лекція друга. Маркс: «Критика Гегеля» і «Рукописи»</i>	29
<i>Лекція третя. Маркс: «Перший рукопис»</i>	47
<i>Лекція четверта. Маркс: «Третій рукопис»</i>	65
<i>Лекція п'ята. Маркс: «Німецька ідеологія» (1)</i>	89
<i>Лекція шоста. Маркс: «Німецька ідеологія» (2)</i>	111
<i>Лекція сьома. Альтюсер (1)</i>	131
<i>Лекція восьма. Альтюсер (2)</i>	157
<i>Лекція дев'ята. Альтюсер (3)</i>	177
<i>Лекція десята. Мангайм (1)</i>	197
<i>Лекція одинадцята. Вебер (1)</i>	223
<i>Лекція дванадцята. Вебер (2)</i>	243
<i>Лекція тринадцята. Габермас (1)</i>	265
<i>Лекція чотирнадцята. Габермас (2)</i>	285
<i>Лекція п'ятнадцята. Гіріц</i>	311
<i>Лекція шістнадцята. Мангайм (2)</i>	327
<i>Лекція сімнадцята. Сен-Сімон</i>	345
<i>Лекція вісімнадцята. Фур'є</i>	363
<i>Показчик імен</i>	379

***З питань замовлення та придбання
літератури звертатися:***

*Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»
04070, Київ, вул. Волоська, 8/5
Національний університет
“Києво-Могилянська академія”
корпус 5, кім. 210*

тел./факс: (38-044) 425 60 20

*E-mail: duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту
franc@roller.ukma.kiev.ua – видавництво*

Надаємо послуги «Книга — поштою»

**Віддруковано в ОП “Житомирська облдрукарня”
з готових діапозитивів замовника. Зам. 941.**



У праці Поля Рікера “Ідеологія та утопія”, що є курсом лекцій, прочитаних відомим філософом у Сполучених Штатах, розглядається ідеологія та утопія як культурні феномени та їхня співвіднесеність у сфері суспільної уяви. Автор простежує еволюцію цих понять в історії сучасної думки, приділяючи багато

уваги їхньому вжитку й трансформації у текстах таких авторів як Маркс, Вебер, Альтюсер, Габермас, Гірц. Рікер виходить із того, що ідеологія та утопія суттєвим чином пов'язані між собою, а відтак і розглядати їх слід, спираючись на факт їхньої невіддільної взаємодії. До того ж, усупереч поширеним поглядам, автор твердить, що годі й думати про те, що колись люди зможуть позбутися необхідності створювати ідеології та утопії, оскільки як одне, так і інше є неодмінною функціональною часткою механізмів смислотворення в культурі.

Книга призначена всім, хто цікавиться питаннями сучасної філософії та культурології.