

ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЯ ОНТОЛОГИИ

Рассматривается специфика и соотношение идеологии и мифологии как структур формирования и деформации опыта сознания.

Историю культуры Запада традиционно рассматривают как историю прогрессирующего процесса эмансипации разума или демифологизации, перехода от Мифа к Логосу; как становление теоретического способа миропонимания – аналитического, рефлексивного освобождения от догм и предрассудков. Однако (пост)современность внесла существенные коррективы в такого рода прочтение истории Запада. Начиная с Ницше, и на протяжении всего XX в., в культуре и философии набирает силу «демифологизация демифологизации», как назвал эту тенденцию Дж. Ваттимо, т.е. интерпретация, в которой сама демифологизация предстает как миф [1. С. 48].

Борьба с мифом, характеризующая классическую, демифологизирующую рациональность, рассматривалась как борьба с предрассудками, идолами познания, призраками, заблуждениями, идеологемами, непрозрачными регионами смыслопостижения, мешающими соединиться с первоисточником. По сути, борьба эта – за чистоту и подлинность истины, за построение неискаженной, не ангажированной онтологии как «способа бытия смысла», борьба со всевозможными деформациями эталонного, априорного постижения бытия чистым разумом. Чистый разум – инстанция истинности, очевидности, ясности и самопонятности. Основаниями этой борьбы является уверенность в самопрозрачности субъекта и его тождественности самому себе. Основа – не проблематизируемая вера в возможности субъективности возвыситься до единой метапозиции – до Всеобщности, как бы ни определялась последняя по содержанию; возможность уяснить и обозначить единую и единственную «историю бытия» как соответствие слова и сути. Но когда сама уверенность в очевидностях «чистого когито» ставится под вопрос, происходит размывание границ любой устоявшейся позитивности или эссенциалистской «инстанции истинности» (Э. Лакло).

Кризис классического идеала транспарантной, самопрозрачной субъективности, осмысляемого теперь в качестве «идеологема европоцентризма», приводит и к пересмотру традиционных представлений о единой и единственной истории, об основании подлинного, неискаженного смысла бытия. Отрицание метафизических претензий на обладание истиной, развенчание идеалов самопрозрачности субъекта, традиция критики идеологии идут в параллели с де(кон)струкцией онтологии, с критикой идеи истории как единого движения, а также с критическими инвективами в адрес метанарративов как формы мифологии. Однако в недрах современной философии продолжает неявно, виртуально и конститутивно присутствовать классический эталон неискаженной истины и подлинности бытия. Обретение места тождества бытия и сознания – вечная цель или вечная исходная точка философствования. Даже

будучи переосмысленным, например в неопрагматизме или деконструктивизме, этот принцип продолжает определять самоидентификацию философствующих как «либеральных ироников» или «нарраторов». Везде мы обнаруживаем поиск и предвосхищенное обнаружение скрытого, аутентичного бытия, и проявление ранее неявного, а после рефлексивной процедуры – очевидного «истинного положения дел». Сами базовые тождества, даже опознанные как «идеосинкразические мнения», неискренно обнаруживают присутствие трансцендентальных притязаний и одновременно – наличие «сумеречных зон», само собой разумеемого, неуничтожимого никакой, даже самой изощренной рефлексией. Эти не замечаемые натурализации можно рассмотреть в перспективе мифологического и идеологического аспектов любого дискурса. Новым поворотом темы становится осознание неизбежности деформаций, привносимых мифологией и идеологией в недра любой онтологии, и невозможность избавиться от этих деформаций заставляет осмысливать меру и соразмерность тождественного и иного-себе, границы и трансформирующий потенциал рефлексивного, аналитического мышления, ведущего непрерывный диалог-поединок с поэтическим и синтезирующим разумом мифа.

Открытию мифологического измерения разума способствуют выявленные постклассикой характеристики познания:

- Осознание непрозрачности бытия для теоретического (рефлексивного, аналитического) разума и неполноты его представленности в любой системе понятийной репрезентации.

- Интерактивность смылосозидания – смысл зависит от условий его конституирования и познания, а значит, – от выбора изначальных средств концептуализации, от тех презумпций или априорных схем, как ограниченной совокупности предпосылок, на почве которых вырастает целостность теоретического или социального конституирования концептов и онтологий.

- Критическая и самокритическая установки – прояснение условий возможности того или иного способа концептуализации как такового в его основополагающих «настроенностях», укорененностях в том или ином стиле мирочувствования как в изнутри не рефлексивуемом, до конца не прозрачном горизонте «жизненного мира». Нерелефлексивность горизонта латентно содержит в себе основания для тематизаций социокультурной, исторической обусловленности познания как результата осмысления мира предшествующими поколениями, а также его связи с регионами бессознательного («вытесненного и забытого») как в индивидуально-личностном, так и в коллективном аспектах. Те предпосылки, из которых исходят субъекты, конституируя или моделируя мироописания, до конца не известны самим авторам, потому и нуждаются в прояснении. Прояснение возможно лишь в соприсутствии

фигуры Другого, внешнем по отношению к собственной позиции понимании. Внешний наблюдатель как Другой, с одной стороны, и принципиально нередуцируемый Иное (пре-персональное, не индивидуальное) – с другой, образуют точки организации, конституирования и осмысления собственного.

– Отказ от монологического тотализующего мышления – полилог, коммуникативная природа всеобщего и/или «паралогизм изобретателей» в противоположность привилегированному дискурсу экспертов.

– Антропологическая доминанта в неклассическом философствовании.

Итак, открытый постклассикой *модус мифологичности разума* предполагает десакрализацию теоретической установки; ситуирование разума, обращение к дотеоретическим контекстам формирования знания, теоретическую релевантность повседневных контекстов действия и т.д. Все это позволяет фиксировать присутствие мифоподобных (некритически принимаемых, нерелексируемых, гипостазируемых допущений) представлений и анонимных структур в ткани любого теоретического дискурса и в структуре любой практики или габитуса. Онтологическая гетерогенность, креативная хаотичность и плюральность мировидения – в противоположность универсализму и абсолютизму классики; осознание ракурсивности и имманентной локальности частной перспективы видения и понимания; презумпция неполноты любой теоретической или мировоззренческой позиции, табу на «позицию говорения от имени всеобщности» – все эти инновационные постулаты пост-классики актуализируют обращение к исследованию мифологического сознания как особой формы сознания и познания.

Следует отличать *миф* как форму сознания от *мифологии* как культурной кристаллизации повествований. Миф – форма не только мышления, но и праксиса, жизни, прежде всего, – жизни сознания, это форма организации переживаний сознания, смысловых и образных различенностей как базовых тождеств, конституирующих определенности понимания сущего. В феноменолого-герменевтическом контексте, из которого мы пытаемся осуществить исследование данных феноменов, бытие отождествляется с переживанием бытия. Переживание осуществляется в опыте сознания. Сознание как интенциональность – различающая активность, направленность на предмет, трансцендирование, выход за пределы наличной данности ставшей предметности. Опыт сознания – *процесс*, в котором осуществляются и предмет (в гносеологическом измерении) и сам сознающий (в экзистенциальном измерении). Движение опыта, трансцендирование как динамика перехода к новым горизонтам смысловознательной активности привносит динамизм и процессуальность в понимание истины как непредметной, не завершенной, событийной, историчной и диалектичной, проективной, но не субъективной в традиционном смысле этого слова, так как субъект не создает, но открывает истину как свершающееся в бытии. Истина есть процесс и событие, поскольку таково бытие. Однако первичный опыт сознания не может не претерпевать трансформации и деформации, поскольку характеризуется не только различением, но и продуцированием систем различенностей, их наличным присут-

ствием, что с неизбежностью приводит к деформации первичного опыта, к потере прозрачности и утрате аутентичности. Локализация истины в переживании делает в последствии возможным герменевтическое переосмысление повседневного опыта понимания, со всем комплексом ранее отбрасываемого аффективного, заинтересованного, предрассудочного и «доксического». Опыт сознания всегда дан в языковом горизонте, и конкретный комплекс различений и идентификаций опосредуется языковым опытом. Чары языка, репрезентирующего опыт переживания бытия, действуют через принуждение принятия тождеств, через заданную в различности систему базовых архетипов, сущностей, идентичностей – «момент отождествления... это... момент наивысшего принуждения. Ведь дело касается одновременно сотворения иного мира и отказа от него... которые структурно связаны с самим процессом отождествления» [2. С. 29].

Миф – такая форма открытости бытия сознанию, в которой последнее «как-бы-впервые» постигает – различает мир и внутри мировое сущее, образно-поэтически схватывает, именуется и создает в мифологии символический порядок миропонимания как результат деятельности *воображения*, без рефлексивного «двойного схватывания». Мифология – концептуализация и рационализация *базовых тождеств*, различных и схваченных в опыте сознания на уровне мифа, их повествовательное конфигурирование, создающее историю. Уже на ранних этапах мифотворчество представляет собой продуктивную деятельность воображения как синтеза идеального и реального, выступающего составной частью самого восприятия и объективации. Опираясь на образно-эстетическое восприятие, игру ассоциаций и аналогий, на логику воображения и *партиципации* (Л. Леви-Брюль) – мистической сопричастности «всего со всем», – мифологическое сознание создает мифопоэтическую картину мира. Для мифа характерна неразличимость бытия и сознания, сакрализация конститутивного опыта смысло- и образно-различения.

Мифотворчество – акт первичной символизации, превращающей хаос (непостижимое, ускользающее, таинственное бытие) – в космос (в определенный «порядок сущего» как сферы предметной противопоставленности). Космос в мифологии, при всех различиях содержания, выступает как священный (абсолютный) символический порядок. Осуществляемая в мифологии *рационализация* необъяснимого – упорядочение и прояснение основополагающих характеристик мира внешнего и внутреннего, – происходит в форме *образно-символического конфигурирования* выделенных/различенных в первичном опыте сознания элементов, воспроизведения и объяснения реалий мира «природы-культуры», которые предстают в мифологическом сознании как нераздельное единство. Эта рационализация – эстетическая, подобно сведению в единство разнородного через организацию строя и лада в музыкальном произведении. Миф потому отличается от простого «повторения равного» понятийным рацио, что не редуцирует смысл к «только мыслимому», а проявляет многомерность и неисчерпаемость смысла в ипостаси его миметического и эстетического претворения. Символический порядок – не отвлеченный, но выливающийся в императивное предписание действий, актов, различного ро-

да практик, в том числе практики идентификации, узнавания себя и другого.

Истина мифа не может пониматься в соответствии с корреспондентской теорией: истина как *соответствие* нашего знания и высказывания действительному порядку вещей. Корреспондентская теория предполагает, что мир наличествует перед сознанием как уже различный, как сфера устойчивых данностей, тождественностей, идентичностей и соответствие знания этому порядку выражается в форме суждений. Но миф – создающее «представление воображения», выражающее, именуемое впервые доселе неизреченное, оформляющее через схватывание – именование саму данность, приводящая мир в доступность через первичную символизацию. Эстетические основания мифопоэтического схватывания предполагают особый статус истинности мифа – это не выразимая в форме суждений фактичность, *истина созерцания – переживания – действия*, которая может быть адекватно понята лишь через обращение к феноменолого-герменевтическим и антропологическим контекстам толкования истинности.

Мифологос как форма сознания и жизни – установление тождеств мышления, языка, эстетической игры воображения и праксиса, где предмет и образ, содержание и знак, слово, вещь, деяние – едины. Каждая вещь воспринимается как нерасчлененная на признаки целостность за счет синтезирующей ипостаси – конфигурирующей деятельности сознания как потока «различий – синтезов – идентификаций». В мифе форма тождественна содержанию, символ воспринимается как реальная манифестация того, что он моделирует. Познавательный аспект мифотворчества – в том символическом порядке, который устанавливается через подобию, аналогию, эквивалентность. Миф – генератор значений, в котором акт именованного тождественен акту познания. Мифотворчество как первое именование, как создающее слово дает возможность «привести мир в некоторое наличие», экспонировать бытие в одном из возможных ракурсов. Миф содержит в свернутом виде, в латентной фазе все формы познания как творчества. Таким образом, миф имеет синкретическую форму интеграции или конфигурации когнитивного, эстетического и нормативного содержания.

Миф как форма сознания – стихия первичных синтезов-идентификаций: первых творений, образов, действий, парадигматических жестов «высших существ». Сакральное начало мира, задающее матрицу для уподоблений, осуществляемых во вторичном, профанном мире – мире обыденности, повседневности, бодрствования, текучего линейного времени, мире подобий и повторений.

Демифологизация западной культуры, опознавшая себя на последних этапах как «демифологизация демифологизации», по сути, является секуляризацией, «разволшебствлением» мира. «Секуляризованная культура – это не та культура, в которой религиозное содержание традиции было просто оставлено где-то в прошлом, но культура, в которой это содержание продолжает переживаться как следы, как невидимые и искаженные образцы, чье глубинное присутствие постоянно» [3. С. 49]. Эти образцы суть первые мифологемы, которые мутируют в идеологемы.

Самое известное определение идеологии принадлежит Карлу Марксу: «Они не сознают этого, но они это делают». К. Маркс ввел понятие «идеология» в свою социальную теорию как критическое, полагая идеологию как «ложное сознание». Функция идеологии состоит в том, чтобы незаметно и безболезненно подменить в сознании человека подлинные, но неприглядные мотивы его поведения иллюзорными, но нравственно приемлемыми мотивировками. При этом идеология имеет классовый партикулярный характер, выражая борьбу социальных страт в обществе. Данную дефиницию можно определить как «классическую». «Классическая» дефиниция полагала субъекта как самоотждественное, идентичное образование, где эта дефиниция имела смысл в контексте идеи тотализации представляемости бытия и, возможно, неправильного характера этой представляемости. Однако происходит отказ от этого определения, поскольку сама идентичность агентов все более и более ставится под сомнение. Идентичность в постклассике была опознана как поток различий – гомогенность социальных агентов была иллюзией, всякий субъект является, по существу, децентрированным, его идентичность – всего лишь изменчивая артикуляция непрерывно изменяющихся положений. Следует ли из этого, что концепция идеологии должна быть отброшена, так как у этого понятия нет никакого референта? Разрушение тоталитарной идеологии породило иллюзию «краха идеологии» вообще. Но, с нашей точки зрения, идеологию нужно рассматривать не только как «ложное сознание» индивида, сообществ и соотношения этого «ложного сознания» с социальной всеобщностью, а как природу любых дискурсивных практик. Идеология является основанием интересубъективного, социального, которому необходима фиксация значения, дискурс герметизации, поскольку только так возможна коммуникация и социальная практика. Любая онтология – латентно идеологична, поскольку претендует на интересубъективность, а не на статус индивидуальной фантазии автора. Апелляция к нарративному и суггестивному, образному и поэтическому, практическому и повседневному в идеологии роднит ее с мифом, однако предполагает использование мифологического, паразитирование не только на смыслах онтологического формата, но и на поэтических смыслах-образах мифологического плана.

Одним из первых проблему связи идеологии и онтологии анализировал Т.В. Адорно. Интересной является его полемика периода «Негативной диалектики», направленная против основополагающих идей «Бытия и времени» М. Хайдеггера и провозглашаемого принципа тождества как фундаментального онтологического постулата. «Негативная диалектика» является, по существу, философским произведением с ярко выраженным политическим оттенком. «Критика идеологии» подразумевает «тотальную» критику общества и культуры в целом. В то же время «Бытие и время» Хайдеггера явно не изобилует политическими пассажами и не является социальной критикой в традиционном смысле слова. К. Манхейм в примечаниях к «Идеологии и утопии» указывает на то, что проект «фундаментальной онтологии» вряд ли подходит для описания социальных процессов и относится скорее к экзистенциально-

му измерению индивида. Более резко пишет Адорно: «Онтология представляется тем божественнее, чем в меньшей степени она способна сосредоточиться на конкретных содержаниях, за которые дозволено уцепиться излишне любопытному рассудку» [4. С. 63].

Полемика Т.В. Адорно с М. Хайдеггером разворачивалась во многом вокруг тематики определения связующей и деформирующей интенции фундаментальной онтологии, интенции, которую Адорно определял как идеологическую и мифологическую. Так, в «Негативной диалектике», в параграфе об имманентной критике онтологии, Адорно говорит об окаменевшем движении мысли, которое можно вновь расплавить, подразумевая под окаменением фундаментальный принцип тождества и господства идентичностей, инвариантов в их властных и тотализирующих, идеологизирующих функциях. Ненависть к «неподвижному всеобщему», к принципу тождества как сущности всевластия и господства, к тому, что Адорно называл «заключением и чарами единства», побуждают его искать и находить в «сокровенных глубинах» философии Хайдеггера «священное знание», «культ Бытия», которые не позволяют «...мысли сосредоточиться на том, почему и отчего она помыслена» [4. С. 73].

У Хайдеггера, по мнению Адорно, присутствует латентный идеализм. Критические инвективы в адрес мифологизации Бытия, осуществляемой Хайдеггером, базируются на тезисе: «Мыслить – значит идентифицировать, определять, устанавливать тождество» [4. С. 15], т.е. мифологизировать. Мифологизация и идеологизация как преобладающее «принуждение тождества» в философии – следствие изначально присущей последней «наивности, от которой она и страдает» [4. С. 18], стремления раскрыть непонятное при помощи понятных, уподобляя им это непонятное. Смертный грех тождественности, аналогии – главный недостаток и старой, и новой философии. Вскрывая мифологию разума как проект Просвещения, когда разум становится заложником собственных претензий на обладание и господство, Адорно противопоставляет этой традиции свое философствование как философию негождественного, иного-себе, как философию, поддерживающую равновесие между латентной утопической позитивностью и актуальной негативностью.

Главнейшим и определяющим различием у Адорно и Хайдеггера является статус субъекта. У Хайдеггера субъект – это всего лишь один из способов, с помощью которого Dasein (сущее, бытие которого зависит от него самого) может описать себя. Однако подобная редукция вот-бытия к субъекту является уделом лишь эмпирических и специальных наук и не является исчерпывающим «человеческую сущность» понятием. Строго говоря, в экзистенциально-философском плане, на чем настаивали еще С. Кьеркегор и Ф. Ницше, субъект не есть человек, и человек не есть субъект. «Субъект» не больше и не меньше по объему понятия, чем «человек», это лишь некоторый способ самоистолкования. Но, тем не менее, грамматическая связка «есть» или «не есть» приводит, в конце концов, Хайдеггера к вопросу о бытии: «вопрос о смысле бытия должен быть поставлен» [5. С. 5]. Постановка вопроса о бытии приводит к вопросу: кто спрашивает? Бытие высвечивается в самом спрашивающем, если уделом антропологии, психологии и биологии является выспрашивание о человеке как о сущем среди

другого сущего, то фундаментальная онтология постулирует то, что «...онтическое отличие присутствия в том, что оно *существует* онтологично» [5. С. 12].

Адорно исходит из понимания субъективности как изначально автономной, «...идеологические инстанции лишь возвышаются над этой субъективностью, или субъектом идеологии является «объективный дух» [6. С. 205]. Основной упрек Адорно в том, что вместо субъекта деятельности (поскольку и он подвергся деструкции) Хайдеггер предлагает новую версию мифологизации бытия. По мысли Адорно, фундаментальная онтология стремится вернуться к тем ступеням познания, которые предшествуют рефлексии субъективности и опосредования, однако это возвращение не удастся осуществить. «Фундаментальная онтология, равно как и феноменология, помимо своей воли остается наследницей позитивизма... У Хайдеггера опрокидывается бытийственность: после этого он может философствовать, исходя прямо из вещей, как бы вне формы; вещи, таким образом, ускользают от него... Там, где фундаментальная онтология видит себя облеченной в броню бессубъектности (бессубъектность – это как если бы сами вещи показали (sich zeigen) в своей материальной правильности, элементарности и новизне одновременно), она просто исключает из мыслимого все определения, как это сделал когда-то Кант, исключив их из трансцендентной вещи в себе... Это X, это абсолютно невыразимое, ускользающее от всех определений становится реальностью (ens realissimum) под именем бытия» [4. С. 78].

«Деструкция», будучи направленной на различные смысловые наслоения в истории онтологии, сама является сокрытием. Сама процедура «деструкции онтологии», по мнению Адорно, к размыванию способности субъекта к ответственному действию. Установка на онтологическое является поворотом от онтического и действительного. «Истина, которая изгоняет человека из центра творения и напоминает о его бессилии; истина, которая укрепляет как субъективный способ отношения чувство бессилия, побуждает человека отождествлять себя с ней, укрепляя тем самым пути второй природы. Вера в бытие, мрачный мировоззренческий дериват критического предчувствия, действительно превращается в то, чему однажды Хайдеггер неосторожно дал определение – в принадлежность к бытию (Seinsgehörigkeit)» [4. С. 69].

Адорно исходит из того, что идеология это, прежде всего, манипулирование, причём манипулирование, имеющее тотальный характер. Это манипулирование имеет явно или неявно (аналогично зашифрованному посланию) классовый интерес. Само название одной из глав «Диалектики просвещения», написанной им в соавторстве с М. Хоркхаймером, называется «Просвещение как обман масс». Обратной стороной Просвещения становится повсеместная мифологизация: «Техническая рациональность сегодня является рациональностью самого господства как такового» [7. С. 150]. «Место умерших демонов и богов занимает “индустрия сознания”, успешно заменившая религию в ее основной функции – легитимация господства» [8. С. 25].

Сам термин «Просвещение», введенный в XVIII в. для осмысления сущности культуры, подразумевал как наличие «просветителей» так и «просвещаемых». Как

«подлинные просветители» философы обеспечивали трансляцию Истины, так и создатели «массовой культуры», носители идеологии, согласно Адорно, обладают определенным знанием психологических и поведенческих мотивов эмпирических индивидов. Вследствие этого, коммуникации как таковой не существует, существуют определенные виды посланий (кино, телевидение, пресса и т.д.). Такое послание асимметрично по своему характеру – это означает, что помимо грубого принуждения индивидов государственными институтами, имеет место быть скрытая «психотехника», «средства манипуляции». Особые способы подачи информационных посланий способны воздействовать при этом аналогично «скрытому» содержанию сновидения в психоанализе.

Таким образом, в «критике идеологии» у Адорно на первый план выступает субъект деятельностный, субъект, исторически вовлеченный в процесс обмена. Вследствие этого, идеология присутствует там, где есть определенные отношения между субъектами (эмпирическими индивидами или институтами). Процесс обмена сопровождается «фетишистской иллюзией». Но непонятно, каким образом поддерживается этот «идеологический гомеостаз», когда субъект, к примеру, временно выпадает из сложившихся экономических отношений. Редукция субъекта к экономике, к одному из «регионов бытия» оказывается недостаточной: дополнение классического субъекта экономическим измерением не исчерпывает всего вопроса. Основание критики у Адорно – также экономический элемент. Отсюда позиция критика – позиция участника, исключенного из процесса обмена.

Такое понимание субъекта все так же апеллирует к классически (корреспондентски) понятой «истине», бытие которой имеет вневременной характер. Здесь Адорно движется внутри противопоставления «истина – неистина» – идеология уже предзадана как неистина, задача критики – «срывание масок», обнаружение «скрытого послания», «классового интереса». Идеология – а priori понятие «ложного сознания», употребляемое с негативным оттенком. Весь вопрос в том, каково это неискаженное сознание, какова инстанция истинности, к которой апеллирует Адорно.

Динамика идеологии предполагает такую процедуру критики, которая была бы историчной. Историчность критики заключена в постепенном достижении автономии. Таким образом, застывшим, окостеневшим идеологическим формам критика предоставляет некоторую «идею развития». «Критика идеологии опровергает ложную, иллюзорную объективность, фетишизм понятий средствами редукции, сведения к эмпирическому субъекту; ложную субъективность, скрытое, порой просто невидимое стремление увидеть в том, что есть исключительно дух <...> паразитическую несущность этого стремления, его имманентную враждебность идеологии. В тотальном, лишенном различий понятии идеологии, все (das Alles) напротив оканчивается и завершается в ничто (Nichts). Если понятие идеологии не отличает себя от правильного сознания, то оно более непригодно для критики ложного сознания» [4. С. 180].

У Адорно идеология рассматривается в терминах целей и средств – это сознательная манипуляция.

Идеология является ничем иным, как умышленным сокрытием, призванным обеспечить устойчивость общества и государственных институтов. «На самом деле тут имеет место замкнутый круг между манипуляцией и являющейся реакцией на нее потребностью, делающий все более плотным и плотным единство системы» [7. С. 149]. Сами «манипуляторы» вовлечены в процесс как агенты сложившихся экономических отношений. Система как «замкнутый круг» стремится, согласно Адорно, функционировать вне каких-либо временных рамок. Идеологическое время – время замкнутое. Господствующий класс, выдает свой частный и партикулярный интерес за всеобщий, превращает «Историю» в «Природу». Так же, как Р. Барт периода «Мифологий», Адорно считал, что идеология воздействует на читателя (потребителя), тогда когда он начинает воспринимать произведение как нечто «естественное», «Историю» начинает воспринимать как «Природу».

«Потребность в правильной философии... весьма подозрительна», – писал Т.В. Адорно [4. С. 127]. Философия, изгнавшая живой опыт, обескровленная и стерилизованная в своем «царстве всеобщностей», может вернуть себе жизненные силы только через признание докисического, обыденного, опыта, не втиснутого в прокрустово ложе понятийной репрезентации. Опыт, отношение к миру через телесность, импульсивность, спонтанность, интуицию, эстетизация опыта, – все это противоядия от идеологического умерщвления философии. Опыт, лежащий в основе всякого другого, – первичный опыт различения, опыт сознания как априорный и перманентный темпоральный опыт сознания.

По сути, Адорно, как и Р. Барт, редуцирует мифологию к идеологии, представляя ее как царство псевдоморфоз, тавтологий и господства «вечно равного, судьбы, повторения». Это понимание обусловлено такой интерпретацией мифа, в которой существенную роль играет форма идей как смысловых тождеств, навязываемых онтологии. Однако такая редукция есть следствие усеченного понимания опыта сознания как только смыслового – помысленного опыта либо как уязвимой и раздражимой чувственности, данной через непосредственность соматического или эстетического созерцания. Экзистенциальное измерение опыта как нередуцируемую ни к мысли, ни к созерцанию *переживаемость-различаемость бытия*, его длящаяся бессловесная и неотчуждаемая от конкретного индивида *мистичность опыта*, обыденно-повседневная и потому не замечаемая своей аутентичности, играет важнейшую, конститутивную роль в бытии мифического. Миф – единство смысла, образа и переживания, в котором последнее играет ключевую роль, т.е. синтез мыслимой идеи, эстетического созерцания и экзистенциально-практического самоосуществления. Это близко к тому, что называлось «фактичностью» у Хайдеггера.

Ж. Гронден в своей статье [9] говорит о том, что в раннем периоде творчества М. Хайдеггера, герменевтика фактичности, критика идеологии и деструкция образуют органически связанное целое. Согласно его позиции, наиболее существенные контрверзы философии последних 20 лет звучат таким образом: герменевтика против критики идеологии (Гадамер против Хабермаса), герменевтика против деконструкции (Га-

дамер и Хабермас против Деррида). Между тем, считает Гронден, на примере ранней герменевтики Хайдеггера можно убедиться, что эти противоречия надуманы. Герменевтика является самокритикой философии, которая принимает форму деструкции прежней философской традиции. Критическая направленность герменевтики обусловлена неудовлетворенностью понятийным аппаратом философии в отношении человека. «Классическая трактовка самости и существа человека ориентирована на понятийность, скроенную по миру наличных вещей. <...> Согласно этой понятийной системе, вещь являет собой неизменную сущность, обремененную свойствами, которые можно объективно наблюдать посредством «индифферентного теоретического образа мыслей» [9. С. 52, 53]. Обращенность к «конкретной» жизни обусловлена тем, что человек сам для себя не является объектом «индифферентной теории».

Фактичность – «дотеоретическая» жизнь, данная и конкретно проживаемая. Отправным пунктом является данность экзистенции как конкретной личной истории человека. Человеческое бытие может быть схвачено как жизнь. Но «дотеоретическая» жизнь с трудом поддается какой-либо однозначной тематизации: данная герменевтика имеет своим предметом неопредмечиваемое вот-бытие человека, поскольку фактичность склонна к «самосокрытию», и, следовательно, цель и необходимость герменевтики состоит в борьбе с самосокрытием фактичности. Согласно Грондену, Хайдеггер исходит из того, что человек хронически не понимает и упускает себя – обстоятельство, которое в ранних лекциях именуется *упадком*, а в «Бытии и времени» экзистенциально фиксируется как *падение*. Герменевтика направлена против самосокрытия фактичности как «публичности» и истолкованности «кем-то». Это Хайдеггер называет «называет “само-отчуждением” вот-бытия». Задача Хайдеггера, согласно Грондену, «...обеспечить доступ к вот-бытию, которое как бытие-возможным есть не “предмет”, а бытие-к... умению-быть, задача для самого себя <...> задача состоит в том, чтобы деконструировать трактовку человека как объекта индифферентной теории и на ее месте учредить бытие человека как специально принимаемое на себя умения-быть» [9. С. 48–49]. Герменевтика фактичности как обращенность на конкретную жизнь при прояснении вопроса о бытии, исходит не из абстрактных предпосылок в рассмотрении человека, а из контекста экзистенциального жизнеосуществления, что позволяет избежать индифферентного абстрактного гуманизма. Идеология – истолкованность бытия другими, непрозрачность стереотипов, лишенных полноты мифической переживаемости «открывшегося сознанию впервые».

Хайдеггеровская «радикализация статуса субъекта» ведет к тому, что описание субъекта в контексте классической традиции критики идеологии уже не работает. В контексте «фундаментальной онтологии» классический вопрос об идеологии становится излишним. Проблема «классового сознания» оказывается лишь редуцированной к экономике проблемой «смысла бытия». «Естественная установка» для субъекта и является его миром. «Феноменологическая установка» не является общезначимой при обращении к «естествен-

ной», поскольку переживания и опыт сознания имеют собственную историю. Проблема гуссерлевской феноменологии заключается в предпосылке, которую мы могли бы обозначить как «нейтральная тождественность комплекса ощущения» и «самотождественность предмета»: «Вопрос о сознании как направленности на объект, или предмет, предполагает, что мы уже ответили на вопрос о предмете. В то же время понятие объекта, или предмета, само требует своего прояснения в свете определенного понимания сознания» [10. С. 282]. Проблема идеологии такова, что определенное понимание сознания «естественным» человеком является содержательным и предполагающим уже определенное тождество объектов (картина мира) и самоидентификации как тождественного уже самого себя. «Сущности», о которых столько спорили и от которых отказалась классическая феноменология, не являются тем, что сознание находит в готовом виде в самом себе или на платоновском небосводе идей. Они вырастают, скорее, генетически при тождественности подобных единичностей. Тождественность мотивирует познающего субъекта не только к наглядному представлению общего, но и к его идеализации» [11. С. 45]. Критика идеологии обращена к сфере «естественной установки» – марксизм так же имеет в себе предпосылку «самотождественности предмета», однако идеализация общего привязана к определенному региону рассмотрения (сфера экономики), генетическое рассмотрение «сущности» сознания привязано к генетике способа производства. В этом контексте можно предположить, что идеология возникает как переход, обусловленный предположением самотождественности какой-либо сущности к самотождественному пониманию Другого (к примеру, как «ложное сознание», фигура «еврея»).

Заслуга Гуссерля в том, что он предпринял попытку освобождения сознания от каких-либо содержаний – сущность сознания не в гносеологической плоскости, а самоочевидности феномена как данного. Но это не устраняет той проблемы, что, будучи теоретически выраженными, идеологии могут заявлять свои претензии на самоочевидность. То, что с точки зрения «феноменологической установки» выглядит равноправным, в «естественной» же все наоборот – метафизические иерархии, некритично «объективно» установленные связи между предметами «внешнего мира» и т.д. Проблема выглядит так, что, с точки зрения феноменологии, все объекты равны («данности сознания»), однако это имеет такое следствие, что самотождественность не формируется каким-либо неизвестным «идеологическим демидургом сознания», сам идеологический субъект не освобожден от априорных условий структуры сознания. Нельзя феноменологически представить «идеологическое» сознание как не интенциональное, иначе это будет просто «субстанцией», «духом» и т.д. Как, например, в «естественной установке» *alter ego* не понимается буквально (как другое Я), самотождественность другого задана определенным пониманием, другой может быть представлен в образе «врага» или «соратника». Концепт интенциональности позволяет взглянуть на идеологию не только как на тотальную манипуляцию, при котором как «манипуляторы», так и «критик идеологии» обладают «истиной», а как на то,

что на трансцендентальном уровне любое сознание уравниво в правах.

Хайдеггеровская разработка понятия объекта, связанного с историчностью феномена, снимает в этом контексте проблему «истинного» и «ложного сознания» и переводит проблему идеологии в онтологическую проблематику. У Хайдеггера интенциональность не является сущностью *Dasein*. Самоотождественность феномена связана с его пред-истолкованностью. Хотя история, по словам Хайдеггера, не подчиняется детерминизму типа марксистского, конечность человеческого существования не является препятствием для познания, а наоборот является его преимуществом, избавляя субъекта от претензии на знание об «объективной» истине. Повседневность как исходный модус бытия *Dasein*, как и его конечность, являясь «фундаментальными» характеристиками человеческого существования, позволяют в контексте проблемы идеологии не сводить к проблеме «ложного сознания» или «цинического модуса». «Цинический субъект» сам является способом самоистолкования. Отсюда нельзя отказаться от концепта «тотальной идеологии» (Манхейм), но с такими поправками: то, что здесь будет подразумеваться не история развития и борьбы, противоречащих друг другу систем идей (идеологии и утопии), которые «витают» над сознанием, а их конкретное целостное и экзистенциальное переживание, что и будет пониматься под «тотальностью». «Тотальность» идеологического переживания будет пониматься как то, что нельзя отделить сознание переживания от самого переживания.

С точки зрения Э. Лакло, зафиксировать то, что сознание субъекта ложно, возможно – если зафиксировать идентичность и гомогенность социального агента. Но в контексте идеологии и повседневности фиксацию идентичности можно произвести не только с точки зрения «внешнего наблюдателя», а как самоидентификацию переживания и понимания бытия-в-мире. «Фиксация» идеологии – это не только приписывание каких-либо атрибутов извне и не только структурирующие «субъективное» системы дискурсов, которые понимаются в структуралистской и постструктуралистской традиции как безличные и анонимные силы, есть они или нет вне сознания, это вопрос их собственной методологии и компетенции. Безусловно, для критики субъекта идеологии нужно для начала определить статус самого субъекта. Это проблема не только аутореферентности, но, в первую очередь, тематизации самого идеологического референта. Идеология – это не только указание на что-либо, это и определенное переживание «рациональности» и «нерациональности» происходящего. Это – необходимый этап трансформации опыта для его становления интересубъективным и поддающимся обмену и структурированию.

Таким образом, субъекта идеологии, которого мы понимаем как носителя «идеологического сознания», можно определить двумя путями.

1. Через нахождение субъективности в социуме. Как легитимный статус субъекта, его фиксация в системе отношений, то таков и он как носитель идеологического сознания в системе этих практик. Вопрос о статусе и онтологии сознания здесь является вторичным.

2. Экзистенциально-феноменологическая тематизация: идеология как система социальных практик рассматривается сквозь призму содержательных форм опыта сознания. Содержание форм опыта сознания представляет собой единство переживания и понимания. Поскольку критическая позиция по отношению к идеологии является так же своеобразной редукцией бытия-в-мире к комплексу экономических отношений, дискурсов, кодов, символического поля (С. Жижек), вопрос о сознании сводится к вопросу материального или символического носителя. В этом любая критика идеологии и анализ идеологии сходны со своим *предметом*. Ведь для того, чтобы найти «метки» или «следы» субъективности и задать своему исследованию общезначимый и объективный характер, необходима редукция «естественного человека» со всей своей эмпирией. Идеология направлена на общее («нация», «труд» и т.д.), что могло бы связать индивидов между собой, и в этом ее главное сходство с наукой – это, прежде всего, фиксация наиболее очевидных и существенных черт объекта исследования. Поэтому критическая мысль, обращаясь к «естественной установке» (поскольку идеология находится именно там), всегда редуцирует существование индивида или к сущности, или к даже ее отрицанию.

Для «естественного человека» вся его эмпирия является наиболее значимым, даже если постметафизика и утверждает иллюзорность «Я-центра», «Я-полюса» трансцендентальной активности. Но в «естественном сознании» «Я» не проблематизировано, в отличие от философской рефлексии, оно дотеоретично понято как сама собой разумеющаяся данность в различении себя и мира. Поскольку повседневность как история и аккумуляция опыта обозначается как самый фундаментальный пласт в переживании бытия в экзистенциально-феноменологическом подходе, то первичное и основное рассмотрение проблемы идеологии как модуса повседневности будет сопряжено с анализом *сумеречного* сознания. Сумеречное сознание, будучи не сфокусированным на каком-то определенном регионе сущего, фиксирует факт устойчивого хода вещей, в этом и должна рассматриваться первичная среда идеологии. Отсюда можно констатировать «тотальность» идеологии как содержательной формы опыта сознания.

Итак, в контексте интересующей нас темы – связь мифологии, идеологии и онтологии – можно констатировать следующее: под онтологией мы подразумеваем способ бытия смысла, принципы полагания реальности; под мифологией – поэтическое измерение разума, имагинативно различающего – продуцирующего первичные тождества и оснований идентификаций; под идеологией – объективирующее самоотчуждение сознания, делающее возможным интересубъективные практики, и выражающееся в натурализации и реификации базовых образно-смысловых тождеств, в их повседневном наличествовании. Проблема взаимосвязи данных феноменов является, по сути, проблемой их корреляции с первичным опытом сознания, с его оформлением, трансформациями, а также неизбежными деформациями. Первичный опыт сознания – не объективируемый опыт различения, подвергается неизбежным и необходимым для существования интересубъективного, соци-

ального поля, деформациям – идеологизации; идеология, в свою очередь, предполагает в качестве конститутивного момента опору на определенную онтологию

как систему смысловых различенностей, и на мифопоэтическую составляющую сознания как продуцирования смыслообразов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. М.: Логос, 2002.
2. *Кассен Б.* Эффект софистики. М.; СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, 2000.
3. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. М.: Логос, 2002.
4. *Адорно Т.В.* Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
5. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Логос, 1993.
6. *Борисов Е.В.* Локальность идеологии в наукоучении К.-О. Апеля // Г.Г. Шпет / *Comprehensio*. Четвертые шпетовские чтения. Томск: ТГУ, 2003.
7. *Адорно Т., Хоркхаймер М.* Диалектика просвещения. М., 1997.
8. *Фурс В.Н.* Философия незавершенного модерна Ю. Хабермаса. Минск, 2000.
9. *Гронден Жак.* Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера. Исследования по феноменологии и философской герменевтике. Минск: ЕГУ, 2001. С. 47–55.
10. *Молчанов И.Б.* Различение и опыт. М., 2004. С. 282.
11. *Холеништайн Э.* Якобсон и Гуссерль. М., 2003. С. 45.

Статья представлена кафедрой философии и методологии науки философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философские науки» 11 декабря 2006 г., принята к печати 18 декабря 2006 г.