

## ТЕМАТИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ИДЕОЛОГИИ В АСПЕКТЕ САМООБОСНОВАНИЯ, УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ПРИМЕНЕНИЯ И ОПИСАНИЯ

В статье рассматривается специфика анализа проблемы идеологии в контексте феноменологического мышления.

Проблема идеологии, однажды поставленная К. Марксом и в то же время по-своему им разрешенная, являлась по сути второстепенной относительно анализа «капиталистической политэкономии», как относящаяся к эффектам «надстроечной» части общества. Тем не менее, несмотря на такую изначальную «производность», проблема идеологии обладает в философских диспутах и дискуссиях XX в. большой значимостью. Даже несмотря на то, что множество современных философских направлений объявило в определенный момент наряду со «смертью субъекта» и «конец идеологии», ревизия марксистского наследия в поздних версиях деконструктивизма Ж. Деррида, П. де Мана, Э. Лакло, Ш. Муфф, С. Жижека остается одной из стержневых.

Многомерность проблемы идеологии не только не утратила своего значения в области исследований социальных процессов, но также поставила перед философией проблему преодоления идеологии в своем собственном пространстве. Можно сказать, что проблема идеологии стала одним из универсальных «операторов», применимых к фундаментальным основаниям философского знания. Например, наиболее ярко это выразилось в том, что под проблему идеологии стали попадать и метафизические системы, начиная с Античности (Х. Арндт). Обвинению в «идеологичности» подвергается и логический анализ (критика Г. Маркузе философии Л. Витгенштейна), несмотря на свободу от онтологических и гносеологических допущений и отсутствие этической проблематики. Гений К. Маркса сыграл и с ним самим злую шутку: К.Р. Поппер помещает его философию наряду с концепциями Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше как «лжепророков тоталитарных идеологий».

Можно зафиксировать определенные трансформации проблемы идеологии в контексте критики классического понимания субъекта как субъекта самосознания. В результате такого рода критики, с одной стороны, вопрос об идеологии как проблема «ложного сознания» снимается. Невозможность фиксации «истинной идентичности социального агента» (Э. Лакло) показывает несостоятельность притязаний любых метафизических и «фундаменталистских» философских систем, развертывающихся из некоторого первопринципа. Хотя «позитивный субъект» как основание предшествующих социально-философских и политических теорий подвергся радикальному пересмотру, вплоть до его отрицания, выступивший на первый план «человек» (М. Фуко) не стал той инстанцией, сообразуясь с которой, общество описывает себя и организует свою жизнь.

Также общим местом современной постмодернистской мысли стало растворение субъективности в

нарративных и дискурсивных практиках, обозначенных как «смерть автора», «децентрация», «утрата идентичности» и т.д. Идеология, в этом контексте, стала тематизироваться как сумма социальных практик и языковых механизмов, детерминирующих любые формы субъективной рефлексии. Невозможность преодоления идеологии отражает невозможность нахождения субъекта ответственного действия. Идеология «тотальна» в том смысле, что субъект является «пустым местом», постоянно замещаемым символическими структурами. Отсюда во многом и пессимистический настрой постмодернистской философии. В данном случае не спасает ни эскапизм в архаику, ни тезисы в духе «истина имеет структуру вымысла», снимающего любую ответственность с носителя подобной истины. В целом это ставит под вопрос необходимость социальной и политической критики, которая была своего рода альтернативой «третьего пути» между либеральными и тоталитарными обществами.

Феноменологическая традиция, герменевтика и экзистенциализм в эпоху «великих идеологических противостояний» также рассматривались с точки зрения проблемы идеологии. Происходило это по-разному: если феноменологию Э. Гуссерля представители советского диалектического материализма представляли как разновидность субъективного идеализма, то философия М. Хайдеггера, в основном в экзистенциальном аспекте, понималась как своего рода буржуазный мистицизм [1]. Герменевтика также рассматривалась как своего рода «философская идеология», поскольку имеет характер объяснения мира, а не его преобразования, что противоречило знаменитому «11-му тезису о Фейербахе». Собственно, феноменология Э. Гуссерля критиковалась и с позиций западной философии. Одним из главных пунктов критики была «трансцендентальная редукция», проблема описания единства жизненного мира и трудности перехода от трансцендентального солипсизма к интересубъективности и социальному действию (М. Мерло-Понти, Т.В. Адорно). Ведь, с одной стороны, сознание является свободной смыслообразующей инстанцией, с другой стороны, сознание при переходе к практическому действию такой статус теряет – в социальном пространстве насилие и принуждение зачастую и задают границы любого опыта.

Важно отметить, что существуют определенные сложности в теориях, предметом которых является «проблема идеологии». Первым моментом является *проблема самообоснования*. Любое философское построение после К. Маркса может быть рассмотрено как производное от внешних условий самого философского текста. Еще Маркс указывал на то, что классовые «предрассудки» не могут быть редуцированы

исключительно с помощью рефлексии. Отсюда «внутренняя реальность» философского произведения может быть понята как результат интериоризированных предрассудков, которые сам философ не осознает. Эта проблема стала неразрешимой как для социологии знания К. Манхейма, так и для традиции ранней Франкфуртской школы в лице Т.В. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймера. В случае с социологией знания оказался сомнительным концепт «парящей интеллигенции», а в случае с Франкфуртской школой неразрешимым оказалось, по выражению ее позднего представителя Ю. Хабермаса, «перформативное противоречие», т.е. проблематичным выглядело отрицание «Разума» его же собственными средствами.

Поэтому вторым моментом можно назвать *универсальность применения*. Универсальность применения концепта «идеология» обладает достаточно широким диапазоном, хотя современный постмодернистский дискурс и утверждает отсутствие универсальности каких-либо понятий. В этом своеобразная проблема существования идеологии внутри современного философского дискурса – если у нас и нет такой «архимедовой точки», внеязыкового универсального критерия истинности (Р. Рорти), то концепт «идеология» парадоксальным образом выступает также универсальным критерием, но уже неистинности того, что претендует на окончательную истину.

Третий момент, который необходимо выделить, – это *проблема описания «идеологического сознания»*. Американский социолог У. Аутвейт фиксирует теоретические разночтения по поводу изучения предмета социальных наук. Что касается индивида, нельзя сказать, какими внутренними мотивами он руководствуется, если описывать его «извне» с точки зрения социальных терминов. С другой стороны, понимание определенного действия индивида невозможно, если его способность производить какие-либо действия рассматривается вне социального контекста. Главное в «реалистической позиции» У. Аутвейта в том, что «сущности, обозначаемые объяснительными понятиями социальных наук (класс, идеология, эксплуатация, социальная структура и т.п.) <...> не имеют никакого прямого референта вне зависимости от теорий или теорий, использующих эти термины» [2. С. 156].

Один из критиков постструктурализма, норвежский исследователь Ивэр Б. Нойманн пишет, что «в соответствии с постструктуралистской установкой на исключение интенциональности этот процесс (*притискивания идентификации*. – Р.Ю.) концептуализируется как взаимодействие между субъектом (подданным) и порядком (которому он подчиняется), а не как отношение между субъектом и его «Другим» [3. С. 269]. Можно сказать, что существует непреодолимый разрыв между *объяснением* индивидуального действия с точки зрения структуры и *пониманием* самого индивидуального действия индивида. Ведь где существует индивидуальное действие (которое с точки зрения социальной структуры рассматривается как «сознание – объект»), там не существует проблемы идеологии. Только «метаязык» теории и «метасознание» исследователя могут зафиксировать определенную повторяемость действий, и на основании этого можно

предположить, что существует нечто как порядок и индивиды, «окликнутые» (если воспользоваться терминологией Л. Альтюссера) этим порядком<sup>1</sup> [4]. Другое дело, что объяснение на основании каких-либо зафиксированных структурных моментов «идеологически обусловленного» поведения не может означать с необходимостью, что мы приходим к определенному пониманию самого индивидуального действия.

Возможно, для такого описания наиболее подходит вариант «радикализации феноменологии» В.И. Молчанова, где опыт сознания тематизирован не через интенциональность (как у Э. Гуссерля): он представляет собой структуру «различения – синтеза – идентификации». Феноменологическая рефлексия направлена на изначальный опыт, т.е. на опыт «различения». Фундаментальное отличие феноменологической установки от естественной в том, что естественная рефлексия – «это искусственная процедура, пользуясь которой обыденный опыт претендует на звание о себе самом. <...> с помощью такого рода рефлексии обыденный опыт упрочивает свое положение». Это «самообоснование обыденного опыта: в акте идентификации модусов сознания обыденный опыт как бы подтверждает, что идентификация – это первичная функция сознания. <...> Именно феноменологическая рефлексия, преодолевая естественную, т.е. обыденную, установку, должна выявить в сознании то, что скрывает обыденный опыт: темпоральность, жизненность, самодостаточность. В этом смысле естественная установка оказывается неестественной – атемпоральной, безжизненной, зависимой от меняющихся предметностей мира» [5. С. 18]. Как пишет В.И. Молчанов, «социальный опыт, где доминирует идентификация, принуждает нас зачастую “видеть” тождественное, однако, опыт сознания сопротивляется этому» [5. С. 61]. Если опыт сознания есть различение, то любая тождественная конструкция рано или поздно «рассеивается», и «порядок» – это теоретически эксплицированная структура, которая не является абсолютной, поскольку она статична относительно опыта сознания, так как сама иерархия различений – синтезов – идентификаций является подвижным фундаментом опыта. Отсюда любая аномалия как неподчинение социальному порядку является закономерным результатом смешения результатов опыта. Кризис и агрессия являются «внутренним блицкригом», в котором соотношения частей и целого, «переднего» и «заднего планов» пропадают. Но и кризисно-агрессивное состояние может быть не только состоянием «атомарного» индивида, рассмотренным с точки зрения социального порядка. Имеется и обратное отношение «социум-индивид», в котором индивид различает в социальном порядке его репрессивный характер.

Поэтому кризис в описании «идеологического сознания» можно пояснить на примере «либеральной утопии» Р. Рорти. Р. Рорти пишет о либеральной утопии как об обществе, где каждому дана возможность свободно заниматься разнообразием мелких предметов, вокруг которых они организуют свои фантазии и свои жизни [6]. Конечно, с точки зрения марксистского нарратива можно сказать, что прекращение поисков теории, «объединяющей приватное и публичное», уже

опосредовано господствующей культурой и социальной структурой. Можно пойти другим путем: ведь «либеральное сообщество» как раз и предлагает свободу различий и идентификаций, которую может самоорганизовывать субъект не только в своем «приватном» пространстве, но и находить эти дифференции и различные идентификации в самом социальном опыте. Но скорее очевидно, что критика Р. Рорти феноменологического трансцендентализма происходит не от того, что на основании трансцендентальной субъективности может возникнуть искушение строить фундаментальную для сфер «приватного» и «публичного» интересубъективную этику. Ведь, на первый взгляд, такое построение будет исключать случайность как «приватного», так и «публичного» словаря, а сам трансцендентальный словарь должен будет с необходимостью выводить либо «собственные идиосинкразии» из внешнего морального поведения, либо выводить моральное поведение перед другими человеческими существами «из наших приватных форм приспособления к собственной конечности».

Скорее, это происходит от того, что феноменологическая проблема «Другого Я» имеет трансцендентальный характер, в котором сообщество «мы, либералы» нормативно, но фактически невозможно. Ведь само различие как опыт необъективируемо и непрерывно, в результате чего «мы, либералы» не может оставаться константной идентификацией. Идентификация «мы, либералы», как отказавшихся воплощать свою собственную автономию в социальных институтах, упускает из виду, что опыт сознания является не «децентрированной, расщепленной самостью», а воплощает подвижную иерархию опыта сознания. Более того, «публичный» опыт не существует «сам по себе», а является опытом сознания, в котором присутствие

наших «приватных идиосинкразий» является неизбежным. Это как раз сходно с концептом «некапиталистических анклавов» Теодора Адорно [7. С. 77], т.е. с таким несоциальным опытом, который не может быть описан в рамках институциональных структур, но тем не менее обладает смыслом в нашем отношении к социальной жизни, в результате чего «публичный» словарь всегда является интегральным и случайным явлением. Если у Адорно «иррациональность» этих анклавов способствует «увековечению» определенного типа общества, то мы скорее признаем если и не противостояние, то несводимость друг к другу, в результате чего разрыв между двумя полюсами не преодолевается в полной мере введением какого-либо универсального посредника, будь это «свободный от идеологии язык», «труд» или «универсальность боли и унижения».

Ввиду этого публичная сфера всегда имеет статус своеобразного «трансцендентного феномена» (Э. Гуссерль). Нужно лишь констатировать, что «нравственный прогресс», который «действительно идет в направлении большей солидарности» и который бы рассматривал все различия между субъектами несущественными, по сравнению «со сходствами, касающимися боли и унижения» [6. С. 243], является скорее идеалом, чем реальностью. Даже с точки зрения классического феноменологического понятия интенциональности само переживание «боли», которую мы и другие можем свободно описывать не коммуницируемо, кроме как в языке, но «самим» переживанием боли «Другого» оно не является. Поэтому «Alter Ego» – это не парадокс исключительно «приватного словаря» феноменологии, этот парадокс всегда экстраполирован на социальную жизнь, где иерархии опыта являются неизбежными, но и не непреодолимыми.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup>В статье «Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений» М.К. Мамардашвили говорит о том, что «идеология», «товарный фетишизм» – это термин в «метаязыке, а не в языке-объекте».

## ЛИТЕРАТУРА

1. Зелены И. Марксистский и феноменологический взгляд на так называемый кризис науки // Вопросы философии. 1973. № 1. С. 38–47.
2. Девятко И.Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования. М.: Изд-во Института социологии РАН, 1996. 172 с.
3. Нойманн Ивэр Б. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейской идентичности. М.: Новое издательство, 2004. 336 с.
4. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс, 1992. 415 с.
5. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. 328 с.
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
7. Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 76–86.

Статья поступила в редакционный совет журнала 11 октября 2006 г., принята к печати 20 октября 2006 г.