

---

*Ю.А. Павленко,  
здобувач Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

## **ІДЕОЛОГІЯ І СУБ'ЄКТИВНІСТЬ У ПОСТМАРКСИСТСЬКОМУ ДИСКУРСІ**

Сьогодні, коли дискусія про роль ідеології у процесі націо- і державотворення виходить на шпальти ЗМІ та екрани телевізорів, зростає потреба в об'єктивному аналізі її характеру та функцій у площині соціо- та культурогенезу сучасної людини.

Розуміння ідеології як чинника, котрий не лише “цементує” суспільство (як “тотальні ідеології” за визначенням К.Мангейма), а й безпосередньо кшталтує ідеологічну суб'єктивність, тобто виступає основою культурної та соціальної тотожності кожного окремого індивідуума, вперше з'являється у французького філософа Л.Альтюссера. Водночас, позиція жорсткого соціо-конструктивізму й економічного детермінізму, на яку спирався Альтюссер, майже не лишала місця для індивідуальності та свободи вибору. Приймаючи без заперечень позицію Альтюссера, неможливо знайти адекватну відповідь на запитання: яким чином виникають альтернативні ідеології, як вони поширюються і перемагають домінуючу ідеологію?

Перейдемо до розгляду зазначеної проблематики.

У своїй ключовій праці “Ідеологія і ідеологічні апарати держави” Альтюссер відзначає, що ідеологія є невід'ємною частиною будь-якої тотальності, зокрема соціальної системи: “не аберація або випадкове розростання історії, але структурне ество історичного життя суспільства” [3, 232–233]. На відміну від науки, ідеологія виконує всюдисущу соціальну функцію, яка має виконуватися в кожному суспільстві, зокрема в соціалістичному, адже вона слугує пристосуванню індивідуумів до умов існування. Цей процес соціалізації вимагає наявності системи ідей, вірувань, і значень, за допомогою яких індивідууми сприймають свій життєвий світ як послідовне ціле і знаходять власне місце в його межах.

Альтюссер вирізняє дві ключові характеристики ідеології: “Теза 1: Ідеологія презентує уявне відношення індивідуумів до умов їх існування... Теза 2: Ідеологія має матеріальне існування” [3, 153, 155].

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

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

Ідеологія існує остільки, оскільки її підтримують окремі індивідууми. Тому для того, щоб індивідууми сповідували ідеологію, вона намагається стати визначальним вектором світоставлення. Ідеологія “діє” або “функціонує” таким чином, що це “вербує” суб'єктів серед індивідуумів (вербує їх цілком), або “перетворює” індивідуумів на суб'єктів (перетворює їх цілком) цією дуже точною дією... тобто інтерпеляцією чи запитом, і яка може бути представлена звертанням поліцейського на вулиці (або інший) закликком: “Гей, ви там!”... Коли індивідуум обертається на 180 градусів, він стає суб'єктом. Чому? Оскільки він визнав, що запит був “справді адресований” йому, і що “це був справді він, до кого зверталися” (а не хто-небудь поруч)” [3, 174].

Процес запиту конституційований за допомогою загальної структури, яку Альтюссер описує в термінах абсолютного Суб'єкту, навколо якого обертається

нескінченність індивідуумів, котрі відгукнулися на запит. Беручи релігію як класичну маніфестацію цього процесу, Альтюссер відзначає, що релігійна ідеологія справді адресована індивідуумам для того, щоб перетворити їх на суб'єктів. Проте, над цим процесом превалує центральна позиція Бога: “може бути така безліч можливих релігійних суб'єктів за абсолютної умови, що є Унікум, Абсолют, Інший, тобто Бог” [3, 178]. Між Абсолютним Суб'єктом і підпорядкованими суб'єктами існує відношення взаємного розпізнавання: Суб'єктові потрібні суб'єкти і навпаки [3, 179]. Відношення між Суб'єктом і суб'єктами розуміється тут як віддзеркалення або, точніше, як подвійне віддзеркалення себе як суб'єкта у Суб'єкті і Суб'єкта у собі [3, 180].

Таким чином, згідно з Альтюссером, ідеологічна інтерпеляція сягає підвалин людського буття, не лише формуючи сприйняття соціокультурного простору і топосу індивідуума, а й зумовлюючи самосприйняття і самовизначення. Отже, тут йдеться про жорсткий соціоконструктивізм, який, враховуючи абсолютну залежність ідеології від економічної гіперструктури, нерозривно пов'язує індивідуум і соціо-економічний лад. Проте зрозуміло, що ця позиція позбавляє індивідуум не лише свободи, а й когнітивної та соціокультурної мобільності.

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

Як відомо, предметом археології знання в однойменній праці Фуко є “епістема” – глибинний архаїчний рівень, який зумовлює спосіб буття і пізнання того, що належить пізнати. В основі зміни епох розвитку культури покладено різні епістемі, своєрідність яких зумовлена відношенням між речами, знанням, мисленням і мовою.

Згідно з Фуко, суб'єкт є продуктом модерної епістемі, яка характеризується усвідомленням темпоральності і фінальності буття. Власне у межах модерної епістемі і виникає суб'єкт, який є не лише пізнаючим суб'єктом серед інших, а й об'єктом власного історичного пізнання. Суб'єкт, на думку Фуко, є креатурою епістемології Нового Часу, яка намагалася подолати суперечність між трансцендентальною формою знання і його історичним контекстом. Постмодерна епістема, яка приходить на зміну модерну, декларує смерть суб'єкта.

Фуко, як відомо, повертається до концепції “суб'єкту” на другому етапі своєї творчості – в “генеалогії влади”.

Згідно з Фуко, історія є зміною типів панування. Суб'єкти з'являються одночасно з тими відносинами, які виникають між ними і цими останніми визначаються. Їх роль – тут і зараз, і лише так вони можуть існувати як суб'єкти. Відношення панування і підпорядкування існують ззовні всякої прив'язки до певних суб'єктів; вони не закріплюються за останніми раз і назавжди, а є ролями в ритуалах, нав'язаних анонімною владою. Правила, проведені цими ритуалами, вписані в цивільні закони, моральні кодекси.

Водночас тут йдеться не про суб'єкт у класичному розумінні, а про інкарнирований, емпіричний суб'єкт, чия тілесність служить місцем розгортання ігор влади і знання. Влада безособова і індиферентна, але саме воля до влади встановлює відносини панування і підпорядкування, до яких тією чи іншою мірою можуть бути зведені всі інші. Влада спирається на знання і одночасно ініціює його. “Людина, про яку говорять, і до звільнення якої закликають, від самого початку виступає результатом пригноблення, яке набагато стародавніше, ніж вона сама. Її душа живе в ній і задає екзистенцію, яка сама є сцена панування, де виконується влада над тілом. Точно також душа – це інструмент політичної анатомії, темниця тіла” [2, 35].

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

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

Відзначимо, що, незважаючи на критику Альтюссера, який був вчителем Фуко, останній все-таки багато в чому перебуває під впливом свого вчителя (взяти хоча б ідею соціальної продукції та репродукції). Водночас, він кардинально змінює перспективу – суб'єкт як точка світовідношення, який володіє потенціалом дієвця, проте реалізує його залежно від ідеологічного запиту, заміщається тілом-як-суб'єктом, пасивним предметом дисциплінарних маніпуляцій влади.

Підходи іншого представника постмодернізму – Фелікса Ґваттарі багато в чому збігаються з ідеями Фуко. У статті “Про виробництво суб'єктивності” Ґваттарі стверджує, що зміст суб'єктивності завжди залежить від безлічі “машинних систем”. Ніякі сфери думки, мислення, уяви, афектів або наративів сьогодні не можуть вислизнути від панування банків даних, ЗМІ, загальної комп'ютеризації тощо. Сама західна філософія в другій половині ХХ століття потрапила в цю “машинну залежність”.

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

Машини з виробництва суб'єктивності, твердить Ґваттарі, аж ніяк не є винаходом ХХ століття. “Докапіталістична”, або “архаїчна” суб'єктивність вже була породженням суспільних машин, таких, як фратрія, церква, армія, професійна корпорація тощо.

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

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

Епоха всесвітньої інформатизації характеризується виробленням машинної суб'єктивності нового типу. Її істотні ознаки такі: 1) засоби масової інформації і телекомунікації намагаються подвоїти усні й письмові вислови; 2) природна сировина поступається місцем штучним матеріалам; 3) нові мікропроцесори дають можливість скоротити час виробництва суб'єктивності; 4) розвиток біоінженерії відкриває перспективу перетворення життєвих форм і умов життя на планеті.

Незважаючи на те, що між концепціями Фуко і Ґваттарі можна знайти чимало спільного, останній не претендує на структурний універсалізм.

Французький соціальний антрополог П'єр Бурд'є забезпечив плідний підхід до проблеми соціальної суб'єктивності, який об'єднує структурне визначення процесу інтерпеляції в межах динамічної, відкритої структури соціальної практики. Згідно з Бурд'є, соціальні практики не є цілком детермінованими зовнішніми щодо індивідуума чинниками, але виступають як результат взаємодії між структурованими диспозиціями і виборами індивідуума.

Структурована соціально-символічна сфера ідеологічних значень, які Бурд'є називає “ґабітус”, надає можливості агентам продукувати нескінченність методів,

змінюючи ситуації коли-небудь без того, щоб вони перетворилися на монолітний набір правил, ритуалів, або принципів: “габітуси – системи стійких і переносимих диспозицій, структуровані структури, схильні функціонувати як структуруючі структури, тобто як принципи, що породжують і організуючі практики, і уявлення, які хоча і можуть бути об’єктивно адаптованими до їх мети, проте не припускають усвідомлену спрямованість на неї та неодмінне оволодіння необхідними операціями по її досягненню” [1, 102].

Джерело габітусу – колективна історія. Габітус матеріалізує колективну історію у вигляді стійких і відрегульованих диспозицій – умов свого функціонування. Тією мірою, якою габітуси є інкорпорацією однієї і тієї самої історії, практики, які вони породжують, стають взаємозрозумілими і безпосередньо налаштованими на структури, а також об’єктивним чином відрегульованими і наділеними об’єктивним значенням. Тобто габітус забезпечує консенсус щодо значення практик і миру, який зветься “здоровим глуздом”.

Отже, відзначимо, що в класичному марксизмі та його різновидах, зокрема в структуралістському марксизмі Альтюссера, по-перше, індивідуальний суб’єкт ніколи не виступав як активна діюча сила: завжди йшлося про колективного суб’єкта (клас, страта, інститут), і по-друге, що основна інтенція марксизму полягала в тому, щоб представити дії людей як детерміновані, завжди зумовлені іншим полем – тими виробничими відносинами, в які вони вступають для відтворення свого життя.

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

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

## ЛІТЕРАТУРА

1. Бурдье П. Практический смысл. – СПб., 2001.
2. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999.
3. Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses // Lenin and Philosophy and Other Essays. – L., 1971.
4. Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice. – New York, 1977.
5. Guattari F. De la production de subjectivite // Chimeres. – 1987. – № 4.