

Виктор Левченко

ИДЕОЛОГИЯ: ПО ПРОЧТЕНИИ К. МАРКСА И Э. ГУССЕРЛЯ

Розглядається аналіз ілюзорних форм свідомості у філософських працях К. Маркса і Е. Гусерля. Як основний дослідницький феномен аналізується рефлексія над поняттям «ідеологія».

Ключові слова: *ідеологія, ілюзорна форма свідомості, феноменологія. Рассматривается анализ иллюзорных форм сознания в философских работах К. Маркса и Э. Гуссерля. В качестве основного исследовательского феномена анализируется рефлексия над понятием «идеология».*

Ключевые слова: *идеология, иллюзорная форма сознания, феноменология.*

The analysis of the illusory forms of the consciousness in philosophical works of K. Marx and E. Husserl is observed. Reflection to the notion of «ideology» is analysed as the principal investigating phenomenon.

Keywords: *ideology, illusory form of the consciousness, phenomenology.*

Целью данной статьи является анализ и сравнение позиций в отношении к феномену идеологии, представленных как в классическом марксизме, так и в феноменологическом учении Гуссерля и его последователей. При этом следует отметить, что тема разнообразных концептуальных отношений между марксизмом и феноменологией рассматривалась как на различных конференциях (например, в 2003 году в Киеве была проведена международная конференция «Феноменология и марксизм»), так и в исследованиях отдельных авторов (см., например: [7; 14; 18]).

Введенное Наполеоном на рубеже XVIII и XIX веков в широкий оборот как пренебрежительное слово «идеология» приобрело определенную многозначность и в зависимости от своего помещения в различный контекст выступало позитивно или негативно оцениваемым и зачастую его концептуализация связывалась с различными внетеоретическими мотивами. Изначально одним из наиболее распространенных его толкований выступала характеристика идеологии как неистинного мировоззрения, предназначенного для обмана ради материальных или политических интересов, преувеличивающего свое значение в формировании и переделки реальности. То есть, этот термин представлялся в контексте проблематики эпистемологии и этики, и в качестве оппозиции идеологии («внеидеологическое») рассматривалось научное знание как более адекватная репрезентация действительности в знании.

Маркс и Энгельс в своих работах, и ранних («Немецкая идеология»), и поздних (письмо Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г.) следовали именно такому пониманию, определив идеологию как «ложное сознание». В частности, в

«Немецкой идеологии» (1845–1846), проводя свою критику наличной социальной мысли, они рассматривали идеологию прежде всего как идеалистическую концепцию, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей, принципов (см.: [11, с. 12, прим.]). Для идеологии характерен метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, выдаваемой за самую действительность (см.: [16, с. 97]). В связи с этим Марксом и Энгельсом ставится вопрос о значимости и истинностном статусе форм сознания, за которыми скрывается попытка выразить партикулярные интересы как всеобщие. Поэтому идеология предлагает своеобразный тип мыслительного процесса, когда его субъекты – идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят превратное понимание собственных предпосылок, своих действительных условий, иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей (см.: [17, с. 83]). Таким образом, можно обозначить идеологию как выражение разрыва между так называемой социальной реальностью и искаженным осознанием ее и нашим представлением о ней. Именно поэтому критика идеологии, как это представлено в «Немецкой идеологии», может быть применена по отношению к такому «наивному сознанию». Цель подобной критики заключается в том, чтобы привести наивное идеологическое сознание к такому состоянию, где оно получает возможность распознавать искаженную им реальность, и благодаря этому разрушать его.

Действительность предстаёт в идеологии в искажённом, перевернутом виде, и идеология оказывается иллюзорным сознанием. При этом идеологические иллюзии – не просто случайные заблуждения, поскольку они выполняют социальные функции, связанные с разработкой соответствующих интересам определенного класса типов мышления и поведения и даже программ социального действия. Как верно было отмечено Славоем Жижекком в его характеристике марксовского понимания идеологии, последняя – «это не просто “ложное сознание”, иллюзорная репрезентация действительности, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как “идеологическая”, – “идеологической” является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности» [5, с. 28]. Идеология возникает тогда, когда ложно или с намерением обмануть идеи, религии, мировоззрения, учреждения, правовые отношения и т. п., на самом деле являющиеся всего лишь выражением

материальных отношений, возводятся в ранг духовных сущностей (идей), и в результате происходит недопустимая идеизация экономических данностей. Идея предсуществует везде, где суждения (субъективные, ибо существуют лишь субъективные суждения) высказываются в объективной форме. Все метафизические и теологические понятия, в которых метафизическое или религиозное изначальное чувство облекается в неадекватную форму познавательного высказывания, являются с самого начала «идеологическими».

В идеях воплощаются созданные образы общественной реальности. Но при этом идеология сама является действительностью, особенностью которой является то, что ее онтологическая устойчивость имеет в качестве предпосылки в какой-то мере не-знание со стороны своих участников. Ведь, как отмечает в связи с этим Жижек, «если нам удастся “узнать слишком много”, проникнуть к истинным закономерностям социальной действительности – эта действительность может оказаться разрушенной» [5, с. 28]. В противоположность этим идеологическим формам научное сознание рассматривается Марксом и Энгельсом как остающееся «...на почве действительной истории...» [11, с. 37]. Именно в этом заключается главный посыл марксистского пафоса, связанного с необходимостью обретения предметной истинности или, если воспользоваться феноменологической терминологией, возвращения к первичным данностям. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос» [10, с. 1–2].

Подобное отношение к иллюзорным формам сознания и анализ феномена идеологии с таких методологических позиций привело к тому, что в современной социальной критике, ориентирующейся на марксистские идеи или учитывающей их, наблюдается оборачивание смысла. Так, для представителей франкфуртской школы социальных исследований проблема заключается не в том, чтобы увидеть вещи (то есть социальную реальность) так, «как они существуют на самом деле», без искажения идеологией, а совсем в другом. Задача заключается для них в том, чтобы уяснить условия и причины того, что не позволяет действительности как таковой существовать без «идеологической мистификации», почему идеологическое искажение вписано в действительное положение вещей.

Именно поэтому, опираясь на подобную установку, современные социальные мыслители, пытающиеся объединить идеи Маркса с

современными терапевтическими практиками (такие, например, как Славой Жижек, Эрнест Лакло и Шанталь Муфф), рассматривают суть и устройство идеологии не как иллюзорную конструкцию, возводимую нами для укрытия от невыносимой действительности, а как такую фантазму, которая является для этой действительности опорой, не только позволяющей структурировать наши конкретные, реальные общественные отношения, но и маскирующей не поддающиеся символизации травматические социальные антагонизмы. Как отмечал Жижек: «Функция идеологии состоит не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы представить саму социальную действительность как укрытие от некоей травматической, реальной сущности» [5, с. 52].

Обращаясь к текстам Гуссерля, а именно периода написания «Кризиса европейских наук», а также, опираясь на «Картезианские медитации», можно отметить переключку с марксовым анализом иллюзорных форм сознания (хотя сам Гуссерль и не работает собственно с самим термином «идеология»). Основатель феноменологии стремится описать и проанализировать то, как мир показывает себя, и почему он именно так себя показывает. При этом следует отметить, что подобные установки характерны и для ранних этапов становления феноменологии. По большому счету сама отправная для феноменологии максима Гуссерля, знаменитый принцип «Назад, к самим вещам», называемый им «принципом всех принципов», демонстрирует, что философия является только в той мере подлинно феноменологической¹, в какой она позволяет нам вернуться к самим вещам.

По Гуссерлю, человечество в своей исторической ситуации всегда живет, следуя какой-либо установке. Его жизнь всегда имеет нормативный стиль и внутри него – устойчивую историчность, или развитие [3, с. 308]. В этом устойчивом стиле, принятом за норму, протекает, получая свою конкретную форму, всякая жизнь. Конкретные культурные содержания варьируются в пределах относительно замкнутого исторического бытия. Феноменология Гуссерля продемонстрировала укоренённость мира, понимаемого в качестве являющегося универсума сущего, в донаучной жизни и оказывающегося коррелятом этой донаучной жизни.

Гуссерль не использует термина «идеология», но в своем анализе сознания обращает внимание на механизм создания «квази-действительности». Для него важно выявить причины европейского кризиса в забвении частными науками, представляющими рациональность в культуре западного типа, своей телеологической миссии. Обретение смысла возможно через переход (или скачок) из естественного и

неподлинного к «нестественному» и подлинному. Забвение подлинной историчности, которая для Гуссерля, начиная с «Картезианских медитаций», есть история трансцендентальной субъективности, история генезиса смысла, история генезиса данности, и есть собственно источник объективного познания, приводит к подмене телоса подлинной научности².

Для Гуссерля смысл открывается как возможность самовариации. Без этого обнаруживаются только «видимости». Например, характеризуя современную ему ситуацию в философии, Гуссерль пишет: «Вместо целостной и полной жизни философии мы имеем безбрежную, но почти лишенную всякой взаимной связи философскую литературу; вместо серьезной полемики спорящих друг с другом теорий, которые все же обнаруживают в споре свою внутреннюю близость, свою общность в основных убеждениях и в непоколебимой вере в подлинную философию, мы имеем видимость сообщаемых результатов и видимость критики, только видимость серьезного философствования друг с другом и друг для друга» [2, с. 4]. Такой результат обусловлен бес-предметностью, самодостаточностью понятийных схем, в рамках которых оперируют своими понятиями и формами мыслители. О. Финк, развивая эти тезисы своего учителя, пишет, что мышление фиксирует себя в понятиях, образование понятий нацелено на фиксацию продуманного в мышлении, это «тематические понятия». «Однако при образовании тематических понятий, – пишет Финк, – мыслители-творцы используют другие понятия и мыслительные модели, они оперируют интеллектуальными схемами, которые они совершенно не фиксируют предметно. <...> Их понятийное понимание движется в некотором понятийном поле, в некотором понятийном медиуме, на которые они сами совершенно не могут обратить свой взгляд» (Fink E. Nahe und Distanz. Freiburg, 1976, S. 181. Цит. по: [12, с. XX]). Такая позиция определяется как «трансцендентальная наивность» и связана с неспособностью аналитического проникновения во «внутренние горизонты» трансцендентальной жизни тем, что мы растолковываем и развертываем трансцендентальную жизнь только в текущем настоящем. С другой стороны, Гуссерль отмечает, что «бытие может оказаться видимостью, примеры чего нам часто доставляет чувственный опыт. Эта открытая возможность стать сомнительным, соответственно, возможным небытием, несмотря на очевидность, также должна с самого начала осознаваться каждый раз в критической рефлексии в отношении результатов, данных с очевидностью» [2, с. 13]. Во многом это обусловлено своеобразными «кульбитами» и «поворотами», совершаемыми умом в его отношении к действительности в ситуации актуализирующего усилия созерцания. Ядвига Конрад-Мартиус отмечала

в связи с этим, что, например, подобное происходит, «когда внешний мир слишком настойчиво мешает и напирает, а просто закрыть глаза недостаточно, то ум как бы “прячется в себе самом”, чтобы иметь возможность переживать свои видения в полном покое» [8, с. 256].

Предмет же сознания в своей тождественности самому себе, как известно, не попадает в это сознание извне, а содержится в нем самом как смысл, то есть как интенциональный результат действия синтеза сознания. Смысл в феноменологии является не структурной единицей мышления, а рассматривается как «горизонтное» образование. Конечная перспектива мышления имеет своим источником не «узость» сознания, по справедливому замечанию В. И. Молчанова, но многообразие перспектив. Источником узости и ограниченности, несовершенства, как писал Гуссерль, являются «неполнота, односторонность, относительная неясность, нечеткость в самоданности вещей или положений дел, т. е. отягощенность опыта компонентами неосуществленных предваряющих и сопутствующих интенций» [2, с. 12–13]. Предлагаемая «горизонтная методика» позволяет избегать этой узости. «Горизонты – это предначертанные потенциальности. Мы говорим также, что любой горизонт можно запросить о том, что в нем заключено, истолковать его, раскрыть соответствующие потенциальности жизни сознания» [2, с. 39]. Благодаря ей, посредством истолкования горизонта и постоянно вновь пробуждаемых горизонтов, и проясняется смысл, поскольку он никогда не представлен как нечто данное в готовом виде.

Мир, в котором пребывает человек, для феноменологии, как и в марксизме, есть его творение³. Мир, нас окружающий, есть духовное образование внутри нас и нашей исторической жизни [3, с. 300]. Историческое движение, социальность и культура определяются нормативными образами, характерными для трансцендентальной субъективности, лежащими «в бесконечном измерении», а не выводимыми «из простого внешнего наблюдения над меняющимися формами культуры». Постоянная ориентация на норму внутренне присуща «интенциональной жизни отдельных людей, и далее – наций с составляющими их частными общностями». Это развитие начинается «с появления и действия идей в малых и даже мельчайших группах. Идеи, эти зародившиеся в отдельных личностях смысловые структуры с удивительной, небывалой способностью скрывать в себе интенциональные бесконечности, не подобны реальным пространственным вещам, которые, вступая в поле человеческого опыта, тем самым еще не обязательно значат что-либо для человека как личности. Начиная порождать идеи, человек постепенно становится новым

человеком. Его духовное бытие вступает в процесс непрерывного новообразования. Этот процесс с самого начала включает в себя коммуникацию, вызывает к жизни новый стиль личностного существования внутри своего жизненного круга, т. е. круга воспроизведения и воспроизводящего понимания идей, и соответственно новый род становления. В этом процессе в первую очередь (а затем даже и вне его) возникает и распространяется особый человеческий тип, живущий в конечном мире, но ориентированный на полюса бесконечности. Благодаря этому появляется новый тип социальности и новая форма устойчивого общества, чья духовная жизнь, сплоченная любовью к идеям, порождением идей и идеальным нормированием жизни, несет в себе бесконечный горизонт будущего – горизонт бесконечной череды поколений, обновляющихся в идеальной духовности» [3, с. 304]. Ученик Гуссерля, выдающийся чешский феноменолог Ян Паточка отмечал роль трансцендентальной intersубъективности, проанализированной в «Картезианских медитациях», для понимания природы историчности. «В ходе развития феноменология расширила трансцендентальное сознание до “трансцендентальной intersубъективности”, в результате чего перевернула отношение между сознанием и пред-метным миром: вместо маленьких островков сознания в море изначально природной, а затем естественно-научно понятой объективности здесь уже разливалось море intersубъективности, омывающее сушу объективного мира и тем самым связывающее отдельные трансцендентальные переживания-”потоки”» [13, с. 19].

Присутствие же ограниченности в мышлении обусловлено тем, что практические установки поведения в социальной и политической действительности принадлежат еще уровню «предпосылочному», а именно «естественной установке». «В некотором смысле это похоже на практическую установку политика, который как государственный служащий заботится об общем благе и установка которого состоит, следовательно, в желании служить практическим интересам всех (а тем самым и своих). Такая установка относится, несомненно, еще к сфере естественной установки, которая различна у разных социальных групп, будучи одной для лидеров и другой для «граждан» (обе группы здесь берутся в самом широком смысле) [3, с. 310].

Феноменология ориентирует на уяснение причастности к очевидности, принципиальной возможности достичь «бытия», как бы оно ни было искажено видимостью⁴. Это возможно, как указывает Гуссерль, через ориентацию на бесконечность смыслообнаружения. «Культура, еще

не затронутая наукой, вненаучная культура, создается и поддерживается человеком в его конечном измерении. Человеку остается недоступным окружающий его горизонт, открытый в бесконечность. Его цели и деятельность, его торговля и путешествия, его личная, социальная, национальная, мифологическая мотивация – все это совершается в окружающем мире, конечные измерения которого обозримы. В нем нет ни бесконечных задач, ни идеальных обретений, сама бесконечность которых являлась бы полем деятельности человека, причем именно таким, которое в сознании самих деятелей имело бы модус бытия, присущий области бесконечных задач» [3, с. 306].

В этом также обнаруживается близость к марксизму с его гуманистическим видением человека как стремящегося к реализации своей свободы в процессе социального и культурного творчества. Пафос ориентации на истину³ является сущностно значимым для феноменологии, поскольку она всегда «представляет собой возвращение к “истинной сущности вещей”, которая, несмотря на все культурные и иные различия способов ее исторической явленности, повсюду остается одной и той же и одновременно каждый раз предстает по-новому в свете исторического и культурного опыта, хотя часто искажается им» [6, с. 30].

Примечания

¹ Ощущение избранничества феноменологии было характерно не только для ее основателя, о чем я уже писал (см.: [9, с. 86–87]), но и для других представителей этого значимого для современности философского направления. Так, например, Мориц Гайгер отмечал, что «аристократическую природу имеют науки, опирающиеся на феноменологический метод. Даже те сущностные моменты, что уже были усмотрены другими, не в состоянии усмотреть тот, у кого отсутствует соответствующее дарование» [1, с. 341].

² О нормативности практической философии Гуссерля, научных телосе и этосе в этическом учении феноменологии я писал в одной из своих предыдущих статей (см.: [9]).

³ Механизм такого порождения был продемонстрирован Ядвигой Конрад-Мартиус, отмечавшей, что «место пространства, где я мыслю предмет как действительный, фактически и в “собственном” смысле *наполняется* для меня этим предметом – наглядным – пусть даже и сокрыто наглядным – образом. “Наполняется”, правда, так, что предмет не имеет здесь для меня действительного наличного бытия и, как мы сказали выше, в действительности не “принадлежит” этому месту пространства. Но в случае такого рода представления, спонтанно производимого моим умом, имеет место именно тот *акт отделения и полагания*, о котором мы уже

говорили выше. Только благодаря ему “дитя моего ума” превращается в “дитя реального мира”» [8, с. 258].

⁴ Это обнаруживается Гуссерлем еще на ранних стадиях развития феноменологии, когда он практически в античном духе словоупотребления противопоставляет знание и мнение в «Логических исследованиях». «Таким образом, мы вообще придаем понятию знания более широкий, хотя и не совсем расплывчатый смысл; мы отличаем его от мнения, лишенного оснований, и при этом опираемся на те или иные «признаки» наличия предполагаемого положения дел, т. е. правильности высказанного суждения. Самым совершенным признаком истинности служит очевидность: она есть для нас как бы непосредственное овладение самой истиной. В огромном большинстве случаев мы лишены такого абсолютного познания истины; заменой ему служит (стоит только вспомнить о функции памяти в вышеприведенных примерах) очевидность той большей или меньшей вероятности положения дел, с которой – при соответственно «значительных» степенях вероятности – обычно связывается твердое и решительное суждение» [4, с. 113].

⁵ Хотя при этом и в заблуждении также обнаруживается отнесенность к подлинности. «При непосредственном анализе выявленных заблуждений оказывается, что заблуждение должно рассматриваться как переплетение подлинных моментов вещи с мнимыми, как частичный холостой ход <...>, как не полностью прилегающее к линиям бытия, а местами свободно парящее мышление – но не как совершенно произвольный вымысел. Тогда как неадекватное познание оставляет непостигнутое открытым, заблуждение заполняет его чуждыми природе вещи элементами, при этом оно (заблуждение) все же не состоит *исключительно* из “беспредметности”» [17, с. 430].

1. Гайгер М. Феноменологическая эстетика // Антология реалистической феноменологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 331–345.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова // Гуссерль Э. Собрание сочинений. – Т. 4. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 142 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 297–330.
4. Гуссерль Э. Прологомены к чистой логике // Антология реалистической феноменологии. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 105–133.
5. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. – М.: Художественный журнал, 1999. – 238 с.

6. Зайферт Й. Введение // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 9–54.
7. Иванова-Георгиевская Н. Феноменология и марксизм о природе философского знания // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 12. Німецька традиція в філософії, гуманітаристиці та культурі.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2008.– С. 48–59.
8. Конрад-Мартиус Я. К вопросу об онтологии и теории явления реального внешнего мира // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 244–281.
9. Левченко В. Практическая феноменология и идеал научности: этические взгляды Э. Гуссерля // Феноменология і практична філософія: Щорічник Українського феноменологічного товариства, 2001 р.– К.: Курс, 2003.– С. 82–87.
10. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 3.– М.: Политиздат, 1955.– С. 1–4.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 3.– М.: Политиздат, 1955.– С. 7–544.
12. Молчанов В. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в Картезианских медитациях Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Собрание сочинений.– Т. 4.– М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.– С. IX–XXX.
13. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / Пер. с чешск. П. Прилуцкого; под ред. О. Шпараги.– Минск: И. П. Логвинов, 2008.– 204 с.
14. Пролеев С. Пророчество модерної німецької філософії: К. Маркс і Е. Гуссерль // Філософська думка.– К., 2009.– № 1.– С. 125–133.
15. Шварц Б. Проблема заблуждения в философии // Антология реалистической феноменологии.– М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.– С. 419–438.
16. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 20.– М.: Политиздат, 1961.– С. 5–338.
17. Энгельс Ф. Письмо Ф. Мерингу от 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. 2-е изд.– Т. 39.– М.: Политиздат, 1966.– С. 82–86.
18. Seifert J. Ideologie und Philosophie. Kritische Reflexionen über Marx–Engels “Deutsche Ideologie” – Vom allgemeinen Ideologieverdacht zu unzweifelbarer Wahrheitserkenntnis // Prima Philosophia.– Bd. 3.– H 1.– 1990.