

С Е Р И Я  
П О Л И Т И Ч Е С К А Я  
Т Е О Р И Я



# ОЧЕРКИ ТЕОРИИ ИДЕОЛОГИЙ

ГЛЕБ МУСИХИН



*Издательский дом  
Высшей школы экономики*  
МОСКВА, 2013

УДК 32.01  
ББК 66.0  
М91

Монография подготовлена в рамках реализации индивидуального исследовательского проекта Научного фонда НИУ ВШЭ № 10-01-0083 «Современные тенденции в теории идеологий» (2010–2011)

*Составитель серии*

ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ

*Дизайн серии*

ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ

*Рецензент*

доктор философских наук  
профессор НИУ ВШЭ  
ЛЕОНИД ИОНИН

**Мусихин, Г. И.**

М91

Очерки теории идеологий [Текст] / Г. И. Мусихин; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. — 288 с. — (Политическая теория). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-1012-4 (в пер.).

Монография посвящена анализу значимых тенденций в современном теоретическом исследовании идеологий. Обозначены основные тенденции в понимании идеологии как базового ценностного модуса политики. Зафиксированы наиболее проблемные тенденции в развитии тотальных идеологических векторов Современности (консервативного, либерального, социалистического). Поставлена проблема популизма как все более самостоятельного идеологического течения. Обозначен современный угол зрения идеологии как ценностного политического знания на такие базовые явления, как власть, государство, экономика, история, нация и культура.

Автор монографии — Глеб Иванович Мусихин, профессор, доктор политических наук, заведующий кафедрой теории политики и политического анализа факультета прикладной политологии НИУ ВШЭ.

Книга адресована преподавателям, а также студентам и аспирантам специальностей «Политология», «Культурология», «Философия».

УДК 32.01  
ББК 66.0

ISBN 978-5-7598-1012-4

© Мусихин Г.И., 2013  
© Оформление. Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2013

# СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	7
I. ИДЕОЛОГИЯ: ЧТО ТЕОРЕТИЗИРОВАТЬ И КАКИМ ОБРАЗОМ ИЗУЧАТЬ?.....	14
1. ИДЕОЛОГИЯ КАК «ЭСТЕТИКА» .....	14
2. ДИСКУРСИВНЫЙ АНАЛИЗ ИДЕОЛОГИЙ .....	45
II. ЛИБЕРАЛИЗМ, КОНСЕРВАТИЗМ, СОЦИАЛИЗМ: КРИЗИС ЖАНРА ИЛИ НОВОЕ КАЧЕСТВО?.....	73
1. ЛИБЕРАЛЬНАЯ СВОБОДА: МЕЖДУ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ АВТОНОМИЕЙ И ГРУППОВОЙ ТОЛЕРАНТНОСТЬЮ .....	73
2. КОНСЕРВАТИЗМ И ПОСТМОДЕРНИЗМ: КРАЙНОСТИ СХОДЯТСЯ? .....	102
3. СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ: ПОСЛЕДНИЙ БАСТИОН ПРОТИВ КАПИТАЛИЗМА?.....	131
4. ПОПУЛИЗМ КАК НОВАЯ ИДЕОЛОГИЯ?.....	150
III. ИДЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ .....	169
1. ИДЕОЛОГИЯ И ВЛАСТЬ .....	169
2. ИДЕОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ .....	192

3. ИДЕОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА . . . . .	219
4. ИДЕОЛОГИЯ И ЭКОНОМИКА . . . . .	236
ЗАКЛЮЧЕНИЕ . . . . .	259
БИБЛИОГРАФИЯ . . . . .	263

## ВВЕДЕНИЕ

В свое время идеология была названа «самой неуловимой концепцией во всей социальной науке» [McLellan, 1986, p. 1]. Ее приверженцы даже обвинялись ни много ни мало в *семантической распущенности* [Gerring, 1997, p. 957]. Некоторые авторы ставили перед собой амбициозные цели по доскональному анализу многообразных определений и концепций идеологий<sup>1</sup>. Этот подход заслуживает самого искреннего уважения, но я (уже в силу того, что данный подход имел место) постараюсь не заниматься его пересказом, а начать с «противоположной стороны», подступив к анализу идеологии с позиций «обычного восприятия», хотя при более внимательном рассмотрении восприятие оказывается не таким обычным процессом.

Итак, одно из самых простых «ученических» определений политической идеологии гласит, что она есть «набор убеждений о правильном устройстве общества и о том, как это устройство может быть достигнуто» [Erikson, Tedin, 2003, p. 64]. Если признать, что идеология так или иначе интерпретирует общественную жизнь и предписывает надлежащее решение проблем, то логичным будет утверждение, что конкретные идеологии кристаллизуют общие убеждения и ценности различных социальных групп. Тем самым идеологии интерпретируют мир, который есть, как мир, каким он должен быть. И если мы исходим из того, что такое идеологическое разнообразие порождает разное видение человеческой природы, мы вправе предположить, что мотивы для создания должного образа реальности также будут различными.

Критическое восприятие идеологий как иллюзорного видения мира до сих пор остается одним из самых распространенных в социальных науках. В русле

<sup>1</sup> См., например: [Lane, 1962].

этой традиции Ю. Хабермас определил идеологию как систематически искажаемую коммуникацию [Habermas, 1989]).

Однако современная политическая наука зачастую пытается абстрагироваться от критического анализа идеологий, трактуя их как любые ценностные систематизированные верования в сфере политики. Соответственно в идеологиях видят положительное начало, которое определенным образом упорядочивает политику. Хотя по поводу того, сколько измерений содержит в себе идеологический спектр, единства в политической науке нет.

Традиция пространственного лево-правого идеологического спектра идет от Великой французской революции, когда сторонники и противники королевской власти расположились соответственно в правой и левой части зала Национального собрания. Впоследствии левые силы стали ассоциироваться с либерализмом (позднее с социализмом), а правые — с консерватизмом.

Восприятие идеологий в терминах «левый — правый» является самым распространенным в массовом сознании, которое в целом (во всяком случае, в странах Запада) верно различает два этих идеологических фланга. Правые ассоциируются с такими эпитетами, как «консервативный», «порядок», «капитализм», «национализм», «фашизм»; левые же связываются со словами «изменения», «прогресс», «равенство», «протест», «радикальный», «социализм», «коммунизм» [Fuchs, Klingemann, 1990].

Парная категория «левый — правый» широко используется как в научном сообществе, так и в мире реальной политики, хотя исследования Ф. Конверса в свое время показали, что простые граждане не способны сформулировать целостную идеологическую конструкцию той или иной идеологии [Converse, 1964]. Тем самым была обнаружена парадоксальная ситуация: хотя большинство граждан «идеологиче-



ски невинны», тем не менее голосование на выборах по идеологическому признаку доминирует. Это свидетельствует о том, что идеологии способны оказывать воздействие не только посредством рациональных доводов и упорядоченных ценностных суждений.

Можно констатировать, что *идеология* является одним из самых распространенных терминов в мире политического и одновременно одним из самых оспариваемых понятий в пространстве политической теории. Достаточно вспомнить лозунг о «конце идеологий», который на поверку сам может быть интерпретирован как идеологически тенденциозный, чтобы понять, насколько неоднозначна сама возможность теоретической рефлексии идеологии как таковой. Но в связи с этим наблюдается парадоксальное явление: в то время как теоретики не скрывают своих затруднений в концептуализации идеологии, политики продолжают уверенно пользоваться этим термином в повседневной жизни и (самое главное) во взаимоотношениях со своими массовыми сторонниками. А это означает, что термин «идеология» по-прежнему будет находиться в фокусе внимания политической науки.

Как уже отмечалось, теоретическая рефлексия идеологии как политического явления всегда носила отпечаток критики, заложенной еще марксистским видением идеологии как иллюзорного сознания. Поэтому, несмотря на широкую распространенность данного термина в политической науке, «желанным ребенком» в этой «семье» он по большей части не является. Столь негативный отпечаток на идеологии наложил не только марксистский способ их анализа. Немаловажное значение сыграли тоталитарные идеологии, получившие распространение в XX веке и претендовавшие на исключительное владение истиной во всех ее проявлениях.

И тем не менее мы постоянно сталкиваемся с термином «идеология» во всех сколько-нибудь полных учебниках по политической науке. При этом дело,

как правило, не идет дальше простого описания дискретного набора систем политических верований, неизменно включающего либерализм, консерватизм, социализм, фашизм и т.д. Окончание списка может варьироваться, но первые три позиции неизменны. Это создает ощущение некоторой догматичности взглядов на идеологии, хотя на самом деле академическая политическая наука постоянно пополняется все более изощренными способами рефлексии и механизмами анализа идеологий.

Можно сказать, что концепт идеологий, как никакой другой, был (и продолжает оставаться) подвержен всем ветрам академической моды, демонстрируя господство той или иной «доминирующей методологии». Последняя в данном случае очень похожа на «научную идеологию», однако спор о возможности научной истины не является темой данной монографии и потому оставим этот намек без развития.

Подобная «методологическая отзывчивость» концепта идеологии привела к тому, что мы обнаруживаем его в совершенно разных сферах знания: в дебатах по поводу влияния политики на науку и искусство, в пропагандистских дискуссиях тоталитарных и открытых идеологий, в методологическом индивидуализме (который оказывается до неприличия либеральным), в новых лингвистических и постструктуралистских концепциях политики. Список можно продолжить.

Неудивительно, что подобная изменчивость вызвала скепсис со стороны тех, кто считал идеологии недоброкачественным материалом для анализа, заранее обесценивающим сам анализ. Поэтому теоретическое систематическое изучение идеологий до сих пор остается вызовом для политической теории.

Еще одним немаловажным препятствием для теоретического анализа идеологий во второй половине XX века было биполярное деление мира, в результате чего в западной политической науке действовала своеобразная «презумпция невиновности» либерализма

(о научном коммунизме в социалистическом лагере можно вообще не говорить в силу очевидно тоталитарного характера идеологического диктата). Можно утверждать, что политическая теория второй половины XX века на Западе была в основном либеральной теорией. Альтернативные варианты (например, постмодернизм или критическая теория общества) долгое время воспринимались сторонниками либеральной политической теории как интеллектуальная оппозиция, что записывалось в актив теоретическому либерализму, позволяющему существование подобной оппозиции.

Только к концу XX века подходы к идеологии, родившиеся в рамках не-либеральной политической теории, стали укреплять свои позиции. Постмодернизм, неомарксизм, постмарксизм, фрейдизм и новые достижения в сфере лингвистики сделали теоретическую рефлексию идеологии более изощренной, открыв новые способы воздействия идеологий на коллективное сознание современной политики. При теоретической рефлексии идеологий на место стремления разоблачить пришла тенденция понять идеологию как сложное (зачастую непреднамеренное) ценностное воздействие на политическую реальность. Изучение идеологического мышления превращалось в акты декодирования смысла, а не просто раскрытия ложной сущности, которая должна быть отброшена.

Произошло формирование онтологической позиции, которую можно назвать материально-идеационной диалектикой (см. об этом: [Нау, 2002, р. 210]). Согласно последней идеи существуют в диалектической взаимосвязи с социальным и историческим контекстом, который возникает и меняется в зависимости от того, как субъекты социального или политического действия осознают данный контекст, принимая стратегические решения, имеющие очевидные материальные последствия. Осознанно или нет, акторы адаптируют и принимают существующие идеи и инновации

сквозь призму того мира, в котором они живут. Подобная онтологическая позиция требует признания того, что *идейно обусловленные действия акторов есть интерпретация мира, в котором они находят сами себя.*

Понятие «интерпретация» является центральным для морфологического подхода к изучению идеологий (подробнее см.: [Freeden, 1996]). Если идеи являются индивидуальными интерпретациями, то *идеологии — это интерпретационные рамки*, которые возникают в ходе практического воплощения идей в язык политических понятий. В попытках осознания политического акторы наталкиваются на остаточные «некритические» следы индивидуального опыта [Freeden, 2006, p. 19]. Это означает, что политическое состоит в политизировании совокупностей индивидуального опыта через адаптацию последнего к публичной сфере, т.е. через рефлексивную, преодолевающую приватное переживание в публичном статусе: например, индивидуальные переживания социальных отношений находят свое политическое звучание в понятии социальной структуры, а переживание угнетения получает политическое звучание в концепте свободы.

Естественно, понятия не фиксируются навечно в своих значениях, но они характеризуются некоторыми неустраняемыми элементами, которые неустраняемы в том смысле, что все известные способы толкования понятия постоянно работают на него, и отсутствие данного смысла «лишает понятие вразумительности и коммуникабельности» [Freeden, 2003, p. 62]. Эти долговременные и конвенциональные элементы сопрягаются с комплексом более подвижных и пластичных элементов. В этом смысле морфология идеологий отражает морфологию индивидуальных понятий: в ядре идеологии содержится кластер неопровержимых и неоспариваемых понятий, которые образуют между собой очевидную идеационную сеть, способную существовать на протяжении длительного времени в

относительно неизменном виде. Данная сеть — это незелиминируемые ключевые понятия, которые представляются должными в актуальной политической повседневности. Идеологии как логически выстроенные и культурно укорененные интерпретационные рамки предоставляют политическим акторам возможности интерпретации окружающей действительности, которые одновременно являются эмоционально захватывающими, логически убедительными и эвристически полезными. Картины мира, которые данными интерпретационными возможностями рисуются, всегда ограничены, но очень влиятельны. Сущность идеологии всегда ограничена, но процесс селекции, запускаемый идеологией, создает чувственную и понятийную структуру, которую мы принимаем как «политические животные». Иными словами, *идеологии не являются простым отражением политических направлений, идеологии претендуют на то, чтобы формировать эти направления.* Овладение новыми идеями — не дармовая, ничего не стоящая инициатива, поэтому дошедшие до наших дней идеологии являются бесценными и уникальными эвристическими конструкциями, удовлетворяющими индивидуальную потребность в обладании публичным миром политического.

# I. Идеология: что теоретизировать и каким образом изучать?

## 1. ИДЕОЛОГИЯ КАК «ЭСТЕТИКА»

В данном разделе предпринимается попытка использовать кантовскую когнитивную матрицу эстетической теории для анализа особенностей политической идеологии. В связи с этим понятие «идеология» будет рассматриваться не столько как политическая реальность (хотя иллюстративные примеры из политической данности, естественно, будут присутствовать), сколько как предмет исследования политической теории, что позволяет по-новому взглянуть на сам исследовательский предмет под названием «идеология».

Общеизвестно, что *идеология* является одним из самых критикуемых в политической науке и политической публицистике понятий. Поэтому использование последнего не особенно распространено в качестве собственно научной категории, чаще употребляется устойчивая лексическая конструкция «критика идеологии», введенная в сферу научного знания о политике К. Марксом в классической работе «Немецкая идеология» [Маркс, Энгельс, 1960]. Однако и эта теоретическая формула со временем утратила внимание политической теории, так как идеология объявлена досконально проанализированной.

На данный момент «ложность» идеологии фактически не подвергается сомнению политологическим сообществом [Žižek, 1994, p. 3–7]. Однако при этом ускользает из вида то, что сама интерпретация идеологии была отнюдь не однозначна [Eagleton, 1991, p. 1].

И знаменитая работа Маркса не стала истоком однозначного понимания идеологии<sup>1</sup>, и тем более спорным было бы утверждение, что с тех пор предмет критического анализа идеологии представлял собой нечто определенное и устойчивое.

Рискуно утверждать, что идеология как политическое понятие представляет существенную теоретическую ценность, поскольку до сих пор отображает безусловную политическую действительность, несмотря на все предсказания и констатации «смерти идеологии» [Белл, 2002]. Новые тенденции в развитии политической реальности требуют дополнительной аналитической и теоретической формализации понятия идеологии. Кроме того, необходимо обратить пристальное внимание на саму критику идеологии, так как очень часто данная критика является не только (и не столько) научной, сколько (в большей или меньшей мере) идеологической. И пример самого Маркса здесь весьма показателен. Иными словами, теоретическая рефлексия по поводу идеологии может в итоге оказаться не столько научным, сколько политическим явлением [Žižek, 1989, p. 189].

Особое внимание следует обратить на методологический подход к исследованию идеологии, предложенный известным представителем структурализма Л. Альтюссером. Согласно этому подходу, идеология есть «объект», имеющий как объективное, так и субъективное измерение. При этом Альтюссер обращает особое внимание на второй, «политический» смысл идеологии, выделенный Марксом, и отказывается от трактовки идеологии как тематического оформления

<sup>1</sup> «Немецкая идеология» содержит как минимум два разных понимания идеологии: одно — эпистемологически-философское (идеология как «ложное сознание», своеобразная camera obscura, «преломляющая» реальный мир под определенным ценностным углом зрения), и другое — непосредственно политическое (идеология как комплекс идей и мировоззренческих принципов правящего класса).

тенденциозного описания объективного мира. Для Альтюссера функция идеологии — прежде всего в создании субъектов, которые испытывают определенное отношение к миру, и отношение это имеет очевидную политическую окраску [Althusser, 1971, p. 161]. В качестве исключительно идеологической реакции индивида Альтюссер рассматривает ситуацию, когда полицейский обращается к человеку во втором лице: «Эй, ты»; по мнению ученого, единственным нормальным (и идеологическим) ответом в этой ситуации будет: «Меня зовут...» [Ibid., p. 174].

В приведенном примере недвусмысленно звучит своеобразный эстетический мотив идеологии. Здесь напрашивается явная аналогия с театральной эстетикой, когда у пожилой актрисы, играющей молодую девушку, по ходу пьесы спрашивают, сколько ей лет, она без тени сомнения отвечает: «Мне — восемнадцать» — и срывает аплодисменты зрителей. Именно эстетическая составляющая идеологии может дать дополнительные способы понимания идеологического воздействия на современную политическую жизнь. Задача облегчается тем, что теорией эстетики накоплен достаточный методологический потенциал, который может быть использован для исследования современного места идеологий [Eagleton, 2001] посредством формализации ее эстетического компонента.

В связи с этим идеологию можно трактовать как разновидность дискурса, обязательно проявляющегося во внешних эффектах. И именно такие дискурсы позволяют осуществляться спонтанной ориентации субъекта в окружающем политическом мире путем мобилизации самых глубоких и сокровенных аффектов [Althusser, 1971, p. 162; Eagleton, 1991, p. 17–21]. Подобное содержательное преломление взгляда на идеологию отсылает нас к «Критике способности суждения» И. Канта. Именно в эстетической теории последнего «загадочным» образом преодолевается «не-



проходимый» ни для чистого, ни для практического разума барьер между свободой и необходимостью, универсальностью и специфичностью. И именно поэтому Кант проявлял повышенный интерес к эстетическому опыту и эстетическому переживанию. Во введении к данной работе он отмечает: «Хотя между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (*dem Sinnlichen*) и областью понятия свободы как сверхчувственным (*dem Übersinnlichen*) лежит необозримая пропасть, так что от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход, как если бы это были настолько различные миры, что первый [мир] не может иметь никакого влияния на второй, тем не менее второй должен иметь влияние на первый, а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней по законам свободы. Таким образом, все же должно существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, и хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практически, стало быть, не имеет своей собственной области, все же оно делает возможным переход от образа мыслей согласно принципам природы к образу мыслей согласно принципам свободы» [Кант, 1995, с. 123].

Таким образом, *соединяя дискурсивный подход к идеологии, предложенный Альтюссером, и кантовскую теорию эстетики как критику способности суждения, можно по-новому формализовать понятие идеологии в категориях «прекрасное — безобразное» и «вышешнее — низкое»*. В связи с этим Т. Иглтон (один из сторонников трактовки идеологии как эстетики) отсылает нас к поздней эстетической теории Лукача

[Eagleton, 1976, p. 26–27], который, в свою очередь, отошлет нас еще дальше к законам Платона, а также к Берку, признававшему (опираясь именно на авторитет Платона) потенциальную ценность искусства для политического образования граждан [Zuckert, 1996, p. 156–164]. И если глубинный смысл идеологии как кантовской эстетики сможет обнаружить взаимосвязь между природным детерминизмом и человеческой свободой (хотя и без систематизированного и исчерпывающего понимания этой связи), слухи о смерти идеологии действительно окажутся слишком преувеличенными.

## ОТ ИДЕОЛОГИИ ЭСТЕТИКИ К ЭСТЕТИКЕ ИДЕОЛОГИИ

В контексте нашего рассмотрения идеологию эстетики не следует понимать как ту или иную точку зрения на эстетику как таковую. Здесь, скорее, нужно обратить внимание на то обстоятельство, что философская рефлексия физических ощущений (*aestesis*) и искусства (*aesthetics*) идут рука об руку в истории рационализма по крайней мере с XVIII века.

Примечательно, что согласно неомарксистской трактовке идеология эстетики предстает как «стенограмма цельного проекта гегемонии» [Eagleton, 1976, p. 5]. В связи с этим можно обратить внимание на двусмысленность, которой характеризуется казус современного интереса к искусству, в своем финальном воплощении зачастую оказывающегося политическим<sup>2</sup>. Такой подход, конечно же, не новость. Начиная с Шиллера можно вполне определенно проследить *обращение к эстетике для операционализации политического протеста против духовного опустошения, порождает*

<sup>2</sup> Достаточно вспомнить, например, Берлинский кинофестиваль, организаторы которого никогда не скрывали политической подоплеки формирования конкурсной программы.

мого кардинальной трансформацией социального порядка. Можно сказать, что обаянию эстетики, понятой идеологически, поддавались не только сторонники политического протеста, но и защитники status quo, и даже силы политической реставрации (достаточно вспомнить немецкий политический романтизм). Нео-марксистская социология вообще утверждает, что категория эстетики в современном развитом мире есть стремление среднего класса к политическому господству [Ibid., p. 3].

Если рассуждать в мыслительной традиции Франкфуртской школы, то можно охарактеризовать Современность как расколотую действительность. Данный раскол проявился в противоречии между моральным и инструментальным разумом, между государством и гражданским обществом, между статусом гражданина и устремлениями буржуа, между индивидуализмом и патриотизмом. Все эти грани раскола — следствие безудержной энергии Модерна, который демонтировал центральный политический аппарат абсолютизма<sup>3</sup>, изменив саму основу формирования социальной жизни. В этой ситуации «средний класс» (термин появился гораздо позже, чем само явление) обратился к ценностям индивидуальной автономии, используемой против «брутальной автократии абсолютизма» как «добровольного рабства» [Ibid., p. 8].

С формированием буржуазного общества соотношение принуждения и соглашения меняется в пользу последнего. Без такой трансформации автономия как деятельность свободных индивидов (особенно в экономической сфере) теряла смысл. Именно в этой ситуации философская эстетика приобрела столь высокую жизненную важность. Она стала областью теоретизирования, которая обещала (хотя и без исчерпывающей логической точности и моральной чистоты) объединить форму и содержание, дух и материю, процедуру

<sup>3</sup> В реальности или только в собственном воображении — в данном случае не принципиально.

и творчество, чувственную особость и рациональную универсальность. *Эстетическая конструкция стала своего рода метафорой самоопределения*, которое было самодостаточным явлением либерального общества и свободного рынка.

*Эстетический опыт и переживание*, своеобразный *mutatis mutandis*, с его уникальной комбинацией умственной деятельности и эмоциональной непосредственности, законного и логичного порядка, с одной стороны, и чувственных удовольствий — с другой, стал своего рода *моделью-метафорой* того самого пути, которым должен был двигаться Модерн в его политических проявлениях. Данное эстетическое переживание задавало направление новому типу господствующего авторитета. Последний в идеале мог быть воплощен в индивиде, не существующем в реальности, так как реальность порождала субъекта, который, как казалось, был не в состоянии создать гражданское общество и политическое государство как таковое, ибо это требовало одновременной поддержки и объединяющих ценностей, и частных интересов.

На кону было не что иное, как формирование нового типа субъективности, который (подобно непосредственности произведения искусства) обнаруживал закон в своей внутренней автономной и свободной идентичности, а не во внешней репрессивной власти. Освобожденный субъект такого идеологически-эстетического понимания — это тот, кто воспринял закон как принцип собственной автономии, разбив «высеченные на каменных плитах автаркии» порядки и переписав их заново «в глубине своего собственного сердца» [Eagleton, 1976, p. 42–43].

Если рассматривать ситуацию именно под таким углом зрения, то кантовская «Критика способности суждения» становится классическим «буржуазным» философским текстом идеологии эстетики. Следуя за Хоркхаймером и понимая кантовские произведения как обозначающие противоречия между феноменом

и ноуменом, субъектом и объектом, необходимостью и свободой, тем, что «есть» и что «должно», можно рассматривать рациональные конструкции Канта как философскую и мыслительную данность становящегося капиталистического общества в его субъективности.

В этом контексте обращение Канта к эстетической способности суждения можно трактовать как политически значимую рефлексию, формировавшую исторический запрос на идеологический «цемент», который был бы одновременно и достаточно стойким, и достаточно податливым, чтобы соединить воедино новые субъекты абстрактного, атомизированного социального порядка, создавая тем самым современные нации-государства.

Более того, с точки зрения неомарксизма можно рассматривать кантовскую теорию эстетики в еще более широком контексте как «неприводимый к более конкретным формам стиль идеологии как таковой» [Eagleton, 1991, p. 20]. В подобном контексте эстетику можно трактовать как приближение к материалистическому пониманию идеологии, совершая рациональную трансформацию от эстетики идеологии к идеологии эстетики.

Для того чтобы применить кантовскую методологию способности суждения, следует обратить внимание на своеобразную *двойную гармонизацию* элементов субъективного опыта, обозначенную Кантом.

Первая гармонизация относится к взаимодействию субъективного эстетического переживания с миром объектов. Данная гармонизация выступает своеобразным медиатором проявления «прекрасного» в субъекте. При этом суждение о прекрасном не ограничивается только описанием формальных особенностей объекта (прекрасное нравится нам и при отсутствии прекрасного объекта как такового) [Кант, 1995, с. 167–169]; субъективная «несерьезность» обязательно присутствует, ведь мы считаем что-то красивым, не

утруждая себя объяснением того, почему полагаем это нечто красивым. Подобное «легкомыслие» немислимо ни в науках о природе, где господствует чистый разум, ни в моральной сфере, где правит бал практический разум.

Из сказанного выше следует, что решающим в данном случае является не формальная концепция прекрасного, а тот способ, которым прекрасное затрагивает субъекта, т.е. в первую очередь важна не красота как концепция, важны познавательные способности субъекта: интуиция и воображение. Именно в этом заключена одна из самых ценных способностей суждения, ибо наблюдение за беспристрастной формальной гармонией предмета порождает отраженную гармонию как свободную игру собственных способностей субъекта.

Можно сказать, что в кантовской способности суждения заложен не выводимый ни из чистого, ни из практического разума компонент «неожиданности» или удивления эстетического опыта и переживания. И оправданно будет предположить, что именно это удивление позволяло существовать в безликом ньютоновском понимании мира таким «счастливым случаям», которые придавали субъективным мнениям значимость и авторитет.

Согласно логике кантовской способности суждения, индивиду доставляет эстетическое удовольствие спонтанное осознание соразмерности окружающего мира и его собственных способностей. И даже если допустить, что эстетическая способность суждения не дает нам никаких новых знаний ни в сфере чистого, ни в сфере практического разума, она, возможно, предоставляет нам не менее (а может быть, и более) глубокое понимание: осознание (поверх всего теоретического понимания), что окружающий мир является нашим домом, так как этот мир, так или иначе, существует в том числе и для того, чтобы удовлетворять наши способности, возможности и потребности.

И если человек Модерна не всегда считал, что это так, то ему во всяком случае было приятно осознавать, что это может быть так, даже если мы не в состоянии рационально понять и объяснить, почему это так.

В связи с этим можно упомянуть небольшую работу Лукача «Теория романа», в которой исследуется холистическая тотальность эпической структуры «буржуазного» романа, одновременно и контрастирующего с фрагментированностью современного общества, и компенсирующего ее [Lukacs, 1971].

В том же направлении развивается и социально-психологическая теория Альтюссера о мнимости: идеологии «приветствуют» субъекта, искажая его восприятие объективных социальных структур, как будто эти структуры были созданы специально для индивида и как будто индивид, в свою очередь, свободен принять ту или иную социальную роль, выработанную объективной социальной структурой до, вне и независимо от него [Althusser, 1971, p. 162–164].

Если следовать данной неомарксистской логике, то идеологию можно эстетически уподобить «душе товара», о которой с иронией писал Маркс и о которой В. Беньямин заметил, что если бы она существовала, то была бы «самым чутким созданием в сонмище душ, так как должна была видеть в каждом покупателе, удовлетворение нужд которого первейшая “душевная” потребность товара» (цит. по: [Eagleton, 2001, p. 92]). *В подобной логике кантовский эстетический объект и «одушевленный» товар существуют «как будто» для удовлетворения наших способностей и обращаются не к нашим потребностям, а «как будто» к самой нашей сущности.*

Если говорить о *второй гармонизации*, связанной с кантовским анализом прекрасного, то она относится к взаимодействию не современного изолированного индивида и объективного мира, а индивидов друг с другом. Именно эта гармонизация, потенциально имеющая большое политико-теоретическое значение,

способствует формированию *sensus communis* (*общего чувства*). Можно сказать, что в этой концепции эстетической гармонизации индивидов соединились английская теория «морального чувства» и немецкий рационализм. И если Кант не соединял подобную эстетически-чувственную гармонизацию с моральным практическим разумом, Берк прямо указывал на то, что гармоничное гражданское общество возможно только как «закон сердца» [Берк, 2003], очевидно, перекликаясь с кантовской идеей *sensus communis*.

Вообще, кантовская рационалистическая мораль всегда смущала сторонников политического прогресса «лояльным» отношением к абсолютизму, а также «безнадежным формализмом», слабо соотносящимся с фактическими желаниями автономных индивидов. Поэтому неудивительно, что для современной политической теории *sensus communis* из эстетической теории Канта представляет гораздо больший методологический интерес, чем кантовский практический разум, так как последний слишком категоричен для теоретической рефлексии на тему актуальной возможности политического консенсуса.

Спонтанное совпадение эстетических суждений по поводу прекрасного или возвышенного в мире явлений создает для современной политической теории ту самую особо ценимую форму intersубъективности, которую можно трактовать как сообщество автономных индивидов, проявляющих свою мгновенную совместную способность к общему чувству.

Кант обозначает это *sensus communis* посредством различения между эстетическими суждениями, одно из которых гласит, что тот или иной объект прекрасен, а второе — что тот же объект довольно приятен. Первое суждение — это не только констатация прекрасного, но и имплицитное требование наличия некоторого универсального соглашения о том, что есть прекрасное как таковое [Кант, 1995, с. 156–159]. При этом данная универсальность всегда спонтанна и



субъективна. Делая категорическое эстетическое суждение, мы рассчитываем на нее, надеемся, что она существует в связи с тем, что другие люди, по нашему мнению, должны испытывать те же чувства, что и мы. Если воспользоваться современной формулировкой теории эстетики, то можно сказать, что «каждый человек, наблюдая какой-либо объект без изначальной эстетической предубежденности, способен испытать удовольствие от осознания того, что его восприятие свободно совпадает с восприятием других людей» [Meerbote, 1982, p. 75–76].

Таким образом, кантовское эстетическое суждение имплицитно предполагает наличие спонтанного согласия всех (или достаточного количества) индивидов по поводу универсальности эстетического вкуса. Однако эта универсальность вкуса не может возникнуть из объекта, который подвергается эстетической оценке; последний всегда случаен. Она также не может возникнуть из специфических желаний и интересов конкретных людей, которые, как правило, корыстны и тенденциозны. Эта субъективная универсальность есть следствие самой структуры человеческого познания, которая, в общем и целом, подобна у всех людей. Иными словами, отчасти эстетическое наслаждение является следствием осознания того, что сама структура познания предрасполагает людей к взаимной гармонии.

Именно это *предрасположение к взаимной гармонии находит отклик в современной политической теории при анализе идеологии*. Опираясь на кантовскую логику суждения, можно в новом свете взглянуть на то, как «отношения между людьми операционализируются в отношения между сущностями» [Eagleton, 2001, p. 208–209]. Кантовская идея *sensus communis* ведет не только к специфическому пониманию «эстетической идеологии»; данная идея открывает возможность оригинального прочтения самой парадигмы идеологического, так как создает условия для

теоретико-политической рефлексии в достаточно туманной «серой зоне» между собственно эмпирическим и собственно теоретическим, где абстракциям можно придавать непредсказуемые качества, а сами эти непредсказуемые и случайные качества могут получать псевдокогнитивный статус.

## ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ПОЗНАНИЯ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Попытка теоретического анализа понятия идеологии не как когнитивного, а как аффективного явления отодвигает вопрос об истинности или ложности специфических идеологических лексических и смысловых построений на второй план. Соответственно, критика идеологии как безосновательная надежда, порождающая эпистемологически невыполнимые притязания на знание человеческой истины, теряет свой когнитивный пафос [Žižek, 1994, p. 3–7].

Идеология может содержать как истинные, так и ложные суждения. Существует масса суждений, которые, являясь ложными, не имеют отношения к идеологии. В свою очередь, многие суждения, являясь истинными, могут иметь очевидное идеологическое звучание, например: «Саддам Хусейн был тираном», «Экономические достижения России последних лет очевидны» и т.д. С этой точки зрения, проблема не в истинности или ложности идеологии. *Не столь уж важно, как та или иная идеология описывает мир, гораздо интереснее, как она в этом мире «расставляет» субъектов социально-политического действия.*

Идеологические суждения могут быть побудительными: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», гипотетически желательными: «Было бы хорошо, если бы была возможность третьего срока президентства Путина» или риторически вопросительными: «Разве Бог не хранит Америку?» Соответственно, можно сказать, что, как правило, все основные речевые конструкции

идеологии относятся к действию (убеждение, протест, воодушевление, вопрошание, проклятие и т.д.), но не к описательному дискурсу. И поскольку данные речевые конструкции относятся к чему-то совершаемому и утверждаемому, осуществляется своеобразная «натурализация» мыслей, т.е. формирование нашего неосознанно аффективного отношения к окружающему миру; иными словами, намечается путь, посредством которого мы дорефлексивным образом связываем себя с этим миром. *Как действительность «обрушивается» на нас в форме очевидного и непосредственного опыта, так и люди вкладывают в общественную жизнь самих себя как свое непосредственное видение этой жизни.*

При этом идеология выступает «ускользающим» посредником между конкретной действительностью и индивидуумами, формируя своеобразную недостижимую линию горизонта политического мира. Идеологию можно уподобить старой почтенной даме (очень известной в свете, но нуждающейся в дополнительном доходе), которая сопровождает молодую девушку и подыскивает ей достойную партию (ожидаая определенной выгоды и для себя).

Диалектическая загадка состоит в том, что идеологические суждения как таковые не могут непосредственно предписывать или навязывать субъективные предпочтения, чтобы осуществлять их в реальном «материальном» мире. Характерной чертой идеологий является то, что они дают как будто описательную картину мира. Трансляция идеологических принципов и предпочтений в непосредственный политический порядок и конкретные управленческие директивы, казалось бы, наполняют идеологии «плотью и кровью» (зачастую посредством деятельности репрессивного государственного аппарата). Однако этот путь с очевидностью ведет к краху идеологий, так как действия государственного аппарата имеют технологический, а не ценностный характер. Если использовать эстети-

ческие аналогии, то знаменитая улыбка Джоконды те-  
ряет всякий статус прекрасного в типографии, где она  
тиражируется любым количеством экземпляров, хотя  
образ при этом остается узнаваемым и, казалось бы,  
тем же самым.

Данное противоречие может быть проанализировано  
с помощью методологической матрицы кантовской  
способности суждения. *На своей «грамматической  
поверхности» идеология, кажется, имеет справочный  
характер*, описывая определенное положение дел. Но  
при этом в ней скрыт *мощный эмоциональный мотив*,  
апеллирующий к действительности, в которой живут  
люди.

Кроме того, идеология обладает столь же мощным  
побуждающим воздействием, направленным на про-  
изведение определенного впечатления. Тем самым мы  
обнаруживаем в идеологическом языке изначальную  
двойственность (при жестко негативном оценочном  
суждении это можно было бы назвать двурушничест-  
вом). И эта двойственность подобна той, которую  
Кант обнаружил в характере эстетического суждения  
как рефлексивного восприятия [Кант, 1995, с. 178–179].

Рассмотрим это на примере достаточно распро-  
страненного тезиса: «Частные компании эффективнее  
государственных в условиях рыночной экономики». На  
первый взгляд, это чисто логический позитивист-  
ский вывод эмпирического экономического анализа,  
основанный на действительно огромном массиве про-  
анализированных показателей. Однако подобно эсте-  
тическому суждению *«Это красиво»*, которое на пер-  
вый взгляд есть *простая констатация* эстетического  
признака, такая констатация *имплицитно несет в себе  
большую чувственную и эмоциональную нагрузку*. Так  
и утверждение *«Частные компании эффективнее го-  
сударственных»* скрывает в себе (за чисто эмпириче-  
ским описательно-аналитическим языком) мощный  
ценностно-эмоциональный императив: *«Долой госу-  
дарство из сферы бизнеса!»*

Имплицитный смысл выбранного нами тезиса достаточно прозрачен и плохо «замаскирован», поэтому его «скрытость» легко дезавуируется. Однако есть и более глубокая диалектическая двойственность, которая возвращает нас к кантовскому *sensus communis* в контексте анализа способности суждения (вторая гармонизация). Хотя идеология обязательно затрагивает уровень чувственно-материального бытия индивида, она может в буквальном смысле поднять человека до уровня личной жертвы, и это не будет вопросом чьей-то частной прихоти. В данном смысле идеологии обнаруживают подобие с эстетическими суждениями Канта, которые одновременно являются и субъективными, и универсальными. Так и идеологии одновременно обладают качествами субъективности и интерсубъективности.

Напомним, что, согласно Канту, нельзя отождествлять суждения «Это прекрасно» и «Это мне нравится». Поэтому было бы столь же неадекватно интерпретировать тезис «Частные компании эффективнее государственных» как утверждение «Нам не нравится государство». *Если бы идеология была всего лишь сферой субъективных предубеждений, она не получила бы столь большого значения и влияния в политике.* Риторический прием, который конвертирует эмоциональное утверждение в лексическую форму справочного описания, обозначает тот факт, что некоторые позиции одновременно являются и чисто субъективными, и так или иначе необходимыми.

Говоря о субъективной универсальности эстетического суждения, Кант апеллирует к интуитивному предположению, что все люди имеют одни и те же механизмы познавательной способности, позволяющие им именовать себя «мы», т.е. те, кто субстанционально подобны друг другу по своим когнитивным возможностям. Учитывая именно это, Кант полагал, что субъективный опыт людей опирается на универсальное согласие относительно чувства прекрасного.

Следуя той же логике, можно предположить, что некоторые тенденциозные идеологические принципы наделены силой универсально обязательного суждения для «нас», признавших наличие некоей когнитивной универсальности. То, что частные компании эффективнее государственных, доказано огромным количеством эмпирических научных исследований; то, что человек имеет право на свободу, открыто не смеет оспаривать даже самый бесчеловечный диктатор; то, что люди в конечном счете равны, не решится публично опровергнуть даже самый закоренелый консерватор и т.д.

Таким образом, говоря об идеологии как «эстетике», мы не сводим этот тезис к тому, что любое искусство идеологично, и даже не ограничиваемся тем, что любая идеологема (лозунги, имиджи, суждения, дискурсы) обладает эстетической составляющей. Можно утверждать, что *ощущение sensus communis*, присущее эстетическим суждениям в их притязании на общее согласие, *транслируется в политическую сферу как своеобразный идеальный тип субъективной универсальности*, к которой стремятся все значимые идеологии, рассуждая в логике *риторической конструкции*: «Все знают, что...» и стремясь тем самым избежать прозаического смысла политических дебатов как поиска технологического компромисса для осуществления процесса государственного управления.

Однако так же как суждения о прекрасном притязают только на автономию, а не на статус категорического императива или эмпирически бесспорного факта, любые доктрины, преуспевающие в политической «эстетизации», основаны не более чем на «сердечном соглашении» своих сторонников, но никак не на фундаменте истины. Это тот договор, на который мы согласны еще до начала дебатов. Данное согласие не отягощено излишней рефлексией или практическими знаниями: до тех пор пока *какая-либо идеологическая концепция находится за рамками нашего*

*аналитического осознания, мы остаемся «влюбленными в ничто», но наше общее чувство при этом находится вне досягаемости какой бы то ни было вульгарной полезности.*

Такую солидарность, *sensus communis*, Кант противопоставляет фрагментарному неререфлексированному собранию предубеждений и мнений, которое можно назвать утилитарным здравым смыслом. Поэтому идеология как *sensus communis* получает дополнительную привлекательность, будучи очищенной от сектантских предубеждений и общепринятых предрассудков и *напоминая тем самым рациональность как таковую, в реальности этой рациональностью не являясь.*

### ЭСТЕТИКА ВОЗВЫШЕННОГО КАК СПОСОБ ПОНИМАНИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ СУБЛИМАЦИИ

Если следовать неомарксистской трактовке идеологий как «добровольного рабства», превращающего индивидов в простой «наполнитель» социальной структуры, то можно сказать, что именно через идеологии люди формируют свое ошибочное представление об этой структуре, полагая, что они добровольно выбрали свои общественные роли (муж, отец, наемный работник и т.д.) [Eagleton, 2001, p. 88]. С такой позиции любая идеология видится как создательница ложного подобия свободы, внушенного людям. В современной политической теории даже существует такой оксюморон, как «идеологическая дезидентификация», чтобы описать неспособность индивида, находящегося под воздействием идеологии, полностью идентифицировать себя с той или иной социально-политической или символической ролью. Поэтому *никто, будучи идеологизированным, не может осознанно заявить: «Я идеологизирован».* Идеологизированным всегда объявляется кто-то «другой», кто использует идеологию как обман. С точки зрения правых, левые обманывают ввиду

своего исполненного благими намерениями, но нереализуемого идеализма. С точки зрения левых, правые обманывают, поддаваясь фантазиям об общественной солидарности. Элементарный ответ человека на идеологическое «Эй, ты!» предполагает эмоционально-истерическую реакцию подчиненного на подобный окрик начальника: «А почему я?» или более грубое и вызывающее «Чего надо?» [Žižek, 1989, p. 110–114].

*Цинизм людей по отношению к политическому авторитету не является показателем «конца идеологии» как описательной политической категории.* Современный «циничный разум» обнаруживает глубокую истину идеологии как таковой. И эта истина лежит вне рамок досягаемости рационального восприятия, будучи сферой подсознательного. С точки зрения постструктурализма всегда имеет место «неделимый остаток», порождаемый политической субъективностью и превышающий комплексное понимание господствующих идеологий [Žižek, 1996]. И этот остаток, имея амбивалентный характер, никогда не бывает полностью чужд идеологии. А задача политической теории состоит в том, чтобы формализовано описать то, как этот чрезмерный остаток «принуждается» работать на идеологию.

Если с точки зрения структуралистского подхода Альтюссера для монолитных идеологий нет ни внешнего мира, ни истории, то постструктурализм полагает, что все идеологии созданы вокруг «идеологической фантазии» [Žižek, 1997, p. 3]. Это идеологическое воображение заново описывает историю формирования современного социально-политического порядка, а также обеспечивает семантическую структуру, способствующую синхронизации этого порядка с внешним миром (другими нациями, политическими оппонентами, а также с внутренними точками разрыва этого согласованного полотна). Подобным способом обозначается то, что санкционировано данной идеологией, и то, что остается за ее рамками, но воздей-



ствуется на нее. Это хорошо согласуется с кантовским суждением о возвышенном, анализом конфронтации субъекта и одновременной ассимиляции этого субъекта чем-то, что превышает силу восприятия субъекта [Кант, 1995, с. 182–185].

Кантовское понимание возвышенного в определенном смысле противоположно его пониманию прекрасного. Возвышенное, воздействуя на людей властью своего масштаба (будь то природное буйство стихии или бесконечность вселенной), способно поубавить (если вообще не развеять) надежды на когнитивные способности человеческого разума. Возвышенное как таковое в своей непосредственности зачастую «не помещается в человеческой голове». Однако осознание эпистемологической конечности нашего субъективного опыта порождает наше воображение как саморефлексию. И это воображение есть свободное суждение, поскольку оно изначально исходит из своей реальной неадекватности возвышенному как таковому. Мы не можем чувственно воспринять бесконечность вселенной, но именно это дает нам возможность вообразить ту самую бесконечность, превратив свое воображение в субъективную реальность, так как иной нам просто не дано в нашем чувственном опыте.

*Эта своеобразная победа человеческого разума как фантазии (а по большому счету как вымысла) достигается через поражение чувственного опыта.* Из того, что мы не можем ощутить, что есть Бог, Свобода, Благо как таковые, у нас возникает саморефлексия Бога, Свободы, Блага и т.п. И уже с позиции этой качественной саморефлексии мы «свысока» смотрим на «количественные» характеристики возвышенного в его реальности. Например, эмоциональный смысл веры в Бога становится для человека несоизмеримо более высоким, чем схоластические споры о том, может ли Бог создать камень, который не сможет поднять (хотя именно этот спор обнаруживает неадекватность ограниченного человеческого разума задаче постижения

бесконечности). Чувства, охватывающие нас при виде Ниагарского водопада, гораздо сильнее знаний того, какое количество воды протекает через данное ограниченное пространство за единицу времени. Парадоксально, но именно ограниченность человеческого восприятия порождает Идеи, перед которыми блекнет сама энергия Природы, хотя именно последняя и была первоначальным «раздражителем» для появления подобных идей.

Это «второе осознание» возвышенного как саморефлективное воображение подобно идентификации субъекта с враждебно-равнодушным фрейдовским *superego*, довлеющим над его человека. Иллюстрация снятия этого *superego* наиболее выпукло обозначается Фрейдом в юморе висельника перед эшафотом: «Какое удачное начало недели!» Тем самым индивид перед лицом трагически возвышенного придает своему субъективному восприятию квазиобъективные перспективы, «переформатируя» собственную субъективную несоизмеримость с реальностью как несущественную и незначительную и апеллируя при этом к некоей надличностной истине, которая есть не более чем результат его собственной рефлексии [Фрейд, 1997].

В соответствии с подобной логикой суждения о возвышенном можно предположить, что именно на такую «*переформатированную*» идентификацию человека с Законом жизни направлен любой идеологический запрос. Подобный Закон, понятый как Свобода, Справедливость, Нация, Безопасность и т.п., есть обозначенное выше «второе осознание» возвышенного в его бесконечных и потому неподвластных человеческому пониманию «количественных» характеристиках, выходящих за рамки реальной повседневности.

Конечно, существуют ситуации, когда мы сталкиваемся с возвышенным в его непосредственности, которая предполагает оппозицию ощущений удовольствия и страдания. И чтобы эта оппозиция не повергла нас в ужас и не привела к коллапсу, мы

осуществляем рефлексивное «переформатирование» этого болезненного опыта, придавая ему положительный (или высокий) смысл. Это соединение удовольствия и страдания через возвеличивание или юмор есть пользование «переформатированной» реальностью, вышедшей за рамки непосредственного ощущения удовольствия и страдания, *позволяющее людям парадоксальным образом «знать» не то, что они «делают»*. И именно это «знание» дает возможность идеологиям выйти за рамки непосредственного политического мира как реальности.

Для того чтобы произошла сублимация созданных человеческой рефлексией смыслов «переформатированной» реальности, идеологии должны предложить человеку такие объекты, которые выходят за рамки обыденного порядка вещей. Такие сублимированные объекты идеологий становятся «производителями» значений и смыслов самой идеологической системы — например, «народ» для нацизма, «пролетариат» для марксизма, «свободный индивид» для либерализма и т.д. Как зеркальное отражение возникают сублимированные объекты со знаком «минус»: «евреи», «буржуазия», «террористы» и т.д. Логика формирования таких сублимированных объектов идеологии напоминает кантовскую логику рефлексии возвышенного, которая явилась парадоксальным результатом реальной «мелкости» субъекта перед лицом истинного величия природы или духа, но благодаря «вторичной саморефлексии» образ этой реальности поднимается выше самой реальности. И парадокс состоит в том, что такого «наглого» проявления самонадеянной человеческой рефлексии по отношению к истинному величию не произошло бы, если бы индивид был соизмерим с грандиозностью того объекта, который превосходится «вторичной рефлексией» (никому же не приходит в голову искать высокий смысл пылесоса, например).

В связи с этим справедливость марксистской «критики идеологии», на первый взгляд, получает дополнительные аргументы в свою пользу. Однако следует отметить, что сама эта критика покоится на серьезном допущении о всеобщем человеческом незнании и заблуждении, которое «чудесным образом» развеивает марксистская методология. И даже если допустить, что люди не осознают, что они делают, а в случае с идеологиями — с чем они себя идентифицируют, это только часть айсберга. Ибо идеологии (о чем уже писалось выше) нельзя считать описательными теориями, а значит, идеологии не могут содержать в себе как истинные, так и ложные суждения с позитивистской точки зрения.

Если исходить из оппозиции осознанного понимания и неосознанной веры, было бы неоправданным упрощением поместить идеологию в сферу бессознательной веры. Если идеология и есть «политическая вера», то достаточно специфическая. Такая политическая вера имеет определенную материальную и интерсубъективную структуру. Субъект идеологии всегда верит «посредством другого/других» или посредством какой-то конкретной, «материальной» инстанции, господствующей в той или иной политической системе координат. Идеологическая вера имеет рефлексивную структуру, соответствующую интерсубъективному пространству: «Я верю в Идею (национальную/либеральную/социалистическую и т.д.) как реальность» означает «Я верю, что другие (члены “моего” сообщества) верят в эту же идею как реальность». *Для успешного функционирования идеологии люди должны быть уверены (или обнадужены), что кто-то еще разделяет с ними веру в то же самое.*

Из сказанного выше следует, что первостепенная функция политических лидеров — символизировать тех самых «других-таких-же-как-я» знающих и верящих, воплощающих в себе более глубокий смысл «политической системы» вне ее прозаической повсе-

дневности и рутины. В этом смысле публичная идентификация политического лидера со своей официальной позицией может оказаться имплицитным отказом от индивидуальной ответственности. *Идеология выступает как символический порядок, согласно которому индивиды носят определенные «маски», группирующие людей как случайных носителей определенных мандатов в пределах политической системы. И парадоксальным образом эти «маски» более важны и значимы, чем истинное лицо того или иного политического субъекта.*

Это можно заметить на примере своеобразного «заговора цинизма», действующего в странах с устойчивой либеральной демократией. Лидеры общественного мнения данных стран способны к чрезвычайно изощренному и бескомпромиссному критическому анализу неудач и злоупотреблений своих политических лидеров и обладают всеми каналами для свободного донесения этой критики до широкой общественности. Книжные и журнальные полки полны описаниями истинных мотивов того или иного «рационального, честного и публичного» политического решения (нефть, деньги, крупный бизнес и т.д.) Иными словами, *все об этом знают, и все об этом говорят, но действовать продолжают так, как будто не знают, о чем говорят*, т.е. на официальном уровне продолжают озвучиваться «пристойные» мотивировки принимаемых решений, а общественное мнение продолжает «принимать к рассмотрению» данные решения.

Подобный «диалектический цинизм» способствует, как это ни странно, устойчивой легитимации либерально-демократических институтов. Такой цинизм скрывает в себе мощный идеологический запрос обществ стран с устойчивой либеральной демократией, суть которого состоит в потребности веры в «других-как-мы», тех, кто (в отличие от «нас») действительно верят в общие ценности (подвергаемые в «нашей» повседневности всеобщему осквернению). Именно эта вера

в «других-как-мы» сообщает устойчивость существующим институтам независимо от конкретных лидеров, проходящих к власти [Žižek, 1989, p. 28–30, 33–35].

Своеобразным путем подобный идеологический запрос возник и был в полной мере использован в сегодняшней российской реальности, когда все обо всем знают (или догадываются), но в публичном политическом пространстве продолжает господствовать благостная картинка «сложного, но прогрессивного» пути развития страны. Безусловно, авторитарная реальность наложила свой отпечаток на действие этого «диалектического цинизма». Вера в «других-как-мы» (в «наших») стала отождествляться с верой в «главного-другого-как-мы» (его фамилия не обязательно всегда будет Путин), который является одновременно и главным публичным критиком пороков системы, и главным действующим гарантом сохранения этих пороков. Поистине, почти *идеальный тип ситуации, когда в принципе делается не то, что говорится*, причем устойчивое сохранение подобной ситуации нельзя списывать только на счет манипулирования массовым сознанием посредством управляемых СМИ, хотя и недооценивать роль последних тоже не стоит.

Подобно «субъективной универсальности» Канта в эстетическом суждении, когда заявление индивида «Это прекрасно» предполагает наличие сообщества, разделяющего это суждение без всякого знания теории эстетики, заявления типа «Я — американец», «Я — русский», «Я — либерал», «Я — патриот» предполагают не только надежду, но и уверенность в том, что существует сообщество «других-как-я», которое разделяет позитивные установки и переживания, вызываемые подобными заявлениями.

Идеологическая кооперация в политике означает ориентацию не на уровень знаний (определенное, разделяемое сторонниками идеологии содержание), но на уровень «обозначений» или «маркеров», которые

помечают таких же, как и «я». Идеологическая кооперация на уровне конкретных значений была бы невозможна, так как мы реально не уверены в том, что другие разделяют с нами именно то конкретное содержание, с которым мы соотносим свою позицию. Однако эта неуверенность компенсируется верой в существование других, заявляющих ту же позицию. По сути дела, это вера в «деклараторов без деклараций». Понятия «Нация», «Свобода», «Равенство», «Демократия», «Держава» обозначают нечто, в чем мы исчерпывающим образом не разбираемся и не знаем точного содержания этого, но тем не менее мы, провозглашая себя сторонниками Демократии, Державы и т.д., предполагаем, что есть другие, кто считает себя такими же сторонниками этих понятий. Заявляя «Мы — патриоты», «мы» сигнализируем «другим патриотам» о своем присутствии<sup>4</sup>.

Иными словами, *идеологическая идентификация происходит непосредственно через само указание на идентификацию*, без обращения к конкретному содержанию идеологической платформы. В этом смысле — с точки зрения идеологической идентификации — призывы к объединению российских либералов и к выработке единой программы обречены на провал, так как при этом происходит подмена «качества объединения». Провозглашая необходимость единства, ожидают единства конкретных представлений и программ действия, что с собственно идеологической точки зрения (как мы ее обозначили) очевидно нереализуемо и являет собой идеально-типическую ситуацию «горя от ума».

Если вернуться к кантовской логике эстетического суждения, то она выводит субъективно приписываемое возвышенному величие, «придумываемое» человеческим разумом, из необходимости понять ис-

<sup>4</sup> Вспомним критику Просвещения Э. Берком, который говорил, что «ясная идея, чаще всего, является бедной идеей» [Берк, 1979, с. 63].

тинный смысл возвышенного. Та же логика работает, например, и в случае идеологических лозунгов типа «Бог хранит Америку». Это, по сути дела, просто лишенный конкретного содержания сигнал к идентификации, апеллирующий к «само собой разумеющемуся», к «реальности, которая для всех очевидна». Даже если вся эта «реальность» — не более чем попытка скрыть ограниченность человеческого понимания исторической логики развития событий.

В связи с этим *идеология может быть обозначена как квазирефлексия, доказывающая победоносный смысл поражения* и удовлетворяющая потребность в идентификации с Богом, Нацией, Народом, Партией, Свободой и т.д., находящимися за пределами повседневного реального порядка вещей.

Люди становятся субъектами той или иной идеологии в том случае, если основные идеологические цели внушаются им вне рамок обыденного социально-политического опыта, и делается это через определенные «имена-маркеры», конституирующие смысл политической реальности. В этом смысле *и любое требование деполитизации той или иной сферы человеческой жизни является в высшей степени идеологизированным требованием.*

Любая господствующая идеология выделяет несколько «имен-маркеров», требуя поставить их вне политики: национальная безопасность, профессионализм государственных служащих, эффективность социальной политики, державное величие и т.п. Все эти «имена-маркеры» способны вызывать подсознательное удовольствие от одного их произнесения, независимо от того, каким конкретным содержанием такие имена наполняются, а скорее всего — без всякого содержательного наполнения и рационального осмысления [Žižek, 1993, p. 201]. Люди потому и наслаждаются подобными ритуальными фразами, что испытывают подсознательное «эстетическое» наслаждение от восприятия этих «возвышенных объектов» вне всякой критической рефлексии.



Когда мы задаемся вопросом, как можно обнаружить реальность того или иного политического сообщества, то в качестве общего признака возникает такое, по сути, иллюзорное понятие, как «образ жизни». Мы можем ухватить различные фрагменты последнего: организацию праздников, ритуалов единения, церемоний, инициации; в первую очередь мы отмечаем то, что доставляет данному сообществу удовольствие в качестве своеобразного политического наслаждения национальной (или какой-то иной) принадлежностью как *удовольствия от самих себя*. Последнее предполагает наличие имплицитного императива жертвы во имя сообщества. Эта своеобразная иллюзорная свобода как добровольное рабство задает логику взаимоотношений власти и подвластных. Власть должна дать что-то взамен повиновению. Поэтому в основе очевидного и явного «Вам нельзя», требующего жертв, лежит «Вы можете, если будете повиноваться». В этом смысле одним из первых «идеологов» был прусский король Фридрих Великий, говоривший: «Рассуждайте сколько угодно, только повинуйтесь!».

Именно в этом состоит особая завораживающая сила санкции тоталитарных идеологизированных лидеров. Они являются той инстанцией, которая освобождает от естественных запретов, регулирующих социальную жизнь и повседневную благопристойность. Эти запреты держат в повиновении «простых» людей, но некоторым «избранным» можно, нарушая любые запреты, покарать или даже убить «врага», получив от этого недоступное «массе» наслаждение.

Описанный выше случай является, конечно, экстремальным, однако он иллюстрирует то, что *sensus communis* основано в том числе и на получении совместного удовольствия, задающего непоследовательность и противоречивость политическим идеологиям. С одной стороны, каждое политическое сообщество верит, что объединено некоторой сущностью, недоступной «чужим». В качестве иллюстрации такой сущности может выступать «свой» юмор. Ис-

тинное удовольствие от «своего» юмора можем получить только «мы». Но, с другой стороны, «чужие», которые вне нашей сущности и в принципе не могут быть внутри («наша» сущность принципиально недоступна «чужим»), почему-то данной сущности угрожают (как можно угрожать чему-то в принципе недоступному?). В этом смысле идеологически «чужие» не укладываются в логику известной парной категории «друг — враг» в понимании политического по К. Шмитту. Для последнего политическое противостояние не имеет собственной предметной области и не несет в себе момента ненависти как такового. «Враг» — другой в принципе, поэтому любое содержательное наполнение приходит в политику из иных сфер жизни [Шмитт, 1992].

В этом смысле идеологически «чужой» не есть просто другой в принципе (как это следует из логики К. Шмитта), он обладает «возвышенной» сущностью Зла, которое угрожает «нашему» Благу. Обязательное условие такого идеологического конфликта — отсутствие знаний о «чужом» или, во всяком случае, отсутствие потребности в таком знании. В связи с этим любые внутренние разногласия *sensus communis* являются частью самой структуры политического сообщества. Данным разногласиям отведена функция «пятой колонны», работающей на интересы «чужого».

## ВОЗРОЖДЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ ПОСЛЕ ЕЕ «КОНЦА»

Если обратиться к господствующей в политической науке критике идеологии, то данную критику, доказывающую неадекватность идеологических конструкций политической реальности, саму следует признать не вполне адекватной.

«Критика идеологии» выдвигает необоснованные и невыполнимые эпистемологические претензии на обладание истиной, что в сфере политической на-

уки невозможно. Само понятие «идеология» слишком ускользающее, неопределенное и глобальное, поэтому оно не может быть исчерпывающим образом проанализировано в теоретическом исследовании. Кроме того, сама «критика идеологии» зачастую выступает завуалированной формой идеологической пропаганды, обесценивая научность анализа особенностей идеологии.

Критика идеологии, основы которой были заложены Марксом и Манхеймом, имеет настолько сильный оценочный характер, что зачастую блокирует проникновение в более глубокие механизмы идеологического воздействия, чем создание «видимости» реального мира. В этом смысле теория эстетики, основы которой заложил Кант, представляет собой плодотворную «методологическую матрицу» для анализа идеологии как таковой, так как теоретическое изучение «мира прекрасного» было в гораздо меньшей степени отягощено политическими ценностными установками, что позволило достигнуть существенной методологической изощренности и глубины.

Именно применение смысловых схем кантовской «Критики способности суждения» позволяет выйти за рамки оценки идеологии в категориях «истинно — ложно», представив идеологию как своеобразный дискурс, отличный от других дискурсов и социальных практик, реальный смысл которого следует оценивать по его плодам и последствиям.

А плодами идеологии, в свою очередь, можно считать достижение (или неудачи в достижении) политического консенсуса между людьми, преодолевающего политические конфликты и формирующего «коллективного политического субъекта», который по доброй воле называет себя «мы», определяя свое отличие от «они».

Эстетическое переживание как разновидность субъективного опыта, который одновременно является чувственным и культурно утонченным, непосред-

ственно порождая интуитивное чувство общности с другими людьми, представляется с постструктуралистской точки зрения одновременно и прототипом, и идеалом идеологической интерпретации. Будучи вовлеченным во все дискурсивные взаимодействия и конфликты, индивид, оказавшись перед произведением искусства (в случае с политикой — перед центральной идеологемой/контридеологемой политического режима), сразу же ощущает себя частью сообщества, которое преодолевает/компенсирует все «мелкие» политические конфликты и интересы. В связи с этим политическое *sensus communis* всегда формируется и ориентируется на «имена-маркеры», чья идеологическая привлекательность зависит от возвышенности и величественности тех объектов, которые они обозначают.

Пока существуют правительства, нуждающиеся в общественном признании, бессмысленно отрицать наличие политической риторики, пытающейся формировать то или иное политическое *sensus communis*. А это значит, что утверждение о конце идеологий, по меньшей мере, неточно. Опираясь на разграничение сознательного и подсознательного, смысла и удовольствия, можно обнаружить, как *«деидеологизированные» представители общества XXI века подвержены неосознанному политическому цинизму в отношении политического авторитета.* Именно этот цинизм лежит в основе действия идеологических установок, формирующих «послушное большинство» современных обществ. И в зависимости от стечения обстоятельств это «послушное большинство» может быть либеральным, фундаменталистским, националистическим или имперским и т.д.

## 2. ДИСКУРСИВНЫЙ АНАЛИЗ ИДЕОЛОГИЙ

Актуальность применения дискурсивного анализа к идеологиям очевидна. Любая идеология формируется, развивается и дискутирует со своими оппонентами через устную или письменную речь. Однако попытка анализировать идеологии только методом «чистого» дискурсивного анализа может оказаться размышлением в башне из слоновой кости, так как многие очевидные социальные и познавательные аспекты той или иной идеологии будут упущены. Поэтому дискурсивный анализ любой идеологии должен быть дополнен социокогнитивным компонентом во избежание оторванности от конкретной реальности<sup>5</sup>.

### ТЕОРИЯ ИДЕОЛОГИИ

Прежде чем начать рассмотрение того, в каких отношениях находятся идеология и дискурс, необходимо задать некоторые теоретические рамки, чтобы не утонуть в «междисциплинарном море». С самого начала нужно отметить, что идеология — это прежде всего система верований и убеждений. Это подразумевает, что *идеология как таковая не содержит в себе идеологической практики или общественной структуры* (например, партии). Общественные структуры и идеологии находят друг друга в ходе социального процесса, но как система верований идеология не включает «инструкцию» партийного строительства. Поэтому теория идеологии, не содержащая организационной «материальности», нуждается в серьезном когнитивном обосновании как теория познания (хотя и с очевидностью тенденциозная).

Далее нужно отметить, что *по аналогии с языками* (коль скоро тема дискурса для нас актуальна) *не су-*

<sup>5</sup> О междисциплинарном исследовании идеологий см.: [Dijk, 1998].

существует персональных (частных) идеологий. Следовательно, любая идеология есть коллективно исповедуемая система убеждений, субъектом которой обязательно является та или иная социальная группа. При этом нужно помнить, что идеология развивается не во всякой общности людей, в этом смысле *бытие идеологии не столь рутинно, как культурная, языковая или национальная общность* (хотя по силе воздействия идеология может и превосходить все перечисленные). Носители общей идеологии всегда имеют четкое представление о социальной самобытности своей группы, о способах существования и самовоспроизводства последней (что совершенно не является обязательным в случае с языковой, культурной и даже национальной общностями). В этом смысле тип идеологии всегда определяется ее носителями как субъектами той или иной социальной группы (класса, общественного движения, партии, религиозной конфессии и т.д.).

Не будучи явлениями социальной рутины (последняя включает социокультурные знания, навыки и отношения), идеологии действуют на более фундаментальном и аксиоматичном уровне. Они контролируют общность социальных убеждений. Националистическая идеология контролирует отношение к иммигрантам (не путать артикулированное отношение с нерелексированной ксенофобией), либеральная идеология контролирует некритическое принятие свободы предпринимательства, социалистическая идеология формирует устойчивое убеждение в необходимости сильного социального государства. При этом сама идеология дает сумму убеждений довольно абстрактного характера, однако эти абстракции способствуют формированию определенной *когнитивной карты повседневности*, согласовывая коллективные верования групп, являющихся носителями той или иной идеологии.

Данная когнитивная карта, как правило, представляет собой достаточно устойчивое ментальное об-

разование, которое имеет длительный период формирования и, будучи сформированным, остается в значительной степени стабильным, так как вряд ли люди ложатся спать социалистами, а просыпаются либералами. Для трансформации идеологических установок необходим большой объем информации и жизненных переживаний даже на индивидуальном уровне, не говоря уже про коллективный<sup>6</sup>.

Наконец, нужно помнить о ситуациях, когда определенные изначально идеологические представления получают столь широкое распространение, что начинают восприниматься в качестве устойчивых убеждений и социальных практик всего общества той или иной страны. Сегодня равенство всех людей перед законом считается общепринятой конституционной нормой, хотя это изначально было требованием либеральной идеологии. Иными словами, можно сказать, что *наиболее успешные принципы той или иной идеологии могут «потерпеть победу»*, так как перестают восприниматься в качестве идеологических, становясь общечеловеческим достоянием, но уже не оказывают конкретной политической поддержки сторонникам той идеологии, из которой эти принципы изначально вышли. Так что знаменитый лозунг *«конец идеологии» на поверку можно трактовать как «триумф идеологии»*.

Обозначенные здесь теоретические рамки крайне широки и, скорее всего, не выявляют однозначного смысла того, что есть идеология. Однако с их помощью мы можем констатировать, что точно идеологией не является. Вряд ли можно признать идеологией сугубо индивидуальные верования и убеждения. Не следует изначально исходить из «негативности» или «позитивности» той или иной идеологии. Не следует считать идеологией устойчивые (зачастую нерелевантные) социокультурные стереотипы.

<sup>6</sup> См. об этом: [Converse, 1964].

Раз мы обозначили идеологии как социальное явление, необходимо зафиксировать их основные социальные функции. Прежде всего идеологии упорядочивают коллективные представления своих сторонников. Можно сказать, что идеологии выступают финальным обобщением дискурсов и связанных с последними социальных практик групп, поддерживающих ту или иную идеологию. Это позволяет идеологиям выполнять функцию социальной координации совместных групповых действий по достижению коллективных целей. Наконец, идеологии выступают «когнитивным посредником» между социальной структурой и социальными дискурсами групп, имеющих то или иное отношение к идеологиям. Нужно заметить, что проблематика социальных функций идеологий достаточно хорошо изучена и обобщена<sup>7</sup>, потому вряд ли стоит изобретать велосипед и останавливаться на этом вопросе подробно.

### СЛОЖНОСТИ ТЕОРИИ ИДЕОЛОГИЙ

Несмотря на то что по теории идеологий существует огромное количество литературы, остается достаточно много трудноразрешимых (если вообще разрешимых) вопросов. Один из них — вопрос о когнитивной природе идеологии, о содержании и структуре такой природы. Этот вопрос столь же сложен, как и сама структура познания.

Если исходить из того, что идеологии формируют коллективное восприятие социально и политически значимых проблем (таких как распределение ресурсов, иммиграция, аборты и т.д.), можно предположить, что существует определенная схема групповой самоидентификации, элементами которой являются критерии идентичности, характер групповой деятельности, цели, ценности, а также наличие (или отсут-

<sup>7</sup> См., например: [Billig, 1982; Eagleton, 1991; Larrain, 1979; Thompson, 1984; Freedden, 1996].



ствие) ресурсов для осуществления коллективных целей. Выше было отмечено, что идеологии как таковые не содержат «организационную инструкцию», однако без определенной организации идеологии вряд ли могут существовать в виде простого набора убеждений.

Последнее тем более важно, если иметь в виду, что *организованный характер идеологии еще не гарантирует ее логическую последовательность*. Идеологии — это не «чистые» логические системы, идеологии носят комплексный социально-психологический, а потом уже логический характер. В своем изначальном виде идеологии являются в высшей степени гетерогенными и бескомпромиссными способами обоснования действительности, которые могут игнорировать внутреннюю непоследовательность. Например, сторонники национализма утверждают, что иммигранты, как правило, ленивы и неряшливы, но при этом обвиняют иммигрантов в том, что они отбирают рабочие места у представителей титульной нации; либерализм исходит из того, что все от природы имеют право на свободу и собственность, но при этом свободный капиталистический рынок ведет к отчуждению собственности от абсолютного большинства населения; социалистическое стремление к равенству может привести к вопиющей несправедливости и т.д. Механизмы «снятия» противоречий между идеологическими убеждениями и фактической действительностью — вещь в политике не новая и давно изучаемая<sup>8</sup>.

Еще одна теоретическая сложность, связанная с изучением идеологии, — тенденция к фрагментации, когда идеологии обозначаются не по каким-то базовым социальным убеждениям и верованиям, а представляются «лоскутным одеялом» всех групповых убеждений. Вряд ли можно признать последний подход продуктивным. Например, несмотря на всю

<sup>8</sup> См., например: [Political Cognition, 1986; Feldman, 1988, p. 416–440].

важность проблемы ядерной энергетики, было бы большим преувеличением признавать в качестве самостоятельной идеологии убеждение в необходимости отказа от атомных электростанций. Это то же самое, что провозглашать какие-то диалекты самостоятельными языками.

Следующая теоретическая проблема состоит в том, что мы постоянно говорим о социальном характере идеологии, но при этом очевидно, что идеологически мотивированные политические акторы (как коллективные, так и индивидуальные) в разной степени владеют содержанием той или иной идеологии. Какой-либо социальный субъект может считать себя убежденным последователем определенной идеологии, но будет не в состоянии четко сформулировать последовательную идеологическую позицию. Здесь встает вопрос о неоднозначной индивидуальной идентификации в условиях устойчивого группового поведения<sup>9</sup>.

Вместе с тем есть слой профессиональных идеологов и ученых-аналитиков, которые могут приложить определенный идеологический конструкт к любым явлениям политической реальности, даже осознавая, что реальность этому конструкту противоречит<sup>10</sup>. Поэтому, рассуждая об идеологизированности того или иного коллектива людей, мы всегда должны иметь в виду оговорку «более или менее», что на порядок уменьшает эмпирическую доказуемость социального характера идеологий.

И наконец, существует крайне сложный вопрос точной социальной субъектности идеологии. Какие коллективы людей (коль скоро мы исходим из обязательной социальной природы идеологий) можно считать идеологизированными (или обладающими идеологией)? Очевидно, что не всякая социальная

<sup>9</sup> См. об этом: [Vallacher, Wegner, 1989, p. 660–671].

<sup>10</sup> Об «экспертах» и «дилетантах» в сфере политических убеждений см., например: [Fiske, Kinder, 1981].

общность может быть признана носителем той или иной идеологии. Пассажиры метро или студенты какого-либо вуза обладают признаками определенной общности, но они очевидно не могут считаться носителями какой-то определенной идеологии. Необходим целый комплекс социальных критериев: постоянная длительная самоидентификация, сформировавшееся отношение к другим группам, т.е. все то, что позволяет оформиться тому, что обозначается местоимением «мы». Именно это является необходимым признаком идеологической самоидентификации.

Однако нужно помнить, что одни социальные группы могут обладать очевидной идеологической самоидентификацией, четко прослеживающейся в общих дискурсах (например, феминистское движение), другие же группы помимо этого могут иметь дополнительные организационные атрибуты: прямое членство, регулярные заседания, избранное руководство и т.д.

*Для того чтобы попытаться отделить идеологизированные коллективы от иных общностей, можно гипотетически выделить социальные группы и культурные сообщества.* При этом следует предположить, что первые имеют определенную идеологию, характеризующуюся общими целями и интересами в отношениях с другими группами, в то время как вторые также имеют какие-то общие представления, но не нуждаются в отрефлексированном отношении к другим общностям. Так, существует очевидное культурное сообщество, говорящее на немецком языке, как на родном, но при этом не обязательно исповедующее идеологию национализма. Однако в рамках этого культурного сообщества можно выделить группу работников больших промышленных предприятий, охваченных мощной деятельностью профсоюзов и проявляющих определенное отношение к крупному капиталу, которое обозначается как социал-демократическая идеология.

Кроме того, необходимо отличать социальные группы от таких социальных категорий, как пол, этническая принадлежность или раса. Женщины или темнокожие не имеют идентификационной идеологии, хотя существуют идеологии феминизма и антирасизма, которые предполагают не только наличие общих убеждений, но и общую организованную активность и дискурсивную узнаваемость «своих» и «чужих».

Иными словами, идеологизированная группа — это сообщество, объединенное общей практикой и общим дискурсом, в которых проявляется общая система убеждений. Эти группы могут быть объединены (или не объединены) в политические партии, т.е. такие группы не есть партии или клубы по интересам как таковые, но это общности людей, которые являются членами тех или иных партий или клубов.

Таким образом, необходимо различать сообщества, возникшие на эпистемологическом и языковом фундаменте, и идеологические группы, обладающие общими убеждениями, социальными практиками и совместными дискурсами. Однако мы видим, что необходима и дальнейшая дифференциация таких идеологических групп с точки зрения их организованности, постоянства, интенсивности совместных действий, а также характера самой идеологии: очевидно, что светские идеологии способствуют формированию иных групп, нежели религиозный фундаментализм.

## ДИСКУРСИВНЫЙ «СЛЕД» ИДЕОЛОГИЙ

Мы определили идеологии как убеждения, лежащие в основе общих групповых социально-политических представлений. Эти представления, в свою очередь, являются основой дискурсов и других социальных практик. Можно также предположить, что идеологии в значительной степени выражаются и усваиваются через дискурс, т.е. путем устного или письменного коммуникативного взаимодействия. Когда члены

идеологизированной группы мотивируют или легитимизируют какие-то групповые действия, они делают это, как правило, в терминах идеологического дискурса.

Однако общее умозаключение о том, что идеология «оставляет следы» через дискурс, теряет свою кажущуюся простоту, если мы задаемся вопросом, как возникают эти идеологические дискурсы и как мы их обнаруживаем. Как мы можем опознать националистический или неолиберальный дискурс, когда читаем или слышим его? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к общей теории дискурса и когнитивной психологии, в рамках которой эта теория развивается<sup>11</sup>.

Возникновение дискурсов зависит от свойств *коммуникативной ситуации*, в которой происходит интерпретация языковых конструкций. Эти ситуации можно определить как *контекст*, представленный в виде определенных эпизодических моделей взаимодействия<sup>12</sup>. Такие *контекстуальные модели* контролируют многие аспекты формирования дискурса, делая последний общественно значимым. Как и все субъективные ментальные модели, контекстуальные модели могут быть идеологически «пристрастными» к общей социально-политической ситуации. Контекстуальная модель может накладывать свой отпечаток на выбор лексических конструкций в ходе общения, раскрывая или, наоборот, затушевывая реальное отношение к предмету обсуждения. Например, широко укорененный во многих обществах мужской шовинизм может «затаиться», попав в ситуацию феминистского дискурса. Иными словами, контекстуальная модель способна помочь обнаружить идеологическую предвзятость той

<sup>11</sup> См. об этом: [Dijk, Kintsch, 1983; The Construction of Mental Representations During Reading, 1999].

<sup>12</sup> О контекстуальных моделях дискурса см.: [Dijk, 1999, p. 123–148].

или иной речевой коммуникации, что, в свою очередь, облегчает анализ идеологического дискурса.

Таким образом, содержание дискурса находится под контролем субъективных интерпретаций, осуществляемых носителями языка, формируя различные *ситуативные ментальные модели*<sup>13</sup>. Иными словами, *люди понимают дискурс, если способны сконструировать его модель* (если вы примете риторический вопрос за содержательный, то рискуете выпасть из дискурса). Когда новостные службы освещали военные действия в Южной Осетии в 2008 году, воспроизводились субъективные ментальные модели как «создателей» новостей, так и их «потребителей». Поэтому дискурсы, связанные с этими событиями, были слишком разными в России, в странах ЕС, в США или в Грузии, хотя во многих случаях задача примитивной односторонней пропаганды и «промывки мозгов» не ставилась. Таким образом, как и в случае с контекстуальными моделями, модели ситуативные могут демонстрировать идеологическую предвзятость, основанную на базовых социальных убеждениях. Идеологически предвзятые ситуативные ментальные модели обычно порождают идеологический дискурс, в котором события и акторы имеют положительную или отрицательную окраску в зависимости от обозначенной выше идеологической предвзятости. И чем конкретнее обсуждаемые события, тем сильнее высвечивается предвзятость, несмотря на апелляцию к «очевидным фактам». *Как это ни парадоксально, но чем очевиднее факты, тем пристрастнее идеологические дискурсы.* Достаточно вспомнить ожесточенные политические баталии по поводу голодомора 1930-х годов в Советском Союзе между «профессиональными правдолюбцами» в России и Украине.

Необходимо подчеркнуть, что контекстуальные и ситуативные модели коммуникации являются в

<sup>13</sup> Подробнее о ментальных моделях см.: [Johnson-Laird, 1983].

основном субъективными и личностно ориентированными. При этом члены того или иного коллектива могут ориентироваться на более устойчивые социальные и политические убеждения — стабильную систему знаний, взглядов и идеологических стереотипов. Данные общие взгляды являются «контрольными точками» при создании тех или иных контекстуальных и ситуативных моделей, а следовательно, при создании и понимании дискурсов. Наиболее важным здесь представляется *общее знание* различных типов и различных уровней сообщества (культура, нация, город, организация), так как эти знания усвоены и разделяются всеми компетентными членами сообщества. В этом смысле *значения дискурса подобны айсбергам*, в которых с очевидностью выражаются только части смыслов, основная же масса общего знания имплицитно предполагается. В результате такого характера общего знания то или иное сообщество, как правило, представляет себя неидеологизированным, так как общее знание трактуется данным сообществом как истина, а не как тенденциозная идеология. Тенденциозность можно выявить лишь при комплексном анализе знания, однако само сообщество только имплицитно «имеет в виду», что подводная часть айсберга существует, но не углубляется так сильно. Это имеет место даже в группах, которые можно охарактеризовать как идеологизированные. Общие знания, воспринимаемые как сами собой разумеющиеся, создают здесь общие дискурсы и коммуникации взаимопонимания, и идеологические границы выступают в качестве составных элементов общего знания. Иными словами, *общие убеждения (в том числе идеологические) предполагают наличие общего знания*.

То же самое можно сказать о построении ментальных моделей и связанных с ними дискурсов: толкование смыслов есть процесс, в котором формируются и активизируются различные формы знаний. Со сторо-

ны эти общие знания могут интерпретироваться как вера или суеверие, а с политической точки зрения — как идеологическая ангажированность или фанатизм (в зависимости от силы этих «суеверий»).

Так же как в случае с собственно идеологиями, общее знание распространено среди членов сообщества по-разному (например, в силу разного образования). Общее знание может быть стратифицировано и дифференцировано в зависимости от степени владения этим знанием. Мы можем повсеместно встречать (и использовать) выражение «черная дыра», но лишь незначительное меньшинство будет знать истинный смысл данного словосочетания и понимать, в чем состоит его *действительная* символическая нагрузка в повседневном дискурсе. Однако прочитав в газете или услышав по радио и телевидению метафору «черная дыра», абсолютное большинство сочтет, что понимает, о чем идет речь. Иными словами, *понятие общего знания есть абстракция и идеализация*, которая (как и в случае «общего» языка) в реальности выделяет сообщество, пользующееся этим общим знанием (и языком).

Тем не менее общее знание существует, проблема состоит в том, чтобы найти действительно общее основание этого знания, т.е. тот *минимум общего смысла*, который доступен пониманию всех членов общества. Это достаточно сложная социологическая и когнитивная задача. Условимся, что общее знание есть убеждения сообщества, выражаемые в публичных дискурсах, доступных обществу в целом, как это имеет место в большинстве дискурсов СМИ.

Помимо общего знания, понимаемого именно как знание (то, что сообщество знает или думает, что знает, т.е. то, что не требует принятия или отрицания), у различных групп могут существовать различные комплексы целей, задач и интересов, порождающие *совместные верования*, которые очень близки идеологиям как таковым, но могут трактоваться групповым



сознанием как «объективное знание». Расисты убеждены в превосходстве белой расы, русские националисты уверены в угрозе, исходящей от лиц «кавказской национальности», т.е. и те и другие подают свои убеждения (очень дискуссионные) как фактическое знание, отрицание которого — не иная точка зрения, а заблуждение и нежелание «видеть факты». Подобные оценочные верования могут иметь комплексный характер, касаясь таких сложных вопросов, как иммиграция, проблема абортот или эвтаназия<sup>14</sup>.

Групповые верования чаще всего бывают характерно идеологическими, так как обычно находятся под контролем какого-либо идеологического конструкта. Последний контролирует контекст и ситуативные модели дискурсивного взаимодействия членов той или иной идеологизированной группы, когда отдельные индивиды вступают в речевую коммуникацию как члены группы, воспроизводя тенденционные дискурсивные модели как свои убеждения. В некоторых типах дискурсов общие верования могут оказывать прямое влияние, минуя конкретную ментальную модель. Так происходит в случае открытой политической пропаганды, проповеди или других идеологических дискурсов, которые непосредственно характеризуют общие верования той или иной группы.

Идеологические групповые верования могут принимать разные формы в зависимости от выполняемых социальных функций. Некоторые верования могут выражаться (или исповедоваться) для оказания влияния на социальную политику — например, социал-демократические или консервативно-либертариистские, другие — концентрируют свое внимание на повседневной жизни и «профессиональной этике» корпоративных топ-менеджеров или членов профсоюза. Социальные функции данных верований могут быть разными, однако практические идеологические основания будут

<sup>14</sup> О коллективных верованиях и предубеждениях см.: [Dijk, 1984; 1987; 1993].

идентичны. Консерватор может быть убежден в естественности человеческого неравенства так же, как руководство корпорации может воспринимать как должное экономическое невежество наемных рабочих, а социал-демократ может верить в социальную справедливость так же, как профсоюз — противостоять «игре в наперстки» со стороны руководства корпорации. Иными словами, теория идеологии как абстракция способна охватить разные социальные группы и оперировать различными социальными функциями, находя в них качественное родство.

### СТРАТЕГИЧЕСКОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

На основе идеологически предвзятых моделей и общих социальных верований происходит стратегическое формирование идеологического дискурса. Именно этой стратегии подчинены бесконечные в своем многообразии языковые и смысловые приемы: интонация, местоимения, тематизация, усиление контекстуализации или, наоборот, точности описания, риторические фразы, многозначительные и неопределенные намеки и т.д. Все это создает «оглавление» идеологии, которая подчеркивает «наши» положительные качества и «чужие» отрицательные и наоборот.

Из краткого обзора социально-когнитивных процессов, лежащих в основе образования и осмысления идеологических дискурсов, можно увидеть, что связь между идеологиями и дискурсами является сложной и часто косвенной. Такой *дискурс* может зависеть от идеологически предвзятого *контекста*, от идеологического способа интерпретации событий как конструирования *ситуативных ментальных моделей* или от непосредственных идеологически контролируемых *общих верований*.

Необходимо также допустить, что конкретные условия контекста могут скрывать идеологические

взгляды их носителей. Консерваторы или феминистки не всегда показывают свои идеологические пристрастия даже там, где это уместно. То есть дискурс не всегда является четко идеологическим, и анализ дискурса не всегда может позволить сделать вывод, что в данном анализируемом случае имеет место проявление массовой идеологической установки. Каждый раз это будет зависеть от качества коммуникативной ситуации, т.е. от контекста. Иными словами, *дискурсивная концепция идеологии является не-детерминистской*: участники не обязательно и не всегда выражают и принимают верования группы, с которой они себя идентифицируют. Таким образом, *идеологический дискурс всегда лично и контекстуально вариативен*.

Особенно зримо это проявляется в международных отношениях, где затушевывание четких идеологических установок наиболее актуально. Это не значит, что в глобализирующемся мире идеологии утрачивают свое значение, просто они не проявляют себя открыто, позволяя найти более легкий выход из конфликтной ситуации.

Все сказанное выше должно *убавить «позитивистский оптимизм» эмпирических методов изучения идеологий*. В идеологизированных группах соответствующие верования могут предполагаться, но не проговариваться, за рамками таких групп идеологические убеждения могут подвергаться словесной цензуре политической корректности. Это делает необходимым применение не прямых (косвенных) методов анализа.

### ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ СТРУКТУРЫ И СТРАТЕГИИ ДИСКУРСА

Если идеологии обзаваются дискурсами и воспроизводятся последними, то очевидно необходимо наличие дискурсивной структуры и стратегии. На-

пример, местоимение «мы» является одной из таких дискурсивных структур, используемых говорящими для прямой и экспрессивной ссылки на внутригрупповую солидарность. В зависимости от контекста любая изменчивая структура дискурса может быть идеологически «помечена»: специфическая интонация, смысловое ударение, сила экспрессии каких-то слов и фраз могут быть истолкованы как сексистски, так и расистски. Предпочтение тех или иных тем для обсуждения может обозначить неолиберальную или социал-демократическую идеологическую тенденциозность.

Следует подчеркнуть, что идеологии могут только влиять на контекстуально изменчивые структуры дискурса. Очевидно, что *неизменные грамматические структуры не могут быть идеологически «помечены»*, поскольку они обязательны для всех носителей языка и в этом смысле идеологически нейтральны. Хотя возможны возражения по поводу того, насколько общие грамматические правила «идеологически невинны», по аналогии с тем, что половая принадлежность также долгое время считалась природной данностью, не имеющей идеологического измерения. Однако для нас сейчас важнее отметить, что *изменяемые структуры дискурса более «чувствительны» к идеологиям, нежели грамматические*. К примеру, смысловые значения более склонны к идеологической маркировке, чем синтаксические структуры языка и риторические приемы (метафоры, гиперболы и эвфемизмы). Данные приемы используются для подчеркивания идеологических *смыслов*, но как собственно приемы языка не имеют идеологического значения. Нет никаких консервативных или либеральных гипербол, местоимений или интонаций. Правда, можно выделить склонность различных идеологий к тем или иным метафорам («реформатор как умелый садовник, срезающий засохшие ветки» — в консерватизме, например), но только как «расцветивание» тех или иных идеологических смыслов.

Можно предположить, что идеологические дискурсивные структуры организуются под воздействием контекстуальных моделей. Однако эти структуры могут также выступать функцией структуры основных идеологий как таковых, а также социальных представлений. Таким образом, если идеологии поляризуются известным противостоянием «свои — чужие», то мы можем ожидать, что данная поляризация будет «закодирована» в разговорах и текстах. Это может достигаться специфическим использованием личных местоимений «мы», «они», а также притяжательных местоимений в выражениях «наш народ», «их представители» и т.д. Следовательно, можно исходить из предположения, что *идеологический дискурс, как правило, формируется на основе стратегии позитивной самопрезентации и негативной презентации «чужих»*. Эта стратегия работает на всех смысловых уровнях, подчеркивая «наши» положительные и «их» отрицательные качества и, напротив, смягчая «наши» недостатки и затушевывая «их» преимущества.

Этот общий принцип поляризации применительно к дискурсу влияет как на форму, так и на содержание. Можно усилить негативное впечатление от ограничения прав жителей Тибета, сопровождая фактическую канву событий большей длительностью их освещения, крупными планами сцен насилия при подавлении массовых выступлений, броскими заголовками передовиц, частым повторением негативных суждений. То же самое можно сделать с использованием синтаксических «идеологизированных» средств, сообщая о происходящих событиях как о действиях, совершенных активными агентами («войска разогнали», «полиция арестовала», «правительство отвергло обвинения» и т.д.), а не с использованием возвратных безличных форм («выступления остановлены», «произведены аресты», «обвинения отвергнуты» и т.д.).

Иными словами, существует много дискурсивных способов, чтобы усилить/смягчить наши/их

позитивные/негативные проявления и поступки, а значит, идеологически пометить дискурс. В критическом дискурсивном анализе это достаточно устойчивое теоретическое положение<sup>15</sup>. На основании этого можно попытаться *обобщить определенные способы дискурсивного кодирования идеологий*. При этом необходимо учитывать, что ни одна дискурсивная структура не может использоваться только как единственный способ осуществления коммуникативной функции, так как все эти структуры могут применяться по другим причинам и выполнять другие функции. Предложенная классификация уровней дискурса включает глобальный и локальный смыслы, лексику, синтаксис, фонетические структуры, риторические приемы, т.е. речь идет о *Формах, Смыслах и Действиях*. На каждом из этих уровней можно обнаружить кодификацию предполагаемых идеологий благодаря акцентуации или деакцентуации того или иного смысла.

### *Дискурсивное выражение идеологий*

#### К о н т е к с т

Говорящий выступает как член определенной социальной группы и/или адресат членов данной группы; идеологически предвзятые контекстуальные модели: представление акта коммуникации и его участников в качестве членов идеологизированных групп.

#### Т е к с т, д и с к у р с, д и а л о г

*Общая стратегия:* НАШЕ положительное действие/презентация; ИХ отрицательное действие/презентация:

- подчеркивание НАШИХ положительных качеств и ИХ отрицательных качеств;

<sup>15</sup> О критическом дискурсивном анализе см., например: [Texts and Practices, 1996; Fairclough, 1995; Fowler, 1991; Kress, Hodge, 1979; Dijk, 1995, p. 243–289; 1998a; 1998b; 2001, p. 1–40; 2004, p. 5–38; Wodak, 1989; Methods of Critical Discourse Analysis, 2001].

## 1. Идеология: что теоретизировать

- затушевывание НАШИХ отрицательных качеств и ИХ положительных качеств.

### Смыслы

*Основные темы обсуждения* (семантические макроструктуры):

- выбор/изменение позитивной/негативной темы обсуждения НАС/ИХ.

*Вторичные смыслы и согласования:*

- позитивный/негативный смысл для НАС/НИХ;
- проявление смысла: явное против скрытого;
- ясность смысла: ясный против туманного;
- детализация смысла: подробный/изящно сформулированный против упрощенного/грубо сформулированного;
- уровень смысла: обобщенный против конкретного, излишне детализированного;
- модальность смысла: «МЫ должны» против «ОНИ обязаны»;
- очевидность смысла: «МЫ владеем истиной» против «ОНИ заблуждаются»;
- уход от ответственности (отказ от НАШИХ плохих качеств): «Мы не националисты, но...».

### Лексикон

Выбор позитивных/негативных определений для НАС/НИХ (например, «борцы за свободу» против «террористов»).

### Форма

*Синтаксис:* подчеркивание/затушевывание позитивных/негативных НАШИХ/ИХ действий:

- активное наклонение против пассивного наклонения («Бастующие водители парализовали работу общественного транспорта» против «Работа общественного транспорта была парализована»);
- полные предложения против субстантивных («Демонстрация рабочих, несогласных с...» против «Демонстрация несогласных»).

*Способы произнесения:* интонация, подчеркивание/затушевывание НАШЕГО/ИХ добра/зла.

Ф о р м а т: схемы, общие формы, заголовки  
*Позитивное/негативное обозначение НАС/ИХ:*

- топики (заголовки, рубрики, резюме, выводы) против вторичных текстовых форм;
- структура аргументации (стереотипные аргументы: «Для их же блага»).

*Риторические конструкции:* подчеркивание/затушевание НАШЕГО/ИХ добра/зла через:

- формы: повторы;
- смыслы: сравнения, метафоры, метонимии («не согласны с Путиным» вместо «не согласны с политикой Путина»), ирония, эфемизмы, гиперболы, игра цифрами и т.д.

Д е й с т в и е

*Речевые и коммуникативные действия и взаимодействия:*

- речевые действия, которые предполагают НАШЕ/ИХ добро/зло: обещания, обвинения и т.д.;
- стратегии взаимодействия, которые предполагают НАШЕ/ИХ добро/зло: кооперация, соглашение.

## ПРОБЛЕМЫ ДИСКУРСИВНОГО АНАЛИЗА ИДЕОЛОГИЙ

Одной из основных проблем дискурсивного анализа является *преднамеренность*. Суть данной проблемы в следующем: в ходе такого анализа нам сложно со стопроцентной уверенностью утверждать, что использование тех или иных речевых конструкций носило характер идеологической ангажированности, а не было автономным свойством литературного стиля, а значит, не находилось под сознательным политическим контролем [Brand, 1984]. Политическая некорректность в высказываниях может и не нести в себе политического несогласия с политически корректным высказыванием, так как может находиться вообще вне рамок политического дискурса: *озвучивание бытовой ксенофобии может не содержать элементов национа-*



*листического дискурса*, хотя формально бывает сильно на него похоже.

Сложность для дискурсивного анализа идеологий состоит в том, что *мы не можем наблюдать намерения*, а значит, никогда не сможем подтвердить исследование преднамеренного идеологического дискурса данными количественных социологических исследований.

Кроме того, дискурсивный анализ сосредоточивается на *говорящих*, однако есть еще и *слушающие*, которые воспринимают информацию зачастую не так, как хотят говорящие. При этом *основное значение восприятия состоит в ожидаемых социальных последствиях, а не в хороших или плохих намерениях*. Если идеологический дискурс говорящих столкнется с идеологически чуждыми слушающими, возникнет политический конфликт, несмотря на «добрые намерения» говорящих.

Идеологическая преднамеренность, дающая возможность для проведения корректного дискурсивного анализа, может быть определена только контекстуально: перед тем как начать анализ речевых ситуаций и конструкций, необходимо определить степень возможной идеологической преднамеренности данных ситуаций и конструкций. Например, очевидно, что предвыборные речи кандидата в президенты будут идеологически пристрастны со стопроцентной вероятностью, и весь инструментарий дискурсивного анализа здесь уместен.

Еще одной проблемой является собственно *идеологическое толкование*. Структуры дискурса имеют много когнитивных интерактивных и социальных функций, и ни одна из этих структур не является исключительно идеологической. Идеологическая функция может проявиться в том или ином дискурсе как в зависимости от предвзятости текста, так и в соответствии с предвзятым контекстом. Например, когда мы смягчаем описание нашей деятельности и ослабляем значение ответственности за негативные последствия

наших действий, мы тем самым на конкретном примере стараемся реализовать стратегию идеологического дискурса, направленного на положительную внутригрупповую самопрезентацию.

Исходя из сказанного выше при интерпретации дискурсов нужно соблюдать определенную осторожность. Пассивная форма глаголов или безличная форма предложений может использоваться не в целях идеологической предвзятости, а в ситуации, когда просто неизвестны субъекты действия или акцент делается не на активных участниках событий, а на тех, кого эти события затрагивают. Это лишний раз подчеркивает значение контекста, в котором формируется тот или иной дискурс.

Помимо изложенного выше не нужно забывать, что теория идеологического дискурса в качестве отдельного компонента обязательно включает *контекстуализацию*, формируемую в терминах субъективных контекстуальных моделей участников дискурса. Эти модели с неизбежностью являются динамическими и обозначают постоянно обновляемую коммуникативную ситуацию, в которой находятся участники речевой ситуации или читаемый текст в тот или иной момент времени. Контекстуальная модель обладает очевидной способностью к конкретному пониманию дискурса и к созданию последнего. При этом данные контекстуальные модели могут быть идеологически предвзятыми (например, когда говорящие оценивают своих собеседников в терминах либерализма, консерватизма, социализма и т.д., хотя разговор может и не касаться идеологических вопросов непосредственно). Иными словами, идеологизированный контекст либо порождает идеологический дискурс, либо ведет к его идеологизации (изначально нейтральный дискурс подвергается идеологической интерпретации). С одной стороны, это может вести к своеобразному идеологическому «кодированию» дискурса, когда «посвященные» посылают и улавливают идеологи-

ческие сигналы там, где остальные не замечают их. С другой стороны, может иметь место «приписывание» дискурсу идеологических признаков в ситуации, когда слушающие знают об идеологической ангажированности говорящего и поэтому воспринимают его слова как идеологическое послание.

Отдельную проблему представляют *допущения, на которых основано отношение знания и идеологии*. Самое устойчивое понимание идеологии противопоставляет ее «истинному» знанию. Однако если посмотреть на понимание знания *не семантически, а прагматически*, то выяснится, что знания — это во многом консенсус между теорией познания и конкретным набором информации, которой владеет то или иное общество. Это превращает истинное знание в относительное и интерсубъективное (если смотреть на него со стороны) и в то же время делает его «объективным» в масштабах социальных и культурных установок данного общества.

При этом нужно отметить, что хотя «истинное» знание относительно, оно не перестает быть общим для данного сообщества, а значит, такое знание не является идеологическим — хотя бы потому, что самим идеологиям нужен этот общий для них всех фундамент, чтобы вступать в конфликтное взаимодействие. Например, *чтобы иметь разные идеологические пристрастия по поводу социальной политики, нужно как минимум знать, что такое социальная политика*.

Такое *относительное общее знание необходимо отличать от идеологизированной интерпретации знания*. Когда делается утверждение: «Мы все знаем, что коммунизм невозможен», происходит подмена знания того, что коммунизм до сих пор не удалось построить, идеологическим убеждением, что коммунизма не может быть. Более того, антимарксистски ориентированные убеждения будут порождать «истинные» суждения, объявляющие учение Маркса утопией, хотя

многие его воззрения стали неотъемлемой частью научного экономического знания.

Собственно дискурсивный анализ может констатировать, что какие-то тексты имеют характер общих рассуждений или само собой разумеющихся утверждений. Тем не менее контекстуальный анализ может обнаружить, что говорящие или пишущие предполагают наличие данного общего знания у определенной адресной группы, и в этом случае такие знания могут быть расценены как идеологические, т.е. основанные на верованиях или противопоставлении знаниям другой группы. Необходимо отметить, что в ходе межгруппового общения члены той или иной группы знают, что их убеждения не разделяются представителями других групп, поэтому часто такие убеждения представляются их сторонниками как истинное знание. Достаточно вспомнить критику «исламской демократии» со стороны сторонников либеральной демократии, которые считают последнюю демократией как таковой.

Таким образом, любой текст и любая речевая ситуация должны тестироваться сквозь призму, отличающую общекультурные знания от групповой идеологии, причем эта проверка корректна только в данный момент и для данной ситуации, так как в другое время и в другом месте такое общее знание может предстать идеологизированной позицией.

Из изложенного выше следует, что не всякое знание подлежит идеологизации. При этом идеологические верования той или иной группы мыслятся как идеологические только с внешних эпистемологических позиций, а самими членами группы воспринимаются как общее знание.

Не следует полагать, что дискурсивный анализ идеологии, отказывающийся анализировать последнюю в «классических» терминах легитимации господства, теряет свою критическую направленность. Наоборот, сам характер дискурсивного анализа задает достаточно четкие рамки для обозначения идеологий

как дискурсов и социальных практик господствующих и подчиненных, обозначающих свои притязания на доминирование и сопротивление соответственно. Дискурсивный анализ может обнаружить либертарианский или социалистический характер идеологии, ее феминистскую или сексистскую направленность. Хотя следует оговориться, что *манхеймовская логика разделения идеологий и утопий в дискурсивном анализе идеологий не работает*<sup>16</sup>. Идеологические курсы ориентированы на групповое самосознание и интерактивное взаимодействие с другими группами, ориентация на переустройство мира или охранение последнего носят здесь частный характер.

Анализ идеологии в терминах доминирования изначально может поставить исследователя в идеологическую позицию, так как при этом он будет исходить из того, что его точка зрения есть истина, а точка зрения доминирующей идеологии — ложное сознание. Хотя попытка дезавуировать доминирующую идеологию как «видимость» на поверку оказывается «контрвидимостью», а не поиском истины.

Для научного анализа необходимы интегральные понятия, которые предполагали бы наличие в социально-политических практиках как прямой, так и обратной интерпретации данных понятий. Например, понятие «власть», чтобы быть аналитически продуктивным, должно включать момент сопротивления или контрвласти<sup>17</sup>. Понятие «идеология» также с необходимостью должно охватывать *тенденции как доминирования, так и сопротивления, но не как противостояния «видимости» и «истины», а как столкновение различных коллективных дискурсов.*

И наконец, следует отметить, что несмотря на важность дискурсивных практик для идеологии, *необхо-*

<sup>16</sup> О разделении идеологий и утопий см.: [Манхейм, 1994b, с. 7–260].

<sup>17</sup> См. об этом: [Луман, 2001].

димо избегать искушения отождествлять идеологии и дискурсы. Хотя исследования, находящиеся в рамках дискурсивной психологии, такому искушению поддаются: осуществляется редукция ментальных структур к структурам дискурсивным, при этом утверждается, что дискурсы поддаются наблюдению в общественном контексте, а собственно умственные способности — нет<sup>18</sup>. Получается, что идеология не может быть зафиксирована как общественно значимая форма мысли, но только — как структура дискурса.

Не следует забывать, что такие понятия, как «знание», «мнение», «нормы» и «ценности», являются не дискурсивными, а когнитивными и относятся к теории познания, а не к теории социального взаимодействия, к которой принадлежит дискурсивный анализ. Идеологии, будучи убеждениями, не могут отождествляться с чистыми дискурсивными структурами на том основании, что последние фиксируются, а убеждения как таковые — нет. Мы объявляем какие-то дискурсы идеологическими не на основании одного фонетического или грамматического анализа, мы обязательно *соотносим данные дискурсивного анализа с «неуловимыми» идейными конструкциями, лишая дискурсы «языковой невинности».*

Идеологии производят не только дискурсы, но и дискриминацию, сопротивление, инакомыслие, расширение прав и т.д. Кроме того, люди могут совершать идеологические поступки, не выражая их словесно (самый очевидный пример — бойкот или забастовка). Естественно, идеологические поступки чаще всего словесно мотивированы, но не всегда, а значит, отождествление идеологии с дискурсом есть неприемлемое допущение.

Таким образом, отказ от таких когнитивных понятий, как «верования», «взгляды», «нормы» и «убеждения», по признаку «ненаблюдаемости» является

<sup>18</sup> Подробнее об этом см.: [Edwards, Potter, 1992].

*изошренной формой «бихевиористского софизма», состоящего в подмене «чистой» дискурсивной идеологической интеракции комплексным теоретико-дискурсивным анализом.*

## СОЦИАЛИЗИРУЮЩАЯ АКТИВНОСТЬ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ДИСКУРСОВ

Хотя любая практика социализации чревата усвоением идеологических элементов (семья, школа, работа, досуг), ключевыми источниками идеологического воздействия являются все же беседа и текст, т.е. идеологии усваиваются не только подражанием другим членам сообщества. Это происходит через процессы наблюдения и участия, как правило, сопровождающиеся объяснением причин (например, мы не признаем либерализм, потому что люди, такие как мы, не общаются с либералами), а это, в свою очередь, в скрытом или явном виде подчеркивает самоопределение как превосходство и определение «других» как неполноценность.

Уже в детстве люди постепенно осознают некоторые элементы идеологии, имеющие национальную, классовую, религиозную или политическую окраску. Каждая из социальных групп, участвующих в социализации, имеет свои более или менее явные и формализованные методы насаждения идеологии: собрания, групповое обучение, собственно учебники, катехизисы, проповеди и т.д. Все это является различными видами идеологического дискурса.

Хотя некоторые виды идеологических дискурсов могут носить неявный и даже скрытый характер, чаще всего дидактический посыл идеологического дискурса является очевидным, задавая схематизацию групповой идентичности: кто мы, что мы делаем, в чем наши ценности, кто наши друзья и враги, в чем наша сила (власть). Поэтому принципиально важны как *прямой процесс формирования дискурсов* — через

воспитание, социализацию, выработку общих представлений и норм, *так и обратный процесс*, в ходе которого идеологические дискурсы выступают в роли готовых ментальных моделей, т.е. *в роли контекста (а не текста)*.

Таким образом, идеологии могут рассматриваться как *развивающиеся снизу вверх обобщенные ментальные модели, так и воздействующие сверху вниз идеологические «инструкции»*. Оба эти процесса характерны для всех идеологий, хотя можно предположить, что в разных идеологиях по-разному расставляются акценты. Так, национализм как идеология чаще всего развивается снизу вверх, но в период кризисов может наблюдаться обратное движение. А социализм как одна из тотальных (в терминологии Манхейма) идеологий на рубеже тысячелетий все более приобретал доктринерский вид «третьего пути», родившегося в среде интеллектуалов, которые пытались найти новое обоснование социальной справедливости без широкого перераспределения (правда, следует отметить, что успехом эти попытки не увенчались).

Конец ознакомительного фрагмента

Полный текст доступен на [litres.ru](http://litres.ru)