

УДК 111:316.75

В. М. Корабльова, докторант, КНУТШ

ІДЕОЛОГІЯ ЯК МЕХАНІЗМ ПОДВІЙНОЇ РЕЇФІКАЦІЇ У СТРУКТУРІ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Пропонується соціально-філософська концептуалізація ідеології як соціального механізму реїфікації та інерції (реїфікації другого порядку). Доводиться, що ідеологія постає іманентною складовою соціальної реальності, яка забезпечує її (від)творення – через застосування інверсії (К. Маркс) та нерозпізнавання (Л. Альтюсер). Наголошено, що ідеологія окреслює межі релевантного світу, задаючи епохе її формуючи соціально зумовлене світоглядне апріорі.

Ключові слова: ідеологія, реїфікація, інерція, інверсія, méconnaissance.

К. Маркс у "Вступі до гегелівської "Філософії права" зазначає, що "людина – не абстрактна істота, яка тулиться десь поза світом. Людина – це світ людини, держава, суспільство" [9, с. 414]. Зазначена тенденція взаємоперетину антропологічного й соціального дискурсів, властива сучасним розвідкам (хоча й веде свій родовід від "zoon politikon" Аристотеля), сьогодні поєднується з іншою тенденцією – зведення світу як такого до людського / соціального світу. І хоча витoki даного інтелектуального ходу можна також віднайти в античній філософії, саме секуляризація як відмова від трансцендентного фактично підмінила онтологію соціальною онтологією, адже все "поцейбічне" є людиномірним. Розрізняючи метафізичний та феноменальний рівні існування соціального як об'єкта дослідження соціальної філософії (соціальні сутності та їхні прояви, відповідно), ми наполягаємо на тому, що вивчення ідеології у сфері політики є вивченням саме її проявів. Натомість, соціальна філософія має насамперед висвітлити сутність ідеології, її онтологічний статус, соціальні підстави, що дозволяють схопити наріжні смислові інваріанти, які простежуються в усьому розмаїтті її соціально-політичних проявів.

Отже, сутність ідеології ми розглядаємо саме крізь призму власне людського світу. При цьому ключова гіпотеза полягає в тім, що ідеологія не передує соціальному світові (ідеологія як проект перетворення реальності) й не вторинна щодо нього (ідеологія як відображення), а постає його іманентною складовою – соціальним механізмом, що забезпечує (від)творення соціальної реальності. При цьому суспільство розглядається як віртуальна реальність [6]: вжита базова метафора акцентує штучний характер соціуму як антропогенної реальності, що передбачає потенційно бінарну позицію актора щодо неї за логікою включення – виключення (Ми-група, Вони-група) та ефект занурення як переживання реальності. Методологічне підґрунтя розгляду складатимуть соціальний конструктивізм (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), символічні концепції суспільства (Е. Касіер, К. Гірц) та дискурс-аналіз ідеології Е. Лакло та Ш. Муффа, сполучений з лакано-марксистським підходом С. Жижека. Головна інтенція при цьому полягатиме в очищенні поняття ідеології від негативних оціночних конотацій й виведенні його за межі критико-потестарного дискурсу.

Як саркастично зазначає К. Гірц, "навіть марксистки цитують Касієра" [4, с. 41]. Евристичними є побудови неокантіанця і в контексті нашого дослідження. Продовжуючи тезу щодо людини як єдиної істоти, яка здатна (й потребує) вибудовувати штучні реальності [6, с. 31], додамо, що вибудовуються вони символічно. Ми ніколи не маємо справу з реальними умовами існування безпосередньо, а завжди лише символічним чином [10, с. 181]. Як зазначають П. Бергер і Т. Лукман, "сама-собою-зрозуміла реальність" створюється у думках і діях людей, але переживається ними як реальна [2, с. 39]. За Е. Касієром, між реальністю та людським поглядом проля-

гає територія символу. Структури мови та міфу формують символічний шар, що задає особливу призму людського сприйняття, яка робить множинне й розрізнене системним і когерентним. Символ поєднує світ фактів і світ фізичних понять, закриваючи собою розщілину між ними. Е. Касієр досліджує процес сприйняття, наполягаючи, що воно головним чином залежить не від реальності, а від свідомості, адже будь-яке емпіричне спостереження є насправді теоретичною схемою сприйняття, імпліцитною свідомості. Територія символу знаходиться між емпірією та теорією, тобто між спостережуваними речами та структурами свідомості. Справжню, безпосередню реальність, за Е. Касієром, слід шукати не у речах, які ми бачимо інтенціонально, а у собі (картезіанські мотиви щодо єдиного, що не варто піддавати сумніву – існування субстанції мислення).

Беручи за висхідну точку специфіку процесу сприйняття, обумовлену ставленням до знаку, Е. Касієр вибудовує діахронічну класифікацію стадій "символічного" розвитку людства (подібну до ідеї історичної зміни порядків симулякрів Ж. Бодрієра). Першу стадію філософ визначає як "чисту експресивність" – цілісне, безпосереднє сприйняття світу. Поступово переживання світу замінюється його "репрезентацією" – сприйняттям за посередництвом знаків – те, що М. Гайдегер позначає "часом картини світу". Третя стадія позначена як "світ чистого значення" – така соціокультурна ситуація, коли позначник "втрачає" позначуване, перетворюючи значення на цінність-у-собі. "Усе «субстанціональне» тут цілковито переводиться у функціональне; те, що вважалося абсолютно «постійним», втратило характер наявного буття у просторі й часі, ставши тими величинами й відношеннями величин, що утворюють універсальні константи в будь-якому описі фізичних процесів. Не існування певних окремих сутностей, а інваріантність подібних відношень утворює останній шар об'єктивності" [5, с. 371]. Єдиним можливим інваріантом за таких умов стає структура досвіду, що забезпечує його стабільність і безперервність. Це виводить нас на концепцію смислової будови реальності, запропоновану А. Шюцем.

А. Шюц наголошує, що те, що ми сприймаємо як реальність, є насправді "кінцевою областю значень" – отже, по-перше, має смислову природу, а по-друге, є скінченим, має межі. Особисте випробовування таких меж завжди має шоківий характер, оскільки вимагає адаптації: зміна "порядку реальності" передбачає перекофігурацію типізацій всередині соціально погодженої системи релевантностей. Приміром, зустріч із грабіжником на вулиці передбачає його підведення під тип "небезпечної людини", "порушника кримінального кодексу", що передбачає низку соціально схвалених реакцій – втечу, виклик міліції або іншої сторонньої допомоги, фізичний спротив. Якщо ж грабіжника ви "зустрічаєте" на сцені театру або уві сні, вище змальовані сценарії поведінки є неприйнятними, натомість, слід пасивно спостерігати за діями контрагента, розуміючи їхнє драматургічне походження, або демонструвати надприро-

дні здібності (злетіти у повітря, перетворитися на суперагента тощо). Головне – не змішувати "режими реальності", бути чутливим до ініціаторних "обрядів переходу" (підняття театральної завіси, засинання – прокидання тощо). При подібному "переході" з окремих фрагментів світу "*відзиваються*" *риси реальності*: випадуючи з фокусу зацікавленої уваги, вони втрачають властивість бути реальними, у нашій термінології, денатуралізуються. Необхідною передумовою світогляду, стало буття у світі є виокремлення архетипу будь-якої реальності – *референта реального*, відносно якого решта реальностей проголошуються "квазі-реальностями". У соціальній феноменології подібним архетипом проголошується світ повсякденності.

Отже, існує безліч "порядків реальностей", кожен з яких позначений особливим окремим стилем існування. Проте у межах світогляду окремого індивіда вони мають бути зорганізовані особливим чином, вишикувані в певну ієрархію, відповідно до "верховної реальності", за критерієм "ступеню реальності" – від "достеменно реального" (повсякдення) до ілюзорно-віртуального ("марення"), або, за А. Бергсоном, від світу дії до світу мрії – залежно від ступеню напруженості. У такому контексті *ідеологія окреслює межі релевантного світу, регулюючи ступінь напруженості інтересу до життя* (attention à la vie) – від абсолютного "пилнування" до фонового ідеологічного "непомічання" (méconnaissance).

Ми від початку переживаємо світ – і самих себе – *типово*, тобто крізь призму соціально схвалених типізацій (і самотипізацій). Консенсус визначається співпадінням внутрішніх і зовнішніх типізацій (наших і чужих), у тому числі самотипізацій – тоді ми відчуваємося "як удома": це і буде маркером соціальної інтеграції – можливість безпроблемного віднайдення світоглядних і соціальних орієнтирів, наявність розмаїтого арсеналу сценаріїв типової поведінки. Протилежна ситуація – різка зміна контексту на тлі відсутності адекватних сценаріїв поведінки – часто переживається / оцінюється як "поганий сон", "несправжні" події, що свідчить про брак адекватних змінених ситуації реіфікацій, котрі мають забезпечити відчуття "справжності", "природності", "реальності" – криза як "відзивання" маркерів реальності з ситуації в цілому (що актуалізує евристичність метафори віртуальної реальності – криза як вихід за межі, "іскейп"-дія).

Смисл є елементом системи типізацій і релевантностей, схвалених групою, що, у свою чергу, є елементом соціокультурної ситуації, яка приймається у певний момент історії як даність [11, с. 616]. Усе це формує "відносно природний світогляд" (М. Шелер) або "народні звичаї ми-групи" (В. Самнер), які А. Шюцем позначаються як "життєві звичаї ми-групи". У результаті світ, що приймається як даність ми-групою, є світом "спільної ситуації, в якій у спільному горизонті народжуються спільні проблеми, що потребують типових розв'язань типовими засобами для досягнення типових цілей" [11, с. 627]. Важливо те, що завдяки означенням механізмів типізації набувають статусу "безсумнівної реальності" не лише окремі елементи світу та моделі поведінки, але й "текстура" світу – загальна модель сполучення розрізнених елементів у єдину когерентну цілісність. "Соціальний світ, в якому людина народжується й має віднайти свої орієнтири, переживається нею як *щільна мережа суспільних відносин*, що має *особливу смислову структуру систем знаків і символів*, інституалізованих форм соціальної організації, систем статусу та престижу, тощо. Значення усіх цих елементів соціального світу в усьому його розмаїтті й розшаруванні, а разом із тим і зразок (pattern) самої його текстури *визнається як даність* людьми,

які живуть у ньому" (курсив – В. К.) [11, с. 621]. На думку А. Шюца, стрижнем групової моделі світобудови є "центральний міф", який фундає самоідентичність групи, задаючи групі упередження. Міф раціоналізується та інституціоналізується, але це "залишок" (В. Парето), завжди приховуваний під виглядом чогось іншого. Подібне приховування має ідеологічний характер – як нерозпізнання (méconnaissance).

Незважаючи на те, що А. Шюц не концептуалізує ідеологію, зазначене поняття може бути інтерпретоване в даному теоретичному контексті. Для нас значуще, що *ідеологія характеризує не зміст, набір конкретних смислів* (як це видається з точки зору буденної свідомості), і навіть *не спосіб їхнього застосування* (що є поширеною точкою зору в сучасній соціальній і політичній теорії), а *соціальний механізм*. Теоретичний підхід А. Шюца уможливує витлумачення ідеології як *механізму управління системами релевантності, що задає епохе*: вона натуралізує соціокультурну "даність", створюючи "темні плями" безсумнівного, периферійного щодо релевантності, того, що не має постати в епіцентрі завдання для типізації. Ідеологія міститься у *соціально зумовленому світоглядному апріорі*, стрижнем якого є модель структури світу, щодо якої похідними, вторинними є життєві прагнення та цінності.

Поділяючи твердження М. Вебера щодо людини як тварини, обплутаної зітканими нею самою мережами смислів [4, с. 11], ми вбачаємо завдання соціальної філософії в експлікації цих смислів та висвітленні їхньої квазі-об'єктивності щодо кожної окремої людини. Як зазначає В. Джеймс, будь-який предмет, що сприймається свідомістю без суперечності, *приймається як реальний*, тобто безперешкодність перебігу подій, когерентність певної реальності є де-факто *критерієм реального*. Наш повсякденний світ складається з подібних квазі-реальних речей – об'єктивованих і натуралізованих продуктів людської творчості. *Саме реіфікація підтримує наш "природний" світ, гарантує передбачуваність середовища і безперешкодну комунікацію – звісно, у випадку конгруентності систем релевантності*. У межах нашої концепції те, що вважається "реальним" (середовище буття, повсякденний світ), насправді *переживається як реальне*, а онтологічно є неавтономним, людинотвірним – інтерсуб'єктивним творенням, що внаслідок об'єктивації набуло ознак "об'єктивності".

За влучним висловом М. Мерло-Понті, людина – це не біологічний вид, а історичний проект. Біологічна незавершеність людини, її принципова відкритість світові має важливі соціальні наслідки. Люди у процесі своєї взаємодії примусово "закривають" себе та свій світ, обмежуючи нескінченність задля стабільності, встановлення ладу. Режим такої закритості – суспільство, або, у термінології П. Бергера і Т. Лукмана, "символічний універсум". У зазначеному контексті варто *розрізняти соціальне та суспільне*: під "соціальним" ми розуміємо інтерсуб'єктивний вимір людського існування, відкритість іншим, потребу в колективному співіснуванні; під "суспільним" – інституалізоване соціальне; вивершене, а не потенційне соціальне, закріплене в інституціях – правилах, нормах, стандартах, типізаціях. Соціальне властиве ситуаціям тет-а-тет (безпосереднього спілкування), в яких індивідуалізація переважає над типізацією, індивідуальні відмінності більш значущі за загальні риси. Суспільне характеризує знеособлене, деіндивідуалізоване, типізоване й закріплене інституціонально. Зазначене розрізнення пов'язане з наріжною для соціології дихотомією спільноти та суспільства – Gemeinschaft та Gesellschaft (Ф. Тьоніс). Суспільне обмежує соціальне, встановлює свою *гегемонію* над ним: їхня

роз'єднаність, покрововість як різних щаблів інтерсуб'єктивної взаємодії існує лише в умоглядному експерименті до-суспільного досвіду. Насправді ж суспільне нав'язує типізації навіть у соціальних ситуаціях тет-а-тет, коли ми сприймаємо себе та візаві не в повноті цілісної особистості, а крізь призму суспільно схвалених типізацій (у даному разі, рольових очікувань).

Перехід від соціального до суспільного простежується в соціально-конструктивістських побудовах П. Бергера та Т. Лукмана в діалектиці екстерналізації – інтерналізації соціальної реальності, переході від активного творення до пасивного сприйняття в процесі соціалізації. Створений зразок соціальної взаємодії, що підтверджує власну ефективність, закріплюється як модель поведінки – габітуалізується (озвучується), втім, залишаючи всю повноту смислу для своїх суб'єктів ("Він робить так знову"). Затим відбувається взаємна типізація "Ми робимо це знову", що поступово замінюється об'єктивацією "Так це робиться". У даному процесі "губиться" згадка про творця, суб'єкта, стирається пам'ять про умовність і твореність даної моделі. По мірі своєї об'єктивації соціальна норма набуває примусового характеру щодо всіх членів спільноти. Непрозорість світу, затемнення окремих моментів його історії (процесу творення) роблять його об'єктивним і безумовним. У якості останнього він інтерналізується, перетворюючи людину на соціальний продукт. Так творець і творіння міняються місцями (*інверсія*), а початковий момент творення "забувається" (*нерозпізнання*). Наочні дві наріжні ознаки ідеології, наголошені К. Марксом та Л. Альтюссером, відповідно. Коли апелюють до наведеної в "Німецькій ідеології" метафори *самега obscura*, часто це витлумачують як перекручення, містифікацію [12, р. 16]. Втім, більш точно говорити в даному разі саме про перевертання, інверсію. Коли К. Маркс зазначає, що ідеологія ніби перевертає зображення догори дригом (як на сітківці ока), ідеться про *те саме* зображення. Унаочнення містифікації було би відображення, приміром, слона замість жирафа, або образ кривого дзеркала, що викривлює, хибно подає ознаки предмета. Натомість, ідеться про просторове перевертання, що може унаочнювати інверсію хронологічну та каузальну (до речі, часова послідовність часто витлумачується як причинна, на чому акцентував увагу Д. Г'юм). Коли людина із творця соціальної реальності перетворюється на її продукт – відбувається *ідеологічна інверсія*, що сприяє *реїфікації* – оречевленню соціальної реальності, її перетворенню на "об'єктивний факт". Як формулюють це П. Бергер і Т. Лукман, реїфікація є ознакою того, що "людина може забути про своє авторство у справі створення людського світу" [2, с. 150]. Ідеться про *процедуру надання автономного онтологічного статусу створеним людиною інституціям – на тлі "забування" їхнього антропогенного походження*.

Як зазначає М. Мамардашвілі, "ідеться про конструювання ... оператора в концептуальному апараті гуманітарних наук, що позначає особливу онтологічну реальність – перетворені об'єкти або «перетворені форми» – і вводить ці об'єкти в число об'єктів будь-якої теорії, яка стосується людської реальності (історичної, соціальної, психологічної). Властивості таких областей теорії є *фундаментально некласичними*" [8, с. 269]. Далі філософ робить важливе доповнення: "тут геть не передбачається, що свідомість об'єктивується якимось чином. Об'єктивується *дещо зовсім інше*" (курсив – В. К.) [8, с. 269].

Особливу роль у зазначених процесах відіграє мова як найважливіша знакова система, що є найбільш дистанційованою від суб'єктивності "тут-і-тепер" (а, отже, найбільш "об'єктивною" у людському сприйнятті). При цьому мова є найзначнішим резервуаром суспільно

значущих седиментованих значень. Використання мови автоматично "підключає" нас до символічного універсуму, це "пароль доступу" до певної "віртуальної реальності" спільноти. (Зазначимо, що будь-які докорінні зміни суспільного ладу супроводжуються істотними мовними реформами.) Елементи мови завжди імпліцитно містять певні моделі реальності, соціально схвалені інтерпретації дійсності та ракурси бачення ситуації. Саме тому сучасні ідеологічні розвідки переважно центруються аналітикою дискурсів. Як зазначає П. Бурдьє, мова підсилює "ефект теорії", коли "слова, назви, які конструюють соціальну реальність тією ж мірою, що і відображують її, є виключною ставкою у політичній боротьбі, боротьбі за нав'язування легітимного принципу бачення й ділення, за легітимне здійснення ефекту теорії" [3, с. 198]. Можливо, цим пояснюється невіддільність теоретичних поглядів на ідеологію від політичних поглядів авторів, адже самі теорії ідеології часто стають інструментами політичної дії.

Повертаючись до концепції П. Бергера і Т. Лукмана, варто наголосити, що ідеологія у контексті даного підходу розглядається як інструмент легітимації певного ладу. При цьому легітимація витлумачується відмінним від "класичного" Веберового розуміння чином – як надання смислу соціальним феноменам, їх когнітивна і нормативна інтерпретація. Легітимація тут протиставляється відновленню первинного смислу через пам'ять (доступному лише безпосереднім учасникам): легітимації засвоюються наступними поколіннями в ході соціалізації, це необхідна передумова інтеграції в інституціональний лад. Легітимація пов'язує поодинокі значення в цілісну сукупність, надаючи єдності історії суспільства та життєвій біографії індивіда.

Критики соціального конструктивізму часто апелюють до наступного аргументу. Якщо соціальна реальність є створеною й постійно відтворюваною людьми, вона має бути легко змінюваною й навіть знищуваною. Втім, не варто отожднювати антропогенність соціальної реальності з химерністю, несправжністю й довільністю. Для ліквідації суспільства необхідні дії, принаймні сумірні з процесами його створення. Будучи об'єктивованою і, внаслідок цього, об'єктивною за своєю дією, соціальна реальність є надзвичайно інерційним утворенням. Одним із найпотужніших механізмів соціальної інерції є ідеологія: на наш погляд, *ідеологія є інструментом не легітимації, а соціальної інерції – це превентивний механізм, що унеможлиблює деконструкцію*. І в цьому сенсі ідеологія може бути витлумачена як *механізм реїфікації другого порядку*: ідеологія не лише апелює до соціальної реальності як "природного стану речей" (реїфікація), але й блокує спроби руйнування соціальної реальності, наголошуючи абсурдність і неможливість таких спроб як безплідної боротьби проти "природного стану речей" (реїфікація другого порядку), *ангажуючи можливі інструменти деконструкції* (мову, моделі взаємодії, соціальні типізації). Важливим аспектом дії контр-деструктивного спрямування є ідеологічне *затемнення* (*méconnaissance*) питань до засад суспільного ладу, вищезазначене управління системами релевантностей через епохе.

У такому контексті очевидно, що найбільшу небезпеку для ідеології становлять не стільки конкурентні символічні універсуми ("віртуальні реальності"), скільки практики емансипації, що протистоять суспільній інтеграції. Люди, здатні поставити під питання наявний суспільний лад, відповідно до власних життєвих стратегій, поділяються на "експертів" та "інтелектуалів". Перші – "експерти" (П. Бергер, Т. Лукман), або "ідеологи" (Л. В. Губерський) – обслуговують наявний суспільний лад, забезпечуючи йому сталість, але при цьому розу-

міючи його умовність (подібно до Великого інквізитора Ф. М. Достоевського або іронічного сучасного інтелектуала Р. Рорті). Другі, за визначенням П. Бергера і Т. Лукмана, є експертами, "експертиза яких є небажаною для суспільства в цілому" [2, с. 206], адже вони постають контр-експертами у справі визначення реальності, будучи теоретично не інтегрованими в універсум власного суспільства. Брак теоретичної інтеграції інтелектуалів зумовлений біографічними обставинами: "недосоціалізованість" інтелектуала уможливорює погляд збоку на соціально схвалено царину "здорового глузду" (приміром, С. С. Аверинцев, який через проблеми зі здоров'ям не навчався у радянській школі, отримуючи освіту вдома, від батьків [1], або А. Шюц, який через еміграцію у зрілому віці перебував "на межі" різних смислових універсумів, свідомо обмежуючи власну "вторинну соціалізацію").

Вищевикладене не має на меті обов'язкової критики ідеології: штучність соціальної реальності не передбачає необхідних спроб викриття та деконструкції. Навіть просвічений інтелектуал має рефлексувати власні світоглядні засади й розуміти умовність сфери "здорового глузду", не намагаючись "зруйнувати старий світ до самих підвалин". Як влучно зазначає Б. Латур: "Так само як мініатюризація комп'ютерів зробила їх загальнодоступними, масове виробництво зменшених «моделей» критичного духа *здешевило сумнів* настільки, що тепер будь-хто може з легкістю засумніватися в найсильнішій та найміцнішій достовірності, без зусиль «деконструювати» найміцнішу й найвищу будівлю <...> Деконструктивісти поводяться подібно до ушлявлених французьких генералів, які завжди запізнавалися на одну війну: вони ще змагаються з наївністю... ніби завдання інтелігенції досі полягає у звільненні народу від надлишку віри. Вони так і не зрозуміли, що критичний дух давно помер від

передозування невір'я... Чому деконструктивісти ніяк не осягнуть, що «наївна віра в авторитети» вже змінилася настільки ж масовою «теорією змови» [7, с. 385]. Тож висвітлення механізмів створення й відтворення соціальної реальності (зокрема, ідеологічних), має сприяти кращому розумінню природи ідеології та соціальної реальності. Варто розуміти, що це єдиний спосіб людського буття у світі та єдине доступне середовище. Тож ідеологія може бути замінена лише іншою ідеологією: як не буває мислення без пресупозицій, так не існує спільноти без ідеології. Ідеологія іманентна соціальній реальності як механізм забезпечення її відтворення.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С. Солідарність поколінь як фактор громадянської свободи // Софія-Логос : [словник. – 2-е вид.]. – К. : Дух і Літера, 2004. – 640 с. 2. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевич]. – М. : Медиум, 1995. – 323 с. 3. Бурдьє П. Начала. Choses dites / П. Бурдьє ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : Socio-Logos, 1994. – 288 с. 4. Грц К. Интерпретация культур: Выбранные эссе / К. Грц ; [пер. з англ. Н. Комаровой]. – К. : Дух і Літера, 2001. – 542 с. 5. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания / Э. Кассирер ; [пер. с нем. С. А. Ромашко]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. – 398 с. 6. Кораблева В. М. Людина як віртуальний конструктор // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 25–33. 7. Латур Б. Надежды конструктивизма / [пер. с англ. О. Столяровой] // Социология вещей : [сб. ст. под ред. В. Вахштайна]. – М. : Изд. Дом "Территория будущего", 2006. – С. 365–389. 8. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1992. – 415 с. 9. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Изд. 2-е. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 1. – С. 414–429. 10. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер ; [пер. з англ. В. Верлоки]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 386 с. 11. Шюц А. Равенство и смысловая структура социального мира / [пер. с англ. В. Г. Николаева] // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 616–666. 12. Eagleton T. Ideology: an introduction / T. Eagleton. – London : Verso, 1991. – 249 p.

Надійшла до редколегії 04.10.2013

В. Н. Кораблева

ИДЕОЛОГИЯ КАК МЕХАНИЗМ ДВОЙНОЙ РЕИФИКАЦИИ В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Предлагается социально-философская концептуализация идеологии как социального механизма реификации и инерции (реификации второго порядка). Доказывается, что идеология предстает имманентной составляющей социальной реальности, обеспечивающей ее (вос)создание – через применение инверсии (К. Маркс) и нераспознавания (Л. Альтюссер). Показано, что идеология определяет границы релевантного мира, задавая эпоху и формируя социально обусловленное мировоззренческое априори.

Ключевые слова: идеология, реификация, инерция, инверсия, méconnaissance.

V. M. Korabljeva

IDEOLOGY AS A MECHANISM OF DOUBLE REIFICATION IN THE STRUCTURE OF SOCIAL REALITY

The social and philosophical conceptualization of ideology as a social mechanism of reification and inertia (the reification of the second level) is proposed. It is proved that ideology as an inherent part of social reality that provides its (re)construction involves applying inversion (K. Marx) and méconnaissance (L. Althusser). It is emphasized that ideology defines the boundaries of the relevant world by setting epoché and creating a socially determined ideological a priori.

Keywords: ideology, reification, inertia, inversion, méconnaissance.

УДК 17.026.2

I. I. Маслікова, доц., КНУТШ

У ПОШУКАХ СПІЛЬНОГО БЛАГА: ДО ПОСТАНОВКИ ПРОБЛЕМИ

З'ясовується місце і значення проблематики спільного блага в сучасних етико-філософських та соціально-політичних дослідженнях. Визначаються дослідницькі перспективи концептуалізації ідеї спільного блага як для етичної теорії, так і для вирішення гострих питань соціальної практики.

Ключові слова: спільне благо, соціальні практики, деонтологічна етика, етика чесноти, неоаристотельянство, лібералізм та комунітаризм.

Переважна частина сучасної філософської етики свою увагу зосереджує на питанні "що робити?", або точніше "що я повинен робити?", на обґрунтуванні розумових процедур і принципів діяльності, а також уточненні змісту обов'язків або заборон. Запитання "як правильно жити?", "яке життя слід вибирати?", "у чому проявляється повноцінність життя?", "яке життя може забезпечити розкриття та реалізацію індивідуальних здібностей?" у своїй більшості або залишалися на перифе-

рії історико-філософських досліджень, або були віддані на відкуп психології. Відповідно поза увагою залишається благо як зміст правильною і благого життя, благо як предмет нашого прагнення і прихильності.

Враховуючи досвід концептуалізації моралі, здійснених на сьогоднішній день в етиці, особливо близькою здається позиція Р. Г. Апресяна, згідно якому "у центрі моралі знаходиться благо. Власне специфіка моральних цінностей в тому і полягає, що, по-перше, вони ствер-