

Сучасний дискурс феномену ідеології: легітимаційний аспект // Вісник Черкаського університету. Серія. Філософія. – Вип. 110. – Черкаси, 2007. – С.53-63.

***Анотація.** У статті досліджується легітимаційний потенціал ідеології в контексті дискурсу контроверзних методологічних підходів. Генезис феномену ідеології простежується зверненням до засадничих праць К.Маркса та представників соціології знання, а також Франкфуртської школи, передусім Г.Маркузе та Ю.Габермаса.*

***Ключові слова:** ідеологія, легітимність, соціологія знання, утопія, відчуження, комунікативна етика.*

***Аннотация.** В статье исследуется легитимационный потенциал идеологии в контексте дискурса контроверзных методологических подходов. Генезис феномена идеологии прослеживается на основе обращения к основополагающим трудам К.Маркса и представителей социологии знания, а также Франкфуртской школы, прежде всего Маркузе и Ю.Габермаса.*

***Ключевые слова:** идеология, легитимность, социология знания, утопия, отчуждение, коммуникативная этика.*

Сьогодні для суспільствознавців України як і інших транзитивних країн актуалізується проблема ідеології, ідеологічного забезпечення державотворчих процесів. У цій статті ставиться за мету дослідити легітимаційний потенціал ідеології в контексті дискурсу контроверзних методологічних підходів. Перший із них репрезентує універсалістська позиція лібералізму, яка спирається на ідею деідеологізації індустріального суспільства, розвинену в руслі технократично-позитивістських теорій Р.Арона, Д.Бела, А.Гелена та ін. Ті ж теоретики суспільства, в тому числі й вітчизняні, що відстоюють думку про неможливість існування держави без ідеології, по суті дотримуються контекстуалістських інтенцій. Зокрема, М.Михальченко наголошує: „Кожен народ, кожна нація, кожна держава, щоб зберегти себе, повинні мати свою ідеологію” [8, 2000]. Йдеться про те, що ідеологія покликана надати нації та державі ціннісні та ідейні орієнтири для подальшого осмисленого напрямку розвитку, навколо яких зможуть консолідуватися політичні та національно свідомі сили. Проте з огляду на загострення ідеологічного конфлікту в Україні, постає питання: Як гармонізувати ціннісні установки та ідейні позиції, що буквально роздирають країну навпіл?

Зверненням до засадничих праць К.Маркса та представників соціології знання ми розглянемо спочатку генезис феномену ідеології, її специфіку порівняно з утопією, щоб на цьому тлі розкрити їх легітимаційний потенціал щодо політичного панування (I). Далі на метаакритичному рівні увійдемо в контекст критики ідеології представниками Франкфуртської школи, зосереджуючись передусім на працях Г.Маркузе та Ю.Габермаса (II).

I

Термін “ідеологія з’являється у наполеонівську добу. На при кінці XVIII ст. представників одного із напрямів французької філософії називали ідеологами, себто такими, що обстоюють теорію ідей. На початку XIX ст. з’являється праця французького філософа і економіста А.Дестют де Трасі “Елементи ідеології”, в якій ідеологія тлумачиться як вчення про ідеї, що уможлиблюють встановлення міцного підґрунтя для політики, етики тощо [15, 720]. У зазначеному смислі це поняття вживають в подальшому представники французького матеріалізму і сенсуалізму. В основі марксистського розуміння феномену ідеології лежить засаднича теза матеріалістичного розуміння історії: соціальне буття визначає соціальну свідомість. Як похідні із цієї тези слід розглядати положення про те, що засади будь-якої соціальної теорії віддзеркалюють інтереси певних

груп чи класів. Відтак буржуазна картина світу – це не що інше як світобачення з позицій певної соціальної історично-конкретної ситуації. Інакше кажучи, це - ідеологія як колективна свідомість, інспірована певними соціальними інтересами та позиціями в соціумі. Більше того ідеологія, виражаючи інтереси, настанови та ідеали класу буржуазії, претендує на їх всезагальну значущість. Проте марксистська критика буржуазної ідеології не позбавлена внутрішньої суперечливості, бо звинуваченням буржуазної ідеології в класовій односторонності водночас актуалізується питання про односторонність своєї власної позиції. На цю обставину звернув увагу К.Мангайм. Подолати цю дилему, на його переконання, можна тільки в межах соціології знання.

Термін “соціологія знання” (Wissenssoziologie) належить М.Шелеру, який ввів його в науковий вжиток в Німеччині в 20 роках ХХ ст.. У сфері соціології знання окрім К.Мангайма також працювали такі соціологи як П.Бергер, Т.Лукман, Р.Мертон, Т.Парсонс, Е.Шіллз, В.Старк. В соціології знання феномен знання тлумачиться подвійно: як пояснення об’єктивованої соціальної реальності і як процес створення цієї реальності. Відтак у полі зору її в якості предмету дослідження постає аналіз соціального конструювання реальності. В цьому контексті вагоме значення надається легітимації, яка покликана надати когнітивну обґрунтованість інституціональному світу як об’єктивації людського досвіду. Ідеологія і є, як наголошують Бергер і Лукман, вищим - теоретичним рівнем легітимації, на якому інституціональний сектор легітимується за допомогою розвинутого теоретичного апарату та диференційованої системи теоретичного знання. На цьому рівні легітимаційна сфера отримує відносну автономність щодо об’єктів (інститутів) легітимації, що, зрештою, призводить до виникнення власних інституціональних ціннісних (ідеологічних) систем легітимації [2, 154]. Такими величними ідеологічними комплексами легітимації виступають міфологія, релігія, філософія і наука. У новочасну добу ці комплекси доповнюються ще й такими потужними ідеологічними системами цінностей як лібералізм, консерватизм, соціалізм, націоналізм та ін. У сучасному глобалізуючому світі чимдалі потужніше заявляє про себе нова ідеологія – глобалізм, яка претендує на статус „планетарної свідомості” (Е.Тофлер).

За своєю природою ідеологія містить в собі тоталітарні інтенції як прагнення видати окреме за загальне. Разом з тим, справжня природа її розкривається тільки в тій ролі, яка відводиться їй у механізмі тоталітарного панування, де вона претендує на роль наукової філософії, перетворюючи на об’єкт свого впливу історичний процес [10, 70]. У 13 розділі „Джерел тоталітаризму”, присвяченому аналізу ролі ідеології і терору як нових форм правління, Х.Арендт виділяє в структурі будь-якого ідеологічного мислення окрім претензії на тотальне пояснення ще два елементи: незалежність від будь-якого досвіду та сувору логічність цього мислення як керівництва до дії, що пронизує всю практику тоталітарних рухів. Невипадково, у Маркса сила ідеї, що має оволодіти масами, пов’язувалася не із самою ідеєю, а з її логічним процесом. У цьому контексті Арендт говорить про тиранію логічності, яка виявляється у підпорядкуванні суб’єктивного розуму логіці як нескінченному процесу, якому людина довіряє продукування своїх думок. Тоталітарні режими з метою легітимації свого панування намагаються спонукати силу волі самої людини до злиття її з велетенським рухом Історії чи Природи. У цій справі вони покладаються на два головні взаємодоповнюючі чинники (механізми) – самопідкоряючу силу логічної дедукції і тотальний терор. Перший з них стискає немов би залізним обручем маси ізольованих людей до купи, а другий – налаштовує окремого індивіда в його самотності й ізоляції проти всіх інших [1, 527]. Тоталітарне правління здійснюється ані проти, ані заради людей; воно постає радше інструментом прискорення руху сил історії чи природи, а зазначені чинники правлять за принципи дії, керуючи поведінкою підданих режиму й однаково добре готуючи кожного з них і на роль ката, і на роль жертви [1, 522].

Повертаючись до соціології знання Мангайма, варто відзначити, що у праці „Ідеологія та утопія” (1929) ідеологічне мислення він протиставляє утопічному на основі специфічного ставлення їх носіїв до соціальної дійсності. Йдеться про те, що ідеологія у

формі „колективно несвідомого” певних груп приховує дійсний стан справ у суспільстві як від себе, так і від інших і в такий спосіб консервує його. Утопія, навпаки, виражає прагнення пригноблених соціальних верств та груп перетворити існуюче суспільство. Відтак утопічне мислення, будучи засліпленими волею до дії, не спроможне здійснити реальний діагноз соціальної ситуації [5, 40]. Ще на одній відмінності варто акцентувати. Якщо авторство ідеології анонімне і вона виражає інтереси якихось груп, хоча окремі індивіди не визнають, що виражають певну ідеологію, то утопія завжди зберігає персоніфікуючий зв'язок. Отже, попри наведені відмінності між ідеологією і утопією, спільну основу становить їх трансцендентність щодо реального стану справ як вияв колективного несвідомого. Разом з тим, ситуативну трансцендентність цих форм мислення Мангайм розрізняє за їх валентністю. Ідеологія ніколи не реалізується в дійсності, бо спотворює її, чого не можна сказати стосовно утопії як ідеальної моделі майбутнього. Відтак те, що сьогодні виглядає утопічним, через деякий час може постати реальним. У конкретній історичній ситуації зіткнення уявлень досить не просто визначити, які з них виражають ідеологічні чи утопічні елементи свідомості. Для цього пропонується дієвий спосіб - звернення до минулого, щоб побачити які з них вже здійснилися, себто критерій - „реалізації” цих уявлень [5, 174].

Започаткований Мангаймом аналіз ідеології та утопії підхоплює і розвиває у феноменологічній традиції П.Рікер. В однойменній книзі він хоча й дотримується запровадженого Мангаймом протиставлення цих феноменів, проте, по-перше, відмовляється від витлумачення їх в якості форм „колективного несвідомого”, а по-друге, точкою контроверзних трансценденцій розглядає ставлення їх до легітимації. Якщо ідеологія безпосередньо спрямована на легітимацію існуючого ладу, то роль утопії полягає в руйнуванні його. Звідси висновок: „легітимність є предметом конфлікту між ідеологією і утопією” [9, 221]. Загалом аналіз ідеології він реалізує у напрямку від ідеології як викривлення (Маркс) через ідеологію як легітимацію (М.Вебер) до ідеології як інтеграція (К.Гірц). Спираючись на Гірця, Рікер обґрунтовує конститутивну функцію ідеології, що проявляється в збереженні ідентичності груп та індивідів.

Неабиякий інтерес становить для нас спроба Рікера перетлумачити теорію легітимності Вебера в контексті ідеології. Як відомо, Вебер не передбачив в ній місця для ідеології. Балансуючи на межі насилля над текстом Вебера, Рікер реалізує мисленнєвий експеримент власного його прочитання. Він виходить із того, що проблема легітимності ставиться Вебером в контексті його мотиваційного підходу. Окрім того Вебер продемонстрував, що не існує абсолютно раціональних систем легітимації. Навіть бюрократична система зберігає в собі якісь рудименти авторитету традиції та харизматичності лідера. Йдеться про те, що поняття легітимності фіксує зв'язок між прагненням легітимності владної системи та довірою до легітимності. Саме в проміжку між претензією на легітимність і відповіддю підлеглих в термінах довіри, як вважає Рікер, локалізується ідеологія. Вона покликана доповнити нашу довіру певними „надцінностями”, аби вона відповідала владним претензіям на легітимність. При цьому акцентується, що ця інтерпретація чинна лише в поняттєвих межах мотиваційної (веберівської), а не механістичної моделі (ортодоксального марксизму) [9, 225-226], оскільки підвалини довіри закорінені в мотивах. На переконання Рікера, сам Вебер своїм концептуальним підходом провокує на доповнення його теоретичної схеми поняттєвим додатком, що існує лише в марксизмі – поняттям панівного класу (Вебер намагається уникати цього поняття). Він звертає увагу на ту обставину, що в системі типології мотивів покори, що базується на претензії легітимності, – після їх перерахування – Вебер за допомогою слів „на додачу” вводить ще один – довіру до легітимності. Отже, у контексті веберівського поняття *Herrschaft* суть гіпотези Рікера зводиться до того, що різниця між претензією на легітимність і рівнем довіри є *доданою вартістю*, що притаманна всім структурам влади і має забезпечуватися ідеологією. На соціологічному рівні це означає, що державне право монопольного насилля доповнюється ідеологічним забезпеченням і

саме тому, що це насилля підтримується у Вебера не силою, а саме вірою підданих держави в її легітимність. На наш погляд, запропонована Рікером інтерпретація теорії легітимності Вебера демонструє глибоке феноменологічне проникнення в її суть і в такий спосіб містить в собі повчальний й евристичний потенціал принаймні в аспекті прояснення найтонших інтенцій та нюансів веберівської думки.

II

Як відомо, проблема ідеології безпосередньо ставиться Марксом і розглядається в “Німецькій ідеології” (1845-46), хоча концептуальні передумови для цього розвиваються ним в його більш ранніх працях таких, як „Критика гегелівської „Філософії права” (1843) та „Філософсько-економічні рукописи 1844 року”. Ця тема присутня також в багатьох інших його працях, які будуть написані пізніше в тому числі і в співавторстві з Ф.Енгельсом. Як передумова виникнення ідеології тут називається чинник розподілу праці, який характеризується таким, що містить в собі всі суперечності щодо власності та соціальних відносин. На рівні панівного класу розподіл проявляється у вигляді поділу на працю матеріальну і духовну. Розподіл створює також матеріальні чинники для виникнення поняття відчуження. В контексті останніх утворюється поняття правлячої ідеології, що спотворює дійсність, щоб приховати справжні механізми влади та її структуру в суспільстві. В „Німецькій ідеології” зокрема читаємо: „Думки пануючого класу є в кожному епоху пануючими думками... Пануючі думки є не що інше, як ідеальний вираз пануючих матеріальних відносин, як виражені у вигляді думок (читай - *ідеології* – *М.Т.*) пануючі матеріальні відносини” [6, 43]. І далі: „...всякий новий клас, який ставить себе на місце класу, що панував до нього, вже для досягнення своєї мети змушений виставити свій інтерес як загальний інтерес всіх членів суспільства, тобто, висловлюючись абстрактно, надати своїм думкам форму загальності, зобразити їх як єдино розумні, загальнозначимі” [6, 44]. Проте варто відзначити ту обставину, що критика ідеології інспірується у Маркса спочатку не соціологічним, а філософським рівнем. Вона обумовлена реалізмом (первинністю) практики, на основі якої виникають уявлення та ідеї, здобуваючи автономного характеру. Отже, якщо в ранніх працях Маркса ідеологія протиставляється практиці, то в пізніх та особливо в працях Енгельса, де системно розвивається марксистське вчення, контрагентом ідеології виступає наука. Наука становить зразок знання, довершену парадигму якого втілено в „Капіталі”, тоді як до сфери ідеології відносяться будь-які донаукові (як спотворені чи необґрунтовані) погляди, в тому числі й утопічні ідеї.

У центрі категоріальної структури марксизму є поняття відчуження, яке становить підґрунтя цієї філософської концепції як позитивної науки. Незмінний інтерес до цього поняття зберігають також неомарксистки. Зокрема, Г.Лукач у так званій “біблії неомарксизму” назвав відчуження центральною проблемою сьогодення, на розв’язання якої має бути спрямована революційна критика капіталізму [16, 23]. Франкфуртці, репрезентуючи головну течію неомарксизму, виступили з претензією на роль універсальної „критичної свідомості” індустріального розвитку в модусах як пізнього капіталізму, так і „державного соціалізму”, спрямовуючи критичне жало оновленої критичної теорії на виявлення соціального відчуження, гноблення людяності, різноманітних форм хибної і спотвореної свідомості. На цій підставі критику ідеології вони висувають на роль одного із засобів подолання соціального “відчуження”. Проте, якщо у Маркса поняття відчуження людини розкривалося в соціально-економічному контексті, то франкфуртці надають йому більш абстрактного смислу - як панування над людиною самовідчуженого розуму у формі науки та техніки. Себто, вони демонструють цілком відмінне тлумачення науки, що імплікує інше розуміння ідеології порівняно з ортодоксальним марксизмом та К.Мангаймом. Їх критичні інтенції характеризує спроба пов’язати *Ideologiekritik* з психоаналізом, що найбільш притаманне Т.Адорно, Є.Фрому та Ю.Габермасу.

Ідеологія інтерпретується як хибна та відчужена свідомість, яка розуміється вже не як “однобічність класової свідомості”, а більш широко як “*хибна свідомість*” взагалі, що виступає в формі буржуазної культури. Причому сутність ідеології обумовлена не класовими інтересами. Вона закорінена в певних формах соціальної поведінки, обумовлених науковою раціональністю, що інструменталізує розум. Ці погляди на ідеологію, до ознак якої можна було б додати ще й такі, як “*інструмент масового обману*” і “*колективного засліплення*”, що породжує відчуження, франкфуртськими теоретиками були розвинуті у низці їх праць і, насамперед, в „Діалектиці просвітництва” М.Горкгаймера і Т.Адорно, „Критиці інструментального розуму” Горкгаймера, „Негативній діалектиці” Адорно тощо.

Соціальна історія інтерпретується ними у вигляді поступальної зміни форм „саморуйнування просвітництва”, в процесі якого воно втрачає свій прогресивний потенціал. Причому поняття просвітництва застосовується тут для характеристики уречевлення свідомості, що спричиняє розвиток наукової раціональності. Прочитуємо: міф перетворюється в просвітництво, а природа – тільки в об’єктивність. Зростання своєї влади люди оплачують ціною відчуження від всього того, на що поширюється їх влада. Просвітництво ставиться до речей так же, як диктатор до людей. Вони відомі йому такою мірою, якою він здатний маніпулювати ними. Людині науки речі відомі такою мірою, якою він здатний їх виробляти [12, 22-23].

В індустріальну епоху суспільство здобуває ознак „технічного універсуму” (Маркузе). Головною із них є домінування в суспільстві техніки (науково-технічної раціональності), яка перебирає на себе функцію соціального контролю і управління [7, 192]. Природничі науки, що розвиваються під знаком технологічного *a priori*, спрямовані проти природи, отже, й проти людини як частини природи. Це обертається новим типом варварства у формі панування ірраціонального. Технологічна раціональність виявляє свій політичний характер в прагненні до вдосконалення свого панування. Технологічне *a priori*, являючись водночас політичним *a priori*, створює тотальний технічний універсум, для підтримки якого мобілізуються суспільство і природа, тіло і душа людини. Це означає, що технічне відчуження безпосередньо трансформується в відчуження ідеологічне. Нав’язування хибних потреб та способів їх задоволення, інформаційна індустрія формують у споживачів усталені стереотипи та звички, стійкі інтелектуальні й емоційні реакції. Маркузе констатує, що в розвинутому індустріальному суспільстві ознакою технічного прогресу постає комфортабельна, спокійна, розумна демократична несвобода, оскільки визначним критерієм людської свободи є не розмаїття вибору, що пропонується індивіду, а саме те, що *може* бути їм обране і реально обирається. Відтак, не дивно, що „під тиском репресивного цілого права і свободи постають дієвим інструментом панування” (переклад наш – М.Т) [7, 10].

Батьки критичної теорії зривають покрови із сутності влади техніки зокрема у сфері культуріндустрії: ґрунтом, на якому техніка здобуває владу над суспільством є влада над суспільством економічно сильних. Спорідненість бізнесу і розваг виявляється в специфічному призначенні останнього: апології (легітимації) суспільства, оскільки „бути задоволеним, означає бути згодним”. Це досягається способом герметичної ізоляції індивідів від соціального процесу та їх масштабного одурманювання. Причому прогрес у справі одурманювання людини синхронізується з прогресом її інтелектуального розвитку. В епоху статистики масам хоча й достає розуму не ідентифікувати себе з демонстрованим на кіноекрані мільйонером, разом з тим його бракує, щоб розумітися в законі великих чисел. Отже, ідеологія приховує себе в розрахунках теорії ймовірності [12, 181].

Реальним феноменом сучасної буржуазної культури є конформізм масової свідомості, що характерний для усіх прошарків суспільства. Відчужений суб’єкт добровільно погоджується з нав’язаними йому нормами і стандартами життя і в такий спосіб зливається із своїм відчуженим соціальним існуванням. Це свідчить про втрату поняттям відчуження свого традиційного змісту. Цей модус соціального відчуження

Маркузе позначає терміном „щаслива свідомість” – як вияв конформістського сприйняття соціальної дійсності як раціональної і спрямованої на добро. Про що це свідчить? Маркузе довів, що на етапі розвинутого капіталізму панування втрачає свій експлуатаційно-пригноблюючий характер і стає „раціональним”. Причому за критерій раціональності панування розглядається здатність системи поставити на службу власної легітимації зростання внаслідок науково-технічного прогресу продуктивних сил. Отож, завдяки тому, що легітимація панування здобула нового характеру, репресивність системи не сприймається свідомістю, бо вона маскується чимдалі більшим зростанням продуктивних сил і добробуту населення. За цих умов людина мислить і діє за нав’язаним суспільству зразком одновимірної моделі „хибної свідомості” технологічної культури. Це означає, що технологічна культура виявляє свій ідеологічний характер, а з іншого - це свідчить, так би мовити, про онтологізацію ідеології, себто про поглинання її дійсністю.

Ідеологічна модель одновимірного мислення і поведінки легітимує існуючий інституціональний порядок, маскуючи його ірраціоналізм. Франкфуртці наголошують, що на етапі посткапіталізму ідеологія, що спирається на індустрію культури та засоби масової інформації, перетворюється в засіб духовного терору і маніпуляції свідомістю. Причому з цією метою застосовується не просто відверта брехня, перекручування та тактика замовчування, а навіть маніпулятивний потенціал, що міститься на рівні ідеологічної мови - мовних штампів усної та письмової мови. Теодор Адорно в статті „Жаргон справжності”, викриваючи сутність розмовного жаргону, завдання його вбачає в тім, щоб маскувати те, чим маніпулюють і що має бути досягнуте [Цит. за: 11, 174]. Людина із суб’єкта історії, творця її буттєвих форм перетворюється на об’єкт, яким маніпулюють подібно до неживих предметів. На цій підставі суспільство, в якому практика повністю поглинена технологізованою ідеологією, тлумачиться як “світ тотального відчуження”. З огляду на це, головним завданням критичної теорії її автори визначають критику ідеології.

Юрген Габермас є одним із провідних сучасних соціальних філософів і соціологів Німеччини. Хоча формально він не був вихованцем Франкфуртської школи, однак з самого початку він цілком солідаризувався з їх засадничими положеннями, репрезентуючи в такий спосіб аж до розпаду школи “молодше покоління” її теоретиків. Габермас розвиває фундаментальну тезу Маркузе про те, що наука і техніка сьогодні перебирають на себе функцію легітимації панування. Втім він не сприймає песимістичних висновків фундаторів традиційної критичної теорії щодо перспектив суспільного розвитку, вважаючи, що вони обумовлені веберівською теорією раціоналізації, звуженої до цілераціональності. У праці „Наука і техніка як „ідеологія”, присвяченій 70-й річниці з дня народження Герберта Маркузе, Габермас здійснює спробу препарувати науково-технічний прогрес, що спричиняє зростання продуктивних сил і в такий спосіб отримує шанс для самолегітимації. З цією метою він акцентує на амбівалентному характері раціональності в сенсі Вебера. У цьому контексті вона постає не тільки критичним масштабом стану розвитку продуктивних сил, а водночас і апологетичним масштабом самих продуктивних відносин як справедливих [13, 51]. На цій підставі він дістав висновок про подвійний характер науки і техніки. Як нова форма ідеології вони, по-перше, втрачають зв’язок з політикою, а, по-друге, свій вплив на суспільство здійснюють через систему цілераціональної діяльності. Словами Габермаса: „Нова ідеологія відрізняється від старих тим, що звільняє критерії виправдання від організації співжиття, тобто, від нормативної регуляції інтеракцій і в цьому сенсі деполітизується; натомість вона закріплює їх на функціях підкорення системі цілераціональних дій” [13, 90]. Оскільки відтепер деполітизована маса населення задовольняється легітимаціями технократичної свідомості, то самооб’єктивація людей в категоріальних рамках цілераціональної дії прочитується як їх адаптивна поведінка. Це означає, що уречевлені наукові моделі в соціокультурному світі в самосвідомості індивідів отримують об’єктивний статус. Ідеологічна суть цієї свідомості полягає в елімінації відмінності між практикою і технікою. У такий спосіб нова ідеологія заторкує інтерес, що спирається на

мову чи, точніше кажучи, на мовну комунікацію певних форм соціалізації та індивідуалізації. Йдеться про те, що цей інтерес поширюється як на збереження інтерсуб'єктивності порозуміння, так і на встановлення панування вільних комунікацій. Відтак рефлексія, яку породжує нова ідеологія, долає класові інтереси. Отож, вона вже не легітимізує інтереси якогось одного класу, а виражає в комунікативному процесі інтереси інтерсуб'єктивності.

Згідно картині соціокультурного розвитку Габермаса, яка спирається на традицію когнітивістської психології морального розвитку в сенсі Ж.Піаже – Л.Кольберга, конвенційна державна етика, яка панує в традиційних суспільствах, згодом поступається універсалістській моралі, що містить в собі принципи раціоналістичного природного права та формальної етики. Проте принципи універсалістської моралі, що поширюються і на політичну владу, в площині комунікативної етики, яка підпорядковує усі відносини влади та панування вимозі їх раціонального обґрунтування, здатні поставити під сумнів усі ідеологічні легітимації (які мають вигляд всезагальних тільки ззовні) [3, 348]. Як бачимо, Габермас здійснює комунікативну реконструкцію ідеї деідеологізації суспільства. Відмова від ідеології на користь комунікації, на його переконання, уможлиблює створення нових форм соціального управління, здатних втілювати ідеали справедливості.

У цьому ж ключі він перетлумачує й концепт відчуження. Джерелом людського відчуження розглядається спотворена комунікація, яка має місце, коли метою інтерсуб'єктивного спілкування ставиться досягнення успіху шляхом стратегічного маніпулювання іншим та створення несиметричних умов комунікації, в тому числі й відносин панування. У всіх цих випадках комунікація відбувається за монологічною схемою. У праці “Проблеми легітимації в пізньому капіталізмі” (1973) Габермас обґрунтовує свої сподівання на можливість досягнення гармонійного розвитку суспільства, розглядаючи демократичну модель як механізм діалектичного (гармонійного) співвідношення науково-технічного розвитку і ціннісної орієнтації суспільства, науки і політики, відновлення єдності інтересів, розуму і дії. Головним засобом досягнення цього стану має постати “вільний діалог” науковців й інтелектуалів, які спроможні здійснити “оновлення комунікації” [14, 129]. Хоча тут виразно наголошується на елітарній ролі інтелектуалів, проте не слід думати, що лише із цією верствою у вузькому розумінні цього слова він пов'язує свої сподівання на оновлення комунікації. Його теоретичні інтенції лежать в руслі просвітницьких ідей І.Канта і передусім надихаються його ідеєю повноліття (Mündlichkeit)¹, що покладена у підґрунтя концепції комунікативної компетенції та аргументативної комунікації в теорії комунікативної дії. Остання по суті й становить довершену версію трансформації традиційної критичної теорії.

Отже, повертаючись до питання, поставленого на початку нашої статті, маємо відзначити наступне. За умов суспільного конфлікту в Україні щодо ціннісних установок і засад державної ідеології (на яких принципах вона має будуватися – ліберальних, консервативних, націоналістичних тощо), міцного суспільного консенсусу можна досягти, як виявляється, лише в площині комунікативно-дискурсивного формування політичної волі, що невідворотним чином вказує на релевантність із загальнолюдськими цінностями, котрі здатні уможливити універсалізацію принципу справедливості.

Література

1. Арендт Ханна. Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2002.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995.
3. Габермас Ю. – Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних міркувань // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 346 – 354.
4. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения: В 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 25 – 35.

¹ Образ повнолітньої людини, за яким людина цілком автономно застосовує свій розсудок, Кант застосовує для характеристика просвітництва як засобу звільнення розуму людини від зовнішньої опіки над ним [4, 28].

5. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – С.7 – 276.
6. Маркс К. Німецька ідеологія // К.Маркс і Ф.Енгельс. Твори: В 50 т. – К., 1959. – Т. 3. – С. 7 – 521.
7. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: «REFL-book», 1994.
8. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. – Дрогобич; К.: Відродження, 2004.
9. Рікер П. Идеология та утопія / Пер. з англ. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005.
10. Рябов С. Г. Державна влада: проблеми авторитету й легітимності. Випуск 1. 1996 р.
11. Социальная философия Франкфуртской школы (Крит. очерки). – М., 1978.
12. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. – М.: Медиум, 1997.
13. Habermas J. Technik und Wissenschaft als „Ideologie“, Fr/M., 1968.
14. Habermas J. Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus. – Fr/M., 1973.
15. Handbuch philosophischer Grundbegriffe. - Band 3. - München, 1973.
16. Lukacs G. Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über markstistische Dialektik. – Berlin, 1968.

