

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ И ТЕХНИКА

Е.А. САМАРСКАЯ

Институт философии РАН, Москва, Россия

Аннотация

В статье рассматривается вопрос о соотношении традиционных идеологий (обозначенных здесь как «частичные») и идеологий «тотальных». Традиционные идеологии ведут начало от буржуазных революций XVIII – XIX вв., они выражают социально-политические устремления определенных групп населения (консерватизм, либерализм, социализм). «Тотальными» мы назвали идеологии технократические, которые следуют направленности научно-технического прогресса и связанной с ним государственности. Частичные идеологии находятся в настоящее время в кризисе из-за распада социальных единств, которые исторически составляли фундамент демократического государства. «Тотальные» идеологии усиливаются по мере научно-технического прогресса, они могут быть анонимными (Хабермас: наука и техника как идеология), а могут представлять собой теорию того или иного автора. Они либо сосуществуют с традиционными идеологиями, оказывая на них определенное воздействие, либо стремятся к их вытеснению. Тотальные идеологии в форме науки и техники или в форме технократических теорий представляют собой мощный пресс, который давит на население, не давая ему возможности помыслить альтернативу существующему обществу (Г. Маркузе). Поставленные вопросы разбираются на основе анализа ранних технократических (Сен-Симон, Конт) и техницистских (Богданов) теорий, а также современных антитехнократических систем (Эллюль, Касториadis, Горц), авторы которых видят анонимную силу техники и административного государства острее, чем сами технократы.

Ключевые слова: частичные идеологии, тотальные идеологии, технократия, политика, административное государство, мораль, история, социальная альтернатива, прогресс, демократия.

Самарская Елена Александровна – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии Института философии РАН.

helene-samarskaya@yandex.ru

Цитирование: САМАРСКАЯ Е.А. (2017) Политические идеологии и техника // Философские науки. 2017. № 11. С. 22–39.

«Частичные» идеологии и их современные изменения. Определенные идеологии можно использовать в более широком значении (религиозная идеология, национальная идеология, идеология спорта и т.п.) и в более узком, специальном – как политические идеологии. Они берут начало от Французской революции 1789 г., когда закладывались основы современного демократического устройства и сложились, условно говоря, главные для Европы, а позже и для неевропейских стран, политические направления представительных собраний – консерваторы, которые стояли за сохранение традиций прошлого, либералы, выражающие точку зрения настоящего, идущего на смену прошлому, и социалисты, выдвигавшие утопию будущего. Эта тройственность политической картины (прошлое, настоящее, будущее) сохранялась в XIX в. и в первой половине XX в., распространилась на все европейские страны и за пределы европейского региона. Существовала она и в России до Октябрьской революции, возродившись после 1991 г., но при этом видны разительные перемены: консервативные силы (монархисты) из-за резкого разрыва традиций, происшедшего в советский период, крайне немногочисленны и слабы, партии настоящего – либералы – разделяют ту же участь, социалисты из партии будущего превратились в партию традиций (советских традиций). В новой России сильна только государственническая партия, а это явление совсем другого типа, чем строго политические партии. Такая расстановка политических сил не определяется только особыми условиями России, она свидетельствует и о происходящих в мире процессах, даже в развитых западных демократиях упомянутая тройственность политических сил и их ориентация меняется. Один из радикальных французских левых 80-х гг. XX в. А. Бадью говорил о трудностях современной политики:

«Наша задача касается политики в той мере, в какой политика упорядочивает вокруг *непредставимого* случаи не-связанности» [Бадью 2005, 16]. Так он выразил мысль о происходящем кризисе политического представительства, которое основано на трансляции в политику интересов тех или иных социальных единств (французов, рабочих и т.д.) Он подметил важную черту современности – распад прежних единств, интересы которых на протяжении почти века получали отражение в демократической политике. Все единства неустойчивы, надо отказаться от возможного в пользу невозможного, от «представимого» в пользу «непредставимого» (таковым у него оказывается требование политических прав со стороны рабочих-мигрантов, он хочет отстаивать права бедного Юга перед лицом Севера, желающего от Юга отмежеваться).

Что касается либералов, то у них привычная идеология индивидуальной свободы часто дополняется идеями о значимости системного подхода к истории и других внеиндивидуальных факторов государственных макроэкономических стратегий. Взять, например, такого известного либерала, как Р. Арон. В ранних его работах (30-е гг. XX в.) доминировал антропологический подход к истории, он хотел рассматривать человека в истории и историю, понятию через человека. В последний период жизни он перешел к теории, согласно которой история направляется стратегиями, рационально разработанными и предлагаемыми правителям в их ориентации на будущее. От классического либерала у него сохранилась лишь идея индивидуальной свободы, но она помещена им внутрь глобального движения мировых систем, аксиологически нейтральных стратегий.

Из трех типов политических партий и идеологий, заявивших о себе в период буржуазных революций, только консерваторы могут чувствовать себя в настоящее время окрепшими и актуальными по причине усилившихся коллизий между традиционным населением европейских стран и мигрантами. Усиление консервативных настроений ведет к понижению исторического уровня политического конфликта на домодернистский уровень за счет того, что вновь прибывшее население идентифицирует себя религиозно или национально-религиозно. Таким образом, конфликты обретают национально-религиозный характер, что было редкостью в Европе эпохи модерна.

Начавшееся на Западе и затем распространившееся в мире демократий деление партий и политических идеологий было проанализировано К. Мангеймом, который писал о «типах мышления», что они не могут быть адекватно поняты без выявления их социальных корней. Бадью писал о распаде старых социальных единств, а Мангейм в первые десятилетия XX в. фиксировал расцвет их политических идеологий. Мангейм перенял идею К. Маркса, который называл идеологией мышление, обусловленное социальными жизненными интересами определенных групп. Он писал об этом тезисе Маркса: «Это важное открытие, в нем заключена самая суть всей проблематики политического мышления вообще» [Мангейм 1976, 146].

Своеобразие политических идеологий состоит в слиянии знания с практикой, с волевыми устремлениями субъектов (групп). В этом его отличие от рационального естественнонаучного знания. Политическое знание это переплетение теоретического момента и волевого импульса, оценки и мировоззрения: «Прежде всего, необходимо понять, что историко-политическое мышление создает знание *sui generis*, которое не является чистой теорией и, тем не менее, содержит познание; необходимо также понять, что историко-политическое знание, будучи всегда частичным, связанным с определенной перспективой, обусловленным интересами определенных коллективов и развиваясь в тесной связи с ними, тем не менее, в специфическом аспекте постигает действительность» [Мангейм 1976, 218].

Надо обратить внимание на определение «частичный» в отношении политических идеологий. Но кто выражает точку зрения целого? Целое у Мангейма представляет синтез частичных идеологий, которые взаимно определяют друг друга. Носителем целого выступает «свободно парящая интеллигенция», так как она может понять любую точку зрения, миссия образования и интеллигенции в том, чтобы выражать духовные интересы целого. Можно возразить Мангейму, что более реально точку зрения целого выражает не столько интеллигенция, члены которой придерживаются разных политических взглядов, сколько парламент в демократических государствах. Но это, достигаемое компромиссами, целое находится в наше время под давлением более мощного целого, которое вырабатывается альянсом го-

сударственной бюрократии и крупных промышленно-финансовых монополий и в виде науки и техники.

Мангейм предвидел победу такого целого над «частичными идеологиями», но он относил ее в далекое будущее. И вот мы в начале XXI в. можем констатировать, что будущее уже наступило или наступает. Мангейм связывал это с ситуацией, когда из общественной жизни исчезнет трансцендентность, когда «все идеи дискредитированы, все утопии уничтожены» [Мангейм 1976, 74]. Трансцендентное давало жизнь утопии, было ее движущей силой, а в отношении к утопии выстраивались разные идеологии. Мангейм писал о своем времени: «В изучаемую нами эпоху наиболее важные изменения духовной структуры тесно связаны с преобразованием утопического элемента и не могут быть поняты в отрыве от него. Из этого следует, что в будущем действительно можно достигнуть абсолютного отсутствия идеологии и утопии в мире, где нет больше развития, где все завершено и происходит лишь постоянное репродуцирование... Полное уничтожение утопии привело бы к изменению всей природы человека и всего развития человечества. Исчезновение утопии создаст статичную вещьность, в которой и сам человек превратится в вещь» [Мангейм 1976, 81].

О понятии тотальной идеологии. Исчезновение утопии, понятой как альтернатива существующему обществу, исчезновение трансцендентности в истории — это симптомы рационализации мира, «конца политики» и замены ее «управлением». Если сейчас и не совсем закончилась рационализация мира, то Запад твердо вступил на эту дорогу. Он вступил на нее в XVIII—XIX вв., когда формами общественной рационализации были рынок, демократические институты, производство, техника, наука, а в XX в. к этому прибавилось государственное управление социальной сферой и т.п. Россия находится в особом положении: 70 лет она переживала опыт утопии и теперь, когда коммунистическая утопия потерпела крах, в стране еще только формируются группы интересов и единственной политической силой стало государство. Это значит, что политические инициативы исходят только от государства, не от населения и не от парламентских партий. Разница с Западом заключается в том, что там политические партии и идеологии испытывают давление со стороны объединенной силы государства, крупных

промышленно-финансовых групп и медийных магнатов, они действуют в рамках этого давления и так или иначе сопротивляются ему. В России на слабо сформированные политические группы давит государство, почти не встречая сопротивления населения. Россия, можно сказать, уже вступила, вслед за СССР, в период «управления» и исчезновения политики, которое Мангейм предсказывал для Запада.

Одним из первых в 50–60 гг. XX в. зафиксировал ситуацию единого идеологического пресса, давящего на население, Г. Маркузе. Он жил тогда в США и его не ослепляла американская демократия, бурные предвыборные кампании, борьба между демократами и республиканцами. Ибо эта борьба шла в направлении, заданном государством и крупными промышленно-финансовыми группами, таким единым «технологическим» сообществом, которое определял «политический универсум», универсум дискурса и действия. Культура, политика и экономика сливаются в вездесущую систему, которая отталкивает все альтернативы, не дает пробиться ни одной по-настоящему оппозиционной мысли и действию. Главной составляющей этого безальтернативного мира оказывается у Маркузе «технология», она сплачивает население воедино, проходя через сферу производства и оказывая давление на политику, культуру, быт. Маркузе дает лаконичное определение: «Технологическая рациональность становится политической рациональностью» [Маркузе 1991, 131]. Эта мысль была позже подхвачена Д. Зерзаном в книге «Первобытный человек будущего», который писал, что техника разделяет людей (разделение труда), отделяет их от природы, порождая в обществе «гиперотчуждение». «Технология – это совокупность посредников между нами и естественной средой, а также совокупность тех разделителей, которые изолируют нас друг от друга» [Зерзан 2007, 180].

Технология – не только совокупность могущественных производственных и социально-экономических сил, которые определяют всесторонне поведение людей в обществе, это всеобъемлющая идеология, которая задает направление «частичным» идеологиям, действующим в рамках общества. Когда в России произошла антитоталитарная революция, марксизм пал, но всеобъемлющая идеология осталась, изменив свою форму. Таковой стала государственническая идеология, диктующая

направленность множеству «частичных» идеологий, которые ныне пытаются оформиться в самостоятельные идеологии.

Как и Мангейм, Маркузе сетует на отсутствие трансцендентности в обществе, на изгнание альтернатив. Эти особенности всеобъемлющего мышления он связывает с философией позитивизма, которая запрещает мысли выходить за социальные рамки, ведет к исключению трансцендентности из человеческого мышления. Сам Маркузе хотел сохранить для философии универсалии, чтобы иметь возможность выйти за пределы обыденного мышления, стремясь к «нонконформизму», «критическому», «негативному» мышлению. Самый радикальный нонконформизм был у Зерзана, который призывал отказаться от технологизма, вообще от разделения труда, вернуться в теплые края и там заняться собирательством, как жили люди много тысяч лет назад. Маркузе был более осторожен, он представлял себе альтернативу как «плановое использование ресурсов для удовлетворения первостепенных жизненных потребностей с минимумом тяжелого труда, преобразование досуга в свободное время и умиротворение борьбы за существование» [Маркузе 1991, 331]. Но такая альтернатива ему самому казалась мало реалистичной.

Тотальная идеология у Сен-Симона и Конта. Тотальная идеология имела своих теоретиков, начиная с А. де Сен-Симона. Он был сугубо критичен в отношении упомянутых выше «частичных» идеологий: консерватизма, либерализма, социализма. Вопреки сложившемуся в России мнению, Сен-Симон не был социалистом, он был идеологом «индустриализма», налет социалистичности придает ему провозглашение религии всеобщего братства. Социалистами были его последователи (Базар, Анфантен). Отрицательное отношение к консерваторам объясняется тем, что они были защитниками феодальных учреждений, а Сен-Симон был убежденным противником феодализма. Либералы вызывали самую суровую критику со стороны Сен-Симона, потому что они («легисты и метафизики») захватили власть в результате революционных преобразований во Франции и воспрепятствовали приходу к власти промышленников и ученых, что должно было быть, по мнению Сен-Симона, подлинной целью французской революции. Либеральная идеология вызывала у него сильный протест: це-

лю общественногo объединенiя не может быть свобода, никто не объединяется ради свободы, чтобы быть свободным лучше оставаться изолированным. «Пустая и метафизическая идея свободы» мешает организации социальной системы, так как последняя требует зависимости части от целого. Если уж говорить о свободе, то настоящая свобода «состоит, напротив, в возможно широком и беспрепятственном развитии материальных и духовных способностей, полезных ассоциации» [Сен-Симон 1923а, 19]. Левые партии и идеологии вызывали у Сен-Симона протест, поскольку они стремились передать власть в руки невежественных классов, тогда как власть, по Сен-Симону, должна принадлежать ученым и промышленникам. Он, как и его последователи, ставшие социалистами, открыто придерживались иерархического принципа в организации общества.

Отрицая все «частичные» идеологии, которые были вызваны к жизни французской революцией, Сен-Симон противопоставил им тотальную идеологию индустриализма и, соответственно, партию индустриалов или «промышленную» партию. Идеология индустриализма была теорией прогресса, причем, означающей одновременно и научно-производственный, и моральный прогресс. В «Письмах к американцу» Сен-Симон писал: «Мораль развивается по мере того, как промышленность совершенствуется» [Сен-Симон 1923b, 203]. Согласно его мысли, большим моральным прогрессом было бы установление мира, военная власть должна постоянно уменьшаться, уступая место административной власти промышленников и ученых. В идеологии индустриализма давалась невысокая оценка представительной власти, в ней была разработана многоступенчатая система административной власти, высший моральный принцип этой власти – человеческое братство, вся промышленная система имеет целью улучшить благосостояние трудящихся классов.

Такая идеология претендует на всеобщую значимость, она тотальна и предполагает особую мораль, в ней на первом плане оказывается «чувство обязанности, выдвигающее всегда идею целого, с которым такое чувство естественно связано» [Конт 1910, 53].

Тотальная идеология по Конту, имевшая корни в индустриализме Сен-Симона, представляла собой теорию более

развернутую и включенную в новаторскую философскую систему. Конт был одним из создателей науки социологии и выработал научный подход к политике, который он развил в «Системе позитивной политики». В ее основе лежит убеждение, что политические системы в своем устройстве зависят от уровня развития цивилизации (производства, наук, искусств). Так, военно-теологическая система (т.е. феодализм) сложилась вследствие низкого уровня развития цивилизации. При нынешнем ее высоком уровне, считал Конт, должна утвердиться научно-промышленная система с научной идеологией.

Если следовать Конту, то на теологическом этапе истории мораль определялась верой в сверхъестественное и заботами каждого о личном спасении. На метафизическом этапе, который определялся верой во всемогущество человеческого разума, в абсолютное право человека на свободу и т.п., мораль была индивидуалистической, в философском плане ее выражали понятия Я и не-Я, понятие Мы было ей чуждо. Наоборот, в научной идеологии человек в индивидуалистическом плане не существует, существует только род, человечество, так как «всем нашим развитием мы обязаны обществу» [Конт 1910, 55]. В основанной на науке идеологии стремление к общему благу должно стать преобладающим, что требует подавления «различных личных побуждений, стихийный рост которых порождал бы непрерывные конфликты» [Конт 1910, 54].

Как у Сен-Симона, так и у Конта тотальная идеология не сосуществует мирно с имеющимися в обществе «частичными» идеологиями, а нацелена на их вытеснение или хотя бы видоизменение. К консерваторам отношение у Конта было сложное: с одной стороны, он отвергал «теологическое» общество, консервативные ценности, а с другой, он одобрительно относился к разного рода консервативным диктатурам — поддерживал жесткую власть Николая I, выступал за диктатуру папы, поддерживал диктатуру Наполеона III. Но, надо сказать, он одобрял и диктатуру Конвента, приветствовал заранее диктатуру пролетариев, наступления которой он ожидал в результате революции 1848 г. Объяснить это можно тем, что Конта не интересовала политическая направленность той или иной власти, его интересовала жесткая административная власть, как это свойственно вообще технократам и наукократам. Сам

Конт планировал наступление в позитивном обществе именно такой власти ученых и промышленников. К либералам он относился отрицательно, парламенты и идея самовластия народа вызывали у него резкое неприятие.

Рассмотренные выше идеи представителей тотальной идеологии Сен-Симона и Конта имеют следующие особенности: они выступают от лица научно-технического прогресса, за мирный труд и против войны как принципа общественного устройства. Такое видение техники объяснялось тем, что промышленное общество шло на смену феодализму, в котором война была средством существования правителей и их армий. Это был иллюзорный взгляд на перспективы промышленного общества. На деле оказалось, что технический прогресс привел к очень высокому развитию средств вооружения, при котором начало войны чревато гибелью множества людей, а применение ядерного оружия грозит уничтожением большей части человечества. Такие идеологии ставят на первое место общественные, а не частные интересы людей, придерживаются принципа иерархии на производстве и в управлении страной, иерархии, смягченной принципом братства. Если оставаться на уровне теоретических принципов, то тотальные идеологии направлены на вытеснение «частичных» идеологий. Частичные идеологии могут превратиться в тотальные только ценой отказа от своих исходных принципов и перехода на точку зрения тотальности, что произошло с коммунистической идеологией в СССР. На практике они часто сосуществуют, особенно если тотальная идеология является анонимной, когда ее несут не такие-то и такие-то теоретики, а сам научно-производственный процесс, организация потребительского общества, медийные структуры.

Тотальная идеология у А.А. Богданова. Своеобразный вариант превращения «частичной» идеологии в «тотальную» можно видеть у российского социалиста А.А. Богданова. Он был марксистом, разрабатывал идеологию пролетариата, закладывал основы пролетарского искусства, пролетарского учения о нравственности, и одновременно работал над созданием науки о социально-организованном опыте человечества. Это была левая версия технократии, вернее, техницизма, левая, потому что Богданов соединил технократию с марксизмом.

Свою науку Богданов изложил в книге «Тектология», сейчас она рассматривается в научном сообществе как первая работа, в которой представлены в целом идеи кибернетики, теории систем и синергетики. В предисловии к немецкому изданию «Тектологии» Богданов пишет о том, что всякая задача может и должна рассматриваться как «организационная», какой бы она ни была – практической, познавательной, эстетической. Жизнь человека и коллектива представляет собой цепь постановок и решений задач, и главная трудность заключается в их величайшей разнородности. Ее надо преодолеть и выработать общие организационные методы. В истории человек постепенно приближался к раскрытию общих методов разных наук, первая всеобщая организационная наука – это математика. Из века в век шли процессы сближения методов разных наук, пока не появилась возможность преодолеть специализацию и анархию и создать условия для развития монистического научно-организационного мышления. Настало время тектологии, т.е. науки о монистической организации любых элементов, как физических, так и психических, как объективных трудовых процессов, так и субъективных действий.

Монизм – это высшая ступень социального опыта, начавшаяся на стадии машинного производства, формировавшегося в развитых странах примерно с XVIII в. До нее Богданов выделяет в истории два этапа – авторитарный и коммерческий. С ними связаны две формы идеологии, обе они имеют характер фетишистского мировоззрения. Первое из них формируется в дуальных обществах, когда происходит раскол ранее единого населения первобытных обществ на две большие враждебные друг другу группы – организаторов и исполнителей. Такое деление начинается в трудовых процессах, а затем распространяется на все стороны общественной жизни, давая рождение противоположностям высшего и низшего, таинственного и обыденного, духовного и телесного, божественного и мирского. В таких обществах сознание принимает форму «авторитарного фетишизма», все социальные превращения приписываются тогда авторитетам, которые, будь то земные или духовные, выполняют роль причины.

Следующее структурное изменение общества и идеологий происходит с развитием рыночных отношений и капитали-

стических предприятий, тогда устанавливается отвлеченная метафизическая власть «товарного фетишизма» и человеческие отношения предстают как отношения вещей. Тут ощущается у Богданова влияние и Конта, и Маркса, у последнего взят термин «товарный фетишизм», тогда как характеристика эпохи как «метафизической» принадлежит Конту, а еще раньше Сен-Симону. Развитие фетишизма связано с прогрессивным дроблением коллектива, с обособлением человеческого индивида от социально-трудового целого, с развитием в обществе анархии.

Богданов возвещал «падение великого фетишизма» в обеих его исторических формах (авторитарной и метафизической). Падение означает «новое практическое сплочение социальных коллективов, их воссоздание из раздробленности» [Богданов 2010, 94]. Миссию собирания, с этой точки зрения, осуществлял поначалу капитализм, особенно на стадии крупного машинного производства: «Тогда началась эпоха культурной истории, которую по справедливости можно назвать эпохой собирания человека» [Богданов 2010, 95]. Труд квалифицированного рабочего при машине знаменует окончание деления общества на организаторов и исполнителей и формирование нового целостного человека. Одновременно рушится царство абстрактно-метафизического мышления и вырабатываются новые коллективистские формы мышления, из «дуалистической» мысль становится «монистической», утрачивается несоизмеримость бытия и мышления.

Так Богданов уходит от «частичной» идеологии пролетариата. Он рассматривает идеологию целого, эпохи; сознание фетишистское, иллюзорное, свойственное эпохам прошлого, отличается от научного, монистического сознания, которое только начало формироваться, но за которым будущее.

Изменения в обществе, происходящие с ликвидацией фетишизма, касаются не только мышления, форм труда и иной человеческой деятельности, но и всех общественных институтов – государства, права, нравственности, искусства. Такая перестройка рассчитана на длительный период времени, когда осуществляется творческое преобразование культуры человеческого общества, изживания фетишистских идеологий и собирания человека из раздробленности, т.е. полное воплощение монизма в общественной жизни (единства и равенства).

Во всех проявлениях коллективизма заключается один всеобщий принцип: «...сознательно организованное объединение всех сил человечества для борьбы с природой, для бесконечного развития власти труда над ней» [Богданов1999, 470].

Современный западный антитехнократизм. Шло время, техника, широко распространяясь в производстве, продемонстрировала свою ужасную силу в двух мировых войнах, охватила все стороны жизни людей, став как бы второй природой, к которой человек был вынужден приспосабливаться, как он издавна делал это в отношении первой природы. Наряду с технократической литературой, появилась литература антитехнократическая, нередко принимавшая форму антиутопии, художественной (Оруэлл, Замятин) или философской. Прекрасной формой философской антиутопии была книга Ж. Эллюля «Техника или ставка века».

Эллюль создал образ техники, которая мчится в непредвидимое, как мощный паровоз, увлекая за собой весь человеческий мир. Она автономна, ее нельзя ориентировать только в нужном человеку направлении, она подчиняется не его целям, а законам собственной каузальности. Невозможно предвидеть все ее последствия, и если одни из них опасны для человека, то их можно, конечно, избежать, изобретя новую технику, однако, ничто не гарантирует, что у новой техники не будет еще более опасных последствий.

Очень верно Эллюль подчеркивает, что к технике относятся не только разнообразные виды машин, но и организации самого разного типа – на производстве, в сфере государства, в быту, в армии и т.д. В системе государственности технический характер имеет административное государство, это «гигантский, исключительно технический аппарат» [Ellul 1954, 238]. Такое государство не является ни «выражением воли народа, ни творением Бога, ни средством классовой борьбы. Это предприятие со службами, которые должны хорошо функционировать. Предприятие, стремящееся к рентабельности и максимальной эффективности и имеющее в основе движение нации» [Ellul 1954, 239]. Эллюль думал, что образцом такого административного государства был СССР, в то время он не замечал волюнтаристического характера государства в СССР (имеется в виду произвол партийных и государственных властей).

Техницистское государство, в понимании Эллюля, требует особой идеологии. Традиционные демократии с их идеями прав человека, абстрактной концепцией равенства в голосовании, конфликтом между властью и свободой не адаптируются к технике. Для техницистского государства нужны однозначные унифицирующие лозунги, они характерны для «народных демократий»: «Только трудящийся – гражданин», «Нет свободы для врагов свободы», «Государство гарантирует свободу, чем сильнее государство, тем обеспеченнее свобода». В техницистском обществе, даже если государство является демократическим или либеральным, развиваются элементы тоталитаризма. Раньше идеология выдвигала общественные цели (1789, 1917). Теперь цели выдвигает техника, а идеология объясняет и оправдывает их. Фактически, Эллюль не видел выхода из этой ситуации, хотя он и попытался наметить ей альтернативу в виде самоуправленческого социализма свободы. Эта мысль была распространена у радикальных левых конца XX в. К. Касториадис [Castoriadis 1978; Касториадис 2003] требовал создания альтернативных науки и техники, которые не разделяли бы людей (разделение труда), а способствовали бы единству общества и личности. А. Горц [Gorz 1980] мечтал о создании за пределами большого общества маленьких коммун, в которых человек был бы свободен, занимаясь ремесленным трудом. Вот во что выродился величественный проект социализма как альтернативного общества, начало которого заложил Маркс.

Демократия как антитеза тотальной идеологии. Компромиссный ответ на эти проблемы представил Ю. Хабермас, выдвинув задачу слияния техники и морали. Мораль у него, в отличие от технократов, относительно автономна от производственно-технической сферы и прочно связана с демократическими устоями общества.

Ю. Хабермас развил свою идею в полемике с Г. Маркузе. В книге «Наука и техника как «идеология» он высоко оценил его мысль о том, что рационализация в условиях капитализма включает не только экономическую деятельность, частное право и бюрократическое государство, но еще и другую форму рациональности – науку и технику, которые означают господство, будь то господство над природой или над обществом. Хабермас отмечает у Маркузе идею о росте общественной значимости на-

учных исследований и техники. Сущность этого изменившегося положения представляет основной тезис Маркузе, «согласно которому техника и наука принимают на себя сегодня также и функцию легитимации господства» [Хабермас 2007, 81]. Они стали идеологией. Массы верят в научную модель общества и потому мирятся со своей «деполитизацией», которая вытекает из протекционистского характера государств.

Хабермас ставит задачу встроить «целерациональное действие», т.е. научно-производственную деятельность в социо-культурный жизненный мир, в мир, говоря языком Хабермаса, коммуникативных действий, в нормативистскую сферу. Нельзя допустить, чтобы целерациональное действие абсорбировало коммуникативное действие как таковое, чтобы тотальная научно-техническая идеология поглотила нормы нравственности и демократического обсуждения. Хабермас хочет понять, «как возможна *трансляция технического применяемого знания в практическое сознание социального жизненного мира*» [Хабермас 2007, 120]. Формой всеобщей и публичной коммуникации является демократия. И Хабермас повторяет, что вопрос в том, «как власть технического распоряжения может быть возвращена в сферу консенсуса действующих и договаривающихся друг с другом граждан» [Хабермас 2007, 128]. Но он сам признает, что условия для такого рода коммуникации совершенно отсутствуют. И это в Германии, где существует развитая демократия, где сильно влияние общественности на решение экономических, социальных, экологических вопросов. Если отказаться от этого, то какая открывается альтернатива?

Один из примеров этого можно видеть в полемике Ю. Хабермаса с Н. Луманом. Луман видел будущее не как демократически организованную общественность, а как административную систему власти, огражденную от влияния партий и публики. Все это с целью «слияния науки и администрации, которое одновременно приостановило бы автономию науки и соединило бы прежде разъединенные среды власти и истины» [Хабермас 2010, 222]. Если оценить идею Лумана как вариант тотальной идеологии, несущей проект тотального общества, то можно ли найти противоядие этому? Хабермас ищет спасение в демократии, но устоит ли она против объединенной силы

научно-технического разума и административного управления?

Итак, наука и техника играют настолько большую роль в современных обществах (начиная с периода буржуазных революций), что они превратились в своеобразную идеологию, которая имеет тотальный характер и к которой вынуждены приспособляться частичные (классовые, групповые) идеологии. Носителями тотальной идеологии являются технократы и техницисты, еще точнее ее описывают антитехнократы со своих критических позиций. Представленные ими картины общества, в которых центральное место занимают союз науки и административного государства, давление, которое оказывает этот комплекс на всю идейную атмосферу в развитых странах, внушают опасения за судьбу свободы и независимости граждан. Поэтому вызывают сочувствие усилия Хабермаса сохранить влияние демократической общественности на научно-техническое развитие. Тотальные идеологии таят большую опасность для демократии, для ценностей свободы и участия граждан в управлении обществом.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бадью 2005 – *Бадью А.* Краткий курс метаполитики. – М.: Логос, 2005.

Богданов 2010 – *Богданов А.А.* Падение великого фетишизма. – М.: Красанд, 2010.

Богданов 1999 – *Богданов А.А.* Наука об общественном сознании // Познание с исторической точки зрения. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж, 1999.

Зерзан 2007 – *Зерзан Д.* Первобытный человек будущего. – М.: Гилея, 2007.

Конт 1910 – *Конт О.* Дух позитивной философии. – СПб.: Вестник знания, 1910.

Касториадис 2003 – *Касториадис К.* Воображаемое установление общества. – М.: Гнозис; Логос, 2003.

Луман 2001 – *Луман Н.* Власть. – М.: Праксис, 2001.

Мангейм 1976 – *Мангейм К.* Идеология и утопия. – М.: АН СССР, 1976.

Маркузе 1991 – *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М.: Relf-Book, 1991.

Сен-Симон 1923а – *Сен-Симон А. де*. Избр. соч. – М.; Пг.: Госиздат, 1923.

Сен-Симон 1923б – Собрание сочинений А. де Сен-Симона. – М.; Пг.: Государственное издательство, 1923.

Хабермас 2007 – *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». – М.: Праксис, 2007.

Castoriadis 1978 – *Castoriadis C.* Les carrefours du labyrinthe. – Paris: Seuil, 1978.

Ellul 1954 – *Ellul J.* La technique ou l'enjeu du siècle. – Paris: Armand Colin, 1954.

Ellul 1988 – *Ellul J.* Le bluff technologique. – Paris: Hachette, 1988.

Ellul 1982 – *Ellul J.* Changer de revolution. – Paris: Seuil, 1982.

Gorz 1980 – *Gorz A.* Adieu au proletariat. – Paris: Galilee, 1980.

POLITICAL IDEOLOGIES AND TECHNOLOGY

E.A. SAMARSKAYA

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Summary

The article explores the analytical relations between traditional (these are termed “partial”) and “total” ideologies. Traditional ideologies originated in 18th–19th century Bourgeois revolutions; as such, they embody social and political aspirations of certain social groups (conservatism, liberalism, socialism). Those ideologies which we termed “total” are of technocratic type: they follow the route of progress and embrace those of etatist attributes which are appropriate to it. At present, partial ideologies are in crisis; the latter resulted from disintegration of the social entities which used to form the foundation of democratic states. “Total” ideologies undergo intensification insofar as technological progress continues; they may be anonymous (Jürgen Habermas “Technology and Science as Ideology”) or, otherwise, receive corresponding theoretical fulfillment. They may coexist with traditional ideologies and influence them or strive to supersede them. “Total” ideologies (they are epitomized by science and technology) are a cause of a heavy stress which oppresses people, deprives them of alternative thinking capacity insofar as the present state of so-ciety is concerned (Herbert Marcuse). The above mentioned themes are analyzed with reference to early technocratic theories (C.-A. Saint-Simon, A. Comte, A. Bogdanov), as well as to contemporary technocratic systems

the authors of which (G. Ellul, K. Kastoriadis, A. Gorz), better than anybody, perceive the anonymous pressure of technology and administrative state.

Keywords: partial ideologies, total ideologies, technocracy, politics, administrative state, morals, history, social alternative, progress, democracy.

Samarskaya, Elena – D.Sc. in Political Sciences, Leading Research Fellow at the Department of the History of Political Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

helene-samarskaya@yandex.ru

Citation: *SAMARSKAYA E.A.* Political Ideologies and Technology. In: *Philosophical Sciences*. Vol. 11, pp. 22-39.

REFERENCES

Badiou A. (1985) *Peut-on penser la politique?* (Russian Translation: Logos, Moscow, 2005).

Bogdanov A.A. (1910) *The Fall of the Great Fetishism*. Krasand, Moscow, 2010 (in Russian).

Castoriadis C. (1978) *Les carrefours du labyrinthe*. Seuil, Paris.

Ellul J. (1954) *La technique ou l'enjeu du siècle*. Armand Colin, Paris.

Ellul J. (1988) *Le bluff technologique*. Hachette, Paris.

Ellul J. (1982) *Changer de revolution*. Seuil, Paris.

Gorz A. (1980) *Adieu au proletariat*. Galilee, Paris.

Habermas J. (1968) *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»* (Russian Translation: Praxis, Moscow, 2007).

Luhmann N. (1975) *Macht* (Russian Translation: Praxis, Moscow, 2001).

Marcuse H. (1964) *One-Dimensional Man* (Russian Translation: Relf-Book, Moscow, 1991)