Виктор Гамм. "Постмодерн. Научная теория" Размещено на сайте www.ic-russia.org с разрешения ХЦ "Возрождение".

Определение постмодернизма

Виктор Гамм

ПОСТМОДЕРНИЗМ — понятие, используемое современной философской рефлексией для обозначения характерного для культуры сегодняшнего дня типа философствования, содержательно-аксиологически дистанцирующегося не только от классической, но и от неклассической традиций и конституирующего себя как пост-современная, т. е. постнеклассическая философия.

Ведущие представители: Р. Барт, Батай, Бланшо, Бодрийяр, Делез, Деррида, Джеймисон, Гваттари, Клоссовски, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др.

Термин «Постмодернизм» впервые был употреблен в книге Р. Ранвица «Кризис европейской культуры» (1917); в 1934 использован у Ф. де Ониза для обозначения авангардистских поэтических опытов начала 20 в., радикально отторгающих литературную традицию; с 1939 по 1947 в работах Тойнби было конституировано содержание понятия «Постмодернизм» как обозначающего современную (начиная от Первой мировой войны) эпоху, радикально отличную от предшествующей эпохи модерна; в конце 1960 — 1970-х данное понятие использовалось для фиксации новационных тенденций в таких сферах, как архитектура и искусство (прежде всего, вербальные его формы), и было апплицировано на такие сферы предметности, как экономико-технологическая и социально-историческая; начиная с 1979 (после работы Лиотара «Постмодернистское состояние: доклад о знании») утверждается в статусе философской категории, фиксирующей ментальную специфику современной эпохи в целом (К. Батлер, В. Вельш, Т. Д'ан, Д. Дэвис, Ч. Дженкс, А. Ле Во, Д. Лодж, Дж. Мад-заро, А. Б. Олива, У. Спейнос, У. Стейнер, А. Уайлд, Д. Фоккема, Д. Форворд, И. Хассан и др.). В настоящее время история трансформации содержания понятия «Постмодернизм» становится специальным предметом постмодернистской философской рефлексии (Х. Бертенс, М. А. Роуз и др.).

Несмотря на программное дистанцирование постмодернизма от презумпций классической и неклассической философских традиций, тем не менее, постмодернистская программа современной философии генетически во многом восходит к неклассическому типу философствования (начиная с Ницше), и в частности — к постструктурализму, структурному психоанализу, неомарксизму, феноменологии, философии Хайдеггера, традициям «постнаучного мышления» и «поэтического мышления», а также к традициям семиотики и структурной лингвистики и, в поздних своих версиях — к философии диалога, теории языковых игр. Несмотря на то, что доминирующей является тенденция датировки возникновения и концептуального оформления постмодернизма серединой 1950-х, существует и позиция, согласно которой данный процесс отодвигается к концу 1930-х (К. Батлер, И. Хассан); по оценке Эко, применительно к усмотрению «начала» постмодернизма обнаруживает себя тенденция относить его «ко все более далекому прошлому», — и если иронично моделируемые Эко попытки «объявить постмодернистом самого Гомера» и не предпринимались всерьез, то интерпретация в постмодернистском ключе априоризма И. Канта как предвосхищающего идею означивания не чужда постмодернистской ретроспективе (В. Моран).

В современной философской литературе ведутся достаточно оживленные дискуссии о соотношении таких аспектов содержания данного понятия, как собственно философский, социологический (З. Бауман, Р. Виллиамс, К. Кумар, С. Лаш, Д. Лион, Дж. Урри, Ф. Фехер, А. Хеллер), культурологический (С. Бест, Д. Келлнер, Е. Джеллнер, М. Постер, Б. С. Тэрнер, Б. Смарт), литературно- и архитектурно-художественный (Ч. Дженкс, И. Хассан) и др. (при этом следует иметь в виду условность подобного разнесения названных мыслителей по департаментам, жесткость границ между которыми они сами решительно отвергают). Указанные дискуссии, в свою очередь, выводят на проблему экспликации — наряду с содержанием понятия «философии Постмодернизма» — и содержания таких понятий, как «постмодернистская социология», «постмодернистская культурология», «постмодернистская лингвистика» и т. д. В последнее время, однако, начинает доминировать тенденция к предельно широкому пониманию термина «Постмодернизм» и признанию того, что его «следует употреблять не как историко-литературное или теоретико-архитектурное, а как всемирно-историческое понятие» (Г. Кюнг).

Вместе с тем, к настоящему времени утвердилась точка зрения, согласно которой «постмодернизм — эпоха не столько в развитии социальной реальности, сколько сознания» (З. Бауман). Современная культура рефлексивно осмысливает себя как «постмодерн», т. е. пост-современность, как процессуальность, которая разворачивается «после времени» — в ситуации «совершенности» и «завершенности» истории. Аналогично этому, современная философия конституирует себя не только как пост-современная (собственно, post-modernism), но и как постфилософия, что предполагает отказ от традиционных для философии проблемных полей, понятийно-категориального аппарата и классических семантико-аксиологических приоритетов. Так, философия постмодернизма отказывается от дифференциации философского знания на онтологию, гносеологию и т. д., фиксируя невозможность конституирования в современной ситуации метафизики как таковой и рефлексивно осмысливая современный стиль мышления как «постметафизический». Последний реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, выступавших в культуре классического и неклассического типов в качестве фундаментальных гештальтирующих осей мыслительного пространства: подвергая резкой критике саму идею бинарных оппозиций как таковую, постмодернизм мыслит себя вне дихотомических противопоставлений субъекта и объекта, мужского и женского, внутреннего и внешнего, центра и периферии. В целом, если современное культурное состояние может быть зафиксировано посредством понятия «постмодерн», то состояние осознающей его ментальности — посредством понятия «Постмодернизм». В этом плане исследователи настойчиво подчеркивают рефлексивный характер постмодернизма как феномена культуры: «постмодернизм как таковой есть не что иное, как современность для самой себя» (З. Бауман).

Таким образом, «постмодерн… понимается как состояние радикальной плюральности, а постмодернизм — как его концепция» (В. Вельш). Безусловно, речь может идти не о единой концепции, семантически исчерпывающей своим содержанием все проблемное поле современной постмодернистской философии: постмодернизм как философский феномен в принципе не может быть рассмотрен в качестве монолитного, характеризуясь не только атрибутивной, но и программной плюральностью, объективирующейся в широком веере разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов, среди которых наиболее значительными являются текстологический, номадологический, шизоаналитический, нарратологический, генеалогический, симуляционный, коммуникационный, и др.

Более того, постмодернизм и не стремится ни «конституировать себя в качестве актуально единой философской стратегии, унифицированной по своим основаниям, методам и целям и претендовавшей бы на оригинальность, ни утвердиться в качестве философской традиции, программно постулируя невозможность в современных условиях реализации подобного философско-метафизического проекта. Семантическая и категориальная пестрота постмодернистской философии во многом обусловлены радикальным отказом постмодернизма от самой идеи возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус, его программной установкой на идиографизм и изначальной плюральностью проблемного поля, обнаруживающего к тому же постоянные интенции к своему расширению (философия письма и текста, вариативные динамические модели социальности и субъективности, концептуальные модели исторической событийности, власти, дискурса и языка, аналитические модели сознания и бессознательного, телесности сексуальности и мн. др.)

Не следует также сбрасывать со счетов и то обстоятельство, что постмодернизм является актуальным феноменом, еще не принадлежащим философской традиции в режиме past perfect, — как его содержание, так и терминологический инструментарий находятся в процессе своего становления и не могут, в силу этого, характеризоваться устоявшейся унифицированностью. Отсюда — характерная для постмодернистской философии интенция к рефлексивному определению феномена постмодернизма в целом посредством указания на частные (как в смысле неуниверсальности распространения, так и в смысле локальности предметности) его характеристики. Так, например, по Лиотару, постмодернизм может быть определен как «недоверие к метаповествованиям», Джеймисон усматривает атрибутивную характеристику постмодернизма в ориентации на специфическую пародийность и т. п. Вместе с тем, несмотря на сказанное, применительно к постмодернизму как феномену философской традиции можно утверждать, что, возникая исходно как своего рода особая

ситуация в развитии философского мышления, заключающаяся в сугубо негативном дистанцировании от сложившихся стратегий построения философского знания, к настоящему времени постмодернизм может быть оценен как конституированный в пространстве философской рефлексии в качестве феномена, имеющего бесспорный парадигмальный статус, ибо постмодернистская программа философствования удовлетворяет всем критериальным требованиям, предъявляемым к исследовательской парадигме, а именно:

1) вырабатывает собственную модель видения реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной семиотической (прежде всего — языковой) артикулированности («постмодернистская чувствительность» как установка на восприятие реальности в качестве хаотически фрагментированной и семиотизированной, вплоть до постулирования знаково-артикулированного способа существования как единственно возможного;

2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения мира, рефлексивно осмысленные в постмодернистской нарратологии и заключающиеся в принципиальном и программном плюрализме, и идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном когнитивном релятивизме (поворот от стратегии alterity к стратегии mutuality (взаимность)), основанном на концепции «заката больших наррраций».

В парадигмальной эволюции постмодернизма могут быть выделены два этапа: 1) описанная выше постмодернистская классика деконструктивизма, характеризующаяся крайним радикализмом дистанцирования от презумпций как классической, так и от неклассической философии, и 2) оформляющаяся в настоящая время парадигмальная модификация постмодернизма, представляющая собой результат определенного поворота к пересмотру исходных презумпций (отчасти связанным с коммуникационным поворотом в развитии философской проблематики) и могущая быть интерпретирована как своего рода after-postmodernism. Философский постмодернизм не только обладает парадигмальным статусом, но и выполняет в современной культуре исконно присущие философии функции.

Прежде всего, в философии постмодернизма шлифуются понятийные средства, необходимые для адекватного описания втягивающихся в сферу познания современной культуры неравновесных самоорганизующихся систем (как в свое время шлифовались в философском языке понятийно-логические средства, необходимые для описания систем динамических, а потом — развивающихся). Подвергая мета-теоретическому осмыслению данный процесс, Фуко пишет о том, что в настоящее время осуществляется формирование нового стиля мышления и, собственно, новой культуры. По его словам, новый фундаментальный опыт человечества «невозможно заставить говорить на тысячелетнем языке диалектики». Конституирующийся в современной культуре новый, нелинейный, способ видения мира нуждается и в новом языке для своего выражения, однако на данный момент «новому опыту», по оценке Фуко, «еще только предстоит найти и язык, который будет для него тем же, чем была диалектика для противоречия». Подобно тому, как, моделируя в прогностическом режиме — динамику саморазвивающейся системы, философия 19 в. апеллировала к абстрактным сферам предметности, являющимся по своему когнитивному статусу идеальным (теоретическим) конструктом (например, монада в монадологии Лейбница), — точно так же, моделируя новый тип динамики (нелинейные самоорганизационные процессы в хаотических аструктурных средах) и вырабатывая понятийный аппарат для описания подобных динамик, философия постмодернизма также оперирует идеальными объектами (типа «номадического распределения сингулярностей», «ризоморфных сред» и т. п. — наибольшей мерой конкретности в этом контексте обладают такие постмодернистские концепты, как «письмо» и «текст», поскольку применительно к текстологической версии постмодернистской философии возможность использования терминологического тезауруса пост-соссюрианской лингвистики, что делает ситуацию более прозрачной).

Соответственно тому обстоятельству, что искомая терминология находится в процессе своего становления, философия постмодернизма демонстрирует целый спектр параллельных понятийных рядов, предназначенных для описания выходящего за рамки прежней исследовательской традиции объекта: текстологический ряд, номадологический, шизоаналитический и др. Кроме того, в силу не окончательной разработанности категориального аппарата философской аналитики нелинейных процессов, для постмодернизма характерно использование мифологических образов (типа «тантрического

яйца» в концепции «тела без органов») и тяготение к метафорике. Однако отсутствие единой терминологии не выступает для постмодернистской рефлексии аргументом в пользу невозможности констатировать парадигмальное единство постмодернизма в философской его проекции (С. Сулеймен). В проблемном поле постмодернизма особое место занимает проблема его соотношения с такими культурными феноменами, как классика и модернизм.

Программно дистанцируясь от классических презумпций философствования, постмодернизм, вместе с тем, конституирует особый (и, быть может, единственно возможный) способ презентированности содержания культурной традиции в духовном пространстве современности, понятой как «постмодерн»). В общем контексте постмодернистского переоткрытия времени, констатировавшего тотальное попадание любого наличного состояния культуры под «власть прошлого», равно как и в частно-текстологическом контексте постмодернистской концепции интертекстуальности, согласно которой продукт творчества может быть интерпретирован не в качестве оригинального произведения, но как конструкция цитат, можно говорить о том, что постмодернизм задает новый горизонт представленности в современной культуре идей и текстов классической традиции.

В этом отношении постмодернизм есть, собственно, способ бытия классики в современную эпоху. Подобная интерпретация проблемы Классика — Постмодерн, отнюдь не являясь ни общепринятой, ни доминирующей, тем не менее, обнаруживает себя в постмодернистской рефлексии: от рассмотрения Ч. Дженксом архитектурного постмодернизма в качестве «нового классицизма» до стратегии «возврата утраченных значений», предложенной М. Готтдинером в контексте современной постмодернистской программы «воскрешения субъекта». В отношении проблемы Модерн — Постмодерн среди предлагаемых современной постмодернистской рефлексией моделей ее решения отчетливо конституируются крайние варианты: от видения постмодернизма как продукта эволюции и углубления презумпций модернизма (А. Гидденс, Х. Летен, С. Сулеймен) до интерпретации его в качестве отказа от нереализованных интенций модерна (Хабермас); от доминирующей тенденции противопоставления постмодернизма модернизму (Р. Кунофф, Г. Кюнг, А. Хорнунг, Г. Хоффман и др. (собственно, по Г. Кюнгу, «постмодерн — это структурирующее проблему «поисковое понятие», предназначенное для анализа того, что отличает нашу эпоху от эпохи модерна») до понимания постмодернизма в качестве продукта «реинтерпретации» модернизма (А. Б. Зелигмен). В постмодернистской рефлексии оформляется также интерпретация постмодернизма как феномена, являющегося проявлением любой радикальной смены культурных парадигм (Д. Лодж, Эко); в этом отношении постмодернизм рассматривается как своего рода этап в эволюции культуры: «у каждой эпохи есть свой постмодернизм» (Эко).

Отличительной особенностью классических постмодернистских текстов является их мета-характер: труды ведущих постмодернистских авторов (т. е. тех, кого можно было бы отнести к «классикам» постмодернизма, если бы не решительное отторжение постмодернизмом самой идеи исследовательской традиции как таковой) отличаются такой особенностью, как интенция к рефлексии, а именно к экспликации и мета-теоретическому анализу собственных парадигмальных оснований. В этом отношении такие авторы, как Р. Барт, Бланшо, Бодрийяр, Дж. Ваттимо, П. Вирилио, В. Вельш, Делез, Джеймисон, Гваттари, Кристева, Лиотар, Мерло-Понти, Фуко и др., выступают одновременно как классиками, так и теоретиками постмодернизма, выявляя социокультурные основания и следствия постмодернистского видения мира. Необходимо отметить и наличие в современной мета-традиции осмысления феномена постмодернизма отчетливо очерченной критической ветви (Хабермас, А. Каллиникос и др.).

В целом же, однако, статус постмодернизма в современной культуре может расцениваться не только как определившийся и значимый, но и как во многом определяющий тенденции развития современной философии как таковой. Феномен постмодернизма находится в настоящее время в фокусе философского интереса, о чем свидетельствует не только большой массив фундаментально-аналитических работ, посвященных этому феномену, и неуклонный рост их публикации с 1995 по 2000 (авторские исследования таких теоретиков, как Дж. Вард, К. Лемерт, В. Смарт, З. Сардар, Д. Харвей, М. Готтдинер, Б. Мак-Хал, Дж. О'Нийл, М. Саруп, К. Ланкшир, П. Мак-Ларен, А. А. Джироукс, М. Петере и др.; обобщающие труды под редакцией К. Гелдера, С. Форутона, С. Сима; интегральные сборники «Postmodernism. ICA Documents» и т. п.), но также и оформляющаяся традиция популяризации постмодернизма (например, выход в 1997 «А

Primer to Postmodernity» Дж. Натоли; в 1998 — «Postmodernism for Beginning» К. Аппинганези и Ч. Джерратта). Проблемно-концептуальный поиск философии постмодернизма реализует себя в русле магистральных направлений развития современной культуры, ориентируясь на исследование наиболее актуальных проблем, центрирующих на себе внимание не только гуманитарного, но и естественнонаучного познания: среди них могут быть названы такие проблемы, как проблема нелинейности, переосмысление в современной культуре феномена детерминизма, принципиально новая интерпретация феномена темпоральности и т. п.

Глава 7. Философия постмодернизма

1. Эволюция постмодернизма

Постмодернизм представляет собой относительно недавнее явление: его возраст составляет около четверти века. Будучи прежде всего культурой постиндустриального, информационного общества, он вместе с тем выходит за ее рамки и в той или иной мере проявляется во всех сферах общественной жизни, включая экономику и политику. Наиболее ярко выразив себя в искусстве, он существует и как вполне определенное направление в философии. В целом постмодернизм предстает сегодня как особое духовное состояние и умонастроение, как образ жизни и культура и даже как некая эпоха, которая пока еще только начинается.

Первые признаки постмодернизма возникли в конце 50-х гг. XX в. в итальянской архитектуре и американской литературе. Затем они появляются в искусстве других европейских стран и Японии, а к концу 60-х гг. проявляются в остальных областях культуры и становятся весьма устойчивыми.

Как особый феномен постмодернизм вполне отчетливо заявил о себе в 70-е гг. XX в., хотя относительно более точной даты его рождения единого мнения нет. Многие исследователи связывают зарождение этого течения с разными событиями.

Некоторые авторы указывают на выход в свет книги «Пределы роста», подготовленной Римским клубом, в которой делается вывод о том, что если человечество не откажется от существующего экономического и научно-технического развития, то в недалеком будущем его ждет глобальная экологическая катастрофа. Применительно к искусству американский теоретик и архитектор Ч. Дженкс называет дату 15 июня 1972 г., считая ее одновременно и днем смерти авангарда, и днем рождения постмодернизма в архитектуре, поскольку в этот день в американском городе Сент-Луисе был взорван и снесен квартал, считавшийся самым подлинным воплощением идей авангардистского градостроительства.

В целом 70-е гг. стали временем самоутверждения постмодернизма. Особую роль в этом процессе сыграло появление в 1979 г. книги «Состояние постмодерна» французского философа Ж. Ф. Лиотара, где многие черты постмодернизма впервые предстали в обобщенном и рельефном виде. Книга вызвала большой резонанс и оживленные споры, которые помогли постмодернизму получить окончательное признание, придали ему философское и глобальное измерение и сделали из него своеобразную сенсацию.

В 80-е гг. постмодернизм распространяется по всему миру, достигает впечатляющего успеха, даже настоящего триумфа. Благодаря средствам массовой информации он становится интеллектуальной модой, неким фирменным знаком времени, своеобразным пропуском в круг избранных и посвященных. Как некогда нельзя было не быть модернистом и авангардистом, точно так же теперь стало трудно не быть постмодернистом.

Следует, однако, отметить, что далеко не все признают наличие постсовременности и постмодернизма. Так, немецкий философ Ю. Хабермас, выступающий главным оппонентом постмодернизма, считает, что утверждения о возникновении некой постсовременности не имеют достаточных оснований. По его мнению, «модерн — незавершенный проект»: он дал положительные результаты, но далеко не исчерпал себя, и в нем есть чему продолжиться в

будущем. Речь может идти лишь об исправлении допущенных ошибок и внесении поправок в первоначальный проект.

Однако у сторонников постмодернизма имеются свои не менее убедительные аргументы и факты, хотя в понимании самого постмодернизма и между ними нет полного согласия. Одни из них полагают, что постмодернизм представляет собой особое духовное состояние, которое может возникнуть и реально возникало в самые различные эпохи, на их завершающей стадии. Постмодернизм в этом смысле выступает как трансисторическое явление, он проходит через все или многие исторические эпохи, и его нельзя выделять в какую-то отдельную и особую эпоху. Другие же, наоборот, определяют постмодернизм именно как особую эпоху, которая началась вместе с возникновением постиндустриальной цивилизации. Думается, что при всех имеющихся различиях эти два подхода вполне можно примирить. Действительно, постмодернизм прежде всего является состоянием духа. Однако это состояние длится уже довольно долго, что позволяет говорить об эпохе, хотя она является переходной.

Постмодернизм соотносит и противопоставляет себя модерну, поэтому ключ к его пониманию находится в последнем.

Хронологически модерн чаще всего рассматривают в двух смыслах. В первом он охватывает примерно два столетия и именуется эпохой разума. Она начинается в конце XVIII в. вместе с Великой французской революцией и означает утверждение капиталистического, индустриального общества. Во втором смысле начало модерна отодвигается еще на одно столетие назад, до середины XVII в., когда начиналась разработка проекта будущего общества. Модерн в этом случае охватывает Новое и Новейшее время. Такое расширение границ современности представляется вполне обоснованным, ибо оно позволяет составить о ней более полное представление.

Вместе с тем следует иметь в виду, что наряду с хронологическими рамками не менее важное значение для определения модерна имеет также вкладываемое в это понятие содержание-С этой точки зрения далеко не все из того, что существовало в Новое и Новейшее время, было в полном смысле модерном, т. е. современным. Модерн составляет лишь часть современности. Он включает в себя ведущие тенденции, которые определяют последующее развитие общества. Благодаря этому модерн несет в себе некое судьбоносное начало. Быть модерным, или в полном смысле современным, — значит отвечать духу времени, верить в прогресс, в определенные идеалы и ценности. Это предполагает отказ от прошлого, неудовлетворенность настоящим и устремленность в будущее. Можно пребывать в современности и не быть модерным, по-настоящему современным, напротив, быть консерватором, реакционером и ретроградом, отвергать прогресс. Поэтому французский поэт-символист А. Рембо, будучи модернистом, в свое время выдвинул лозунг: «Надо быть абсолютно современным».

Модерн тогда, в идеологическом и духовном плане, соответствует модернизму, понимаемому в широком смысле — как выходящий за рамки собственно модернистского и авангардистского направления в искусстве. Гегель с этой точки зрения был прогрессистом и модернистом, поскольку признавал прогресс разума. В то же время он высоко ценил прусскую монархию, за что его некоторые современники называли реакционером.

Маркс был наиболее последовательным прогрессистом и модернистом. Шопенгауэр был скорее консерватором, ибо не верил в прогресс и скептически смотрел в будущее. В некотором смысле его можно считать лаже постмодернистом. Ницше воплощал собой и модернизм, и постмодернизм. Наша сегодняшняя современность является постмодерной, поскольку для нее характерно разочарование в разуме и прогрессе, неверие в будущее. Поэтому Ю. Хабермас не без основания называет ведущих представителей постмодернизма — таких, как М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиогар, — неоконсерваторами, которые, в отличие от традиционных консерваторов, являются, по его мнению, «анархиствующими». В целом же Новое и Новейшее время в наибольшей степени отвечает критериям модернизма.

Действительно, именно к середине XVII в., как бы открывая Новое время, Ф. Бэкон и Р. Декарт, которых можно считать первыми модернистами, ставят перед человечеством новую грандиозную цель: с помощью науки сделать человека «господином и повелителем природы». Так начиналось великое преобразование и покорение природы, опиравшееся на науку и составившее основное содержание модерна в его практическом аспекте. Декарт разрабатывает концепцию рационализма, в русле которого будут формироваться главные идеалы и ценности западного мира. Он также выдвигает идею культуры, фундаментом которой должны стать разум и наука, а не религия. В целом в XVII в. наблюдается быстрое возвышение науки, происходит первая научная революция и зарождается научно-технический прогресс, роль и значение которых окажутся поистине судьбоносными.

Возникшие тенденции получили дальнейшее развитие и усиление в XVIII в. — веке Просвещения. Философы-просветители, особенно французские, еще больше возвысили авторитет и значение разума и науки, сделали исключительно актуальным гуманизм эпохи Возрождения. Просветители разработали концепцию нового общества, ядро которой составили универсальные общечеловеческие принципы, идеалы и ценности: свобода, равенство, справедливость, разум, прогресс и т. д. Важнейшей чертой этой концепции стал футуризм в широком смысле слова, т. е. радикальный разрыв с прошлым и устремленность в «светлое будущее», в котором должны восторжествовать указанные идеалы и ценности. Примечательно, что лидеры Великой французской революции, подчеркивая радикальный разрыв с прошлым, объявили 1793 г. первым годом «новой эры». Основными средствами построения нового общества и достижения светлого будущего провозглашаются просвещение и воспитание. Решающая роль при этом отводится разуму, его прогрессу и способности человека к бесконечному совершенствованию. У философов-просветителей проект модерна (современности) предстает в завершенном виде. Можно сказать, что они основали новую религию и веру — веру в разум и прогресс.

Своей программе просветители придавали глобальное значение. Они полагали, что провозглашенные ими идеалы и ценности — благодаря прогрессу разума и просвещения — охватят все человечество, поскольку все люди имеют одну и ту же природу и один и тот же разум. Просветители искренне верили, что разум обеспечит решение всех проблем и задач, три из которых были главными и фундаментальными. Во-первых, высшая форма разума — наука даст рациональное объяснение законов природы и откроет доступ к ее несметным богатствам. Природа будет покорена. Во-вторых, наука сделает «прозрачными», ясными и понятными межчеловеческие отношения, что позволит построить новое общество на принципах свободы, братства и справедливости. В-третьих, благодаря науке человек сможет наконец познать самого себя, овладеть самим собой, поставить все свои поступки и действия под сознательный, рациональный контроль.

XIX век стал временем конкретного воплощения в жизнь просветительских идеалов и ценностей, всей программы в целом. Однако уже в начале века становилось все более ясным, что складывающееся буржуазно-капиталистическое общество далеко не во всем отвечает тем идеалам, исходя из которых оно формировалось. Первыми это почувствовали романтики, отвернувшиеся от реальной действительности, предпочтя ей мир грез, фантазии, воображения, обратив свой взор либо в далекое прошлое, либо на таинственный Восток, надеясь хотя бы там обнаружить нечто возвышенное, прекрасное или просто экзотическое. Во многом по тем же мотивам в середине века появился марксизм, провозгласивший пролетарско-социалистический путь реализации просветительских идеалов и предложивший более радикальные и революционные способы их осуществления.

В целом можно сказать, что в XIX и XX вв. многие идеалы и ценности Просвещения оказались либо нереализованными, либо существенно искаженными. Так, в XIX в. экспансия ценностей западного мира на другие континенты осуществлялась не посредством просвещения и воспитания, как это предполагалось, но с помощью грубого навязывания и насилия. В XX в. имели место две мировые войны, чудовищные по масштабам бедствий, отмеченные варварским истреблением людей, сделавшие сомнительной саму мысль о гуманизме. Помимо этого, человечество прошло через многие другие события и испытания, глубоко изменившие жизнь и мироощущение людей. Два из них заслуживают особого

выделения, поскольку именно они весьма своеобразно объясняют феномен постмодернизма.

Первое из них — экономический кризис 30-х гг. XX в. Это потрясение вызвало к жизни фашизм, который в свою очередь породил Вторую мировую войну. В то же время оно существенно изменило характер капиталистического производства. Реальная опасность социально-экономической и политической катастрофы заставила господствующий класс на Западе пойти на серьезные уступки и коррективы. Благодаря этому производство перестало существовать лишь ради производства, его непосредственной целью стала не только прибыль, но и потребление, которое теперь охватило большинство населения. Новая ситуация объективно вела к снижению остроты прежних социальных противоречий и конфликтов, она создавала вполне приемлемые для человека условия существования, распространявшиеся на две трети общества. Если бы не разразившаяся война, то последствия новой ситуации заявили бы о себе уже в 40-е гг. Война отодвинула на 50-е гг. в США и на 60-е гг. в Европе возникновение так называемого общества потребления. Именно общество потребления, основанное на принципе удовольствия, составляет один из главных устоев постмодернизма.

Второе важное событие — экологический кризис, явно обозначившийся в 60-е гг. Этот кризис обесценил великую идею преобразования и покорения природы. Почти достигнутая победа человека над природой оказалась на самом деле мнимой, пирровой, равносильной поражению. Этот кризис парализовал, убил прежний футуризм, устремленность в светлое будущее, ибо последнее оказалось слишком пугающим. В равной мере он обесценил открывшиеся возможности общества потребления. Он как бы отравил положительные и привлекательные стороны такого общества, создал ситуацию, похожую на пир во время чумы. Экологический кризис все сделал хрупким, временным, эфемерным и обреченным.

К сказанному следует добавить угрозу ядерной катастрофы, которая как дамоклов меч повисла над человечеством. Опасность бесконтрольного расползания ядерного оружия обостряет и без того уже критическую ситуацию. Сюда же следует отнести появление СПИДа. Он отравил важнейшие составляющие жизни человека: потребность любить и иметь жизнеспособное потомство. Вместе с опасностью экологической и военной катастрофы СПИД еще больше обострил проблему выживания человечества.

Результатом осмысления этих событий, факторов, происшедших изменений в обществе, культуре и стал постмодернизм. В самом общем виде он выражает глубокое разочарование в итогах всего предшествующего развития, утрату веры в человека и гуманизм, разум и прогресс, во все прежние идеалы и ценности. Со смешанными чувствами тревоги, сожаления, растерянности и боли человечество приходит к пониманию того, что ему придется отказаться от мечты о светлом будущем. Не только светлое, но будущее вообще становится все более проблематичным. Все прежние цели и задачи сводятся теперь к одному — к проблеме выживания. Постмодерный человек как бы утратил почву под ногами, оказался в невесомости или сомнамбулическом состоянии, из которого никак не может выйти. В каждой конкретной области жизни и культуры постмодернизм проявляет себя по-разному.

2. Постмодернизм как духовное состояние, образ жизни и философия

В социальной сфере постмодернизм соответствует обществу потребления и масс-медиа (средств массовой коммуникации и информации), основные характеристики которого выглядят аморфными, размытыми и неопределенными. В нем нет четко выраженной социально-классовой структуры. Уровень потребления — главным образом материального — выступает основным критерием деления на социальные слои. Это общество всеобщего конформизма и компромисса. К нему все труднее применять понятие «народ», поскольку последний все больше превращается в безликий «электорат», в аморфную массу «потребителей» и «клиентов». В еще большей степени это касается интеллигенции, которая уступила место интеллектуалам, представляющим собой просто лиц умственного труда. Число таких лиц возросло многократно, однако их социально-политическая и духовная роль в жизни общества стала почти незаметной.

Можно сказать, что интеллектуалы наилучшим образом воплощают состояние постмодерна, поскольку их положение в обществе изменилось наиболее радикально. В эпоху модерна интеллектуалы занимали ведущие позиции в культуре, искусстве, идеологии и политике. Постмодерн лишил их прежних привилегий. Один западный автор по этому поводу замечает: раньше интеллектуалы вдохновляли и вели народ на взятие Бастилии, теперь они делают карьеру на их управлении. Интеллектуалы уже не претендуют на роль властителей дум, довольствуясь исполнением более скромных функций. По мнению Лиотара, Ж. П. Сартр был последним «большим интеллектуалом», верившим в некое «справедливое дело», за которое стоит бороться. Сегодня для подобных иллюзий не осталось никаких оснований. Отсюда название одной из книг Лиотара — «Могила интеллектуала». В наши дни писатель и художник, творец вообще, уступают место журналисту и эксперту.

В постмодерном обществе весьма типичной и распространенной фигурой выступает яппи, что в буквальном смысле означает «молодой горожанин-профессионал». Это преуспевающий представитель среднего слоя, лишенный каких-либо «интеллигентских комплексов», целиком принимающий удобства современной цивилизации, умеющий наслаждаться жизнью, хотя и не совсем уверенный в своем благополучии. Он воплощает собой определенное решение идущего от Ж. Ж. Руссо спора между городом и деревней относительно того, какой образ жизни следует считать нравственным и чистым. Яппи отдает явное предпочтение городу.

Еще более распространенной фигурой является зомби, представляющий собой запрограммированное существо, лишенное личностных свойств, неспособное к самостоятельному мышлению. Это в полном смысле слова массовый человек, его нередко сравнивают с магнитофоном, подключенным к телевизору, без которого он теряет жизнеспособность.

Постмодерный человек отказывается от самоограничения и тем более аскетизма, столь почитаемых когда-то протестантской этикой. Он склонен жить одним днем, не слишком задумываясь о дне завтрашнем и тем более о далеком будущем.

Главным стимулом для него становится профессиональный и финансовый успех. Причем этот успех должен прийти не в конце жизни, а как можно раньше. Ради этого постмодерный человек готов поступиться любыми принципами. Происшедшую в этом плане эволюцию можно проиллюстрировать следующим образом. М. Лютер в свое время (XVI в.) заявил: «На том стою и не могу иначе». Как бы полемизируя с ним, С. Кьеркегор спустя три столетия ответил: «На том я стою: на голове или на ногах — не знаю». Позиция постмодерниста является примерно такой: «Стою на том, но могу где угодно и как угодно».

Мировоззрение постмодерного человека лишено достаточно прочной опоры, потому что все формы идеологии выглядят размытыми и неопределенными. Они как бы поражены неким внутренним безволием. Такую идеологию иногда называют софт-идеологией, т. е. мягкой и нежной. Она уже не является ни левой, ни правой, в ней мирно уживается то, что раньше считалось несовместимым.

Такое положение во многом объясняется тем, что постмодернистское мировоззрение лишено вполне устойчивого внутреннего ядра. В античности таковым выступала мифология, в Средние века — религия, в эпоху модерна — сначала философия, а затем наука. Постмодернизм развенчал престиж и авторитет науки, но не предложил ничего взамен, усложнив человеку проблему ориентации в мире.

В целом мироощущение постмодерного человека можно определить как неофатализм. Его особенность состоит в том, что человек уже не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы, который во всем полагается на самого себя, всем обязан самому себе. Конечно, яппи выглядит весьма активным, деятельным и даже самоуверенным человеком. Однако даже к нему с трудом применима идущая от Возрождения знаменитая формула: «Человек, сделавший сам себя». Он вполне понимает, что слишком многое в его жизни зависит от игры случая, удачи и везения. Он уже не может сказать, что начинал с нуля и всего достиг сам. Видимо, поэтому получили такое широкое распространение всякого рода лотереи.

Постмодерное общество теряет интерес к целям — не только великим и возвышенным, но и более скромным. Цель перестает быть важной ценностью. Как отмечает французский философ П. Рикёр, в наши дни наблюдается «гипертрофия средств и атрофия целей». Причиной тому служит опять же разочарование в идеалах и ценностях, исчезновение будущего, которое оказалось как бы украденным. Все это ведет к усилению нигилизма и цинизма. Если И. Кант в свое время создал «Критику чистого разума», то его соотечественник П. Слотердайк в связи с двухсотлетним юбилеем кантонского труда издает «Критику цинического разума» (1983), считая, что нынешний цинизм вызван разочарованием в идеалах Просвещения. Цинизм постмодерна проявляется в отказе от многих прежних нравственных норм и ценностей. Этика в постмодерном обществе уступает место эстетике, принимающей форму гедонизма, где на первый план выходит культ чувственных и физических наслаждений.

В культурной сфере господствующее положение занимает массовая культура, а в ней — мода и реклама. Некоторые западные авторы считают моду определяющим ядром не только культуры, но и всей постмодерной жизни. Она действительно в значительной мере выполняет ту роль, которую раньше играли мифология, религия, философия и наука. Мода все освящает, обосновывает и узаконивает. Все, что не прошло через моду, не признано ею, — не имеет права на существование, не может стать элементом культуры. Даже научные теории, чтобы привлечь к себе внимание и получить признание, сначала должны стать модными. Их ценность зависит не столько от внутренних достоинств, сколько от внешней эффектности и привлекательности. Однако мода, как известно, капризна, мимолетна и непредсказуема. Эта ее особенность оставляет печать на всей постмодерной жизни, что делает ее все более неустойчивой, неуловимой и эфемерной. Во многом поэтому французский социолог Ж. Липовецкий называет постмодерн эрой пустоты и империей эфемерного.

Важную черту постмодерна составляет театрализация. Она также охватывает многие области жизни. Практически все сколько-нибудь существенные события принимают форму яркого и эффектного спектакля или шоу. Театрализация пронизывает политическую жизнь. Политика при этом перестает быть местом активной и серьезной деятельности человека-гражданина, но все больше превращается в шумное зрелище, становится местом эмоциональной разрядки. Политические баталии постмодерна не ведут к революции, поскольку для этого у них нет должной глубины, необходимой остроты противоречий, достаточной энергии и страстности. В политике постмодерна уже не встает вопрос о жизни или смерти. Она все больше наполняется игровым началом, спортивным азартом, хотя ее роль в жизни общества не уменьшается и даже возрастает. В некотором смысле политика становится религией постмодерного человека.

Отмеченные черты и особенности постмодернизма находят свое проявление и в духовной культуре — религии, науке, искусстве и философии.

Философия постмодернизма противопоставляет себя прежде всего Гегелю, видя в нем высшую точку рационализма и логоцентризма. В этом смысле ее можно определить как антигегельянство. Гегелевская философия, как известно, покоится на таких категориях, как бытие, единое, целое, универсальное, абсолютное, истина, разум и т. д. Постмодернистская философия подвергает все это резкой критике, выступая с позиций релятивизма.

Непосредственными предшественниками постмодернистской философии являются Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Первый из них отверг системный способ мышления Гегеля, противопоставив ему мышление в форме небольших фрагментов, афоризмов, максим и сентенций. Он выступил с идеей радикальной переоценки ценностей и отказа от фундаментальных понятий классической философии, сделав это с позиций крайнего нигилизма, с утратой веры в разум, человека и гуманизм. В частности, он выразил сомнение в наличии некоего «последнего основания», именуемого обычно бытием, добравшись до которого мысль будто бы приобретает прочную опору и достоверность. По мнению Ницше, такого бытия нет, а есть только его интерпретации и толкования. Он также отверг существование истин, назвав их «неопровержимыми заблуждениями». Ницше нарисовал конкретный образ

постмодернистской философии, назвав ее «утренней» или «дополуденной». Она ему виделась как философствование или духовное состояние человека, выздоравливающего после тяжелой болезни, испытывающего умиротворение и наслаждение от факта продолжающейся жизни. Хайдеггер продолжил линию Ницше, сосредоточив свое внимание на критике разума. Разум, по его мнению, став инструментальным и прагматическим, выродился в рассудок, «исчисляющее мышление», высшей формой и воплощением которого стала техника. Последняя не оставляет места для гуманизма. На горизонте гуманизма, как полагает Хайдеггер, неизменно появляется варварство, в котором «множатся вызванные техникой пустыни».

Эти и другие идеи Ницше и Хайдеггера находят дальнейшее развитие у философов-постмодернистов. Наиболее известными среди них являются французские философы Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиотар и М. Фуко (постструктуралисты в постмодернизме), итальянский философ Дж. Ваттимо (герменевтический вариант постмодернизма) и американский философ Р. Рорти (прагматистская версия в постмодернизме).

3. Концепция деконструктивизма Ж. Дерриды

Жак Деррида (р. 1930) — сегодня один из самых известных и популярных философов и литературоведов не только во Франции, но и за ее пределами. Он представляет постструктуралистский вариант постмодернизма. Как никто другой, Деррида имеет за рубежом своих многочисленных последователей. Разработанная им концепция деконструктивизма получила широкое распространение в американских университетах — Йельском, Корнельском, Балтиморском и др., а в первом из них с 1975 г. существует школа, именуемая «йельской критикой».

Хотя Деррида широко известен и его концепция имеет большое влияние и распространение, она является весьма сложной для анализа и понимания. На это, в частности, указывает одна из его последовательниц, С. Кофман, отмечая, что его концепцию нельзя ни кратко изложить, ни выделить в ней ведущие темы, ни тем более понять или объяснить через некий круг идей или же логику посылок и выводов.

В его работах, говоря его же словами, «скрещиваются» самые разные тексты — философские, литературные, лингвистические, социологические, психоаналитические и всякие иные, включая те, которые не поддаются классификации. Возникающие при этом тексты представляют собой нечто среднее между теорией и вымыслом, философией и литературой, лингвистикой и риторикой. Их трудно подвести под какой-либо жанр, они не укладываются ни в какую категорию. Сам автор называет их «внебрачными», «незаконнорожденными».

Деррида известен прежде всего как создатель деконструктивизма. Однако таковым он стал не столько по своей собственной воле, сколько благодаря американским критикам и исследователям, которые адаптировали его идеи на американской почве. Деррида согласился с таким наименованием своей концепции, хотя он решительный противник вьщеления «главного слова» и сведения к нему всей концепции ради создания еще одного «-изма». Используя термин «деконструкция», он «не думал, что за ним будет признана центральная роль». Заметим, что деконструкция не фигурирует в названиях трудов философа. Размышляя над этим понятием, Деррида заметил: «Америка — это и есть деконструкция», «главная ее резиденция». Поэтому он «смирился» с американским крещением своего учения.

Вместе с тем Деррида неустанно подчеркивает, что деконструкция не может исчерпываться теми значениями, которые она имеет в словаре: лингвистическое, риторическое и техническое (механическое, или «машинное»). Отчасти это понятие, конечно, несет в себе данные смысловые нагрузки, и тогда деконструкция означает «разложение слов, их членение; деление целого на части; разборку, демонтаж машины или механизма». Однако все эти значения слишком абстрактны, они предполагают наличие некой деконструкции вообще, каковой на самом деле нет.

В деконструкции главное не смысл и даже не его движение, но само смещение смещения, сдвиг сдвига, передача передачи. Деконструкция представляет собой непрерывный и бесконечный процесс, исключающий подведение какого-либо итога, обобщение смысла.

Сближая деконструкцию с процессом и передачей, Деррида в то же время предостерегает от понимания ее как какого-то акта или операции. Она не является ни тем, ни другим, ибо все это предполагает участие субъекта, активного или пассивного начала. Деконструкция же скорее напоминает спонтанное, самопроизвольное событие, больше похожа на анонимную «самоинтерпретацию»: «это расстраивается». Такое событие не нуждается ни в мышлении, ни в сознании, ни в организации со стороны субъекта. Оно вполне самодостаточно. Писатель Э. Жабес сравнивает деконструкцию с «распространением бесчисленных очагов пожара», вспыхивающих от столкновения множества текстов философов, мыслителей и писателей, которых затрагивает Деррида.

Из сказанного видно, что в отношении деконструкции Деррида рассуждает в духе «отрицательной теологии», указывая главным образом на то, чем деконструкция не является. В одном месте он даже подводит итог своим размышлениям в подобном духе: «Чем деконструкция не является? — Да всем! Что такое деконструкция? — Да ничто!»

Однако в его работах имеются и положительные утверждения и размышления по поводу деконструкции. Он, в частности, говорит о том, что деконструкция принимает свои значения лишь тогда, когда она «вписана» «в цепь возможных заместителей», «когда она замещает и позволяет определять себя через другие слова, например письмо, след, различимость, дополнение, гимен, медикамент, боковое поле, порез и т. д.». Внимание к положительной стороне деконструкции усиливается в последних работах философа, где она рассматривается через понятие «изобретение» («инвенция»), охватывающее многие другие значения: «открывать, творить, воображать, производить, устанавливать и т. д.». Деррида подчеркивает: «Деконструкция изобретательна или ее нет совсем».

Предпринимая деконструкцию философии, Деррида подвергает критике прежде всего сами ее основания. Вслед за Хайдеггером он определяет ныне существующую философию как метафизику сознания, субъективности и гуманизма. Главный ее порок — догматизм. Таковой она является в силу того, что из множества известных дихотомий (материя и сознание, дух и бытие, человек и мир, означаемое и означающее, сознание и бессознательное, содержание и форма, внутреннее и внешнее, мужчина и женщина и т. д.) метафизика, как правило, отдает предпочтение какой-нибудь одной стороне, каковой чаще всего оказывается сознание и все с ним связанное: субъект, субъективность, человек, мужчина.

Отдавая приоритет сознанию, г. е. смыслу, содержанию или означаемому, метафизика берет его в чистом виде, в его логической и рациональной форме, игнорируя при этом бессознательное и выступая тем самым как логоцентризм. Если же сознание рассматривается с учетом его связи с языком, то последний выступает в качестве устной речи. Метафизика тогда становится логофоноцентризмом. Когда метафизика уделяет все свое внимание субъекту, она рассматривает его как автора и творца, наделенного «абсолютной субъективностью» и прозрачным самосознанием, способного полностью контролировать свои действия и поступки. Отдавая предпочтение человеку, метафизика предстает в качестве антропоцентризма и гуманизма.

Поскольку этим человеком, как правило, оказывается мужчина, метафизика является фаллоцентризмом.

Во всех случаях метафизика остается логоцентризмом, в основе которого лежит единство логоса и голоса, смысла и устной речи, «близость голоса и бытия, голоса и смысла бытия, голоса и идеального смысла». Это свойство Деррида обнаруживает уже в античной философии, а затем во всей истории западной философии, в том числе и самой критической и современной ее форме, каковой, по его мнению, является феноменология Э. Гуссерля.

Деррида выдвигает гипотезу о существовании некоего «архиписьма», представляющего собой нечто вроде «письма вообще». Оно предшествует устной речи и мышлению и в то же время присутствует в них в скрытой форме. «Архиписьмо» в таком случае приближается к статусу бытия. Оно лежит в основе всех конкретных видов письма, как и всех иных форм выражения. Будучи первичным, «письмо» некогда уступило свое положение устной речи и логосу. Деррида не уточняет, когда произошло это «грехопадение», хотя считает, что оно характерно для всей истории западной культуры, начиная с греческой античности. История философии и культуры предстает как история репрессии, подавления, вытеснения, исключения и унижения «письма». В этом процессе «письмо» все больше становилось бедным родственником богатой и живой речи (которая, правда, сама выступала лишь бледной тенью мышления), чем-то вторичным и производным, сводилось к некой вспомогательной технике. Деррида ставит задачу восстановить нарушенную справедливость, показать, что «письмо» обладает ничуть не меньшим творческим потенциалом, чем голос и логос.

В своей деконструкции традиционной философии Деррида обращается также к психоанализу З. Фрейда, проявляя интерес прежде всего к бессознательному, которое в философии сознания занимало самое скромное место. Вместе с тем в толковании бессознательного он существенно расходится с Фрейдом, считая, что тот в целом остается в рамках метафизики: он рассматривает бессознательное как систему, допускает наличие так называемых «психических мест», возможность локализации бессознательного. Деррида более решительно освобождается от подобной метафизики. Как и все другое, он лишает бессознательное системных свойств, делает его атопическим, т. е. не имеющим какого-либо определенного места, подчеркивая, что оно одновременно находится везде и нигде. Бессознательное постоянно вторгается в сознание, вызывая в нем своей игрой смятение и беспорядок, лишая его мнимой прозрачности, логичности и самоуверенности.

Психоанализ привлекает философа также тем, что снимает жесткие границы, которые логоцентризм устанавливает между известными оппозициями: нормальное и патологическое, обыденное и возвышенное, реальное и воображаемое, привычное и фантастическое и т. д, Деррида еще больше релятивизирует (делает относительными) понятия, входящие в подобного рода оппозиции. Он превращает эти понятия в «неразрешимые»: они не являются ни первичными, ни вторичными, ни истинными, ни ложными, ни плохими, ни хорошими и в то же время являются и теми, и другими, и третьими, и т. д. Другими словами, «неразрешимое» есть одновременно ничто и в то же время все. Смысл «неразрешимых» понятий развертывается через переход в свою противоположность, которая продолжает процесс до бесконечности. «Неразрешимое» воплощает суть деконструкции, которая как раз заключается в беспрерывном смещении, сдвиге и переходе в нечто иное, ибо, говоря словами Гегеля, у каждого бытия есть свое иное. Деррида делает это «иное» множественным и бесконечным.

В число «неразрешимых» входят практически все основные понятия и термины: деконструкция, письмо, различимость, рассеивание, прививка, царапина, медикамент, порез и т. д. Деррида дает несколько примеров философствования в духе «неразрешимости». Одним из них является анализ термина «тимпан», в ходе которого Деррида рассматривает всевозможные его значения (анатомическое, архитектурное, техническое, полиграфическое и др.). На первый взгляд может показаться, что речь идет о поиске и уточнении наиболее адекватного смысла данного слова, некоего единства в многообразии. На самом деле происходит нечто иное, скорее обратное: основной смысл рассуждений заключается в уходе от какого-либо определенного смысла, в игре со смыслом, в самом движении и процессе письма. Заметим, что такого рода анализ имеет некоторую интригу, он увлекает, отмечен высокой профессиональной культурой, неисчерпаемой эрудицией, богатой ассоциативностью, тонкостью и даже изощренностью и многими другими достоинствами. Однако традиционного читателя, ждущего от анализа выводов, обобщений, оценок или просто некой развязки, — такого читателя ждет разочарование. Цель подобного анализа — бесконечное блуждание по лабиринту, для выхода из которого нет никакой ариадниной нити. Деррида интересуется самим пульсированием мысли, а не результатом. Поэтому филигранный микроанализ, использующий тончайший инструментарий, дает скромный микрорезультат. Можно сказать,

что сверхзадача подобных анализов состоит в следующем: показать, что все тексты разнородны и противоречивы, что сознательно задуманное авторами не находит адекватной реализации, что бессознательное, подобно гегелевской «хитрости разума», постоянно путает все карты, ставит всевозможные ловушки, куда попадают авторы текстов. Иначе говоря, претензии разума, логики и сознания часто оказываются несостоятельными.

Концепция, которую предложил Деррида, была встречена неоднозначно. Многие оценивают ее положительно и очень высоко. Э. Левинас, например, приравнивает ее значимость к философии И. Канта и ставит вопрос: «Не разделяет ли его творчество развитие западной мысли демаркационной линией, подобно кантианству, отделившему критическую философию от догматической?» Вместе с тем имеются авторы, которые придерживаются противоположного мнения. Так, французские философы Л. Ферри и А. Рено не приемлют указанную концепцию, отказывают ей в оригинальности и заявляют: «Деррида — это его стиль плюс Хайдеггер». Помимо поклонников и последователей Деррида имеет немало оппонентов и в США.

4. Ж. Лиотар: постмодерн как неуправляемое возрастание сложности

Жан Франсуа Лиотар (1924—1998) опирается в своем постмодернизме на Канта, Витгенштейна, Ницше, Хайдеггера. Он является автором самого термина «постмодерн», значение которого до сих пор остается достаточно неопределенным и к уточнению которого он не раз возвращался. Раскрывая смысл и значение этого понятия, Лиотар отмечает, что модерн и постмодерн тесно и неразрывно связаны между собой. Он считает, что нет модерна без включенного в него постмодерна, поскольку всякий модерн содержит в себе утопию своего конца. Лиотар также отмечает, что постмодерн выражает детство модерна. Поэтому при рассмотрении постмодерна речь идет не о том, чтобы просто отказаться от проекта модерна, но о том, чтобы его «переписать», хотя в своих рассуждениях Лиотар приходит к мысли, что переписать модерн невозможно. Если же модерн и постмодерн надо противопоставить, то тогда последний ставит акцент на переписывании, а первый — на революции.

Постмодерн выступает как некий вид постоянного труда, который сопровождает модерн и составляет его настоящую ценность. «Пост» следует понимать не как «следующий период», но в смысле некоторой динамики: идти дальше модерна, имея возможность вернуться к нему, совершая при этом петлю. Модерн нацелен на будущее, что выражают связанные с ним слова с приставкой «про»: продвижение, программа, прогресс, обращенные к будущему, которое надо достигнуть, и ставящие явный акцент на активности и воле. Постмодерн находится в том же движении, но он представляет собой некий вид «чувственной пассивности», способность прислушаться и услышать то, что скрывается в происходящем сегодня. Постмодерн является глубоко рефлексивным, он выражает духовное состояние, стремление понять и осознать, что с нами происходит в настоящем.

Лиотар рассматривает постмодерн не как эпоху, а как глубокое изменение в модерне, благодаря которому современное общество предстает как сложная сетка без единого контролирующего центра, без какого-либо идеологического, политического или этического укоренения. В нем исчезают отношения «лицом к лицу» — с другими людьми или объектами, все опосредствовано всевозможными «протезами», что не делает межчеловеческие отношения более прозрачными, но ведет к их усложнению и требует от каждого больше решений и выбора. У человека сокращается возможность встреч с другими в традиционном смысле, ибо эти встречи все чаще происходят на расстоянии, являются виртуальными. Окружающее человека информационное поле становится все более насыщенным и плотным, он включается в множество потоков, которые уносят его и которым он не в силах противостоять. В то же время процесс атомизации и индивидуализации выключает человека из социального поля, делает его одиноким. Человеку больше не на кого положиться, он вынужден быть судьей самого себя, отцом и авторитетом для самого себя, поскольку он живет в «обществе без отца».

Свою концепцию Лиотар излагает в работах «Состояние постмодерна» (1979), «Спор» (1983) и «Постмодерн, понятный детям» (1988). Затрагиваемые проблемы он рассматривает через призму лингвистики и языка, языковых игр и дискурсов. Как и другие

постмодернисты, Лиотар также говорит о своем антигегельянстве. В ответ на гегелевское положение о том, что «истина — это целое», он призывает объявить «войну целому», считая эту категорию центральной для гегелевской философии и видя в ней прямой источник тоталитаризма. Одной из основных тем в его работах является критика всей прежней философии как философии истории, прогресса, освобождения и гуманизма.

Возражая Хабермасу в отношении его тезиса о том, что «модерн — незавершенный проект», Лиотар утверждает, что этот проект был не просто искажен, но полностью разрушен. Он считает, что практически все идеалы модерна оказались несостоятельными и потерпели крах. В первую очередь такая участь постигла идеал освобождения человека и человечества.

Исторически этот идеал принимал ту или иную форму религиозного или философского «метарассказа», с помощью которого осуществлялась «легитимация», т. е. обоснование и оправдание самого смысла человеческой истории и ее конечной цели — освобождения. Христианство говорило о спасении человека от вины за первородный грех силою любви, обещая установить «царство Божие» на земле. Просвещение видело освобождение человечества от невежества и деспотизма в прогрессе разума, который должен был обеспечить построение общества, основанного на идеалах гуманизма — свободе, равенстве и братстве. Гегелевская философия излагала свой метарассказ как историю самопознания и самоосуществления абсолютной идеи через диалектику абсолютного духа, которая должна была завершиться торжеством опять же свободы. Либерализм обещал избавить человечество от бедности и привести его к богатству как необходимому материальному условию освобождения, полагаясь на прогресс науки и техники. Марксизм провозгласил путь освобождения трудящихся от эксплуатации и отчуждения через революцию и всеобщий труд.

История, однако, показала, что несвобода меняла формы, но оставалась непреодолимой. Сегодня все эти грандиозные проекты по освобождению человека и человечества не состоялись, поэтому постмодерн означает в первую очередь «недоверие по отношению к мета рассказам».

Такую же судьбу испытал идеал гуманизма. Символом его краха, по мнению Лиотара, стал Освенцим. Он определяет его как «тотальное событие» нашей эпохи, «преступление, которое открывает постсовременность». Освенцим — имя конца истории. После него говорить о гуманизме уже невозможно.

Не намного лучшей представляется участь прогресса. Сначала прогресс незаметно уступил место развитию, а сегодня и оно все больше вызывает сомнение. По мнению Лиотара, для происходящих в современном мире изменений более подходящим является понятие сложности. Данному понятию он придает исключительно важное значение, считая, что весь постмодерн можно определить как «неуправляемое возрастание сложности».

Неудача постигла и другие идеалы и ценности модерна. Поэтому проект модерна, заключает Лиотар, является не столько незавершенным, сколько незавершимым. Попытки продолжить его реализацию в существующих условиях будут карикатурой на модерн.

Радикализм Лиотара по отношению к итогам социально-политического развития западного общества сближает его постмодерн с антимодерном. Однако в других областях общественной жизни и культуры его подход выглядит более дифференцированным и умеренным. Он, в частности, признает, что наука, техника и технология, являющиеся продуктами модерна, будут продолжать развиваться и в постмодерне. Поскольку окружающий человека мир все больше становится языковым и знаковым, постольку ведущая роль в научной сфере должна принадлежать лингвистике и семиотике. В то же время Лиотар весьма критически оценивает происходящие изменения в области знания и науки.

Он указывает на то, что прагматика знания и смысла берет верх над семантикой смысла и значения. Критерием знания выступает не истина, а практическая польза, эффективность и

успех. Знание перестает быть самоцелью, оно теряет свою самоценность. Прежние вопросы «верно ли это?», «чему это служит?» уступают место другим — «можно ли это продать?», «эффективно ли это?». Лиотар отмечает, что «ученых, техников и аппаратуру покупают не для того, чтобы познать истину, но чтобы увеличить производительность». Под угрозой оказывается всякая легитимация, всякое обоснование, что таит в себе опасность произвола и вседозволенности. Происходит «слияние техники и науки в огромный технонаучный аппарат». Усиливающийся плюрализм языковых игр ведет к неограниченному релятивизму, который способствует превосходству языковой игры технонауки над всеми другими. Технонаука подчиняет знание власти, науку — политике и экономике, она следует правилу, согласно которому «разум всегда является разумом более сильного». Лиотар считает, что ни наука, ни тем более технонаука не могут претендовать на роль объединяющего и определяющего начала в обществе. Наука не способна на это ни в эмпирической, ни в теоретической форме, поскольку она тогда будет еще одним «метарассказом освобождения».

Не менее критически Лиотар смотрит на многие другие явления. Он констатирует, что происходит фрагментация и атомизация социального, распыление его ткани, а также ослабление всех форм совместного бытия, которые теряют смысл. Наблюдается «утрата детства», так как дети с малого возраста оказываются во власти масс-медиа. Под влиянием последних происходит «опустение интимности» и индивидуальности, стирание половых различий. Прогрессирует феномен всеобщей анестезии, растущей бесчувственности ко всему, что связано с чувствами и ощущениями. «Современное сознание, — пишет Лиотар, — становится «чувствительным» только под влиянием шока, только к сенсационным чувствам, к количеству информации».

Особое беспокойство у Лиотара вызывает проблема справедливости, исследованию которой посвящена его книга «Спор». Он рассматривает характерную для постмодерна ситуацию, когда в условиях множества несоизмеримых языковых игр приходится решать спор или конфликт двух сторон по правилам, выраженным на языке одной из сторон, а вторая сторона фактически лишена возможности использовать свои аргументы. «В отличие от тяжбы, — пишет Лиотар, — спор является случаем конфликта двух сторон, который не может быть справедливо решен, так как нет законов, применимых к аргументам обеих сторон. Законность одних не исключает законности других».

Хотя в таких случаях, как отмечает Лиотар, общих и объективных критериев для решения подобного рода споров и разногласий не существует, тем не менее в реальной жизни они решаются, вследствие чего имеются проигравшие и побежденные.

Поэтому встает вопрос: как избежать подавления одной позиции другой и каким образом можно отдать должное побежденной стороне? Лиотар видит выход в отказе от всякой универсализации и абсолютизации чего бы то ни было, в утверждении настоящего плюрализма, в сопротивлении всякой несправедливости.

Весьма своеобразными выглядят взгляды Лиотара в области эстетики и искусства. Здесь он оказывается скорее ближе к модернизму, чем к постмодернизму. Лиотар отвергает тот постмодернизм, который получил широкое распространение в западных странах, и определяет его как «повторение». Такой постмодернизм тесно связан с массовой культурой и культом потребления. Он покоится на принципах удовольствия, развлечения и наслаждения. Этот постмодернизм дает все основания для обвинений в эклектизме, вседозволенности и цинизме. Яркие его примеры демонстрирует искусство, где он выступает как простое повторение стилей и форм прошлого.

Лиотар отвергает попытки возродить в искусстве фигуративность. По его мнению, это неизбежно ведет к реализму, который всегда находится между академизмом и китчем, становясь в конце концов либо тем, либо другим. Его не устраивает постмодернизм итальянского трансавангарда, который исповедуют художники С. Киа, Э. Кукки, Ф. Клементе и др. и который для Лиотара предстает воплощением «цинического эклектизма». В равной мере он не приемлет постмодернизм Ч. Дженкса в теории и практике архитектуры,

где также царит эклектизм, считая, что эклектизм является «нулевой степенью современной культуры».

Мысль Лиотара движется в русле эстетической теории Т. Адорно, проводившего линию радикального модернизма. Лиотар отрицает эстетику прекрасного, отвергает индустриальную «красоту рассудка», которую производит Голливуд, где празднует свой триумф эстетика Гегеля. Лиотар исповедует эстетику возвышенного, опираясь на учение И. Канта.

Искусство должно отказаться от терапевтического и всякого иного изображения действительности. Оно является шифром непредставимого, или, по Канту, абсолюта. Лиотар считает, что традиционную живопись навсегда заменила фотография. Отсюда задача современного художника исчерпывается единственным оставшимся для него вопросом: «что такое живопись?». Художник должен не отражать или выражать, но «представлять непредставимое». Поэтому он может потратить целый год на то, чтобы «нарисовать», подобно К. Малевичу, белый квадрат, т. е. ничего не изобразить, но показать или «сделать намек» на нечто такое, что можно лишь смутно постигать, но нельзя ни видеть, ни изображать. Всякие отступления от подобной установки ведут к китчу, к «коррупции чести художника». Лиотара привлекает то, как одна и та же нота звучит на скрипке, рояле или флейте. Его волнует поэтика тембра и нюансов.

Отвергая постмодерн как «повторение», Лиотар ратует за «постмодерн, достойный уважения». Возможной его формой может выступать «анамнез», смысл которого близок к тому, что М. Хайдеггер вкладывает в понятия «воспоминание», «превозмогание», «продумывание», «осмысление» и т. п. Анамнез отчасти напоминает сеанс психоаналитической терапии, когда пациент в ходе самоанализа свободно ассоциирует внешне незначительные факты из настоящего с событиями прошлого, открывая скрытый смысл своей жизни и своего поведения. Результатом анамнеза, направленного на модерн, будет вывод о том, что основное его содержание — освобождение, прогресс, гуманизм, революция и т. д. — оказалось утопическим. И тогда постмодерн — это модерн, но без всего того величественного, грандиозного и большого, ради чего он затевался.

Как и другие представители постмодернизма, Лиотар критически оценивает прежнюю и существующую философию. Его упреки при этом во многом имеют эстетический характер. Он считает, что философия является идеальным прототипом теоретического дискурса, который имеет своей целью истину и радикально противостоит дискурсу красоты и искусства. Философия всегда утверждала превосходство концептуального взгляда на мир по отношению к другим способам восприятия реальности, связанным с чувствами и интуицией. Она глубоко включена в процесс «пауперизации» чувств и чувствительности, которая характеризует общество потребления. В равной мере философия включена в процесс всеобщей рационализации, которая нацелена на преобразование, подавление и манипулирование.

Касаясь назначения философии в условиях постмодерна, Лиотар рассуждает примерно так же, как по отношению к живописи и художнику. Он склоняется к тому, что философия не должна заниматься какими-либо проблемами: познанием, отражением или выражением реальности. Философия не следует никакой цели и никакому предустановленному правилу. Главное для нее правило — быть целью для самой себя. Это правило выступает для нее как категорический императив: «будь самой собой». Все другие правила она устанавливает сама в процессе свободной игры рефлексии. У философии нет какой-либо предварительной идентичности, которая определяла бы характер или жанр ее дискурсивной деятельности. Эта идентичность должна каждый раз определяться заново. Философия — это «жанр дискурса, лишенный жанра». Она является неповторимой практикой дискурса, понимаемой как опыт языка, который находится в постоянном поиске самого себя, в поиске трансцендентных условий возможности смысла.

В отличие от того, что предлагает Деррида, Лиотар против сближения и тем более смешения философии с другими формами мышления и деятельности. Как бы развивая известное положение Хайдеггера о том, что приход науки вызывает «уход мысли», Лиотар

возлагает на философию главную ее обязанность — сохранить мысль и мышление. Такая мысль не нуждается в каком-либо объекте мышления, она выступает как чистая саморефлексия. В равной мере она не нуждается в адресате своей рефлексии. Подобно искусству модернизма и авангарда, ее не должен беспокоить разрыв с публикой, забота о диалоге с ней или о понимании с ее стороны. Собеседником философа выступает не публика, а сама мысль. Он несет ответственность перед одним только мышлением, как таковым. Единственной проблемой для него должна выступать чистая мысль. «Что значит мыслить?» — главный вопрос постмодернистской философии, выход за рамки которого означает ее профанацию.

5. Теория «знания-власти» М. Фуко

Мишель Фуко (1926—1984) сначала был ближе всего к структурализму, но затем, со второй половины 60-х гг., перешел на позиции постструктутурализма и постмодернизма. В своих исследованиях он опирается главным образом на Ф. Ницше и М. Хайдеггера. Основные его работы посвящены изучению европейской науки и культуры, а также некоторых отдельных социальных явлений и институтов — медицины, безумия, психиатрии, власти, сексуальности. М. Фуко является одним из немногих современных философов, чей успех и влияние сравнимы с успехом и влиянием экзистенциализма Ж. П. Сартра в послевоенные годы.

В свой структуралистский период Фуко разрабатывает оригинальную концепцию европейской науки и культуры, основу которой составляет археология знания, а ее ядром выступает проблематика знания-языка. Все известные теории науки и культуры Фуко относит к доксологии, которая, по его мнению, исходит из наличия единой и линейной истории вообще и культуры в частности, а происходящие в ней изменения объясняет через борьбу мнений, прогресс разума, практические потребности и т. д.

В концепции Фуко, изложенной в книге «Слова и вещи» (1966), европейская культура распадается на несколько эпох, которые лишь соприкасаются в пространстве и времени, но лишены какого-либо единства и непрерывности. В противоположность традиционному историзму и эволюционизму он выдвигает понятие «историчность», согласно которому каждая эпоха имеет свою историю, которая сразу и неожиданно «открывается» в ее начале и так же сразу и неожиданно «закрывается» в ее конце. Новая эпоха ничем не обязана предыдущей и ничего не передает последующей. Историю характеризует «радикальная прерывность».

Вместо доксологии Фуко предлагает археологию, предметом которой должен стать тот «архаический уровень, который делает возможным познание и способ бытия того, что надлежит познать». Этот глубинный, фундаментальный уровень Фуко обозначает словом «эпистема», используя также термины «историческое априори», «пространство знания», «эпистемологическая диспозиция» и др. Эпистемы никак не связаны и не зависят от субъекта. Они находятся в сфере бессознательного и остаются не доступными для тех, мышление которых они определяют.

Сравнивая различные эпохи европейской культуры, Фуко приходит к выводу, что своеобразие лежавших в их основе эпистем обусловлено прежде всего теми отношениями, которые устанавливаются между языком, мышлением, знанием и вещами. Эпоха Возрождения, по Фуко, покоится на эпистеме сходства и подобия. В этот период язык еще не стал независимой системой знаков. Он как бы рассеян среди природных вещей, переплетается и смешивается с ними. В эпоху классицизма (XVII— XVIII вв.) возникшая новая диспозиция является эпистемой представления. Язык теперь становится «великой автономной системой знаков». Он почти совпадает с самим мышлением и знанием. Поэтому всеобщая грамматика языка дает ключ к пониманию всех других наук и культуры в целом.

Современная эпоха (XIX—XX вв.) опирается на эпистему систем и организаций. С ее началом возникли новые науки (биология, лингвистика, политэкономия), не имеющие ничего общего с ранее существовавшими. Теперь язык становится строгой системой формальных элементов, замыкается на самом себе, развертывая свою собственную историю. Вместе с тем теперь и он становится обычным объектом познания — наряду с

жизнью, производством, стоимостью и т. д. Однако данное обстоятельство не уменьшает значение языка для культуры, напротив, его значимость даже возрастает. Он становится вместилищем традиций и склада мышления, обычаев и привычек, духа народа.

В последующий период взгляды М. Фуко существенно меняются.

В книге «Археология знания» (1969) и последующих работах Фуко исследует понятия «дискурс», «дискурсивная практика» и «дискурсивное событие», которые означают доконцептуальный уровень знания. С помощью этих и других понятий он разрабатывает новую методологию для изучения культуры. Он считает, что исходным материалом науки, искусства, литературы и любого другого явления культуры или вида творчества является «популяция событий в пространстве дискурса». Суть дискурсивных событий составляют связи и отношения между высказываниями, означающие совокупность неких объективных правил, образующих «архив». Последний охватывает и хранит структуры и законы, которые управляют появлением высказываний как единичных событий.

Фуко уточняет, что дискурсивные практики не совпадают с конкретными науками и дисциплинами, они скорее «проходят» через них, придавая им единство. К ним он добавляет так называемые недискурсивные практики, хотя их характер и своеобразие остаются не вполне раскрытыми. Он также проводит анализ отношений между наукой, знанием и идеологией, различия между которыми оказываются несущественными. В целом отношение Фуко к науке существенно меняется, оно становится все более скептическим и критическим. Он смотрит на науку через призму постструктурализма и постмодернизма.

Фуко последовательно усиливает критическое отношение к науке, выражает сомнение в ее рациональной ценности, отдавая предпочтение «полиморфным» и неопределенным дискурсивным практикам, склоняясь к тому, чтобы «разрушить все то, что до настоящего времени воспринималось под именем науки». Такое отношение к науке, знанию и дискурсу вообще все более усиливается и в работе «Порядок дискурса» (1971). Фуко рассматривает дискурс уже как «насилие, которое мы совершаем над вещами».

В 70-е гг. тема «знания-насилия» и «знания-власти» выходит в исследованиях Фуко на первый план, а в книге «Надзирать и наказывать» (1975) становится центральной. Свою оригинальную теорию «знания-власти» он противопоставляет всем существующим — и марксистской, и либерально-буржуазным.

Власть в концепции Фуко перестает быть «собственностью» того или иного класса, которую можно «захватить» или «передать». Она не локализуется в одной только надстройке, в государственном аппарате, но распространяется по всему «социальному полю», пронизывает все общество, охватывая как угнетаемых, так и угнетающих. Власть осуществляет репрессивную и идеологическую функции, но не исчерпывается ими, а составляет нечто большее: «власть производит, она производит реальность». До того, как что-то подавлять, она сначала это производит. Чтобы бороться с преступностью, полиция сначала ее создает.

Переставая быть институционально локализованной, власть становится анонимной, неопределенной и неуловимой: «Власть повсюду, но не потому, что она охватывает все, а потому, что проистекает отовсюду». Она рассеивается на бесчисленное множество «очагов» и «колесиков», система которых образует «диаграмму механизма власти», напоминающую некую весьма тонкую и гибкую сетку. Власть представляет собой некую «абстрактную машину», похожую на вечный двигатель, работа которого не нуждается в помощи со стороны человека. Будучи механизмом или машиной, власть относится к компетенции не столько политологии, сколько физики и механики, становясь предметом особой дисциплины — «микрофизики власти».

Наиболее глубокую связь власть имеет со знанием. Развивая известную идею Ницше о неотделимости «воли к власти» от «воли к знанию», Фуко усиливает ее и доводит до крайности, рассматривает в духе своеобразного «панкратизма» (всевластия). Никакое знание, отмечает он, не формализуется без системы коммуникаций, которая сама по себе

уже есть форма власти. Никакая власть не осуществляется без добывания, присвоения, распределения и сокрытия знания. «Нет отношения власти без коррелятивного образования поля знания, как нет знания, которое в то же время не предполагает и не образует отношения власти». Нет науки, с одной стороны, и государства—с другой, но есть фундаментальные формы «знания-власти», которые, меняясь, проходят через всю историю европейской цивилизации. Отношения между знанием и властью выражает формула: «Власть устанавливает знание, которое, в свою очередь, выступает гарантом власти». Определяющим фактором в истории отношений между знанием и властью является власть: «Другая власть — другое знание».

В свете своей «микрофизики власти» Фуко весьма критически воспринимает западную цивилизацию, называя ее «инквизиторской», а общество — «дисциплинарным»: «Мы принадлежим к инквизиторской цивилизации, которая в течение веков... практикует получение, передачу и накопление знания». Близость знания и власти проявляется в сходстве научного наблюдения и политического надзора. Отсюда основные функции власти — надзирать, наблюдать, контролировать и т. д., которые находят наиболее полное воплощение в институте тюрьмы. Однако тюрьма выступает всего лишь «чистой формой» «карцерной системы», которая простирается гораздо дальше и охватывает все общество.

Адекватную модель дисциплинарного общества Фуко усматривает в паноптикуме И. Бентама, устроенном таким образом, что в центре его находится круглая смотровая башня, вокруг нее расположено здание в форме кольца, в камерах которого за стеклянными стенами находятся безумный, больной, солдат, осужденный, рабочий и школьник, за поведением которых наблюдает расположенный в башне и невидимый для них надзиратель. Принцип паноптикума лежит в основе организации всех социальных институтов, и тюрьма является одним из его проявлений. Поэтому нет ничего «удивительного в том, что тюрьма похожа на завод, казарму, больницу, школу, а все они — на тюрьму».

В системе «знание-власть» нет места для человека и гуманизма, критика которого составляет одну из главных тем в работах Фуко.

В последних работах — «Использование удовольствий» (1984) и «Забота о себе» (1984) — в круг интересов Фуко входит новая тема: сексуальность, а вместе с ней — вопросы этики, морали, свободы, образа жизни. Его прежний пессимизм отчасти ослабевает, и он несколько реабилитирует человека — если не как субъекта, то как индивида. Главные свои надежды Фуко возлагает на искусство. Он считает, что спасение человека заключается в его заботе о самом себе, в формировании индивидуальности, в достижении этого через «эстетизацию жизни», через «создание из своей жизни произведения искусства». В этом деле, полагает Фуко, многое можно позаимствовать из опыта античной культуры.

6. «Общество всеобщей коммуникации» Дж. Ваттимо

Джанни Ваттимо (р. 1936), итальянский философ, представляет герменевтический вариант постмодернистской философии. В своих исследованиях он опирается на Ф. Ницше, М. Хайдеггера и Х. Г. Гадамера.

В отличие от других постмодернистов, слову «постмодерн» он предпочитает термин «поздняя современность», считая его более ясным и понятным. Вместе с другими представителями постмодернизма Ваттимо признает крушение основных просветительских идеалов и ценностей — свободы, равенства, братства, справедливости, разума, прогресса и т. д. Все они — особенно идеалы гуманизма — в той или иной мере не состоялись и в наши дни уступили место скептицизму, нигилизму и цинизму. Вместе с тем, осуществляя вслед за Ницше радикальную переоценку ценностей, Ваттимо не склонен излишне драматизировать складывающуюся ситуацию. В существующем нигилизме он стремится обнаружить «положительные моменты», что допускал и Ницше.

Итальянский философ видит в средствах массовой информации один из главных источников глубоких изменений в современном обществе. Именно они сыграли важную роль в преобразовании современности в постсовременность. Они составляют существенные черты постсовременного общества, которое Ваттимо определяет как «общество всеобщей

коммуникации», «общество средств массовой информации». Это общество не следует понимать как более «прозрачное», более сознающее себя или более «просвещенное», но скорее как более сложное, неопределенное и хаотическое. Ваттимо считает, что роль средств массовой информации нельзя сводить к усилению стандартизации жизни, всеобщему нивелированию, установлению диктатуры посредственности и манипулированию общественным мнением.

Эта роль в не меньшей степени заключается во взрыве и плюрализации мировоззрений, взглядов и мнений, в растущем количестве новых субкультур и групп людей, могущих «брать слово» и выражать свои взгляды. Средства массовой информации ощутимо изменили саму сущность техники и технологии. Раньше назначение техники состояло в том, чтобы обеспечивать обществу «господство» над природой. Теперь новейшие технологии в значительной степени обусловлены системами сбора и передачи информации. Именно информационные технологии занимают центральное положение в общей системе техники и технологий, что делает эту систему более экологичной.

Ваттимо полагает, что к поздней современности не применимо понятие единой, универсальной и однолинейной истории, хотя она является эпохой, когда совершенствование способов хранения и передачи информации вроде бы позволяет наконец осуществить «универсальную историю», о которой мечтали философы-просветители. Однако именно теперь сама идея такой истории становится невозможной. В этом состоит один из парадоксов постсовременности.

Дело в том, что хотя мир средств массовой информации стал глобальным и планетарным, он в то же время является миром, где центры, способные собирать и передавать информацию на базе унитарного видения, становятся все более многочисленными. Этот плюрализм неизбежно дополняется релятивизмом: ни один из центров не может претендовать на то, чтобы быть главным, объединяющим и координирующим. Поэтому прежняя история стала «не-историей» или «постисторией». Она как бы распалась на множество локальных историй и событий, плохо связанных между собой, из которых нельзя вывести единой результирующей. Средства массовой информации делают такую историю не единой и универсальной, а симультанной, т. е. одновременной, ибо они позволяют расположить все события в плоскости одновременного сосуществования, составить из них некую синхронную мозаику, где нет последовательного хода или потока событий, направления, стадий, этапов, эпох.

В этом плане Ваттимо отмечает, что постсовременность не является другой стадией — неважно какой: более прогрессивной или регрессивной, — наступившей после современной и находящейся в русле той же истории. Постсовременность — это состояние, в которое вошла или «впала» современность, оказавшись без истории, вне времени и хронологических рамок.

Прежняя история предполагала развитие и прогресс, преодоление старого и возникновение нового, которое лучше старого. В постистории нет развития и тем более прогресса, не возникает ничего действительно нового, а если новое все-таки случается, в нем нет ничего революционного и потрясающего. Революция вообще стала невозможной — ни в политике, ни в искусстве. Современность была устремлена в будущее, она всячески стремилась порвать с прошлым и преодолеть настоящее, чтобы поскорее попасть в светлое будущее. История выступала в качестве способа достижения будущего. Стремление быть современным всячески поощрялось, оно означало одну из высших ценностей. У постсовременности нет истории и потому нет будущего. Она живет настоящим. Постсовременность не стремится порвать с прошлым, напротив, она обращена к нему, хотя прошлое не восстанавливается в прежнем своем виде, оно воспринимается через призму иронии, игры и деконструкции.

Постсовременность тесно связана с кризисом гуманизма, который возник уже в эпоху современности и по наследству перешел к ней. При рассмотрении данной темы Ваттимо опирается на идеи Ницше и Хайдеггера. Первый из них усматривал причину кризиса гуманизма в смерти Бога, в том, что человек отрекся от Бога, но сам не смог в полной мере

взять на себя ответственность за сохранение своей сущности, заключающейся в бессмертии своей души. Второй видел эту причину в «забвении» человеком бытия, в сведении последнего к обычному объекту познания и присвоения. Оба они связывали кризис гуманизма с техникой, с торжеством технической цивилизации.

Итальянский философ также считает, что современная научно-техническая цивилизация формирует человека, для которого основными ценностями выступают наука и производственно-экономические виды деятельности. При этом все формы занятий приобретают крайнюю степень рационализации и рациональной организации. Наука и техника стремятся исключить из жизни все случайное и непредвиденное, подчинить все строгому контролю и объяснению. В таких условиях человек теряет свое центральное место в мире. Его свобода, право на выбор, на неповторимое и непредсказуемое поведение все более ограничиваются. Происходит ослабление и угасание других ценностей гуманизма. Идеал освобождения оказался для человека его «бездомностью» и «безродностью», неприкаянностью и незащищенностью от превратностей жизни. Этому способствует утрата человеком многих традиционных корней, что обусловлено преобладанием городского образа жизни, распадом семьи, ослаблением непосредственных межчеловеческих контактов.

Выход из ситуации, по мнению Ваттимо, следует искать в русле размышлений Хайдеггера. Он полагает, что человек должен «переболеть» гуманизмом, смириться с частичной его утратой, отказаться от попыток восстановить свое центральное место в мире, от антропоцентризма. В то же время человек не должен покорно мириться с триумфом техники, без остатка отдаваться на милость ее законов, растворяться в головокружительной игре ее механизмов. Он должен научиться «слушать» технику, понимать ее сущность, которая заключена не в ней самой. Хотя в поздней современности, как полагает Ваттимо, далеко не все способствует возвышению человека, она не является «ужасным нечеловеческим адом», в ней есть положительные возможности для человека.

В области философии и науки постсовременность, согласно Ваттимо, вызвала «эрозию» всех основополагающих принципов, и прежде всего «принципа реальности», понятий бытия, субъекта, истины и т. д. В наибольшей степени это касается бытия, которое все больше становится «ослабленным», растворяется в языке, выступающем единственным бытием, которое еще может быть познано. Что касается истины, то она сохраняется, но должна пониматься не по позитивистской модели познания, а исходя из опыта искусства. Ее следует воспринимать не как предмет, который можно присвоить или передать другому, но как горизонт или фон, на котором происходит опыт познания. Ваттимо считает, что «постсовременный опыт истины относится к порядку эстетики и риторики». Он полагает, что организация постсовременного мира является технологической, а его сущность — эстетической.

Философское мышление сегодня, по мнению Ваттимо, характеризуется тремя основными свойствами. Оно является «мышлением наслаждения». Философия должна отказаться от претензий на критическое преодоление традиционной метафизики. Ее цели и возможности являются более скромными. Она обречена вновь и вновь проходить путь метафизических заблуждений. Выход за пределы метафизики, ее «превозмогание» означает для философии отказ от функционалисте кой и инструменталистской концепции мысли. В равной мере философия не может служить средством практического преобразования действительности. Ее назначение вытекает из смысла герменевтики — воспоминание и переживание духовных форм прошлого, сопровождаемое эстетическим наслаждением. Основу философии составляет «этика благ, а не этика императивов», и эта этика становится, по сути, эстетикой.

Второе свойство философского мышления характеризует его как «мышление контаминации», что означает смешение различных опытов. Предметом философской герменевтики является язык, охватывающий как все формы языкового опыта, включая тексты прошлого, так и все виды современного знания — от науки до знания, циркулирующего в средствах массовой информации и на уровне здравого смысла. Такая многомерность и разнородность не позволяет философии считать себя неким фундаментом

знания с претензией на метафизическую истину. Однако она может претендовать на обобщающие заключения, содержащие «слабую» истину.

Наконец, философское мышление, как полагает Ваттимо, выступает как «мышление техники». Наряду с языком в компетенцию философии входит осмысление технологии, поскольку она является поистине судьбоносной для постсовременной цивилизации. Философская мысль при этом должна отказаться от стремления добраться до «последних основ современной жизни».

Вопрос о постсовременной науке Ваттимо рассматривает через сопоставление естественных и гуманитарных наук и через соотношение науки с мифом и религией. Он выступает против идущего от неокантианства противопоставления естественных и гуманитарных наук, считая, что оно было спорным с самого начала. В наши дни уже нет сомнения в том, что естествознание все больше опирается на «интерпретативные модели историко-культурного типа», которые для гуманитарных наук были характерны всегда. Современные естественные и технические науки чаще создают свои объекты, чем исследуют уже существующие «реальные» объекты. Ницше в свое время заявлял, что «истинный мир становится мифом». Хайдеггер называл современность «эпохой изображений мира». Сегодняшний мир является не столько местом «реальных» и «измеренных объектов», сколько «местом символических систем», созданных современной культурой. Модели мира естественных и гуманитарных наук все более сближаются. Ваттимо полагает, что в поздней современности на первый план выходят гуманитарные науки, поскольку они в большей мере определяют «орган органов» или «кибернетический мотор» технологических систем, каковым выступает человек. Поэтому постсовременное общество является не только «обществом всеобщей коммуникации», но и «обществом гуманитарных наук».

Исследуя соотношение науки и мифа, итальянский философ отмечает, что до последнего времени они противопоставлялись. Относительно мифа обычно утверждалось, что, в отличие от науки, он является не доказательным и аналитическим мышлением, а повествовательным и фантастическим, основанным на чувствах и эмоциях, что он почти или вообще не помышляет об объективности и примыкает к ритуалу и магии, религии и искусству. Примером такого подхода является концепция Э. Кассирера. Ваттимо отвергает подобные концепции, указывая на их метафизический и эволюционистский характер: «Концепция мифа как примитивного мышления представляется несостоятельной».

Ваттимо не устраивают и новейшие трактовки мифа, которые он объединяет в три типа. Первый из них, именуемый архаизмом, отвергает западную цивилизацию, рассматривая ее как образ жизни, который насилует и разрушает подлинное отношение человека к себе и природе. При таком подходе миф вовсе не является примитивной и превзойденной фазой эволюции культуры, напротив, он предстает более подлинной формой знания, не ослепленной чисто количественным фанатизмом и объективирующей ментальностью, присущими современной науке и технологии. К этому типу Ваттимо относит движения экологистов, «новой правой» и неоконсерватизма, а также участников левых движений и сторонников структурализма. Для Ваттимо он неприемлем.

Второй тип он помещает в русло культурного релятивизма. Этот тип не устанавливает превосходство мифологического мышления над научным, ограничиваясь отрицанием оппозиции между ними и считая, что «первичные принципы» рационального, научного знания имеют мифологическую природу.

Примером такого подхода является точка зрения немецкого философа-постмодерниста О. Маркварда, полагающего, что в основе всех культур находятся мифы. Однако Ваттимо согласен с ним не до конца.

Третий тип Ваттимо определяет как «ограниченную рациональность» или «умеренный иррационализм». Он также не отдает предпочтения ни мифу, ни науке, но признает имеющиеся между ними различия и разводит сферы их компетенции. Миф, будучи повествовательной формой знания, более эффективен в одних областях опыта, тогда как

наука — в других. Такой подход означает возврат к неокантианскому делению наук на науки о духе и науки о природе и потому не удовлетворяет Ваттимо.

Объективно его точка зрения ближе всего к второму типу, к позиции культурного релятивизма, хотя он смотрит на нее критически. Он не согласен с ней в том, что она, как и другие, предполагает реальное отделение науки от мифа и религии, признает их обособленное существование. Такой взгляд означает признание модернистских принципов историзма и прогресса, согласно которым сначала было одно, а затем оно было вытеснено другим, более совершенным. Ваттимо считает, что миф и наука неразделимы и что действительного преодоления мифа и религии наукой не было. Он пишет: «Секуляризованная культура не является культурой, которая просто повернулась спиной к религиозному содержанию традиций. Она продолжает переживать их как следы, скрытые и «искривленные», но непременно присутствующие модели». Ваттимо полагает, что современная европейская культура поддерживает со своим религиозным прошлым не только отношение преодоления и освобождения, но и в равной степени отношение сохранения, переживания и применения. По тем же мотивам он выступает против существующего противопоставления рационализма и иррационализма.

7. Неопрагматистская версия постмодернизма Р. Рорти

Ричард Рорти (р. 1931) в своих размышлениях опирается на Джеймса, Дьюи, Ницше, Хайдеггера, Гадамера, Витгенштейна, Фуко, Дерриду. В его работах по-особому рельефно видны многие существенные черты и особенности постмодернизма. Его концепция имеет ярко выраженный гибридный и эклектический характер: она сочетает в себе идеи постницшеанской традиции, прагматизма, неопозитивизма, аналитической философии, герменевтики, постструктурализма. Рорти последовательно противопоставляет себя западному рационализму, осуществляет решительный поворот «от теории к повествованию» и «разговору», придает особое значение стилю изложения, литературному и эстетическому аспекту философского дискурса. В исследованиях Рорти постмодернистская деконструкция в наибольшей степени предстает как разрушение прежней традиционной философии и основных ее составляющих — онтологии, эпистемологии, концепции сознания, идеи разума и рассудка, понятия истины, сущности, объективности и т. д. Вместе с тем в отличие от пессимизма европейского постмодернизма Рорти выражает вполне определенный оптимизм американского постмодернизма. Опять же в отличие от французских постмодернистов, он достаточно высоко оценивает Гегеля. На сегодня Рорти является одним из самых известных и популярных философов США, хотя его популярность большей частью связана с тем, что он со всех сторон подвергается критике и нападкам.

Американский философ ставит перед собой благородную задачу, состоящую в том, чтобы преодолеть существующий раскол культуры на естествен но-научную и гуманитарную, не без основания считая, что между «строгими» науками — естествознанием и математикой и «нестрогими» — философией и гуманитарными науками нет принципиального различия. Однако, в отличие от других постмодернистов, которые хотят лишить естествознание и математику монополии на подлинное знание, мысль Рорти движется в ином направлении. Он стремится доказать, что ни гуманитарные, ни естественные науки не могут претендовать на истинное знание о действительности. По его мнению, не только философия, но и естествознание должны быть лишены права на «привилегированный доступ к реальности».

В своей книге «Философия и зеркало природы» (1979) и других работах Рорти подвергает западную культуру суровой критике за то, что она отдает безусловный приоритет знанию и науке. Он полагает, что на данной установке покоится сам способ самоопределения западной цивилизации, каковой она существует в течение двух тысячелетий. Определяющую роль в этом сыграла философия, в которой сложился целый комплекс мифов и верований, способствующих утверждению исключительной привилегии знания и познания.

Один из таких мифов связан с тем, что именно наука и знание отождествляются с адекватным, т. е. истинным, объективным и универсальным представлением о реальности. Другой миф заключается в понимании философии как науки наук или теории познания,

определяющей нормы и критерии научности и истины. Важное значение имеет также привилегия, приписываемая человеческой способности познавать, которая принимает форму сознания, духа, разума или рассудка и выступает как некий вид зеркала, адекватно отражающего окружающий мир и природу. Не меньшее значение имеет определение человека как существа, высшее назначение которого заключается прежде всего в познании, о чем свидетельствует тот факт, что уже в античности утвердился идеал теоретической жизни.

Эта мифология, как отмечает Рорти, господствует в философии начиная с Платона, но она переживает невиданный подъем в эпоху модерна — под влиянием Декарта и Локка, которые положили начало философии сознания и наделили философию способностью априори обосновывать эмпирические науки.

Рорти выступает против выделения познанию исключительного места в системе культуры и против того значения, которое оно имеет при определении человека. Он считает, что наука не является привилегированной частью культуры, поскольку никакая человеческая практика не обладает какими-либо экстраординарными свойствами, которые позволяли бы ей возвышаться над другими. Наука должна рассматриваться как социальная и культурная практика, существующая наряду с другими. Она является одной из множества языковых игр.

В равной мере научная истина не должна иметь какие-либо преимущества и навязываться лишь потому, что она является научной, а значит, нейтральной, объективной и независимой от субъективных интересов людей. Она является результатом согласия, аргументации, дискуссии и солидарности — в том же смысле, что и в случае с другими видами деятельности. Научные дискуссии не должны решаться в зависимости от какой-либо внеязыковой реальности — объективного факта, очевидного и бесспорного наблюдения или же благодаря особому методу, проявлению исключительной способности — интуиции, озарению, — результаты которых не подлежали бы обсуждению. По мнению Рорти, познание не имеет превосходства над разговором. Поэтому основанием для завершения научной дискуссии не может служить ни авторитет объективного факта, ни какое-либо трансцендентное откровение. Таким основанием может быть только согласие собеседников.

Не менее своеобразным представляется взгляд Рорти на человека. Он отвергает наличие какой-либо человеческой «сущности» или «антропологического отличия», которое остается вечным и неизменным. По его мнению, способ, посредством которого люди описывают и идентифицируют самих себя, утверждая свое отличие внутри царства живого или космоса, зависит только от них самих, а не от какой-либо сущности, раз и навсегда определенной естественным или божественным порядком. Высшее назначение человека заключается не в отражении или познании какого-то скрытого и по сути иллюзорного порядка — с помощью своей особой познавательной способности. Назначение человека заключается в непрерывном творчестве, а не в созерцании вечных сущностей. Именно творческая деятельность, подчеркивает Рорти, является по-настоящему «человеческой». Она выступает опытом единственно реальной человеческой свободы, которая состоит в том, чтобы всегда иметь возможность заново описывать, по-другому рассказывать о мире, обществе и самом себе. Эта деятельность, отмечает Рорти, является глубоко символической, и человек должен жить своей человеческой жизнью прежде всего как художник и поэт. По этому поводу он пишет: «Создание новых описаний, новых словарей, новых жанров — такова в высшей степени человеческая деятельность: она указывает скорее на поэта, чем на ученого как человека, который реализует человеческую природу».

Выступая против эссенциализма в понимании человека, Рорти в то же время отвергает существующие технократические проекты, которые предполагают вторжение в человеческий генотип и радикальное его изменение, что якобы позволит человеку выйти за пределы своего существования и даже преодолеть свою конечность и смертность. Рорти называет такие проекты опасными, утопическими и бесполезными. Он намерен спасти старое определение человека как «говорящего животного», существование которого является главным образом языковым и описательным. «Мы входим в мир, — отмечает он, — таким же образом, что и рептилии... Однако, в отличие от рептилий, мы имеем возможность

пересоздавать себя, рождаться второй раз, отказываясь от самоописаний, которым нас учили, и изобретая новые». Рорти при этом подчеркивает, что пересоздание человеком самого себя должно всегда оставаться символическим, что человек должен отказаться от модернистского стремления выйти за пределы языка и человеческого существования.

При рассмотрении соотношения между различными сферами культуры Рорти исходит из установок крайнего релятивизма. Он считает, что между всеми видами человеческой деятельности не должно быть ни иерархии, ни существенного различия. По его мнению, философию, эссе, роман, поэзию, литературную критику, социологию, историю, мифологию, а также все науки вообще, включая математику и естествознание, надо представлять себе в виде раскрытого веера, между пластинами которого нет различия и разрыва. Все виды человеческой деятельности являются языковыми играми или социальными практиками, которые тесно связаны между собой. Рорти призывает «мыслить всю совокупность культуры — от физики до поэзии — как единую, непрерывную и не имеющую пробелов деятельность, в которой существующие деления являются лишь институциональными и педагогическими». Поэтому, как полагает он, наука является литературным жанром, а литература — исследовательским. Между суждением факта и ценностным высказыванием, как между истиной и фикцией, нет никакого существенного и тем более абсолютного различия.

В духе крайнего релятивизма американский философ также рассматривает и другие вопросы. Он полагает, что надо перестать пользоваться такими различениями, как абсолютное и относительное, объективное и субъективное, условное и безусловное, реальное и воображаемое. В равной мере он предлагает отказаться от идеи о том, что существуют некие безусловные, транскультурные моральные нормы и ценности, которые сохраняли бы свою силу и в наше время. Рорти выступает против всяких противопоставлений, поскольку все относительно и нет ничего абсолютного: вместо «полезное» и «бесполезное» он предлагает «более полезное» и «менее полезное», а вместо «добро» и «зло» — «большее благо» и «меньшее благо».

В рассуждениях Рорти наиболее противоречивым и уязвимым оказывается его отношение к науке, знанию и истине. Даже в современных условиях, когда наука все больше становится инструментальной и все больше служит выгоде, пользе и эффективности, она может быть таковой лишь при условии, что добываемое ей знание является истинным и адекватным. Хотя знание и истина перестают выступать самоцелью науки, без них она не может обеспечить достижение других целей. Поэтому стремление Рорти отождествлять науку с другими видами деятельности выглядит необоснованным и неубедительным. Он заявляет: «Естественные науки — это не попытка составить верное представление о реальности, а просто попытка совладать с реальностью». Однако совершенно ясно, что без верного представления о реальности всякая попытка совладать с ней окажется безуспешной.

Как отмечает Д. Деннет, главный оппонент Рорти, не только человек, но и все живые существа нуждаются в адекватной информации об окружающем мире, хотя их возможности в этом плане весьма ограниченны, поскольку у них нет способности к рефлексии. В несравнимо большей степени это характерно для людей: «Нацеленность на истину безоговорочно присутствует в любой человеческой культуре». Именно наука стала в человеческом обществе наиболее эффективной «технологией истины», которая позволяет продвигаться ко все большей точности и объективности. Хотя методы науки не застрахованы от ошибок и заблуждений, именно наука имеет «привилегированный статус в департаменте поиска истины».

При исследовании многих проблем американский философ опирается на понятия «случайность», «ирония» и «солидарность», анализу которых он посвящает отдельную работу («Случайность, ирония и солидарность», 1989). Случайность при этом имеет множество значений: «неожиданность, невероятность, историчность, относительность, непредсказуемость, неопределенность, изменчивость, локальность» и т. д. Фактически все, что входит в культуру, Рорти рассматривает как «явление времени и случая». В первую очередь это касается человека. Рорти полагает, что человек является совершенно случайным и локальным продуктом космических сил. Случайность и непредзаданность

характеризуют всю историю его существования. Рорти считает, что лишь «признание конечности, смертности, случайности земного бытия позволяет придать смысл человеческой жизни». В то же время он отвергает фатализм, настаивая на том, что именно случайность, а не рок и судьба делает жизнь человеческой.

Весь мир, по мнению Рорти, хаотичен, лишен какого либо центра, пронизан множеством разнонаправленных силовых линий, которые не образуют единой результирующей и исключают возможность предвидения. То же самое можно сказать о человечестве. Оно лишено какого-либо единства и целостности и распадается на множество локальных культур. Поэтому понятие «человечество» лишено смысла и содержания. В основе межчеловеческих отношений лежат языки и словари, за пределы которых выйти невозможно. Поэтому говорить о существовании внеязыковой, объективной реальности бессмысленно. Все межчеловеческие связи можно свести к одной — языковой, однако создание единого метаязыка или метасловаря невозможно. Язык и культура в целом, полагает Рорти, — такая же случайность, как и возникновение орхидеи.

Ирония является характеристикой отдельного индивида. Она воплощает творческие способности человека. Рорти определяет ее как способность человека к «переописыванию» своего положения или всей своей жизни в целом. Ирония позволяет индивиду обновлять исповедуемые ценности и свою идентичность, как бы заново воссоздавать себя. Благодаря иронии человек символически становится причиной самого себя. Хотя все индивиды потенциально обладают способностью к иронии, далеко не все выражают эту способность с равной силой и оригинальностью. Поэтому подлинная ирония — удел немногих — творческого меньшинства, которое составляет авангард человеческой расы. Именно представители этого меньшинства создают новые «переописывания», новые слова и новые словари.

В отличие от иронии, которая выражает индивидуальную способность, солидарность является важной характеристикой культуры и общества в целом. Ее формирование в гораздо большей степени зависит от воспитания и развития чувств, чем от состояния разума или рассудка. Она покоится на всеобщем уважении прав человека, на торжестве таких ценностей, как равенство, достоинство и братство, которые зависят от доброй воли людей. Рорти выступает за то, чтобы солидарность охватывала все более многочисленные и различные группы людей. Для этого она должна быть множественной, гибкой и открытой. Рорти также считает, что философская объективность должна уступить место солидарности, поскольку истинность знания не определяется его соответствием внеязыковой реальности, она является выражением интерсубъективного согласия, солидарности исследователей.

Хотя ирония и солидарность существенно различаются, между ними есть точки соприкосновения. Будучи индивидуальной, ирония не ограничивается одной только частной сферой, ибо она часто выражается в письменных публикациях, имеющих общественный характер. Являясь свободным творчеством, она не только не зависит от солидарности, но может становиться разрушительной для нее, когда солидарность выступает как принуждение. В то же время, если солидарность стремится полностью оградить себя от критической и творческой иронии, она может быстро становиться одномерной и тоталитарной. Поэтому, как отмечает Рорти, установление гармонии между практикой иронии и практикой солидарности приобретает важное значение.

Что касается самой философии, то Рорти выделяет ей весьма скромные место и роль. Он считает, что в течение последних пяти столетий эволюция западной культуры шла сначала от религии к философии, а затем от философии к литературе. В XVIII в. пришел конец религии, а к концу XX в. та же судьба постигла философию. В наши дни, по мнению американского философа, утвердилась «литературная культура», которая «заменила литературой и религию, и философию». Религия и философия стали маргинальными.

Рорти уточняет и успокаивает: «Нет никакой опасности в том, что философии пришел конец». Тем не менее общество и культура становятся постфилософскими. Поэтому в новых условиях, как полагает Рорти, философия должна быть другой. Ей предстоит в полной мере признать, что она не наделена какой-либо особой общественной функцией или

назначением. Философии следует отказаться от попыток оказывать влияние на политику. В ее компетенцию не входит обоснование законов, норм и ценностей, как и забота об истине и смысле. От нее требуется признание того, что современное общество не нуждается в каком-либо эссенциализме, фундаментализме и универсализме. Философии предстоит стать частным делом человека, подобно живописи или поэзии. Она должна не слишком отличаться от литературы. Философия должна выступать как вид описания и повествования, который в той или иной мере выделяется среди других, но вовсе не является высшим. Философия — это «разговор о культуре» и «в культуре». Ее назначение состоит в том, чтобы поддерживать и творчески обогащать разговор людей между собой.

Следует отметить, что на отношениях Рорти к философии ощутимо сказывается прагматизм. Отсюда его довольно узкий и упрощенный взгляд на место, роль и значение философии в жизни общества и культуры. Думается, что и в современных условиях философия сохраняет свое отношение ко всем видам человеческой деятельности, включая политику, науку, искусство и литературу. Без философского измерения культура становится поверхностной, упрощенной и обедненной. Она лишается философской проблемности и глубины, адекватного самосознания и самооценки, подлинной интеллектуальности и духовности.

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что основные черты и особенности постмодернистской философии сводятся к следующим.

Постмодернизм в философии находится в русле тенденции, возникшей в результате лингвистического поворота, осуществленного западной философией в первой половине XX столетия. Этот поворот с наибольшей силой проявился сначала в неопозитивизме, а затем в герменевтике и структурализме. Поэтому постмодернистская философия существует прежде всего в постструктуралистском и герменевтическом вариантах, а также в неопрагматистском. Наибольшее влияние она испытывает со стороны Ф. Ницше, М. Хайдеггера и Л. Витгенштейна.

В методологическом плане постмодернистская философия опирается на принципы плюрализма и релятивизма. Согласно этим принципам в реальной действительности постулируется «множественность порядков», между которыми невозможно установление какой-либо иерархии. Данный подход распространяется на теории, парадигмы, концепции или интерпретации того или иного «порядка». Каждая из них является одной из возможных и допустимых, их познавательные достоинства в равной мере являются относительными.

В соответствии с принципом плюрализма сторонники постмодернистской философии не рассматривают окружающий мир как единое целое, наделенное каким-либо объединяющим центром. Мир распадается на множество фрагментов, между которыми отсутствуют устойчивые связи.

Постмодернистская философия отказывается от категории бытия. В прежней философии оно означало некий «последний фундамент», добравшись до которого мысль приобретает бесспорную достоверность. Прежнее бытие уступает место языку, объявляемому единственным бытием, которое может быть познано.

Постмодернизм весьма скептически относится к понятию истины, пересматривает прежнее понимание знания и познания. Он решительно и обоснованно отвергает сциентизм, но перекликается с агностицизмом.

Не менее скептически смотрит он на человека как субъекта деятельности и познания, отрицает прежний антропоцентризм и гуманизм.

Постмодернистская философия выражает разочарование в рационализме, а также в разработанных на его основе идеалах и ценностях.

Постмодернизм в философии сближает ее не с наукой, а с литературой, усиливает тенденцию к эстетизации философской мысли.

В целом постмодернистская философия выглядит весьма противоречивой, неопределенной и парадоксальной.

Постмодернизм представляет собой переходное состояние и переходную эпоху. Он неплохо справился с разрушением многих отживших сторон и элементов предшествующей эпохи. Что же касается положительного вклада, то в этом плане он выглядит довольно скромно. Тем не менее некоторые его черты и особенности, видимо, сохранятся в культуре нового столетия.