



**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ**



**Философская мысль.  
Рецепция и интерпретация**



**СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ  
ТРАНСФОРМАЦИИ И ФИЛОСОФИЯ ПОСТ-  
ПОСТМОДЕРНИЗМА: НОВЕЙШИЕ ТЕНДЕНЦИИ**

*М.А. МОЖЕЙКО*

**1. От модерна к постмодерну:  
формирование антропологии анти-психологизма**

Визитной карточкой классической европейской культуры можно считать ее центрированность на феномене субъекта. Так, для классической философии западного образца именно оппозиция субъекта и объекта выступала той осью, вокруг которой выстраивалось все здание философских рассуждений. Аналогичным образом классическое искусство характеризовалось пристальным вниманием к внутреннему миру человека и осмыслению им своего места в мире. Точно так же право и мораль опирались на четкие определения личности как субъекта свободного морального выбора, осуществляющего мотивированные поступки и несущего за них персональную ответственность.

Однако такая прозрачная концепция субъективности ушла в прошлое вместе с классической культурой, и именно трансформации в понимании субъекта обусловили формирование таких масштабных эволюционных форм европейской культуры, как *модерн*, *постмодерн* и *пост-постмодерн*.

Становление неклассической науки и неклассической философии было ознаменовано в контексте европейской культуры интенцией к разрушению жесткого противостояния субъекта и объекта – как в контексте естественнонаучной познавательной традиции (формирование методологии Копенгагенской школы, основанной на радикальном отказе от идеи внеположенной позиции субъекта по отношению к приборной ситуации), так и в контексте традиции философской («кризис онтологии» XX в., приведший к экзистенциализации онтологической проблематики<sup>1</sup>).

Интересно, что исходно эта интенция питалась именно борьбой за интересы субъекта, т.е. была ориентирована как раз на то, чтобы придать наиболее значимый статус его внутренним характеристикам. Рациональность субъект-объектного типа критикуется именно за недостаточное

внимание к феномену субъективности: в фокус критики попадает, прежде всего, то, что в рамках субъект-объектной рациональности человек либо теряет свои субъектные качества, выступая функционально в качестве объекта изучения, либо редуцирует их, выступая в качестве субъекта деятельности по познанию или преобразованию объекта. В этом смысле развитие классического типа рациональности оценивается философией неклассического типа как угроза человеческому в человеке (Франкфуртская школа, М. Хайдеггер, философия техники в своем антитехницистском векторе: Л. Мэмфорд, Ф. Рапп, Х. Шельски и др.). Таким образом, неклассическая культура XX в. формулирует программу создания нового типа рациональности, призванной вернуть субъекту приоритетное место в системе культурных ценностей.

В этом плане история европейской культуры XX–XXI вв. может быть рассмотрена как попытка реализации этой программы, которая, начавшись с идеи построения нового типа рациональности, центрированной на субъекте и субъективности, и последовательно переходя от одной модели субъективности к другой, в итоге парадоксальным образом привела к оформлению в культуре фигуры «смерти субъекта». По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности «Я», то постмодернизм – идею его расщепления<sup>2</sup>.

Транзитивность социокультурной ситуации, выступившая исходным культурным фоном складывания модернистской парадигмы в культуре, инспирировала акцент на проблеме самовыражения субъекта.

Данная парадигма прошла такие этапы своего разворачивания, как

- 1) исходная идея «выражения субъективных состояний» личности, сформулированная Л. Кирхнером как теоретиком экспрессионизма;
- 2) программа ауто-психоаналитической экспликации содержания сновидений в сюрреализме С. Дали;
- 3) эпатажная эстетика «ячества» в авангардистских «Ультраманифестах» Г. де Торре («особенно близок герой, который мучительно тщится разгадать тайну собственного Я»<sup>3</sup>);
- 4) художественная практика экспонирования автором себя как артефакта в концептуальном искусстве (от С. Дана в «авангарде новой волны» до Э. Гормли в современном искусстве).

Именно эта культурная тенденция подготовила те трансформации в трактовке субъективности, которыми ознаменовалось формирование рациональности постнеклассического типа.

В контексте постмодернистской философской парадигмы разрушение классической субъект-объектной оппозиции, определявшей предметность и специфику философии как концептуальной системы, фундировано исходным постмодернистским отказом от самой идеи семантико-структурных оппозиций. Именно на радикальной критике бинаризма основан номадологический проект постмодернизма (Ж. Де-

лэз и Ф. Гваттари); Ж. Деррида предлагает фигуру «хоры» как феномена снятия «колебательных операций» бинаризма<sup>4</sup>.

Речь идет однако не о простой негации в отношении мыслительных гешталтов, основанных на идее бинаризма, но о содержательном преодолении бинаристской парадигмальной фигуры как таковой. Как пишет Ж. Деррида, стратегия деконструкции должна «пытаться избежать простой нейтрализации бинарных оппозиций метафизики»<sup>5</sup>; как отмечает А. Истоуп, «дерридианская деконструкция... состоит не в том, чтобы поменять местами ценности бинарной оппозиции, а... в том, чтобы нарушить или уничтожить их противостояние, релятивизировав их отношения»<sup>6</sup>.

В постмодернистской системе отсчета традиционные для европейской культуры бинарные оппозиции (типа *субъект — объект*, *Восток — Запад*, *мужское — женское* и т.д.) перестают выполнять роль несущих осей, организующих мыслительное пространство.

Концепция соблазна Ж. Бодрийера моделирует «вселенную, в которой женское начало не противопоставляется мужскому, но соблазняет его. Находясь в стихии соблазна, женственность не выступает... термином оппозиции»; в этом отношении Ж. Бодрийер подвергает критике феминизм как не способный снять оппозицию мужского и женского, но лишь по-иному расставляющий внутри нее акценты доминирования: соблазнение — вне оппозиции, ибо оно есть процессуальное размывание ее границ, «в соблазнении нет ничего активного или пассивного, нет субъекта или объекта, нет внешнего или внутреннего: оно играет сразу на двух сторонах доски, притом, что не существует никакой разделяющей их границы»<sup>7</sup>.

Аналогично Р. Барт задает пространство текста как семиотическую тотальность, где субъект и объект изначально растворены друг в друге: «...сценическое пространство текста лишено рамп: позади текста отнюдь не скрывается некий активный субъект (автор), а перед ним не располагается некий объект (читатель); субъект и объект здесь отсутствуют»<sup>8</sup>.

Однако этим разрушение субъект-объектной оппозиции в постмодернистском контексте далеко не исчерпывается: оно предполагает также и утрату статуса возможности для всех компонентов этой оппозиции — как объекта (предметности), так и субъекта («Я») в любых версиях его интерпретации.

Базовая для постмодернизма критика референциальной концепции знака приводит к тому, что понятие «объект» в классическом его понимании в принципе не может быть конституировано: любая попытка подобного рода может иметь своим результатом лишь симуляцию внезапного феномена — то, что П. ван ден Хевель обозначил как «украденный объект»<sup>9</sup>.

Выступая одним из двух полюсов амбивалентного процесса распада субъект-объектной оппозиции, разрушение объекта не может не

предполагать и историческую исчерпанность концепта «субъект»<sup>10</sup>. Ю. Кристева полагает допустимым говорить лишь о «проблематичном процессуальном субъекте языка»<sup>11</sup>. Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, М. Фуко в качестве одного из важнейших признаков постмодернизма выделяет финальное «крушение философской субъективности»<sup>12</sup>. Таким образом, для постмодернизма характерна радикальная программа децентрации индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я: «...взломать... преграду, которая удерживает вопрос о письме... под опекой психоанализа»<sup>13</sup>.

Постмодернистская философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый «вождевающий») субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка) – субъект характеризуется как растворенный в формах языкового порядка.

Критика концепции трансцендентального субъекта становится фундаментом основополагающей для философской парадигмы постмодерна презумпции «смерти человека», высказанной еще в ранних работах М. Фуко «археологического» периода и специфицированной Р. Бартом в его концепции «смерти автора». По формулировке Р. Барта, Автор – отнюдь «не тот субъект, по отношению к которому произведение было бы предикатом»<sup>14</sup>, – традиция интерпретации текста как реконструкции исходного (авторского) его смысла (вплоть до «биографического анализа» у Г. Миша) сменяется в постмодернизме традицией «означивания» (Ю. Кристева): текст понимается как принципиально аструктурный, т.е. организованный в качестве подвижной «ризомы», подобной «колонне маленьких муравьев, покидающих одно плато, чтобы занять другое; каждое плато может быть прочитано в любом месте и соотнесено с другим»<sup>15</sup>. Это позволяет говорить о радикальной децентрации текста и принципиальной возможности структурировать его вокруг любого семантического узла, открывая путь отказу от идеи соотнесенности семантики текста с внетекстовым референтом – «трансцендентальным означаемым» (Ж. Деррида). Текст должен быть не истолкован (парадигма реконструкции смысла), а означен, – и именно в этой процедуре конституируется свобода как таковая: «...все, что является человеческим, мы должны позволить себе высказать»<sup>16</sup>. Текст, понятый как «эхокамера» (Р. Барт), лишь возвращает субъекту привнесенный им смысл: Читатель выступает в качестве «источника смысла» как такового: становление текстовой семантики «никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла»<sup>17</sup>.

Однако, перенося акцент с фигуры Автора на фигуру Читателя, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в

качестве автономного субъекта классического типа. По Р. Барту, фигура Читателя может быть рассмотрена в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели фигура Автора, ибо «читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст»<sup>18</sup>. Собственно, по видению Ж. Деррида, «интерпретирующее Я» само по себе есть не что иное, как текст, сотканный из дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций<sup>19</sup>. Подобно автору, читатель растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними по отношению к субъекту правилами, — по выражению М. Грессе, читатель уловлен «сетью культуры», т.е. системой фундаментальных конвенций, характерных для той или иной культурной традиции<sup>20</sup>. Иными словами, читатель, как и автор, оказывается, по оценке Ж.Ф. Харари, даже не «гостем», но «порождением текста»<sup>21</sup>.

Я предстает в этом контексте как своего рода носитель («пучок») культурно-семиотических «кодов», впитанных им из культуры и используемых в качестве интерпретационного инструментария в процедурах трактовки тех текстов, вербальных и невербальных, среди которых и посредством которых осуществляется его существование.

Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он теряет личностные качества, деперсонифицируется (становится «кодом, не-личностью, анонимом») и исчезает в целом — как явление: «...он — ничто и никто... он становится... зиянием, пробелом»<sup>22</sup>.

В рамках тенденции деперсонификации оформляется и более радикальная версия «смерти субъекта», а именно фигура «смерти героя» (А. Роб-Грийе, К. Брук-Роуз), т.е. центрального персонажа, фокусировавшего на себе семантическое пространство текста<sup>23</sup>.

В итоге постмодернистский анти-психологизм обеспечивает конституирование всеохватной парадигмы «смерти субъекта».

Если философский модернизм в лице Ф. Ницше оценивал «Я» в качестве «rendez-vous опытов», то для постмодернизма, напротив, характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, — с другой: как говорит Ф. Гваттари, «я не верю в существование субъективности без продуктивности рассказа-текста»<sup>24</sup>. Р. Барт показывает во «Фрагментах любовного дискурса», что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на деле выступает принципиально спекулятивным: «...я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ»<sup>25</sup>.

По Ф. Джеймисону, чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «...не существует более Я, чтобы чувствовать... Чувства... имперсональны»<sup>26</sup>. Таким образом, постмодернизм приходит к признанию того, что Я «более

не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности... накопленного опыта»<sup>27</sup>, да и «никогда “я” не было субъектом опыта»<sup>28</sup>.

В итоге как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, оказываются построенными вне самого концепта «субъект». Так, в генеалогии М. Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает «принесение в жертву субъекта познания»; что же касается так называемых социальных ролей, предполагающих определенность их субъекта, то, по оценке М. Фуко, эти версии самоидентификации — не что иное, как вербальные маски, наличие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними «Я»<sup>29</sup>.

Следует, наконец, упомянуть развитую философией постмодернизма идею «смерти сверхчеловека» (Ж. Делёз) и идею «смерти Бога» (предложенная П. ван Буреном программа «реинтерпретации Бога», фактически основанная на идее деконструкции библейских текстов) как окончательный финал идеи субъекта.

Таким образом, постмодернистская «смерть субъекта» означает, прежде всего, гибель традиционного (стабильного, однозначно централизованного и линейно детерминированного со стороны общего социального порядка) субъекта дюркгеймовского типа. Постмодернизм постулирует тотальную «смерть самого субъекта», финальный «конец... эго, или индивидуума», подвергшихся фундаментальной «децентрации»<sup>30</sup>.

С точки зрения постмодернизма, само использование термина «субъект» — лишь дань классической философской традиции: как пишет М. Фуко, так называемый анализ субъекта на деле есть анализ «условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта»<sup>31</sup>.

Феномен «Я» оценивается постмодернизмом как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно М. Фуко, «лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности... — это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут так же, как они возникли... человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке»<sup>32</sup>.

Такой радикальный отказ от феномена «Я» в традиционном его понимании не мог не иметь столь же радикальных последствий. И поскольку феномен «Я», равно как и трактовки субъекта и природы субъективности лежат в самой основе европейской культуры XX–XXI вв., постольку и последствия их трансформаций оказались весьма острыми, затронув самые основания культуры западного типа.

## 2. Антропология анти-психологизма и феномен «кризиса идентификации»

По выражению А.П. Чехова, для классической культуры индивидуальная судьба представляла собой «сюжет для небольшого рассказа» — сюжет, при всей своей непритязательности, вполне определенный и неповторимый как в событийном, так и в аксиологическом планах. Определенность биографии подразумевала определенность личности, рефлексивно осознающей свое отношение к жизни и ориентирующей на определенную систему ценностей.

Современными психологами (причем не только теоретиками, но и клиницистами) зафиксирован факт так называемого кризиса идентификации, когда человек оказывается не в состоянии четко зафиксировать свою позицию по отношению к аксиологическим системам, а следовательно, не может зафиксировать самоидентичность себя как личности (А. Джироукс, С. Ланкшир, П. Мак-Ларен, М. Петерс и др.)<sup>33</sup>

Этот феномен вызывается к жизни следующими факторами.

Прежде всего, современная культура как культура постмодерна характеризуется таким феноменом, как аксиологический ацентризм, т.е. отсутствие иерархично выстроенной в аксиологическом отношении культурной среды, что в философском постмодернизме выражено презумпцией «заката метанарраций». Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, в постмодернистском культурном контексте «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями, теряют свою силу»<sup>34</sup>. По оценке Р. Рорти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий «ни одна... не обладает привилегиями перед другими», — они просто плюральны и вариативны<sup>35</sup>.

Культурное пространство постмодерна не просто лишено центра, — оно программно ацентрично: как утверждал Л. Фидлер в работе «Пересекайте границы, засыпайте рвы», нет и не может быть ни элитарной, ни массовой культуры как таковых<sup>36</sup>, — и первая публикация статьи, появившаяся в журнале «Playboy», наглядно демонстрировала практическую реализацию предлагаемой стратегии.

Программой для эпохи постмодерна становится идея микшированности культуры, своего рода перемешивание в конкретных культурных контекстах фрагментов различных традиций, образующих принципиально несистемную мозаику. Как пишет Ж.-Ф. Лиотар, «эkleктизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге»<sup>37</sup>. По мысли Ф. Джеймисона, в современной культуре нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое<sup>38</sup>, — культура постмодерна предполагает возможность диалога различных (не исключая альтернативных) традиций, более

того — именно такой диалог осмысливается ею в качестве базового механизма собственного развития, позволяющего реализовать творческий потенциал культурного плюрализма.

Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники в универсальный принцип построения культуры: в этом плане культура постмодерна описывается Ж.-Ф. Лиотаром как «монстр», образуемый переплетением радикально различных, но при этом абсолютно равноправных мировоззренческих парадигм, в рамках взаимодействия которых невозможно выделение универсальных аксиологий<sup>39</sup>.

В социально-психологическом плане это порождает аксиологический аналог *буриданова осл*, когда человек оказывается неспособным осуществить выбор между плюральными равновозможными аксиологиями и, следовательно, осуществить рефлексивную самоидентификацию и реализовать персональную самоидентифицированность.

«Кризис идентификации» как социальный феномен теснейшим образом связан с кризисом «судьбы» как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе.

В культуре постмодерна событие как таковое теряет свою онтологическую определенность, размываемую плюральностью рассказов о ней. Важнейшей атрибутивной характеристикой нарратива, или «рассказа», является его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р. Барт, процессуальность повествования разворачивается «ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой»<sup>40</sup>.

Рассказ в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного, якобы объективно наличного смысла, — смысл рассказа, напротив, понимается как обретаемый в процессе наррации, т.е., по формулировке М. Постера, «мыслится как лишенный какого бы то ни было онтологического обеспечения и возникающий в акте сугубо субъективного усилия»<sup>41</sup>. Собственно, по формулировке Ф. Джеймисона, нарративная процедура фактически «творит реальность», одновременно постулируя ее относительность, т.е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой вненарративности реальности: нарратив — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному<sup>42</sup>.

Классической сферой возникновения и функционирования нарратива выступает история как теоретическая дисциплина (А. Тойнби, П. Рикёр, Дж. Каллер, А. Карр, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не как фундированный подразумеваемой онтологией исторического процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с



интерпретацией. Рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, — это всегда рассказ, нарратив, организованный извне, посредством внесеного рассказчиком сюжета, организующего повествование. По оценке Й. Брокмейера и Р. Харре, нарратив выступает не столько как описание некоей онтологически артикулированной реальности, сколько как «инструкция» по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальности игры, выступая на самом деле средством «вызвать игроков к существованию»).

Что же означает данная культурная установка для такой формы рассказа, как рассказ о себе, и о такой форме истории, как история жизни — биография и автобиография?

По оценке мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др.<sup>43</sup>), типовым способом самоидентификации для субъекта эпохи постмодерна становится способ нарративный. Для культуры постмодерна индивидуальная судьба — это поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии: например, тексты Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля», Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барте», Антониони «Антониони об Антониони» и многие др. Современные исследователи-психологи (А. Джироукс, С. Ланкшир, П. Мак-Ларен, М. Петерс и др.) констатируют — с опорой на серьезные клинические исследования, — что конструирование своей «истории» (истории своей жизни) как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данное<sup>44</sup>.

На основе этого Дж. Уард констатирует применительно к современной культуре «кризис судьбы» как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии<sup>45</sup>. С одной стороны, в условиях отказа от онтологии как таковой не может быть и онтологически обеспеченной биографии, с другой — в контексте презумпции «заката метанарраций» дискурс легитимации как единственно возможный теряет свой смысл и по отношению к индивидуальной жизни, в силу чего ни одна из повествовательных версий истории жизни не является более предпочтительной, нежели любая другая, оценочные аспекты биографии не имеют онтологически-событийного обеспечения и потому, в сущности, произвольны.

Таким образом, индивидуальная биография превращается из *судьбы* в вариативный рассказ. Как было показано Р. Бартом во «Фрагментах любовного дискурса», даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент биографии — история любви — также относится к феноменам нарративного ряда: в конечном итоге, «любовь есть рассказ... Это моя собственная легенда, моя маленькая «священная история», которую я сам для себя декламирую»<sup>46</sup>. Собственно, влюбленный и определяется Р. Бартом в этом контексте

как тот, кто ориентирован на использование в своих дискурсивных практиках определенных вербальных клише (собственно, содержание всей книги, посвященной аналитике последних, и разворачивается после оборванной двоеточием финальной фразы Введения – «So, it is a lover who speaks and who says:», за чем следует собственно текст книги). В конечном итоге, «history of love» – превращается в организованную по правилам дискурсивного порядка, а потому релятивную «story of love» и, наконец, просто в «love story».

Констатируя «кризис идентификации» как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постмодерна, философия постмодернизма формирует специальную программу «воскрешения субъекта», которая ставит своей целью «выявление субъекта» в контексте плюральных языковых практик, задавая тенденцию на реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде (поздние М. Фуко и Ж. Деррида, П. Смит, Дж. Уард, М. Готдинер и др.). Ж. Деррида, например, предлагает «пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он (субъект. – М. М.) производится структурой текста»<sup>47</sup>. Аналогично, М. Фуко в Послесловии к работе Х.Л. Дрейфуса и П. Рабинова, посвященной исследованию его творчества (один из последних его текстов), фиксирует в качестве семантико-аксиологического фокуса своего исследовательского интереса выявление тех механизмов, посредством которых человек – в контексте различных дискурсивных практик – «сам превращает себя в субъекта»<sup>48</sup>.

### **3. Идея «воскрешения субъекта»: новая антропология как возможность морально-правового долженствования**

Очевидно, что этика в традиционном ее понимании базируется на презумпции субъекта – и как носителя определенных ценностных шкал, и как автономного субъекта морального выбора, и как активного субъекта морального поступка, и как критичного субъекта моральной оценки, и как рефлексирующего субъекта моральной ответственности.

В силу этого трансформация понимания субъективности в постнеклассической культуре и – как следствие – феномены «смерти субъекта» и «кризиса идентификации» вызвали радикальные изменения в самом аксиологическом фундаменте европейской культуры.

Человек, рассмотренный только в качестве носителя вариативных культурных кодов, позволяющих ему писать или означивать тексты, не может выступать субъектом морального выбора или моральной оценки, поскольку любые культурные коды признаются постмодернизмом не только равновозможными, но и равноправными.

Более того, поскольку культура постмодерна отказалась от идеи бинарных оппозиций, постольку в постнеклассической своей артикуляции этика не может сохранить своих базовых характеристик,

определяющих классические формы ее бытия в культуре, поскольку сама идея морали изначально была фундирована представлением о бинарной оппозиции добра и зла.

В силу этого в практическом своем приложении постмодернистские дискурсивные практики порождают в культуре достаточно серьезные и подчас небезобидные последствия, поскольку в рамках отказа от понятия субъекта, с одной стороны, и вне дихотомии добра и зла — с другой, конституирование какой бы то ни было нравственной системы оказывается фактически невозможным.

Осознание этого обстоятельства порождает в современной философии идею «воскрешения субъекта», прикладным следствием которой выступает стратегия преодоления «кризиса идентификации», которая предлагается на сегодняшний день в нескольких версиях.

1. Социальная педагогика, например, оценивая ситуацию «кризиса идентификации», сложившуюся в постмодернистском пространстве, не только констатирует «нарративную этиологию» этого кризиса, но и постулирует необходимость специального целенаправленного формирования воспитательной установки на «контрнарративные импринтинги»<sup>49</sup>. Исходное значение понятия «импринтинг» (восприятие детенышем увиденного в первый после рождения момент существования в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец неререфлексивно воспроизводит) переосмыслено современной социальной педагогикой в расширительном плане, предполагающем онтологическую фундированность (гарантированность вненарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности.

2. Программа неоклассицизма исходит из той идеи, что «кризис идентификации» вызывается к жизни кризисом объективности («кризисом значений»): как полагает Дж. Уард, именно эта причина порождает проблематичность для субъекта самоидентификации в условиях, когда «зеркало мира», в котором он видел себя, «разбито вдребезги»<sup>50</sup>. Эта программа предполагает существенное смягчение критики референциальной концепции знака — вплоть до отказа от исходной для постмодернизма идеи «пустого знака» и радикальной элиминации феномена означаемого в качестве детерминанты текстовой семантики. Указанная установка инспирирует формулировку Дж. Уардом такой задачи, как «реанимация значения», или «возврат утраченных значений» — как в денотативном, так и в аксиологическом смыслах этого слова. В связи с этим М. Готдинер говорит о желательности и даже необходимости формирования своего рода «культурного классицизма», предполагающего реабилитацию и реанимацию разрушенной стабильности аксиологических иерархий, которая характеризовала культуру классики<sup>51</sup>.

3. Коммуникативная программа, смещающая акцент с текстологической реальности на реальность коммуникативную, центрируется

в связи с этим вокруг феномена Другого. В основе этой программы лежит фундаментальная для нее идея о том, что расщепленное Я может обрести свое единство лишь в контексте субъект-субъектных отношений – по формулировке Ж. Деррида, «фрагментарный человек» может быть собран только посредством Другого.

Если в классическом постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее (социокультурное) содержание структур бессознательного (что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное было артикулировано как «голос Другого»), то современный постмодернизм задает концепту «Другой» новую (коммуникационную) интерпретацию, в системе отчета которой реальность языка перестает быть для постмодернизма самодовлеющей. Современная культура обозначается Ж. Бодрийяром как культура «экстаза коммуникации»<sup>52</sup>.

Коммуникативная программа «воскрешения субъекта» осуществляет своего рода синтез идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и философская концепция языковых игр). Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом «коммуникативном существовании»: «бытие-с» у М. Хайдеггера, «со-бытие с Другим» у Ж.-П. Сартра, «бытие-друг-с-другом» у Л. Бинсвангера, «отношение Я–Ты вместо Я–Оно» у М. Бубера, «преодоление отчаяния благодаря данности Ты» у О.Ф. Больнова, «малый кайрос» как подлинность отношения Я с Ты у П. Тиллиха и т.п.

Аналогично, по Х.-Г. Гадамеру, механизм конструирования Я основан на «опыте Ты», и главное содержание этого опыта есть «свободное перетекание Я в Ты», и каждый из коммуникативных партнеров не только «является значащим для другого», но и «обусловлен другим»<sup>53</sup>.

В такой системе отчета возможна лишь единственная форма и единственный способ бытия Я – это бытие для Другого, зеркало которого заменило собою разбитое зеркало прежнего объективного и объектного мира классической культуры. Вектор отношения субъекта к Другому в постмодернистском его видении – это, по определению Э. Левинаса, «метафизическое желание», репрезентированное в грамматическом звательном падеже, и потому «каждый, кто говорит “Я”, адресуется к Другому»<sup>54</sup>.

В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалась его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду), современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Другому.

Фигура Другого становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Так, в концепции К.-О. Апеля язык понимается не в контексте субъект-объектных процедур прагматического или когнитивного порядка, но в контексте субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены к передаче сообщений. Язык выступает в этом контексте не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством, сколько медиатором в контексте языковых игр. Если трактовка последних Л. Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Я.Ю. Хинтикки – на взаимодействие между Я и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой – истинность высказывания, то К.-О. Апель трактует языковую игру как субъект-субъектное отношение, участники которого (Я и Другой) являют собой друг для друга текст – как вербальный, так и невербальный<sup>55</sup>. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апельевская версия постмодернистской парадигмы восстанавливает в правах классическую для философской герменевтики презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у К.-О. Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового партнера. Высказанное не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникационную игру) плюрализм толкования, тем не менее, предполагает аутентичную трансляцию семантики речевого поведения субъекта в сознание Другого, который вне этой реконструкции смысла не конституируется как коммуникационный партнер. Ставкой в игре оказывается не истина объектного, но подлинность субъектного, и результатом коммуникации выступает вновь обретенное Я – как Я, найденное, по Ж. Делёзу, «на дне Другого».

В своем единстве обозначенные векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма, ориентированные на преодоление «кризиса идентификации» задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии – своего рода After-postmodernism, или Пост-постмодернизм, в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: *Можейко М.А.* Онтология // Новейший философский словарь. – Мн.: Изд-во В.М. Скакун, 1998. С. 486–487.

<sup>2</sup> См.: *Touraine A.* Critique de la modernite. – Paris: PUF, 1992. P. 116.

<sup>3</sup> См.: *Торре Г. де.* Ультраманифесты // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. – М.: Прогресс, 1986. С. 237–238.

<sup>4</sup> См.: *Деррида Ж.* Хора // Социо-Логос постмодернизма. S/L'97. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1996. С. 124.

<sup>5</sup> *Деррида Ж.* Позиции. – Киев: Л.Д., 1996. С. 71–72.

<sup>6</sup> *Easthope F.* British post-structuralism since 1968. – L.: Thousand Oaks, 1988. P. 187–188.

<sup>7</sup> *Бодрийяр Ж.* Фрагменты из книги “О соблазне” // Иностранная литература. 1994. № 1. С. 67.

<sup>8</sup> *Барп Р.* Удовольствие от текста // *Барп Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. С. 474.

<sup>9</sup> См.: *Heuvel P. van den.* Parole, mot, silence: Pour une poétique de l'énonciation. – Paris: Gallimard, 1986. P. 261.

<sup>10</sup> См.: *Можейко М.А.* Смерть субъекта // Новейший философский словарь. С. 626–628.

<sup>11</sup> *Кристева Ю.* От одной идентичности к другой // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. – Мн.: Менск, 1997. С. 265.

<sup>12</sup> *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: МИФРИЛ, 1994. С. 123.

<sup>13</sup> *Деррида Ж.* Позиции. С. 150.

<sup>14</sup> *Барп Р.* Смерть автора // *Барп Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. С. 387.

<sup>15</sup> *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт, 1996. С. 28.

<sup>16</sup> *Гадамер Х.-Г.* Человек и язык // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога. С. 140–141.

<sup>17</sup> *Miller J.H.* Tradition & difference. Review of M.H. Abram's *Natural supernatura* // *Diacritics*. Vol. 2. № 2. – Baltimore, 1972. P. 12.

<sup>18</sup> *Барп Р.* Смерть автора. С. 390.

<sup>19</sup> См.: *Derrida J.* *Speech & phenomena & other essays on Husserl's theory of signs.* – Evanston: EHS Press, 1973.

<sup>20</sup> См.: *Gresset M.* Introduction // *Intertextuality in Faulkner* / ed. by M. Gresset, N. Folk. – St. Albans; Jackson: Paladin, 1985. P. 7.

<sup>21</sup> См.: *Harrari J.V.* Introduction // *Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism.* – L.: Athlone, 1980. P. 40.

<sup>22</sup> *Kristeva J.* Bakhtin, le mot, le dialogue et roman // *Critique*. № 239 (Vol. 23). – Paris, 1967. P. 25.

<sup>23</sup> *Роб-Груйе А.* О нескольких устаревших понятиях // Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. – М.: Прогресс, 1986. С. 114.

<sup>24</sup> Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер // Кабинет: картины мира. Психогенез/Техногенез: коллекция *perversus*. Сборник статей. – СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. С. 23.

<sup>25</sup> *Barthes R.* A Lover's Discourse. Fragments / trans. by R. Howard. – L.: J. Cape; Third Berford Square, 1979. P. 121.

<sup>26</sup> *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Мн.: Красико-принт, 1996. С. 129.

<sup>27</sup> Барт Р. «Писать» — непереходный глагол? // Arbor Mundi / Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 1993. Вып. II. С. 87.

<sup>28</sup> Бланишо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. — СПб.: МИФРИЛ, 1994. С. 63–77.

<sup>29</sup> См.: Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. С. 94–95.

<sup>30</sup> Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма. С. 128.

<sup>31</sup> Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М.: Касталь, 1996. С. 45.

<sup>32</sup> Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. — М.: Прогресс, 1977. С. 398.

<sup>33</sup> См.: Giroux A.A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. — L.; N. Y., 1996.

<sup>34</sup> Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. — Мн.: Красико-принт, 1996. С. 144–145.

<sup>35</sup> См.: Rorty R. The Introduction // Rorty R. Contingency, Irony & Solidarity. — Cambridge, 1989. P. 4–17.

<sup>36</sup> См.: Фидлер Л. Пересекайте границы, засыпайте рвы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. — М., 1991.

<sup>37</sup> Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur la savoir. — Paris, 1979. P. 334–335.

<sup>38</sup> См.: Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма. С. 118–137.

<sup>39</sup> См.: Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. С. 140–158.

<sup>40</sup> Барт Р. Смерть автора. С. 384–391.

<sup>41</sup> Poster M. The Mode of Information. Post-Structuralism & Social Context. — Cambridge, 1996. P. 32.

<sup>42</sup> См.: Jameson F. The political Unconscious: Narrative as a socially symbolic Act. — L., 1981.

<sup>43</sup> См.: Sarup M. Identity, Culture & postmodern World. — Edinburg, 1998; Sarup M. An introductory guide to post-structuralism & postmodernism. — N. Y., 1988; Write H. Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth Century. — Baltimore; L., 1973.

<sup>44</sup> См.: Giroux A.A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. Vol. II.

<sup>45</sup> См.: Ward G. Postmodernism. — L.; Chicago, 1997.

<sup>46</sup> Barthes R. A Lover's Discourse. Fragments. P. 122.

<sup>47</sup> Деппуда Ж. Хора. С. 113.

<sup>48</sup> См.: Foucault M. Afterword // Dreifus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics. XXIII. — Brighton, 1982. P. 221–240.

<sup>49</sup> См.: Giroux A.A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space.

<sup>50</sup> См.: *Ward G.* Postmodernism.

<sup>51</sup> См.: *Goddiener M.* Postmodern Sensioties. Material Culture & the Form of postmodern life. – Oxford, 1998.

<sup>52</sup> См.: *Baudrillard J.* Extasy of Communication // Postmodern Culture / ed. by Н. Foster. – Л., 1998.

<sup>53</sup> См.: *Гадамер Х.-Г.* Человек и язык.

<sup>54</sup> *Lévinas E.* Autrement que savoir. – Paris: Vrin, 1988. P. 214.

<sup>55</sup> См.: *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Мн.: Менск, 1997. С. 202–220.

#### REFERENCES

Giroux A.A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Conternarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. Vol. II. London, New York, 1996. 195 p.

Goddiener M. Postmodern Sensioties. Material Culture & the Form of postmodern life. Oxford, 1998. 262 p.

Sarup M. Identity, Culture & postmodern World. Edinburg, 1998. 192 p.

Ward G. Postmodernism. London, Chicago, 1997. 186 p.

#### Аннотация

Статья посвящена анализу преодоления феномена анти-психологизма, характерного для культуры постмодерна и породившего кризис личностной идентификации. В ней рассматриваются две стратегии преодоления анти-психологизма, предложенные современной философией, которые привели к формированию новой культурной парадигмы – пост-постмодерна, пересматривающей базисные основания постмодернистской культуры и знаменующей собой поворот к неоклассицизму.

**Ключевые слова:** постмодернизм, пост-постмодернизм, нарративная биография, анти-психологизм, «кризис идентификации», «смерть субъекта», «воскрешение субъекта», новая антропология, неоклассицизм.

#### Summary

The article analyzes the overcoming of anti-psychologism, which was the characteristic point of postmodern culture. This article discusses two strategies of such overcoming proposed by philosophy. Caused by these strategies substantial transformation in the culture led to the formation of a new cultural paradigm – the post-postmodern, revising the basic reason of postmodern culture and marks the turn to neoclassicism.

**Keywords:** postmodernism, post-postmodernism, narrative biography, anti-psychologism, crisis of identity, “death of the subject”, “resurrection of the subject”, new anthropology, neoclassicism.