

## ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Анализируются феномены человека и истории в постмодернистской традиции; прослеживается динамика представлений о социальной истории таких философов-постмодернистов, как Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Бодрийар и др., с точки зрения взаимосвязи интерпретации истории и трактовки проблемы человека.

The article is devoted to the consideration of the phenomena of personality and history in the post-modernism tradition. The author follows the dynamics of the views about social history of such philosophers as J.-F. Lyotard, M. Foucault, R. Barthes, J. Baudrillard and others from the point of correlation between interpretations of history and the problem of Man.

XX в. ознаменован таким количеством прежде невиданных катастроф - военных, политических, экологических и моральных, что разочарование в идее прогресса, классической для западноевропейской цивилизации, стало повсеместным. Научно-техническая революция обернулась глубоким экологическим кризисом, а политические революции и мировые войны наряду с широкой пропагандой ценностей «массового общества» привели к антропологическому кризису, к манифестации проблем «одномерного индивида», утраты «тождества личности», наконец, «смерти субъекта».

Этот пессимизм проникает и в философское осмысление исторического процесса. Если прежде кризис в историческом развитии воспринимался как явление временное, то, начиная с 1950-1960-х гг., рассматривался многими аналитиками как хронический, всеобщий, с весьма туманными перспективами ослабления в будущем. По словам современного американского философа Р. Хольтона, мы становимся свидетелями парадоксальной ситуации «нормализации кризиса»: «Исторический опыт все меньше становится частью героического эпоса и все больше - частью мыльной оперы»<sup>1</sup>. Реакцией интеллектуалов на создавшуюся ситуацию во многом стала философия постмодернизма, теоретики которой полагают, что истоки кризиса восходят к идеологии Просвещения с ее детерминизмом, прогрессизмом и абсолютным доверием к возможностям разума.

Интерпретация истории в постмодернизме интересна в первую очередь потому, что на момент своего возникновения она оказалась фактически беспрецедентной для всей философии истории. Новая трактовка истории во многом связана с радикальной идеей исчезновения с исторической арены субъекта как генератора смыслов и «творца» истории. Цель постмодернизма - смещение, деконструкция проекта Просвещения посредством различных риторических стратегий. Особое место занимает критика классических воззрений на человека: если ключевым моментом идеала Просвещения является признание некоей нормативности индивида, восприятие его как данности, то постмодернизм постулирует децентрацию человека и говорит о необходимости деконструкции представлений о человеке как об автономном субъекте, обладающем сознанием собственного «Я», субъекте, на место которого заступают «машины желания» (Ж. Делез и Ф. Гваттари), «Другой» (М. Бланшо, Э. Левинас, Ж. Лакан и др.). Постструктурализм в интерпретации М. Фуко провозглашает тезис о «смерти субъекта»: человек является относительно недавним изобретением европейской культуры - появление его как «обособленной индивидуальности» в эпоху Просвещения было результатом изменения фундаментальных диспозиций знания, и, «если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие [...] разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда - можно поручиться - человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»<sup>2</sup>.

Объектом жесткой критики постмодернизма становится просвещенческое понимание истории, мыслимой как определенная логическая схема, задним числом прилагаемая к реальности, как каузальная линейная связь прошлого, настоящего и будущего, где все события подчинены определенному логическому порядку. Подобное «вульгарное» понимание истории, по мысли Ж. Деррида, состоит в утверждении привилегии настоящего времени, господства «здесь-и-

сейчас». Просвещенческая идея истории является историей для человека, историей человека, и ее прогресс заключается в самосовершенствовании личности (в этом смысле история телеологична). Однако эта культивация человекомерности истории в итоге приводит к апологии тотального контроля и ориентации на абсолютную детерминированность социокультурного развития общества, исключаящую его вариативность и гетерогенность.

Согласно логике постмодернизма, история представляет собой хаос случайных событий, не обладающих внутренней связностью и не подчиняющихся какой бы то ни было объективной необходимости. В истории не существует никакой предзаданной цели, она - открытое пространство бесконечных трансформаций. Жан-Франсуа Лиотар констатирует, что в эпоху постмодерна происходит «закат метанарраций» - «больших повествований», представляющих собой объяснительные схемы, задающие концептуальную матрицу социально-исторической картины мира. Востребованные классической философией истории социокультурные установки, определяющие тип рациональности и соответствующий ему языковой стиль, в эпоху постмодерна девальвировались, или, как отмечает Лиотар, «большие повествования утратили свою убедительность»<sup>3</sup>.

Претензия классической философии истории на универсальность представляется постмодернизму атавистичной и подозрительной; «упрощая до предела, - пишет Лиотар, - можно определить постмодернизм как недоверие к метаповествованиям, что, без сомнения, является результатом прогресса наук; но этот прогресс, в свою очередь, предполагает такое недоверие...»<sup>4</sup>. «Закат метанарраций» напротив связан с новым пониманием природы социальных отношений - Лиотар представляет их как языковые игры, которые «являются минимальными отношениями для существования общества»<sup>5</sup>. Даже еще не появившийся на свет из чрева матери, но уже получивший имя ребенок помещается в качестве референта в историю, которая повествуется его социальным окружением и в которую он впоследствии должен будет себя вписать сам. Таким образом, человек изначально включен в сеть сложных и динамичных социальных связей, однако в этой сети он «не представляет собой более ничего существенного»<sup>6</sup>. Индивид действительно становится ин-дивидом, далее неделимой частицей, атомом, а в научной картине мира происходит радикальная инверсия - на первый план выходят микроуровень, микропроцессы, индивидуализация. Мир утрачивает свою цельность, и постмодернизм находит такую ситуацию естественной.

Следовательно, метанарратив истории трансформируется в динамику разрозненных исторических событий, несводимых в единый процесс развития мировой истории: если сам мир принципиально хаотичен, то у него не может быть цельной и единой человеческой истории. Линейную западную идею «стрелы» истории заменяет идея истории как «ризомы» - множества беспорядочно переплетенных разнонаправленных ответвлений социодинамики. Иными словами, ключевой характеристикой постмодернистской парадигмы истории становится абсолютная неопределенность, нестабильность последней, снятие каких-либо границ в историческом познании. История признается вечно открытой.

Оригинальную попытку реконструкции исторического процесса предпринимает Мишель Фуко, задавшийся целью выявить структуру истории. Ссылаясь на К. Маркса, внесшего, по мнению Фуко, большой вклад в формирование нового подхода к истории как последовательной смены общественно-экономических формаций, французский философ говорит о том, что история должна перестать служить антропологии, что задачей ее должен быть не анализ феномена человека и его деятельности в динамике исторического процесса, а рассмотрение общества, к которому человек принадлежит. Тем самым Фуко распространяет свой тезис о «смерти субъекта» и на историю: речь здесь идет о радикальной смене взглядов на человека, о фактическом преодолении традиционного для европейской философии убеждения в том, что творцом истории выступает некое персонализированное «Я», личность. Человек «выносится за скобки» истории, которая более не является «наукой о человеке», а выступает как «археология знания», зафиксированного в исторических документах - «памятниках», событиях и пр. Совокупности этих документов, их взаимосвязи предстают как

множества целостных образований, не подчиняющиеся какому-либо единому закону. В результате место единой «глобальной» всемирной истории занимает «тотальная» история, задача которой сводится не к объяснению каузальных связей между историческими событиями, а к описанию тех форм отношений, которые «могут быть установлены между различными рядами <историческими эпохами. - О. Н.>», и к тому, «какие вертикальные связи они порождают; в чем их соответствия и преобладания»<sup>7</sup>.

Таким образом, областью исследований как ученого-историка, так и философа истории Фуко называет мир как «пространство дискурса», дискурсивных практик, в которые люди «встроены», практик как определенных систем взглядов, регулирующих образ мышления и деятельность конкретных индивидов как субъектов социально-исторического действия.

Еще одна глубинная интенция, присущая философии истории постмодернизма, - переживание «неподлинности мира». Ролан Барт в своей работе «Мифологии» описывает не столько сам мир, сколько миф о мире, т. е. ложный, социально отчужденный, деформированный образ реальности. Барт говорит, что современное ему общество «является привилегированной областью мифических значений»<sup>8</sup>, демонстрируя, как «мифологизация» мира осуществляется через включение первичных культурных знаков (язык, изображение на фото, образ, вещи и т. п.) в коннотативную знаковую систему второго порядка, использующую их первичный, «естественный» смысл как оправдание, «алиби» для собственных ценностных значений. Барт заключает, что «мифология, несомненно, есть способ быть в согласии с миром - не с тем, каков он есть, а с тем, каким он хочет себя сделать»<sup>9</sup>.

Мифология - это перверсия современной Барту либеральной буржуазной идеологии, в которой ко второй половине XX в. границы между понятиями добра, зла, справедливости и т. п. оказались размытыми. Предмет, о котором говорится в мифе, независимо от характера последнего внеисторичен, «лишен истории»: он имеет смысл только в данной знаково-мифологической системе. «В мифе история улетучивается: она, словно идеальный слуга, все приглатывает, приносит, расставляет по местам, а с появлением хозяина бесшумно исчезает»<sup>10</sup>. Иными словами, в роли хозяина выступает означивающий миф субъект, который также существует только в данном коннотативном поле. Причем универсальность социальной мифологии, по Барту, проявляется в том, что под ее юрисдикцию попадают практически все сферы жизни общества - политика, экономика, культура, частная жизнь индивида.

Недоверие к иллюзиям «подлинности» и «естественности» стало главной движущей силой и в философско-историческом творчестве другого французского мыслителя, современника Барта, - Жана Бодрийара. Правда, этот автор предлагает вместо семиотической трактовки исторического процесса - онтологическую; Бодрийар говорит не о мифологемах, зафиксированных, по большому счету, в языке, а о социокультурных реальностях, приобретающих амбивалентный и, как следствие, социально имитирующий смысловой характер. Соответственно и бартовский термин «миф» Бодрийар заменяет другим, имеющим философско-онтологическую окраску термином «симулякр».

В работе «Символический обмен и смерть» Бодрийар предлагает историческую типологию «трех порядков» симулякров, сменяющих друг друга в западной цивилизации от эпохи Возрождения до современности и определяющих характер формирования отчужденных образов социума: «подделка» - «производство» - «симуляция». Говоря о современном обществе как находящемся на этапе перехода от симулякра второго порядка к симулякру третьего порядка или как об обществе эпохи «конца производства», Бодрийар, подобно многим мыслителям второй половины XX в., подразумевает под этим «концом» отказ от непосредственного переживания человеком процесса труда: труд становится не более чем знаком среди других знаков и по «закону эквивалентности», сформулированному Бодрийаром, допускает взаимозамещение с другими видами общественной деятельности - политической, культурной и пр. «Труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим

*предназначенность к труду* как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить»<sup>11</sup>.

От человека требуется не производить, а социализироваться, функционировать как «знак» в рамках общего, по выражению Бодрийара, «производственно-го сценария». Эпоха «конца производства» характеризуется господством «омертвленного» труда над живым - «машинерии над человеческим трудом», - из-за чего рушится вся диалектика производства. Одно из наиболее существенных последствий - превращение человека в неангажированного трудом, производством потребителя. Оплата труда теряет какое-либо эквивалентное соотношение с затраченными усилиями, вследствие чего общество выдвигает лозунг «максимальной оплаты за минимальный труд». Вместе с тем и деньги, утратив связь с материальным обеспечением, теряют статус всеобщего эквивалента и становятся спекулятивным знаком, символическим воздаянием за символическую деятельность. В итоге общество начинает функционировать как система знаков - взаимозаменяемых, анонимных и эфемерных.

Эта интерпретация Бодрийаром индустриального общества напрямую коррелирует с его подходом к рассмотрению современной истории, в рамках которой последняя становится *бесконечной* и безразличной к каким бы то ни было персонафицированным социально-историческим целям и смыслу поступков человека. История теряет саму необходимость быть процессом рационально мотивированным и осмысленным. Свидетельством бессприности исчезновения прежней страсти к историческим новациям служит факт того, что все, однажды возникшее, никак не может закончиться: «всё... лишь выворачивает систему наизнанку и дает ей новый толчок для искривленно-кругового движения, подобного ленте Мёбиуса»<sup>12</sup>.

Бодрийар понимает всемирную историю как процесс, год от года становящийся все более *циклическим*, - в конечном итоге она оказывается для него историей мира, где ничего не происходит, поскольку все, что бы в нем не происходило, уже никем не рассматривается как Событие. История становится размытой и незначительной - это поле разворачивания симулякров; более того, история сама становится симулякром.

Состояние современного западного общества, по Бодрийару, - это «состояние постмодерна», когда происходит не разрушение, но замена исторических социально-политических и социокультурных институтов их симуляциями, подобиями «в натуральную величину» и «в реальном времени». Реальная эсхатологическая катастрофа, к которой могло бы привести углубление экологического и антропологического кризисов, подменяется частными симулятивными формами. «Наш Апокалипсис не реальный, а виртуальный, - пишет философ. - И он не в будущем, а имеет место здесь и теперь [...] Это избавляет нас от всякой будущей катастрофы и от всякой ответственности на сей счет»<sup>13</sup>. Частные отзвуки этой идеи Бодрийара, претендующей на глобальность, можно обнаружить в злой шутке, сыгранной с человеком Левиафаном, им же созданным, - высокими технологиями и искусственным интеллектом, ставшим несравненно могущественнее человека, навеки заключенного в рамки природной телесности.

К середине 1980-х гг. постмодернистская традиция начинает терять популярность и приходит в состояние упадка. Во многом на этом сказались и принципиальная неструктурированность, и неготовность ее как философско-культурологической доктрины к интерпретации комплексных изменений, происходящих в обществе. Постмодернизм постепенно вытесняется новым проектом *af-teg*-постмодернизма, в рамках которого осуществляется отказ от методологии деконструктивизма, имеющей фундаментальный характер для философии постмодерна, происходит смещение акцентов с текстологического пространства на пространство социальной коммуникации, выражающееся, в частности, в т. н. «воскрешении субъекта» в контексте вербальных практик. Философско-историческая составляющая постмодернистского проекта также претерпевает изменения. Терминологические конструкты, использовавшиеся авторами концепции «преодоления истории» и активно употреблявшиеся в период расцвета постмодернизма, уступают место утверждениям о «преодолении историцизма»

(Г. Ваттимо), происходит акцентация внимания не столько на самом конце истории, сколько на конце социального начала в истории (поздний Бодрийар). Естественным итогом начавшейся «ревизии» постмодернистского проекта явились мнения о том, что речь следует вести лишь о пересмотре ряда категорий социальной философии в целом (Б. Сартр) и что эпоха «заката метанарраций» все же не означает конца истории (З. Бауман). Эти небольшие, но существенные корректировки принципов, изначально заявленных классиками постмодернизма, не могли не способствовать падению авторитета философско-исторической доктрины постмодернизма, претендующей на роль социальной метатеории.

Тем не менее следует признать, что философия постмодерна сыграла значительную роль в трактовке философско-исторических и антропологических проблем: философия истории, становящаяся, по выражению З. Баумана, индетерминированной «совокупностью шансов»<sup>14</sup>, получает в постмодернизме новую задачу - исследовать все появившиеся в прошлом или возникающие в настоящем альтернативные возможности развития, рассматривая их как равноправные. Постмодернистская философия истории представляет наиболее интересную версию методологического индивидуализма в современном философско-историческом познании. Принципиальный отказ от интерпретации исторического процесса как единой мировой истории фундирован представлением о человеке как многогранном уникальном феномене, индивидуальное историческое бытие которого не поддается унификации в объективной «железной поступи» истории. Утверждая метафизическую смерть субъекта, постмодернизм нивелировал его право быть автором всемирной истории, однако сохранил за ним возможность оставаться творцом собственной, личной, истории, которая признается обладающей самоценностью и подлинной значимостью для самого человека. Этому лейтмотиву философии истории постмодернизма, на наш взгляд, созвучны слова И. Гете, в которых отчетливо слышен гуманистический пафос: «...под каждой могильной плитой покоится всемирная история».

<sup>1</sup> Цит. по: Философия истории / Под ред. проф. А.С. Панарина. М., 1999. С. 369.

<sup>2</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 404.

<sup>3</sup> Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. Мн., 1996. С. 152.

<sup>4</sup> Там же. С. 141.

<sup>5</sup> Там же. С. 145.

<sup>6</sup> Там же. С. 145.

<sup>7</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 12.

<sup>8</sup> Барт Р. Мифологии. М., 2000. С. 264.

<sup>9</sup> Там же. С. 284.

<sup>10</sup> Там же. С. 278.

<sup>11</sup> Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 58.

<sup>12</sup> Там же. С. 97.

<sup>13</sup> Там же. С. 24.

<sup>14</sup> См.: Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. 1994. № 4. С. 73-79.

Поступила в редакцию 25.02.05.

**Ольга Владимировна Новикова** - аспирантка кафедры философии и методологии науки. Научный руководитель - кандидат философских наук, доцент Е.В. Хомич.