

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИ ПОСТМОДЕРНОГО СОСТОЯНИЯ (посильные размышления)

Свои опыты на заявленную тему я хотел бы предварить рядом уточняющих авторские претензии оговорок. Во-первых, каждый человек, знакомый с соответствующей литературой, не может не прийти в отчаяние от заведомой безнадежности любой попытки привести существующие трактовки постмодернизма к некоему общему знаменателю. Соответственно, ниже не предлагается никакая “тотализующая” теория, но лишь то, что автор лично вычесал в затылке, резонно допуская при этом, что у других и результат будет другим.

Во-вторых, усмотрение постмодерного состояния культуры вовсе не означает констатации некоего “железного факта”, который надлежит беспрекословно принять. Известно, что даже в западном интеллектуальном пространстве утверждение о наступлении постмодерной эпохи далеко не общепризнанно; тем более не очевидно, что постмодерная кондичия, даже если принять ее как западные реалии, актуальна для нас, стоящих в стороне. Поэтому понятие постмодерна я считаю не нормативным, а, скорее, провокативным понятием — посягая на легитимирующие привычные формы интеллектуального труда предрассудки, оно актуализирует критическую саморефлексию местных интеллектуалов и стимулирует их поиски собственного лица в мировой циркуляции идей.

В-третьих, я считаю продуктивным (по крайней мере — во избежание спора из-за неясности в словах) терминологически и концептуально отличать постмодерн от постмодернизма. Под “постмодернизмом” здесь понимается сознательно проводимая стратегия (прежде всего — в сфере эстетического производства), тогда как под “постмодерном” (постмодерной кондичией) — то состояние культуры, в котором в последней трети века фактически оказывается агент культурных практик, независимо от того, какую рефлексивную позицию он при этом занимает. Применительно к области интеллектуального труда постмодерное состояние — это сегодняшняя “фактичность разума”, предпосылочная по отношению к той или иной сознательно избираемой установке (а это значит, в частности, что можно быть непримиримым противником постмодернизма, будучи при этом постмодерным мыслителем). Феномен постмодернизма, нисколько не опасаясь за его тематическую судьбу в среде отечественных исследователей, я исключаю из рассмотрения — мой ум соврращен именно постмодерной кондичией, которая и выступает, таким образом, темой настоящих разысканий.

В-четвертых, в силу профиля своей профессиональной подготовки я не компетентен судить о состоянии дел в “частнонаучном” (особенно — естественнонаучном) знании и ограничиваюсь характеристикой постмодерных смещений в позиции философствующего, трактуя последнюю как метапозицию любого интеллектуала.

Префикс “пост-” указывает на то, что постмодерная кондичия означает завершение эпохи модерна (в более привычной терминологии — но-

вого и новейшего времени), а значит, ее содержательное определение предполагает характеристику последней. Конститутивными элементами философского модерна, которые мы кратко охарактеризуем, являлись: (1) восходящая к Декарту концепция мыслящего как транспарентного сознания и (2) просветительская идеология преобразования. Важно подчеркнуть, что, когда речь идет о сознании применительно к современной философии, имеется в виду не сознание как “сущностное” свойство человека, а определенная модель самообоснования философии — специфический комплекс процедур, обеспечивающий генерирование философского знания; неантропоморфный характер таким образом понимаемого сознания можно подчеркнуть использованием термина “машина сознания”. Эта машина была изобретена Декартом для нужд самообоснования философии и “вписана” в человека; лишь впоследствии в силу привычки представление о том, что каждый человек обладает сознанием, обрело прочность культурного предрассудка.

(1) Картезианская модель сознания включает следующие основные моменты:

(а) *Новую этику познания — этику личной ответственности за истину*: школьная традиция узурпирует право на познание истины — полагается, что следование принятым в ученом сообществе ритуалам поведения уже гарантирует реальную философскую значимость мышления, но сама по себе школьная учность — это лабиринт пустых словесных оболочек, не имеющий отношения к истине. Отказываясь от участия в любом школьном споре относительно истины, я принимаю на себя всю ответственность за обеспечение истинности знания: в качестве истинного я могу признать лишь то, в чем удостоверился сам, все прочее лишено для меня должной убедительности.

(б) *Конституирование философского “я” как исходной (непосредственной) достоверности*: принимая на себя ответственность за истину, я связываю себя непреложным требованием — не принимать за истинное ничего, относительно чего для меня возможно хоть малейшее сомнение. Мысля последовательно, я прихожу к допущению, что все воспринимаемые вещи (включая мое собственное тело) могут оказаться миражом; означает ли это, что не существует ничего достоверного? Напротив: именно благодаря отрешенности от внешнего мира я обращаю взор на свое собственное мышление и обнаруживаю, что само сомнение несомненно. Я могу усомниться в существовании любой мыслимой мной вещи внешнего мира, но не в том, что я ее мыслю. Тогда существование мыслящего “я” — это непосредственная достоверность, первичная по отношению к достоверности философского знания относительно всех прочих вещей.

Декартово сомнение — это новый способ конституирования мыслящего как философа. Сомнение представляет собой особую технику приведения себя в состояние тотального незнания, которое представляет собой ту опорную точку, с которой непосредственно начинается философствование: тотальная недостоверность существования вещей внешнего мира оборачивается безусловной достоверностью существования самого философствующего как мыслящего “я”.

(в) *Методическую артикуляцию философского мышления как условие получения достоверного философского знания*.

Метод — это новая техника генерирования философского знания на основе понимания метода, осуществляющего как “я”. Философствование, основанное на идее метода, осуществляется как приведение к ясности, рефлексивной прозрачности для “я” любого познавательного содержания; тем самым нарабатываемое знание обретает достоверность — оно удостоверяется, укореняясь в “я” как первичной достоверности и источнике всякой достоверности. Идея метода требует выстраивать философское знание в поле безусловно достоверного для мыслящего “я”, а правила метода обеспечивают перенос исходной познавательной достоверности на последовательно развертываемую систему философского знания.

(г) *Центрирование мира в философском “я”*: коль скоро источником достоверного знания о мире является мыслящее “я”, то именно оно определяет, “что есть что” в мире. По Декарту, суждения, из которых состоит знание, коренятся в воле или свободе выбора — способности “я” по своему собственному усмотрению нечто утверждать или отрицать относительно той или иной вещи. Суждения про-из-вольны по своей природе, что, однако, не означает произвола познающего: вынесение суждений надлежит удерживать в границах ясного и отчетливого интеллектуального созерцания. Истинное бытие — это прозрачная для “я” и им самим устанавливаемая сущностная определенность вещей. Мир как тотальность центрируется “я” отныне не Богом, как в традиционной метафизике, а философским “я”.

(2) Просвещение прежде всего изменило статус сознания — если у Декарта речь шла о его познавательной автономии, праве самостоятельности, без опоры на авторитеты, работать с истиной, то Просвещение утверждает *суверенность* сознания — философствующее “я” становится высшей инстанцией оценки и критики наличного положения вещей. Коррелятом суверенного сознания философа являются предрассудки, на которые направлена его критика. Пред-рассудок — это все то, что не легитимировано рефлексивным контролем сознания, а существует просто в силу общепринятости, привычности, включенности в ту или иную традицию. Именно к Просвещению восходит отличающая всю последующую современную философию установка преобразования жизни и мышления на основе всеобъемлющей критики предрассудков; отныне сущностной особенностью модерна становится проективность — нацеленность на некое идеальное состояние в будущем, свободное от недостатков настоящего.

Идея всеобъемлющей философской критики предрассудков обычно-го сознания существенно меняет коммуникативную структуру философствования. Преодолевается теоретическая самодостаточность философии — на смену коммуникации метафизика с самодельной теоретической истиной приходит коммуникация суверенного критического сознания философа с необразованным сознанием простецов. Модифицируется основополагающая для философии оппозиция видимости и реальности, мнения и аподиктического знания: принципиальная граница между ними

сохраняется, но вне-философская область фактически наличного становится философски релевантной. Профанная сфера не-интеллектуального уже не игнорируется – напротив, она становится приоритетным предметом внимания философов, и именно в ее критическом преобразовании философия видит свою миссию.

С проективностью новой коммуникативной структуры философствования скоррелировано прогрессистское историческое сознание, далеко не случайно оформившееся в позднем Просвещении. Утверждается представление о том, что историческое время (в отличие от календарного) характеризуется положительной смысловой направленностью, история “сама по себе” представляет собой поступательное движение ко все более разумным формам человеческой жизни и общественной организации. Образуя пространство разумного действия, история соразмерна самосознательной личности. Иначе говоря, современное историческое сознание конгенитально идеологеме преобразования, основанной на коммуникативной асимметрии суверенного критического мышления интеллектуалов и отягощенной предрассудками публики.

Итак, философский модерн в целом (“модерная кондиция” культуры, проявляющаяся в философии) восходит к картезианской машине сознания и просветительской идеологии преобразования. Однако к эпохе модерна относится и значительная часть философии ХХ века. Современная философия существенно отличается от классической, поэтому необходимо кратко остановиться на определении содержательной специфики философского модерна ХХ века.

Философия ХХ века может быть охарактеризована по своей основной установке как “постметафизическая”, т. е. так или иначе преодолевающая метафизику и ищущая новые пути философского мышления. Метафизика – учение о первых началах бытия и познания, содержательное ядро классической философской традиции (грубо говоря, от греков до Гегеля), в более общем смысле – определенный тип мышления, характеризующий классическую философию. Метафизический тип философствования характеризуют: (а) *субстанциализм* – установка на поиск абсолютных оснований всего существующего (субстанции); философ-метафизик стремится построить всеобъемлющую систему знаний, позволяющую объяснить мир в целом; (б) *принцип тождества бытия и мышления* – вера в изначальную рациональную упорядоченность мира, благодаря которой мир полностью прозрачен для философского разума; на этой вере основан познавательный оптимизм классической философии; (в) *теоретическая позиция* – беспредосклонность философствования, которое представляет собой теоретическое познание абсолютной истины, ценное само по себе и ничему не служащее; философское мышление протекает по ту сторону соображений полезности и интереса.

Несущая опора всего здания метафизической философии – идея Бога: Бог выступает метафорой скрытой в мире абсолютной истины, которую нужно задним числом отобразить в познании; Бог гарантирует соразмерность мира и человеческого мышления; идея Бога обеспечивает сакрализацию теоретической позиции философа.

Ключевая установка всей постметафизической философии может быть представлена как десакрализация философского мышления –

философствование в условиях конструированной впервые Ницше “смерти Бога”. Тезис о “смерти Бога” – утрате абсолютных опор и ориентиров мышления и действия – означает преодоление основных слагаемых метафизики: (а) отказ от поиска абсолютных оснований всего сущего и претензии на построение силами самой философии всеобъемлющей рациональной картины действительности; происходит фрагментаризация универсального проблемного поля философии и специализация “философских исследований” (единая “большая” философия распадается на философию науки, философию человека, социальную философию и т. п.); (б) отказ от опоры на “чистое мышление”, умозрение; философская рефлексия крепится к чему-то фактически существующему (независимо от философии) – человеку, науке, обществу; (в) философия “спускается с небес на землю”, обмирщается; утрачивая самодостаточность, она становится служебной – служит обеспечению подлинности человеческого существования, познавательной осмысленности положений науки, социальному освобождению и т. д.

Постметафизическая философия ХХ века подразделяется на два этапа: модерной и постмодерной философии. Первая охватывает две трети столетия; вторая получает развитие в последней трети века. В модерной постметафизической философии достаточно отчетливо выделяются три основные ориентации (стратегии), каждая из которых объединяет целый ряд философских школ и концепций: (1) экзистенциально-феноменологическая, (2) логико-аналитическая и (3) западный марксизм.

(1) Экзистенциально-феноменологическая философия самоопределяется посредством критики объективизма предшествующего, особенно новоязопейского, философского мышления: ставя вопрос о предельных началах и причинах существующего, философский разум утратил свой изначальный жизненный смысл и уподобился научной рациональности, познающей внешний и безразличный человеку объективный мир. Но мир всегда есть человеческий мир – он сущностно соотнесен с человеком; соответственно темой философской рефлексии должны быть не вещи, а человек-в-мире, философствование приобретает форму осмысления “ситуации человека”. Философская истина имеет другую природу, нежели научная: она коренится не в объективном мире, а в конкретном и личностном человеческом существовании. Экзистенциальная истина означает подлинность человеческого бытия, то есть человек в своем фактическом существовании еще должен стать самим собой – тем, чем он может и должен быть. Таким образом, экзистенциально-феноменологическая философия – это осмысление человеческого существования в мире, помогающее ему осознать себя и обрести подлинность, стать самим собой – свободным и ответственным.

(2) Логико-аналитическая философия конструируется посредством отрицания прежней философии как догматической метафизики, пытающейся на основе умозрения строить рациональную картину действительности. Достоверное знание о мире вырабатывается только наукой, основанной на твердом фундаменте позитивных фактов.

Но философия не бесполозна – она может помочь науке, осуществляя критический анализ научного знания, выраженного в языковом

виде. То или иное научное предложение, прежде чем быть истинным или ложным, должно вообще быть осмысленным; философия, анализируя логическое строение научного знания, выясняет критерии научной осмысленности предложений.

Таким образом, философия — не теория, а аналитическая деятельность по логическому прояснению мыслей, выполняющая критико-рефлексивные функции по отношению к научному знанию.

(3) Самоопределение марксистской традиции связано, прежде всего, с установкой на преодоление созерцательности классической философии и создание философской теории, совпадающей с революционным практическим преобразованием общества. Западный марксизм, отталкиваясь от факта структурной интеграции рабочего класса в развитый капитализм, теряет интерес к пролетариату и ориентируется на разработку такой философской теории, которая сама (безотносительно к конкретной политической практике) была бы формой социальной критики.

Критическая теория общества выступает как последовательная критика социального отчуждения, которое не сводится к своей экономической форме, а представляет собой универсальную социокультурную характеристику современного общества. Отчуждение связывается, прежде всего, с трансформацией человеческого разума — развиваемый для овладения силами природы на основе прогресса науки и техники разум становится “инструментальным”, сводится к исчислению оптимального пути достижения полезных целей. Достигнув господства в современном обществе, инструментальный разум приводит к тому, что общественные отношения между людьми и отношения индивида к своей самости также строятся по типу овладения и подавления. Мир господства легитимизируется идеологическим моделированием индивидуального сознания — развитие индустрии культуры обуславливает то обстоятельство, что горизонт сознания замыкается на наличных общественных формах и исчезает сама возможность зарождения социального протеста. Соответственно основная задача критической теории общества — критика идеологий, разоблачение социально-исторической мотивированности их мнимо вневременного содержания.

Очевидно, что общая характеристика современной постметафизической философии, проявляющаяся во всех ее трех ветвях, — это установка на изменение (человека, научного знания, общества) с опорой на суверенное критическое сознание¹, единственным носителем которого является философия. Более конкретно это подразумевает следующее: (а) предполагается, что в своем фактическом состоянии человек, общество, наука отягощены миражными, неподлинными образованиями, выдающими себя за естественную данность (обезличенное человеческое существование, квазисмысленные положения науки, социальные идеологии); (б) пафос философствования состоит в критике и разоблачении этих миражей, от которых нужно очистить сознание; (в) предполагается, что само критическое сознание философа суверенно — неподвластно видимости и способно ей эффективно противостоять.

Итак, постмодерная кондиция может быть определена как состоянье изжитости этих базовых установок модерна; в качестве ее исходных

характеристик можно использовать такие констатации, как “смерть человека” и “конец Истории”.

(1) “Смерть человека”

Первым тезис о “смерти человека” сформулировал, видимо, Мишель Фуко, констатировавший конец “антропологической эпохи”. Антропология представляла собой основную диспозицию, которая направляла философскую мысль от Канта до наших дней, и она близка к тому, чтобы распылится у нас на глазах. Об этом свидетельствует интенсивное развитие этнологии и психоанализа, имеющих свою формальную модель в лингвистике: эти науки растворяют человека, устремляясь к тому, что, находясь вне человека, делает возможным позитивное познание того, что не дается его сознанию. Отсюда вывод: “Человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке”².

Тезис о “смерти человека” означает, что человеческая личность, понятая как автономный и самосознательный субъект, перестает быть основополагающим культурным фактом; соответственно констатируется и кризис современной традиции гуманизма, утверждавшей самоценность и высшее достоинство человека как личности. Характерные для последней трети века формы организации социальных практик ведут к тому, что индивид как личность не может более пониматься в качестве конечной инстанции мышления и действия; скорее, он оказывается эпифеноменом автономно и анонимно (“бессознательно”) функционирующих систем, определяющих его жизнедеятельность, но непрозрачных и неподконтрольных его сознанию.

В частности, рассматриваемый Джеймисоном в понятийной перспективе постмарксистской “критики культуры” постмодерн предстает как логика культуры эпохи позднего — мультинационального — капитализма, одной из ключевых характеристик которой является новый тип пространственного опыта. По Джеймисону, мы являемся свидетелями определенной мутации “застроеного пространства”, в которое мы вовлечены нашим взглядом и нашим телесным опытом и которое вполне может трактоваться как форма организации социальных практик. Если обычное пространство состоит из вещей или организовано их отношениями и является соразмерным человеческому восприятию и действию, то новый тип пространственного опыта может быть обозначен как опыт гиперпространства — в новых урбанистических ансамблях отсутствует перспектива и вообще всякая человеческая размерность.

Принципиальное положение Джеймисона состоит в том, “что эта позднейшая мутация пространства — постмодерное гиперпространство — в итоге вышла за пределы способностей индивидуального человеческого тела локализовать себя, перцептивно организовать свое ближайшее окружение и познавательно картографировать свое положение во внешнем мире. Правомерно предположить, что этот вызывающий тревогу разрыв (alarming disjunction point) между телом и его архитектурным окружением ... сам может служить символом и аналогией еще более острой дилеммы — неспособности нашего сознания, по крайней мере в настоящий момент, картографировать огромную многонациональную и децентрализованную коммуникативную сеть, в которой мы как индивидуальные субъекты обнаруживаем себя запутавшимися”³. Рассогласование

между индивидуальным и социальным вызывает экзистенциальное замешательство, нейтрализующее, по Джеймисону, нашу способность действовать и бороться.

Интерпретированная в эпистемологическом плане «смерть человека» означает, что предельной интеллектуальной деятельности в постмодерном состоянии становится то, что «познающий и моральный субъект децентрирован, а концепция разума, связанная с ним, необратимо развенчана. Субъективность более не первична, а представляет собой функцию форм жизни и систем языка...»⁴.

Важно отметить, что постмодерная «смерть человека» была подготовлена эволюцией современной постметафизической философии, внутреннюю логику которой (эволюции, конечно) можно определить как переход от модели сознания к модели языка.

Эта внутренняя трансформация философского мышления наблюдается во всех основных стратегиях постметафизической философии. Так, в рамках экзистенциально-феноменологической стратегии она проявляется в переходе от субъектно-фундированной аналитики человеческого существования к философской герменевике, которая, сохраняя пафос экзистенциального философствования, тематизирует производность субъективности от языка: язык — это способ мироистолкования, предпосланный любому акту рефлексии; прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истокочанный в языке. «Языковость (Sprachlichkeit) нашего опыта мира предшествует всему, что познается и высказывается как сущее. Поэтому глубинная связь языка и мира не означает, что мир становится предметом языка. Скорее, то, что является предметом познания и высказывания, всегда уже охвачено мировым горизонтом языка»⁵. Не существует такой позиции вне языкового опыта мира, которая позволила бы сделать его предметом внешнего рассмотрения.

Переход от модели сознания к модели языка в рамках аналитической стратегии философствования связан с «прагматическим поворотом» в анализе. То, что логико-аналитическая философия, нашедшая свое наиболее полное воплощение в эпистемологии логического эмпиризма, основывалась, вопреки внешней видимости, на модели сознания, уже отмечалось. К сказанному можно добавить, что модель сознания проявлялась также в трактовке языка логическим эмпиризмом — абсолютизация репрезентативной функции языка имплицировала анализ воплощенного в языке знания по модели отношения субъекта (депсихологизированного сознания) к внешнему миру. «Поворот», связанный с работами позднего Витгенштейна и американских прагматических аналитиков Куайна, Гудмена и Селларса, означал прежде всего разработку прагматической концепции значения, благодаря которой на передний план выходит коммуникативная функция языка, а функция репрезентации трактуется как производная от нее. Квазисубъектом познания оказывается тогда надындивидуальная языковая игра (форма жизни), производящая «картину мира» — эпистемическую очевидность, первичную и предпосылочную относительно всех рациональных представлений индивидуального сознания и выступающую в силу этого как непроблематизируемая мифология.

Переход от модели сознания к модели языка в эволюции западного марксизма можно проследить на примере развития проекта «критики идеологии». Критическая теория общества, представленная именами Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, основывалась на стратегии внешней критики: ориентируясь на идеалы гуманизма, надлежало выявить неразумие, господствующее в капиталистическом обществе, разоблачить скрытые — идеологические — формы подавления личности. Основанная на структуралистской методологии версия западного марксизма, развитая Альтюссером, фундирует социально-критическую позицию не понятием личности, а понятием социальной системы: «...Можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме Маркса* и видеть в нем абсолютное условие возможности познания самого человеческого мира и его практической трансформации»⁶. В концептуальной системе координат социальной тотальности идеологии выступают прежде всего как структуры, которые навязывают себя огромному количеству людей, не проходя через их сознание. Человеческое общество секретирует идеологии как необходимый элемент их исторической жизни; идеология неустраима — связанное с верой во всемогущество сознания упование на то, что познание социального генезиса идеологий развеет идеологический обман, представляет собой идеалистическую иллюзию.

Таким образом, в плане истории внутренних трансформаций философствования постмодерная децентрация сознания вовсе не выглядит внезапной. Тезис о «смерти человека» лишь констатирует в обобщенной и радикальной форме уже состоявшееся превосходство этой основополагающей конструкции современного мышления — модели самопрозрачного суверенного сознания.

(2) «Конец Истории»

Следующая характеристика постмодерной кондиции также представляет собой констатацию исчерпанности ключевых установок модерна — исторической телеологии, находящей свое внешнее воплощение в разработке философско-исторических моделей, и исторической проективности — пафосе преобразования наличного положения дел, определявшем содержание философских концепций в рамках основных стратегий постметафизического мышления.

В секуляризованной культуре XIX века сложился своего рода «культ Истории», где История выступала мирским субститутом уходящего Бога: исторический процесс наделялся провиденциальной разумностью и высшей целесообразностью. «История сама знает, куда ей идти, располагает полными гарантиями успешности своего предприятия и в «конечном счете» окупает все жертвы и издержки. Что бы ни делали люди, история не может ни потерпеть крушение, ни изменить свое направление»⁷. Ход истории благоденствует для человека, последнему надлежит ориентировать свое действие так, чтобы «не отстать от прогресса», внести свой последний вклад во всемирное движение человечества к высшей цели.

Катастрофический исторический опыт первых десятилетий XX века разрушил эту наивную веру в автоматический и неударжимый прогресс, что нашло свое радикальное выражение в неомифологизме исторической концепции Шпенглера. Однако сразу же стало ясно и то, что отрицание смысловой направленности истории обессмыслило и личностное

бытие (нетрудно заметить, что именно стремление придать смысл ситуации экзистенциального выбора, в которой находится современный человек, является подоплекой постулирования Ясперсом "идеальной оси" мировой истории, которая является предметом философской веры и эмпирическим (соответственно – рационально познаваемым) проявлением которой является "осевое время"); выше уже отмечалось, что соразмерность истории деяниям самосознательной личности, наряду с представлением о том, что наше Я известно нам непосредственно и до всякого знания о вещах внешнего мира, является одной из эпистемологических аксиом современного мышления). Поэтому одна из самых заметных черт философско-исторических концепций, развитых в XX веке – антропологизация истории: рациональная познаваемость высшего смысла истории серьезно проблематизируется (см., например, критику Ясперсом "тотальных концепций истории"), первичная историчность усматривается прежде всего в самом личностном бытии (у Тойнби, например, поступательный ход истории утрачивает абсолютные гарантии и ставится в зависимость от способности человека давать творческие ответы на исторические вызовы).

Очевидно, что после грандиозного синтеза "мыслящего историка" Тойнби философско-историческое мышление выдыхается. Подспудные причины этого заключаются в эпистемологических смещениях, прояснить которые мы можем, обратившись к концепции "метанарративов" ("больших повествований") Лиотара.

Научный дискурс, справедливо отмечает Лиотар, нуждается в мета-дискурсе легитимации; средствами легитимации для современной науки выступали "большие повествования", разработавшие главным образом в философии и, в любом случае, имплицитовавшие философию истории, – диалектика духа, герменевтика смысла, эмансипация разумного субъекта или трудящегося, рост богатства благодаря прогрессу технаук.

Более того, метаповествования выполняют легитимирующую функцию не только в отношении научного знания, но и относительно социальных институтов и форм социальной практики, которые также нуждаются в обосновании. Справедливость соотносится с метаповествованием тем же способом, что и истина: "Начиная с Платона, вопрос легитимации науки неразрывно связан с вопросом легитимации законодательной власти. В этой перспективе право решать, что является истинным, не является независимым от права решать, что является справедливым... Знание и власть суть две стороны одного и того же вопроса: кто решает, что есть знание, и кто знает, что надлежит решать?"⁵

Итак, характерная черта модерна – эпистемологическое и прагматическое доминирование метанарративов, которые в содержательном плане суть системы представлений, утверждающих нормативный образ будущего и тем самым мобилизующих на его достижение. "Эти нарративы – не мифы в смысле сказок... Правда, как и мифы, они имеют свою цель в том, чтобы легитимировать институты, социальные и политические практики, законодательства, этические системы, образы мысли. Но в отличие от мифов они ищут легитимность не в изначально обосновывающем акте, а в некоем испускающем будущем, т. е. в идее, которая еще должна быть осуществлена. Эта идея (свободы, "просвещения", социализма

и т. д.) имеет легитимирующую силу, поскольку она обладает общезначимостью. Она является направляющей для всех человеческих реальностей". Господство метанарративов над человеческим мышлением и действием свидетельствует о том доверии, которое западный человек питал к принципу всеобщего прогресса человечества: самые различные устремления обдлиняла вера в то, что всякое начинание правомочно лишь постольку, поскольку оно способствует освобождению человечества.

Основной тезис Лиотара состоит в том, что постмодерная кондичия характеризуется изменением статуса знания: "Пределно упрощая, постмодерном можно считать недоверие к метанарративам"⁶. Утрата доверия к метаповествованиям связана с обнаружением теневой стороны прогресса и осмыслением пагубности попыток "делать историю". Кризис исторической телеологии – это кризис веры в то, что история движется по направлению к некоей высшей цели, которую можно познать и достижение которой надлежит приблизить совместным действием, преобразующим наличное положение дел.

При этом закат метанарративов не препятствует бесконечному множеству малых историй и дальше ткать материю повседневной жизни – место мобилизующих повествований с легитимирующей функцией занимают малые нарративы, законные в рамках локальных коммуникативных сообществ (каждое из которых обладает своей собственной проективностью) и не претендующие на тотализацию.

Непосредственно выступая как преодоление базовых установок современного мышления, постмодерн в более глубоком течении предстает как радикальный и последовательный антифундаментализм, основанный на выявлении и критике метафизических допущений, скрытых в антиметафизическом пафосе модерна XX века. Непоследовательность преодоления метафизики философией первых двух третей столетия, отказавшейся от субстанциализма классических форм метафизического философствования, коренится прежде всего и главным образом в утверждении суверенности критического сознания самого философа. Философская позиция наделяется экстраординарными познавательными привилегиями, что в условиях "смерти Бога" (десакрализации философствования) неправомерно. Просвещение как сообщение готовой истины предполагает полную подопечность не-философского сознания; обнаруживается, что в основе противопоставления подлинного и неподлинного (человеческого существования, научного знания, социального порядка) лежит скрытая воля к господству – приведение к послушанию посредством апелляции к "истинной действительности".

Постмодерный антифундаментализм ставит под вопрос основополагающие для западной интеллектуальной традиции оппозиции видимости и подлинной действительности, субъективного мнения и объективно-достоверного знания. Соответственно вторая пара характеристик постмодерного состояния – "исчезновение реальности" и "кризис интеллектуализма".

(3) "Исчезновение реальности"

Оппозиция видимости и реальности проходит через всю историю философской и научной мысли Запада, начиная с различия Парменидом

“мира истины” и “мира мнения”. Менялось понимание реальности – в метафизической традиции фокусом телеологического порядка сущностей был Бог, в современном мышлении десубстанциализированная реальность (подлинность) центрировалась сознанием; постмодерная “смерть человека” в итоге устраняет инстанцию, правомочную апеллировать к действительному (подлинному, аутентичному и т. п.), радикально проблематизируя само различие видимости и действительности.

“Исчезновение реальности”, с одной стороны, является продуктом внутренних трансформаций философствования, с другой – навязывается социальными-технологическими реалиями постмодерного мира. “С того времени, когда новые электронные масс-медиа и компьютерные технологии вторгаются в жизненный мир, изменяется наше понятие действительности. (...) Сегодня технологии симуляции ставят под вопрос само различие между реальным и воображаемым”¹¹. Благодаря глобальности информационных потоков индивид знает (может знать), в принципе, обо всем, что происходит в мире; вместе с тем образ действительности, которым индивид в итоге располагает, лишь в ничтожно малой степени основывается на его собственном опыте и в столь же малой степени может быть реально установлена достоверность этого образа. Получается, что масс-медиа “излучают события”, которые они якобы отображают – то, что “действительно происходит” (события), формируется экранными образами. Образное бытие становится первичным по отношению к бытию.

Дигитальная революция и технологии компьютерной симуляции сделали мир образов тотально контролируемым и манипулируемым, в силу чего оправданным представляется тезис Бодрийара о “прецессии симулякров” – предшествовании знаковых моделей реальности, отображению которой они якобы служат. “Реальное производится ... и может быть воспроизведено несметное количество раз. Оно не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соотносится с некоей, идеальной или негативной, инстанцией. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и нереальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное гиперпространство”¹².

Логика симуляции определяет реальное чисто операционально – по ту сторону репрезентации и метафизики. Гиперреальность симуляции приводит видимое и реальное к взаимному слиянию, делая тем самым беспредметными вопросы об истинном и ложном, действительности и видимости.

(4) “Конец Истины” (кризис интеллектуализма)

Кризис интеллектуализма – оборотная сторона исчезновения реальности: в западной культурной традиции познавательные привилегии интеллектуалов обосновывались онтологическим различием видимости и действительности. Профаны (или публика), оставаясь в сфере видимости, могут обладать лишь субъективными и случайными мнениями, и лишь интеллектуалы посредством методически организованного мышления прорываются к подлинной действительности и обладают знанием Истины. Но если различие видимости и реальности стирается, то на чем

может основываться право интеллектуалов знать и учить других? Оказывается, что интеллектуал по-своему более глуп, чем невежда – он верит, будто благодаря своим теориям он знает, как оно есть “на самом деле”, верит в ритуальную действительность своих идеальных моделей, и он больший маккиавелист, чем традиционный политик – будучи носителем символической власти, он порабощает публику, навязывая ей симулятивный образ Истины.

Тезис о завершении “проекта Истины” (соответственно – “смерти Философии”) мы проиллюстрируем рассуждениями американского неопрагматиста Ричарда Рорти. По Рорти, существуют два основных пути, на которых рефлексизирующее человеческое бытие, рассматривая свою жизнь в более широком контексте, пытается придать этой жизни смысл. Первый из них реализуется через повествование об участии в сообществе (исторически реальном или воображаемом); второй путь состоит в том, чтобы описывать себя как находящегося в непосредственном отношении к некоей над-человеческой реальности. Господствующая интеллектуальная традиция в западной культуре, которая центрируется поиском Истины, традиция, которая идет от греков через Просвещение, представляет собой яркий пример попытки найти смысл человеческого существования посредством апелляции к объективности. Идея Истины, к которой надлежит стремиться ради нее самой, а не потому, что она будет благом для какого-то (реального или воображаемого) сообщества, является центральной темой этой традиции. Противопоставление “знания” и “мнения” предполагает, что рациональное исследование делает видимой такую область, к которой не-интеллектуалы доступа не имеют и само существование которой представляется для них сомнительным¹³.

Основываясь на достижениях американских прагматических аналитиков (Куайна, Гудмена, Селларса) и маргиналистских представителей континентальной философии (Ницше, Хайдеггер, Деррида), Рорти реконструирует историю западной философии и констатирует кризис академического философствования. В пределах западной философской традиции имело место разделение мнений между двумя основными позициями: первые, вслед за Платоном, считали возможным найти опору для человеческого мышления за пределами физического мира, вне пространства и времени; другие (особенно после того, как Галилей показал релевантность математики физическим телам) настаивали на том, что эмпирический мир – это вся реальность и истина есть соответствие этой реальности. В XIX веке это противостояние откристаллизовалось в оппозицию между трансцендентальной философией и позитивизмом. Однако важно подчеркнуть, что и “эмпирическая философия” – позитивизм – принадлежала к традиции поиска Истины, поскольку она принимала платоновское разделение человеческих суждений на два разряда – высший и низший, подлинное “знание” и “мнение”.

И только неопрагматизм, сочетающий прагматическую позицию с последовательным осуществлением “лингвистического поворота”, выходит за пределы разделения на трансцендентализм и эмпиризм благодаря тому, что эта их общая предпосылка (Истина) радикально ставится под вопрос.

Констатируя завершение “проекта Истины”, Рорти “проводит” рождение пост-философской культуры. Это культура, в которой люди ос-

тались одни — без всякой связи с чем-то трансцендентным — и в которой никто не признается более рациональным или истинным, чем другой. Соответственно такая культура уже не будет содержать “Философа”, который объяснял бы, в каком отношении к реальности находится та или иная область культуры. Такая культура, несомненно, будет включать специалистов в различных областях знания, однако в ней уже нет никакой квазинаучной области философии как академической дисциплины, как нет и никакого особого профессионального предмета, который отличал бы профессора философии от историка или литературного критика.

Прагматические философы, по Рорти, более не рассматривают себя как обмирщенное жречество или как сообщество сверхчуждых. Новый философ — это “многоцелевой интеллеktуал”. Более не стремясь выйти за пределы конвенции и случайности — к некоей архимедовой точке опоры по ту сторону культурных традиций, — он осуществляет рассмотрение сходств и различий между образами мира, попытками увидеть, как вещи сцеплены друг с другом. Действуя в тех зонах, где отсутствие нейтрального словаря или согласия в критериях делает невозможной научную аргументацию и где есть нужда в рефлексивной позиции, пост-философские философы являются видом интеллектуалов-литераторов, которые идут не согласия в пропозициях, а новый словарь. Творческое исследование, свободное от “дурной веры” в наличие абсолютных оснований, разворачивающееся как беседа, из которой никто не исключается и в которой никто (особенно философ) не обладает привилегированной позицией. Голос философа — это лишь один из голосов в “большом разговоре” человечества.

Отличительная черта всех приведенных характеристик постмодерной кондиции — их негативность: постмодерн в них раскрывается как состояние исчерпанности тех принципов, которые артикулировали мышление в предшествующие времена и задавали его эвристические горизонты. Тем самым постмодерн предстает как некая переходная фаза — наивно всерьез полагать, что отныне нет более никакой разницы между истиной и заблуждением, знанием и невежеством, добром и злом и т. п.; скорее, речь идет о том, что эти базовые ценности должны быть перепределены и по-новому фундированы. Контуры мышления, вырезающего в хаосе постмодерна, еще далеко не полностью очерчены; вместе с тем можно, на наш взгляд, указать некоторые его конститутивные особенности:

(а) множественность и гетерогенность истин

Пожалуй, наиболее очевидной характеристикой мира постмодерна (или “после постмодерна”) является его нередуцируемая сложность — мир не сводим ни к какой единой первооснове и, соответственно, не может быть охвачен единым и непрерывным движением мысленного взгляда. Не обладая абсолютной системой отсчета, познающий не способен отобразить мир в хоть сколько-нибудь претендующей на полную систему знания. Место последней занимает множество малых (частичных и конечных) истин, соотносенных с локальными коммуникативными сообществами и не претендующих на тотализацию. Воплощенное в

гетерогенности языковых игр, постмодерное знание “отличает нашу восприимчивость к различиям и усиливает нашу способность выдерживать несоизмеримость”¹⁴. Осуществляется контекстуализация познающего — в исследовательский поиск необходимо включается саморефлексия, привязывающая мышление к некоторому принципиально локальному контексту. Важно подчеркнуть, что “плюрализм” не означает, что все истины равноценны — они равноправны лишь в равной для них невозможности тотализации; оценка и селекция агонально соотносенных друг с другом истин осуществляется (квази-)рыночной идеей.

(б) мышление “иного”

Перестав быть средством отображения предустановленного порядка, мышление становится “мышлением границ” — средством тематизации границ возможного для наличных практик и выявления их (границ) собственной историчности. Мышление иного выступает, тем самым, средством формирования “открытой” идентичности. “Что же такое современная философия, я бы сказал: философская деятельность, если не критическая работа мышления над самим собой? И разве она не состоит в том, чтобы, вместо легитимации того, что уже знают, познавать, как и насколько далеко возможно мыслить иначе?”¹⁵

Для размытой идентичности новизна становится самоценностью; постоянное пере-описание мира является формой проявления и средством развития креативности мышления. Своего рода пропедевтикой “мышления иного” является осуществляемое на манер “культурного критицизма” столкновение друг с другом различных конечных словарей как способов мироописания: обращение к другим словарям, воплощающим опыт иного, служит пересозданию себя в соответствии с их образами. “Мы, ироники, — пишет Рорти, — надеемся с помощью такого непрерывного переописания сотворить из самих себя самые лучшие самости, какие только можем”¹⁶.

(в) “инструментализм”

Модифицируется образ знания: перестав быть знанием-о (-чем-то), оно предстает как знание-для (-чего-то): ведь нет никакого готового и завершеного мира, который затем отображался бы знанием. Мир представляет собой, скорее, “хаосмос”, который многообразно до-определяется до “космоса” посредством наших интерпретаций. Любое знание, как образ того, что есть “на самом деле”, — это локальный фантазм наряду с множеством равноправных ему других дискурсов; “на самом деле — никак”; фантазмы оправданы операционально (своей практической продуктивностью), а не тем, что они “соответствуют действительности”.

Знание выступает как инструмент, точнее — “технос” (в понимании Мамардашвили). Техносы избыточны по отношению к целерациональной деятельности, представляя собой “тела понимания” — замещающий классический принцип предустановленной гармонии идей и вещей, они конституируют поля интеллигибельного.

Познание, перестав быть отображением действительности, становится разновидностью изобретательской деятельности; при этом, поскольку целостная картина мира невозможна, познающий/изобретатель подобен леви-строссковскому биколёру (в отличие от инженера, который опира-

ется на систематические знания и проверенные методы, биколаёр-кустарь использует подручные средства, произвольно комбинируя их для достижения своих целей, применяя их "не по назначению").

(г) "прагматизм"

Модифицируется коммуникативная структура знания, обусловленная кризисом модели знания-за-другого-и-для-другого. В соответствии с прагматическим критерием значения Пирса, для того чтобы определить познавательное значение той или иной идеи, надлежит выяснить, какие реальные последствия в моем опыте повлечет ее принятие или отрицание; если никаких, то данная идея вообще не является знанием. Это значит, что определять, что есть для него знание, должен, в конечном счете, сам его потребитель, а не интеллектуал — профессиональный производитель и транслятор знания.

"Знание", которым может располагать интеллектуал, — это, скорее, материал для образования собственно знания, которое окончательно формируется потребителем. По-видимому, следует иначе определять, что значит быть знающим (интеллектуалом): обычное представление — "я обладаю знанием и потому учу других"; возможное новое представление — знающим интеллектуал оказывается задним числом — если он смог реально кого-то чему-то научить.

Эти наброски позитивной характеристики постмодерного типа знания, конечно, далеки от полноты и на нее не претендуют; далек от завершения и сам процесс формирования новой эпистемологической модели. Наше убеждение, однако, состоит в том, что такой новый тип знания фактически возникает на наших глазах, представляя собой серьезный вызов нашим интеллектуальным привычкам. При этом, пожалуй, основной вопрос, остающийся пока без ответа — это новая этика познания, сменяющая этику достоверности (личной ответственности за истину). А без этики, согласитесь, скучно.

Примечания

¹ То, что экзистенциально-феноменологическая и неомарксистская стратегии основаны на усложненной (по отношению к картезианской) модели сознания, представляется достаточно очевидным, однако правомерность данного тезиса применительно к логико-аналитической философии вызывает естественный протест: эта философия, открещиваясь от психологизма и провозглашая "лингвистический поворот", понимает себя как философию не сознания, а языка. Вместе с тем, обращение к основополагающему тексту данной традиции — *Донико-философскому трактату* — позволяет показать, что мы не подтасовываем факты. Постулируя, что границы языка совпадают с границами мира, Витгенштейн на деле осуществляет депсихологизацию сознания: "... В философии о "Я" действительно можно в определенном смысле говорить непсихологически. (...) Философское "Я" — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница — а не часть — мира" (5.641). "Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира" (5.532). "Я" солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотношенная с ним реальность" (5.64). Иными словами, депсихологизированное "Я" предстает как граница мира (и границы области осмысленных предложений).

² Фуко М. Слова и вещи. М., 1994. С. 404.

³ Jameson F. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1991. P. 44. Подробное рассмотрение вопроса о социальных реалиях постмодерной эпохи не входит в наши задачи; ограничимся указанием на то, что этой теме посвящена

достаточно обширная литература (помимо упомянутой книги Джеймсона см., напр.: Lash S. Sociology of Postmodernism. L.; N. Y. 1992; Tester K. The Life and Times of Post-modernity. L.; N. Y. 1993; Gottdiener M. Postmodern Semiotics; Harvey D. The Condition of Postmodernity. Cambridge MA& Oxford UK 1995).

⁴ After Philosophy: End or Transformation? Camb., Mass.; L., 1987. P. 4.

⁵ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode: 2. Aufl. Tübingen, 1965. S. 426.

⁶ Althusser L. Pour Marx. Paris, 1974. P. 236.

⁷ Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М., 1991. С. 352.

⁸ Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. Paris, 1979. P. 20.

⁹ Lyotard J.-F. Randbemerkungen zu den Erzählungen. in: Postmoderne und Dekonstruktion: Texte französischer Philosophie der Gegenwart. Stuttgart, 1990. S. 49–50.

¹⁰ Lyotard J.-F. La condition postmoderne. P. 7.

¹¹ Bolz N. Eine kurze Geschichte des Scheins. München, 1991. S. 7.

¹² Baudrillard J. Simulacres et simulation. Paris, 1981. P. 11.

¹³ Rorty R. Solidarity or Objectivity? in: Post-Analytic Philosophy. N. Y., 1985. P. 3–4.

¹⁴ Lyotard J.-F. La condition postmoderne. P. 8–9.

¹⁵ Foucault M. L'usage des plaisirs. Paris, 1984. P. 14–15.

¹⁶ Rorty R. Contingency, Irony, and Solidarity. Cambridge, Mass., 1989. P. 80.