

Человек информационной эпохи (ответы постмодернизма)

В отечественной философской периодической литературе обозначилось двоякое отношение к постмодернизму: он трактуется или как антикультурное интеллектуальное движение, как «анти-антропология», «анти-гуманизм» (В.А. Кутырев, А.В. Бузгалин, В.И. Кузнецов)¹, или как откровение, как наиболее адекватное выражение духа времени («Новое литературное обозрение» и «Неприкосновенный запас»). Это говорит о том, что постмодернизм относится сегодня к числу острейших мировоззренческих проблем. Исследование образа человека в постмодернистской философской литературе позволяет получить аутентичное представление о феномене постмодернизма, а генетический подход к нему способствует сокращению методологического разрыва между позициями тех, кто его не признает, и тех, кто ему неуклонно следует.

Появившись в конце 1960-х гг., он был востребован необходимостью преодоления структурализма, олицетворявшего тогда новоевропейскую парадигму культуры. По мере развития социума его проект стал трансформироваться, возвещать о проблемах, которые таит в себе информационно-технологическое общество, эпоха глобализации.

Сам термин «постмодернизм» демонстрировал: человечество находится в критической точке культурного развития. Этот вывод определялся тем, что майские события 1968 г., а все инициаторы проекта были их активными участниками, стали «опы-

том порыва, который оказался не в силах сделать то, что было возможно» — устранить существующую государственную машину. Они компенсировали неудачу переворотом в сознании, соизмеримым с ницшеанской критикой метафизики, только пошли еще дальше в своем стремлении тотально раскрепостить человека.

Мишель Фуко и Жак Деррида — два важнейших источника вдохновения постмодернизма. Оба обогатили гуманитарные науки конкретными способами исследования: Фуко — анализом дискурса, Деррида — деконструктивными пассажами. Оба актуализировали две стратегии критики новоевропейского мышления Ницше: одну, дающую возможность художественного мировидения, но с использованием научных средств, другую, направленную на подрыв самих корней метафизического мышления, не отказываясь от самой себя как философии. Мышление обоих оказалось игрой с философской традицией. Деррида актуализировал Хайдеггера в том, что превратил всю метафизику в деконструктивное движение ее бесконечного регресса. Обоих отличает отказ не только от сложившегося метафизического мышления, но и от гуманизма XIX в.

В начале 1960-х гг. М. Фуко заявил, что, прежде всего, надо прекратить разговоры о могуществе человека. Он сегодня не только не свободен, он «исчезает»: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда, можно поручиться, человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»².

Постмодернистская идея о тенденции обезличивания и аннигиляции человека в истории получила мощный резонанс потому, что, опираясь на конкретные исторические и социологические исследования, излагалась художественным языком с позиций «эстетического мировидения», стирающего грани между философией и литературой. Постмодернистский человек — существо, далекое от совершенства. Он — вовсе не инстанция

принятия свободных решений, движим желанием, нуждается в сообществе других из-за бесконечной нехватки индивидуальной идентичности.

Это был сигнал к тому, чтобы человек осознал свое несовершенство и по-настоящему осмыслил собственную природу. Практика литературного авангарда XX в. стала объектом внимания постмодернизма. Именно к ней обратились французские интеллектуалы, когда пытались осмыслить феномен «9.11». Так Мишель Сюриа в статье «Фигуры человеческого отребья», посвященной теракту 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке, заметил: «С Кафкой свет увидел жалкий зверинец, в котором одна часть человечности вытеснена другой»³. Это означало: необходимы новые подходы в политике по отношению к тем народам, которые недавно встали на путь самостоятельного развития и требуют признания своих прав за общим столом народов. Поэтому Сюриа, как и Ж.Деррида, мог бы сказать: «При всем сочувствии жертвам, я не верю в чью-нибудь политическую невинность перед лицом этого преступления».

Современные гуманитарные программы представлялись Фуко еще в 1960-е гг. «секуляризованной формой старого трансцендентального гуманизма»⁴. В действительности они явились выражением нивелирующей доктрины стандартизации. Автор «Истории безумия в классическую эпоху» показал, что «филантропическое освобождение душевнобольных» в конце XVIII в. оказалось трансформированной формой их институционального заточения: медицина и психиатрия исходили не из гуманных принципов; их истинной функцией было установление общественного контроля над душевнобольными.

Главными объектами критики Фуко становятся «нормализация», «униформирование», «дисциплинирование». Он выработал методологию исторического исследования как способ противостояния унификации. Субъект представлен в его работах 1960–70-х гг. односторонне, как пассивное тело, как продукт внешних воздействий. Он рассматривается через призму отношений «власти-знания»: подавлен, дисциплинирован, подвержен репрессиям. Так реализуется концепция «близкой смерти» человека. Фуко интересовала «микрофизика власти», вопрос о том, как власть переделывает тех, кто причастен к ее ре-

лизации. Он обратил внимание, что знание и власть взаимозависимы. Здесь проблема человека определяется тем, как люди становятся субъектами разного рода опыта, вписанного в определенную систему правил. Власть продуцирует властные отношения. Власть – повествование; она присутствует в самой ткани нашей жизни, но и ею мы не обладаем, а всего лишь проживаем ее. Автор утверждал, что причиной такого положения человека служит особое свойство самого разума, его приверженность иллюзиям. Субъект децентрируется по отношению к неосознаваемым закономерностям и «прерывностям» его жизни.

Деррида свидетельствовал о децентрации субъекта на своем языке: он рассматривал мир как объект осознания, результаты чего фиксируются голосом или письменно. Мир выступает как текст, наполненный множеством смыслов. Его «Грамматология» несла в себе атмосферу нескончаемой критической деконструкции продуктов человеческого духа. С точки зрения автора, «человек не существует вне текста», он – социально-культурный феномен, «совокупность речевых практик». Деррида отрицал, что язык может передать что-то объективно значимое о мире, о Боге, что словам свойственны внутренние значения. Значение слова всегда отложено. Оно определяется состоянием мира, а мир, с момента формирования классических понятий, изменился, «распалась связь времен». Прошлое не связано с настоящим и будущим. Из этого следует, что и смысл любого опыта не дан человеку прямо, что он строится не в настоящем, а в будущем, обращенном в произошедшее, что обнаруживается он постепенно и в других местах. Но для того, чтобы этот заторможенный, трудный процесс мог осуществиться, нужно, чтобы следы опыта могли сохраняться. Для описания этого Деррида использовал фрейдистские понятия «последствие», «пролагание путей», а также феноменологическую концепцию внутреннего восприятия времени. Автор вводит в «Грамматологию» понятия «след», «прото-след», «вос-полнение», указывающие на общий принцип артикулированности, расчлененности, где только и могут появляться наличие и отсутствие (глава о К.Леви-Строссе).

Если сознание определяется языком, а его единство – фикция, то и идентичность субъекта ставится под вопрос. Проблема кризиса идентичности поднимается в философии со време-

ни второй мировой войны в связи с реабилитацией психики ветеранов из-за потери тождества личности, утраты чувства непрерывности времени. Акцентирование внимания постмодернизма на проблеме утраты идентичности возникло не случайно и свидетельствовало об удивительных интуициях авторов постмодернистского проекта: они одними из первых зафиксировали изменения жизни в новом, информационном обществе, порождающем «вневременное время», системные пертурбации в порядке следования явлений. Речь идет об изменении во времени технологических процессов, о сжатии временного промежутка между событиями, нацеленного на линейность и случайный разрыв в последовательности. Это устранение очередности создает недифференцированное время, тождественное вечности. Как заметил М.Кастельс, «логика вневременности встречает сопротивление в обществе»⁵, борьба со временем создает стрессы, потому что приводит к ощущению утраты субъективности: «Субъективность — это особого рода способ существования, иначе говоря, фикция. В своем значении она указывает не на себя, а на другое, а именно на автономию и аутентичность, означает самопонимание субъекта новой истории как этимологически высказанное полагание законов самому себе и как подлинную сущность»⁶. Но это как раз то, о чем за двадцать лет до этого писали постмодернистские авторы, взывая к осознанию опасности утраты самоидентификации.

Они утверждали, что природа человека находится в непрерывном становлении, которое означает движение в направлении чего-то все более дифференцированного. «Становиться означает все время различаться по природе»⁷. Идентичность означает контроль над собой, обеспеченный внутренней силой эго, ощущение собственной активности и прилив жизненных сил. Ее можно обрести в умении целесообразно реагировать. Человек утверждает себя как существо, живущее в конкретном времени и пространстве. Индивидуальные качества должны помогать ему сохранить себя в условиях перманентной нестабильности. Тогда с принятием свободных решений и обретется бесстрашие свободы мысли.

В поздних работах постмодернистов наблюдается отказ от идеи децентрации субъекта. Фуко 1980-х в «Использовании удовольствий» и «Заботе о себе» проблематизирует тему человека

как вожделеющего существа. Он видится исследователю как «атомизированный субъект» новой социальности. В интервью А.Фонтана, названном «Эстетика существования», философ, осознавая необходимость объяснить трансформацию своих взглядов, говорит, что он стремился «показать набор форм принуждения, дать индивиду возможность самоопределиться на основе знания и сделать осмысленным выбор своего существования»⁸. Ему представляется, что в складывающихся обстоятельствах, когда универсальная среда все больше обретает виртуальный характер, человек должен уйти от мирской суеты и заняться собой.

Он обратился к сочинениям греческих и римских авторов — философов, риторов, медиков, литераторов первых веков нашей эры: Плутарху, Эпиктету, Сенеке, Плинию, Марку Аврелию, Галену. Новизна греческих писателей состояла, по его мнению, в том, что этика для них была не областью знаний-кодов, а сферой жизненной практики или упражнений, посредством чего учатся управлять собой; власть — не соотношением сил, а соотношением мыслей и поступков человека, ради обретения власти над собой. Его интерес сосредоточился на моральном опыте афродизии (aphrodisia), ее проблематизации в римско-эллиническую эпоху «индивидуализации, отводящей все больше места «частным» аспектам существования, личному поведению и вниманию к самому себе»⁹. Это время отторжения людей от традиционных для них общностей, от гражданской и политической деятельности, эпоха вспышки индивидуализма.

Философия помещается в самом сердце искусства существования, «культуры себя». Речь идет об образе действий, манере поведения, оформившейся в многочисленных процедурах, практиках, предписаниях. Термин этот конституировал социальную практику, предоставив основание для межличностных обменов и коммуникаций, а порой и для институтов; он породил определенный способ познания и обработки знаний. Искусство жить означало возделывание души посредством разума.

Первые века императорской эпохи — «золотой век культуры себя»¹⁰. Еще эпикурейцы понимали философию как «постоянное проявление заботы о себе», служение душевному здо-

ровью. И стоик Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию» советует искать источник своего блага в душе и теле, чтобы в душе не было бури, а в теле — боли (LXVI, 46).

Забота о себе — вовсе не синекюра. Здесь и уход за телом, и режим, помогающий поддерживать здоровье, и постоянные физические упражнения, и по возможности умеренное удовлетворение потребностей. Здесь и размышления, и чтение, и составление выписок из книг или записей бесед, припоминание истин, требующих более глубокого размышления, внутренний анахорезис, уединение.

Забота о себе связана с медицинской мыслью и практикой. «Медикализация» культуры связана со вниманием к телу. Это не культ физической силы. Стоики проповедовали умеренность, чтобы подготовиться к невзгодам, постигающим человека; они практиковали «подражание бедным»: жесткое ложе, войлочный плащ, сухой хлеб, чтобы легче переносить зло. Практика самоанализа состояла в уяснении того, от какого недуга ты сегодня излечиваешься, в чем ты стал лучше? Это было нечто вроде сцены судопроизводства над самим собой¹¹. Существование — этика обладания (агон). Тогда человек будет принадлежать себе.

Обратившись к себе, ты отвращаешься от повседневной суеты, от честолюбивых помыслов, от страха перед будущим. Можно вернуться в свое прошлое, чтобы обрести в нем душевный покой. Прошлое — вот единственная часть нашей жизни, священная и неприкосновенная, неподвластная превратностям нашей доли, избегнувшая фортуны. Состояние довольства — не сопряжено с телесным и душевным расстройством; оно не может быть вызвано чем-то от нас не зависящим и, следовательно, нам неподвластным. Оно рождается нами и в нас самих. «*Dilce gaudere!*» (Научись радоваться!) (Сенека. Нравственные письма. XXIII, 3—6). Фуко отмечает, что при этом изменилось полагание себя в качестве морального субъекта. Это было смещение акцентов, перенос внимания на слабость индивида, его непрочность.

Искусство жить, таким образом, состояло в том, чтобы соотноситься с универсальными принципами природы и разума, которым подчиняется каждый. При этом возрастает роль самопознания, испытания себя, контроля с помощью ряда кон-

кретных упражнений, ставящих вопрос об истинности того, что ты есть, что делаешь, что способен делать. Критерием является умение властвовать над собой. Владение — радость, не ведающая тревоги и надежды.

Фуко осваивает греческий словарь *ta aphrodisia/veneria*, где сексуальность рассматривается в новом широком смысле, не как медико-психологический дискурс, не как христианский идеал плоти в рамках стратегии пастырской власти, а практика себя. Здесь вводятся в действие критерии эстетики чистого жизненного стиля: совокупность рефлексивных спонтанных практик, чтобы строить жизнь как произведение искусства.

Работа над собой — работа художника (и ремесленника), отвечающего за свое произведение. Человек должен черпать силы в самом себе. Фуко стремился показать, что греки были вовсе не распушены, сексуальность трактовалась ими как этическая проблема. Речь шла о стремлении перестроить самого себя.

Фуко открыл, что в условиях крушения традиционных условий жизни и упадка эллинского мира философия формировала особое отношение к миру: стойко смотреть в лицо распадающемуся порядку. Это было созвучно его мироощущению. Ж.Делез воспринимает его трактовку человека как последовательное развитие антропологической концепции Ницше и утверждает, что сверхчеловек — то, что «освобождает жизнь в самом человеке в пользу иной формы». Фуко, согласно Делезу, последовательно проводил антропологический дискурс, утверждая, что «человек тяготеет к тому, чтобы освободить в самом себе жизнь, труд и язык»¹². Сегодня потребовалось, чтобы биология совершила скачок в микробиологию, а рассеянная жизнь сосредоточилась в генетическом коде. Необходимо было, чтобы рассеянный труд собрался или перегруппировался в кибернетических и информатических машинах третьего поколения»¹³. Силы в человеке вступают в отношения с силами внешнего: с силой кремния, берущего реванш над углеродом, с силами генетических компонентов, берущих реванш над организмом, с силой аграмматикальностей, берущих реванш над означающим.

Делез вопрошает: «Так что же такое сверхчеловек?» и отвечает: «Это формальное соединение новых сил с силами внутри человека. Это форма, проистекающая из новых взаимоотноше-

ний сил»¹⁴. Сверхчеловек – это человек, «заряженный даже животными (код, который может захватить фрагменты других кодов, как это происходит в новых схемах «боковой» или ретроградной эволюции). Это человек, заряженный даже горными породами, или же неорганикой (где властвует кремний). Это человек, заряженный бытием языка (той бесформенной, немой, не наделенной значениями области, где язык может освободиться «даже от того, что он должен сказать»)¹⁵. Это пришествие новой формы, не Бога и не человека.

Фуко своими поздними исследованиями о человеке ясно показал: общество, культура не могут пережить смерть человека как «индивидуального Я» и не стремятся к самоубийству. Он предупредил: человек представляет собой единство тела и духа, и он чрезвычайно хрупок. Многие в человеке могут быть разрушены в силу того, что реальности, в которых он живет, создают угрозу его существованию: атомная энергетика, эксперименты в области генной инженерии, клонирование и многое другое, но при этом остается исходная, основная реальность жизненного мира. Спасение человека – в сохранении своей личности, своих традиционных ценностей: свободы, рациональности, индивидуальной телесности.

Французские интеллектуалы напомнили всем о том, что философия – критическое сознание общества. В связи с развитием генной инженерии и экспериментами по клонированию встал вопрос о сохранении традиционных ценностей, включая индивидуальную телесность. Да, человек «принципиально нецелостен»¹⁶, однако у него есть возможность обрести полноту своего существования. Исследования Фуко демонстрируют важность телесного в сохранении целостности человека как вида. Деррида предупреждает: Я – социально-культурный феномен. Оно весьма уязвимо. Дезинтегрированное социальное Я губительно для общества. Реальностей, в которых человек живет, множество, но есть реальность жизненного мира, повседневное окружение, ежедневные человеческие контакты, где так важно взаимопонимание.

Исследование творческой эволюции самых видных представителей постмодернизма свидетельствует не только о разнообразии их позиций в понимании человека, но и об очевид-

ной гуманистической направленности их проекта. То, что предлагаемые ими рецепты носят утопический характер, не вызывает сомнения, но несомненно и то, что его создателей в первую очередь заботила проблема выживания человека в условиях информационного общества. На этом пути ими обнаружены такие болевые точки в существовании человека и человечества, которые были обойдены вниманием академической философии.

Примечания

- ¹ *Кутырев В.А.* Философия постмодернизма. Н.-Новгород, 2006; *Кузнецов В.Н.* Туманные вершины мировой философии от Платона до Делеза. М., 2001; *Бузгалин А.В.* Постмодернизм устарел (закат неолиберализма черват протоимперией) // *Вопр. философии.* 2004. № 2.
- ² *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 404.
- ³ Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 г. глазами французских интеллектуалов. М., 2003. С. 179.
- ⁴ *Muller F.S.* Sceptis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus. Wurzburg, 2004. S. 58.
- ⁵ *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М., 2000. С. 430.
- ⁶ Там же. С. 513.
- ⁷ *Свирский Я.* Послесловие. Философствовать посреди. *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность. М., 2001. С. 468.
- ⁸ *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. III. М., 2006. С. 299.
- ⁹ *Фуко М.* История сексуальности. III. Забота о себе. Киев—М., 1998. С. 53.
- ¹⁰ Там же. С. 55.
- ¹¹ Там же. С. 73.
- ¹² *Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 171.
- ¹³ Там же. С. 170.
- ¹⁴ Там же. С. 171.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М., 2004. С. 136.