

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

Можейко М.А.

д.ф.н., профессор, проректор по научной работе Белорусского государственного университета культуры и искусств (Минск, Беларусь)

1. *Модерн постмодерн пост-постмодерн: специфика современная культурной ситуации.* История эволюции культуры XX-XXI вв. может быть рассмотрена как фундированная последовательными переходами от одних моделей субъективности к другим и представлена, в целом, такими этапами, как *модерн*, *постмодерн* и *постпостмодерн*. Транзитивность социокультурной ситуации, выступившая исходным культурным фоном конституирования модернистской программы в философии и искусстве, инспирировала оформление в них аксиологического акцента на проблеме самовыражения автора: хронологически от программы «выражения субъективных состояний» (Л. Кирхнер) в экспрессионизме через ауто-психоаналитическую экспликацию содержания сновидений в сюрреализме («мое отличие от сумасшедшего состоит в том, что я-то не сумасшедший» С.Дали) до художественной практики самоэкспонирования в концептуальном искусстве (классический вариант С. Дан в «авангарде новой волны», современный Э. Гормили).

В отличие от модернизма, постмодернизм оформляется на базе принципиальной переориентации с фигуры Автора на фигуру Читателя. Глобальной формулировке Р. Барта, Автор отнюдь «не тот субъект, по отношению к которому произведение было бы предикатом» [3, с. 387]. В рамках парадигмальной фигуры «смерти Автора» традиция интерпретации текста как реконструкции исходного (авторского) его смысла (вплоть до понимания интерпретации в качестве «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 соотносено с другим» (Ж. Делез, Ф. Гваттари [5, с. 28]). Это позволяет говорить о радикальной децентрации текста и принципиальной возможности структурировать его вокруг любого семантического узла: такая деконструкция текста есть реальное преодоление его «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма» (Ж. Деррида), открывая путь отказу от идеи соотносительности семантики текста с внетекстовым референтом «трансцендентальным означаемым» (Ж. Деррида). Текст как нарратив (рассказ, который всегда может быть пересказан по-иному) 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» (Х.-Г. Гадамер [4, с. 140-141]). Текст, понятый как «эхокамера» (Р. Барт), лишь возвращает субъекту привнесенный им смысл: Читатель выступает в качестве «источника смысла» как такового (Ч.Х. Миллер): становление текстовой семантики, «никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла» [20, с. 12].

Это не значит, однако, что функционально фигура Читателя занимает ту позицию, которая прежде была занята фигурой Автора. Постмодернистская философия констатирует парадигмальный поворот в интерпретации самого феномена субъекта: не только психологически артикулированный (так называемый «вождедеющий») субъект фрейдистского типа, но и рациональный субъект типа декартовского уступают место деперсонифицированной презентации культурных смыслов (языка). Субъект характеризуется как «децентрированный», растворенный в формах языкового порядка (Ж. Лакан); по оценке Ж. Деррида, постнеклассическая философия практически осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективсубъективности феноменов, как «самодостаточность и самоналичие».

Идущая от философского и художественного модернизма (от структурного психоанализа и дадаизма прежде всего) линия антипсихологизма как растворения субъективности в семиотическом пространстве языка находит свое развитие в философии постмодернизма. Свою цель в данной сфере постмодернизм формулирует следующим образом: «взломать одну пока еще столь герметическую преграду, которой удерживает вопрос о письме ... под опекой психоанализа» (Ж. Деррида [6, с. 150]). В контексте общей антипсихологической ориентации постмодернистской философии конституируется фундаментальная парадигма «смерти субъекта». Согласно постмодернистскому видению дискурсивных практик письма и чтения, последние задают семиотическое пространство, в рамках которого «производимое действие» совпадает с «переживаемым воздействием», а пишущий пребывает «внутри письма», выступая не в качестве психологически артикулированного субъекта, личности, но лишь как субъект (агента) действия (Р. Барт). Утрата субъектом психологической артикуляции приводит к тому, что он не только теряет личностные качества и деперсонифицируется (становится «кодом, не-личностью, анонимом»), но и исчезает в целом как явление: «он ничто и никто, ... он становится ... зиянием, пробелом» (Ю. Кристева [17, с. 25]).

Фундаментальной презумпцией постмодернистского понимания означивания текста является, таким образом, его центрация не на фигуре субъекта (классическая герменевтическая и психоаналитическая традиции) и не на объективных гештальтных характеристиках текста (модернистская традиция структурализма), классическая идея интерпретации сменяется в постмодернизме идеей «экспериментации» (Ж. Делез), основанной на видении процедур генерации смысла как принципиально вариативного и плюрального самодвижения текста (Дж.В. Харрари).

Современная культура, будучи, безусловно, культурой постмодернистской, тем не менее демонстрирует такую специфику, которая позволяет зафиксировать своего рода поворот в эволюции самого феномена постмодерна и оценить наличную культурную ситуацию как новый этап в его развитии, который может быть условно назван постпостмодерном (after-postmodern). И если культуре постмодерна соответствовал деконструктивистский период в развитии философии постмодернизма (который можно было бы назвать своего рода постмодернистской классикой, если бы подобный термин был уместен в постмодернистском контексте), то культуре пост-постмодерна соответствует современная (поздняя) философия постмодернизма пост-постмодернизм или after-postmodernism, существенно смягчающая жестко ригористический отказ деконструктивизма от идеи языковой референции (фигуры «пустого знака», «трансцендентального означаемого», и «означивания»). Что же вызвало к жизни подобную трансформацию постмодернистской философии языка?

2. *Феномен «кризиса идентификации» в современной культуре и проблема его преодоления.* Если воспользоваться выражением А.П. Чехова, то для культуры классики 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. В классической культуре за определенностью биографии стояла определенность личности, рефлексивно осознающей свое отношение к условиям жизни и опирающейся в своем поведении на определенную систему ценностей.

Современными психологами причем не только теоретиками, но и практиками зафиксирован факт так называемого «кризиса идентификации», когда человек, особенно молодой, оказывается неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к аксиологическим системам, а следовательно, не может зафиксировать самоидентичность своего сознания и себя как личности (А. Джироукс, С. Ланкшпир, П. Мак-Ларен, М. Петере и др. [14]).

Этот феномен вызывается к жизни следующими факторами:

1. 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 метанарративов». Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, в постмодернистском культурном контексте «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою силу» [8, с. 144-145]. Важнейшей характеристикой такой культурной среды выступает принципиальное отсутствие центра: как в общем аксиологическом (имплицитные ценностные предпочтения и доминирования), так и в специально идеологическом (эксплицитное официально-нормативное санкционирование) смыслах. По оценке Р.Порти, из актуализирующихся в постмодернистском социуме стратегий «ни одна ... не

обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более гуманной, чем другая», они просто плюральны и вариативны [22, с.37-38].

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 такового, равно как нет и не может быть элитарного и массового читателя [9], и первая публикация статьи, имевшая место в журнале «Playboy», наглядно демонстрировала практическую реализацию прокламируемой стратегии. В этом контексте программная для эпохи постмодерна становится идея микшированности культуры, представляющей собой принципиально несистемную мозаику фрагментов и сколов различных традиций. Фундаментальной характеристикой культуры постмодерна выступает плюрализм, вариативность, своего рода перемешивание в конкретных культурных контекстах как национальных традиций (как пишет Ж.-Ф. Лиотар, «эклектизм 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» [19, с. 334-335]). так и традиций идеологических (когда в едином социокультурном контексте оказываются совмещенными такие аксиологические системы, которые, казалось бы, по определению являются несовместимыми: например, российский фашизм или компьютерные неокульты). В этом отношении само понятие «идеологии или ложного сознания» может быть, по мысли Ф. Джеймисона, отнесено к «отвергаемым в современной теории», ибо в последней нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое [7, с. 126]. В этом отношении культура предполагает возможность взаимодействия и диалога различных (не исключая альтернативных) традиций, более того именно такой диалог (коммуникация и кооперация) и 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 в свете презумпции «заката метанарраций» [8, с. 157] невозможно выделение универсальных аксиологий. В социально-психологическом плане это во многом означает своего рода разрушение условий возможности целостного восприятия субъектом себя как аутоидентифицированной личности, формирует ситуации, когда человек, особенно молодой, оказывается неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к плюральным аксиологиям и, следовательно, собственную персональную самотождественность.

2. «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. Культура постмодерна, как известно, оценивается как культура нарративная, в рамках которой 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» [3, с. 384]. Уже Х. Арентс, отталкиваясь от того факта, что в античной архаике под «героем» понимался свободный участник Троянской войны, о котором мог бы быть рассказан рассказ (история), отмечает: «то, что каждая индивидуальная жизнь между рождением и смертью может в конце концов быть рассказана как история с началом и концом, есть ... доисторическое условие истории (history), великой истории (story) без начала и конца» [2, с. 136]. Что же касается собственно философии постмодернизма, то ориентация на «повествовательные стратегии» в их плюральноеTM оценивается современными авторами (Д.В. Фоккема, Д. Хейман и др.) как основополагающая для современной культуры.

Рассказ в постмодернизме не рассматривается с точки зрения презентации в нем исходного объективно наличного смысла (последний конституируется, по Х.-Г. Гадамеру, лишь в процессуальноеTM наррации как «оказывания»). Рассказ о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективно наличному смыслу этого события, 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» [21, с. 136].

Собственно, по формулировке Ф. Джеймисона, нарративная процедура фактически «творит реальность» [16], одновременно постулируя ее относительность, т.е. свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некоей вненарративности реальности. История событийности квантуется в нарративах, и вне их плюральноеTM у него нет и не может быть массы покоя как исходного смысла текста: таким образом, нарратив это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному.

Классической сферой возникновения и функционирования нарратива выступает история как теоретическая дисциплина (и в этом философия постмодернизма парадигмально изоморфна концепции нарративной истории: А. Тойнби, П. Рикёр, Дж. Каллер, А. Карп, Ф. Кермоуд и др.). В рамках нарративной истории смысл события трактуется не процесса, но как возникающий в контексте рассказа о событии и имманентно связанный с интерпретацией. История как теоретическая дисциплина конституируется в постмодернизме в качестве нарратологии: рефлексия над прошлым, по оценке Х. Райта, это всегда рассказ, нарратив, организованный извне, посредством внесенного рассказчиком сюжета, организующего повествование. По оценке Й. Брокмейера и Р. Харре, нарратив выступает не столько описанием некоей онтологически артикулированной реальности, сколько «инструкцией» по конституированию последней (подобно тому, как правила игры в теннис лишь создают иллюзию описания процессуальноеTM 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? Для культуры постмодерна индивидуальная судьба это уже не «сюжет для небольшого рассказа», но поле плюрального варьирования релятивных версий нарративной биографии: тексты Р. Музиля «О книгах Роберта Музиля», Р. Барта «Ролан Барт о Ролане Барт», Антониони «Антониони об Антониони» и мн. др. По оценке современных мета-теоретиков постмодернизма (Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и др. [23; 23; 26]), типовым способом самоидентификации для субъекта эпохи постмодерна становится способ нарративный. Современные исследователи-психологи (А. Джироукс, С. Ланкшир, П. Мак-Ларен, М. Петере 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 [13].

На основе этого Дж. Уард (автор термина «кризис идентификации») констатирует применительно к современной культуре «кризис судьбы» как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии. С одной стороны, в условиях отказа 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, весьма произвольны.

Таким образом, индивидуальная биография превращается из «судьбы» в относительный и биография превращается из «судьбы» в относительный и вариативный «рассказ». Как было показано Р.Бартом во «Фрагментах любовного дискурса», даже максимально значимый с точки зрения идентификации личности элемент этой 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, и эта декламация (замороженная, забальзамированная, оторванная от моего опыта) и есть любовный дискурс» [10]. В конечном итоге, «history of love» превращается в организованную по правилам языкового, дискурсивного и нарративного порядков, а потому релятивную «story of love» и, наконец, просто в «love story». 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 двуеточием финальной фразы Введения «So, it is a lover who speaks and who says... »).

В конечном итоге, важнейшим принципом организации нарративно версифицированной биографии оказывается античный принцип исономии (не более так, чем иначе): 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, весьма произвольны. Таким образом, в контексте культуры постмодерна феномену автобиографии задается нарративный характер, в силу чего «любая история жизни обычно охватывает несколько историй». С другой же стороны, в силу семиотической артикулированностиTM пространства личностного бытия «рассказы о жизни» («автобиографии»), в свою очередь, реально «изменяют сам ход жизни» (Й. Брокмейер, Р. Харре).

3. *Языковые и внеязыковые программы «реконструкции субъективности» в современной философия языка.* Конституируя «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 философским аналитикам постмодернизма акцент 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]. Аналогично, М. Фуко⁸ Послесловие 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» [12].

На основе общей стратегии «воскрешения субъекта» постмодернизмом моделируется и прикладная стратегия преодоления «кризиса идентификации», которая существует на сегодняшний день в нескольких версиях, предлагающих различные пути реконструкции субъективности пути как языкового, так и внеязыкового характера. Ко внеязыковым средствам подобной реконструкции апеллирует программа неоимпрингологии. Исходное значение понятия «импринг» (восприятие детенышем увиденного в первый после рождения момент существа в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец нерелексивно воспроизводит) переосмыслено современной социальной педагогикой в расширительном плане, предполагающем онтологическую фундированность (гарантированность внеарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности. Оценивая ситуацию «кризиса идентификации», сложившуюся в постмодернистском культурном пространстве, социальная педагогика не только констатирует «нарративную этиологию» этого кризиса, но и постулирует необходимость специального целенаправленного формирования воспитательной установки на «контрнарративные импрингины». И фундаментальная значимость того обстоятельства, чтобы социальный образец и социальная норма были представлены в наличии как таковые, уводит на второй план вопрос об их содержании. Именно последнее обстоятельство позволяет экспертам уже на сегодняшний день оценивать программу неоимпрингологии как не столько конструктивную методика «воскрешения субъекта», сколько как крик отчаяния культуры, разрушившей механизмы социализации индивида в традиции, необходимые для воспроизводства культуры как таковой.

Гораздо более весомым конструктивным потенциалом обладают программы, предлагающие такие методики «воскрешения субъекта», которые, фиксируя внимание на укорененности причин «кризиса идентификации» в сфере разрушения идеи языковой референции, предлагают и языковые стратегии преодоления этого кризиса. Программа неоклассицизма, в основе которой лежит признание того обстоятельства, что «кризис идентификации» вызывается к жизни связи с кризисом объективности («кризисом значений»): как полагает Дж. Уард, именно эта причина, в первую очередь, порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда «зеркало мира», в котором он видел себя, «разбито в осколки». Эта программа предполагает существенное смягчение критики референциальной концепции знака (отказ от исходной для постмодернизма идеи «пустого знака») и отказ от радикальной элиминации феномена означаемого в качестве детерминанты текстовой семантики.

Указанная установка инспирирует формулировку такой задачи, как «реанимация значения» (Дж. Уард) или «возврат утраченных значений» как в денотативном, так и в аксиологическом (что особенно важно в обсуждаемом контексте) смыслах этого слова [25]. В связи с этим М. Готдинер говорит о желательности и даже необходимости формирования своего рода «культурного классицизма», предполагающего реабилитацию и реанимацию разрушенной стабильности аксиологических систем, которая характеризовала культуру классики [15].

И, наконец (the last, but not the least), коммуникативная программа, смещающая акцент с текстологической реальности на реальность коммуникативную и центрирующуюся, 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 посредством Другого. Современная культура обозначается Ж.Бодрийяром как культура «экстаза коммуникации» [11]. Показателен в этом отношении аксиологический сдвиг философской традиции, зафиксированный в динамике названий фундаментальных для соответствующих периодов философской эволюции трудов: от «Бытия и времени» М. Хайдеггера к «Бытию и Другому» Э. Левинаса. 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 отсчета которой реальность языка перестает быть для постмодернизма самоудовлетворяющей. Иными словами, по формулировке пост-постмодернизма, фрагментированный субъект может быть собран только посредством Другого.

Оформление этой программы осуществляется на базе синтеза 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.-Г. 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.

Так, например, в рамках данной постмодернистской программы чрезвычайно актуальное звучание обретает тезис Ж.-П. Сартра «мне нужен другой, чтобы целостно постичь все структуры своего бытия, Для-себя отсылает к Для-другого», подлинное бытие Я возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т.е. «бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого» (Ж.-П. Сартр). Способ бытия есть, по Ж.-П. Сартру, «быть увиденным Другим». Аналогично, по Х.-Г. Гадамеру, механизм конструирования Я основан на «опыте Ты», и главное содержание этого опыта есть «свободное перетекание Я в Ты». Каждый из коммуникативных партнеров не только «является значащим для другого», но и «обусловлен другим» [4]. Именно поэтому, по словам Э.Левинаса, «каждый, кто говорит "Я", адресуется к Другому» [18]. В такой системе отсчета 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.

В противоположность классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалось его интенцией отношения к объекту (и даже в противоположность постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду: как писал Х.-Г. Гадамер, «игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой» [4, с. 139]), 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. Вектор отношения субъекта к Другому, в постмодернистском его видении, это «метафизическое желание», репрезентированное в грамматическом зательном падеже (Э. Левинас). В

сущности, в данном моменте современная культура вновь обращается к традиционной восточной натурфилософии: в частности, в постмодернистской концепции Другого могут быть усмотрены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности «цзы-жань», предполагающей самоопределение сущности посредством резонирования с другими (Другими) сущностями того же рода «лэй». Огсюда реминисценции постмодернистской философии по поводу традиционной восточной философии: программный «антиэллинизм» Ж. Деррида, обращение Ю. Кристевой к философии Китая, универсальный интерес постмодернизма к Дзен-буддизму и т.п.).

Постмодернистская трактовка механизма обретения субъектом самости посредством Другого может быть рассмотрена на примере концепции языковых игр К.-

0. Апель, где язык понимается не в контексте субъект-объектных процедур праксеологического 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 (что означало бы соответственно объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в контексте языковых игр. Если трактовка последних Л. Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Я.Ю. Хинтики на взаимодействие между Я и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой истинность высказывания то К.-О. Апеля трактует языковую игру как субъект-объектное отношение, участники которого являют собой друг для друга текст как вербальный, так и невербальный [1, с. 202-220]. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания. Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат «судьбоносного означающего» (Ж. Лакан) над означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкции имманентного смысла текста, выступающего у К.-О. Апеля презентацией содержания коммуникативной программы игрового и коммуникативного партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникационную игру) плюрализм прочтения, 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.

Результатом коммуникации, согласно данной программе преодоления «кризиса идентификации», выступает вновь обретенное Я как Я, найденное, по Ж. Делезу, «на дне Другого». В своем единстве обозначенные векторы разворачивания проблемных полей постмодернизма, ориентированные на преодоление «кризиса идентификации» (вектор неоклассицизма и коммуникативный вектор) задают оформление нового этапа эволюции постмодернистской философии своего рода after-postmodernism или пост-постмодернизм, в отличие от постмодернистской классики деконструктивизма.

Литература:

1. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Мн.: Минск, 1997. С. 202-220.
2. Арент Х. Ситуация человека. Разделы 24-26 главы V. // Вопросы философии. М., 1998. №11. С. 131-141.
3. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 384-391.
4. Гадамер Х.-Г. Человек и язык // От Я к Другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Мн.: Минск, 1997. С. 130-141.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. Мн.: Красико-принт, 1996. С. 9-31.
6. Деррида Ж. Позиции. Киев: Л.Д., 1996. 192 с.
7. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. Мн.: Красико-принт, 1996. С. 118-137.
8. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. Мн.: Красико-принт, 1996. С. 140-158.
9. Фидлер Л. Пересекайте рвы, засыпайте границы // Современная западная культурология: самоубийство дискурса. М., 1991.
10. Barthes R. A Lover's Discourse. Fragments / Translated by Howard R. L., 1979. 234 p.
11. Baudrillard J. Ecstasy of Communication // Postmodern Culture / Ed. by Foster H. L., 1998. 159 p.
12. Foucault M. Afterword // Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond structuralism & hermeneutics. XXI11. Brighton, 1982. P. 221-240.
13. Giroux A. A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Contemarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. V. I. L. N.Y., 1996. 195 p.
14. Giroux A. A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Contemarratives. Cultural Studies of Culture Pedagogues in Postmodern Space. V. II. L. N.Y., 1996. 195 p.
15. Goddiener M. Postmodern Sensitivities. Material Culture & the Form of postmodern life. Oxford, 1998. 262 p.
16. Jameson F. The political Unconscious: Narrative as a socially symbolic Act. L., 1981. 296 p.
17. Kristeva J. Bakhtin, le mot, le dialogue et roman // Critique. № 239 (Vol. 23). P., 1967. P. 21-49.
18. Levinas E. Autrement que savoir. P.: Vrin, 1988. 314 p.;
19. Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur la savoir. P., 1979. 197 p.
20. Miller J.H. Tradition & difference. Review of M.H.Abram's Natural supernatura // Diacritics. Vol. 2. № 2. Baltimore, 1972. P. 9-12.
21. Poster M. The Mode of Information. Post-Structuralism & Social Context. Cambridge, 1996. 136 p.
22. Rorty R. The Introduction // R.Rorty. Contingency, Irony & Solidarity. Cambridge, 1989.
23. Sarup M. Identity, Culture & postmodern World. Edinburg, 1998. 192 p.;
24. Sarup M. An introductory guide to post-structuralism & postmodernism. N.Y., 1988. 171 p.
25. Ward G. Postmodernism. L. Chicago, 1997. 186 p.
26. White H. Metahistory: The Historical Imagination in the Nineteenth Century. Baltimore L., 1973. 448 p.