

27. Грейф А. Институты и путь к современной экономике. Уроки средневековой торговли : пер. с англ. М., 2013.
28. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики : пер. с англ. М., 1997.
29. Шавель С. А. Социальный капитал как источник инновационного развития // Социология. 2008. № 1. С. 16–35.
30. Кирдина С. Г. Институциональная матрица российского общества: гипотеза или реальность? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.kirdina.ru/doc/news/20feb06/1.pdf> (дата обращения: 07.10.2015).
31. Волčkова Н. На перехват. Минобрнауки добивается полномочий по управлению РФФИ и РГНФ // Поиск. 2015. № 36. С. 3.
32. Лактионова Н. Роснауксервис? Спасибо, не надо // Литер. газ. 2013. № 37. С. 11.
33. Шамякина Т. Как жила элита при социализме // Неман. 2013. № 9. С. 144–182.
34. Берков В. Ф. Опасный рубеж в модернизации сферы социально-гуманитарного образования // Социология. 2012. № 3. С. 77–79.
35. Выступление академика Д. С. Львова на общем собрании Рос. акад. наук // Вестн. Рос. акад. наук. 2005. Т. 75, № 10. С. 903–905.
36. Прохорова И. Тоталитарное сознание и миссия интеллектуала // Новое время. 2013. № 18. С. 8–11.
37. Арутюнов В. С. Наука как один из важнейших институтов современного государства // Наука России. От настоящего к будущему / под ред. В. С. Арутюнова, Г. В. Лисичкина, Г. Г. Малинецкого. М., 2009. С. 9–29.
38. Кубальский О. Влада та наука: деякі аспекти взаємодії // Наука. Влада. Політика. К., 2008. С. 131–144.
39. Семёнов Е. В. Российская наука в следующем тысячелетии: выбор миссии : материалы круглого стола // НГ-Наука. 1999. № 9. С. 13.
40. Батурин Ю. М. Ученым сказали прямо: «Вы не нужны» // Полит. концептология. 2014. № 1. С. 23–28.
41. Супян В. Б. Наука и образование в США: главные приоритеты развития в «экономике знаний» // США и Канада: экономика, политика, культура. 2008. № 6. С. 23–34.
42. Выступление Президента России В. В. Путина на общем собрании Российской академии наук 22 мая 2012 г. // Наука та наукознавство. 2012. № 2. С. 30–34.

Поступила в редакцию 30.09.2015.

УДК 130.2+141.0

М. А. МОЖЕЙКО,  
ДОКТОР ФИЛОСОФСКИХ НАУК, ПРОФЕССОР (МИНСК)

### Я И ДРУГОЙ: ЧТО ДЕНЬ ГРЯДУЩИЙ МНЕ ГОТОВИТ, ИЛИ ВОЗМОЖНО ЛИ СЧАСТЬЕ В ХХІ в.

Счастье, действительно, великое, но вместе с тем и загадочное, во многом парадоксальное явление (состояние). Загадочность в том, что все хотели бы быть счастливыми, но мало кто знает, как приблизиться к нему, как найти свое счастье. <...> Активного человека мотив толкает (англ. *push*) или тянет (англ. *pull*) к действию, и каждый жизненно важный результат на этом пути есть миг счастья, важно только, чтобы мотивы были устойчивыми, а цели – оправданными.

С. А. Шавель [1, с. 440, 442]

Посвящена проблеме интерпретации феномена счастья в культурах разных типов. Показано, что эволюция этих интерпретаций вызвала в культуре постмодерна невозможность конституировать данный феномен применительно к конкретной индивидуальной судьбе. Причинами этого выступают диссоциация субъекта в рамках постмодернистского антипсихологизма, распад феномена судьбы в рамках традиции нарративной биографии и отказ культуры постмодерна от стабильных аксиологических шкал. Отмечается, что в силу этого постпостмодернистская культура ориентирована на неоклассицизм и возрождение

The article deals with the interpretation of the phenomenon of happiness in cultures of various types. The evolution of these interpretations in postmodern culture is shown to result in impossibility to constitute this phenomenon in relation to a definite individual fortune. Its reasons are dissociation of the subject within the framework of postmodern anti-psychologism, collapse of the phenomenon of fortune within the tradition of narrative biographies and deny of postmodern culture from stable axiological scales. Post-postmodern culture is noted to focus on neo-classicism and revival of the phenomenon of the subject,

феномена субъекта, что позволяет конституировать феномен счастья в контексте коммуникативной парадигмы. that enables to constitute the phenomenon of happiness in the context of the communicative paradigm.

*Ключевые слова:* счастье; классика; модернизм; постмодернизм; постпостмодернизм; судьба; биография; ценности; ценностные ориентации. *Key words:* happiness; classics; modernism; postmodernism; postpostmodernism; fortune; biography; values; value orientations.

В ряду универсалий культуры, т. е. наиболее общих представлений того или иного социума о человеке, мире и месте человека в нем, одной из важнейших выступает представление о счастье.

В целом счастье можно определить как субъективно переживаемое состояние единства сущности и существования личности, воспринимаемое в индивидуальной системе отсчета как аксиологически эмоциональный позитивный максимум. Однако каждая культурная традиция задает свои уникальные оттенки понимания этого феномена. Осмысление его в опыте носителя той или иной культурной традиции конституирует данную универсалию культуры – *счастье* – специфическим, характерным только для нее образом, центрируя все семантико-аксиологические аспекты свойственных данной культуре универсалий.

Этимологический анализ соответствующих понятию «счастье» слов в различных языковых традициях отражает культурную ориентацию на то или иное толкование феномена. Например, англ. *happiness* происходит от *hap* – случай (*happen* – случаться, происходить, *hapless* – несчастный, злополучный, *happening* – событие как эквивалент слова «счастье»). То есть в осмыслении феномена счастья фиксируется аспект события как случайно выпавшего шанса, того, что случается, исполняется. Русское же слово «счастье» этимологически восходит к словам «часть», «участь», т. е. в осмыслении феномена счастья фиксируется аспект исполненности судьбы, счастье понимается как единство со своей участью (*с-часть-е*).

Философская традиция интерпретации феномена счастья выходит далеко за пределы эвдемонизма как специальной этической концепции, рассматривающей эту категорию в качестве мотива и цели всех человеческих устремлений). Более того, этимология (греч. *εὐδαιμονία* – блаженство) заставляет говорить о том, что все же в данном случае речь идет не совсем о счастье. Этот термин используется в историко-философской литературе, скорее, для того, чтобы убедительнее дистанцировать эвдемонизм от гедонизма, признающего наслаждение высшим благом.

Историческая реконструкция развития философской традиции позволяет говорить о нескольких парадигмальных этапах эволюции трактовки феномена счастья: классическом, неклассическом, постклассическом и – применительно к настоящему моменту – постпостнеклассическом.

В классической философии счастье трактовалось, как правило, в двух аспектах: этическом (потенциальное счастье как результат достойной жизни и исполнения нравственного долга), задавая традицию эвдемонизма, и психологическом (актуальное счастье как состояние).

В неклассической философии XX в. данный феномен артикулируется прежде всего в своем экзистенциальном аспекте. Даже далекие от непосредственно экзистенциалистской традиции исследователи XX в. интерпретируют счастье в свете достижения человеком единства сущности и существования. Например, Т. Парсонс, анализируя *типовые переменные деятельности*, фиксирует в качестве дихотомии соотношение *достигаемого* (т. е. конституируемого в результате ориентации на общезначимые социальные характеристики, обеспечивающие идентификацию субъекта с определенным социальным статусом) и *предопределенного* (т. е. созидаемого в результате ориентации на имманентные личностные характеристики) [2].

Также важнейшей особенностью философской трактовки счастья в культуре XX в. является ослабление (если не отвержение) классической презумпции, согласно которой счастье – неререфлексируемый феномен. Прекрасной иллюстрацией позиции классики в этом вопросе может служить известная ситуация Мефистофеля: «И невдомек ему, что счастье – тут! // Предчувствия счастливых не терзает. // Они конца мучительно не ждут, // Безоблачно не зная о начале... // ...Но сколько бы сдалось, синьор, // Когда б взамен "Остановись, // Мгновение!", Вы бы в договор // Внесли "Мгновение, вернись!"...»

Согласно классическому пониманию счастья любая попытка рефлексии над собственным счастьем как состоянием переводит субъекта в состояние аналитики

или сознательно рассудочной социальной адаптации. Такая установка была связана с тем, что в контексте социального времени феномен счастья трактовался как локализуемый лишь непосредственно в настоящем, а не в будущем или прошлом, причем в настоящем как *Present Continuous* (т. е. непосредственно в данный момент). В отличие от такого подхода парадигма трактовки счастья как экзистенциального феномена органично включает в себя такой его аспект, как счастье *осознанного (и в силу этого максимально глубокого) переживания единства собственной сущности и существования*, что предполагает рафинированный рефлексивно-интроспективный самоанализ.

В этом контексте счастье трактуется как феномен состоявшейся самореализации личности, что подразумевает, с одной стороны, объективацию внутреннего потенциала личности (социального, личностно-коммуникативного, когнитивного, эмоционального, творческого, а в идеале всего спектра персональных возможностей), с другой – принятие (признание) этой объективации другими, референтными для данной личности, субъектами, которые могут быть представлены как персонально индивидуализированными субъектами, так и абстрактными социальными группами.

Феномен *Другого* оказывается, таким образом, принципиально важным для интерпретации счастья в философии XX в. Именно *Другой* выступает тем зеркалом, в амальгаме которого субъект может увидеть себя счастливым, т. е. тем социокультурным механизмом, посредством которого оказывается возможным не только счастье как таковое, но и реализация личности вообще. Вместе с тем *Другой* не выступает еще базовой категорией, которая структурировала бы вокруг себя весь понятийный аппарат неклассической философии.

Формирование постнеклассической философии радикально меняет понимание счастья, поскольку кардинально трансформируются и такие фундаментальные понятия, как «субъект» и «судьба».

В течение последних трех лет акцент исследовательского интереса философии постмодернизма падает на анализ того феномена, который был обозначен Дж. Уардом как «кризис идентификации». Применительно к современной культуре ученый констатирует кризис судьбы как психологического феномена, основанного на целостном восприятии субъектом своей жизни как идентичной самой себе, онтологически конституированной биографии [3, с. 105–155].

В контексте «заката больших нарратаций» дискурс легитимации, как единственно возможный тип вербальных практик, теряет свой смысл по отношению не только к культурному пространству в целом, но и к индивидуальной жизни в частности. Нарратив, по определению Ф. Джеймисона, есть «рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному» [4]. А поскольку биография есть не что иное, как рассказ, то важнейшим принципом организации нарративно-версифицированной биографии оказывается принцип релятивности: можно рассказывать как угодно и что угодно, и ни одна из повествовательных версий истории жизни не будет являться более предпочтительной, нежели любая другая. Оценочные аспекты биографии не имеют онтологически событийного обеспечения и потому, в сущности, весьма произвольны.

Как отмечал Дж. Уард, феномен индивидуальной биографии в контексте современной культуры радикально меняет свой статус, превращаясь из судьбы как абсолютной данности в относительный и вариативный рассказ [3, с. 105–155].

Признавая нарративный характер типичного для культуры постмодерна способа самоидентификации личности, Т. Х. Уайт, К. Меррей, М. Саруп и другие исследователи констатируют (с опорой на серьезные клинические исследования), что конструирование истории своей жизни как рассказа ставит под вопрос безусловность аутоидентификации, которая ранее воспринималась как данность [5, с. 14–28].

В контексте постмодернизма трактовка феномена счастья осуществляется в контексте нарратологии, что ведет к его переосмыслению в качестве категории, имеющей нарративный характер. То есть мы можем говорить о своем счастье, биографии так, как хотим, чувствуем, причем именно в данный момент, не оглядываясь на предыдущие наррации (как тут не вспомнить максиму Ф. де Ларошфуко: «Нас мучит не столько жажда счастья, сколько желание прослыть счастливыми» [6]), теряя в паутине рассказов различие между случившимся и желаемым.

Если важнейшим онтологическим обеспечением счастья выступает единство сущности и существования личности, то как оно может конституироваться в условиях отсутствия разницы между вымышленным и наличным?

Более того, в рамках постмодернистской философии сам феномен субъекта артикулируется в качестве проблематичного. Так, Ю. Кристева полагает допустимым говорить лишь о «проблематичном процессуальном субъекте языка» [7, с. 265]. М. Фуко подвергает проблематизации само соответствующее проблемное поле, а именно «вопрос об истинности субъекта» и «вопрос о структуре истинности субъекта» [8, с. 307]. Очерчивая границы постмодернистского типа философствования, М. Фуко в качестве одного из важнейших признаков этого культурного течения выделяет финальное «крушение философской субъективности», которое «составляет, вероятно, одну из фундаментальных структур современной мысли» [9, с. 123].

В этом отношении постмодернистская парадигма радикально отлична от модернистской с ее пафосом личного начала: от экспрессионистской программы выражения в произведении внутреннего состояния автора – до эстетики «ультра-ячества» [10, с. 237–238]. По оценке А. Турена, если модернизм провозглашал идею ценности Я, то постмодернизм – идею его расщепления [11, с. 116].

Конституирование субъективности рассматривается философией постмодернизма прежде всего как возможное лишь на основании презумпции идиографизма: для постмодернистского понимания человека характерен радикальный отказ от номотетического универсализма. Более того, именно он лежит в основе пафосного провозглашения постмодерном свободы как свободы индивидуальности и независимости как независимости от идентификаций, каждая из которых мыслится как акт террора. Так, следующий пассаж М. Фуко может быть признан академическим образцом формулировки идиографического подхода к анализируемой предметности: «Речь идет не столько о том, чтобы обнаружить у индивида чувства или мысли, позволяющие ассимилировать его с другими и сказать: вот это – грек, или это – англичанин, сколько о том, чтобы уловить все хрупкие, единичные, субиндивидуальные метки, которые могут в нем пересечься и образовать сеть, недоступную для распутывания» [12, с. 81–82]. Исходя из этого, М. Фуко формулирует экзистенциальную цель человека как «систематическое растворение нашей идентичности» [12, с. 94].

Для постмодернизма характерна радикальная децентрация индивидуального (равно как и любых форм коллективного) Я. Порывая в вопросе трактовки субъекта с модернистским пафосом программной субъективности, философия постмодернизма, преемственно развивает идеи, высказанные М. Хайдеггером и Ж.-П. Сартром относительно вербальной артикуляции человеческого бытия. Так, ссылаясь на хайдеггеровский тезис о языке как «господине» человека, Ж.-П. Сартр пишет: «...язык действительно является господином человека <...> он формирует его личность и судьбу <...> законы языка вместо того, чтобы быть всего лишь практическими рецептами коммуникации <...> проявляются – подобно физическим законам – как необходимые условия, предшествующие человеку и формирующие его» [13, с. 108].

Однако растворение субъекта в процессуальности дискурсивных практик – далеко не единственный регистр, в котором реализуется парадигмальная установка на «смерть субъекта». Децентрация последнего характерна для всех проблемных областей философии постмодернизма.

Согласно постмодернистскому видению субъективности оперативные правила любой эпистемы, являясь регулятором по отношению к активности сознания, но не осознаваемые последним рефлексивно, выступают фактором децентрации и деперсонализации субъекта. С точки зрения постмодернизма, само использование термина «субъект» – лишь дань классической философской традиции. Как пишет М. Фуко, анализ субъекта на деле есть анализ «условий, при которых возможно выполнение неким индивидом функции субъекта. <...> Абсолютного субъекта не существует» [14, с. 45].

Феномен Я оценивается постмодернизмом как культурно артикулированный, связанный с определенной традицией и потому исторически преходящий. Согласно выводам М. Фуко «лишь один период, который явился полтора века назад и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. И это не было избавлением от давнего непокойства, переходом от тысячелетней заботы к ослепительной ясности <...> это просто было следствием изменений основных установок знания. <...> Если эти установки исчезнут так же, как они возникли <...> человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке» [15, с. 398].

Критика концепции трансцендентального субъекта становится фундаментом основополагающей для философской парадигмы постмодерна презумпции «смерти человека», высказанной в ранних работах М. Фуко «археологического» периода [15] и специфицированной Р. Бартом как презумпция «смерти Автора» [16]. В рамках тенденции деперсонификации текста оформляется и более радикальная версия «смерти субъекта», включая даже парадигматическую фигуру «смерти героя» (А. Роб-Грийе, К. Брук-Поуз), т. е. центрального персонажа, фокусировавшего на себе семантическое пространство рассказа – наррации [17, с. 114].

Однако, перенося акцент с фигуры *Автора* на фигуру *Читателя*, философия постмодернизма отнюдь не конституирует последнего в качестве автономного субъекта классического типа. По Р. Барту, фигура *Читателя* может быть рассмотрена в качестве «личного адреса» ничуть не более, нежели фигура *Автора*, ибо *Читатель* – это «человек без истории, без биографии, без психологии. он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст» [16, с. 390].

По мнению Ж. Деррида, интерпретирующее Я само по себе есть ни что иное, как текст, сотканный из культурных универсалий и дискурсивных матриц, культурных кодов и интерпретационных конвенций [18].

Подобно автору *Читатель* растворяется в процессуальности собственных дискурсивных практик, обусловленных внешними и не автохтонными по отношению к субъекту правилами. По выражению М. Грессе, *Читатель* словлен «сетью культуры», т. е. той системой фундаментальных конвенций и культурных кодов, которые диктуются универсалиями данной культурной традиции [19, с. 7]. Иными словами, *Читатель*, как и *Автор*, оказывается, по оценке Ж. Ф. Харари, даже не «гостем», а «порождением текста» [20, с. 40].

Для постмодернизма характерен тезис о непреодолимом разрыве опыта как такового, с одной стороны, и носителя дискурса, в котором этот опыт может быть выражен, с другой. Как говорит Ф. Гваттари, «я не верю в существование субъективности без продуктивности рассказа-текста» [21, с. 23]. Так, например, Р. Барт во «Фрагментах любовного дискурса» показывает, что опыт, который декларируется в качестве имманентного, на деле может выступать принципиально спекулятивным: «...я безумен для того, чтобы пребывать в любви, но я отнюдь не безумен для того, чтобы сказать об этом, я раздваиваю свой образ» [22, с. 121].

Анализируя феномен аффекта, столь значимый в ряду предметных ориентаций постмодерна, Ф. Джеймисон констатирует, что чувственная сфера в целом перестает быть центрированной и персонифицированной субъектом: «...не существует более Я, чтобы чувствовать. <...> Чувства <...> имперсональны» [4, с. 129]. И если для Ф. Ницше индивидуальное сознание (Я) выступало как *rendez-vous* (с фр. – назначение) опытов, то постмодернизм, напротив, приходит к признанию того, что Я, по словам М. Бланшо, никогда не было субъектом опыта, а уж трансгрессивный опыт, тем более, оценивается как «то, чего ни одно существующее не может достигнуть в первом лице» [23, с. 35–36].

Таким образом, Я, по формулировке Р. Барта, «более не является местом, где восстанавливается человеческая личность в непорочной цельности <...> накопленного опыта» [24, с. 87].

Как гносеологически, так и социально ориентированные методологии, предлагаемые постмодернизмом, фундированы идеей отказа от самого концепта «субъект». Так, например, в генеалогии М. Фуко когнитивная программа в качестве условия своей реализации предполагает «принесение в жертву субъекта познания» [12, с. 95]. Что же касается так называемых социальных ролей, подразумевающих определенность их субъекта-исполнителя, то, по оценке М. Фуко, эти версии самоидентификации (как правило, вербально артикулированные и не выходящие за границы нарративных практик) есть не что иное, как маски, присутствие которых отнюдь не гарантирует наличия скрытого за ними Я, претендующего на статус идентичности [12, с. 94].

Примечательно, что отказ от концепта «субъект» во многом связан с признанием в философии постмодернизма случайности феномена Я. Как пишет Ж. Батай, «возможность моего “я” – в конечном счете безумная недостоверность» [25, с. 225]. Аналогично, анализируя предложенную П. Клоссовски модель индивидуальности как непредвиденного случая, Ж. Делёз полагает, что «индивидуальность должна осознать себя как событие, а осуществляющееся в себе событие – как другую

индивидуальность», в силу чего «самотождественность индивидуальности» не может быть понята иначе, как случайная [26, с. 214].

Следует упомянуть развитую философией постмодернизма идею «смерти сверхчеловека» [27] и идею «смерти Бога» [26] как окончательный финал презумпции конституированной субъективности. Например, предложенная П. ван Буреном программа «реинтерпретации Бога» основана на сугубо спекулятивной идее деконструкции библейских текстов.

Постмодернизм в целом осмысливает себя как постулирующий «смерть самого субъекта», финальный «конец автономной <...> монады, или эго, или индивидуума, подвергшихся фундаментальной "децентрации"» [4, с. 128].

Место субъекта занимает в постмодернизме то, что Ж. Делёз определяет как «безличное <...> поле, не имеющее формы синтетического сознания личности или субъективной самотождественности» [26, с. 126], а место Я – то, что П. Кlossовски обозначает как «вакацию "я" – того "я", чья вакация испытывается в сознании, которое, уже не будучи ни в коей мере "я", само по себе есть его вакация» [28, с. 81].

В этом отношении рефлексивно эксплицируемую М. Фуко попытку постмодернизма «выйти из философии субъекта» [29, с. 430] можно считать более чем успешной.

Подобная позиция получила в постмодернизме название *антипсихологизма*: субъект понимается лишь как носитель (или, по определению Ю. Кристевой, «пучок») культурных кодов, которыми он овладел и набор которых позволяет ему так или иначе конституировать среду обитания, также понимаемую в постмодернизме как сугубо текстуальную. Такой субъект не может быть рассмотрен как носитель собственно субъективности, сопряженной с эмоциями, чувствами, психическими состояниями. Иными словами, вопрос о счастье не может быть поставлен в принципе. Если мы определили счастье как субъективно переживаемое состояние единства сущности и существования личности, воспринимаемое в индивидуальной системе отсчета как аксиологически эмоциональный позитивный максимум, то кто – в ситуации отсутствия субъекта – будет переживать это *субъективно переживаемое состояние*?

Именно данный пункт – трактовки субъективности – заставляет постнеклассическую философию трансформироваться в новую версию: постпостнеклассическая философия может быть обозначена как постпостмодернизм, поскольку, с одной стороны, порывает с базовыми основаниями постмодерна, с другой – самостоятельно предпринимает эти усилия.

Так, если с ранней версией постмодернизма связана фигура «смерти субъекта», то постпостмодернизм, озабоченный утратой субъекта в качестве предмета анализа, формулирует новую стратегию – «воскрешения субъекта».

Последняя программно опирается на выявление субъекта в контексте вербальных практик, реконструкцию субъективности как вторичной по отношению к дискурсивной среде [30]. Ж. Деррида, например, предлагает «пересмотреть проблему эффекта субъективности, как он [субъект. – М. М.] производится структурой текста» [31, с. 166–167].

Аналогично М. Фуко в послесловии к посвященной исследованию его творчества работе Х. Л. Дрейфуса и П. Рабинова высказывает мысль о том, что человек посредством различных дискурсивных практик «сам превращает себя в субъекта» [32, с. 209].

Констатируя кризис идентификации как феномен, универсально характеризующий психологическую сферу эпохи постнеклассики, последняя моделирует два возможных вектора его преодоления [33].

Первый вектор может быть обозначен как **стратегия программного неоклассицизма**. В этом контексте важнейшим этапом анализа «кризиса идентификации» выступает постулирование его связи с кризисом объективности («кризисом значений»). Как полагает Дж. Уард, именно оно порождает проблематичность для субъекта самоидентификации как таковой в условиях, когда «"зеркало мира", в котором он видел себя, разбито в осколки» [3, с. 155–185]. В связи с этим М. Готдинер говорит о желательности и даже необходимости формирования своего рода «культурного классицизма в постмодернистском пространстве», что предполагало бы «возврат утраченных значений» [34, с. 233–255].

Например, социальная педагогика, оценивая ситуацию кризиса идентификации, сложившуюся в постмодернистском пространстве, не только констатирует ее «нарративную этиологию», но и постулирует необходимость специального

целенаправленного формирования воспитательной установки на «контрнарративные импринтинги». Исходное значение понятия «импринтинг» (восприятие детенышем существа, увиденного в первый после рождения момент, в качестве родителя, за которым он безусловно следует и чей поведенческий образец нерифлексивно воспроизводит) переосмыслено современной социальной педагогикой в расширенном плане, предполагающем онтологическую фундированность, гарантированность (вненарративным референтом) любого впечатления, так или иначе влияющего на поведенческую стратегию личности [35, с. 1–41].

Вторым вектором преодоления кризиса идентификации в современном постмодернизме является **коммуникативная стратегия**: расщепленное Я может обрести свое единство лишь посредством Другого.

Данная стратегия формируется в философии постпостмодернизма на основе своего рода коммуникационного поворота в артикуляции философской проблематики.

Оформление современной коммуникационной версии постмодернистской философии осуществляется на базе синтеза идей диалогизма, высказанных в рамках неклассической философии (экзистенциальный психоанализ, современная философская антропология, философская герменевтика, философия католического аджорнаменто и концепция языковых игр). Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом «коммуникативном существовании»: «бытие-с» у М. Хайдеггера, «со-бытие с Другим» у Ж.-П. Сартра, «бытие-друг-с-другом» у Л. Бинсвангера, отношения Я – Ты вместо Я – Оно у М. Бубера, преодоление отчаяния благодаря данности Ты у О. Ф. Больнова, малый кайрос как подлинность отношений Я – Ты у П. Тиллиха и т. п.

Так, например, в рамках данной постпостмодернистской 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». То есть подлинное бытие Я возможно лишь как «бытие-с-Пьером» или «бытие-с-Анной», т. е. «бытие, которое в своем бытии содержит бытие другого» [36, с. 147–157].

Столь же созвучной оказывается для коммуникационной стратегии постпостмодернизма позиция П. Рикёра, полагавшего, что «исходный образец обратимости обнаруживает себя в языке – в контексте интерлокуции. В этом отношении показателен обмен личными местоимениями: когда я говорю другому “ты”, он понимает это для себя как “я”. Когда же он обращается ко мне во втором лице, я переживаю его для себя как первое. Обратимость затрачивает роли как говорящего, так и слушающего, предполагая – как в отправителе, так и в реципиенте сообщения – способность указать на себя. Но обратимы только сами роли. Идея незаместимости учитывает личности, которые эти роли играют. И в дискурсивной практике, в отличие от языковой интерлокуции, незаместимость проявляется в фиксированном использовании местоимения “я”, его закреплении» [37, с. 192–193].

Способ бытия есть, по Ж.-П. Сартру, не что иное, как «быть увиденным Другим», подобно тому, как механизм конструирования Я основан, по Г.-Г. Гадамеру, на «опыте Ты», и главное содержание этого опыта есть «свободное перетекание Я в Ты» [38, с. 139]. Именно поэтому, по словам Э. Левинаса, «каждый, кто говорит “Я”, адресуется к Другому» [39, с. 68].

Именно понятие Другого является центральным понятием диалогических форм философии. В этом плане основной вектор философской эволюции постпостмодернизма – это смещение акцента с текстологической реальности на коммуникативную: современная культура обозначается Ж. Бодрийяром как культура «экстаза коммуникации» [40, с. 7–21]<sup>1</sup>. В такой системе отсчета реальность языка перестает быть самодовлеющей.

В постмодернизме Другой интерпретировался как внешнее (социокультурное) содержание структур бессознательного (что фактически было унаследовано от лакановской версии структурного психоанализа, где бессознательное артикулировалось как голос Другого). Как писал Г.-Г. Гадамер, «игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой» [38, с. 139].

Что касается постпостмодернистской философии, то концепт Другой получает иную (значительно более широкую) интерпретацию. В новой системе отсчета

<sup>1</sup> В этом отношении показателен аксиологический сдвиг философской традиции, зафиксированный в динамике названий: от «Бытия и времени» М. Хайдеггера – к «Бытию и Другому» Э. Левинаса.

возможны 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. И результатом коммуникации выступает вновь обретенное философией постпостмодернизма Я, а именно Я, найденное, по Ж. Делёзу, «на дне» Другого. По оценке Ж. Деррида, «фрагментарный человек» может быть собран только посредством Другого<sup>1</sup> [41]. Таким образом, несущей организационно-смысловой фигурой современной версии постпостмодернистской философии становится фигура субъект-субъектных отношений (коммуникации).

Вместе с тем центральная проблема постмодернистской концепции Другого конституируется как проблема подлинности коммуникации. Ж. Лакан отмечает, что «как только <...> ребенок столкнется с Другим, он немедленно теряет свою былую невинность и начинает защищаться от реальности посредством языка»<sup>2</sup>.

В качестве окончательного раздела между постмодернизмом и постпостмодернизмом в трактовке Другого может быть концепция К.-О. Апеля, в частности понимание им языка и языковых игр [42, с. 202–220].

Ученый рассматривает язык в контексте не субъект-объектных процедур прагматического или когнитивного порядка, а субъект-субъектных коммуникаций, которые в принципе не могут быть сведены к передаче сообщений. Язык выступает здесь не столько механизмом объективации информации или экспрессивным средством (что означало бы – соответственно – объективистскую или субъективистскую его акцентировку), сколько медиатором понимания в языковых играх. Если трактовка последних Л. Витгенштейном предполагала опору на взаимодействие между субъектом и текстом, а в понимании Я. Ю. Хинтикки – на взаимодействие между Я и реальностью как двумя игроками в игре, ставка в которой – истинность высказывания [43], то К.-О. Апель трактует языковую игру как субъект-объектные отношения, участники которых являют собой друг для друга текст – как вербальный, так и невербальный. Это задает особую артикуляцию понимания как взаимопонимания.

Апелевская версия постмодернистской парадигмы смягчает примат лакановского судьбоносного означающего над означаемым, восстанавливая в правах классическую для философской герменевтики и генетически восходящую к экзегетике презумпцию понимания как реконструкцию имманентного смысла текста, выступающего презентацией содержания коммуникативной программы партнера. Выступая в качестве текста, последняя не подлежит произвольному означиванию и, допуская определенный (обогащающий коммуникативную 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, а подлинность субъектного.

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

<sup>1</sup> В этом контексте современная западная культура в очередной раз с энтузиазмом воспроизводит фигуры традиционной восточной мудрости: в концепции Другого могут быть замечены аналогии с древнекитайской концепцией спонтанности «цзы-жань», рассматривающей сущность как творящуюся в самосозидании посредством резонирования с другими (Другими) сущностями (личностями) того же рода – «лэй» (имеется в виду родство как метафизически обусловленное совпадение природы, общность сущности).

<sup>2</sup> В данной системе отсчета даже в предельно коммуникативной ситуации, а именно в ситуации отношения к Богу, «человеку нужна ложь, нужен посредник», ибо «не нужно веры, когда есть знание ложного мифа» (Р. Жирар). В этом отношении подлинность субъект-субъектных отношений, позволяющая идентифицировать их как коммуникативные, может быть зафиксирована по критерию их неопосредованности. Максимальная степень последней возможна именно в отношении к Богу, ибо «христианский посредник сам себя устраняет» (Р. Жирар), однако Бог не может рассматриваться как Другой в полном смысле этого слова, поскольку, выступая в качестве коммуникативного партнера для субъективного Я, Бог тем не менее не конституируется в качестве Другого: «Бог – не Другой. Это – Бог» (Р. Гвардини).



Э. Левинаса это «метафизическое желание», репрезентированное в грамматическом звательном падеже.

Фигура *Другого* становится фундаментальной и конститутивной семантической структурой в современных попытках постпостмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Несущей организационной осью такого типа философствования является субъект-субъектная процедура.

Быть **может**, **можно** надеяться, что в этом контексте **возможна** реанимация идеи счастья как реализации субъективности посредством ее принятия референтным *Другим*?

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Шавель С. А. Перспективы развития социума. Минск, 2015.
2. Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000.
3. Ward G. Postmodernism. Chicago, 1997.
4. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996. С. 118–137.
5. Sarup M. An introductory guide to poststructuralism and postmodernism. New York, 1988.
6. Ларошфуко Ф. де. Максимы. М., 2015.
7. Крестева Ю. Разрушение поэтики // Вестн. Моск. гос. ун-та. Сер. 9. Филология. 1994. № 4.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982. Выдержки // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М., 1991. С. 284–311.
9. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 111–131.
10. Торре Г. де. Ультраманифесты // Называть вещи своими именами : програм. выступления мастеров западноевроп. лит. XX в. М., 1986. С. 237–243.
11. Touraine A. Critique de la modernité. Paris, 1992.
12. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна : сб. пер. и реф. Минск, 1996. С. 78–97.
13. Сартр Ж.-П. Миф и реальность театра // Как всегда – об авангарде. Антология французского театрального авангарда. М., 1992. С. 94–111.
14. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 7–46.
15. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977.
16. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 384–391.
17. Роб-Грийе А. О нескольких устаревших понятиях // Называть вещи своими именами : програм. выступления мастеров западноевроп. лит. XX в. М., 1986. С. 112–119.
18. Derrida J. Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs. Evanston, 1973.
19. Gresset M. Introduction // Intertextuality in Faulkner / ed. by M. Gresset, N. Folk. St. Albans ; Jackson, 1985.
20. Harrari J. V. Introduction // Textual strategies: Perspectives in post-structuralist criticism / ed. with introd. by J. V. Harrari. London, 1980.
21. Гваттари Ф. Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе [Интервью с Брайой Лихтенберг Эттингер] // Кабинет: картины мира. Психогенез/техногенез: коллекция perversus : сб. ст. СПб., 1998. С. 21–28.
22. Barthes R. A Lover's Discourse. Fragments / transl. by R. Howard. London, 1979.
23. Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 63–77.
24. Барт Р. «Писать» – переходный глагол? // Arbor Mundi / Мировое древо. Междунар. журн. по теории и истории мир. культуры. 1993. Вып. II. С. 83–91.
25. Батай Ж. Внутренний опыт // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 223–243.
26. Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995.
27. Делёз Ж. О смерти человека и сверхчеловека // Философия языка в границах и без границ. Харьков, 1994.
28. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб., 1994. С. 79–89.
29. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
30. Smith P. Discerning the subject. Minneapolis, 1988.
31. Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996.
32. Foucault M. Afterword // Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics / by H. L. Dreifus, P. Rabinow. XXIII. Brighton, 1982. P. 221–240.
33. Можейко М. А. After-postmodernism / Постмодернизм : энциклопедия. Минск, 2001. С. 8–9.
34. Goddiener M. Postmodern Sensitivities. Material Culture and the Form of postmodern life. Oxford ; Cambridge, 1998.
35. Giroux A. A., Lankshear C., McLaren P., Peters M. Counternarratives. Cultural studies and critical pedagogies in postmodern space. London ; New York, 1996.

36. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто // От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997. С. 145–169.
37. *Ricoeur P.* Onself and Another. Chicago, 1992.
38. *Гадамер Г.-Г.* Человек и язык // От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997. С. 130–141.
39. *Lévinas E.* Autrement que savoir. Paris, 1988.
40. *Baudrillard J.* Extasy of Communication // Postmodern Culture / ed. by H. Foster. London, 1998.
41. *Derrida J.* Psyché: Inventious de l'autre. Paris, 1987.
42. *Апель К.-О.* Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997. С. 202–220.
43. *Hintikka J.* Logic, Language-Games and Information. Oxford, 1973.

Поступила в редакцию 07.09.2015.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ