

Б.Ж. Жусупова*

Карагандинский университет имени академика Е.А. Букетова, Караганда, Казахстан
(E-mail: Zhusupova2013@mail.ru)

Постмодернистский нигилизм социальной тотальности

В статье проведен анализ постмодернистских нападок на классические и неклассические установки философов на социальную тотальность. Между тем постнеклассический социально-философский дискурс вызван мощными цивилизационными сдвигами, обусловившими кризис традиционной системности, классических духовных ориентиров, редуционистского онаучивания действительности в метафизическом проекте. Картина современного социума пестра, многолика, разнообразна, индивидуализирована потоками автономных процессов и человеческих волеизъявлений. Главными атрибутами гетерогенного пространства выступают различие и сингулярность, которые элиминируют единые основания социального бытия и конституируют гетерологический концепт постнеклассической социальной парадигмы, легитимируя принцип неопределенности социального познания. К таким теориям мы относим постмодернистские. В эпоху постмодернистской современности произошла ситуация полного недоверия к метанарративистским конструкциям. В сложившемся «состоянии постмодерна» Ж. Деррида предложил идею тотального деконструирования классических интенций, утверждающую постмодернистский концепт. Главными маркерами постмодернизма являются децентрация, антифундаментализм, отсутствие единого паттерна, отказ от метанарративов, а также антимелиоризм. Они были подготовлены критическими воззрениями философов модерна в сторону классической философии (К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд), сенсационными достижениями в области естествознания XIX и XX веков, а также разнообразием социальной практики во второй половине XX века. Природный и социальный мир стал другим, требующим новейшего когнитивного мышления, принципиально новой эпистемологии. Как результат, постмодернизм отвергает деспотию логоцентризма, заточенного на космическую тотальность.

Ключевые слова: постмодернизм, социум, тотальность, гетерогенный, децентрация, логоцентризм, постнеклассический, парадигма.

Введение

Социально-философские интенции по поводу постмодернизма плюралистичны и противоречивы: от его полного неприятия, когда состояние постмодерна объясняется состоянием неадекватности [1], до абсолютного признания в качестве постнеклассической социальной парадигмы, ориентированной не на универсальную теорию, а на локальный дискурс. Есть мнение, что «постмодернизм не имеет парадигматического определения, ... не является логическим понятием, определяющим реально существующий объект» [2; 181]. Действительно, под парадигмой подразумевается нечто устойчивое, заданное, что исключает постмодернистский лейтмотив. По нашему мнению, это справедливо, если во главу угла ставить онто-теологическую установку, с ее притязанием на тотальный логикоцентризм.

Постмодернизм — это, прежде всего, отказ от единых установок, гетерологизация сознания. По мнению Б.Е. Колумбаева, «современный постмодерн констатирует развал целостного мира с точки зрения единого субъекта. Многообразие зависит над единством. Невольно напрашивается аналогия разбегающейся вселенной и разбегающегося социального мира, в котором свобода оказывается с провалами в небытие от социального мира» [3; 163]. О постмодернизме как заявке на децентрализацию философии высказывался Б.Г. Нуржанов: «Смещение ее самой с позиций абсолютной или конечной истины, а также смещение традиционных абсолютных ценностей (бытия, логоса, идеи, истины, смысла, сущности, экзистенции и т.д.) внутри философии и перенесении не-центра тяжести на маргиналии» [4; 169].

Постмодернизм — это мышление, возникшее как реакция на неспособность модерна объяснить события второй половины XX века, которые поставили перед человечеством ряд животрепещущих вопросов:

1. Почему прогрессивная западная мысль не привела человечество к счастливому будущему?
2. Почему модернистские идеи пошли вразрез реальной жизни?

3. Какую роль играет рациональность в гуманитарном познании?
4. Существуют ли центры в современной социодинамике и культуре?
5. Существуют ли достоинства у свободы?

О постмодернизме написано много работ западных и российских исследователей. Это работы Дж.Р. Серля, Ю. Кристевой, Ж. Брикмона, А. Сокала, Д. Куспита, Э. Мерифилда, Э.Гидденса, И.П. Ильина, В.Л. Иноземцева, Ю.А. Кимелева, В.Л. Кутырева, В.П. Ратникова, и других. Среди казахстанских мыслителей — работы Б.Г. Нуржанова и Б.Е. Колумбаева.

Постмодернизм, выросший на основе постструктурализма, создал специфическую традицию социального исследования, представляя фрагментарную социальную картину и оперируя специфическим, неологическим категориальным аппаратом, определившим его мировоззренческие и методологические особенности.

Методы исследования

В процессе исследования использованы методы фрактального анализа, теоретического обобщения, эвристического синтеза, методов социальной синергии и социальной гетерологии в исследовании современных социальных процессов.

Результаты и обсуждение

Социальные воззрения французского постмодерниста Алена Турена (1925) построены в русле идеи децентрированности современной социальной жизни, которая представляет собой общество как «систему без центра, где происходят только ограниченные изменения вследствие адаптации к видоизменениям окружающей среды или разрешения внутренних напряжений» [5; 36]. Мыслитель призывает к реконструкции традиционной социальной философии, утверждая «антисоциологию». Он пишет: «Действующие лица общества смогли в «историческом» прошлом... организовать общественную сцену и разыгрывать на ней имеющие смысл и некоторое единство пьесы только в той мере, в какой главный смысл их отношений помещался над ними, был метасоциальным, некоторые сказали бы — священным. Такова модель общества, сконструированная классической социологией...» [5; 7].

Мыслитель отмечает мутацию общественной мысли в связи с кризисными изменениями социальной жизни, трансформацией самой культуры. Он провозглашает лозунг: «Перейти от общества к действию, анализировать социальные действия и социальные отношения». В этом смысле классическая социология была философией мелиоризма, фиксирующей сакральный, метасоциальный вектор общественного процесса и прогресса от традиции к современности, от веры к разуму, от воспроизводства к производству. Такой современностью она называла капиталистическое общество, в котором неслучайным отмечался факт возникновения собственно социологической мысли как средства улучшения политической жизни через рациональные, позитивистские, интегративные, центристские императивы. Поэтому «действующие лица истории оценивались либо как агенты прогресса, либо как его противники... Действующее лицо общества оказывается тогда прежде всего гражданином, его личное развитие неотделимо от общественного прогресса. Нерасторжимыми кажутся свобода индивида и его участие в общественной жизни» [5; 5]. В этом смысле мыслитель предлагает «антисоциологию».

Но социодинамика второй половины XX века разрушила подобные иллюзии. В результате процессов социальной либерализации произошло восстание субъекта, который выразил протест против диктатуры социального порядка, усиленной иррациональными мотивами правителей, в виде отказа участвовать в социальной системе, маргинализируя собственный статус. Человечество все более отходило от «правил общественной жизни, все более замыкалось в поиске своей идентичности то ли посредством своей изоляции от общества, то ли путем создания маленьких групп, обладающих собственным сознанием и способами его выражения» [5; 6].

Мыслитель анализирует социальную жизнь через социальную практику, в качестве объекта социального исследования, рассматривая не общество в целом, а социальные отношения и действия. Поэтому в историю должен возвратиться творческий субъект, свободный от единых, надсоциальных принципов общественной жизни. Такого свободного субъекта нельзя пропускать сквозь призму социально-исторических категорий и понятий, поскольку не общество присутствует в истории, а, напротив, история разворачивается в обществах, которые самоорганизуются в самоаутентичных ценностях и процессах, не фундируя их в качестве непреложных исторических законов.

Действующие субъекты, безусловно, максимизируют собственные интересы, но делают это по наитию, в неизвестной, неопределенной среде, которую способны контролировать лишь фрагментарно. Поэтому изменения происходят контингентно, элиминируя принцип единства социальной жизни. Действующее лицо не имеет возможности быть субъектом рациональности, носителем групповых идентификаций и стратегий. Существует единственный тип действительности — изменчивый и сингулярный. Анализ современной ситуации отменяет системообразующий принцип общественной жизни и происходит в терминах кризиса и его смягчения. «Историческое изменение не определяется уже как прогресс или модернизация, а как совокупность стратегий, стремящихся оптимизировать употребление ограниченных ресурсов и контролировать зоны неопределенности» [5; 12].

А. Турен меняет классические принципы социального гештальта метасоциальности новым принципом единства через возрастающую способность социума воздействовать на себя посредством социального творчества. В этой связи А. Турен выдвигает трансформированное понимание «историчности» и «института». Историчность не в том, что общество занимает определенное место в социальной эволюции. Историчность — это объединение «культурных, когнитивных, экономических, этических моделей, с помощью которых коллектив строит отношения со своим окружением». Единство общества А. Турен видит в «способности производить самого себя» [5; 39].

Под институтом мыслитель понимает «не то, что было институционализировано, а того, кто институционализует, то есть те механизмы, посредством которых культурные ориентации трансформируются в общественную практику. В этом смысле все институты являются политическими» [5; 39]. Подлинная историчность репрезентируется в историчности творчества субъектов. А. Турен предлагает такое видение современной социальной жизни, которое главным механизмом имеет конфликт между социальными движениями.

Лейтмотивом социально-философского дискурса А. Турана является понимание современного социума как «само-программированного», но возникшего в результате воздействия на самого себя, на культуру. Это общество информации и коммуникации.

Само-программированный социальный организм на всех уровнях своего функционирования представляется не продуктом естественных законов или культурной специфичности, а результатом социальной самоорганизации. А. Турен пишет: «Вместо того, чтобы искать гарантов, то есть принципы легитимации человеческого действия в отношении вещей вне человеческого мира — в божественной благодати, в требованиях разума или в смысле истории, общество, достигшее самого высокого уровня историчности, определяет человека только в понятиях действий и отношений» [5; 14].

Одним из вариантов подобного *творческого* самопрограммирования является концепция «текущей современности» Зигмунда Баумана (1925–2017), снискавшего славу самого оригинального британского социального мыслителя. Современный социум определяется им как индивидуализированный, незримый, «текущий», в котором роль неконтролируемых человеком процессов усиливается, неопределенность и неуверенность возрастают, элиминируя идеи социального прогресса [6; 7].

З. Бауман заявляет о «разъединенном времени», лишенном любой логики, когда неожиданный эпизод способен привести к непредвиденному результату, отчего невозможно составить целостную картину социального события.

В первую очередь, это обуславливает кризис политики, которая в качестве главного механизма использует «дерегулирование» как «основанный на *институте неуверенности*, — это правление, базирующееся на представлениях о ненадежности бытия» [6; 27]. Это значит, что за любые решения (принятые или не принятые) человеку придется расплачиваться самостоятельно. При этом речь идет не о свободе индивидуальности. «Подданные современных государств являются *индивидами по воле судьбы*; то, что определяет их индивидуальность... — это не предмет их собственного выбора. Все мы сегодня индивидуалисты *de jure*. Однако это вовсе не означает, что мы являемся индивидуалистами *de facto*» [6; 28]. Подобный индивидуализм трансформируется в свободный волонтаризм, при котором состояние общества не учитывается, и человек становится заложником собственной «свободы». В результате «личное» и «общественное» пребывают в диссонансе.

На смену образцу тотальных государств прошлого пришел сценарий «житейской игры» [6; 30], на сцене которой стремительно и внезапно трансформируются действия. Правила этой игры не определяемы. А неопределенность вызывает торможение, агрессию. Причем боевой дух агрессии эксплицитно представлен на низовом уровне — в семьях, трудовых коллективах: «Не являются исключением и трудовые коллективы, легко превращающиеся из оплота солидарности и взаимопомощи в арену

беспощадной конкурентной борьбы, идущей безо всяких правил» [6; 33]. Подобная агрессия проявляется в наркомании, анорексии, булемии, аллергических и психосоматических недугах.

3. Бауман выделяет ключевые принципы индивидуализированного общества: «1) утрата человеком контроля над большинством значимых социальных процессов; 2) возрастающая в связи с этим неопределенность и прогрессирующая незащищенность личности перед внезапными переменами; 3) возникающее в таких условиях стремление человека отказаться от достижения перспективных целей ради получения немедленных результатов, что, в конечном счете, приводит к дезинтеграции как социальной, так и индивидуальной жизни» [6; 9].

По мысли философа, в условиях гетерогенного общества разрушаются рациональные постулаты во всех областях общественной жизни, в том числе и в области академического образования. Современное образование отходит от, казалось, неизменной задачи «подготовки к жизни». Бауман замечает: «Современное образование развивает навыки «сосуществовать в современном мире с неопределенностью и двусмысленностью», чтобы совершенствовать «способности «изменять рамки» и сопротивляться искушению бегства от свободы по причине той мучительной неопределенности, которую она приносит вместе с новыми и неизведанными радостями» [6; 112].

Другими словами, гетерогенное общество требует гетерогенного мышления, с позиции которого философ начинает понимать свободу. Свободы как абсолюта не существует. Это не достояние человека. Свобода имеет место в социальных отношениях, различая индивидов, их состояния, их дифференцированные статусы в обществе.

3. Бауман критикует классическое понимание свободы как универсального и естественного состояния человека. Свобода понималась вне социальных отношений, как природное состояние. А несвобода, соответственно, понималась как легитимированное обществом, искусственно. Отсюда интенции классической социологии касались анализа феномена несвободы, условий ее возникновения и искоренения.

Свобода современного человека — это свобода потребителя, обусловленная наличием эффективного рынка и обуславливающая этот рынок. 3. Бауман находит свободу современного человека потребителя замечательной, так как она уже представляет собой не самоистребительную межличностную конкуренцию, а конкуренцию символов. Конкуренция символов — это борьба за различия, обозначенные символами. Новшеством является парадоксальный факт, что в процессе подобного соперничества символов богатства умножаются, а не тратятся.

Свобода — конкретный социально-исторический продукт человеческого развития, социального устройства. Состояние свободы конкретно и зависит от конкретного общества. Современное состояние свободы связало жизненный мир индивидуального человека с общественной системой, переместившись из области власти и производства в область потребления. Современная свобода — это свобода потребления.

Характеризуя современный мир, который стремительно меняется, с трудом понимается и управляется, 3. Бауман называет его текучим, разжиженным, проницаемым, расплавленным. Метафоры «текучесть», «жидкость» мыслитель считает подходящими для характеристики настоящего этапа современности [7; 8]. Эта текучесть, динамичность, открытость и проницаемость обусловлена множественностью человеческих свобод как гарантов непредсказуемости, отсутствия определенности вектора человеческой жизни. «В наши дни паттерны и конфигурации больше не заданы и тем более не самоочевидны, их слишком много, они сталкиваются друг с другом, и их предписания противоречат друг другу, так что все они в значительной мере лишены своей принуждающей, ограничивающей силы» [7; 14].

Метафора «текучесть» используется мыслителем неслучайно. С помощью нее автор «Текучей современности» находит аналогию между главными чертами современности и свойствами жидких тел: «жидкости, в отличие от твердых тел, не могут легко сохранять свою форму. Жидкости, так сказать, не фиксируют пространство и не связывают время» [7; 8]. Экстраполируя на область социального, подчеркивая эксплицитный фактор ускорения современных общественных процессов, мыслитель выводит мысль об утрате ценности социального пространства. Современный цивилизованный человек не привязан к нему, он не жаждет им обладать. В этой связи Бауман оригинально рассуждает о современных войнах, не имеющих целью захватить чужие территории: «Похоже, что здесь он очень точно уловил своеобразие современного мира и произошедший слом старой военной парадигмы» [8].

Отсюда происходит идея о принципиальной трансформации современного мира в сторону гетерогенной матрицы. Например, речь идет о «расплавленности» целей современного человека, погру-

жающего его в хаотичный водоворот социальной жизни, усугубленный поливариативностью возможностей. Этот огромный горизонт возможностей человека в течение жизни исследовать невозможно. Либерализация возможностей делает абсурдным поведение современных людей: «Мы нашли решение. Давайте теперь найдем проблему» [7; 69].

Меняются взаимоотношения между людьми, напоминая бронуновское движение. Человек выпадает из традиционных систем гражданства, переходя в состояние гипертрофированного индивидуализма, что позволяет ему не ассоциировать себя с определенным социальным пространством, территорией.

В связке пространство–время стало доминировать время, а значит, именно в качестве определяющего фактора социальной дифференциации можно назвать скорость движения. Бауман аргументировано сообщает, что скорость зависит от степени свободы человека от обременяющих материальных благ. Более того, критерием социальной стратификации теперь является степень привязки к «грубой материи». Мыслитель пишет: «В бедных странах по-прежнему просматривается привязка людей к месту рождения, к недвижимости, тогда как в богатых странах такие привязанности воспринимаются как признак дурного тона и заменены на стремление к максимальной свободе и подвижности» [8]. Мобильность и свобода — критерий владения современным миром: «Путешествие налегке, а не привязанность к тому, что считалось показателем надежности и основательности — то есть привязанность к тяжеловесности, солидности, подразумевающим силу, — является теперь ценным качеством власти» [7; 20].

3. Бауман приходит к еще одному «цивилизационному зигзагу»: если в истории предпосылками цивилизации была оседлость, то «мы являемся свидетелями реванша кочевого образа жизни над принципом территориальности и оседлости» [7; 20]. Продолжая мысль о номадизме З. Баумана, Ж. Делез (1925–1995) и Ф. Гваттари (1930–1992) предложили номадический проект описания современного социального пространства — ризому. Ризома — это тайная структура пространства, которая отличается от лабиринта отсутствием начала и конца, представляющая неопределенную метрику переходов, непредвиденных столкновений. Ризома гибка, легко готова к изменениям, трансформациям и модификациям. Она не замыкается на центре, преодолевая детерминистские связи. Она создает нерифленое, гладкое кочевое пространство в противовес оседлому. Но гладкое и рифленое пространства существуют во взаимном переплетении.

Ризома — это постмодернистское пространство меж-бытия, которое реализовывает постмодернистскую онтологию открытого пространства, и в котором происходит онтологическое творчество. Творчество возможно только в гладком пространстве номада. Гладкое пространство невозможно зафиксировать, измерить в связи с отсутствием ориентиров, точки Дома, его можно направлять. Гладкое пространство, в отличие от рифленого, наполняют не вещи, а события, процессы, делающие его визуальным и звуковым. Но эти пространства не обособлены друг от друга, они смешиваются, перетекая друг в друга. Это и есть номадическое пространство.

Именно в подобном номадическом перемещении находятся субкультуры современности. Истинный кочевник не перемещается в пространстве, он удерживает его: «Они, кочевники, именно потому, что не движутся, не мигрируют, удерживая гладкое пространство, которое отказываются покидать и которое покидают лишь ради того, чтобы завоевывать и умирать» [8; 819]. Отсюда постмодернистское общество в гуманитарном исследовании и в пространстве социума утверждает иную топологию, топологию номада, рисуя мир нового человека.

Ж. Делез видит, что современный мир бесконечно производит сингулярности. В «Логике смысла» под сингулярностью философ подразумевает различные образы бытия, которые обнаруживают уникальность людей. Мыслитель пишет: «Это поворотные пункты, точки сгибов и т.д.; узкие места, узлы, очаги и центры; точки плавления, конденсации, кипения и т.д.; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности» [9; 75]. Определить сингулярности практически невозможно, но при всей их собственной противоречивости они содержат потенциальные линии развития. Любой вектор социальной реальности возможен, равновесен и равнозначим, независимо от направления — позитивного или негативного с точки зрения социума.

Сингулярное присутствует в промежутке бессознательного и сознательного, означающего. Но точный смысл означающего не известен, гипотетичен. А значит, сингулярное — это процессуальное, становящееся через неопределенность значений, означающее:

–со-бытийность [9;139];

– само-воссоединимость, «процесс которого всегда подвижен и смещается по мере того, как парадоксальный элемент пробегает серии и вынуждает их резонировать» [9; 140];

– «сингулярности распределяются в собственно проблематическом поле» [9; 142]; они представляют дискурс. Сингулярность социальных единиц в том, что они дискурсируют друг с другом в форме полилога различных значений, присутствующих в них.

Подобную постмодернистскую дискурсивную установку современной социальной жизни и вместе с ней гетерологическую установку современного социального познания продолжает отстаивать американский мыслитель Ричард Рорти (1931–2007). Будучи последователем аналитической философии, он предлагает в качестве анализа современных реалий идею «реконструкции» классической метафизики в русле герменевтики. В своей работе «Философия и зеркало природы» мыслитель направляет свою критику на эпистемологию Декарта и Канта, опирающуюся на рационалистический характер теории познания как необходимого условия точной репрезентации окружающей реальности: «Потребность в теории познания — это потребность в некотором ограничении: желании найти «основания», за которые можно было бы зацепиться, каркас, за пределами которого не следует блуждать» [10].

Рорти предлагает оздоровить философию отказом от онтологии, так как в таком виде ни философия, ни познание не отражают реального положения дел. Мыслитель предлагает прагматистский подход к познанию, называя его «эпистемологическим бихевиоризмом», в русле которого понятие «объективность» заменяется понятием «солидарность». «Ничего не может считаться обоснованием, пока оно не отсылает нас к тому, что мы уже приняли, и ... невозможно выйти за пределы наших вер и нашего языка в поисках какой-то проверки, кроме как согласованности. Наше знание может быть обосновано только в рамках наших вер и нашего языка» [11; 95].

Единственное обоснование наших взглядов на мир — это язык и вера. Но язык — не априорное понятие, а вспомогательное средство, которое не должно быть самоцелью. С этих позиций Рорти критикует аналитическую философию, которую связывает с традиционным философствованием, занятым непрерывным поиском оснований, в чем мыслитель усматривает человеческую склонность к рационализации и упрощению. «Рорти пытается убедить читателей прежде всего в том, что традиционные философские понятия о бесспорных и вечных сущностях, которыми являются, например, Истина, Добро, Красота или Благо и Долг, само понятие человечности — сконструированы людьми» [11; 96] Они не касаются реальной человеческой жизни. А то, что имеет отношение к реальности — солидарность мнений, действий как имплицитное проявление разумного эгоизма.

И в числе первых, кто отходит от традиционных метафизических конструкций, мыслитель называет М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна, Д. Дьюи, которые подготовили почву для «смерти теории познания», «смерти эпистемологии», смерти идеи точной репрезентации. Рорти предлагает прагматистский подход к познанию как отношения согласования между различными дискурсами, в котором на первый план выступает герменевтика. Таким образом, герменевтика в понимании мыслителя — это свободная дискуссия. Подчеркивая прагматический характер когнитивного процесса, мыслитель заявляет, что «прагматический подход к познанию ... проводит разделительную линию между дискурсами, которые можно считать соизмеримыми, и теми, которые не могут считаться таковыми, как просто линию между «нормальными» и «анормальными дискурсами» [11; 98]. Поэтому сущность философии сводится к герменевтически-прагматической деятельности, обуславливающей взаимопонимание дискурсов из соображений полезности, а не абстрактного рационализма.

Дискурсивность философии, без сомнения, обусловлена дискурсивностью современной социальности, которую Ж. Бодрийяр (1929–2007) называет состоянием «после оргии». Оргия — это «каждый взрывной момент в современном мире, момент освобождения в какой бы то ни было сфере» [12; 7]. Это «оргия свободы». Это «метафизический беспорядок», самоуправляющийся хаос [12; 13]. Это полная транспарентность социального бытия, лишённого тайн: «Ничто более не отражается в своем истинном виде ни в зеркале, ни пропасти, которая являет собой ни что иное, как раздвоение сознания к бесконечности» [12; 9].

При ретроспективном обзоре западный мир всегда грезил о либерализации всех сфер социальной жизни. На сегодняшний день свобода достигла своего апогея: «Сегодня игра окончена — все освобождено. И все мы задаем себе главный вопрос: что делать теперь, после оргии?» [12; 3].

Оказалось, что о границах социального можно судить по принятым в социуме ценностям и критериям самого социального и наоборот. Расширение границ индивидуальных свобод (гиперсвобода) невольно рождает «диффузию ценностей»: «На четвертой же стадии — стадии фрактальной, которую

мы могли бы назвать также вирусной, или стадией диффузии ценностей, уже не существует соответствия чему бы то ни было» [12; 10].

Мыслитель называет современное состояние свободы вирусом, который широко проник в ткань социальной жизни и напрочь разрушил природный иммунитет к несвободному существованию. Поэтому мы наблюдаем парадоксальную, зазеркальную действительность: в либеральных обществах, где декларируется наибольшая степень самовыражения индивидов, свободы фактической нет. Права человека зачастую нарушаются именно там, где о них громко кричат. Там, где СМИ, казалось, обеспечивают правдивым информационным потоком прозрачность общественной жизни, доверие к ним все более уменьшается.

Складывается противоречивая ситуация: высокий уровень социальности человеческого общежития порождает большой объем усилий и желаний разрушения, уменьшения социальности, доходя до маргинальности, с тем, чтобы вернуться к сингулярному существованию. И тому немало примеров в развитых, цивилизованных культурах, что Ж. Бодрийяр называет практикой «двойных стандартов». Идеология гедонизма и потребительства эксплицитно выражается в гиперреальной гламурности, в симулякрах современной социальной жизни, в лживости политиков, ученых, СМИ. Причем собственной лжи они сами не замечают. В основе тотального нигилизма, индивидуализма кроется, бесспорно, неверие и недоверие к социальному институализму, его надежности и транспарентности: «Сегодняшний нигилизм, — правомерно отмечает Ж. Бодрийяр, — это нигилизм прозрачности, и в определенной степени он более радикальный и решительный, чем его предыдущие исторические формы...» [13].

Ж. Бодрийяр отмечает транспарентность современного сознания, которое проявляется в растерянности, абсолютном отсутствии жизненных ориентиров. Подобное состояние философ сравнивает с состоянием невесомости в прозрачной комнате, где полностью отсутствуют ориентиры верха и низа. Достаточно какого-либо мало-мальского ориентира, пятна, зацепки, за что сознание может ухватиться. Ж. Бодрийяр пишет: «Нам нужен зримый континуум, зримый миф» [14]. Такой главной навязчивой мифологемой современной цивилизации мыслитель считает демократические идеи, а их разгул «безудержной эскалацией демократичности ценой инфляции ее установок и бесконечной спекуляции на ее идеях» [14].

Мощнейшая динамика современности, по мнению Ж. Бодрийяра, привела весь мир не к эволюции ценностей, а к их запутанности и рассеиванию, что закономерно привело к невозможности овладеть глубокой сущностью ценностей, их профанации, к абсолютной неопределенности.

Этим объясняет мыслитель состояние современной культуры как состояние после оргии. Оргия — это протест, взрыв в состоянии современности, это освобождение в любой области социальной жизни. Но не нужно обольщаться, что это катализатор развития. На самом деле это шаг в пустоту, так как все высокие цели, идеалы свободы забыты, а движущей силой оказались симулякры, фантомы, искривляющие реальность.

Что делать? Философ пессимистично отвечает на этот острый, животрепещущий вопрос. Он утверждает, что мы погрязли в сети симулякров, в гиперреальности, в фантазмах, мифологемах и обречены необходимо и бесконечно их возрождать [15]. В этом смысле мы — лицедеи, способные разыгрывать уже написанный самой действительностью или воображением сценарий. Все что нам остается — тщетно предпринимать притворные попытки создать новую жизнь в отношении к уже существующей.

Фредрик Джеймисон (1934) в работе «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» дает культурологический анализ постсовременного общества:

1. Постсовременное (постмодернистское) общество поверхностно. Поэтому и культура во всех своих областях создает неглубокие образы и довольствуется отсутствием глубокой рефлексии над фундаментальными значениями. Философ отмечает, что в постмодернистской культуре литература уже не так важна, она изжила себя в эпоху модерна. А важными становятся те области художественной культуры, которые связаны с визуализацией образов. Это архитектура, кинематография. Именно в этих областях господствует симулякр, копия не отличается от оригинала. Для Джеймсона, симулякр — «идентичная копия, для которой никогда не существовало оригинала» [16; 546]. Уже, согласно дефиниции, симулякр поверхностен.

2. В постмодернистской культуре является очевидным ослабление главного эмоционального фона, который фрагментирован. В расколотом мире людей все аффекты беспричинны и обезличены. Подобную своеобразную постмодернистскую эйфорию мыслитель называет накалом. Например,

описывая шедевр постмодернистского фотоискусства, на котором изображена автокатастрофа на фоне городского пейзажа, культуролог обращает внимание на то, что «автомобильные обломки сверкают неким новым иллюзорным блеском». Подобная эмоциональная инверсия наблюдается тогда, когда «человек увлекается новыми электронными средствами» [16; 547].

3. Утрачена преемственность поколений, историчность. Линейность, перманентность замещается стилем «поппури». Все смешивается: прошлое, настоящее и будущее. В этом помогают сами историки, делая историю непредсказуемой. В результате мы слышим противоречивые, несвязанные рассказы о прошлом, раздробленные по фрагментам. Происходит полное отсутствие понимания хода времени, ощущения исторического развития. В продуктах современной кинематографии и литературы эксплицитно присутствуют «детально оформленные признаки ослабления нашей историчности» [16; 547]. Это еще более усиливается на индивидуальном уровне. Индивид постмодерна воспринимает все события как дискретные, раздробленные.

4. Эпоха постмодерна — это эпоха новейших научных и производственных технологий, имеющих воспроизводственный характер. Это уже не конвейер по сборке автомобиля, а электронные средства связи — телевизор и компьютер. Бурные, взрывные, расширяющиеся модернистские технологии уступили место сжатым, плоским технологиям постмодернизма. Без сомнения, возникают кардинально новые продукты культуры.

Джеймсон утверждает, что в постмодернистском обществе люди как бы плывут по течению, не пытаясь понять разветвленную капиталистическую культуру и систему, в которой пребывают. Обратно это он демонстрирует на примере постмодернистской архитектуры, яркие черты которой воплощены в здании отеля «Бонавентуре» в Лос-Анджелесе архитектора Джона Портмана. Философ отмечает, что в пространстве вестибюля этого отеля человеку невозможно сориентироваться.

Вестибюль — убедительный пример «гиперпространства» постмодерна, в которой концепции модернизма не смогут помочь сориентироваться. По четырем сторонам вестибюля находятся четыре совершенно симметричных башни с номерами. Это создало необходимость ввести в помещении специальные указательные линии, сигналы, световое кодирование в помощь людям в ориентировании в пространстве здания. Главным является факт, что изначальный замысел архитектора был таким, что затруднял и даже делал невозможным для людей ориентирование в здании. Подобная ситуация в отеле рассматривается как метафора неспособности современных людей ориентироваться в бурно развивающемся политическом, экономическом и культурном калейдоскопе современного капитализма.

Являясь неомарксистом, Джеймсон отличается от большинства постмодернистов, не желая мириться со многим, пытаясь хоть частично решить проблемы постмодерна. Он считает, что необходимо найти карты познания, помогающие в дальней ориентации в обществе, в мире. Но это карты новые, не взятые из прошлого. Другими словами, мыслитель ищет новые способы познания, которые помогут нам осознать свое новое индивидуальное и коллективное место в мире, с тем чтобы обрести новые способности действовать и преодолеть существующую растерянность и замешательство. Нам нужны когнитивные карты, которые могут быть выработаны из различных социальных источников: из социальных теорий, из опыта повседневной жизни. В противовес З. Бауману, который утверждает о доминировании времени над пространством в постмодернистскую эпоху, Джеймсон убежден в обратном. Мир, всегда определяемый временно, по мнению мыслителя, сменился миром, определяемым пространственно. Для этого и нужны карты. Примером такого господства пространства и является вестибюль отеля «Бонавентуре», которое названо Джеймсоном «гиперпространство». Как итог, философ заключает, что главная проблема современности — «утрата нами способности определять свое место в этом пространстве и строить его когнитивные карты» [17; 548].

В дополнение к характеристике современного социального французский мыслитель Ги Эрнест Дебор (1931–1994) называет его «обществом спектакля»: «Вся жизнь обществ, в которых господствуют современные условия производства, проявляется как необъятное нагромождение спектаклей. Все, что раньше переживалось непосредственно, теперь отстраняется в представление» [17; 23]. Позитивистская научность не находит применения в мире современного спектакля, выстраиваясь в поток разновидностей ложного, неистинного знания и сознания.

Подобно Ф. Джеймсону, Ги Дебор занимается культурологическим анализом современного социального мира. В результате размышлений он приходит к выводу, что культуры как целостного образования не существует. Она есть несобранная мозаика, слагающаяся из отдельных независимых, неполных частей. Свой единый центр она утратила с расколом средневекового единства христианского мира с присущей ему идеей сакрального порядка земли и неба.

Современное общество трансформировалось в театральное представление, празднество, являясь результатом глобальной постановки. Все социальные события осмысливаются лишь фрагментарно, в зависимости от декорации конкретного места действия, от конкретной точки отсчета, которой еще предстоит оказаться центральной точкой воссоединения различных, множественных линий. И это вполне конгруэнтно, когерентно постмодернистскому сознанию, обращенному к плюралистической картине мира, в котором отсутствует единство, которое разрывается кризисным современным сознанием.

Заключение

Постмодернизм — это взгляд на социум с разных сторон. Но установки постмодернистов единые. С позиции гетерологической исследовательской процедуры атрибутами постмодернистской социально-философской парадигмы являются следующие:

- протест против центризма, универсальности порядка, тоталитаризма;
- элиминирование когнитивной способности человека, убежденность в неспособности человека, способности изменить мировой порядок;
- тщетность систематизировать мир ввиду того, что события опережают историю, не вмещааясь в стройные, красивые схемы;
- нивелирование бинарного модернистского мышления;
- убеждение в децентрации мира;
- нивелирование субъекта, объявленного центром классической философии;
- утверждение принципов герменевтики, согласно которым мир и культура есть континуум текстов; только текст репрезентирует реальность, а потому единого смысла не существует;
- нивелирование идеи мелиоризма;
- интертекстуальность;
- деконструктивизм;
- нигилизм;
- признание сингулярности событий и явлений.

Таким образом, мы высказываемся против концептуального нивелирования постмодернистских идей, справедливо поставивших ряд актуальных современных социальных проблем и отметивших теоретические затруднения в их исследованиях. Что касается модернистских теорий, они, действительно, заслуживают конструктивной критики в части репрезентации современных реалий.

Постмодернизм, главным образом, ревизирует рациональные конструкции модерна посредством обновления категориально-понятийного аппарата «деконструкцией», «концептом», «нарративом», «симулякром», «децентрацией», «дискурсом» и др. Постмодернизм, таким образом, вводит особый язык исследования. Постмодернистские интенции выглядят игрой, указывая на сложности, нюансы мысли.

Новизна и особенность постмодернистского мышления в том, что постмодернизм:

- элиминирует субъект-объектную демаркацию;
- утверждает возможность бессубъектного философствования;
- высказывает недоверие к метанарративам, метаповествованиям;
- вводит антиинтеллектуализм, направленный против рационализма;
- производит нивелирование смысла и цели целого;
- выражает негативное отношение к научной объективности знания;
- отказывается от классического фундаментализма;
- акцентирует внимание на процессуальности;
- акцентирует внимание на различии, множественности, плюральности, неопределенности.

Список литературы

- 1 Михайлова О. Закат постмодернизма: инфляция истины, красоты и добра [Электронный ресурс] / О. Михайлова. — 2012. Режим доступа: <https://hvulya.net/analytics/zakat-postmodernizma>.
- 2 Рожков И.Я. Брендинг в поле постмодернизма / И.Я. Рожков, Т.Л. Багаева // Коммуникология. — 2017. — Т. 5. — № 2. — С. 181–189.
- 3 Колумбаев Б.И. Избранные труды / Б.И. Колумбаев. — Караганда: Изд-во Караганд. гос. ун-та, 2011. — Т. 2. — 187 с.

- 4 Нуржанов Б.Г. Бытие как текст / Б.Г. Нуржанов // В кн.: Историко-философский ежегодник. — М.: Наука, 1992. — 390 с.
- 5 Турен А. Возвращение человека действующего: очерк социологии / А. Турен. — М.: Научный мир, 1998. — 204 с.
- 6 Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; пер с англ. — М.: Логос, 2005. — 390 с.
- 7 Бауман З. Текущая современность / З. Бауман. — СПб.: Питер, 2008. — 240 с.
- 8 Делез Ж. Тысяча плато: капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. — М.: Астрель, 2010. — 895 с.
- 9 Делез Ж. Логика смысла // Ж. Делез; пер. с фр. — М.: Академический проект, 2011. — 472 с.
- 10 Рорти Р. Философия и зеркало природы. Гуманитарный портал [Электронный ресурс]. / Р. Рорти. — Режим доступа: https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141/5149_2
- 11 Кашин В.В. Р. Рорти: Критика философии как репрезентации / В.В. Кашин, Д.З. Мусин // Вестн. Оренбург. гос. ун-та. — 2012. — № 7(143). — С. 94–99.
- 12 Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. — М.: Добросвет, 2000. — 258 с.
- 13 Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр. — Режим доступа: <https://existencia.livejournal.com/9404.html>.
- 14 Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. [Электронный ресурс]. / Ж. Бодрийяр. — Режим доступа: https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3453/3462_2
- 15 Бодрийяр Ж. Матрица апокалипсиса. [Электронный ресурс]. / Ж. Бодрийяр, Э. Сиоран. — Режим доступа: https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2015/11/blog-post_28.html
- 16 Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. — 5-е изд. — СПб.: Питер, 2002. — 688 с.
- 17 Дебор Г.-Э. Общество спектакля / Г.-Э. Дебор. — М.: Логос, 2000. — 184 с.

Б.Ж. Жусупова

Әлеуметтік жаппайлықтың постмодернистік бедерсіздігі

Мақалада әлеуметтік тұтастыққа деген философтардың классикалық және классикалық емес постмодерндік ұстанымдарына талдау жасалған. Сонымен қатар, классикалық емес пост әлеуметтік-философиялық дискурс дәстүрлі жүйелілік дағдарысына, классикалық рухани нұсқауларға және метафизикалық жобаладағы шындықты редуционистік ғылымиландыруға әкелген қуатты өркениеттік ығысулардан туындады. Қазіргі қоғамның суреті ала-құла, көп қырлы, алуан түрлі, автономды процестер ағындары мен адам еркі арқылы дараланған. Гетерогендік кеңістіктің негізгі атрибуттары ретінде әлеуметтік болмыстың бірыңғайлығын алыстататын және классикалық емес пост әлеуметтік парадигманың гетерологиялық концептінің негіздейтін әртүрлілік пен сингулярлықты белгіленеді. Мұндай теориялардың қатарына постмодернистік конструктивизм жатады. Ж.Дерридтің қалыптасқан «постмодерн жағдайы» теориясында постмодерндік концепті негіздейтін классикалық интенцияны жаппай деконструкция идеясы ұсынылған. Постмодернизмнің негізгі өлшемі децентрация, антифундаментализм, бірыңғай паттерннің болмауы, метаннарративтен бас тарту, сонымен бірге антимедиаоризм болып табылады. Олар заманауи философтардың классикалық философияға деген сыни көзқарастарымен (К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд), XIX және XX ғасырлардағы жаратылыстану саласындағы сенсациялық жетістіктермен, сондай-ақ XX ғасырдың екінші жартысындағы әлеуметтік тәжірибенің алуан түрлілігімен дайындалды. Табиғи және әлеуметтік әлем жаңа танымдық ойлауды, түбегейлі жаңа эпистемологияны қажет ететін басқа әлемге айналды. Нәтижесінде, постмодернизм ғарыштық үйлесімділікке бағытталған логоцентризмнің деспотизмін қабылдамайды.

Кілт сөздер: постмодернизм, социум, тұтастық, гетерогендік, децентрация, логоцентризм, пост-классикалық емес, парадигма.

B.Zh. Zhussupova

Postmodern nihilism of social totality

The article analyzes the postmodern attacks on the classical and non-classical philosophers' attitudes to social totality. Besides, the post-classical socio-philosophical discourse is caused by powerful civilizational movements, which conditioned the crisis of traditional systemicity, classical spiritual orientations, reductionist discovery of action in metaphysical activity. The picture of modern society is various, multifaceted, diverse, individualized by the streams of autonomous processes and human wills. The main attributes of heterogeneous space are differences and singularity, which eliminate the single foundations of social existence and constitute the heterological concept of the post-classical social paradigm, legitimizing the principle of indefinite sociali-

zation. We refer to postmodern theories as such theories. In the epoch of postmodernism, there was a situation of complete distrust of metanarrative constructions. In the current “postmodern state” J. Derrida proposed the idea of a total deconstruction of classical intentions, affirming the postmodern concept. The main markers of postmodernism are decentralization, anti-fundamentalism, the lack of a single pattern, the rejection of metanarratives, as well as anti-melioration. They were prepared by the critical views of modernist philosophers toward classical philosophy (K. Marx, F. Nietzsche, Z. Freud), the sensational achievements in the field of natural science of the XIX and XX centuries, as well as the diversity of social practice in the twentieth century. The natural and social world has become different, requiring the latest cognitive thinking, a fundamentally new epistemology. As a result, postmodernism rejects the despotism of logocentrism, embedded in cosmic totality.

Keywords: postmodernism, society, totality, heterogeneity, decentralization, logocentrism, postneclassic, paradigm.

References

- 1 Mikhailova, O. (2012). Zakat postmodernizma: inflitsiia istiny, krasoty i dobra [The decline of postmodernism: inflation of truth, beauty and goodness]. Retrieved from: <https://hvylya.net/analytics/zakat-postmodernizma/> (Date of access: 26.12.2021) [in Russian].
- 2 Rozhkov, I.Ya., & Bagaeva, T.L. (2017). Branding v pole postmodernizma [Branding in the field of postmodernism]. *Kommunikologiya – Communicology*, 5, 2, 181–189 [in Russian].
- 3 Kolumbaev, B.I. (2011). Izbrannye trudy [Selected works]. Karaganda: Publishing house of Karaganda State University [in Russian].
- 4 Nurzhanov, B.G. (1992). Bytie kak tekst [Being as text]. Moscow: Nauka [in Russian].
- 5 Turen, A. (1998). Vozvrashchenie cheloveka deistvuiushchego: ocherk sotsiologii [Return of the person acting]. Moscow: Nauchnyi mir [in Russian].
- 6 Bauman, Z. (2005). Individualizirovannoe obshchestvo [Individualized society]. Moscow: Logos [in Russian].
- 7 Bauman, Z. (2008). Tekushchaia sovremennost [Fluid modernity]. Saint Petersburg: Peter [in Russian].
- 8 Delez, Zh., & Gvattari, F. (2010). Tysiacha plato: kapitalizm i shizofreniia [Thousand plateaus: capitalism and schizophrenia]. Moscow: Astrel [in Russian].
- 9 Delez, Zh. (2011). Logika smysla [Logic of meaning]. Moscow: Akademicheskii proekt [in Russian].
- 10 Rorti, R. Filosofii i zerkalo prirody. Gumanitarnyi portal [Philosophy and the mirror of nature. Humanitarian portal]. Retrieved from <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5141/5149/> (Date of access: 14.01.2022) [in Russian].
- 11 Kashin, V.V., & Musin, D.Z. (2022). R. Rorti: Kritika filosofii kak reprezentatsii [R. Rorty: Criticism of Philosophy as Representation]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta — Bulletin of Orenburg State University*, 7 (143), 94–99 [in Russian].
- 12 Bodriiar, Zh. (2000). Prozhnost zla [Transparency of evil]. Moscow: Dobrosvet [in Russian].
- 13 Bodriiar, Zh. Simuliakry i simuliatsiia [Simulacra and simulation]. Retrieved from <https://existencia.livejournal.com/9404.html/> (Date of access: 16.01.2022) [in Russian].
- 14 Bodriiar, Zh. Paroli. Ot fragmenta k fragmentu [Passwords. From fragment to fragment]. Retrieved from <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3453/3462/> (Date of access: 17.01.2022) [in Russian].
- 15 Bodriiar, Zh., & Sioran, E. Matritsa apokalipsisa [Apocalypse matrix]. Retrieved from https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2015/11/blog-post_28.html/ (Date of access: 18.01.2022) [in Russian].
- 16 Ritser, G. (2002). Sovremennye sotsiologicheskie teorii [Contemporary sociological theories]. Saint Petersburg: Peter [in Russian].
- 17 Debora, G.-E. (2000). Obshchestvo spektaklia [Society of the spectacle]. Moscow: Logos [in Russian].