

М. А. Можейко

Апофеоз инноваций, или Принцип «мертвой руки» в культуре постмодерна

Рассматривается принцип «мертвой руки» как основной принцип постмодернистской философской парадигмы, заключающейся в отказе от культурной преемственности и культурной традиции, что приводит к формированию аксиологической установки на апофеоз инноваций.



Марина Александровна
Можейко

Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой методологии гуманитарных наук Белорусского государственного университета культуры и искусств

1. Нарративность постмодернистских онтологий и отказ от идеи преемственности

В свое время культуру постмодерна Ж. Бодрийяр характеризовал термином «экстаз коммуникаций» [22], столь же подходящим представляется и термин «апофеоз инноваций», поскольку постмодернизм как философское выражение установок постмодернистской культуры осуществляет радикальный пересмотр самого понятия культурного наследования.

В рамках постмодернистской философии динамика культуры видится не через призму взаимодействия традиций и новаций, но как исключительно инновационный процесс, причем перманентный и бесконечный. Показательно, что термин «новация», отсылающий к содержанию возникающего культурного феномена, практически вытесняется термином «инновация», означая процесс введения в культурный контекст новой идеи: в фокусе внимания оказывается не то, что именно вводится в культурный контекст, – центральное значение обретает сам факт этого введения.

Важно также, что парадигмальным основанием постмодернистской концепции культурной семантики выступают, с одной стороны, отказ от идеи референции (концепция «пустого знака»), с другой, концепция «означивания», предложенная Ю. Кристевой и универсально принятая постмодернизмом. Согласно постмодернистской позиции, смысл обретается текстом,

не являясь исходно ни заданным, ни данным, но продуцируется субъектом при прикосновении к текстовой реальности – будь то процедуры письма или чтения, – причем каждый раз заново и без претензии на обретение финального результата.

Собственно, европейская традиция философствования содержит созвучные этой установке идеи, высказанные задолго до постмодернизма. Оформившаяся в контексте классической философии позиция И. Канта, может, например, быть истолкована как последовательная и эксплицитно сформулированная версия интерпретации смысла как создаваемого в субъективном усилии. В рамках неклассической философии Р. Ингарден высказал мысль о виртуальном бытии художественного произведения как «множества возможностей» [13, с. 561], т. е. различных версий прочтения, каждая из которых выступает как его «актуализация» [12, с. 77–78]. А «Исток художественного творения» М. Хайдеггера непосредственно оценивается Ф. Джеймисоном как содержащий идею «смыслопорождения» [11, с. 122].

В свете этой презумпции культурный текст в широком смысле слова – это, по оценке Р. Барта, «не совокупность ... знаков, наделенная смыслом, который можно восстановить, а пространство, где прочерчены линии смысловых сдвигов» [4, с. 81]. На передний план, таким образом, выдвигается не *signification* (значение) как отношение означающего к означаемому, но *signifiante* (означивание) как движение в сфере означающего [32, с. 271]. Как отмечает Дж. 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» [35, с. 12]. По Ж. Делёзу, смысл «производится: он никогда не изначален» [9, с. 122]; по Р. Барту – семантическое бытие текста «есть становление» [2, с. 21]. Письмо мыслится постмодернизмом в качестве процессуальности, не результирующей в константном (завершенном) тексте: «писать» – это, по Р. Барту, «непереходный глагол» [3, с. 83–91].

Более того – культурная деятельность понимается постмодернистскими авторами как программно-инновационная, – даже интерпретация текста нормативно выстраивается в концепции Ж. Делёза и Ф. Гваттари как бесконечная инновационная процедура – нефинальная «экспериментация» [25, с. 187].

Прежде всего, это означает отказ от самой идеи традиции. И если говорить об идеалах описания и объяснения, фундирующих постмодернистскую философию, то основополагающими идеалами являются эксплицитно утверждаемые постмодернизмом нарративность и программная вариабельность нарративов. Под нарративом, или нарративом (от лат. *narrare*, означающего 'языковой акт', т. е. вербальное изложение в отличие от представления) понимается повествовательный (сообщающий) текст [1, с. 387–422]. Атрибутивной характеристикой нарратива является

его самодостаточность и самоценность: как отмечает Р. Барт, повествование разворачивается «ради самого рассказа... вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой» [6, с. 384].

Понятие нарратива фиксирует процессуальность самоосуществления как способ бытия текста, – идея привнесения смысла в качестве основополагающей ложится в фундамент постмодернистской концепции рассказа. По Ф. Джеймисону, нарративная процедура фактически «творит реальность», одновременно постулируя свой отказ от какой бы то ни было претензии на адекватность как презентацию некой вненарративности реальности [30; 31].

«Повествовательная стратегия» постмодернизма есть радикальный отказ от реализма во всех возможных его интерпретациях, включая литературно-художественный критический реализм, ибо критиковать – значит считаться с чем-то как с объективным; средневеково традиционный философский реализм, ибо, как отмечает Д. Райхман, постмодерн относится к тексту принципиально номиналистично [20]; и даже сюрреализм, ибо постмодерн не ищет «зон свободы» в субъективно-аффективной сфере, и потому обретает ее не в феноменах детства, сновидения или интуиции, как сюр, но в процедурах деконструкции и означивания текста, предполагающих произвольность его центрации и семантизации. Подлинная свобода, по утверждению Г. Г. Гадамера, и реализует себя в постмодернизме посредством нарративных практик в их плюрализме: «все, что является человеческим, мы должны позволить себе высказать»; а условием такой свободы является принципиальная открытость как любой наррации, так и текста: «все сказанное всегда обладает истиной не просто в себе самой, но указывает на уже и еще не сказанное», и только «когда несказанное совмещается со сказанным, все высказывание становится понятным» [7, с. 140–141].

Текст квантуется в нарративах, и вне их плюральности у него нет и не может быть исходного (так называемого собственного) смысла: нарратив – это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному [18].

Постулируя повествовательные стратегии в качестве основополагающих для современной культуры, философия постмодернизма генерирует идею программного плюрализма нарративных практик, что находит выражение в предложенной Ж.-Ф. Лиотаром концепции «заката больших нарративов», развивающей идеи Ю. Хабермаса и М. Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии.

По определению Ж.-Ф. Лиотара, «легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы» [16, с. 143]. На основании «дискурса легитимации» в той или иной конкретной традиции оформляются «большие нарративы»

(«метанаррацыі», «великие повествования» – типа идеи эмансипации и прогресса, гегелевской диалектики духа или просветительской трактовки знания в западной культуре [16, с. 140–158]), задающие семантическую рамку любых нарративных практик. Ф. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о «доминантном повествовании» («доминантном коде») как «эпистемологических категориях», функционирующих в соответствующей традиции как нерелексируемая система координат, внутри которой «коллективное сознание» моделирует «в социально символических актах... культурно опосредованные артефакты» [31, с. 20].

Специфику постмодернистской культуры (с точки зрения характерной для нее организации знания) Ж.-Ф. Лиотар усматривает в том, что в ее контексте «большие повествования утратили свою убедительность» [16, с. 152]. Собственно, постмодерн может быть определен, по Ж.-Ф. Лиотару, как «недоверие к метаповествованиям»: «великие повествования» распадаются на мозаику локальных историй, ни одна из которых не претендует на приоритетность [16, с. 141, 145].

Апплицируясь на разные предметные области, концепция «заката больших нарративов» получает широкое распространение и содержательное развитие.

В частности, как показано Б. Смартон [37], а также Ф. Фехером и А. Хеллером [37, с. 13, 146], если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях.

Г. Кюнг интерпретирует историю христианства как смену парадигм вероисповедания, которые ставятся им в соответствии с большими нарративами. Современность в этом плане выступает эпохой заката больших нарративов, что предполагает снятие межрелигиозных коллизий и дает «новый шанс для религии» в смысле обретения ею адекватного места в плюрализме мировоззренческих парадигм [15, с. 63–76].

Применительно к когнитивным аналитикам, идея «заката больших нарративов» инспирирует конституирование Дж. О'Нилом «толерантной стратегии знания» или стратегии «взаимности (*mutuality*)», ориентированной на «взаимное значение» различных версий мироинтерпретаций, в отличие от классической неконформистской «стратегии противостояния (*alterity*)» [36, с. 13–94, 157–177].

Содержательно изоморфные выводы сделаны Д. Мак-Кенсом применительно к современной этике [17].

В целом, по оценке В. Вельша, «постмодерн... понимается как состояние радикальной и программной плюральности, а постмодернизм – как его концепция» [38, с. 4].

2. От истории к «генеалогии»: проблемность конституирования традиции

Классическим примером фундаментальности отказа постмодернистского типа философствования от идеи преемственности выступает постмодернистская концепция событийности, представленная, в первую очередь, «генеалогией» М. Фуко. Если, по М. Фуко, для классической культуры была характерна «целая традиция в исторической науке», стремившаяся растворить отдельные события в «идеальной континуальности – телеологическом движении или естественной взаимосвязи» [21, с. 88], то генеалогия оценивает предшественников как тех, кто «был неправ, описывая линейные генезисы» [21, с. 78].

Методологической спецификой генеалогии, дистанцирующей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает принципиальная антилинейность.

Так, во-первых, генеалогия зиждется на радикальном отказе от идеи преемственности. По М. Фуко, «силы, действующие в истории, не подчиняются ни предначертанию, ни механизму, но лишь превратностям борьбы. Они не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата» [21, с. 88–89]. Событие определяется как феномен, обладающий статусом, не предполагающим артикуляции его ни в качестве причины, ни в качестве следствия, – статусом «эффекта» [21, с. 82–83].

Во-вторых, генеалогия антиэволюционистична, не только не предполагает, но и не допускает «ничего, что походило бы... на судьбу». Цель генеалогии заключается как раз в обратном: «удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности», «открыть, что в корне познаваемого... нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая» [21, с. 82].

В-третьих, важнейшей презумпцией генеалогии является отказ от идеи внешней причины, в котором М. Фуко усматривает главный критерий отличия генеалогии от дисциплинарной истории: «объективность истории – это... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию» [21, с. 92], генеалогия же трактует свою предметность как «само тело становления», творческую среду событийности в имманентном процессе самоорганизации «с ее интенсивностями, непоследовательностями, скрытым неистовством, великими лихорадочными оживлениями... синкопами» [21, с. 81].

В-четвертых, в генеалогии феномен случайной флуктуации обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. По М. Фуко, случайность не должна пониматься как разрыв в цепи необходимых причин и следствий, нарушающий непрерывность триумфального разворачивания логики истории. Необходимой альтернативой линейному генетизму является, в связи с этим, «незаменимая

для генеалогіста сдержанность: выхватить сингулярность события вне всякой монотонной целесообразности» [21, с. 78]. И если линейной историей создана «Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия» [21, с. 85], интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то, согласно генеалогии, «грандиозная игра истории – вот кому подчиняются правила» [21, с. 86].

Историк имеет дело с индетерминированной (в смысле традиционной каузальности) игрой спонтанных сил: «выход на поверхность – это выход сил на сцену, их вторжение, скачок из-за кулис в театр, каждая со своей энергией, со своей юношеской мощью» [21, с. 85]. То, что предстает перед историками в качестве необходимой цепи причин и следствий, оставляет за собой необозримое поле нереализованных возможностей («тысячи ныне утраченных событий» [21, с. 82]), вероятность осуществления которых ничем не отличалась от вероятности явленной в событии («реальной») истории.

Событийность («рябь» на поверхности разворачивающейся темпоральности) сопоставима с диссипативными структурами синергетики. Если последние являют временно актуальную картину организации вещества, то и конкретная конфигурация истории есть ситуативная форма организации событий в семантически значимую последовательность. Генеалогия пытается не реконструировать поступательную «эволюцию вида», но, напротив, «уловить события, самые незначительные отклонения» [21, с. 82]. Если оформление макроструктур интерпретируется синергетикой как результат кооперативных взаимодействий частиц на микроуровне, то и событие рассматривается М. Фуко как случайно согласованный аккорд в какофоничном «кишении событийности»: «смысл события» обретается в согласовании сингулярностей.

Важнейшей презумпцией генеалогии выступает версификация возможностей событийности: «чрезмерность силы» проявляет себя в том, что «позволяет ей разделиться» [21, с. 84]. Подобное ветвление путей процесса практически изоморфно синергетически понятому феномену бифуркации: «из одного и того же знака, в котором можно усматривать как симптом болезни, так и зародыш восхитительного цветка, вышли они в одно и то же время, и лишь впоследствии суждено им будет разделиться» [21, с. 90].

В процессе оформления событийных структур М. Фуко выявляет механизм автокатализа и феномен креативного потенциала диссипации: «случается и так, что сила борется против самой себя... в момент своего ослабления... реагирует на свое утомление, черпая из него, не перестающего увеличиваться, свою мощь, и, оборачиваясь против него... она устанавливает для него пределы (порядок как принцип ограничения степеней свободы. – М. М.)» [21, с. 84–85]. М. Фуко приводит пример из истории Реформации: «католицизм был еще достаточно силен, чтобы

восстать против самого себя, истязать... свою собственную историю и одухотвориться в чистую религию совести» [21, с. 85].

Таким образом, моделируемый М. Фуко событийный процесс принципиально нелинеен в разворачивании и содержательно инновационен: «мир... не является простой фигурой, где все события стерты для того, чтобы прорисовались постепенно существенные черты, конечный смысл, первая и последняя необходимость, но, напротив, – это мириады переплетающихся событий... Мы живем, без специальных разметок и изначальных координат, в мириадах затерянных событий» [21, с. 89].

В этом контексте весьма симптоматично видение исторического процесса у Ж. Деррида: «чему... не следует доверять, так это метафизическому концепту истории», который «привязан не только к линейности, но и ко всей системе импликаций (телеология, эсхатология, выявляющая и интерпретирующая аккумуляция смысла, известный тип традиционности, известный концепт преемственности, истины и т. д.)» [10, с. 102].

3. Постмодернистская концепция темпоральности: механизм инновационной динамики

Если при переходе от традиционной культуры к классической циклическая временная модель сменилась линейной, то переход к культуре постмодерна знаменуется радикальным отказом от линейного видения темпоральности. Оно оценивается как метанаррация и в этом качестве подвергается десакрализации: в оценке Ж. Бодрийяра, «история – это наш утраченный референт, т. е. наш миф» [5, с. 38]. Понимание истории как линейного разворачивания событийности из прошлого в будущее, предполагающее усмотрение в последовательности событий однозначной каузальности и вытекающей из нее возможности одного (так называемого правильного) прочтения события, сменяется установкой на интерпретационный плюрализм нарративной истории: по оценке Ю. Кристевой, «диахрония трансформируется в синхронию... линейная история оказывается не более чем одной из возможных абстракций» [14]. Так, артикуляция проблемы исторического времени Ж. Делёзом открывает реальную возможность для ее интерпретации в качестве концептуальной модели нелинейной динамики. Исходной посылкой построения данной модели выступает отказ от классической дифференциации прошлого, настоящего и будущего как трех однопорядковых темпоральных модальностей: «прошлое, настоящее и будущее – отнюдь не три части одной временности. Скорее, они формируют два прочтения времени, каждое из которых полноценно и исключает другое» [9, с. 83].

Модель исторического времени Ж. Делёза предполагает две возможные (взаимоисключающие) проекции интерпретации. «Есть два времени: одно составлено только из сплетающихся настоящих, а другое постоянно разлагается на растянутые прошлые и будущие» [9, с. 85]. Первая из этих временных ипостасей обозначается как «Хронос» («циклический Хронос изменяющегося настоящего» [9, с. 85]) во всей его полноте, отсутствии однозначной упорядоченности и открытости для формирования многочисленных событийных цепочек, тянущихся из прошлого через настоящее в будущее, каждая из которых обозначается как «Эон», т. е. «тропинка, простирающаяся вперед и назад» [9, с. 85].

Двигаясь в метафорике фундаментального для постмодерна смыслообраза «лабиринта», Ж. Делёз фиксирует, что лабиринт исторического времени ризоморфен: событийная развертка времени в Эоне никогда не обретает статуса универсальности – это лишь одна из возможных версий (смысловых плато) исторического времени, ни в коей мере не претендующая на статус истории как таковой.

Если Хронос репрезентирует в себе циклические аспекты темпоральности, то Эон – аспекты линейной упорядоченности: по Ж. Делёзу, время Хроноса «циклично», в то время как каждая отдельная событийная цепочка – это «Эон, который развернулся... ускользая в двух смыслах-направлениях сразу: в прошлое и в будущее» [9, с. 85].

О Хроносе можно говорить как об актуальной бесконечности¹, и настоящее характеризуется применительно к нему всей полнотой материальной событийности: «настоящее – это все; прошлое и будущее указывают только на относительную разницу между двумя настоящими» [9, с. 85]. Собственно, «согласно Хроносу, только настоящее существует во времени. ... Всякое будущее и прошлые таковы лишь в отношении к определенному настоящему» [9, с. 196]. К Эону же приложимо понятие бесконечности потенциальной, и настоящее в этом контексте фактически лишается событийной наполненности: «настоящее – это ничто, чистый тематический момент» [9, с. 85].

Хронос характеризуется практически всеми параметрами, необходимыми для интерпретации его в качестве типологического аналога синергетического «хаоса»: принципиальная неупорядоченность, неравновесность, открытость для формирования плюральных структур порядка (Эонов), аналогичных диссипативным структурам.

¹ Характеризуясь всеми чертами, присущими концепциям, развиваемым в традиции постмодернизма, модель исторического времени Ж. Делёза, тем не менее, удерживает в содержании базовых терминов коннотации, связанные с античной традицией. Прежде всего, это касается трактовки Эона (*αἰών*), понимаемого древнегреческой натурфилософией в качестве одного из возможных вариантов свершения космического цикла от его становления до деструкции. В соответствии с историко-философским контекстом, Хронос коннотируется у Ж. Делёза с актуальной бесконечностью, а Эон – с потенциальной.

Оформление Эона осмыслено Ж. Делёзом как конституирование семантически значимой «событийной серии», т. е. особого расположения событий друг относительно друга, что задает их хронологическую последовательность, в рамках которой отдельное событие обретает семантическую значимость, а Эон – историческую определенность: «смысл сосредоточен на линии Эона» [9, с. 105]. Механизмом конституирования событийной серии выступают, таким образом, кооперативные взаимодействия отдельных событий, аналогичные процедурам «коммуникации молекул» в синергетике: «судьба – это... единство и связь... между событиями формируются отношения молчаливой совместимости или несовместимости» [9, с. 204–205]. Событийно значимая макроорганизация Эона обусловлена кооперацией сингулярностей на своего рода микроуровне темпоральности: «метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение – это событие» [9, с. 78]. Формирование Эона фактически автокаталитично: линия Эона поддерживает сама себя, ибо «в ней звучит одна и та же песня... сцепление... соответствий, образующих систему отголосков, повторений и резонансов» [9, с. 205].

Данная необратимость, не допускающая ни возврата в точку бифуркации, ни отклонения от избранного линейного вектора эволюции (вплоть до точки очередного бифуркационного ветвления), фиксируется Ж. Делёзом в специфической (своего рода автокаталитической) интерпретации метафоры лабиринта: в отличие от ризоморфного лабиринта Хроноса, лабиринт Эона линейен: «этот лабиринт сделан из одной прямой линии – невидимой и прочной» [9, с. 84].

Важную роль в формировании Эона играют «особые точки», вокруг которых разрозненные события организуются в исполненные смыслом серии. Эти точки функционально изоморфны пейсмейкерам, вокруг которых организуются изучаемые синергетикой диссипативные структуры. Ж. Делёз обозначает их как «узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности» [9, с. 73]. Эти «особые точки» выступают «пунктами проблематизации», т. е. версификации (ветвления) событийности: «в структуре содержится не только несколько расходящихся серий, но каждая серия сама задается несколькими сходящимися под-сериями» [9, с. 73]. Моделируя (наряду с «со-возможными» событийными сериями) серии «не-совозможные», Ж. Делёз фактически задает ситуацию бифуркационного выбора в разворачивании темпоральности: события «не-совозможны, если серии расходятся в окрестностях задающих их сингулярностей» [9, с. 207], одна и та же темпоральная точка может оказаться истоком принципиально не-совозможных Эонов.

Выбор той или иной из «не-совозможных» серий во многом определяется тем, какие именно (но всегда принципиально случайные) пере-

сечения данной событийной серии с другими имели место в прошлом, т. е. каким путем подошла серия к точке ветвления. Данный тезис близок тезису синергетики о содержательной неиндифферентности для эволюции системы того, по какой из возможных траекторий она подошла к точке бифуркации.

Подобно тому, как Эон демонстрирует фундаментальные качества диссипативных структур, так и условия его формирования аналогичны условиям макроорганизации синергетической системы: «развязывание» Эона предполагает «фундаментальное потрясение», «умопомешательство глубины» темпоральной среды, т. е. ее «аффективное» состояние, которое в постмодернистской системе отсчета аналогично неравновесности [9, с. 197]. Обретение смысла в «умопомешательстве» как отторжении самой возможности смысла, позволяет говорить о том, что семантика Эона имеет исток в диссипации смысла.

Необходимым для формирования Эона условием выступает его вписанность в Хронос, т. е. наличие внешнего событийного контекста, играющего ту же роль, что и внешняя среда в оформлении диссипативной структуры: «есть трещина, бегущая по прямой... и есть внешние удары и шумный внутренний напор, заставляющие трещину отклоняться... и воплощаться» [9, с. 188]. Эон возникает из Хроноса в результате «сингулярного события», понятого Ж. Делёзом как уникальное по своей природе и случайное по своему проявлению: «Эон – прямая линия, прочерченная случайно точкой» [9, с. 86–87]. Последняя фиксируется как феномен «вдруг», которому Ж. Делёз, вслед за Платоном² придает субстанциальный статус: «момент “вдруг” низводит настоящее до прошлого и будущего», посредством чего «формируются основополагающие элементы чистого события» [9, с. 198–199, 201].

Для познающего субъекта это оборачивается принципиальной непредсказуемостью перспектив разворачивания событийности. И как синергетика связывает невозможность однозначного прогноза с онтологическими характеристиками исследуемой предметности, а не с когнитивной несостоятельностью субъекта, так и Ж. Делёз пишет: «нужно покончить с застарелой привычкой рассматривать проблематическое как субъективную категорию нашего знания, как эмпирический момент, указывающий только на несовершенство наших методов... Проблематическое является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия» [9, с. 76].

Ж. Делёзом фактически предложен «иной способ прочтения времени», предполагающий его трактовку не в качестве данного, но в качестве

² «Вдруг» обозначается Платоном как феномен, лишенный места (*atopon*) и не совпадающий ни с одной временной точкой: «это... нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону... “Вдруг” лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя из него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» [19, с. 458].

конструіруемаго: «есть два времени, одно имеет всегда определенный вид – оно либо активно, либо пассивно; другое – вечный Инфинитив, вечно нейтрально», и «чистый... Инфинитив несет в себе время» [9, с. 85, 222]. Подобный подход к феномену темпоральности практически изоморфен синергетической трактовке времени как «конструкции»: как нарратив – это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному, так и наличный событийно-временной континуум – это лишь один из возможных вариантов прочтения темпоральности.

4. Принципы нонселекции и «мертвой руки» в постмодернизме

Сформулировав свои основоположения таким образом, что в их контексте само понятие традиции в классическом понимании не может быть конституировано, постмодернизм рассматривает культурную среду как принципиально неравновесную и находящуюся в перманентном инновационном процессе. Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом, санкционированный тип рациональности – вариативностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу нормативному языку. По определению Ф. Гваттари, «тип дискурса, лакановский, юнгианский или адлеровский, не так уж важен. Все годится, все приемлемо» [8, с. 23].

Как отмечают З. Бауман [23, с. 15], С. Лаш, Дж. Урри [33, с. 257], Ф. Фехер, А. Хеллер [29, с. 1], универсальным принципом построения культуры постмодерна оказывается принцип плюрализма. Коллаж превращается в постмодерне из частного приема художественной техники (типа «мерцизма» К. Швиттера в дадаизме) в универсальный принцип построения культуры: «эkleктизм является нулевой степенью общей культуры: по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в МакДональдс, на обед в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и одеваются в стиле ретро в Гонконге» [34, с. 334–335]. В этом плане настоящая культура постмодерна принципиально нелинейно: она описывается Ж.-Ф. Лиотаром как «монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т. д.)», и невозможно определить «метапредложения» или хотя бы «временный консенсус» для всех языковых игр [16, с. 157].

Идеалом описания и объяснения действительности выступает для постмодернизма идеал принципиального плюрализма, фундированный принципом «нонселекции».

Принцип «нонселекции» может быть оценен как регулятивный принцип постмодернизма. Впервые он был эксплицитно сформулирован Д. В. Фоккемой [26; 27] (хотя сама идея нонселективности лежит в осно-

вании фундаментальной для постмодернизма концепции «заката метанарраций») и генетически восходит к предложенному А. Жарри в контексте «патафизики» принципа «внесения хаоса в порядок».

В практическом отношении принцип нонселекции реализует себя в двух плоскостях.

Во-первых, принцип нонселекции в широком смысле слова означает презумпцию равновозможности и равного права на параллельное сосуществование в децентрированном культурном пространстве различных и даже взаимно альтернативных культурных программ и стратегий. Это является следствием из общей постмодернистской установки на культурный плюрализм и отказ от видения культуры как аксиологически дифференцированной на аксиологический центр и противостоящую ему несанкционированную культурную периферию.

Во-вторых, в собственном смысле слова (в контексте постмодернистской концепции текста) принцип нонселекции конституирует свое содержание на основе постмодернистской интерпретации хаоса. Возможность космозации (упорядочивания) хаоса интерпретируется постмодернизмом как реализующаяся в актах переходов его из одного осмотического состояния в другое: например, бытие ризомы как реализующее себя посредством осцилляций между этими состояниями, т. е., по формулировке Ж. Делёза и Ф. Гваттари, «меж-бытие, интермеццо». И если синергетика понимает хаос в качестве «достигнутого», а «достижения хаоса» – как содержательно необходимый этап эволюционных преобразований от простого к сложному, то и для постмодернизма идея достижения хаоса (а именно сознательного его создания) оказывается фундаментальной: состояние хаоса понимается как достигнутое в результате целенаправленной процедуры по отношению к семантическим средам.

В аксиологическом плане принцип нонселекции переосмыслен у Ж. Деррида как принцип «равнозакония», что практически изоморфно античному принципу исономии: не более так, нежели иначе.

Это находит концентрированное теоретическое выражение в таком принципе постмодернистской философии, как принцип «мертвой руки». Принцип «мертвой руки» эксплицитно сформулирован Х. Брук-Роуз [24, с. 187] на основе имплантации в философский понятийный аппарат правовой терминологии (в юридической практике фигура «мертвой руки» означает владение без права передачи по наследству).

Если принцип нонселекции имеет – в кантовской демаркации – регулятивный статус, то принцип «мертвой руки» выступает в постмодернистской системе отсчета в качестве принципа конститутивного, фундируя собой базисные основоположения постмодернистской философской парадигмы.

Принцип «мертвой руки» наиболее полно выражает отношение культуры постмодерна к феномену традиции в качестве тотального отрицания самой ее возможности.

По оценке Х. Брук-Роуз, «все наши представления о реальности оказались производными от наших же многочисленных систем репрезентации». В этом контексте и вступает в силу принцип «мертвой руки»: действительно, постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи традиции: ни одна из возможных форм рациональности (Дж. О'Нил), ни одна этическая система (Д. Мак-Кенс), ни одна языковая игра (К.-О. Апель), ни одна религиозная доктрина (Г. Кюнг) и т.д. не могут конституироваться в качестве приоритетной (в перспективе – нормативной и, наконец, единственно легитимной, т.е. ортодоксальной).

Таким образом, постмодернизм, в отличие от модернизма, не борется с традицией, полагая, что в основе этой борьбы лежит имплицитная презумпция признания власти традиций, он отрицает саму возможность конституирования традиции как таковой.

В свое время Э. Джеллнер писал, что единственной традицией, которую можно выделить в постмодернизме, является традиция отказа от традиций [28, с. 34–35]. К настоящему времени можно констатировать, что фактически именно радикальная деструкция идей культурной преемственности и культурной традиции привела в постмодернистской философии к формированию аксиологической установки на своего рода апофеоз инноваций.

1. Барт, Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. : Трактаты. Статьи. Эссе. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 387–422.

2. Барт, Р. Нулевая степень письма / Р. Барт // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. – С. 306–349.

3. Барт, Р. «Писать» – непереходный глагол? / Р. Барт // Arbor Mundi. Мировое древо. Междунар. журнал по теории и истории мировой культуры. – 1993. – Вып. II. – С. 83–91.

4. Барт, Р. Семиология как приключение / Р. Барт // Arbor Mundi. Мировое древо. Междунар. журнал по теории и истории мировой культуры. – 1993. – Вып. II. – С. 79–83.

5. Барт, Р. Смерть автора / Р. Барт // Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384–391.

6. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр // Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов. – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 32–47.

7. Гадамер, Г.-Г. Человек и язык / Г.-Г. Гадамер // От Я к Другому : сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / науч. ред. А. А. Михайлов ; сост. Т. В. Щитцова. – Минск : Менск, 1997. – С. 130–141.

8. Гваттари, Ф. Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе. Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер / Ф. Гваттари // Кабинет: картины мира. Психогенез/Техногенез: коллекция perversus : сб. статей. – СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. – С. 21–28.

9. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академия, 1995. – 298 с.

10. Дэррыда, Ж. Позиции / Ж. Дэррыда. – Киев : Дух і літера, 1996. – 192 с.
11. Джеймисон, Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма / Ф. Джеймисон // *Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов.* – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 118–137.
12. Ингарден, Р. Литературное произведение и его конкретизация / Р. Ингарден // *Исследования по эстетике / Р. Ингарден.* – М. : Изд-во иностран. лит., 1963. – 572 с.
13. Ингарден, Р. Музыкальное произведение и вопрос его идентичности / Р. Ингарден // *Исследования по эстетике / Р. Ингарден.* – М. : Изд-во иностран. лит., 1963. – 572 с.
14. Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог, роман / Ю. Кристева // *Диалог. Карнавал. Хронотоп.* – 1993. – № 4. – С. 5–6.
15. Кюнг, Г. Религия на переломе времен / Г. Кюнг, Ю. Кристева // *Arbor Mundi. Мировое древо. Междунар. журнал по теории и истории мировой культуры.* – 1992. – Вып. II. – С. 63–76.
16. Лиотар, Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании / Ж.-Ф. Лиотар // *Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов / Ж.-Ф. Лиотар.* – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 140–158.
17. Мак-Кенс, Д. Этика в постсовременной перспективе / Д. Мак-Кенс // *Философские науки.* – 1996. – № 1-4. – С. 165–175.
18. Можейко, М. А. Нарратив / М. А. Можейко // *Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов.* – Минск : Изд-во В. М. Скакун, 1998. – С. 453–455.
19. Платон. Парменид // *Платон : соч. в 3 т.* – М. : Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 401–478.
20. Райхман, Д. Постмодернизм в номиналистической системе координат: Появление и распространение одной категории культуры / Д. Райхман // *Флэш Арт.* – 1990. – № 1. – С. 41–50.
21. Фуко, М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // *Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов.* – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 78–97.
22. Baudrillard, J. Ecstasy of Communication / J. Baudrillard // *Postmodern Culture / Ed. by H. Foster.* – London : Macmillan, 1998. – 159 p.
23. Bauman, Z. Modernity & Ambivalence / Z. Bauman. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1991. – 189 p.
24. Brook-Rose, C. The dissolution of character in the novel / C. Brook-Rose // *Reconstructing individualism : Autonomy, individuality, & the self in western thought.* – Stranford : Free Press, 1986. – P. 184–196.
25. Deleuze, G. Capitalisme et schizopherenie. Mille plateaux / G. Deleuze, F. Guattari. – Paris : Les Editions de Minuit, 1980. – 684 p.
26. Fokkema, D. W. Literary History, Modernism & Postmodernism / D. W. Fokkema. – Amsterdam : North Holland Publishing, 1984. – 63 p.
27. Fokkema, D. W. The Semantic & Syntactic Organisation of Postmodern Texts / D. W. Fokkema // *Approaching Postmodernism / Ed. by D. W. Fokkema, H. Bertens.* – Amsterdam : Univ. of Utrecht Press, 1986. – P. 81–98.
28. Gellner, E. Postmodernism, Reason & Religion / E. Gellner. – London : Penguin, 1992. – 278 p.
29. Heller, A. The Postmodern Political Condition / A. Heller, F. Feher. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1988. – 215 p.
30. Jameson, F. Postmodernism & Consumer Society / F. Jameson // *The Anti-Aesthetic : Essays on Postmodern Culture / Ed. by H. Foster.* – London. – N.Y. : Post Townsend, 1984. – P. 111–126.
31. Jameson, F. The political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act / F. Jameson. – London : Ithaca, 1981. – 296 p.
32. Kristeva, J. Revolution in Poetic Language / J. Kristeva ; Translated by M. Waller. – N.Y. : Columbia Univ. Press, 1984. – 578 p.

33. Lash, S. Economies of Signs & Space / S.Lash, J.Urry. – London: Thousand Oaks, 1994. – 269 p.

34. Lyotard, J.-F. La condition postmoderne : Rapport sur la savoir / J.-F.Lyotard. – Paris : Les Editions de Minuit, 1979. – 197 p.

35. Miller, J.H. Tradition & Difference. Review of M.H.Abram's Natural Supernaturalism / J.H.Miller // Diacritics. – Vol. 2, № 2. – Baltimore : John Hopkins Univ. Press, 1972. – P. 9–12.

36. O'Neill, J. The Property of Postmodernism / J.O'Neill. – London ; N.Y.: Harvester Wheatsheaf, 1998. – 205 p.

37. Smart, B. Postmodernity. Key Ideals / B.Smart. – London ; N.Y.: Ithaca ; John Wiley & Sons, 1997. – 169 p.

38. Welsh, W. Unsere Postmoderne Moderne / W.Welsh. – St. Albans : Paladin, 1987. – 344 p.

M. Mazheika

**The apotheosis of innovations
or the principle of “the dead hand” in postmodernism culture**

The principle of “the dead hand” as the main principle of postmodern philosophy paradigm which consists in rejection of cultural continuity and cultural traditions leading to the axiological settings of the apotheosis of innovations' formation is considered.

Дата паступлення артыкула ў рэдакцыю: 07.09.2015.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ