

Глава 3.

Переосмысление человека и социальности в постмодернистской философии

Существенной чертой постмодернистской философии, становление которой может быть отнесено к последней трети прошлого столетия, может быть названо «появление... совершенно скандальной для [философской] классики так называемой бессубъектной философии»¹⁰. При этом ряд российских исследователей особо выделили такую характерную особенность философского постмодернизма, как осуществление им весьма необходимой в современную эпоху «ревизии традиционных антропологических понятий... Антропоцентризм, способность быть критичным — разумным, отзывчивым, психическая стабильность — вот что стало объектом критики со стороны философского постмодернизма... Прежние гуманистические представления о целостности человека были подвергнуты жесткой критике: в них не учитывалась иная, животная природа человека. Представление об антропоцентризме трансформировалось в космоцентризм, стало связываться с реставрацией первобытного отношения к природе. Было переосмыслено соотношение телесного и духовного, физического и психического; духовная деятельность, творческое мышление толкуются им как связь, внутреннее отношение, где разумное и вне разумное не противопоставляются»¹¹.

Отдавая должное адекватности приведенных оценок, необходимо отметить, что постмодернистская философия осуществляет переосмысление природы и сущности человека, а также исполняет радикальную переинтерпретацию его главных описательных характеристик посредством использования ряда разнообразных интеллектуальных подходов. Для последующего анализа существенно важно здесь следующее.

1. Философия постмодернизма стремится не только кардинально пересмотреть существующие трактовки человека на онтологическом уровне, она ориентирована на трансформацию его описательных параметров («целостная реальность ускользает от слов и отрицается постмодернизмом. Признаются только описания. Эти описания конституируются как единственная реальность»¹²).

2. Разнообразные «подходы» к проблеме человека в постмодернистской философии действительно присутствуют («подход — комплекс парадигматических, синтагматических и прагматических структур и механизмов в познании и/или практике, характеризующий конкурирующие между собой, или исторически сменяющие друг друга, стратегии и программы в философии, науке, политике или в организации жизни и деятельности людей»¹³); вне контекста их рассмотрения анализ оппозиции «постмодернистская концепция человека — человек классической философии (на историческом и логическом уровнях)» невозможен.

3. Постмодернизм вполне справедливо трактует философию как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»¹⁴ — вследствие этого критическая рефлексия над его собственными идеями иначе как в формате «концептов» не будет адекватной.

Цель главы — осмысление разноплановости теоретической ревизии, которую осуществляет философский постмодернизм применительно к классической концепции человека. Предполагается подтверждение того, что разнокачественность постмодернистских критических подходов к этой проблеме не отрицает их парадигмальную созвучность и диктует настоятельную необходимость существенного пересмотра тех категориально-понятийных рядов традиционного социально-гуманитарного знания, которые посвящены природе и сущности человека.

В целом, постмодернизм как философский феномен в принципе не должен рассматриваться в качестве монолитного интеллектуального течения, для которого характерен программный, стратегический плюрализм. Философский постмодернизм являет собой набор разнообразных (как по критерию моделируемой предметности, так и с точки зрения используемой методологии) проектов¹⁵, среди которых наиболее значительными являются:

- 1) генеалогический;
- 2) коммуникационный;
- 3) нарратологический;
- 4) номадологический;
- 5) симуляционный;
- 6) шизоаналитический.

Смысловая и категориально-понятийная пестрота подходов постмодернистской философии обусловлена ее радикальным отказом от самой возможности конституирования в сфере современного философствования концептуально-методологической матрицы, которая могла бы претендовать на парадигмальный статус. Постмодернистская философия ориентирована на плюрализм своих проблемных полей, обнаруживающих перманентные интенции к своему расширению: философия «письменности» и текста; разнообразные модели социальности и субъектности; концептуальные трактовки «событийности», власти, дискурса и языка; аналитики сознания и бессознательного, телесности и сексуальности и т.д.¹⁶

Каждый из отмеченных проектов, разрабатывавшихся различными классиками философского постмодернизма (некоторые из них формировались одновременно рядом мыслителей), презентовал собственную версию переосмысления природы и сущности человека (при этом как на уровне онтологии, так и на уровне специфических идеальных моделей).

Принятое сегодня «рабочее определение» категории «человек», выработанное в академической отечественной литературе, гласит: «Человек — это субъект общественно-исторического процесса развития материальной и духовной культуры на Земле, биосоциальное существо, генетически связанное с другими формами жизни, но выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и сознанием, нравственными качествами»¹⁷.

Компаративное осмысление предложенного классического понимания природы и сущности человека, описанного посредством строго сопряженных с ним понятий и ряда постмодернистских подходов, приводит к выводу, что представленный традиционный тезис эксплицитно включает в себя — в качестве несущих теоретических и аксиологических установок — следующие конструкторы:

1) бинарную оппозицию фаллоцентрического¹⁸ порядка («человек — это субъект»);

2) исторический метод («история общества — процесс»);

3) теоцентризм, предполагающий в качестве «матрицы мира» линейно понимаемый детерминизм, исходящий из того, что применительно к любому феномену или процессу можно

установить исчерпывающе объясняющую его внешнюю квази-причину (человек «генетически связан» с «другими формами жизни» и с «развитием материальной и духовной культуры»);

4) телеоцентризм, исходящий из предположения об исходной целесообразности как условия протекания как общего мирового процесса, так и отдельно взятых его событий («человек выделяется из...»);

5) фоноцентризм, представленный ориентацией западной традиции на вокально-голосовую презентацию языка, т.е. на тот языковой пласт, который представлен в звучании голоса («человек — это... существо, обладающее членораздельной речью»);

6) логоцентризм, утверждающий наличие глубинного имманентного смысла как бытия в целом, так и отдельных событий («человек — существо... обладающее сознанием, нравственными качествами»). Ж.Деррида, в частности, трактовал логоцентризм как замыкание «мышления-сознания» на себя самое, как апелляцию к разуму как к инстанции закона, удерживаемой вне игры, свободной от дисперсии и процессуальности, над которыми она властвует¹⁹.

Философскую деконструкцию классической трактовки природы и сущности человека философия постмодернизма осуществляет посредством синхронной реализации ряда исследовательских программ.

1. Генеалогический проект. Если, по оценке М.Фуко, для классической культуры была характерна «целая традиция в исторической науке (теологическая или рационалистическая), которая стремится растворить отдельные события в идеальной континуальности — телеологическом движении или естественной взаимосвязи», то генеалогия (или, по Фуко, «действительная» история) оценивает предшественников как тех, кто «был неправ, описывая линейные генезисы».

Фуко осуществляет последовательный отказ практически от всех традиционных презумпций линейного видения исторического процесса. Фундаментальной методологической спецификой генеалогии, отличающей ее от классических способов анализа исторического процесса, выступает ее принципиальная нелинейность.

Генеалогия зиждется на радикальном отказе от презумпции преемственности. По словам Фуко, «силы, действующие в истории ... не выказывают себя последовательными формами первоначальной интенции, они не имеют значения результата». В этом контексте событие определяется как феномен, обладающий особым статусом, не предполагающим ни артикуляции в качестве причины, ни артикуляции в качестве следствия, — статусом «эффекта».

Генеалогия ориентирована на отчетливо выраженный антиэволюционизм. Последний заключается в том, что целью работы генеалогиста, в отличие от работы историка в традиционном его понимании, согласно Фуко, отнюдь не является реконструкция исторического процесса как некой целостности, эволюция которой предполагает реализацию некоего изначального предназначения. Генеалогический подход не только не предполагает, но и не допускает «ничего, что походило бы ... на судьбу народа». Цель генеалогии заключается в том, чтобы «удержать то, что произошло, в присущей ему разрозненности», чтобы «открыть, что в корне познаваемого нами и того, чем мы являемся сами, нет ни истины, ни бытия, но лишь экстериорность случая»²⁰.

Одной из важнейших презумпций «генеалогии» является отказ от идеи внешней причины. Именно в этом отказе Фуко усматривает главный критерий отличия «генеалогии» от традиционной дисциплинарной истории: по его мнению, «объективность истории — это ... необходимая вера в провидение, в конечные причины и телеологию». Генеалогия же трактует свою предметность принципиально иначе: а именно — как находящуюся в процессе имманентной самоорганизации творческую среду событийности.

В системе отсчета «генеалогии» феномен случайности обретает статус фундаментального механизма осуществления исторического процесса. И если линейной версией истории создана особая «Вселенная правил, предназначенная... для того, чтобы утолить жажду насилия», своего рода интерпретативного своеволия в отношении спонтанной событийности, то «генеалогия приходит, наконец, к пониманию: «грандиозная игра истории — вот кому подчиняются правила».

В контексте высказанного Фуко выступает с резкой критикой метафизики как совмещающей в себе все характерные для линейного детерминизма посылки: «Помещая настоящее в происхождение, метафизика заставляет поверить в тайную работу предназначения, которое стремилось бы прорваться наружу с самого начала». Базовой установкой новой методологии выступает для Фуко, таким образом, отказ от фундировавшего до сей поры западную философскую традицию логоцентризма²¹.

Можно констатировать, что поступательная прогрессистская схема эволюции человека и общества, лежащая в основании классического типа философствования, ставится постмодернизмом под сомнение ввиду: а) ее недостаточной объяснительной силы (источником социального движения оказывается то ли «самодвижение материи», внешнее по отношению к человеку, то ли игры в системе «производство — распределение — потребление — воспроизводство»); б) игнорирования ею спонтанных, стохастических механизмов истории как «чистой процессуальности».

2. Коммуникационный проект. Фигура «Другого» становится фундаментальной структурой в современных попытках постмодернистской философии радикально нетрадиционно реконструировать классическое понятие «субъект». В рамках философии постмодернизма модус отношения терминов «субъект» и «Другой» — это «метафизическое желание», репрезентированное «в грамматическом звательном падеже» (Э.Левинас). Результатом межперсональной коммуникации выступает в этом контексте обретенное современной философией постмодернизма отношение «Я — Я», найденное, по мысли Ж.Делёза, «на дне Другого». По оценке же Деррида, «фрагментарный человек» может быть собран только посредством концепта «Другой». «Другой», таким образом, может быть поименован как «все то, что мы есть независимо от того, что мы думаем по поводу себя и других» (В.Подорога).

Комментируя М.Фуко, Делёз писал о том, что «борьба за современную субъективность» проходит через «сопротивление двум нынешним формам субъекции, одна из которых состоит в индивидуализации на основе принуждения властью, другая — в привлечении каждой индивидуальности к известной и узна-

ваемой идентичности, зафиксированной раз и навсегда». По мысли Делёза, борьба за субъективность представляет собой «право на различие, вариацию и метаморфозу» и предполагает, что «субъект должен быть создаваем всякий раз как центральная точка сопротивления на основе складок, которые субъективируют знание и изгибают всякую власть». Вырабатывается новое отношение к себе — «индивидуальное руководство». Оно предполагает снятие оппозиции «Я — Другой», воздействие Я на Я посредством огораживания внешнего, «конституирования его в интериориальности вероятности или исключения», его удвоения²².

В целом, центральной задачей позднего Фуко явилось в этом контексте «воскрешение субъекта» (но на принципиально ином, не-классическом, коммуникационном уровне). Он стремился создать «историю различных модусов», посредством которых «человеческие существа становились в нашей культуре субъектами», и выделил три вида модусов, трансформирующих человеческие существа в субъекты: 1) объективизацию говорящего субъекта во всеобщей грамматике, филологии и лингвистике, или объективизацию производительного субъекта, субъекта, который трудится, при анализе материальных ценностей и экономики; 2) объективизацию субъекта в разделяющих практиках (по мысли Фуко, субъект или разделен внутри себя, или отделен от других, этот процесс объективирует его); 3) процедуру, в ходе которой человек сам превращает себя в субъект (например, сексуальности)²³.

Фигура человека как «биосоциального существа», как *homo sapiens* выступает в ракурсе такого подхода как фундированная совершенно иными — неизвестными классической традиции — социокультурными механизмами: человек в наименьшей степени оказывается зависим от непосредственной эволюции материальных условий его существования.

3. Нарратологический проект. В рамках этого постмодернистского проекта событие человеческой истории как особой теоретической дисциплины обретает смысл не на основе некоей «онтологии» исторического процесса, но в контексте рассказа о событии, органично связанного с процедурой его интерпретации.

Ориентация современной культуры на разнообразные «повествовательные стратегии» оценивается современными постмодернистскими авторами как центральная. В настоящее время в целом признана неповторимая уникальность каждого исторического события, самобытность которого не может быть — без существеннейших искажений — осмыслена посредством всеобщей дедуктивной схемы. Как событие не возводится историком, постигающим его смысл, к общей, изначальной, проявляющейся в каждом отдельном событии закономерности, так и повествование о событии не возводится к исходному, глубинному, якобы объективному смыслу этого события.

Провозглашение постмодернизмом «смерти Субъекта» и «смерти Автора» отражается в концепции нарратива следующим образом: нарратив Автора в процессе чтения снимается (сменяется) нарративом Читателя, по-новому центрирующего и означивающего текст. Результатом последнего является рассказ, который, выступая в качестве текста, в свою очередь, может быть подвергнут деконструкции. Текст тем самым квантуется в совокупности нарративов, и вне их плюральности у него нет и не может быть исходного смысла: нарратив — это рассказ, который всегда может быть рассказан по-иному (как и вся — без остатка — история человека и человечества).

4. Номадологический проект, предлагающий — в отличие от фундаментальной для классической европейской культуры метафоры «корня», подразумевающей жесткую конфигурацию и генетическую структуру, — метафору «ризомы», или «корешка». В этом контексте речь может идти о «корневище-луковице» как «скрытом стебле», способном прорасти в любом направлении, или о сети «корневых волосков», потенциально возможные переплетения которых невозможно предусмотреть.

Номадология Делёза²⁴ предлагает также и принципиально новое понимание организации социального пространства. Используя для наглядности образы-модели типичных для различных культур игр с присущими этим культурам способами членения пространства, Делёз и Гваттари противопоставляют шахматы, с одной стороны, и игру кочевников (го) — с другой. Шахматы, по их мысли, предполагают кодирование пространства (организацию четко очерченного поля игровой до-

ски в качестве «системы мест») и жесткую определенность соответствий между сохраняющими постоянную значимость фигурами и их возможными «позициями» — точками размещения в замкнутом пространстве. В противоположность этому, го предполагает внекодovou территориализацию и детерриториализацию пространства, т.е. рассеивание качественно недифференцированных фишек на открытой поверхности: броски камешков придают в каждый момент времени ситуативное значение фигурам и ситуативную определенность конфигурации пространства.

Согласно мировидению номадологии, «генетическая ось» есть «объективное стержневое единство, из которого выходят последующие стадии; глубинная структура подобия». В противоположность этому, «ризома антигенеалогична»: она «осуществляется в другом измерении — преобразовательном и субъективном», т.е. принципиально не осевом, не линейном, и «не подчиняется никакой структурной или порождающей модели», «чуждается самой мысли о генетической оси как глубинной структуре». По оценке Делёза и Гваттари, мы «пишем историю... с точки зрения человека, ведущего оседлый образ жизни... История никогда не понимала кочевников, книга никогда не понимала внешнее»²⁵.

Сами принципиальные схемы движущих механизмов и причинно-следственных связей человеческой истории подвергаются в данном случае сомнению: номадологическая интерпретация ризомы в качестве принципиально лишенной «центра» среды оборачивается ее трактовкой как обладающей креативным потенциалом самоорганизации: ризома может быть «разорвана, изломана..., перестроиться на другую линию» (Делёз, Гваттари). Источником трансформаций выступает в данном случае не «внешнее причинение», но внутренне присущая системе нон-финальность, которая, согласно Делёзу, «ни стабильная, ни не стабильная, а скорее «метастабильна» и «наделена потенциальной энергией».

5. Симуляционный проект, фиксирующий феномен тотальной семиотизации человеческого бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности.

По мысли Ж.Бодрийяра, в рамках процедур симуляции реальное как конструируемый продукт «не обязано более быть рациональным, поскольку оно больше не соизмеряется с некой идеальной негативной инстанцией. Оно только операционально. Фактически это уже больше и не реальное, поскольку его больше не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт, излучаемый комбинаторными моделями в безвоздушное пространство». Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийяр трактует подобным образом широкий спектр социальных феноменов: если власть выступает как симуляция власти, то и сопротивление ей не может не быть столь же симулятивным; информация не производит смысл, а «разыгрывает» его, «пожирая коммуникацию» симуляцией общения. Социальная реальность в целом, по Бодрийяру, подменяется симуляцией как «гиперреальностью»²⁶.

Согласно Р.Барту, человек как носитель языков культуры погружен в знаковую, текстуальную среду, которая и есть тот единственный мир, который ему дан. Как писал Барт, если древние греки «взволнованно и неустанно вслушивались в шелест травы, в журчание источников, в шум ветра, одним словом — в трепет Природы, пытаясь различить разлитую в ней мысль», то «так и я, вслушиваясь в гул языка, вопрошаю трепещущий в нем смысл — ведь для меня, современного человека, этот язык и составляет Природу»²⁷. В этом отношении, по Барту, практически нет разницы, интерпретировать ли человека как стоящего «перед лицом мира» или как стоящего «перед лицом книги».

Симулякр — в границах такого подхода — выступает особым средством человеческого общения, до предела трансформирующим человеческий язык и основанным на реконструкции в ходе коммуникации вербальных партнеров сугубо коннотативных смыслов высказывания.

Согласно П.Клоссовски, в противовес языку понятийному симулякры конституируют «язык, предложения которого не говорят уже от имени идентичностей». Такой язык (язык симулякров) может служить и служит средством фиксации «суверенных моментов», ибо позволяет выразить не только уникальность последних, но и их сиюминутно-преходящий характер (не бытие как константное, но вечное становление). По Клоссов-

ски, «упраздняя себя вместе с идентичностями, язык, избавленный от всех понятий, отвечает уже не бытию... бытие схватывается только как вечно бегущее»²⁸. Согласно Клоссовски, язык — избавленный от всех понятий как содержащих интенцию на идентификацию своего значения с действительностью — упраздняет «себя вместе с идентичностями», в то время как субъект, «изрекая» пережитой опыт, в тот миг, когда он выговаривает его, избавляется от себя как «субъекта, обращающегося к другим субъектам». Смыслопорождение предстает у Клоссовски в этом контексте как самоорганизация освобожденного от субъекта и выраженного в симулякрах опыта, причем место референциально гарантированного смысла в данном случае занимает множество коннотативных смыслов, оформляющихся на основе кооперации сиюминутных ассоциаций²⁹.

По модели Делёза, роль неструктурированной множественности симулякров (по Делёзу, «дионисийских машин»), выступающих как хаос, позитивна: ими отрицается не логос, а логоцентризм; они не позволяют утвердиться в статусе истины ни одной из вновь созданных людьми мировоззренческих систем; препятствуют тому, чтобы «заново центрировать круги», т.е. заменить изжившую себя «истину»-метанаррацию новой. Тем самым работа симулякров, по Делёзу, порождает креативный хаос, утверждает дивергенцию и децентрацию.

Теоретико-познавательная и практически-преобразующая деятельность исторического человека описывается в границах этого постмодернистского подхода как принципиально не-поступательная, фундированная генерацией «различий» и (вос)производством смысловых содержаний, автономно, перманентно и спонтанно перетекающих друг в друга в мире текстов-знаков-содержаний, целиком образующих человеческое бытие.

6. Шизоаналитический проект. Согласно раннему Делёзу («Ницше и философия»)³⁰, всеобщая история являет собой переход от пред-истории к пост-истории. В интервале между данными полюсами процесс культурной дрессировки был призван превратить изначально первобытное животное — в «индивида суверенного и дающего законы», в субъекта, способного осуществить кантовское «управляем именно мы». История не достигла своей цели: возник человек озлобленный,

человек, заболевший болезнью под названием «нигилизм». Интерпретируя ход мыслей Ницше, Делёз отмечает: последний человек, «уничтожив все, что не есть он сам», заняв «место Бога», оказался отвергнут всеми и всем. Этот человек должен быть уничтожен: настал момент перехода от ничто воли (болезнь нигилизма) к воле к ничто, от нигилизма незавершенного, болезненного и пассивного к нигилизму активному. Шизоанализ излагает ту же модель философии истории новым языком: «болезнь века», она же «болезнь конца века» — это шизофрения. Таким образом, лечение ее предполагает замещение шизофрении пассивной (ее вылечивают в больницах) шизофренией активной. По схеме рассуждений Делёза и Гваттари, шизофрения как процесс — это производство желания, но таковой она предстает в конце, как предел социального производства, условия которого определяются капитализмом. Это наша собственная «болезнь», болезнь современных людей. Конец истории не имеет иного смысла. По схеме шизоанализа, нынешний недуг цивилизации выступает симптомом, являющим свой подлинный смысл в перспективе дискурса о всеобщей истории, а не о семейной психологии, как это трактуется во фрейдизме.

Полемика шизоанализа с теорией капиталистического производства К.Маркса, фундировавшей классические схемы природы и сущности человека, с одной стороны, и установками традиционалистского психоанализа, с другой, в результате сформулировала следующие тезисы: а) ограниченность марксовой схемы связана с недооценкой связи общественного производства и желания как такового — капитализм и марксизм игнорируют «желающую ипостась» социального; б) психоанализ оказывается не в состоянии адекватно отобразить социальное измерение желания.

Эксплицируя мысль П.Клоссовски о позитивности и желательности конструктивного отказа от «стерильного параллелизма между Марксом и Фрейдом», Гваттари и Делёз подчеркнули, что решение данной задачи возможно путем уяснения того «способа, в границах которого общественное производство и производственные отношения выступают как производство желания и того, каким образом разнообразные

аффекты и импульсы конституируют фрагмент инфраструктуры... составляя ее часть и присутствуя в ней самыми различными способами, они (аффекты и импульсы. — А.Г.) порождают угнетение в его экономических измерениях вкупе со средствами его преодоления»³¹. Осуществление на уровне интеллектуальной и социальной практики принципа единства социального производства и «производства желания» — с целью достижения предельной степени раскрепощения последнего — предполагало, по Гваттари и Делёзу, выявление трансцендентального бессознательного. Шизоанализ утверждал генетическую автономность «желания» от потребностей людей вообще, от человеческих потребностей в чем-либо как таковых. Попытка объяснять желание через ощущение нехватки чего-либо, по мнению теоретиков шизоанализа, с необходимостью приводит к фетишизации наших представлений относительно отношений индивида с миром.

В контексте такого подхода (в каком бы облике — «диалектическом», «нигилистическом» и т.п. — он ни выступал, который представители шизоанализа и призывали преодолеть) личные желания понимаются как проистекающие, в конечном счете, из коллективных запросов и интересов, что необходимо приводит к отчужденности человека и разрыву его естественных связей с природой («реальное») и обществом («производством желания»). По Гваттари и Делёзу, если желанию не хватает реального объекта, сама «реальность желания» заключена в «сущности недостачи», которая и производит «фантазматический объект». Отсутствие объекта, таким образом, векторизируется на внешнее, по сути своей, производство, а желание, в свою очередь, — продуцирует мысленный дубликат недостающего объекта. Тем самым человек преобразует природную среду лишь в собственном воображении, а не реально взаимодействует с ней. Теоретические концепции, пропагандирующие такой взгляд на происхождение желаний, по версии шизоанализа, поддерживают доминирующий на Западе индустриально-потребительский общественный уклад и являются инструментом легитимации социальных манипуляций и культурных репрессий (как, например, психоанализ по Фрейд). Трактовка «желания» в шизоанализе состоит в провозглашении полной его

дистанцированности от каких-либо социальных характеристик и в его понимании как чисто физического процесса, атрибутом которого мыслится особое «производство».

Социальное производство, согласно постулатам шизоанализа, являет собой производство желания в определенных условиях: желание является производителем, производя реальное в поле реальности. По Делёзу и Гваттари, «желание есть совокупность пассивных синтезов, машинным способом продуцирующих фрагментарные объекты, потоки и тела, функционирующие как производственные единицы. Именно из него истекает реальное, являясь результатом пассивных синтезов желания как самопроизводства бессознательного»³². Желание — наряду с производством — не может быть конституировано в функции отсутствующего объекта: желание само порождает состояние отсутствия и потребности, выступающие в реальности «контрпродуктами, производимыми желанием». Либидо инвестирует способ производства («социальное поле в его экономических, исторических, расовых, культурных и иных феноменах») вне заданности какими-либо трансформациями психической деятельности или сублимациями в какой бы то ни было форме.

«Желающее производство» создает, таким образом, и природную, и социальную среду. Только посредством «желающего производства» конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным. Другими словами, основой всех природных и социальных связей индивида выступают импульсы сексуального происхождения. Человек должен полностью доверяться именно собственным желаниям, а не репертуарам воображаемого удовлетворения. Не символический строй вещей подчиняет себе сексуальность, желания и реальное, а, напротив, он сам в пределе своем, согласно шизоанализу, — функция сексуальности как циклического самодвижения посредством активности бессознательного. Тем самым, «производство желания» формируется и осуществляется посредством системно организованной совокупности «машин желания», под референтами которых могут мыслиться и отдельный субъект, и социальная группа, и общество в целом.

В исходных методологических основаниях шизоанализа заложена идея соподчинения «работы» всех «социальных машин», основанная на их тотальном подчинении единому стереотипу, продуцируемому особой, так называемой «абстрактной машиной». И хотя бытие последней проявляет себя лишь в совпадении целостных ценностных параметров, реализуемых всеми «социальными машинами» смысловых стереотипов, тем не менее эта «абстрактная машина», по оценке Делёза и Гваттари, реально осуществляет «связь языка с семантическими содержаниями и прагматикой высказывания», с «коллективными механизмами» речи, со всей «микropolitической социального поля»³³.

В целом, процессуальность общества интерпретируется шизоанализом как череда последовательных смен «организованных», «иначе организованных» и «вовсе неорганизованных» состояний. В таком контексте векторы социальной процессуальности оценочно интерпретируются творцами шизоанализа как соответственно «реакционный, фашистский» и «шизоидный, революционный». По мысли Делёза и Гваттари, первый идет по пути «интеграции и территориализации»; второй — по пути бегства от системы, которым следуют «декодированные» и «детерриториализированные» прорывы, всегда «находящие брешь» в «территориализированном пределе», которые отделяют их от производства желания³⁴.

Атрибуты состояния сосуществования и взаимодействия «машин желания» и «тела без органов», согласно авторам шизоанализа, следующие: 1) перманентный конфликт, 2) взаимное притяжение, 3) единство и противостояние взаимного конфликтного отталкивания и взаимного притяжения.

В первом случае рабочий шум «машин желания» невыносим для «тела, не нуждающегося в органе»; последнее воспринимает вторжение «машин желания» как преследование — в результате «оппозиции процесса производства машин желания и непродуктивного положения тела без органов» незамедлительно возникают машины желания «параноидального» типа.

Во втором случае, согласно мнению теоретиков шизоанализа, тело без органов «обрушивается» на производство желания, «притягивает» его и «овладевает» им... «Непродуктивное,

непотребляемое» тело без органов служит поверхностью записи всех процессов производства желания. Как результат — появление «машин желания» «чудодейственного» типа.

В третьем случае, как результат единства и борьбы взаимного притяжения и взаимного отталкивания, производится и воспроизводится бесконечная серия метастабильных состояний субъекта; субъект «рождается из каждого состояния серии, постоянно возрождаясь из каждого следующего состояния». В итоге конституируется «машина желания» «холостого» типа или коррелят «шизофренического опыта чистых количеств», вступающая в особые («субъектотворящие») отношения с «телом без органов»³⁵.

Схема эволюции «машин желания» в контексте динамики разнокачественных состояний взаимосвязей их компонентов позволила авторам шизоанализа разработать весьма нетрадиционную модель развития социального производства как процесса эмансипации «производства желания» из структуры последнего.

Исторически первая, доиндустриальная «машина желаний», согласно схеме Делёза и Гваттари, — машина «территориального» вида, базирующаяся на архаичной целостности производства и земли как жизнеформирующих начал. В границах действия «машины желаний» данного вида существует очевидный естественный предел для процессов концентрации власти в руках представителей института вождей.

«Территориальный» тип организации социальных кодов в дальнейшем сменяется, по Гваттари и Делёзу, «машиной желания» имперского типа: жестокость замещается осознанным системным террором. Потоки желания не высвобождаются, они лишь перекодируются. «Полное тело» («социус») выступает на этом этапе как «тело деспота», место «территориальной машины желаний» занимает «мегамашина государства, функциональная пирамида с деспотом, неподвижным двигателем, на вершине; аппаратом бюрократии как боковой поверхностью и органом передачи; крестьянами — как рабочими частями в ее основании»³⁶. Создаваемая в этих условиях правовая система отнюдь не стремится к ограничению деспотизма, ее суть либо «маниакально-депрессивная» (наклады-

вающая запрет на всякое познание), либо – «параноидально-шизоидная» (вовлекающая в сферу своего действия нетотализируемые структуры социума).

Всеобщая история предстает в рамке шизоанализа как процесс «детерриториализации». Именно последняя задает главный вектор движения капитализма: капитализм идет к концу истории, он являет собой «универсальную истину» истории. «Детерриториализация» оказывается переходом от кодирования к декодированию. Кодирование в данном контексте обозначает способ регулирования обществом производства, включающее как «общественное производство» марксистов, так и «производительное желание» Делёза. Пределы истории – первобытное племя и капиталистическое общество. В первом случае все закодировано: существуют правила для всех жестов, всех обстоятельств жизни, всех фрагментов целого; любое мгновение жизни есть социальное событие. Капитализмом изобретается приватный индивид, владелец собственного тела, собственных органов, своей рабочей силы. Генезис капитализма суть всеобщее декодирование: а) декодирование потоков производителей, т.е. пролетаризация крестьян, жестко отделенных от их земли, их почвы, их родины; б) конституирование торгово-финансовых (а не земельных) состояний вследствие обращения потоков богатств. Движение декодирования десакрализует бывшие священные церемонии, обычаи и т.д.

Капитализм, согласно шизоанализу, особо «циничная система», не нуждающаяся ни в чем святом для оправдания собственного существования. По схеме Делёза – Гваттари, капитализм потерпел фиаско точно так же, как и культурная дрессировка, которая должна была породить суверенного индивида, а породила человека негативности. Капитализм, сверхциничный в своем декодировании, должен был бы выступить освобождением от всех социальных запретов; он же привел к беспрецедентному подавлению производства желания. Разрушая территориальные привязанности, капитализм должен был конституировать блаженный нomaдизм «отвязавшегося» индивида как продукта «детерриториализации». В итоге в капиталистическом мире доминируют страх и тоска.

Авторы шизоанализа, таким образом, интерпретируют как «шизоидное» поведение индивида, свободного от структур общества, издающего нормативы, а также могущего свободно реализовывать свои желания как «деконструированный субъект». При этом «шизоидность» рассматривается Делёзом и Гваттари не в качестве поступков психически больного человека, а как линия поведения лица, сознательно отвергающего каноны общества в угоду своему естественному «производящему желанию», своему бессознательному. Требование слушаться голоса собственного «шизо-» (т.е. «шизомолекулы» — основания человека) ведет не просто к необходимости редуцировать из психической жизни нормативные конструкты, навязанные культурой, но, что еще более важно для понимания доктрины шизоанализа, — к постулированию желательности максимального снижения роли разума, которую тот играет, выступая арбитром во всех связях и отношениях субъекта. Именно сознание (терминологически в шизоанализе не осуществляется разделения сознания и разума) как первоначальный репрессивный механизм сдерживает свободную деятельность «желающей машины». Бессознательное же, выступая по сути как «желающее производство», очищено, по версии шизоанализа, от структурирующей роли разума и таким образом может характеризоваться как машинный процесс, не имеющий других причин своего возникновения, нежели он сам, и не имеющий, кроме этого, также и целей своего существования.

Делёз и Гваттари связали с личностным типом «шизо-» надежды на возможность освобождения человека и общества от репрессивных канонів культуры капитализма, являющих собой основополагающие причины процессов массовой невротизации людей. Пробуждение в индивидах имманентных «машин желания» сопряжено с высвобождением процессов «производства желания», разрушающих несвободу людей во всех ее формах (навязываемое структурное единство, индивидуализация, фиксированное тождество и т.п.). Такой освободительный потенциал, присущий «шизо-», а также его способность к критическому, отстраненному анализу реальности — обуславливаются, по схеме шизоанализа, еще и тем, что данный социально-психический тип мыслится как мар-

гинальный субъект, не включенный в формирующую сознание систему капиталистического общества и дистанцированный от нее.

Каждый человек, с точки зрения авторов психоанализа, потенциально обладает шансом начать жить согласно естественным законам желаний, восстановив гармоничные отношения с природой, обществом и самим собой³⁷.

В настоящее время постмодернистская концепция человека и социальности может быть оценена (с позиций даже философской «классики») как интеллектуально-философский феномен, имеющий общий парадигмальный «камerton», поскольку она:

1) вырабатывает собственную цельную модель видения социальной реальности, фундированную презумпциями ее атрибутивной хаотичности и изначальной смысловой и языковой организованности;

2) формирует специфические идеалы и нормы описания и объяснения социального мира, рефлексивно осмысленные в контексте программного плюрализма;

3) провозглашает идеалы и нормы организации знания, находящие свое выражение в программном познавательном релятивизме в пространстве социальной теории.

Это предполагает пафосный отказ от традиционных для предшествующей социальной философии и философской антропологии проблемных полей, категориально-понятийного аппарата, а также иерархии смысловых и ценностных приоритетов.

Полемика с философским постмодернизмом по проблемам природы и сущности человека и социального не может осуществляться путем выведения их «за рамку» легитимного философского дискурса. Системные вопросы, предъявляемые постмодернистской философией, требуют — как минимум — выработки новых понятийных средств, выходящих из формата классической социальной парадигмы. Как максимум же — новая социальная теория должна быть ориентирована на изучение природы социального и построение моделей социального мира в целом и — одновременно — на анализ «внутренних» (институциональных, функциональных, динамических и пр.) связей между «главными» явлениями социума (личностью, культурой и социальной организацией) и «целостными социальными феноменами» (институтами, структурами, группами)³⁸.