###### МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Карагандинский государственный университет им. Е.А. Букетова

Факультет философии и психологии

Кафедра философии

**КУРСОВАЯ РАБОТА**

На тему:

**"Деперсонализация субъекта в постмодернизме"**

Караганда 2005

**План**

Введение

1. Понятие индивидуальности: разность историко-философских подходов

1.1 Генезис понятия «индивид»

1.2 Демаркация «Я». Кризис понятия индивидуальность

1.3 Деперсонализация: децентрация, дивид / индивид

2. Постмодернизм и перспектива человеческого «Я»

2.1 Онтология субъекта. Формы симулякра

2.2 Эпистема постмодернизма и самоопределение субъекта

2.3 Гиперреальность как способ восприятия субъектом мира

Заключение

Список использованной литературы

**Введение**

Новая современная философия, именуемая на постсоветском пространстве постмодернизмом, предлагает нам особый стиль мышления и качественно иное воззрение на вопросы социальных, философских и культурологических проблем эпохи.

Актуализация антропологических проблем, сделала философию постмодернизма одной из востребованных. Это, прежде всего наличие проблемы «самости», индивидуальности, способы ее формирования, а также анализ функций развития и совершенствования.

Цель нашей работы – показать и попытаться объяснить причину потери индивидуальности в эпистеме постмодернизма, раскрыть механизмы, способствующие анигилированности субъекта.

Современное общество, предстает для человека в виде пространства для собственной реализации, или по-другому: осознанию себя в числе других. Экономико-политические, а также лингвистические преобразования, повлекли за собой изменения в осознании собственного «Я» человека. Постсоветское общество, наглядно проявляет себя, как в экономической сфере, так и в сфере собственной личностной самореализации. Поэтому субъект, стремясь стать персоной, в реальности подражает некоему типажу, многих безликих «Я», становясь «тиражируемой персоной». Субъект обретает желаемый идеал – референтную группу. Осуществив все ее признаки, он, думает что, становится индивидуальностью. В погоне за этим социокультурным стандартом субъект уже никогда не сможет примирить свои претензии со своим реальным опытом и реальным окружением.

Таким образом, возникает феномен массового социокультурного отчуждения, от своей социальной роли, группы, профессии. Рассогласованность целей и норм, иллюзорность ориентаций, общая философская дестабилизация являются признаками деперсонализированного субъекта в постмодернизме.

Методологическую разработку данного вопроса мы можем найти у таких философов как Р. Барт, Ж. Деррида, М. Фуко, Фоккема, Ж. Бодрийяр.

Так, еще в 60-е годы 20 века Р. Барт провозглашает «смерть автора», утверждая, что читатель «слышит голос» не автора, а текста, организовывающегося с правилами культурного кода эпистемы.

Другой мыслитель Ж. Деррида показывает человека с позиции децентрированной персоны, которая оспаривает современное европейское сознание с его «логоцентрической позицией и желанием прогресса».

Голландский теоретик Фоккема постулирует положение о персоне с особым взглядом на мир, где она лишена своего центрального места, а пошатнувшиеся критерии, номы и ценности являются хаотичными и деструктивными.

Таким образом, мы исследуем теорию по следующим положениям:

1. дальнейшее освещение предельно возможной, разработке антропологической проблематики;
2. рассмотрение генезиса понятия персона от индивида до индивидуальности и его дальнейшую деструкцию. Освещение деперсонального субъекта и его дефиниции;
3. влияние отологических категорий времени и пространство на структуру сознания субъекта и наложения на них «мнимых образов» (симулякра);
4. поиск и установление механизмов и факторов, формирующих самоопределение субъекта в эпистеме постмодернизма;
5. анализ формы гиперреальности, и ее влияние на субъект;

Реализация поставленных целей позволила нам прийти к следующим выводам: деперсонализация субъекта обусловлена противоречивым осознанием своей «индивидуальности». С одной стороны, он осознает себя как подлинную целостную персону, с другой – понимает, что является продуктом данной эпистемы, сформированной лингвистическими и экономическими факторами.

**1. Понятие индивидуальности: разность историко-философских подходов**

* 1. **Генезис понятия индивид**

Рассматривая, понятие «индивид», мы не будем углубляться в этимологию или структуру понятия, во весь груз истории, сопутствующий ему. Наша задача проследить генезис понятия индивид (далее «субъект») в трактовках мыслителей, которые наиболее полно исследовали данный вопрос. При этом, что за основные критерии мы будем брать понятия, наиболее характерные (на наш взгляд) для исследуемого мыслителя.

Впервые понятие «индивид» вводит Цицерон и объясняет его как «неделимое (атом)» т.е. Цицерон верен греческой традиции с представлением человека как гармонического сущего, сочетающего в равной доле все характеристики и качества идеала.

Итак, античная философия, предлагает нам понимание человека как микрокосма, который неотделим от высшей субстанции – макрокосма.

В античной философии, поворот к антропологической теме осуществил Сократ. Его в современной западной литературе и называют родоначальником философии человека. Для Сократа самопознание становится главной и единственной целью индивида.

Уникальное свойство, которое присуще только человеку – разум. «Разве не здесь надлежит искать меру всего человеческого»? – рассуждал Сократ. Однако Протагор понимал человека шире. Он выделял не только его способность к мышлению, но и всю человеческую субъективность. «Под человеком подразумевается конкретный индивид, и тем самым провозглашалась относительность любого знания, любых ценностей, законов и обычаев». [39, с. 10]

В философии Аристотеля объединяются уже две сложившиеся антропологические позиции. С одной стороны, религиозно-этическая, в которой индивид и природа не разъяснены, а с другой, космологически-натуралистическая направленность мысли, предполагающая неразрывную связь человека со всем миром. Одним словом, основные проблемы индивида (его природа, сущность, предназначение, соотношение разумности и внутренней субъектности) были сформулированы еще в Древней Греции.

Платон в разработке своей философии говорил о том, что нам неподвластно постижение «истинных вещей», то есть их идей, а лишь познание их единичной формы.

Параллельно с древнегреческой традицией, культура Древнего Востока, представляла человека совсем иначе (индивид здесь не всегда соотносимое понятие, т.к. предполагает некую самостоятельность от другого, «отщепленность» в осознании себя и общества), что труднодостижимо в Восточной философии.

В целом «индивид» в культуре востока – всего лишь материал, который содействует приобщению к высшим, внеличностным ценностям. Сознание такого типа, естественно тяготеет к власти, и выражает себя, как искомый абсолют. Власть для индивида, понимается, как безоговорочная ценность, как наиболее полное выражение бытия. Она возникает независимо от индивида как отражение духа Вселенной. Индивид же должен сознательно подчиняться этой власти, даже не претендуя на постижение ее смысла.

В индуизме и буддизме, индивид отрицается, признается лишь безоговорочная «самость». В восточных же деспотиях, индивид вообще не рассматривается как ценность. Напротив, всякая «отдельность» (индивидуальность), всякая уникальность, «нестертость» человека рассматривается как зло. Эти качества индивид противопоставляет общему построению культуры востока, призванной обнаружить безличные абсолюты, идет ли речь о неком верховном начале бытия или пантеистично осмысленной природе, или конфуцианском понимании общества как иерархически организованном «общежитии» людей.

Важно отметить, что не все исследователи воспринимают индивида в философии буддизма как стирание субъектных принципов.

Так, по мнению Чэн Чжунь Ина, «конфуцианская философия с её сильной ориентацией на целостность и единство человеческой личности как средство реализации высшей ценности в мире, является, несомненно, внутренне гуманистической и резко противостоит раздвоению человеческого существования через противопоставление его божеству или внешнему материальному окружению» [39, с. 31].

Представление об индивиде представлено и во многих произведениях, религиозных течений Ближнего Востока (суфизм) которые выработали такое представление о человеке, которое во многом соотносимое с христианским. Индивид выступает здесь в качестве посредника между богом и миром. Он «сочетает в себе божественное начало, что обеспечивает единство бытия и космического и феноменального» [36, с. 21].

Принципиально новый поворот в осмыслении человека содержится в христианстве. Это древнее учение рассматривает человека как храм, как вместилище богатейших чувств. Человек несет на себе знак иного предназначения, ибо на него накладывается отпечаток абсолютной личности творца. Происходит своеобразное соединение теоцентризма и антропоцентризма. Индивид в христианстве обретает некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается идеальное представление об индивиде как о существе, воплотившем в себя телесно – чувственную субстанцию, одушевленную разумом, духовностью. «Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, – писал русский философ Бердяев Н., – в котором он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы». [4, с. 159]

Отныне индивид, как собственная целостность и «отделенность» рассматривается как центр и высшая цель мироздания. Природа, космос, социальная действительность, осмысливаются через определенную установку – помещение индивида в центр мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Эти стандарты сознания обнаруживаются потом в спекулятивных философских моделях античности, в метафорических системах средневековья, в некоторых современных философских учениях. Именно христианство явилось почвой для современной европейской персоналистской традиции. В ней индивид воспринимается как своеобразная святыня, абсолют. Человек не есть нечто тварное, он представляет собой божественное начало. Христианство, в целом, принципиально отличается от язычества в понимании индивида. Оно подчеркивает в нем индивидуальное, тогда как язычество растворяет индивидуальность, в какой-либо социальной общности. Христианское сознание исходило из того, что человек прекрасно устроен из разумной души и тела.

По-другому индивид предстает, начиная с эпохи гуманизма. Гуманизм как специфическая система воззрений складывается на протяжении веков. Он естественно отражает в себе исторически предопределенные подходы к проблеме индивида, дает конкретное представление о тех или иных конкретно – исторических, ему присущих, ценностях. Гуманизм базируется на философском понимании индивида (наделенного телесностью, чувствами, разумом) без которого человеколюбие утрачивает свою основу.

Наиболее наглядное воплощение персоналисткая традиция Европейской культуры нашла в эпоху Возрождения. Гуманизм в эту эпоху становится самостоятельным идейным движением. Мыслители того времени провозгласили свободу индивида и выступили против религиозного аскетизма, за право человека на наслаждение и удовлетворение всех потребностей.

В Гуманизме нового и новейшего времени персоналисткая тенденция европейской культуры освободилась от религиозного содержания. Она стала признавать право человека на свободу, счастье, развитие и проявление своих чувств. Таким образом, индивид выражал свое «Я», в полной мере, сосуществуя и взаимопроникая в общественный мир. Индивид реализовывал себя в полной личной целостности и нераздвоенности. Вся сила познания была устремлена не «во внутрь» себя, а «от себя». Гуманизм рассматривает человека как существо, достойное духовного и физически полноценного существования. В последующие эпохи эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в определенной форме реализовали концепцию возвышения личности.

Пикко де Мирандола, в «Речи о достоинстве человека», подчеркивал, что особенность природы человека именно в том, что, он может творить себя, менять присущие ему свойства.

Таким образом, философия видит индивида, как создание по природе неуловимое и безгранично пластичное: своего рода хамелеона способного имитировать все живые формы. «Со времен Возрождения, идея антропоцентризма, все больше на самом человеке, а не на его связи с сверх – природным. Развитие науки было использовано гуманизмом для того, чтобы восславить «экспансионизм» человека, его готовность сорвать с природы присущий ей ореол священности» [39 с. 15].

Эпоха рационализма осуществила переворот в понимании человека и его разума. Декарт систематически подчеркивал, что «необходима философия нового типа, философия, которая поможет в практических делах людей, дабы они смогли стать господами природы» [14, с. 305].

Индивид, по Декарту, рассматривается как господин природы, который с помощью мощного оружия разума и дедуктивных посылок, может изменить себя и мир. Индивид целостен, но уже здесь приоритет разума дает толчок к размышлению: «Я» – есть разум или «Я» есть следствие разума»? «Теологии, откровению и авторитету церковных авторов, Декарт противопоставил силу разумного мышления, и понятийного усмотрению сущности вещей. Эта сила – знаменитый «естественный свет», «свет ума», «прирожденный свет» и даже «нечто божественное» подлежащее развитию и поощрению» [30, с. 87]. Но и в картезианской философии есть определенные трудности в понимании индивида. Как, исходя из первого правила метода Декарта «принимать за истинное, все то, что воспринимается в очень ясном и отчетливом виде и не дает повода к какому-либо сомнению, то есть, вполне, самоочевидно» [14, с. 86], не впасть в негативную сторону сомнения. Будучи самоочевидным, интуитивным, оно оказалось как бы критерием ложности от разных убеждений аналогичных «призракам Бэкона», касающихся как ощущения, так и схоластического «всезнания».

Для «индивида» Декарта, наша задача состоит в том, чтобы найти «твердую почву» познания, а для этого надлежит уничтожить «все свои прежние мнения». Изначальный отправной пункт, по мнению Декарта таков: все сомнительно, но несомненен сам факт сомнения. Подвергнуть сомнению надо все свои мысли, не говоря уже о чувственных восприятиях, ибо можно предположить, что какой-то «злой гений» обманывает каждого из нас. Но, то, что сомневается – мыслит. Значит, существует нечто мыслящее, то есть – индивид, «Я».

Итак, «я мыслю, следовательно, существую». Значит, есть мыслящая вещь или субстанция, душа, дух. Далее, картезианец, приводит к мысли, что субстанция имеет интуицию.

О логической структуре мыслящего индивида велись большие споры, и они еще не прекратились, тем более что формулы у Декарта были как рационалистические, так и иррационалистические предпосылки. Аристотель в «Никомаховой этике» уже высказывал подобные мысли, а Августин заявлял, что «если сомневаюсь, значит существую». Позже Гуссерль упрекает Декарта в «убогом эмпиризме» его фундаментального тезиса, а другие философы объявляют этот тезис, а за одно и все картезианское мышление иррациональным.

Таким образом, Декарт, последовательно рассматривая индивида и его логическую формулу, приходит к интуиции, согласно которой в самом акте сомневающейся мысли уже заложена несомненность существования. Существования кого? «Переход Декарта от акта мышления к утверждению о существовании индивида, а тем более мыслящей и сомневающейся субстанции, конечно, не правомерен и неоправдан даже в рамках рационализма и восходит к «обветшалой схоластике» с ее положением о том, что наличие мышления требует, будто бы наличия мыслящего персонального духа» [30, с. 101].

Объяснение, что «Я» (индивид) Декарта есть всего лишь единство и тождество всех актов cogito не спасает положения потому что «Я» Декарта оказывается сверх того и субстанцией. Ближе к истине, на наш взгляд, был Лейбниц, полагавший, что картезианское cogito есть только фактическая истина непосредственного мыслительного переживания, так что вопрос о бытии решается уже путем истолкования этого переживания [24, с. 323].

Cogito Декарта было направлено против принижения разума индивида и проникнуто великой верой в его познавательную мощь. Философ применяет cogito для построения своей новой антропологии, в которой индивид рассматривается не иначе как «личность – дух». Но это «орудие» Декарта сугубо идеалистическое, так как он считает субъект только мыслящей сущностью: «если бы тела, даже вовсе бы не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть» [14 с. 283]. Поэтому, именно на идеализме Декартовской формулы начали свои атаки передовые философы века. П. Гассенди указал, что существование индивида вытекает не из мышления, а из его материальных действий.

Я.Л. Вольцоген в замечаниях на «метафизические размышления» Рэне Декарта (1657) упрекал французского мыслителя в том, что его утверждения о чистой духовности «Я» не обоснованы. Г. Гоббс указал, что мышление вполне может быть акцидентальным процессом, не требующим для себя наличия какой-то особенной субстанции, аналогично тому, как субстанция не является «хождением»» [30 с. 101].

Двойной индивид Декарта слаб, но с помощью своего разума он способен себя усилить и возвысить, хотя внутри разума интуиция, рассуждения и страсти не сразу находят свое надлежащее место и не ясно как именно надо опираться на опыт. По мнению Декарта, в большинстве случаев умственные способности индивида «весьма посредственны» и человек далеко не центр мира, но с помощью верного метода всякий может развить свой ум и поставить мироздание на службу своим интересам.

Онтологическая «трещина» в человеке Декарта не прошла бесследно для всей последующей истории философии, и в 20 веке она разрослась в созданную философами глубинную пропасть между индивидом и миром. Этой пропасти у Декарта не было, и сознание картезианского субъекта познавало объективные законы бытия. И хотя противоположность между автоматизмом природы и свободой сознания вела от Декарта к скептическому дуализму Канта главное непосредственное воздействие его философия оказала на оптимистический рационализм индивида Спинозы и Лейбница.

Противоречия Декартовской системы стимулировало развитие учений об индивиде у его критиков – Гассенди и Спинозы. От проблемы интуиции у Декарта началось во многом философское развитие Локка. Огромным было и влияние картезианства на автора «Человека – машины» – Ламетрии его отождествления просвещенности с благом, а невежественности с моральным злом.

Но сам Декарт был совершенно чужд иррационализму и всю жизнь боролся против него. Последующим поколениям он завещал непоколебимую веру в мощь человеческого разума, индивида. Ни у одного мыслителя, кроме Лейбница, вплоть до конца классического идеализма в Германии не было такой тесной связи философской теории с наукой как у Декарта.

Интересное понимание индивида мы находим у Спинозы. Он воспринимает его дуалистично: как «модус душа» и «модус тело» которые вместе обретают сложный, но единый «модус человек».

Будучи рассматриваемым, под углом зрения двух различных атрибутов, человек разделяется как бы на два различных измерения, но, несмотря на это, является целостностью» [30 с. 218]. Уже здесь Спиноза указывает нам на человеческую дуальность, которую мы будем рассматривать позже, но пока общим выводом о человеке, все-таки, является целостность его как индивида.

Существенно иное понимание индивида (человека) дает нам немецкая классическая философия, в частности, И. Кант. В одном из заключительных разделов «Критики чистого разума» Кант сформулировал три знаменитых вопроса, исчерпавшие, по его мнению, все духовные проблемы человека:

1) Что я могу знать?

2) Что я должен делать?

3) На что я смею надеется?

На первый вопрос, полагал он, дает ответ его теоретическая философия, на второй – практика. Ответ на третий вопрос мы более ясно увидим в «Критике способностей суждения» с ее выходом в проблемы теологии и культуры указавшую «дорогу надежды, по которой следует идти индивиду» [10, с. 89].

В 1793 году появляется знаменитый трактат о религии, в котором Кант говорил о необходимости дополнить три основных философских вопроса четвертым.

«Давно задуманный план относительно того, как нужно обрабатывать поле чистой философии, состоял в решении трех задач 1) что я могу знать? (метафизика) 2) что я должен делать? (мораль) 3) на что я смею надеется? (религия); наконец за этим должна была последовать четвертая задача – что такое человек? (антропология, лекции по которым я читаю в течении двадцати лет) [10, с. 121].

В антропологии Кант подводит итог размышлениям о человеке и вообще всем своим философским размышлениям. Это завершение пути и одновременно начало: начинать изучение философии Канта целесообразно именно с «Антропологии». Уже первый взгляд, брошенный на это произведение, говорит о совпадении его структуры с общей системой кантовской философии. Главная часть книги распадается на три раздела в соответствии с тремя способностями души: познанием, «чувством удовольствия и не удовольствия» и способностью желания. Именно эти три способности определили в свое время содержание трех кантовских «критик». В «Антропологии» идеи критической философии непосредственно соотнесены с миром человека, его переживаниями, устремлениями, поведением. Человек для Канта – «самый главный предмет в мире» [22, с. 351]. «Над всеми другими существами его возвышает наличие самосознания. Благодаря этому человек представляет собой индивид» [10, с. 102].

Из факта самосознания вытекает эгоизм как природное свойство человека. Просветительская философия, исходившая из отдельного обособленного индивида, культивировала разумный эгоизм как основу поведения. Кант отвергает эгоизм во всех его видах как несовместимый с разумом. Эгоизму Кант противопоставляет плюрализм образ мыслей, при котором индивид рассматривает свое «Я» не как весь мир, а лишь как часть мира. Кант, рассматривая человека, называет его индивидом, когда тот развивается до самосознания. Также индивиду приписывается художественное творчество, как один из критериев. Он начинает свое рассуждение с разума, который не контролирует сознание или, по-другому он называет их «темными мыслями, приходящими в голову».

«В полном мраке сознания может идти такой сложный психический процесс, как художественное творчество. Представьте себе, пишет Кант, музыканта импровизирующего на органе и одновременно разговаривающего с человеком, стоящим подле него, одно ошибочное движение, неверно взятая нота и гармония разрушена. Но этого не происходит, хотя играющий не знает, что он сделает в следующее мгновение, а, сыграв пьесу подчас не в состоянии записать ее нотными значками» [10, с. 102].

Подводя итоги, Кант относит к критериям индивида не только наличие самосознания, но и способность к художественному творчеству

Таким образом, мы рассматриваем понятие индивида с точки зрения его целостности и самотождественности. История показала нам различные приоритеты в его становлении, но, тем не менее, индивид остается самоперсонифицированным и четким в определении. Он рассматривается как «отдельность», индивидуальность, то, что отстоит от мира, но в «мире самим с собой».

* 1. **Демаркация «Я». Кризис понятия индивидуальность**

Начиная с немецкой классической философии, догматическое понимание индивида как целостности и тождественности ставится под сомнение. Так Фихте в своем произведении «Наукоучение» разбивает этот миф и рассматривает субъекта в триединстве. Предпосылки своей работы, Фихте нашел в кантовской «Критике практического разума». Новое толкование ее смысла как раз и открывало возможность обойти кантовский запрет на метафизику и возродить ее в обновленном виде. Для этого было необходимо освободиться от дуализма Канта, освободиться от существования «вещи в себе», независимой от трансцендентального субъекта. Исходной точкой переосмысления становится нравственное учение Канта, а учение о «чистом разуме» подвергается основной критике.

«Вещь в себе» отвергается Фихте с обезоруживающей простотой: ведь она входит в кантовское построение, в качестве мыслимой сущности, следовательно, можно сказать, что это мы мыслим «вещь в себе», действующую на нас. Трансцендентальным субъектом Канта остается, таким образом, в одиночестве, он есть единственное сущее: все остальное продукт его деятельности» [9, с. 91].

«Я» у Фихте – деятельное абсолютное начало, самополагающее свое «Я», в преодолении которого способно бесконечно развертываться в собственном содержании. Итак, Фихте размежевывает «Я» на «не Я», и позже на синтез «Я и не Я». Можно рассмотреть фихтеанскую трилогию как генезис, но более точно (на наш взгляд) – это пребывание субъекта в этих позициях. Субъект у Фихте осознает, что он стоит не только в противоположность обществу, но и к самому себе, и выходом из этого конфликта будет являться, опять же он сам.

Но здесь мы можем впасть в обманчивую видимость, внушающую мысль о независимости всякого «не Я» от «Я», которая определена несовпадением абсолютного и индивидуального «Я». Абсолютное «Я» само себя ограничивает и разделяет таким образом, что для этих конечных «Я» существует противополагаемое, или «не Я»

«Философия учит нас всё отыскивать «Я», но это «Я» – не индивидуальное «Я», а некий «высший человек», который с силою подъемлет своё век на более высокую ступень человечества» [38, с. 37].

Здесь Фихте даёт нам направление мысли на постановку целостности субъекта, завершённости, индивидуальности. В любом человеке присутствует неисчисляемое множество самых различных «Я», вопрос заключается в том, насколько эти «Я» гармонически соотнесены с неким единым центром, роль которого играет трансцендентальное «Я».

«Неизъяснимо трудно, а может быть вообще невозможно вести рассуждение о духовности по линии «индивид – абсолют» [26, с. 37].

Рассматривая Фихте, мы главным критерием субъекта выносим – рефлексию, или по другому совесть (продолжая традицию Канта где главным критерием индивида, является самосознание) схема самосознания и схема действия совпадает, что даёт основание Фихте рассматривать свою философию как Наукоучение с одной стороны, и как отображение нарастающего, но не способного достичь состояния совпадения (противоположностей «Я» и «не Я», божественного и человеческого, бесконечного и конечного с другой. Это же объяснительная схема принимается Фихте и в отношении индивидуального «Я», ограничение и разделение, в котором порождает различные психические состояния, главнейшие психические функции и душевные способности. «Выдающуюся роль в диалектике полагания и снятия ограниченности принадлежит рефлексии. Так рефлексия об ощущении (ограничении) есть деятельность, влекущая за собой противоположения «Я», поскольку в самой рефлексии «Я» не видит себя, не видит, как оно действует и, следовательно, действует бессознательно» [9, с. 92].

Поэтому продукт его деятельности предстает перед ним, не как его продукт, а как объект вне его существующий без всякого содействия «Я». В свою очередь осознания ощущения как продукта деятельности связанно с новым ограничением, преодолевая которое, «Я» полагает новое и.т.д., диалектика Фихте не знает завершенного тождества противоположностей и дает нам поле для разысканий.

Он идет от «Я», отрицания «не Я» дальнейшему синтезу, возвратившись – провозгласив обратный путь рефлексией. Но рефлексия невозможна без суждений, а суждения без разума (картезианский тезис, все-таки, лежит в основе).

«Новую активность, по мнению Фихте, сознание обретает лишь на стадии способности суждения. Эта способность рефлектировать над объектами, «уже положенными в рассудке». Рассудок и сила суждения взаимно определяют друг друга. Обратный путь «естественной рефлексии привел нас к понятию «Я», к исходной точке теоретической части науке о учении» [10, с. 131].

Таким образом, Фихте одним из первых «разложил» субъекта, притом упоминая, что «Я» – это еще не индивидуальность, «Я» не активно; и только в действии и в обратной рефлексии, мы приходим к пониманию философии, которая никогда не будет целостной, а будет движима в синтезе. Далее, говорить о кризисе понятия индивидуальность нельзя, не упомянув Ницше.

Ницше не «раскладывал человеческое «Я» на части», но отверг ту идею христианского индивида, который царил в его время в культуре. Ницше говорит о том, что в каждом человеке есть «тварь и творец». Христианская религия сострадает, коверкает и искажает человеческий образ. Нужно, считал Ницше, любить не ближнего, как призывает христианство, а дальнего, того, кто, усиливаясь и преображая себя, ещё только станет человеком. Современный человек – это только путь к настоящему человеку, к сверхчеловеку. А христианская мораль, как и социальная, воспитывает людей слабых, которые даже гордятся своей слабостью и ничтожностью.

Они никогда ничем не рисковали и никогда ни на что не решались, свято следуя тому, что есть. Откуда же тогда может появиться настоящая личность?

Ницше выступил с критикой человеческого, которое он считал ещё не индивидуальностью, а «стадностью», которая рефлекторно отвечает на знаки. Идеал сверх – человека, человека «по ту сторону добра и зла» провозгласила путь стремления человеку. «Душное сердце плюс холодная голова минус человеческая, слишком человеческое» [13, с. 240].

Ницше указывает нам, что человек и даже его «псевдоиндивидуальность» сотворена обществом, «мы еще недочеловеки», то есть, индивидуальность наша выстроена – причем вовсе не нами. Ницше, а вослед ему и его исследователи рассматривают индивидуальность – «Я». «Я», которое уничтожает все, есть также и «Я» которое не является ничем: «только «Я» разлагающее само себя на части, которое никогда не есть, – действительное «Я» [15, с. 322].

Такая диалектика приводит к реальному недостижению «Я», а лишь постоянному движению. Критерий индивидуальности у Ницше становится идея сверх – человека, с его новой моралью.

Действительный переворот произвел Фрейд, обозначив в человеке сознание трех типов.

Сознание, По-Фрейду, это не только предметное сознание, не только самосознание и поток душевных переживаний, это ещё и слой сознания – бессознательное; которое является огромным пластом психики по своему объёму значительно больший, чем вся сознательная жизнь. В основе бессознательного, лежит Эдипов комплекс, который, по мнению Фрейда, размежёвывает человеческую индивидуальность. Фрейд даёт следующую трёхзвенную картину человеческой психики – сверхсознание (» сверх Я»); сознания («Я»); бессознательная («Оно»).

Сверхсознание – это то, что даётся индивиду обществом; правила поведения, родовые запреты.

Бессознательное – бездонный резервуар нашей биологической, по своей природе, энергии; комплексы, страхи, неврозы.

Сознание – некоторая промежуточная часть психики.

Окончательная дифференциация различных инстанций в психике человека была осуществлена Фрейдом в работах «По ту сторону принципа удовольствия» (1920 г.), «Массовая психология и анализ человеческого «Я» (1921 г.), « «Я» и «Оно» (1923 г.). Созданная Фрейдом модель личности предстает как комбинация трех элементов: «Оно» – глубинный слой бессознательных влечений, психическая «самость», основа деятельного индивида, который руководствуется только «принципом удовольствия» безотносительно к социальной реальности, а порой и вопреки ей. «Я» – сфера сознательного, посредник между «Оно» и внешним миром, в том числе природными и социальными институтами, соизмеряющий деятельность «Оно» с принципом реальности, целесообразности и внешнеполагающей необходимостью. «Сверх Я» – внутриличностная совесть, своего рода цензура, критическая инстанция, которая возникает как посредник между «Оно» и «Я» в силу разрешимости конфликта между ними, неспособности «Я» обуздать бессознательные порывы и подчинить их требованиям принципа реальности.

Пытаясь проникнуть в механизмы работы человеческой психики, Фрейд исходит из того, что глубинный природный слой «Оно», функционирует по произвольно выбранной программе получения наибольшего удовольствия. Но, поскольку в удовлетворении своих страстей, индивид сталкивается с внешней реальностью, которая противостоит «Оно», в нем выдвигается «Я» стремящееся обуздать бессознательные влечения и направить их в русло социально одобренного поведения. «Оно» исподволь, но властно диктует свои условия «Я».

«Как покорный слуга бессознательных влечений, «Я» пытается сохранить свое доброе согласие с «Оно» и внешним миром. Это ему не всегда удается, поэтому в нем самом образуется новая инстанция – «Сверх – Я» или «Идеал Я», который царит над «Я» как совесть или бессознательное чувство вины» [33, с. 186].

«Сверх Я» является как бы высшим существом в человеке, отражающим заповеди, социальные запреты, власть родителей и авторитетов. По своему положению и функциям в психике человека «Сверх – Я» призвано осуществлять сублимацию бессознательных влечений и в этом смысле как бы становиться солидарным с «Я». Но по своему содержанию «Сверх – Я» ближе к «Оно» и даже противостоит «Я», как поверенный внешнего мира «Оно», что может привести к конфликтной ситуации, ведущую к нарушению осознания человека себя в мире.

Таким образом, Фрейдовское «Я» предстает в виде «несчастного сознания», которое подобно локатору, вынуждено поворачиваться то в одну, то в другую сторону, чтобы оказаться в «дружеском согласии», как с «Оно», так и со «Сверх Я».

Хотя, Фрейд признавал природность и наследственность бессознательного, вряд ли правильно утверждать, что он абсолютизирует силу и власть бессознательного и всецело исходит из необузданных влечений человека.

Критическая тенденция в рассмотрении человека в «культуре упадка» была характерна и для мыслителей конца 19 начала 20 века. Она прослеживается в работах А. Вебера, Г. Зиммеля, Ф. Тенниса, О. Шпенглера. В известном смысле и Фрейд примыкает к этой плеяде теоретиков «кризиса культуры» (а вследствие и кризиса человеческой индивидуальности): он отмечает негативные стороны развития культуры и цивилизации, уделяя особенное вниманию рассмотрение последствий их воздействия на человека. Фрейд подмечает конформистскую ориентацию мыслей и чувств, преобладание аффективности и опустошенности индивида. Люди, подчеркивает он, постоянно находиться в состоянии страха и беспокойства от достижения цивилизации, поскольку таковые могут быть использованы и против индивида. Чувства страха и беспокойства усиливаются, потому что, социальные институты, регулирующие отношения между людьми, противостоят им как чуждая и непонятная сила.

Потрясенный жестокостью первой мировой войны, он безоговорочно включает в свою теорию понятие об агрессивности человека и точки зрения обуздания этого инстинкта, рассматривает развитие культуры. Достижения культуры, призваны, по Фрейду, способствовать приглушению агрессивных инстинктов человека. Но в тех случаях, когда культуре это удается, агрессия, может стать частью внутреннего мира, что неизбежно ведет к неврозам. Поскольку, культура является достижением не одного человека, а всей массы людей, то возникает проблема «коллективных неврозов».

Таким образом, Фрейд заявил не только о кризисе личной индивидуальности, но и о коллективном кризисе.

Другое интересующее нас течение в философии, которое в центр своего рассмотрения поставило индивидуальность, появилось в конце 20 гг. 20 века. Это идеалистическое течение поначалу казавшиеся представителям тогдашней академической мысли, бесперспективным, вылилось в крупное идейное движение – экзистенциализм. Его ведущие представители: М. Хайдеггер, К. Ясперс – в Германии, А. Камю, Ж-П. Сартр и Г. Марсель – во Франции [42, с. 210].

«У поколения западной интеллигенции, пережившего первую мировую войну, обманчивую стабилизацию 20–30 годов, приход фашизма, гитлеровскую оккупацию, эта философия вызвала интерес, прежде всего потому, что обратилась к проблеме критических, кризисных ситуации, попыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических ситуаций [33, с. 217].

Экзистенциалисты считают, что катастрофические события, новейшей европейской истории обнаружили неустойчивость, хрупкость, неустрашимую конечность всякого человеческого существования, не только индивидуального, но и общественного. Вот почему самым адекватным и глубоким знанием о природе они признают сознание собственной смертности и несовершенства, которым обладает каждый, даже самый непосвященный, замкнутый в своем опыте индивид.

Таким образом, индивид переживает кризис личного «Я»: «Я» уже не «царь – разум» – «Я» – смертен!

К. Ясперс называет это сознание «единственным небожественным откровением», М. Хайдеггер определяет человеческое бытие как «бытие – к – смерти». Экзистенциалисты считают, что человек не должен убегать от сознания своей смертности, а потому высоко ценит все то, что напоминает индивиду о суетности его практических начинаний. Этот мотив ярко выражен в экзистенциальном учении о «пограничных ситуациях» – жизненных безвыходных предельных обстоятельствах. По Ясперсу, такие ситуации являются «шифром», символом человеческого положения в мире.

Эта мрачная онтология, коренящаяся в трагическом ощущении современной эпохи, находит точный аналог в экзистенциальном понимании познания.

Необусловленная тенденция переживания становится видимой либо тогда, когда пробудившая ситуация становится трагически острой, либо тогда, когда само переживание возникает со спонтанной непроизвольностью. Индивид в этой непроизвольности задумывается о своем существовании, о его личной целостности индивидуальности.

В немецком экзистенциализме «существование» обозначается словом Dasein (буквально «тут – бытие»), что предполагает наличие человека «здесь – и – теперь», в этом остановленном моменте времени. Соответственно задачей подлинной философии определяется как аналитика бытия человека, застигнутого «здесь и теперь», в непроизвольной сиюминутности его переживаний.

Понимание кризиса индивидуальности у Сартра, мы можем извлечь из книги «Бытие и ничто». Здесь он рассматривает индивида как «поддельного безумца», который знает что люди безгранично свободовольны (и более того непозволительным образом знают о своем свободоволии), но они тяготеют к маскировке своей сущности, вплоть до полного погашения сознания как инстанции.

Спиноза понимал мир как целостность, систему, субстанцию, а отъединение человека от мира, ощущение им своей «самостийности» объявлял иллюзией. Сартр, напротив, идею мира как системы и субстанции объявляет иллюзией, а отделенность же от мира, необусловленную спонтанность – неоспоримой истиной.

После Сартр рассматривает «Я», но в дихотомии «Другого». «Другой» не просто люди, не индивид, и даже не человечество. «Другой» лучше всего виден, когда человек пребывает в одиночестве и совершенно не думает о чужих мнениях и оценках. «Другой» – это «Я», который надбытийствует над собой и смотрит на себя извне, но который никогда не сможет понять себя. «Другой», говорит Сартр, есть просто направленный на меня взгляд, пронизывающий и вездесущий. Индивид отрицает лишь наличие этого взгляда, но никогда не сможет воспринять его выражение, содержания.

Исходя из данных рассуждений, мы можем прийти к выводу, что экзистенциалисты рассматривают человека как «размежеванность» с миром, проповедуя отчуждение. Эту мысль они берут от отчуждения труда в капитализме, когда продукт человеческой деятельности отчуждался от самого производителя.

**1.3 Деперсонализация: децентрация, дивид / индивид**

Общее определение тех явлений кризиса личности начала, которое в философии, эстетики и литературной критике структурализма, постструктурализма и постмодернизма получали различные терминологические наименования: теоретический антигуманизм, смерть субъекта, смерть автора, «растворение характера в романе», «кризис индивидуальности» и т.д. Т.о. отодвигание назад своей субъектности и продвижение вперед человека с нулевой степенью индивидуальности и стало не просто исключением, а повсеместным присутствием. Структурализм рассмотрел проблему автономной индивидуальности, с точки зрения «телоса» – т.е. «главной цели всех устремлений современности», главного идеологического орудия массовой культуры. Однако, с выявлением и наслоением на индивида все более многочисленных структур, это определение стало относительным.

Индивид облаченный в единую структуру не способен на развитие сознания и спонтанность мышления, «поскольку она неизбежно предопределяет форму любого будущего, знания в данной области». Сам же факт существования индивида как не непроблематичного и самодостаточного, предопределяет его как явление массового манипулирования.

Постструктурализм и постмодернизм прослеживает эту тенденцию со второй половины 19 века, где индивид начал осмысливаться в антропологии, в культуре, в психоанализе, в марксистско-политической экономии. Здесь личностный опыт рассматривается как нечто заранее сформированное и предугадываемое политическо-экономическими отношениями, определение жестко детерминированными, канонами религии, политики, морали. Индивид в этом положении имел почти одинаковую биографию, с той лишь разницей свободы, которая была допустима.

В постмодернизме в 1968 году Р. Бартом была провозглашена «смерть автора». Барт говорил о том, что в продукте творчества говорит не автор, а само произведение, голос не автора, а текста, который сорганизован с определенными утвердившимися культурными кодами. Барт говорит, что наступает эпоха «смерти автора», где читатель сам «читает» текст.

Позже Барт ратует за провозглашение индивида антагонистически настроенного к капиталистическим, идеологическим направлениям.

«Автор, – пишет Барт, – это современная фигура, продукт нашего общества так как, возникнув со времен средневековья вместе с английским эмпиризмом и французским рационализмом, он создал престиж индивидуума, или более возвышено, «человеческой личности». Поэтому вполне логично, что в литературе именно позитивизм – это воплощение и кульминация капиталистической идеологии – придавая первостепенное значение личности автора. Автор по-прежнему царит в истории литературы, биографиях писателей, журналах и даже в самом сознании литераторов, озабоченные стремлением соединить в единое целое при помощи дневников и мемуаров свою личность с собственным творчеством. Весь образ литературы в обычной культуре – тиранически сконцентрирован на авторе [2, с. 385]. Позже представители постмодернизма говорили о том, что тексты представляют собой другое «Я» и в соотношении с ними представляют потерю и смешение своей персоны – человеческое сознание становится мозаичным и все больше пользуется «цитатным мышлением», сам человек уже становится больше похож на лоскутное одеяло, в котором борются и побеждают в каждое мгновение, разные «Я».

Английский критик К. Брук-Роуз, объясняя литературу с картезианским мышлением, приходит к пяти причинам «краха традиционного характера:

«1. Эпистимологический кризис

2. Упадок буржуазного общества и вместе с ним жанра романа, который это общество породил

3. Выход на авансцену нового «искусственного фольклора» как результата воздействия масс-медиа

4. Рост авторитета популярных жанров с их эстетическим примитивизмом

5. Невозможность средствами реализма передать опыт 20 века со всем его ужасом и безумием» [20, с. 194].

Таким образом, мы определились с дефиницией понятия деперсонализация взглядов на проблематику с различный позиций. Если в эпоху модерна субъект предстает нам как дитя просвещения и рационализма человека с артикулируемыми позициями, картезианским cogito, кантовским трансцендентальным единством апперцепций, гегелевским самопознанием или «Das men» Хайдеггера предстает нам как некий облик рациональности и гуманизма логоцентрической традиции. Здесь субъект неотрывен от объекта и существует только в этом единстве [42, с. 56].

Таким образом, постмодернисты предлагают нам другое видение субъекта… «Постмодернистки приемлемый индивидуум исходит не из того, что люди свободны, самодетерменированны, сознательны. Он ведет почти анонимное существование, эта персона, которая бы не взяла на себя ответственность за те или иные события, действия их последствия. Он не склонен включаться в отношения, требующие неустанной заботы о ком-либо. Он так же не питает особых иллюзий по поводу своего творческого потенциала. Он не принимает близко к сердцу чью-либо озабоченность поисками правды истины и прочего» [37, с. 54].

Мы понимаем, что субъект в постмодернизме не столь дифференцирован только от «Не». – Нет, это скорее особое состояние вчуствования, притом глазами того же рационализма. Рассматривая субъекты постмодернизма мы используем язык, глаза и уши рационального модернистского мышления, поэтому он не относится ни к образу «положительного», ни к образу «отрицательного» человека – он просто продукт эпистемы. Он движем внутренним лозунгом «будь самим собой», гибок, расслаблен и конструирует свою собственную социальную реальность. Индивид отдает предпочтение юмору и культуре желания, чувствует себя более удобно, когда может проявлять креативность, нежели когда задавлен «в тиски графика».

«Он озабочен своей собственной жизнью, персональным удовольствием и продвижением. Он менее озабочен браком, семьей, религией, судьбами наций и бежит от ответственности, рассматривая ее как помеху своему развитию. Он считает, что большинство современных общностей слишком подавляют, требуют слишком большой отдачи, самопожертвования, это «резонно, но унизительно». Возможно постмодернистская общность, которая предпочитает «общность без единства» [37, с. 51].

Постмодернистский субъект не догматичен ни в отношениях реальности, религии, политики, норм и морали. Он желает быть тем, кто есть, без изменений работы над собой с категорий общественных норм, но он изменяется и «растет», сточки зрения его, только ему понятным критериям, ценностям. Сформулированной современной культурой, субъект отказывается от авторства, подчеркивая приоритет читателя и зрителя. – «Слушайте и мы выживем – априорное утверждение, которое предполагает, что человек достаточно силен, чтобы устанавливать с соседом отношения, возвышающиеся над их личными интересами» [34, с. 84].

Постмодернизм отвергает позицию рационализма, о личности субъекта как о понимаемой причинности. Субъект постмодернизма не желает принимать на себя ответственность и жить в настоящем, он подвержен различного толка симулякрам, где он чувствует себя в безопасности. Современная реальность для него так же опасна, как не осознание того, что он живет и действует в симуляции действительности и сам является следствием этой симуляции.

Деперсонализированный субъект – это «вырванные куски из чужих жизней (персон), желаемых и присвояемых в последствии. Деперсонализированный субъект живет в будущем желаний, как таковая реальность для него понятна только как комфортный момент его прожитой жизни, где он осознал свою «размытость», и децентрацию по отношению к окружающему обществу. Сам термин децентрация является переходящей ступенью к понятию деперсонализированный субъект.

«Децентрация – одной из основных понятий постструктурализм, деконструктивизма и постмодернизма. Децентрация, по мнению Ж. Деррида, является необходимым условием традиционного западноевропейского образа мышления с его «логоцентрической традицией» [21, с. 56].

Деррида говорит о том, что в обществе царствует эпоха «логоцентризма» с европейским типом мышления, который судит по своим критериям все другие общества и культуры, и в этом обществе не возможен индивидуальный стиль мышления.

Голландский теоретик «Д.В. Фоккема, связывает появление постмодернизма с формированием особого «взгляда на мир», в котором человек лишен своего центрального места. Для него постмодернизм – это продукт долгого процесса секуляризации и дегуманизацией; если в эпоху Возрождения возникли условия для появления концепции антропологического универсума, то в 19 и 20-ых столетиях под влиянием наук от биологии до космологии стало якобы все более затруднительным защищать представление о человеке, как о центре космоса: в конце концов оно оказалось несостоятельным и даже нелепым» [20, с. 99].

Также говоря о разработке понятия децентрированного субъекта нельзя не упомянуть Фуко, наиболее развернувший представление в книге «Археология знаний». Фуко говорит о прерывности «методологического принципа» в гуманитарных науках (психоанализ, лингвистика, антропология), т.е. эти дисциплины «децентрировали субъекты» по отношению к «законам его желания» (в психоанализе), языковым формам (в лингвистике) и правилам поведения и к мифам (в антропологии) [19, с. 65].

Фуко объясняет читателям, что человек неспособен объяснить ни свои мыслительные схемы, ни модели языка, на которых он априорно ориентируется. Из этого следует, что Фуко отбрасывает назад ту модель, которая принята европейской культурой, где каждое явление имеет свою причину порождения.

Фуко отвергает понятия автономности сознания и выступает с критикой понятия «автор». Автор всего лишь излагает свои мысли, которые наверняка вложены в него условиями данной эпистемы, а уже читатель наводит на произведение свое направление и дальнейший мыслительный процесс, договаривая, а порой и конструируя, все более сложные и законченные творения. Позже вышедшая статья Барта так же провозгласила «смерть автора», сделав определенный вывод всем тезисам и высказываниям вышедших ранее, произведений других авторов.

Таким образам децентрированный субъект это термин со стороны общества, эпистемы. Деперсонализированный субъект говорит о себе «из нутрии» (интроспективный подход), децентрированный субъект – говорит о себе глазами общества.

Следуя далее нашей логике, мы приходим к еще одному понятию постмодернистской концепции. Рассматривая понятие субъект, мы обязательно включаем сюда дихотомию субъекта и объекта (вольно или невольно объект присутствует и является в случае с децентрированный субъектом – общество, с Деперсонализированным субъектом – сам субъект глазами другого). Но мы не можем идти дальше, не затронув еще одну категорию постмодернизма «дивид /индивид».

«Концепция теоретического децентрированного субъекта самым решительным образом сказалось и на пересмотре таких традиционных для западного мышления понятий, как индивид и индивидуальность. Само же понятие «индивидуума» было введено Цицероном, для обозначения целостности (от греч. «атом» – то что не поддается делению)» [20, с. 124].

Именно в целостности, западное общество видело прочный фундамент своего дальнейшего будущего.

Но, уже начиная с 20 века, многие мыслители начали задумываться о шаткости этого термина. Одним из первых об этом заговорил Фрейд, который расщепил в своей теории целостную личность на три начала: ид, его и суперэго. Далее теорией целостности личности занимался, Лакан и ввел Понтия трех психических инстанций: Воображаемого, Символического, Реального.

Безусловно, все эти теории вели к дальнейшему условному понятию целостности личности. Концепция структурализма предложила и продолжила новое и завершающее понятие личности, уже не о разделимом субъекте, а как о дивиде «т.е. принципиально разделенном фрагментарном, смятенном, лишенном целостности человека Новейшего Времени» [20, с. 125].

В настоящем сознании человек уже не воспринимается как нечто равнозначное себе и своему сознанию. Делая выводы, о том, что же есть субъект, мы видим, что он не имеет своей персоны, а лишь набор масок, «если суммировать наиболее часто встречающиеся сегодня характеристики субъекта, то он «фиктивен», «это лишь умственная конструкция», «маска», «роль», «жертва», «реликт прошлого», «порождение либерального гуманизма», «гость неприемлемой сегодня дихотомии субъекта и объекта», словом в худшем случае – идеологическая конструкция, в лучшем предмет ностальгии» [37, с. 65].

Деперсонализированный субъект, по утверждению Лакана, смотрит сам на себя, как в зеркало, и сам же себя оценивает.

Децентрированный субъект, это тот же субъект, но уже с позиций общества, которое в целом дает ему «социальную роль» или «назначение» (смысл) который он должен вести в данное общество.

Дивид/индивид предстает нам как субъекта единичного назначения, но уже множественного в себе числа.

2**. Постмодернизм и перспектива человеческого «Я»**

**2.1 Онтология субъекта. Формы симулякра**

Изначально, постмодернизм проектировался как комплекс философских, научно – теоретических и эмоционально – эстетических проявлений. Опирается постмодернизм на теорию, литературную практику постструктурализма, деконструктивизма и характеризуется как специфический способ мировосприятия субъекта. Условной первичной точкой зарождения этого художественно – теоретического течения, считают конец второй мировой войны, когда его идеи распространяются в виде рефлексии на определенный «исторический шок» в литературе, музыке, живописи, архитектуре. И начиная с 80-десятых годов постмодернизм был признан как общефилософский феномен западной культуры. Его основные теоретики (первоначально в направлении современной литературной критике) Ж. – Ф. Лиотар, И. Хасан, Ф. Джеймсон, Д.В. Фоккема, Дж. Батай [25, 43, 3].

«Проблема формирования постмодернизма и его функционирования в системе культуры, затрагивает сферу, глобальную по своему масштабу, поскольку касается вопросов, не столько мировоззрения, сколько мироощущения, то есть ту область, где на первый план выходит не рациональная, логически оформленная философская рефлексия, а глубоко эмоциональная, внутренне прочувствованная реакция современного человека на окружающий его мир» [20, с. 211].

Теоретики постмодернизма за основание своей концепции берут кризисный характер постмодернистского сознания, причину которого видят в ломке естественно – научных представлений конца 20 века, когда был подорван авторитет, как рационального обоснования ценностей культуры, так и позитивистского научного знания. Предшественниками нового сознания называют Шопенгауэра, Ницше, Хайдеггера, Фуко, Деррида. [44, 31, 42, 40, 16] Значительное место в обоснования концепции постмодернизма занимает Ж.Ф. Лиотар «Постмодернистский удел» [25, с. 56], где он обосновывает категории и основные задачи данного направления. С его точки зрения, наука занята поисками «нестабильностей», «недоверием к метаповествованиям». Вся история представлена различными локальными «рассказами», которые могут быть противоположены друг другу, но при этом быть истинными в философско-историческом плане. Само понятие истины становится не стабильным, ее критерием становится лишь мера убеждения и авторитета. Критикой этой абсолютной истины, взамен которой предлагается теория релятивизма, где нет четких бинарных оппозиций, и занимаются исследователи постмодернизма.

Субъект в постмодернизме предстает нам децентрированным, исходя из таких онтологических категорий как пространство и время и сознания. Он уже не может сказать о себе точно, что это «Я», а лишь «Я» в этих условиях или «Я» в определенном промежутке времени. То есть это онтологический слепок пространства и времени. В контексте социума, «Я» предстает как соотношение социальных ролей, норм, обычаев, традиций и других сопутствующих ему иерархизированных факторов. Человеческая индивидуальность является коллективным мифом общества и частного субъекта. Объект может только представить себя в проекции, как персону и индивидуальность.

Каким же образом данные тезисы обосновываются в работе, мы увидим из наших ниже следующих рассуждений. Итак, мы пришли к выводу, что субъект в эпистеме постмодернизма децентрирован и не является самотождественным. Рассуждение об онтологических категориях приведенных философов показывают нам диалектический процесс. Когда сознание не определяется через материю или дух, пространство и время не «завязаны» на категории «здесь и сейчас». Онтологические категории теперь не определяют субъект, а субъект определяет их, исходя из его построенных симулякров сознания.

Изначально термин симулякр взят у Лукреция, который попытался перевести словом simulacrum, Эпикуровский eicon (то есть отображение, форма, познанный образ).

В качестве критериев истины Эпикур указывал восприятие понятия и чувства, при этом под восприятием он понимает как чувственное восприятие, так и образы и фантазии. И те, и другие способствуют проникновению в нас образов вещей, но одни из них проникают в наши органы чувств, а другие – «в поры нашего тела, и тогда возникает фантастические представления вроде химеры и т.д.» [20, с 360].

Для Эпикура всегда истинно восприятие, ложь появляется в том случае, если мы прибавляем что-нибудь от себя в своем суждении к чувственному восприятию.

Позже понятие симулякра разбирает Д. Батай (который и ввел в современное понимание, данное значение термина), Пьер Клоссовский и Александр Кожев. Заключительное же толкование и богатейшую разработку термина принес Жан Бодрийяр. Его подход заключается в том, что он попытался объяснить симулякр, как результат процесса симуляции, трактуемой им как прождение «гиперреального при помощи «моделей реального», не имеющих собственных истоков и реальности». В свои рассуждения он вовлекает понятие знак, где говорит о «замене реального знаками реального». В результате мы не имеем истинных образов, а лишь симуляцию симулякров. Признавая симуляцию бессмысленной, Бодрийяр в то же время утверждает, что в этой бессмыслице есть и «очарованная» форма: «соблазн». Соблазн проходит три исторические фазы: ритуальную (церемония), эстетическую («совращение как стратегия соблазнителя») и политическую.

Чтобы стать законченным или, как предпочитает его называть Бодрийар, «чистым симулякром», образ проходит ряд последовательных стадий:

1. Он является отражением базовой реальности

2. Он маскирует и искажает базовую реальность

3. Он маскирует отсутствие базовой реальности

4. Он не имеет никакого отношения к какой-либо реальности

5. Он является своим собственным чистым симулякром

В результате возникает особый мир, мир моделей и симулякров никак не соотносимых с реальностью, но воспринимаемых гораздо реальнее, чем сама реальность, – этот мир, который основывается лишь только на самом себе, Бодрийар и называют гиперреальностью [5, с. 214].Таким образом, мы видим, что субъект в окружающем мире, а после и в своем собственном мировоззрении окружен знаками знаков, он и сам является для кого-то просто знаком симуляции. И именно, в осознании собственного «Я», субъект «расщепляет» себя на категории времени и пространства, которые якобы должны укладываться в сознание, но не совершает этого.

Человеческое «Я» становится частью кого-то, культурным кодом времени, опровержением фикции эпистемы.

В итоге, симулякр это псевдовещь (или псевдосубъект) замещающиеся «агонизирующая реальность» постреальностью, посредством симуляции, выдающая отсутствие за присутствии, стирающее различие между реальным и воображаемым. (Маньковская эстетика постмодернизма санкт – Петербург 2000 стр. 60)

Характеризую постмодернистский проект как тактику выживания среди обломков культуры, Бодрийяр критикует его «инерционность, нигилистичность, отсутствие теоретического якоря». Такая критика «изнутри», тем знаменательна, что создатель концепции симулякра, сомневается в перспективах ее развития. Наблюдая неконтролируемое разрастание симуляции в постмодернизме, Бодрийяр выказывает озабоченность подобной ситуацией, чреватой катастрофой, как субъекта, так и объекта.

В современном постмодернизме, Бодрийяр предлагает нам три стратегические модели субъекта: банальную, ироничную и фатальную. Банальная модель связана со стремлением более умного субъекта контролировать объекта, реально властвовать над ним – она ушла в прошлое. Ироническая позиции основана на иронической мыслимой власти субъекта над объектом – она ирреальна, искусственна. Наиболее продуктивной Бодрийяру представляется фатальная стратегия, когда субъект признает гениальность объекта, превосходство его блестящего цинизма и переходит на сторону этого объекта.

«Его не познаваемость, неконтролируемость, сопряжены с неопределенностью и относительностью постклассического научного знания. Это опасная сила зла, губящая закаты и голубые орхидеи – ведь объект энтропичен, стремится к худшему, к катастрофам». [28, с. 231].Фатальная стратегия предлагает в качестве противоядия, подчинение субъекта, превосходящим силам объекта и следовании по «спирали зла», с целью ликвидации классических оппозиции (добро – зло, мужское – женское).

Теперь обратимся к еще одной работе Бодрийяра «Символический обмен и смерть». В ней он рассматривает субъекта, исходя из исторического генезиса культуры. Три порядка симулякров, у него соответствуют трем определенным историческим отрезкам времени:

– подделка составляет господствующий тип «классической эпохи, от Возрождения, до промышленной революции»

– производство составляет господствующий тип промышленной эпохи

– симуляция составляет господствующий тип нынешней фазы, регулируемой кодом.

По Бодрийяру, «симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности». Он рассматривает субъект, начиная с эпохи Возрождения, когда подделка (а вместе с ней и мода), диктуется буржуазным строем, который состязается друг с другом, в знаках отличия.

«В кастовом или чиновническом обществе не бывает моды, так как человек всецело закреплен за своим местом, и межклассовые переходы отсутствуют. Знаки защищены запретом, обеспечивающим им полную ясность: каждый знак недвусмысленно отсылает к определенному статусу» [6, с. 115]. То есть субъект постмодернизма не «тоскует» по четкому разграничению знаков, так как знает, что прозрачность знаков сопутствует жестокости. Он знает, что такой порядок уже существовал, и это был порядок «свирепо – иерархический». В кастовых обществах – феодальных или архаических – число знаков не велико, их распространение ограничено – такие знаки не бывают произвольными.

«В эпоху промышленной революции, возникает новое поколение вещей и знаков. Это знаки без кастовой традиции, никогда не знавшие статусных ограничений, а стало быть, и не приходившихся подделывать, так как они изначально производятся в огромных масштабах» [6, с. 124]. Проблема уникальности, единичности происхождения для них уже не стоит, – здесь нам предстает феномен серийности. Отношения между ними уже не есть как копия – оригинал, а эквивалентность – неотличимость. «При серийном производстве, вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят» [6, с. 124].

Все производство направлено на исчезновения оригинала. Сам человек, отчуждаясь от продукта производства и самого производства, не может выяснить ценность вещи, ее первообраз, тем самым, перенося релятивность ценности вещи на ценность жизни. Он видит, что в обществе правит код театральности, где «герою» предписано от начала и до конца, определенная роль. Причем роли разные по содержанию, но единые по форме. Следующая, и на данный момент завершающая форма симулякра – «метафизика кода». Коды, которые по своей структуре бинарны (к ним он относит симулякры генетические кода). Это симулякры, которые повторяются от одной серии к другой без изменения, заставляющие субъекта верить в определенные гипотезы. Это теория вопроса / ответа, стимула / ответа, когда уже известен ответ на поставленный вопрос и цикл вариаций замыкается в заданные рамки кода. Вся система самоопределения субъекта перешла от сложного выбора к бинарной системе вопроса / ответа, системе непрерывного тестирования. Между тем, известно, что тест и референдум (субъект) представляют собой идеальные формы симуляции: ответ, предвосхищенный вопросом, заранее моделируется им. Таким образом, референдум (субъект) – это не что иное, как ультиматум: односторонний вопрос, который больше никого не вопрошает, а сам навязывает заданный смысл, чем и завершается цикл.

«Каждое сообщение является вердиктом, наподобие тех, что изрекаются статистическими итогами опроса. Симулякр отдаленности (или даже противоречивости) этих двух полюсов представляет собой, как и эффект реальности, внутри самого знака, лишь тактическую галлюцинацию» [6, с 134].

Персональность субъекта, в данной виде, становится лишь формой, так как индивидуальность, персональность, является лишь ответом на вопрос эпистемы.

**2.2 Эпистема постмодернизма и самоопределение субъекта**

Впервые понятие «эпистема» вводит Фуко в 60-е годы, характеризуя ее «как структуру прежде всех других структур».

«Мы мыслили внутри анонимной и ограничивающей системы мышления, системы присущего ей языка и эпохи. Эта система и этот язык имеют свои собственные законы трансформации. Выявление этого мышления, предшествующего всякому мышлению, этой системы прежде всех систем и является задачей сегодняшней философии» [20, с. 19].

Фуко показывает, что исходя из концепции языкового характера мышления, для каждой отдельно взятой исторической эпохе, есть свое «проблемное поле», достигнутого с помощью «культурного знания» образующихся из дискурсов различных научных дисциплин. Эти дисциплины имеют тенденцию к всеобщей интеграции, которые в итоге порождают единую систему знаний – «эпистему». В практике самоопределения субъекта она реализуется посредством определенного языкового кода – свода предписаний и запретов. Эта языковая норма определяет и мышление субъекта.

Таким образом, характерной особенностью понимания эпистемы, у Фуко является то, что она понимается как исторически конкретное «познавательное поле» научного свойства, как уровень научных представлений своего времени.

Сам Фуко рассматривал около пяти эпистем:

– античную.

– средневековую.

– возрожденческую.

– просветительскую.

– современную.

«В эпистеме Ренессанса слова и вещи сопринадлежены по сходству; в классическую эпоху они соизмерялись друг другу посредством мышления – путем репрезентации, в пространстве представления; начиная с 19 века слова и вещи связываются с друг другом еще более сложной опосредованной связью – такими мерками как труд, жизнь, язык, которые функционируют уже не в пространстве представления, но во времени в истории» [1, с. 58].

Следуя этой логике деле, мы имеем субъекта тождественного эпистеме, и в свою очередь тождественного языковой норме или «дискурсивной практике». Остается выяснить, где есть причина данных языковых норм? Фуко отсылает нас к вещам культуры, мы же не будем останавливаться на данном положении, а попытаемся разобрать вопрос под другим углом зрения.

На наш взгляд, субъект в постмодернизме, представлен нам с четким и обоснованным недоверием к данной окружающей его эпистеме, или по-другому, исследователи постмодернизма называют это «эпистемологической неуверенностью». Она вызвана крахом экономико-политических, казалось бы, нерушимых догм, недоверием, как религии, так и к различным научным теориям. Субъект постмодернизма ставит все под сомнение. Но не как скептик, который совершает метод верификации, а как человек, который осознает данную реальность и просто хочет «жить».

Также отличительной характеристикой субъекта постмодернизма, является «недоверие к метаннарациям», где он понимает шаткость и условность «игры языка», ее метафоричность. Но он не является мыслителем, который смотрит на данную эпистему извне, он бытийствует в ней, он, что самое главное, осознает свое существование.

Сложность мира нарастает, и целостность его становиться все более проблематичной. Значителен и неуправляем поток самых разнообразных сведений, обрушивающихся на современного человека, с его быстро сменяющимися темами и сюжетами, разноречивыми, но готовыми к потреблению без специального осмысления образами. Вторую жизнь получают произведения искусства, перевоплощенных в разнообразных стилизациях и пародиях. Увеличивается объем и меняющиеся формы подачи информации, которые порождают мозаичность восприятия, вызывают трудности с концентрацией внимания.

«В обществах, переживающих последствия поздней и ускоренной модернизации (то есть в таких, в которых радикальные изменения наблюдаются в течении жизни одного поколения), подобные процессы оказываются особенно болезненными и противоречивыми, сопровождаются разнообразными и многочисленными кризисами, протекают в необычных формах» [7, с. 4].

Эпистема постмодернизма включает в себя множество различных дисциплин, теорий, гипотез, как научного, так и не научного толка. Попробуем затронуть наиболее важные стороны, которые плотно примыкают к понятиям «культурного кода». На наш взгляд, эту сторону раскрывает масс медиа. Во-первых: СМИ, которые включают и окружают, буквально все стороны жизнедеятельности субъекта, от радио, газет и до TV. Во-вторых, информатизация, которая является не только ее характеристикой, но и качественным изменением всей среды жизнедеятельности субъекта.

Масс медиа представляет субъекту широкий выбор жизненных стратегий, под лозунгом «как надо», и не смотря на цветастость и разнообразие, можно увидеть везде подспудный смысл – престижности и демонстративности. То есть лозунг субъекта постмодернизма сведен с точностью наоборот – «казаться, а не быть». Но если рассмотреть его с точки зрения онтологических изысканий и понятий симулякра, то тут все встает на свои места. Субъект понимает, что окружающей его мир, это мир формальностей, но этот мир могуществен и действенен. Поэтому для успешной жизнедеятельности, следуй тому, что тебе предлагает культура (пусть и массовая), восхищайся и «оборачивайся» в нее, но думай и осознавай то, что в тебе есть. То есть сущность субъекта постмодернизма, является по сути экзистенциальной, которая придерживает форму данных культурных кодов. Другое дело, что коды становятся изощренней и реальность мира уже не доказуема. Те идеалы, которые предлагает (а точнее возвращаясь к теме «вызова – ответа», ранее) навязывает общество становятся действительно «твоим». Субъект постмодернизма осознает себя, но уже не в силах противостоять этой культуре, да и возможно ли это»?

Таким образом, рассматривая генезис осознания субъекта постмодернизма, мы видим, что те стандарты «как», из реального становятся гиппереральным, и вся эта эпистема вместе с субъектом переносится в гиперреальность. И он тщетно пробует отыскать критерии собственной персональности, она сводится к массовому идолу экрана и голосу популярного телеведущего.

«Перестав быть просто «передаточным механизмом», медиа стали основным средством производства. С того времени как М. Маклюэн дал свое знаменитое определение: «медиа есть содержание», принято считать, что каково бы ни было эксплицитное содержание медиа, наибольшее влияние на современную культуру оказывают способ и форма передачи» [9, с. 421].

Наибольшее влияние медиа, состоит в общей тенденции, конструировать мир как «набор образов», в которой нет определенной последовательности и причинной определенности. «Мир действительности» предстает в единственной реальности масс медиа как мир симулякра, он расколот на множество эпизодов – драм, которые, переплетаясь, образуют новые «симуляционные артефакты».

Медиа, создавая реальность медиасобытий, перестали фиксировать историю, результатом чего становиться размывание границ реальной истории, превращенной в зрелище.

Сама концепция масс – медиа, по мнению Бодрийара, состоит в том, что ее предметы стали знаками, чья ценность определяется «культурным кодом». Он констатирует, что «она, будучи лишена живого синтаксиса, система «вещи / реклама» образует не столько язык, сколько систему значений; ей присуще скудность и эффективность культурного кода… В формализованном виде она предстает как универсальная система маркировки социального статуса людей». [6, с. 161]

Теперь любому субъекту уже не нужен речевой дискурс, достаточно тех, общепринятых знаков, которые соответствуют моде, престижу, стандарту. Само понятие сомоопределенние субъекта носит симуляционный характер. Мы воспринимаем не персону субъекта, а набор тех знаков, которые он представляет. А эти знаки (культурные коды), нам в избытке поставляет масс медиа, с лицензией на только ее истинность и правильность. Теория вызова / ответа получает здесь полное обоснование. Масс медиа только симулирует свою заинтересованность реципиентом, зная, на самом деле, что ответ может быть только один. И субъект постмодернизма осознает это, и с нескрываемой иронией поддерживает данную игру.

Теперь вторая, отчасти совпадавшая с первой (масс медиа) причина побуждения – это информатизация. Что же в нее входит? Как и говорилось ранее часть информатизации: Масс медиа, INTERNET, мобильная связь, электронные библиотеки, вообще все то, что дает субъекту информацию, без контекста применимого к ней языка, то есть как набор букв, в котором нужно подобрать код. Но субъект даже не думает над этим кодом, он понимает его, так как ему это удобно.

Делая выводы из наших рассуждений, мы видим, что эпистема накладывает на субъект определенные правила, в которых единственным выходом, является принятие своей деперсонализации и дальнейшее самоопределение. То есть, определяя дефиниции деперсонализации, субъект подразумевает принятие своей персоны, самоидентичности и несгибаемое отвлечение от онтологических категорий: сознания, пространства и времени. А самоопределение показывает экзистенциального субъекта с пониманием данной эпистемы и только видении в проекции своей персоны, с учетом онтологических категорий.

**2.3 Гиперреальность как способ восприятия субъектом мира**

В огромном потоке информации, где субъект пытается найти опору для дальнейшего самопроявления, мы ярко видим проявление гипереальности. Субъект точно знает от рождения до смерти, что ему нужно, он живет по четко заданному маршруту, сойтис которого считается в обществе проявление безумия или в лучшем случае проявлением инфантилизма.

Гиперреальность предстает как особый мир моделей и симулякров никак не соотносящихся с реальностью, но воспринимаемых гораздо реальнее, чем сама реальность. Мир, который основан только на самом себе. И самое главное, что нас интересует, так это смешивание и замена различий между реальным и воображаемым [6, с. 253].

Мы уже разобрались в дефинициях субъекта постмодернизма и его самоопределении, рассмотрели методы (симулякры) с помощью которых субъект деперсонализируется. Теперь нас интересует причина проявления гиппереальности.

Исследователи постмодернизма склоняются к различным точкам зрения в поисках данного вопроса. Основные теории таковы:

1) провозглашает причиной экономико-политические изменения (Маркс, Вебер), где накопление капитала и отчуждение человека от продукта своего труда, а в последствии и от друг друга, является основной. Она характерна больше для западного общества, и субъект здесь характеризуется как «потерянный и одновременно самодостаточный» [37, 7, 12, 11, 18].

Вторая и наиболее привлекательная теория, провозглашает причиной язык и стиль мышления (генезис этих понятий определить очень трудно, поэтому далее мы будем использовать их вместе) [17, 29]. Но тезис о причине и основном корне возникновения субъекта постмодернизма именно в экономико-политических изменениях неоспорим.

Здесь субъект постмодернизма понимает свою «ничтойность» в огромном конвейере общественного производства, он знает о своей деперсонализации и не оценивает себя как индивидуальность. Он представляет себя как проекцию к духовному развитию. Понимая, что все, о чем он думает, мечтает и надеется, давно запланированы за него, и что реальный мир намного дальше отодвинут от него, чем гиперреальный.

Итак, апелляция к приоритету языка, причем приоритету письменной речи над устной [16, с. 121], дает нам право к дальней шей разработке темы. Ссылаясь на соссюровскую лингвистику, где ее предметом является не слово звучащее, а слово графическое [35, с. 547]. Мы видим что знак, который является приоритетным в гиперреальном мире, является основным средством для восприятия субъектом мира. Эти знаки наиболее точно для эпистемы постмодерна мы можем увидеть в письменной речи. Причина неприятия звуковой речи кроется в картезанской концепции «мыслю, следовательно существую».

«Говорящий субъект, по мнению Даррида, во время говорения предается иллюзии о независимости, автономности и суверенности своего сознания, самоценности своего «Я». Именно это «cogito» (или его принцип) и расшифровывается ученным как «трансцендентальное означаемое», как тот «классический центр», который пользуется привилегией управления структурой [19 с. 35].Эту концепцию Даррида называет «феноменологическим голосом», где «говорящее сознание» замкнуто только на себе и занято только своим самоосмыслением. Приоритет языка в постановке Даррида, нас интересует в том смысле, в котором его рассматривают как социальный институт, как средство межиндивидуального общения, как идеальное представления под которые подстраиваются его отдельные конкретные носители при всех индивидуальных отклонений от нормативистики. В противном случае они могут быть просто не поняты своими собеседниками. И эта ориентация на нормативность и всеобщность, затушевывает какую-то – ни было персону субъекта. Но так как, начиная с концепции поструктурализма, деконструктивизма и заканчивая концепцией постмодернизма, мы видим смешение центров означаемого и означающего, то становится понятно, что в сознании субъекта, а после и в языке, эти смыслы децентрированны и смещены.

Субъект находиться не в реальном мире знаков их точного смысла, а в гиперреальном – собственного субъективного восприятия.

Далее, взяв на вооружение тезис «бытие тождественно мышлению», попробуем рассмотреть и понять принцип построения гиперреальности в сознании субъекта. Если понятие реальность для предшествующей постмодернистской философии, означало «присутствие» и, следовательно, в контексте заданной темы – слово. То мы видим принцип построения самоопределения и восприятия слова субъектом. То что «говориться» (наличествует, присутствие), воспринимается как реальность. Но встает вопрос, о «игре языка», о его «метафоричности». Дискурс субъекта постмодернизма, более чем в основном состоит из сравнений, аналогий, состоит из поэтического языка, нежели наличествующего. В этом языке знак и означаемое меняются или смешиваются в расстановках, и субъект воспринимает не «истину», а симулякр слова.

Ранее, Хайдеггер подчеркнул что «оказывание» (реальность) относится не к сущностному бытию мира, а к подлинному, аутентичному его существованию. Чтобы испытать язык как «оказывание», надо ощутить мир как целостность, как «здесь – бытие», охватывающую всевременную тотальность времени в его единстве прошлого, настоящего и будущего. В понимании Хайдеггера, целостность тождественна реальности. А проекция в реальность субъекта, есть одна из целей данной работы. Рассматривая философствование Хайдеггера далее, мы видим, что он при анализе термина «оказывание», придает особое значение «поэтическому языку», раскрывая его смысл, как намекающие ассоциации «подлинного смысла слова». Опору реальности и слова – истины, он видит в художественном методе мышления.

Действительно, поэтичное – образное мышление отражает стиль языка субъекта. Современный мир предоставлен как «метафора метафоры». Но тем самым он использует «пустой знак» либо знак несоответствующий смыслу.

Модель «поэтического мышления», сформировалась под влиянием философско-этических направлений Востока. Отодвинув и использовав современную европейскую традицию центрирования, раздвинув границы научного познания, субъект увидел, что мир с позиций рационализма и сциентизма рассматривался как «культурный закат» ведущий к нигилизму и тоске по иррациональному, недосказанному [45, 31, 23].

Призыв к Востоку и его мудрости, склонности подмечать знаки с их «подлинным смыслом», постоянно звучит в работах современных философов и культурологов.

Фуко в «Истории безумия в классический век», Деррида в своей теории «антиэллинизме», апеллирует к традиции поиска истинной реальности и поэтического мышления, критикуя практику «цитатного мышления».

Другая модель мышления, предложенная Делезом и Гваттари, противоположенная представления о поэтическом языке и детально разработанном на примерах творчества Льюиса Кэрролла, Арто, Классовского, Платона – теория «шизофренического языка».

«Разделяя (в соответствии со своей ориентацией на стоическую терминологию) «шизофренического слова» на «слова – страсти» и «слова – действия», Делез подчеркивал, что он стремится выяснить подспудный смысл, возникающий где-то глубоко, внутри, «далеко от поверхности». Это результат действия подсмысла, который должен отличаться от бессмысленности на поверхности. В обоих этих аспектах, язык, цитируя Гельдерлина, является «знаком, лишенным смысла» [20, с. 337].

Это тот же знак, но знак, который сливается с действием, «безумным соскальзыванием» ряда означающего с ряда означаемого. Фактически, анализирует Делез, вообще не остается никакого ряда, они оба исчезли.

Этот тезис, Делез повторяет неоднократно в различных интерпретациях, но общий смысл всегда остается одним и тем же: сломать, разрушить традиционную структуру знака, подвергнуть со – мнению его способность репрезентировать обозначаемое им явление, доказать принципиальную недостоверность, не надежность этой функции знака.

Описанная организация языка, должна быть названа поэтической, поскольку она отражает то, что делает язык возможным. Не следует удивляться открытию, что события делают возможным язык, хотя событие и не существует вне предложения.

Делая выводы из предложенных стилей мышления, мы вычленяем ту основу, которая нас интересует и поможет разобраться в понятии «гиперреальности» далее. Эта основа состоит в том, что современный язык представлен больше в виде «пустых знаков» или информационного потока. Слова уже не обозначают смысл, а отсылают нас к определенным кодам. Реальность становится – гиперреальностью, а индивидуальность лишь набором знаков.

Интересно, что многие исследователи, которые затрагивали данную проблему реальности, сходятся во мнении, что реальность как истинность, существовала только в античности. Древние греки постигали еще не названное и давали смыслу знак, которые строго соответствовали друг другу.

Позже, наука приходит к все более сложным конструктам мышления и следовательно и языка, и субъект уже не в силах в точности оперировать их знаками и смыслами. С развитием науки, в мышлении опредмечивании, субъект все больше находит полу – тонов, полу – граней, используя их для новых понятий, подчас первоначальных означающему.

И таким образом, к концу 20 – началу 21 века, субъект приходит к усложнению, а затем к упрощению (когда слова представляют всего лишь информацию, знак) языкового конструкта.

Если изначально, язык был церемониален, то сейчас он превратился в средство коммуникации, быстрый обмен информацией. Язык «пустого знака» назовем его информативный язык – имморален, он и знать не знает ни о системах ценностей, ни о критериях суждения. Общество революционируется лишь благодаря своим порокам, и именно имморальность придает ему динамику. А динамика порождает еще более обильное количество и качество симулякров языка [6, с. 189].

Таким образом, мы рассмотрели лингвистику субъекта, которая должна быть тождественна мышлению. А точнее лингвистика (на наш взгляд) является продуктом осмысленного мышления. Субъект меняет свою ориентацию на культурные ценности, мораль, право. Изначально обескураженный переходом от одной эпохе к другой [8, с. 547], он начинает адаптировать свое мышление и язык под присутствие экономико-политического отношения.

Что же меняется в мышлении субъекта? Во-первых; аксиология, субъект осознает свою экзистенцию. Из понимания своей «заброшенности мира» субъект пытается выйти на «приятную жизнедеятельность» (факт о том, что человек чувствует себя удобно и комфортно, без осознания экзистенции, пребывая в радужном ожидании счастья и веры в прогресс, на наш взгляд, неоспорим). Он подменяет ту реальность существующюю, на кажимость, выдает желаемое за действительное. Массовый психоз очередного ожидания действует, и пусть субъект уже живет в товаро-денежном обмене, но он сознательно уходит от понимания утраты человеческих ценностей. Он сознательно создает гиперреальность. Фактической становится мораль и религия. Но при этом нельзя все сводить к логике «не», к логике «отрицания принятого». Постмодернизм предлагает субъекту – игру; игру в мораль, игру в религию. Субъект пытается сохранить те знаки, которые подтверждают его самоидентичность. Но наполнение этих понятий становится фактически пустым.

Тезис Декарта «мыслю, следовательно существую», теперь усваивается как «мыслю в рамках принятого знака, следовательно существую для другого». Аксиология межличностных отношений сводится к «кажимости». Парадокс: при всеобщей утрате веры – субъект, непременно стремиться найти то во что он якобы, будет верить, чтобы быть социально адекватным.

Подводя итоги данного вопроса, мы рассмотрели и попытались разобраться в механизме возникновения понятия «гиперреальность». Она конструируется сознательно самим субъектом как способ восприятия мира, способ осознания, так как без осознания фикции, субъект будет мыслить окружающий мир как реальность. Разобрав экономико-политические причины, мы пришли к важнейшему критерию субъекта постмодернизма – как способ мышления и язык. Язык, главным образом, представленный пустым знаком и смешением означаемого и означающего.

**Заключение**

Рассмотрев и проанализировав данную работу, мы ответили на поставленные вопросы с помощью философских методов. В итоге, субъект в постмодернизме представлен как деперсонализироанный, осознавший свою «всеобщность», иронизирующий по поводу своей индивидуальности и представленный только как проекция человека, движущаяся к духовному развитию. Его автономность и уникальность возможна через философскую структуру сознания. Его окружающие знаки (представленные как человеком, так и вещью) показывают иллюзорность пропагандируемой формы, симулякры как методы для поддержания гиперреальности и «Я» как продукт действительной эпистемы наглядно показаны и разработаны в данном исследовании.

Поэтапное следование, как в историческом, так и в научно философском плане позволило всесторонне разработать тему исследования и прийти к четкому выводу и методологии. Которое заключается в том, что действительная персональность в постмодернизме – невозможна, а только проектируема с осознанием своего бытия. Отметим, что современное и традиционное понимание субъекта в постмодернизме ограничивается «смертью субъекта» в ее литературном и культурно – эстетическом плане, а также он характеризуется как отрицательный, нигилистически ко всему настроенный индивид Мы же постулируем гипотезу утраты персональности, исходя из онтологического понимания данной проблемы. Изменение экономико – политической обстановки ставит субъекта перед выбором своей идентичности и самоосуществления, а после перед аспектом признания формирования обществом, нужной ему идентичности, персональности.

Данный вывод, может быть, применим при исследовании, как антропологических проблем, так и культурно – философских. Определив дефиниции деперсонализированного субъекта, мы выявили причины его формирования, которые кроются в эпистеме данного общества и в последствии используемого языка и метода мышления. Также мы проследили методы осуществления, в формировании субъекта которые, которые кроются в понятии «симулякра».

Дальнейшее развитие теории является перспективным по следующему ряду причин. Во-первых, теория постмодернизма является межинтегральной научно – литературной системой, имеющей свою практику в литературе, музыке, искусстве. Во-вторых постмодернизм предлагает стиль мышления, отличный от «европейского логоцентризма», который обращается не к человеку и его пониманию, а рацио, который уже не в силах объяснить многие феномены.

# Список использованной литературы

1. Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: критический очерк французского структурализма. – М.: Наука, 1997. – 271 с.
2. Барт. Р. Избранные работы: семиотика, поэтика. М.: Прогресс, 1994. – 615 с.
3. Батай Дж Литература и зло. Изд. МГТУ: 1994 –166 с.
4. Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии, 1989 №2 стр. 15–28
5. Бодрийяр Ж. Система вещей. Изд. Рудомино, 1999 –222 с.
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть М.: Ad Marginium: 2000 стр. 225
7. Бутенко И.А. Постмодернизм как реальность, данная нам в ощущениях // Социс.: Социологические исследования 2000 – №4 стр. 3 -10
8. Вебер М. Избранные произведения М.: Прогресс, 1990 – 805 с.
9. Губин А.С. Философская антропология. Университ. Кн.: 2000 –236 с.
10. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия М.: Мысль 1986 -334 с.
11. Давыдов А.Г. Патологичность «состояния постмодернизма» // Социс. Социологические исследования 2000 №11 с. 3 -12
12. Даннет П. Постмодернизм и истина. Почему нам важно понять это правильно // вопросы философии 2001 №8 с. 93 -100
13. Данто А. Ницше как философ М.: Идея – пресс. Дом интеллектуальной книги: 2000 –279 с.
14. Декарт Р. Избранные произведения М.: Мысль: 1989 с. 305
15. Делез Ж. Ницше и философия М.: Ад Маргениум 2003 –319 с.
16. Деррида Ж. Письмо и различие СПб – Академ. проект 2000 – 429 с.