

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ

УДК 141.78

Корх О. М., Академія митної служби України (Дніпропетровськ)

ЦІННОСТІ ІНДИВІДУАЛІЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

Розглянуто індивідуалістичні інтенції постмодерної філософії.

Ключові слова: індивідуалізм, особиста свобода, постмодерне суспільство.

Korkh A. N., Academy of customs service of Ukraine (Dnipropetrovsk)

ЦЕННОСТИ ИНДИВИДУАЛИЗМА В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

Рассмотрены индивидуалистические интенции философии постмодерна.

Ключевые слова: индивидуализм, личная свобода, постмодерное общество.

Korkh A. N., Academy of customs service of Ukraine (Dnipropetrovsk)

VALUES OF INDIVIDUALISM IN PHILOSOPHY OF POSTMODERN

It is under consideration individual intentions in philosophy of postmodern.

Key words: individualism, personal freedom, postmodern society.

Під постмодерном зазвичай мається на увазі такий спосіб життя і мислення, який передбачає синтез рис сучасного і традиційного суспільств, орієнтацію на нове з урахуванням традиції, визнання вагомого значення виокремленої особистості і разом з тим схвалення і використання наявних форм колективності, поєднання локального й універсального тощо.

Зрозуміло, що поява суспільства, яке поєднує в собі формально протилежні риси, не могло не викликати взаємовиключних оцінок у діапазоні від констатації «кінця модерну», «злиденності лібералізму» і, відповідно, «кінця суб'єкта» до заяв про народження «другого модерну», «нового лібералізму» і «нового індивідуалізму».

Щодо кінця модерну, то постмодерне суспільство слід розглядати не як відмову від модерну, а як новий виток модернізації, який від-

різняється від попереднього більш зваженим ставленням до цінностей традиційного суспільства, орієнтацією на нове з урахуванням традиції і, водночас, більш критичним ставленням до окремих положень доби модерну, передусім до безумовної віри просвітників про можливість вичерпного пізнання світу і, на цій основі, побудови досконалого суспільства, тобто до так званої «логіки проекту». Окремі науковці взагалі вважають, що сутність постмодерну полягає не у відмові від цінностей модерну, а в подальшій його радикалізації. Вважаємо, у цьому є певний сенс. Адже загальним наслідком кризи влади, кейнсіанства, держави «загального добробуту» і наукової раціональності, що ознаменували перехід до постмодерного суспільства, стала поступова зміна положення особистості в суспільстві як цілісній системі, розпад багатьох форм її соціальної ідентифікації і поширення її соціального простору.

Унаслідок цього індивід усе більше стає суб'єктом у своїх взаємовідносинах з владою та іншими соціальними інституціями, отримує різноманітну свободу, індивідуалізовану багатомірність. Його життя все більше виступає як результат його власних рішень, завдяки яким він, у певних межах, сам себе контролює і реалізує себе як особистість, як результат його власного творчого конструювання, внаслідок якого це життя все більше набуває вільного – ігрового характеру. Під впливом зазначених соціокультурних трансформацій цілком логічно розпочинається своєрідний ренесанс лібералізму, точніше – повернення до ліберальних ідей раннього модерну. І саме тому окремі дослідники (П. Вагнер) пропонують називати сучасний етап модерного розвитку «розширеним ліберальним модерном».

Не так оптимістично процеси, що відбуваються у сучасному світі, сприймають дослідники, які працюють у рідчій постмодернізму. Вони намагаються більш зважено осмислити все те, що отримали від Просвітництва, передусім його віру в безумовний прогрес, торжество розуму, безмежність людських можливостей тощо і, водночас, продовжити його екзистенціально-індивідуалістичні інтенції.

Так, Ж. Бодріяр сучасний стан суспільства характеризує як «стан після оргії», розуміючи під останньою бурхливе і майже не контрольоване вивільнення людини від раніш обмеженої політичної, соціальної (зокрема сексуальної), естетичної тощо регламентації. Таке вивільнення має неоднозначні наслідки. Досить суперечливими, наприклад, є наслідки комп'ютерної революції. Насамперед тому, що за всіма комунікаціями та інтеракціями, так високо поцінованими Тоффлером та іншими провісниками комп'ютерної цивілізації, на думку Ж. Бодріяра, «немає ні вибору, ні можливості прийняття остаточного рішення. Будь-яке рішення, пов'язане з мережею, екраном, інформацією і комунікацією, є серійним, частковим, фрагментарним, нецілісним <...>. Відео, телебачення, комп'ютер <...> – ці контактні лінзи спілкування, ці прозорі протези – складають єдине ціле з тілом, аж до того, що стають генетично його частиною <...>» [1, с. 84-85]. Тобто людина стає продовженням машини, звільня-

ється від власної волі і самостійних рішень. Вона настільки звикає до такого стану, що з часом починає відкидати все, що вимагає особистого розуміння, оцінки та вибору.

Не менш суперечливими є наслідки політичної та сексуальної революції. Адже відомий радикалізм відповідних ідеалів (скажімо сексуальної свободи) призводить до їх фактичного заперечення, у межах якого право особистості на самовизначення набуває гротескно-гіпертрофованого характеру. Так, порнозірка Чичоліна стає політиком, афроамериканець М. Джексон – «казковим мутантом» невизначеної раси. А кожна пересічна людина, за наявності бажання і певних коштів, може змінити свою стать на протилежну. Рух трансвеститів – «перебіжчиків з одної статі до іншої» – набуває масових форм. Можливо, що в їх прагненні до самовизначення, у тому, що «кожний шукає своє обличчя» [1, с. 37] і немає нічого неприродного. Непокоїть, однак, те, що в запалі цих пошуків особистість занадто часто опиняється в стані невпевненості, невизначеності, більше того, втрати власної ідентичності.

З огляду на це, тривога Ж. Бодріяра є цілком зрозумілою і слушною. І все ж у зазначеному стані речей немає нічого надзвичайного. Наслідком будь-якої революції є невизначеність і тривога. До того ж свобода, за висловом Монтеня, – це їжа занадто важка для тих, хто не звикнув до неї. Лише тривалий досвід життя у стані свободи робить наші рішення менш афективними і більш поміркованими. Тому розцінювати зазначені наслідки як безнадійно негативні навряд чи коректно. Позитивним є вже те, що зазначена революція (політична, соціальна, сексуальна, кібернетична), «давши людині право на свободу і власну волю, з безжалісною логікою примушує її себе запитати, у чому ж полягає її власна воля, чого вона хоче насправді і чого вона може очікувати від самої себе» [1, с. 38-39]. Адже саме з постановки такого питання, власне, і починається усвідомлено особистісний, а не стихійно масовий, схильний до бездумного негативізму, рух до справжнього самовизначення і свободи.

Вирізняється Ж. Бодріяр і своєю оцінкою наслідків загального урізноманітнення і зростання вибору у світі речей. Якщо Тоффлер вба-

час в цьому передумову загального зростання свободи вибору та індивідуалізації особистих рішень і вчинків, то, на думку Бодріяра, зазначене урізноманітнення дає лише ілюзорну свободу та індивідуалізацію, оскільки вибір так чи інакше нав'язується з боку суспільства. «<...> вибір лише уявний: ми переживаємо його як свободу, але значно менше відчуваємо, що він нам нав'язується, а через його посередництво і ціле суспільство нав'язує нам свою владу. Обираючи той чи інший автомобіль, ви, можливо, і стверджуєте свою особистість, але головне – самим фактом свого вибору ви пов'язуєте свою долю з економічним ладом у цілому» [2, с. 116-117].

Певний сенс у цих словах, безумовно, є. Маніпуляція потребами, зокрема через механізм реклами, справді має місце. Однак це не означає відсутності вибору як такого. Сам Бодріяр визнає, що вплив реклами не такий безумовний, як вважають інколи. Реклама «<...> дуже швидко викликає перенасичення і реакцію відторгнення <...>. З іншого боку, рекламне навіювання має своїм наслідком усілякі як раціональні, так і ірраціональні різновиди контрмотивації і психологічного опору <...> – людина не хоче, щоб нею «володіли» <...>» [2, с. 137]. До того ж, навіть з урахуванням ефекту маніпуляції нашими потребами, слід визнати, що міра свободи вибору в суспільстві з розвиненим споживчим ринком є значно більшою, аніж у суспільстві загального, принизливого і знеособлювального дефіциту. Щодо особистої долі, вільної від зв'язку з економічним ладом, то така свобода можлива лише в уяві. Захоплений критикою «системи речей» Бодріяр таку можливість цілком переносить у сферу дійсності.

З огляду на зазначені революційні зміни, недивним є і те, що сучасна культура перебуває у стані невизначеності, своєїрідної аномії. Визнає це і Бодріяр. «Добро не знаходиться більше по той бік зла, ніщо не має визначеного положення в системі абсцис і ординат. Кожна часточка, – зазначає він, – рухається в напрямку, заданому її власними імпульсами <...>, переміщуючись уздовж ламаної лінії, лише інколи дотичної до траєкторій інших цінностей» [2, с. 11]. Але ця невизначеність і гетерономія

не лише насторожують, породжуючи відчуття розгубленості і тривоги, а й обнадіюють необхідністю та можливостями особистого вибору. І саме тому, як визнає Бодріяр, права людини стають актуальною проблемою в усьому світі. Водночас, не менш актуальною, на думку Бодріяра, стає «ідеологія прав Іншого» або «Права на Відмінність» [1, с. 184-185]. Адже без Іншого і Відмінного індивід виявляється незрозумілим, індиферентним навіть самому собі.

Неоднозначні тенденції в розвитку сучасності фіксує і М. Фуко. У своїй праці «Наглядати і карати. Народження в'язниці» він звертає увагу на те, що від доби Просвітництва сучасне суспільство успадкувало не лише ідеал особистої свободи та гідності, але й модель влади, яка позбавляє людину і того, й іншого. Йдеться про нові форми і механізми покарання, нагляду, дисциплінування, «приведення до норми» тощо, які інтенсивно поширюються не лише на злочинців, маргіналів, хворих та неповнолітніх, а й на законслухняних, «суспільно корисних», здорових, дорослих; не лише на систему покарання, але й на армію, виробництво, управління, освіту, охорону здоров'я, – фактично на всі верстви та сфери суспільного буття. Унаслідок цього суспільство поступово перетворюється на величезну, раціонально влаштовану і ефективно діючу в'язницю [3, с. 333], в якій влада над індивідом стає «витонченішою» і всеохопною.

Особлива роль у цьому процесі належить різноманітним формам дисциплінування індивідів. З метою посилення залежності від влади останніх штучно відокремлюють один від одного, локалізують у просторі і найдетальнішим образом регламентують у часі відповідно до визначеної владою доцільності та суспільної користі. «Кожному індивіду відводиться власне місце, кожному місцю – свій індивід» [3, с. 208]. Наслідком зазначеної локалізації та регламентації стає штучна атомізація та індивідуалізація і, водночас, взаємозамінність індивідів. «У дисципліні елементи взаємозамінні, оскільки кожний з них визначений місцем, яке він займає серед інших, і проміжком, що відокремлює його від інших <...>. Вона (дисципліна. – О. К.) індивідуалізує тіла шляхом локалізації, яка означає не їхнє закріплення на визначеному місці, а їх розподіл і циркуляцію в ме-

режі відносин» [3, с. 212-213]. Отже, корелятами дисциплінарної влади є штучна індивідуалізація і взаємозамінність.

З метою полегшення останньої відпрацьовуються численні механізми уніфікації індивідів, зведення їх до загальної моделі, норми. Тим самим, влада закону, слова, тексту, традиції поєднуються з владою норми [3, с. 269]. Норми проникають в освіту, охорону здоров'я, промисловість і, взаємодіючи з постійним наглядом, стають одним з головних інструментів влади. При цьому, на думку М. Фуко, «нормалізація» не лише насаджує одноманітність, але й індивідуалізує, оскільки постійно вимірює індивідуальні відмінності, визначає «справжню ціну» кожного, проводить постійну калькуляцію його особистих заслуг і провин. Універсальним механізмом постійного нагляду, оцінки та приведення індивіда до норми стає іспит. Життя людини перетворюється на суцільний іспит, який, з одного боку, приводить індивідуальні характеристики до загального знаменника, а з іншого – робить їх об'єктом постійної уваги та аналізу, що загалом має суперечливі наслідки, оскільки посилює індивідуалізацію і, водночас, перетворює кожного індивіда на конкретний “випадок” нормалізації і застосування влади [3, с. 281].

Отже, на думку М. Фуко, сучасна західна культура базується на успадкованих від доби Просвітництва ідеалі особистих прав і свобод, і, водночас, моделі влади, яка постійно контролює, наглядає і «нормалізує» всі проявлення особистого життя, вимагає від індивіда автоматичного послуху, відповідності визначеним нормам. Суспільство завдяки цьому стає дивно схожим на велетенську в'язницю, що в різні способи позбавляє людину свободи. Тому слід бути обережним зі спадщиною Просвітництва, недовірливим до різноманітних метанаративів, які, стверджуючи нормативний характер майбутнього, суттєво обмежують особисті рішення наперед визначеними моделями. У сучасних умовах, на тлі зростання гетерогенності індивідуального життєвого досвіду, такі метанаративи перетворюються на небезпечну перешкоду для органічного суспільного розвитку. Люди взагалі повинні бути свідомими того, вважає М. Фуко, що гомогенне і загальне є потенційно

небезпечним – знеособлювальним і репресивним. І саме тому особистість, її думки, рішення, вибір необхідно звільняти від неконтрольованого і необмеженого втручання з боку будь-яких соціальних інституцій. Цього вимагає успадкований від тих же просвітників ідеал свободи. Адже вільно вибирає не той, хто грає за стандартними схемами, а той, хто вводить у дію нові правила гри, той, хто здатний протистояти всіляким утискам і обмеженням. І саме на цій підставі Фуко не сприймає прагнення Габермаса дати обґрунтування універсальних моральних норм: «Пошук форм моральності, прийнятних для всіх і кожного, у тому сенсі, що кожен мусив би їм підкорюватися, – зазначає він, – здається мені катастрофічним» [4, с. 147].

Критично до успадкованої від доби Просвітництва системи влади ставиться і Н. Луман. У контексті аналізу влади як засобу соціальної комунікації він обґрунтовує думку про те, що тягар суспільно значущих рішень, «вочевидь, не може бути покладено на одну-єдину інстанцію, яка б забезпечила управління з єдиного центру» [5, с. 130]. З огляду на надзвичайну складність сучасного суспільного буття ефективно управління суспільними процесами потребує певної децентралізації влади, залучення до ухвалення рішень широкого кола недержавних інституцій, що створює більш сприятливі умови для особистої участі у визначенні та реалізації різних напрямків суспільного життя. Водночас, Н. Луман застерігає проти простого зміщення балансу влади на користь мас. Масам «навіюється, що для них було б благом колективне використання влади, вибір представників, утворення органів, які б брали участь в ухваленні рішень. Завдяки такому кліше, як партиципація, або співучасть, ця ідея отримує широке розповсюдження, наслідком чого є хибна свідомість. Така «емансипація» стала новомодною хитрістю менеджменту, який, заперечуючи відмінності між начальством і підлеглими, позбавляє останніх основ їх влади <...>» [5, с. 168]. Колективно організована влада мас, на думку Н. Лумана, ніяк не посилює їх неформальної влади, однак створює вагомі загрози. Тому необхідно шукати саме особистісні фор-

ми ухвалення рішень, розвивати особистісні начала суспільного буття взагалі.

Схожі ідеї пропонує і Ліотар. Він вважає, що ідеологія абсолютного контролю над системою, який має покращити її результативність, засвідчила свою неспроможність. «Ми дорого заплатили за ностальгію за цілим та єдиним, за примиренням поняттєвого та чуттєвого, за прозорим і комунікабельним досвідом» [6, с. 114]. Адаже за нашим спільним бажанням розслабитися і заспокоїтися, «охопивши й затиснувши у своїх обіймах реальність», хочемо ми того чи ні, завжди приховується терор. Отже, тоталітаризм і дегуманізація суспільства щільно пов'язані з нашою первісною «ностальгією за цілим і єдиним», з нашим безтурботним прагненням представити їх як необхідність, норму. Тому всі повинні проголосити «війну цілому», бути недовірливими до різноманітних «метоповідань», що передбачають безумовного послуху стосовно встановлених ними цілей, і, навпаки, особливо уважними до одиничних, унікальних проявів життя, «чутливими до відмінностей», «толерантними стосовно до незрівнянного» [6, с. 96]. У своєму первинному сенсі слово «деконструкція» і означало спосіб подолання логоцентризму та ієрархізації світу, виховання в індивідів стійкого імунітету до стереотипів масової свідомості. Така артикуляція має і суто прагматичний сенс, адже сучасність надзвичайно підвищує суспільну значущість нестандартного, унікального індивіда, здатного продукувати й ефективно застосовувати принципово нове знання, яке, «у формі інформаційного товару, необхідного для посилення виробничої могутності <...> вже є і буде важливою, а можливо, найбільш значимою ставкою у світовому суперництві за владу» [7, с. 20].

Дельозівська стратегія свободи також зорієнтована на «світ відмінностей», у якому втрачають свою безумовну абсолютність усі метафізичні абсолютні ідентичності та опозиції. «У рамках цієї стратегії людина не прикута до субстанціональної ідентичності; тут вона, а не влада обирає ту чи іншу умовну, короткочасну і мінливу ідентичність...» [8, с. 221] або відкинути її. Як вважають В. Лях і О. Йосипенко, світ створений філософією Дельоза «<...> може комусь здатися незатишним внаслідок своєї

безопорності, відсутності Абсолютів та чітких каркасів, на які завжди можна спертися, щоб переконатися в правильності власного знання. Але сучасна філософія давно вже вийшла із стадії продукування універсальних, всеохоплюючих систем, що претендують на абсолютну істинність» [9, с. 42]. Автори з розумінням і навіть симпатією ставляться до тези Дельоза, за якою «там, де перестають говорити «Я», зникає будь-яка індивідуалізація; там, де припиняється індивідуалізація, зникає можливість будь-якої сингулярності» [9, с. 32], а отже, і будь-яких відмінностей, без яких, власне, суспільне є життя неможливе.

Виразну узагальнену характеристику зазначеної зміни акцентів у межах постмодерної думки дає П. Слотердаjk. Він зауважує, сучасне мислення характеризується тим, що ми сприймаємо як надмірні і неприйнятні вимоги відкинути наші власні інтереси і включити себе у «Велике Ціле», ставши його складовими. «Ми вже не можемо більше сприймати суб'єктивність у її відношенні до світу за принципом «частина – ціле»; суб'єктивне вперто усвідомлює себе як «світ-для-себе», і якщо ми сьогодні і втратили гармонійну ідею індивіда як мікроскопічного дзеркала макрокосму, то сучасна суб'єктивність усе-таки постає в образі свавільного мікрохаосу в неосяжному для розуму Великому Безладі. Ми спеціалізуємося на суб'єктивності, по суті, тому, що не можемо навіть при всьому бажанні вірити в осмисленість і благовоління до нас Цілого <...>. Традиційно звичайні теорії об'єктивного розуму скомпрометовані тим, що в них розгледіли хитрощі, що служать структурам влади і панування. Вони мали по краплинах улити членам суспільства внутрішнє прагнення приносити жертви соціальним цілісностям, які в остаточному підсумку залишаються настільки невблаганними по відношенню до індивіда, начебто їм і не було жодних жертв <...>. Сучасне Просвітництво привчило нас крок за кроком зводити нанівець свідомість жертвовності як внутрішньої необхідності – до тих пір, поки наше життя не постане як буття яскраво вираженої індивідуальності без жодних жертвоприношень, але й без пов'язаності її з неможливим «Великим Цілим» – як агрегатний стан чистої волі до життя,

озброєної суб'єктивним розумом, який вже не дає себе образити і вимагає від існування всього» [10, с. 574].

Цілком очевидною, таким чином, є постмодерністська прихильність до цінностей індивідуалізму. Не менш очевидним є і виразний генетичний зв'язок постмодернізму з екзистенціальним типом філософствування і синергетичним поглядом на світ, «схильними» до індивідуалізації. Як зазначає І. Бичко, «орієнтуючись на плюралізм світу, постмодерн не шукає нового Універсуму, орієнтуючи думку перш за все на відмінності (Ж. Дельоз). Він рішуче виступає проти привілеїзації будь-якого напряму думки <...>. Постмодерн спрямовує філософію на деконструкцію будь-якого «центризму» – логоцентризму, натуроцентризму, антропоцентризму тощо. Постмодерн, проте, не є «прощанням з розумом» взагалі – він є «прощанням» з унітарним («метафізичним») розумом. Як бачимо, постмодерністи (Ж. Дельоз, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Барт, Р. Рорті, М. Фуко та ін.) орієнтовані на «простір свободи» в дусі С. Кіркгора» [11, с. 72-73]. А відтак, на визнання цінностей індивідуалізму, їх історичної перспективності і, за великим рахунком, – безальтернативності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бодриар, Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодриар. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
2. Бодриар, Ж. Система вещей / Ж. Бодриар. – М., 1995. – 218 с.
3. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М., 1999. – 480 с.
4. Фливибьрг, Б. Хабермас и Фуко: мыслители для гражданского общества / Б. Фливибьрг // Вопросы философии. – 2002. – № 2. – С. 137–157.
5. Луман, Н. Власть / Н. Луман. – М. : Праксис, 2001. – 256 с.
6. Лиотар, Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Ж. Ф. Лиотар // Общественные науки за рубежом. Серия 3. – 1992. – № 5–6. – С. 102–114.
7. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М., СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
8. Соболев, О. Проблема свободы у постметафизическому дискурсу / О. Соболев // Філософсько-антропологічні читання'2000. – К., 2001.
9. Лях, В. Світоглядно-методологічні інновації в західно-європейській філософії / В. Лях, О. Йосипенко. – К., 2001. – 260 с.
10. Слотердайк, П. Критика цинического разума / П. Слотердайк. – Екатеринбург, 2001. – 584 с.
11. Бичко, І. Постмодерн: спроба нового підходу до проблеми свободи / І. Бичко // Філософсько-антропологічні читання'99. – К. : Стило, 2000. – 305 с.

Надійшла до редколегії 24.02.2012.

Прийнята до друку 05.03.2012.