

Аныхтин А.В.

(научный руководитель Н.Б. Иванов)

ИДЕЙНАЯ ГЕНЕАЛОГИЯ НАСТОЯЩЕГО

«Будущее есть область преданий о нас, точно так же как
прошлое – есть область гаданий о нас (хотя и кажется наоборот).
Настоящее же есть всего-навсего крохотное поле нашей
деятельности...»

М.И. Цветаева, *Поэты с историей и поэты без истории*

Сказать что-либо про «современность», про «наше время» – значит указать на то, что мы теперь понимаем под горизонтом, или определённой, нынешней эпохи в целом. Другими словами, это было бы самосознанием культуры как целого внутри некоего исторического процесса (таково расхожее предпонятие о современности: некий результат исторических процессов). Философствование по поводу «современности» как философского концепта широко практикуется ныне в разных междисциплинарных исследованиях, а также ведущими философами истории XX столетия. Между тем, нет даже относительной ясности насчёт того, как должен осуществляться структурный анализ сего понятия, не говоря уже о том, чтоб представить «генеалогический» анализ современности как собственно философского понятия. В силу сказанного, наша статья может притязать на первый опыт подобной аналитики идеи современной эпохи: от её зарождения в классических сочинениях таких мыслителей, как Кант и Гегель, до «окончательного словаря» её проблематики в трудах современных нам авторов – прежде всего, тут следует вспомнить фундаментально-критические анализы М. Фуко и Ю. Хабермаса о власти и модерна, каковая аналитика представлена в рамках соответственно социальной критики и критической теории настоящего.

После «смерти автора» - «смерть субъекта». Современная философия в лице М. Хайдеггера давно и глубоко осмыслила «смерть Бога» – событие, о коем, как известно, провозгласил «последний метафизик» в истории Запада Ф. Ницше. Ситуация постмодерна в философии прошедшего столетия и характеризуется самой постановкой вопроса о последовавших за первым концом двух других: автора и субъекта [1]. В самом деле, есть проблемы

настоящей эпохи и эпохи, сами оборачивающиеся своими проблемными сторонами к возможному философскому размышлению. К числу таковых как раз относима современность, которая порой понимается как современная эпоха или же «наше время» в истории человечества – в отличие от так называемой «естественной истории», не имеющей собственно тематизируемой ею действительности настоящего.

Спрашивается, почему всемирная история как таковая возникает в эпоху Просвещения? И что значит, что не мир вообще, а человечество – причём как зрелое состояние человека – по определению исторично, имеет историю? – т.е. мир как общежитие нравственных существ, мир – это не природа.

Феномен современности, по существу, задан в рамках немецкого идеализма: философия будет иметь другое членение – эстетика будет узаконена, философия религии и так дальше, – сиречь другое дисциплинарное членение, в силу коего истинный разум (рациональность) оказался прообразом современности; это – жёсткий феномен. Копируют это разные (гуманитарные) саморазвивающиеся науки, в числе коих может быть названа даже позитивная философия, что «идейно» заимствована Контом от Шеллинга в следующей максиме: философия не должна быть негативной – следственно, рост этих независимых позитивных наук – это и есть состояние современного ума. Подключим сюда же Фукианский аспект: на пороге «современности» им – Фуко – открываются некие квазитрансценденции: труд-работа, жизнь и язык, – последние есть новые предметы наук, которые абсолютно (сами по себе) трансцендируют научное знание. И, наконец, третий, чуть-чуть иронический момент, с коего можно было бы даже начать: ещё во времена схоластики бытовали три пути логики (они же – вообще искусства в целом) – *vetum, novum* и *moderna*. Соответственно, существовала и *via vetum, novum* и *moderna* (путь-дорога, по которой что-то трактуется), согласно чему «новые» (новое вообще) – лучше «старых» / старого; но *moderni* – занимаются глупостью: всё содержание науки исчерпывается «старым» и «новым». Другими словами, истоки современности лежат в эпохе поздней схоластики. Это прообраз исторического подхода; так называемый модернистский путь предполагал критику всех аристотеликов – и старых, и новых.

Современность как качественное или состояние «бытия настоящего». Способ современного быть самим собою преимущественно представлен дискурсивными конструкциями в лице классики. Вообще современность теоретически может быть эксплицирована, когда возьмём концепции современных учёных (Фрейда в плане психологии, Леви-Стросса – в антропологии, плюс к тому, историческую школу «Анналов» во Франции), обращая внимание, при этом, на некоторую прагматическую интерпретацию человека и человеческого; тогда как сменяет эту последнюю теоретическое присутствие человека и человеческого. От Платона и до неоплатоников под эту рубрику попадало самое возвышенное; отсюда, ключевое звено в прагматике – не столько включение более низких регионов, но берущееся за счёт идущего от того же Шеллинга, а также Баховена, Ницше и Боймлера, культа первобытности. С другой стороны, – вопросы о человеческом в человеке оказываются между собой весьма тесно переплетёнными: предметы у этих философских наук не только и не столько теоретические, но и представимы как прагматы, т.е. это дела, в коих мы присутствуем и находимся. То, что «современность» есть открытая историческая эпоха, понятно, но не каждая ли эпоха *открыта*? Тут нам надо развести друг от друга, прежде всего, время и историческое время. Существует логический концепт времени и – его историческая реальность; что необходимо понять, собственно, **как** смещается горизонт анализа в зависимости от того, какой из модусов времени – логический или же исторический – подвергается рефлексии.

Время, каким оно нас интересует, – мыслится нами не как находимое в концепции у Августина, а как преимущественно понятое **исторически** время: и так становится возможным дать представление и о субъекте, и об объекте сего настоящего; настоящее – это положение дел, и в делах мы можем дать отчёт. Это **настоящее** обременено прошлым не в том смысле, в каком настоящее придёт и станет таким же, как прошлое; будущее – это ведущий модус исторического, или временного, присутствия, как сказал бы Хайдеггер. Мы, только исходя из будущего, можем понять настоящее, т.е. не будущее обременено прошлым, а *настоящее*. Поэтому настоящее главенствует.

Качественное или состояние современного бытия почерпнули сюжетный материал из предшествовавшего ему и близкого социально-бытового, каждодневного слоя предсовременной

действительности. Они (качествование и состояние современного бытия) окрасили сие бытие предсовременного современной палитрой классического идеала. При написании классических произведений сама современность пишется, как безымянный текст, ежеминутно и ежечасно. Однако этот факт не освобождает ещё от осмысления самого настоящего в философствовании или же в философии вообще. Вероятно, конструктору сегодняшнего свойственна была та особенность, что сюжет (субъект, «Я», сознание), а также вид рассказа в классическую эпоху – словом, классика мысли, исторически конкретнее и потому доходчивее для описания интеллектуальному кругу читателей-интерпретаторов. Разумеется, если проводить сопоставление с другими идеалами рациональности.

Наше время – то поле человеческого действия, которое, рано ли или поздно, должна рассудить сама история. Мысли же настоящего теоретика, каковым должен быть каждый философ истории, целиком и полностью принадлежат современности. Ибо проблема современности есть, вероятно, важнейшая задача – и загадка – для любого строгого аналитика в этой области философского знания. Данная проблема – современность как нынешняя эпоха человеческой истории в отличие от естественной истории – оборачивается другой своей стороной, когда осознаётся её положение на стыке философии истории и социальной философии; только так она может быть понята с точки зрения её собственного онтологического статуса. Не бывает современности вне бытия, вот только бытием всякого ли сущего оказывается то, что принято называть «современным»? Однозначным образом отрицательный ответ на этот вопрос без особого сомнения позволит нам вписать проблематику современной эпохи, т.е. современности, в предметное поле знания о человеческом как социально значимом.

Итак, с одной стороны, есть неопределённость, связанная с нацеленной из будущего в прошедшее стрелой времени, а с другой – имеется некая проблематичность самого бытийного статуса того общественно значимого целого, коим представляется такая неуловимая субстанция нашего настоящего, в том смысле, в котором М. Фуко говорит о «пороге *нашей* современности» применительно к генеалогическому анализу гуманитарных наук. Именно между двумя этими полюсами должно курсировать туда и обратно мышление, предопределённое философскому вопрошанию об идее, или сущности, современности как таковой.

Идея всевременного присутствия в настоящем и возможность её философской дескрипции. Взгляд сегодняшнего дня проходит на своем пути через совершенно разочаровывающий ландшафт, будучи внимательным лишь к объектам, что находятся в аспекте его непосредственных интересов. Мы получаем его размерность не по границам горизонта, так же как и не по бескрайним глубинам потустороннего, в сторону которых открывается сам горизонт, но по вычисленным счетам убытка и прибыли. Блеск фальшивого золота, ослепительный показ последних инструментов и продуктов цивилизации, украшения материальной культуры удерживают взгляд в своей власти, делая его слепым к страданию, требующему света и тьмы истины, страданию, только благодаря которому оказываются возможными все наши способы созерцания. Затерянные в субъективности перспективизма, мы лишаемся всякого «вида» на наши жизни. Мы легко расстраиваемы нашими навязчивыми измышлениями, так как объекты, которые они собой наполняют, оказываются зримыми в соответствии с законами желания и экономики иллюзорных обещаний.

В той степени, в которой мир таков, какой он есть в соответствии с характером нашего видения, и в той мере, в какой мир таков, какой он есть в качестве функции этого видения, его проекцией и отражением, единственным способом изменить мир окажется изменение способа, каким мы видим вещи. Быть может, никто так ясно не выразил этот момент, как Мишель Фуко. В интервью, позже получившем заглавие «Вопросы метода», Фуко высказал мнение: «Моя работа состоит в способствовании изменению неких особенностей в способах восприятия и поведения людей, в принятии участия в этом трудном сдвиге форм чувственности и пределов толерантности» [2]. А в «Использовании удовольствий» он пишет: «В жизни бывают моменты, когда, чтобы продолжать смотреть или размышлять, нельзя обойтись без вопроса: можно ли мыслить иначе, чем мыслишь, и воспринимать иначе, чем видишь?» [3].

Двусоставность истории, если брать в расчёт изображение последней у Фуко, такова, что внутри неё классическая эпоха, претерпевая некий разрыв, оставляет для современного знания проблемное поле своих артефактов; именно в такой истории классика только и может предоставить трансцендентные позитивности современной эпохи – труд, жизнь, язык, – и в ней современность находит для себя тот идеал научности, амплификация смысла коей и

его самое различное применение оказываются собственным делом для «настоящего». И так целостность знания современности обеспечивается лишь постольку, поскольку онтологические границы такого знания мы в состоянии усмотреть. Если само по себе знание определено тем, что оно онтологически предметно и обладает каким-то статусом в человеческом существовании, то знание собственно современное, знание о настоящем, - умопостигаемо и артикулировано благодаря тому, прежде всего, как оно философски сконструировано и, во вторую очередь, как оно – в виде эпистемы-пространства – разнесено философией от самой же себя.

В результате, согласно археологии М. Фуко, философия полагает предел и завершает классический идеал рациональности через открывание описанной неклассической диспозиции между знанием и мышлением. Поэтому и современность как таковая в любой конкретный момент может быть ухвачена в её понятии как философствующая, а фигура И. Канта как первого, кто задался вопросом об ограниченности знания свободным произволом познающего мышления и тем самым обозначил исток современности, представляется нами ныне исторической фигурой философа *par excellence*. Ибо, таким образом, именно Канту современность всё больше и больше обязана своим философско-историческим интересом. Ведь разве не в Канте, с его открытием философского вопрошания, заключавшимся в двойственном применении или употреблении разума, видит наша современность своё собственное начало? Действительно, современность в качестве описываемого Фуко (а равно и М.К. Мамардашвили) неклассического идеала рациональности стремится к обладанию знанием о самой себе. И уже одно то, что философско-историческое знание о современном, сиречь настоящем, было прежде непроблематизируемым, ставит под вопрос сию двусоставность применительно к истории мысли как по существу философско-исторической.

Философское, равно как и историческое сознание XIX столетия, взятое не только в пределах философии истории, указывает на зазор между «так называемой историчностью» и собственной тематикой историчности. Если же на место историчности попытаться поставить идею настоящего, то окажется, что И. Кант находился не только на подступах к подлинной тематизации историчности, но также – у истоков современности как «всвременности» (М. Цветаева) настоящего; по меньшей мере, в том моменте, когда

им – Кантом – даётся безоговорочно положительный ответ на вопрос «из сегодняшнего»: «Отличается ли чем-то принципиально человеческое делание и существование от естественных процессов?» Метаисторический, т.е. всевременный, характер понятия современности тематически сближает его с образцовым характером «второй философии» Канта – этикой последнего. В основе как того, так и другого находится поиск критерия возможности исторических преобразований, каковая уже на рубеже XVIII – XIX веков являла собою для человека решающий вопрос его экзистенциального выбора. Так, исторический опыт и философия уже века XIX-го закладывают основы для сходных идей историчности и настоящего, что даёт нам право рассматривать дальнейшие попытки тематизации обеих в экзистенциальной философии и герменевтической феноменологии всё ещё как разновидности самостоятельной философской проблемы, которая требует для своего раскрытия автономной методологии и собственной цепочки взаимозависимых концептов.

* * *

Начиная с момента своего основания, западная философия являлась философией света, *видения* и просвещения. Ее основными методами были интуиция, рефлексия, спекуляция и понимание, тогда как достоверность выступала в качестве ее меры истинности, а ясные и отчетливые идеи представляли собой ее цель. Кроме того, метафоры, заимствованные у света и *видения*, играли заметную роль в самом дискурсе, фигурируя в отношениях, которые не всегда поддаются элиминированию путем субституции без вреда для истины или смысла. Эта связь между философской мыслью и дискурсом недавно была подвергнута критическому вопрошанию. Как мне видится, в значительной степени стимул для такого вопрошания был вызван так называемым лингвистическим поворотом в философии. Этот поворот обязывал философов направлять свою критическую рефлексию на риторические особенности философского дискурса, его собственные способы пользования языком и его ещё не исследованные предположения о связях между письмом [4] и мышлением. Тем не менее, поворот к языку должен быть помещен внутри гораздо большего нарратива. Если он несомненно был стимулирован новыми технологиями и революцией в формах коммуникации, каковая высвобождает все новые возможности, то ему также способствовали и новые условия

общественной жизни – мультикультурализм, этнические различия и другие формы социальной гетерогенности. Последние сделали необходимым для демократических государств усовершенствование процессов и процедур общественного признания и коммуникации, от коих в конечном счете зависят легитимность и действенность их политических институтов.

Наверное, философский взгляд, будучи направленным в сторону вневременных сущностей абсолютного, объективного порядка, больше не обращен прочь от мира и не зачарован движением радикальной трансценденции, будь это новая теология, новая теодицея или даже образ будущей утопии. Но, обращаясь к имманентности жизненных проблем, взгляд оказывается неизбежно субъективным, признающим свою историчность, свою обусловленность, свою относительность и свою конечность, и это его проникновение не было каким-то легким превращением. Взгляд философа, оттолкнувшийся от теоретической объективности, которой он некогда наслаждался, отрешившийся от всеучености и всемогущества, на которые он некогда было притязал, отказавшийся от преимущества радикальной трансценденции, – такой взгляд неизбежно лишается своей критической функции. Способен ли он тогда принимать начальственную позу? Способен ли он оправдывать притязание на истину? Что происходит с этим взглядом, когда он редуцируется к восприятию? При отсутствии более высокого убежища, он застаёт себя в сфере обыденности. Философ способен предпринимать рациональную реконструкцию обыкновенного зрения ради более просвещенной возможности для видения. В таком случае может ли философ оправдать программы по реформированию визуального восприятия, если с их помощью восприятие оказывается менее иллюзорным и обманчивым-или, по крайней мере, более сдержанным, более осторожным в своих притязаниях?..

Примечания:

1 См. Марков Б.В. Философская антропология «после смерти человека» // Вече. 1997. № 9.

2 Foucault M. Questions of Method // Baynes K., Bohman J., and McCarthy T. (eds.) After Philosophy: End or Transformation? Cambr., MA, 1987. P.112.

3 Фуко М. Использование удовольствий (Введение, I) // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С.278. (Пер. с франц. С.В. Табачниковой.)

4 «Смерть автора» – знаменитая статья франц. Философа Ролана Барта: «Смерть автора позволяет письму обрести существование» (Малькольм Брэдбери, *Doctor Criminale*. Пер. с англ. Б. Кузьминского и др.).