



ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

УДК 1(09)

DOI 10.52575/2712-746X-2021-46-1-5-11

Французская философия классической эпохи и наши дни: два образа современности

Дьяков А.В.

Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7-9
E-mail: a.diakov@spbu.ru

Аннотация. Работа посвящена проблеме философской современности как концептуальному понятию, фиксирующему ключевые моменты самоосмысления современной философии. Автором предложено типизировать философскую рефлексию о современности таким образом, чтобы можно было говорить о различных ее моделях. С помощью сравнительного анализа современности классической эпохи и современности нашего времени выделены ключевые моменты в обоих случаях философской рефлексии и обозначены черты их сходства и различия. Отталкиваясь от продуктивной мысли М. Фуко, автор предлагает рассматривать классическую модель современности с точки зрения ее опоры на традицию истории и рождающейся в век Просвещения историографии, тогда как сегодняшняя модель, по мысли автора, отличается радикальным разрывом с исторической традицией и опорой на юридическо-философский дискурс. Автор приходит к заключению о невозможности интегрального определения феномена современности как уникального эпистемологического порога, не принимая в то же время крайностей культурологического определения этого явления как периодически повторяющегося и типически воспроизводимого.

Ключевые слова: современность, философия, история философии, Просвещение, модерн, постмодерн, рефлексия.

Благодарности: работа выполнена при поддержке РФФИ (проект № 18-011-01189 «Французская философия классической эпохи как национальный проект: история и самосознание»).

Для цитирования: Дьяков А.В. 2021. Французская философия классической эпохи и наши дни: два образа современности. НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право. 46 (1): 5–11. DOI 10.52575/2712-746X-2021-46-1-5-11

The french philosophy of the classical age and the ourdays: two images of the modernity

Alexander V. Dyakov

Saint-Petersburg State University
7-9 Universitetskaya nab., Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation
E-mail: a.diakov@spbu.ru

Abstract. The article is devoted to the problem of philosophical modernity as a conceptual concept that fixes the key moments of self-understanding of modern philosophy. The author proposes to typify



philosophical reflection on modernity in such a way that one can talk about its various models. Conducting a comparative analysis of the modernity of the classical era and the modernity of our time, he proposes to highlight the key points in both cases of philosophical reflection and clearly identify the features of their similarities and differences. Starting from the productive thought of M. Foucault, the author proposes to consider the classical model of modernity from the point of view of its reliance on the tradition of history and the historiography born in the Age of Enlightenment, while the current model, according to the author, is distinguished by a radical break with the historical tradition and reliance on the legal and philosophical discourse. Considering various types of philosophical modernity, the author comes to the conclusion about the impossibility of an integral definition of the phenomenon of modernity as a unique epistemological threshold, without taking at the same time the extremes of a culturological definition of this phenomenon as periodically repeating and typically reproduced.

Keywords: modernity, philosophy, history of philosophy, Enlightenment, modernity, postmodernity, reflection.

Acknowledgements: the work was supported by the RFBR (project No. 18-011-01189 "French philosophy of the classical era as a national project: history and self-consciousness").

For citation: Dyakov A.V. 2021. The french philosophy of the classical age and the ourdays: two images of the modernity. NOMOTHETIKA: Philosophy. Sociology. Law series. 46 (1): 5–11 (in Russian). DOI: 10.52575/2712-746X-2021-46-1-5-11

Существует банальность, бесконечно воспроизводимая в исследовательской литературе и не перестающая от этого быть банальностью: любое наличное состояние мысли есть продукт и продолжение мысли прошедших времен, зачастую весьма отдаленных. Поэтому сказать, что современная французская философия органично вырастает из философии классической эпохи, значит сказать то, что и так всем известно, несмотря на манифестации постмодернистов, старавшихся показать, что существует некий эпистемологический разлом, навсегда отделивший философию последних десятилетий от всего бывшего прежде. Обнаружить что-то новое здесь можно разве что существенно расширив те рамки, в которых можно говорить о непосредственной преемственности мыслительных структур, относя истоки нашей современности во времена Средневековья (впрочем, это сделал уже Э. Жильсон [2011]) или еще раньше.

Другой путь ведет к поиску истоков нашей современности в некоем минувшем, уже сделавшимся достоянием истории, но по-прежнему присутствующем в дне сегодняшнем. М. Хайдеггер весьма пронизательно заметил: «Не вынуждена ли любая современность видеть и истолковывать прошлое всякий раз из своего горизонта? Разве ее историческое знание не становится тем “жизненное”, чем в более решительном смысле тот или иной горизонт той или иной современности оказывается определяющим?» [Хайдеггер, 1993, с. 103]. Если первый вариант представляет собой следование традиционной истории, то второй можно охарактеризовать как историческую эпистемологию. Мишель Фуко сделал так много для популяризации этого подхода, что почти совершенно затмил своих многочисленных предшественников, и сегодня мы знаем его как фукольдианский, хотя, быть может, куда уместнее было бы называть его ницшеанским. Сам Фуко полагал, что существует эпистемологический «порог нашей современности» [Фуко, 1994, с. 35], который следует располагать в XIX столетии, и современность эта полагает саму себя в качестве таковой. По мысли этого автора, в этот ключевой момент западная цивилизация стала мыслить себя не в рамках оппозиции старое/новое, но в качестве универсального проекта, полагающего себя целиком и полностью исходя из наличной ситуации и исключительно средствами разума. Можно добавить к этому, что Фуко не только нашел ясную формулировку этой позиции у Канта, но сам остался последовательным кантианцем (впрочем, он и сам это охотно признавал).

Мы хотим попытаться совместить оба подхода, рассчитывая получить продукт не эклектичный, но синтетический, а именно: взглянуть на понятие современности как меняющийся и эволюционирующий конструкт, возникший в некоем вполне постижимом моменте прошлого и сохранившийся до нашего времени в сильно изменившемся, но все еще узнаваемом виде. Ведь всякая современность имеет свою историю: в то время как корни ее уходят далеко в прошлое, ее крона устремляется в будущее, тогда как ствол составляет настоящее, чей рост зависит от розы ветров и от погодных превратностей не меньше, чем от места произрастания. С тех пор, как в пространстве философии зашла речь о современности, эта последняя перестала быть чем-то само собой разумеющимся, и именно эта проблематизация современности сделала нашу эпоху столь особенной.

Начнем с того, что современность есть изобретение, а не простая мысленная фиксация настоящего момента. О. Шпенглер однажды заметил, что бывали целые культуры, не знавшие исторического времени. Точно так же можно сказать, что в истории западной цивилизации бывали целые эпохи, не знавшие современности. Или что западное человечество однажды изобрело историю, а вместе с ней и современность. История как наука становится возможна, когда отдельные факты выстраиваются в линейную последовательность, на всем протяжении которой работают причинно-следственные связи, а кроме того, постоянно просматривается если не какой-то финал, то по крайней мере высший смысл происходящего. Такова историческая дисциплина при своем рождении, хотя в дальнейшем она, конечно же, уходит от подобных наивностей. Однако одного лишь хронологического строя, хотя бы и подкрепленного телеологием, недостаточно для рождения современности. Для появления этой последней, собственно, необходим не исторический, а скорее философский дискурс, опирающийся на идею всемирной истории.

М. Фуко очень удачно подметил этот момент у Канта: современность есть Просвещение, а Просвещение есть выход из состояния несовершеннолетия и т.д. «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [Кант, 1994, т. 8, с. 29]. Фуко подчеркивает: «Он просто определяет настоящий момент как “Ausgang”, как исход, выход, движение, в котором освобождаются от чего-то, ничего не говоря о том, к чему приходят» [Фуко, 2011, с. 39]. Так понимаемая современность схватывается просвещенным разумом как момент, в который осуществляется беспрецедентное событие освобождения от груза прошлого, а не как результат какого-то исторического движения. Это момент, в который и изнутри которого просвещенный разум сознает свое время как свое собственное, радикально отличное всякого бывшего прежде именно тем, что впервые сознается как свое собственное. Когда Фуко заявляет, что такое (т.е. что философия изнутри самой себя и пользуясь исключительно собственными средствами задается вопросом о собственной современности) случилось в истории западной цивилизации впервые, он рассуждает с точки зрения той самой стратегии, от которой так стремился уйти. И нельзя не признать правоту Ж. Бодрийера, заявившего, что Фуко только тем и занимается, что воспроизводит дискурсивные стратегии, против которых затеял поход («Дискурс Фуко – зеркало тех стратегий власти, которые он описывает» [Бодрийер, 2000, с. 38]).

Этой фукольдианской позиции, согласно которой порогом и началом нашей современности является уникальный в истории цивилизации эпистемологический разлом, нетрудно противопоставить другую, сводящуюся к тому, что модерн – событие не уникальное, но периодически воспроизводимое. Вовсе не обязательно исповедовать доктрину циклического времени или принимать органическую идею цивилизационного роста в духе Шпенглера [1998]. Достаточно сказать, что та историческая ситуация, которая породила нашу современность, вовсе не была уникальным событием в истории западной цивилизации, но представляет собой определенную, как сказал бы сам Фуко, дискурсивную формацию, которой в принципе ничто не мешает сложиться в другую



эпоху и в другом месте. Таким образом, можно сказать, что в вопросе о современности существует две исторически сложившиеся линии мысли. (Частным и очень ярким случаем является чрезвычайно острая в прошедшем столетии дискуссия о том, является ли капитализм исторической неизбежностью или случайностью. Даже Ф. Бродель, посвятивший этому вопросу фундаментальный труд [1986–1992], кажется, не рискует ответить на него однозначно.)

Первую составляют философы, которых в самом общем смысле можно назвать механицистами, поскольку любое событие в реальном мире они склонны рассматривать с точки зрения строгого детерминизма. К их числу принадлежит и упомянутый нами Фуко, предпочитавший называть свою позицию «счастливым позитивизмом» [Фуко 2004, с. 242], что, впрочем, дела не меняет. Эти философы рассматривают европейскую современность (modern) как точку, в которой рвется дней связующая нить, т.е. как разлом между историческим прошлым, отбрасываемым как ненужный балласт, и гипотетическим будущим, которое должно стать проектом, реализуемым исходя из настоящего. Уникальность такой современности в том и состоит, что она аннулирует историю и производит ее перезапуск.

Другую линию мысли представляют авторы, полагающие современность явлением периодическим, перемежаемым периодами постмодерна, когда современность, исчерпав свой потенциал, теряется в историческом безвременьи. При таком подходе современность видится моментом, положение которого на исторической шкале не имеет значения и который характеризуется возможностью изнутри этого момента задавать вопрос о собственной современности. Древние гностики, например, задавались вопросами «чем мы были и чем стали, где были и куда заброшены, куда идем и откуда явится искупление, что есть рождение и что – возрождение» [Трофимова, 1979, с. 32], и их можно задавать всякий раз, как наступит подходящий для этого момент. Поэтому авторы вроде Г. Йонаса [1998] были склонны считать гностиков кем-то вроде экзистенциалистов эллинистической эпохи. Конечно, этот автор не был структуралистом и объяснял сходство между античным гностицизмом и экзистенциализмом XX века общностью мироощущения: такой взгляд на мир появляется в ситуации утраты ориентиров, когда рушатся устойчивые долгое время системы, а человек оказывается перед лицом надвигающегося хаоса и бессмысленности существования. Здесь самое время ставить подобные вопросы. И здесь, добавим мы, как раз и рождается новая современность.

Обе линии мысли стоят друг друга, ибо обе в равной степени убедительны и в равной степени являются интеллектуальными конструкциями, к которым приходится приспособлять факты интеллектуальной истории. Есть свой резон в том, чтобы считать нашу современность чем-то исключительным, ибо в какой-то момент история мысли двинулась в направлении, которого прежние эпохи никак не могли разглядеть в своем интеллектуальном горизонте. Но не меньше оснований утверждать, что обнуление истории и желание начать с чистого листа, определив настоящий момент времени как свой собственный, из которого только и возможно вопрошание о себе самом, случаются в истории не впервые, а напротив, как естественный и повторяющийся феномен. Конечно, происходит это всякий раз по-новому и с большим количеством рознящихся деталей, но суть от этого не меняется.

Мы не пытаемся выяснить, какая доктрина соответствует исторической действительности, или опровергнуть их обе. Нас интересует современность в качестве интеллектуального феномена, и обе линии мысли нужны нам для того, чтобы учесть различные его аспекты и модусы отношения. А произведя их учет, мы можем сказать о том, какие мутации происходят с современностью в истории той цивилизации, которую мы все еще считаем своей. При этом мы постараемся избежать односторонностей партийного подхода, будь он марксистским или фукольдианским. Другими словами, мы не считаем уместным использовать понятие формации, неважно, рассматривать ли ее с

точки зрения марксизма как общественно-экономическую или в структуралистском духе как дискурсивную.

Прежде всего, классическая современность есть порывание с историческим дискурсом. Фуко как-то заметил, что альтернативой этому последнему служит дискурс юридический [Фуко, 2010, с. 22], и в самом общем смысле с этим стоит согласиться. Ведь современность классической эпохи есть отказ от легитимации собственных действий посредством ссылки на традицию. Вместо этого разум заявляет о собственном праве проектировать историю, источником которого и гарантом он сам же и является. В пределе это означает полный отказ от традиционной истории. Если грандиозные реформистские проекты, и прежде всего Великая Французская революция, предполагали перезапуск истории, то Просвещение готово было пойти на полный с нею разрыв. И тем не менее эта современность была глубоко историчной по сути, ведь речь шла как раз о том, чтобы определить ту историческую точку, из которой исходит дискурс о современности и не-историчности.

Наша сегодняшняя современность есть нечто совершенно иное. Термин «постмодерн» – не просто производное от термина-предшественника, но сознательное указание на полную остановку той истории, изнутри которой постулировалась классическая современность. «Остановка событий», о которой Бодрийяр заявил в 80-х годах прошедшего столетия [Baudrillard, 1997, p. 19], быть может, вовсе не была временной и не сменилась закольцовыванием истории, как он же говорил впоследствии, но стала «концом истории», правда, совсем не в гегельянском смысле этого выражения. «Конец истории» оказался не достижением абсолютного самосознания, а его, самосознания, полной утратой. Отказ от претензий разума на обустройство мира и проектирование истории – не новый эпистемологический разлом, а диалектическая победа неразумия в той бинарной схеме (разум/неразумие), которую Фуко обрисовал еще в 1960-е гг. Школьная диалектика предполагает достижение определенного синтеза и снятия противоположностей, однако наша современность противоположности не снимает, а ликвидирует, оставляя на их месте зияние.

Это зияние зачастую описывают в апокалиптических тонах то как гибель западной цивилизации, то как упадок духовности под пятой технологий, что совершенно не удивительно, ибо речь идет о сворачивании того самого проекта, в рамках которого только и можно говорить о цивилизации или о духовности. Беда лишь в том, что никакого другого перед нами нет. Если классическая современность наделяла западного человека чувством всемогущества, то наша современность внушает ему лишь растерянность – чувство, свойственное носителям «несчастливого сознания», переживающим свой разрыв с традицией как крушение привычной картины мира. Поскольку крушение это не произошло в одночасье, а, продолжаясь уже не первое столетие, стало для человека западной цивилизации чем-то привычным и чуть ли не само собой разумеющимся, можно было бы сказать, что перед нами то самое состояние страха и трепета, что с легкой руки Кьеркегора мы теперь приписываем всему роду человеческому. Однако эти страх и трепет столь эффективно купируются воспетым Слотердайком циническим разумом [Слотердайк, 2009], что столь трагически серьезное восприятие ситуации оказывается неуместным.

На наш взгляд, речь идет о некоей новой экономии истории и субъекта, быть может, и не являющейся чем-то совершенно новым, но оставляющей позади тот диспозитив, что был присущ классической эпохе. Во-первых, здесь устанавливается единая система ценностей с общим эквивалентом, с которым соотносятся как субъект, так и история в целом. Субъект больше не субъект истории, да и история больше не нуждается в субъекте. Вместо этого перед нами однородное пространство, в котором действуют акторы, ни один из которых не имеет привилегий сравнительно с другими. Современность человека есть в то же время современность вируса или национальной валюты. Она определяется не



конкретным типом мировоззрения, не достижением определенного уровня самосознания, а скорее наоборот, исчезновением того и другого. Эта новая современность есть упразднение истории и исторического субъекта. А потому, во-вторых, это упразднение того взгляда на себя и на свое время, который составлял самую суть современности классической. В каком-то смысле наша современность и есть упразднение классической современности.

Здесь, конечно, уместно задаться вопросом о том, насколько правомерно вообще говорить сегодня о современности и не лучше ли согласиться с термином «пост-современность», не пытаясь разобраться в его значении. На наш взгляд, стоит признать, что наша современность, пожалуй, и впрямь является пост-современностью, в том смысле, что оставляет позади современность классическую. Вместе с тем, она также является современностью, поскольку представляет собой разрыв, и куда более радикальный, нежели то было в классическую эпоху, с традицией, и попытку переопределения своего статуса исходя из настоящего момента. Таким образом, мы можем говорить о двух версиях современности, классической и постмодерной, которые различаются как качественно, так и по степени интенсивности напряжения, возникающего из-за упразднения истории. А главное, если первая современность имела своим основанием философский дискурс, то вторая опирается на дискурс правовой (отсюда исполненные мрачного комизма попытки наделить правами животных и зафиксировать правовые основания в отношениях человека с неразумной природой). Предельно упрощая, мы могли бы сказать, что классическая современность была наделением разума максимальными правами и утверждением его привилегированного положения, тогда как наша современность лишает разум и этих прав, и каких бы то ни было привилегий.

Список источников

1. Жильсон Э. 2011. Дух средневековой философии. Гиффордовские лекции (университет Абердина). М., Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 560 с.
2. Кант И. 1994. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М., Чоро, 718 с.
3. Фуко М. 2010. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. Пер. А.В. Дьякова. СПб., Наука, 448 с.
4. Фуко М. 2011. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. Пер. А.В. Дьякова. СПб., Наука, 432 с.

Список литературы

1. Бодрийяр Ж. 2000. Забыть Фуко. Пер. Д. Калугина. СПб., Владимир Даль, 96 с.
2. Бродель Ф. 1986–1992. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. В 3-х т. М., Прогресс.
3. Йонас Г., 1998. Гностицизм (гностическая религия). СПб., Лань, 384 с.
4. Слотердаик П. 2009. Критика цинического разума. Пер. А.В. Перцева. Екатеринбург, У-Фактория, 800 с.
5. Трофимова М.К. 1979. Историко-философские вопросы гностицизма. М., Наука, 216 с.
6. Фуко М. 2004. Археология знания. Пер. М.Б. Раковой. СПб., Гуманитарная Академия, 416 с.
7. Фуко М. 1994. Слова и вещи. Пер. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. СПб., А-cad, 408 с.
8. Хайдеггер М. 1993. Время и бытие. Пер. В.В. Бибикина. М., Республика, 448 с.
9. Шпенглер О. 1998. Закат Европы. В 2-х т. Пер. И.И. Маханькова. М., Мысль, 1280 с.
10. Baudrillard J. 1997. Le Paroxyste indifférent. Entretien avec Ph. Petit. P.: Grasset, 1997.

References

1. Bodrijyar Zh. 2000. Zabyt Fuko. [Forget Foucault]. Transl. D. Kalugina. SPb., Publ. Vladimir Dal, 96 p.



2. Brodel F. 1986–1992. Materialnaya civilizaciya, ekonomika i kapitalizm XV–XVIII vv. [Material civilization, economy and capitalism of the XV–XVIII centuries]. In 3 volumes. M., Publ. Progress.
3. Jonas G., 1998. Gnosticizm (gnosticheseskaya religiya). [Gnosticism (the Gnostic religion)]. St. Petersburg, Publ. Lan, 384 p.
4. Sloterdajk P. 2009. Kritika cinicheskogo razuma. [Critique of cynical reason]. Transl. A.V. Perceva. Yekaterinburg, Publ. U-Factoriya, 800 p.
5. Trofimova M.K. 1979. Istoriko-filosofskie voprosy gnosticizma. [Historical and philosophical questions of Gnosticism]. Moscow, Publ. Nauka, 216 p.
6. Fuko M. 2004. Arheologiya znaniya. [Archeology of knowledge]. Transl. M.B. Rakovoj. St. Petersburg, Publ. Humanities Academy, 416 p.
7. Fuko M. 1994. Slova i veshchi. [Words and things]. Transl. V.P. Vizgina, N.S. Avtonomovoi. SPb., Publ. A-cad, 408 p.
8. Hajdegger M. 1993. Vremya i bytie. [Time and being]. Transl. V.V. Bibihina. M., Publ. Respublika, 448 p.
9. Shpengler O. 1998. Zakat Evropy. [The decline of Europe]. In 2 volumes. Transl. I.I. Mahankova. M., Publ. Mysl, 1280 p.
10. Baudrillard J. 1997. Le Paroxyste indifferent. Entretiens avec Ph. Petit. P., Grasset.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Дьяков Александр Владимирович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Россия

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Alexander V. Dyakov, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Ontology and Theory of Knowledge, St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia