

Идея современности.

1. Современность – это эпоха, когда сам факт – быть современным – становится ценностью. Но что это значит – быть современным? Быть современным – это значит всегда принадлежать тому новому, которое возникает, т.е. *новостям*. Однако такое стремление всегда предполагает представление об истории, более того – представление о едином и целостном историческом процессе. Только по отношению к Истории с большой буквы можно говорить о современности и ее *исторической актуальности*. Очевидно, что с точки зрения единого исторического процесса более современным будет то, что «продвинуто» на пути к своему завершению более, чем что-либо другое; оно находится ближе к концу процесса развития, больше реализовано, более развернуто, более богато, и потом у обладает большей ценностью. Каковы же основания такого сложившегося представления о современном? Это, во-первых, представление о едином историческом процессе, во-вторых, представление о прогрессе, т.е. направленности развития, наконец, в-третьих, это идеал существования современного европейского человека, порождением которого, собственно говоря, и были эти представления о истории и прогрессе. Именно цивилизационные формы существования европейского человека и рассматривались долгое время как образцы современного. Как известно, все эти представления сформированы мыслью Просвещения.

Возникновение современного общества коммуникации (mass-media) приводит к разрушению этих идеалов, а вместе с ними – и представления о современности. Во-первых, уже нельзя мыслить историю как некое единое движение. Современные коммуникации и средства массовой информации не делают общества однородными (гомогенными), но, наоборот, «вывели» на публичную сцену всевозможные типы культур и субкультур, разные Weltanschauungen. Во-вторых, это приводит к разрушению самой идеи цивилизации, ибо внутри ее культурного мира оказываются равноправными различные формы жизни, образы морали, концепты существования (маргинальные, примитивные, преступные и т.д.). Сама идея цивилизации, построенная на противопоставлении культуре и варварству, содержит в себе эти образы жизни, требуя их наглядного воплощения в поведении людей¹. В-третьих, теперь затруднительно говорить о прогрессе как движении к все более прозрачному (разумному) обществу, поскольку современная коммуникационная техника делает реальность все более фрагментарной, файловой, мозаичной. Говорить о единой реальности затруднительно, привилегированности нет, а отсюда оказывается возможным говорить только об интерпретациях, разных ре-конструкциях, взаимных отражениях².

2. В этих условиях вместо идеала свободы, построенного на модели самосознания, возникает идеал свободы, основанный на колебании, множественности выбора «реальностей»³. Суть в том, что свобода – это не самосознание, т.е. прозрачность необходимой структуры реальности и способность приспособления к ней, как утверждала прежняя метафизика. В условиях множась образцов мира стремление к такой прозрачности и к такой свободе может превратиться в невроз, в навязчивое стремление «вернуться в историю», т.е. перестать быть современным. Там в прошлом существовало ясное и отчетливое восприятие одной-единой реальности, ясное и отчетливое понимание единого исторического процесса. Именно это изживание идеи

¹ Может быть идеал культуры, но не может быть идеала варварства; варварство требует своего натурального, не-идеального воплощения.

² Образ зеркала вообще чрезвычайно значимый для всей культуры постмодерна.

³ См.: Ваттимо Дж.. Прозрачное общество. М., 2003. Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003.

некоторой единой рациональности, возникновение множества «локальных рациональностей», лежит в основе этой *невротической инверсии* современного человека: *стремление быть современным означает не-быть, быть ушедшим, быть только «историческим», быть только прошлым, т.е. отсутствие.* При сохранении ценности современности ее невроз заключается в невозможности быть таковой, в отсутствии всякой идентификации. Даже, если я придерживаюсь одной культуры, одной «локальной рациональности», это сохраняет ясное сознание ограниченности, историчности, и, вообще говоря, случайности этой культуры и этой рациональности в ряду других. Свобода в этих условиях не есть движение от неподлинного к подлинному бытию, от *das Man* к экзистенции, как учил Хайдеггер; свобода оказывается колебанием между причастностью и потерянностью, между затерянностью в современности или обретению в истории, и наоборот. Поэтому свобода в современных условиях выступает как выражение совпадения *события* и *информации* о нем.

3. В самом деле, на место хайдеггеровского подлинного бытия, на место конкретного события, в котором угадывался абсолютный Дух, на место кристальной ясности реальности, открываемой разумом в себе, в нынешних условиях восходит совпадение события и информированность о нем. Событийный характер имеет только то, что зафиксировано здесь и сейчас, в репортаже – в отличие от прежнего исторического события, которое становилось таковым, если вообще было зафиксировано. Нечто имеет место, существует, со-бытийствует только в форме случайности, «здесь и сейчас», т.е. ограничено. Это значит, что на поверку событие не имеет исторического характера; оно есть *сегодня-бытие*. Событие принципиально неисторично, локально, случайно, но только оно и есть, ибо все остальное – не в форме репортажа – носит характер интерпретации, мнения, двусмысленности. Репортаж – вот форма существования современного. Но, как мы видели, эта форма протокольной фиксации происходящего и есть форма настоящего не-бытия, действительного отсутствия. Событие именно потому отсутствие, что о нем необходимо информировать, со-общать и при-общать. Событийно, поэтому, только то, что получило форму общественного мнения. Интимное, то, о чем не говорят, то, что скрыто, что не дано в репортаже и в новостях, то не имеет места быть, оно не-современно и не-исторично.

Все это означает, что в современных условиях просвещенческая утопия абсолютной прозрачности реализована до предела, ибо обратной стороной *aufklarung* становится *из-нанка, вывернутость в публичность*. Только там можно обрести реальность существования. Даже о себе самом, о глубинных своих переживаниях я могу узнать только из интервью с психоаналитиком. Я не могу интроспективно понять себя, но только экстравертивно – через общественное мнение. Оно дает санкцию на мое существование. В отличие от кафкианских фиммер, которые показывали власть над человеком анонимных общественных структур, современная власть принадлежит общественному мнению. Это идол и божок современности.

4. А что же профессиональная философия? Если новости становятся действительной формой существования, то чтение утренней газеты становится подлинной метафизикой человеческого поведения⁴. Современная философия становится тогда публицистикой, журналистикой, или наоборот, журналистика становится «учением о мудрости». Суть ее уже не в том, чтобы «раскрывать» реальность (вот смех-то!) но в том, чтобы быть «на уровне» со-временной повседневности. Она становится современной, если сама становится «рассуждением о современности»: журналы и телепередачи наполняют беседы, встречи и круглые столы с философами, рассуждающими о последних

⁴ См.: Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. (*Philosophie par gros temps*). С. 185-188.

событиях политики и экономики. Но, ведь, если мы хотим, чтобы философ высказывался именно как философ, т.е. высказывался *о современности как исторической актуальности*. Но как это возможно, если, как было показано, само понятие актуальности становится двусмысленным? Безусловно, от философа не ждут ни интеллектуальных сентенций, ни теоретических спекуляций. Но как тогда можно философу высказываться о современности?

В репортаже, в телевизионном интервью рассуждения имеют характер публичной репрезентации. Поэтому отличие мысли философа от другого интеллектуала заключается не в языке, не в метафизических понятиях и теориях, но скорее – *в позиции*. Философия не есть риторика, она, наоборот, есть способность отказаться от риторики и дать нам позицию, отличную от всяких культур, традиций, вообще от всякого языка. В этом смысле философия есть *прагматика*. Под прагматикой здесь я понимаю *экстерриториальную позицию* философа, достигаемую средствами философской методологии, между различными культурами – и не только культурами современности, но и между культурами «настоящего» и «прошлого», из которой философ может рассуждать о «современности» и «истории», не принадлежа им. Безусловно, эта позиция сама имеет историческое измерение, хотя бы уже потому, что средства философской методологии есть логические инструменты, выработанные в истории философии. Но, самое главное – занятие этой позиции - и ее удержание – есть *волевой шаг*. Это есть философский акт, который делает возможным саму эпистему исторически актуального, т.е. современного, или ушедшего. Именно этот акт является ненаблюдаемым признаком философии в отличие от квазифилософской публицистики, которая занятия специальной позиции вовсе не предполагает, ибо в репортаже уже все есть для его всевозможной и любой интерпретации. Внешним признаком занятия позиции является то, что из нее оказываются де-маркированы определенным, а вовсе не любым, образом и обоснованны с рефлексивной позиции «прошлое», «настоящее» и «будущее». Только с этой позиции оказывается возможным рефлексивно-контролируемое (т.е. обращенное на сами инструменты рассуждения) рассуждение о историческом и современном. Другим отличием в современных условиях рассуждение философа от журналиста не обладает. Проблема философии постмодерна заключается именно в том, что определение позиции выступает не как волевой, а как исключительно прагматический шаг, мотивированный превходящими интересами – эпатажа публики, экстравагантности рассуждения, оригинальности и т.п. Но не принципиальной позицией философа – стремлением к *смыслу* реальности⁵.

⁵ Могут быть, как было показано, различные локальные рациональности, различные реальности; в современных условиях нет единого понятия реальности. Но сама идея и смысл реальности должен быть помимо всяких его толкований как его собственное условие.