



НЕОМОДЕРН КАК ВОЗМОЖНОСТЬ

И.В. Гибелев



Аннотация. В статье обсуждаются возможности философской концептуализации неомодерна как рефлексивного и культурного горизонта будущего. Поиск условий возможности неомодерна методологически опирается на онтологическое прочтение трансцендентальной феноменологии. Материалом и предметом такого поиска выступает проблема соотношения историчности и пост-истории.

Главный вопрос, на который должна дать ответ трансцендентальная феноменология, состоит, во-первых, в определении философского содержания неомодерна, во-вторых, в понимании возможных форм существования и/или векторов развития пост-исторического общества. Помимо этого, феномену нравственности отводится место в процессах возобновления трансцендентальной мысли в поиске выхода из пост-истории к истории как истории человека.

В этих целях исследование фокусируется на понятии границы в чистой феноменологии Гегеля и понятии границы субъективности в онтологически понятой трансцендентальной феноменологии. В этом существенным является актуализация в пост-истории открытого Кантом принципа ответственности разума за способ полагания границы с иным.

В сравнении двух способов толкования границы выявляется причина внутреннего разлада проекта модерна – отсутствие такого полагания границы субъективности человека, в котором инаковость иного выступает детерминацией свободы в мире явлений природы. Поэтому следует рассмотреть возможность включения сакрального аспекта иного в имманентность радикально историчного проживания конечного сущего.

Результатом исследования стало понимание задачи возобновления работы гегелевского понятия негативности в составе полагающей деятельности разума в его трансцендентальном и экзистенциальном аспектах. В пространстве жизненного мира самоотнесённость и самообоснование разума предстаёт как историчность самотемпорализации индивида.

Для разума возможность самополагания в будущее из ситуации пост-истории предстаёт как кенотическое вовлечение и движение сакральных детерминаций.

Ключевые слова. Граница, историчность, трансцендентальная феноменология, модерн и неомодерн, негативность, самотемпорализация.

Полагание границы с иным и самотемпорализация разума

Феноменологический принцип приоритета возможного над действительным одним из своих истоков имеет критическую реакцию на линейность истории и самоидентичность исторического субъекта в философии Гегеля. В работах Дильтея, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, Бенямина, Адорно предлагаются различные версии конструирования и реализации возможных способов возобновления истории после того, как Гегелем ей был положен конец в самоуспокоенности понятия. В то же время Гегель, по словам Хабермаса, наиболее ярко выразил идеологию модерна [Хабермас, 2003], в которой история призвана исполнить онтологический замысел культурного проекта Нового времени – положить границу природы и разума таким образом, чтобы в полагании участвовала не только радикальная инаковость трансценденции, но и самозаконодательствующий разум, в полной мере осознавший свою ответственность за полагание горизонта их встречи.

Граница разума и его иного (сакрального и/или природного мира) никогда не являлась неподвижной внеположной разуму линией, которая механически разделяет и соединяет внешнее и внутреннее. Даже в парменидовском «мне все равно, откуда начинать, ибо я приду в то же самое место» познающая мысль уже ответственна за осуществленность движения (понимание как форму опыта) к Единому, что позволило Гераклиту увидеть логос как мировой процесс. Тематизация ответственности разума за полагание границы с иным получает исполнение в трансцендентализме Декарта и Канта, а помещенная в контекст исторических размышлений, приводит к генеалогическому толкованию истории как генеалогии морали и разума, в которой сущность человеческой природы предстает как ее историческая самотемпорализация. Отсюда, отмечает О.К. Румянцев, следует фундаментальный тезис постклассической философии

антропологии: «...как себя человек понимает (существует), – таков он и есть. Это действительно настоящая ВЛАСТЬ конечного человеческого разума...» [Румянцев, 2010: 395]. Это крайне важный тезис для понимания исторической судьбы модерна в ситуации пост-истории, поскольку отсюда следует, что, хотя, по словам Канта, «слишком криво дерево, из которого сделан человек и вряд ли когда удастся его исправить», а Гегель полагает, что «человек, скорее, зол, чем добр», бытийная реальность самотемпорализации индивида означает возможность просвещения и преобразования человеческой природы в исторически меняющихся условиях, а вовсе не «новую нормальность» войны всех против всех. *Самотемпорализация человека, условием которой является ответственность разума за полагание горизонта являемости иного, осуществляется в ситуации радикальной историчности конечного сущего и составляет сущность философского содержания неомодерна.* Это пока еще сугубо формальное определение. Конкретно-содержательное наполнение понятия неомодерна потребует подробного рассмотрения реализации трансцендентальной структуры самотемпорализации в культурных обстоятельствах гибридного мира, в пост-истории.

Из факта самоотнесенности мыслящего себя мышления в историчности мира следует, что историчность разума, обоснованная в постклассической мысли как экзистенциальная и экзистирующая открытость конечного сущего, является единственной прогрессивной силой, способной преодолеть многочисленные культурные кризисы современности, связанные с желанием спрятаться от неуютной неизвестности будущего в архаических и домодерновых формах сознания. О коллективистском и неокolleктивистском состоянии мысли и духа Пауль Тиллих писал как об угрозе духовного бытия: «Человек бежит от свободы задавать вопросы и самостоятельно искать ответы, попадая в мир, в котором более спрашивать невозможно, а на все прежние вопросы ему навязыв-

ваются авторитарные ответы» [Тиллих, 1995]. Несамостоятельность мысли, ее наивность не является безобидной как в личностно-экзистенциальном, так и в политическом отношении [Кант, 1993]. Наивность отношения к миру и к мысли вообще не является безобидной.

Первобытное детство истории – в котором царят нравственные устои, еще не знакомые с необходимостью собственной опоры в трансцендентальной силе разума и слепо претендующие на руководство разумом, или отрицающие данную необходимость – сегодня нередко романтизируется. Несмотря на то, что опасность романтизации идеологии «невинной чистоты» «истоков и корней», нативного коллективизма уже превратилась в XX веке в кровавую историческую реальность, уроки из этого превращения полностью еще не извлечены. Чем дольше откладывается необходимость учить уроки исторической ответственности, тем в более патологические формы инвертируется трагический опыт. Совершенно неслучайно современная, в том числе «массовая», культура нередко выявляет сущность трагизма исторической безответственности на примере региональной онтологии детского мира.

Граница человеческого и внечеловеческого в пост-истории

Парадигмальным в этом отношении является известный роман У. Голдинга «Повелитель мух», в котором дети, отброшенные войной в первобытный коллективизм с характерными ему нравственными нормами, начинают с убийства диких свиней (для пропитания), а заканчивают убийством других детей (для поддержания норм коллективизма). Инфернальность детского мира стала характерной чертой японской массовой культуры, особенно в жанре фильмов ужасов, где дети предстают носителями темного внечеловеческого (иррационально-мистического и животного) начала. Смертоносная активность зла не имеет психовозрастных границ. Связь внечеловеческого начала и детства

обнаруживает свое культурное содержание в устойчивом сюжете детей-маугли.

Граница человеческого и внечеловеческого, по замечанию Дж. Агамбена, воплощается и актуализируется как *enfants sauvages* (дикие дети) в результате проведения мыслью границы с иным, изначально в расставании с мифом. Иное человеческого появляется в тот момент, когда «...гуманитарные науки начинают определять контуры человеческого *facies* (лица – И.Г.), все чаще *enfants sauvages* выступают на окраинах деревень Европы в качестве посланников нечеловечности человека, как свидетели его хрупкой идентичности и отсутствия у него собственного лица» [Агамбен, 2012: 42].

Собственно, радикальная онтологическая чуждость мира как целого превращается в метафизический и психологический ужас, когда из интеллектуального пространства вычищается принцип *свободно* принимаемой разумом ответственности в построении отношения с иным и самоотношения. Исходный тезис трансцендентальной философии, утвержденный Кантом, гласит, что предметы должны сообразовываться с понятиями вне юрисдикции онтоотеологии, поэтому без предварительного самообоснования разума теоретические положения представляют собой догматическую мысль, либо расхожее теоретизирование – *metaphysica naturalis*. Но из трансценденталистского положения постклассической философской антропологии, согласно которому человек, понимающий себя определенным образом, существует именно соответственно такому образу понимания, вовсе не следует, что жизнь культуры полностью укладывается в понятия, составленные разумом.

Кантовская *‘ding an sich selbst’* как раз выступала не только негативным моментом познания, но также онтологическим аспектом, балансирующим активность предельно несомообоснованного разума и открывала ему же горизонт его саморазвития, которое Гегелем и было осмыслено как историческое становление сознания. Уже по этому, незначительному, основанию видно, что культура обладает

своей собственной, инаковой понимающим возможностям человека, природой, для-себя-и-в-себе-бытием. Это означает, что инаковость культуры не будет снята ни технологиями big data, ни ужесточением нравственных норм, ни политическим волюнтаризмом по причине фундаментального онтологического неравенства человека самому себе.

Собственное культуры предметно раскрывается в имманентной динамике культурной диахронии, в синхронии столкновения и конфликтов культурных явлений. «Культура, - замечает О.К. Румянцев, - это не цветок, нуждающийся в рыцарской защите культурологов, а сила, разрушающая и создающая цивилизации, поэтому обращаться с ней надо весьма осторожно» [Теоретическая культурология, 2005: 30]. К сожалению, разрушительная сила культуры неизбежна, она не направляется адресно против тех, кто не принимает (не понимает) ее самостоятельную инаковость, неподзаконную экономическим, политическим, религиозным и проч. интересам. Попытка управлять культурой как историческим процессом становления человеческой субъективности, опираясь на догматичное восприятие деятельности разума, деструктивна и для сторонников и для противников прогресса в понимании свободы. Но Кант и здесь дает нам надежду: «Мир никоим образом не погибнет от того, что злых людей станет меньше» [Кант, 1993: 457].

Пренебрежение к способности разума радикально отвечать за свои самоопределения, то есть отвечать на призыв иного – «быть», по сути, есть прелесть всесилья человеческого понимания нормы и отклонения. Поскольку такое понимание мнит себя всесильным, ссылаясь на внеположные экзистирующему разуму авторитеты, постольку оно является глубоко догматичным. Причина этого прельщения лежит в конфликте универсализма разума и традиций локальных культур, в котором «телега нравственных норм» ставится впереди движущей силы разума. Но в действительности сама природа такой ошибочной диспозиции произ-

водна от деятельности разума, она есть недопонятость разумом самого себя. Радикальная открытость экзистирующего разума иному и создание в том числе конструкций нравственности, опираясь исключительно на эту открытость есть работа собственно философская, способная вменяемо объяснить генеалогическую изменчивость нравственности, что отчетливо было понятно Сократу. Можно утверждать, что там, где деятельности и самокритике разума предпосланы нравственные устои, история как становление рефлексивной культуры еще не начиналась.

Трансцендентализм, составляющий ядро, суть философской метафизики, в антропологическом плане предстает как намерение определить «собственно человеческое», которое не исчерпывается ни в природной, ни в культурной сущности человека, ни даже в объявлении их единства как некоторой неизменной величины. В размерности индивидуальных границ жизненного мира путь к субъективности, свободе и сугубо оригинален и сообщителен с Другим. Если вернуться здесь к примеру с региональной онтологией детства, то следует сказать, что актуализация в ней темного внечеловеческого начала является свидетельством более общей проблемы – необходимости экологизации границы мысли и иного как выяснение в антропогенезе соотношения онтогенетического и филогенетического развития.

Ф.Т. Михайлов в этой связи обращал внимание на близость концепции Л.С. Выготского и философии Гегеля: «В том-то и суть дела, по Л.С. Выготскому, что формирующийся в утробе матери зародыш организма будущего индивида Homo sapiens, как это и предполагал ещё Гегель, такой же продукт антропогенеза, а затем и миллионлетней культурной истории психосоматического единства всех организменных функций общения людей и их целесообразной деятельности, как и шельское рубило, ритуал первобытной общины, мифы античности (и современности), устная и письменная речь, музыка и живопись, математика,

физика, да и вся машинная индустрия» [Михайлов].

Полагание границы человеческого и животного в пост-истории есть мгновенный способ самоопознания и выживания человека в уникальной форме существования – человечности и, таким образом, продолжения антропогенеза. Сложность заключается в одновременном принятии и отторжении человеком своей животной природы. Сегодня об этой проблеме повествует не только философская мысль, но и сама повседневность. Вот как описывается связь пост-истории и животности человека в современной Японии глазами китайского журналиста: «В Японии насчитывается более 50 тысяч магазинов шаговой доступности, через которые каждый месяц проходит 1,4 миллиарда японцев. Такое упрощение привело к тому, что более сложные стремления и желания стали не нужны. Японский социолог Адзума Хироки несколько лет назад высказал мнение о том, что этот феномен приведет к тому, что человек вновь вернется в животное состояние....Но может быть, что этот регресс и есть возвращение людей к собственным стремлениям. Чем проще желания, тем ближе к состоянию животного, а чем ближе это состояние, тем ближе новая форма цивилизации – жизнь ради себя» [Цзиенцян].

По всей видимости, этот пример подтверждает правоту А. Кожева в его понимании гегелевой версии конца истории, что в своей работе «Открытое» обсуждает Дж. Агамбен: «В Японии Кожев мог собственными глазами наблюдать общество, которое хотя и жило в пост-исторической ситуации, не переставало быть «человечным» [Агамбен, 2012: 18]. «Жизнь ради себя» как раз означает наступающую/наступившую реальность конца истории, в которой Другой и Чужой ослаблены. Кожев указывает, что «...весь «японизированный» пост-исторический период будет сугубо человеческим...Но... «животное, которое живет в *согласии* с Природой, или наличным-Бытием», это *живое* существо, в котором нет ничего человеческого. Чтобы остаться челове-

ком, Человек должен быть «Субъектом, противопоставленным Объекту» [Кожев, 2003]. В данном случае мы сталкиваемся с другой, чем вышеописанное «ненаступление истории», крайностью – прекращением исторического становления рефлексивной культуры и упразднением человека в государстве или тотальности науки.

Возвращение к животности на пике самообоснования мыслящего себя мышления как конец истории, кажущееся нравственным апокалипсисом, демонстрирует необходимость возвращения к трансцендентальной схеме опосредствования мысли и иного как радикальную историчность человека, в которой присутствие инаковости иного предстает как непрестанная работа гегелевой негативности, как кенозис. Только такой подход позволит положительно понять пробуждение животности человека в культурной ситуации после постмодерна.

Ситуации «ненаступления» истории и конца истории схожи по формальному отсутствию истории в настоящем, однако глубоко различны содержательно. Ситуация конца истории удерживает историчность как свой момент, что дает возможность Кожеву утверждать возможность сохранения человека как субъекта в конце истории. Таким моментом является акт проведения границы. Здесь удобно воспользоваться цитатой, отсылающей к уже приведенной ранее статье Ф.Т. Михайлова: «Ф.Т. Михайлов описывает феномен проведения границы (разделения внутреннего и внешнего) как специфический атрибут культуры в целом, атрибут, имеющий *антропологическое* значение (т.е. конститутивное для культуры и человека вообще)» [Теоретическая культурология, 2005: 21].

Историчность полагания границы мысли и иного

Для обсуждаемой в настоящей статье возможности конституирования неомодерна как рефлексивной и культурной ситуации первостепенную значимость получает различающий аспект грани-

цы. В философии Декарта этот аспект был понят как субъект-объектная оппозиция. Она предстала историческим этапом рефлексии, осознавшей, что христианское требование к человеку стать человеком предполагает рационально-свободное принятие ответственности за тот образ человеческого, который радикально конечное сущее полагает из своего внутреннего как мысли-границы, открытой сакральным детерминациям. В свете трансцендентальной феноменологии субъект-объектная оппозиция не была заблуждением или искажением в философии Нового времени, она послужила способом нового, относительно Средних веков, различения и синтеза внешнего и внутреннего.

Сотворение человека свободным, напоминает нам Пико делла Мирандола, означает, что человек – содержательно и регулятивно – отвечает за свое окружение, индивидуальный горизонт жизненного мира. Пожалуй, что в строгом смысле вся полнота ответственности за свой индивидуальный горизонт все-таки невозможна, поскольку он формируется историческими наслоениями и текущими обстоятельствами. Поэтому у Канта полнота свободы в гражданско-правовом состоянии неразрывно связана со свободой Другого и только в этой связи свобода есть результат ответственности: «Человек... в естественном состоянии... живя рядом со мной, нарушает мое право уже самым этим состоянием, если не делом (facto), то беззаконностью своего состояния (statu iniusto): этой беззаконностью он постоянно угрожает мне, и я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-правовое состояние, или же избавить меня от его соседства» [Кант, 1993: 373]. Ницше утверждает возможность генеалогически, в имманенции истории, превратить любое «так было» в «так хотела моя воля», а Кьеркегор относит возможность «сделать бывшее небывшим» к божественному всемогуществу.

Нетрудно видеть, что в каждом из случаев – трансцендентального разума, жизненной воли, божественного всемо-

гущества понятие границы играет атрибутивную роль разделения человека в культуре и его иного. Более того, представление о границе уже в платонической мысли утверждает и характеризует любое теологическое, онтологическое, космологическое, психологическое отношение; характеризует логику отношения вообще.

В этой связи следует отметить совсем неслучайное совпадение Аристотеля и Гегеля в их понимании необходимости дать в своих системах эксплицитное определение понятию границы. Сегодня настоятельность понимания времени, пространства, вещи, субъективности в логике граничности не может направляться к понятийному определению границы, но требует рассмотрения культурного многообразия и единства культуры в радикальной историчности мира и в таком рассмотрении предполагает выявление содержательной связи между дефинициями понятия границы и исторической (пост-исторической) саморепрезентацией «духа времени».

Аристотель указывает на «неделимость границы, а не ограниченного» в качестве основания неделимости единого [Аристотель, 1981: 64]. Интерпретация неделимости обнаруживает ее двусмысленность. В «Физике» Аристотель указывает: «необходимо, чтобы «теперь», взятое не по отношению к другому, а само по себе, первично, было неделимым...» [Аристотель, 1981: 185]. «Неделимость» позволяет Аристотелю определить границу как «конец» в смысле целостности и законченности, очерчивающей определенность вещи, и тем указывающей на иное. Неделимость границы составляет, по Аристотелю, основание времени, выраженное в «теперь», разграничивающем прошлое и будущее. Граница как «теперь» – это то, что только различает, само оставаясь неподвижным. Граница не подлежит возникновению, становлению и уничтожению, поскольку ее определяющим свойством является предельность. Другими словами, граница не потому различает, что указывает на нечто разграничиваемое и соединяемое, но поскольку

ку является неделимой, предельной, в нее как бы и упираются прошлое и будущее, одно тело и другое.

В таком виде граница по природе связана с вечностью, а не бесконечным, ибо «бесконечное есть там, где, беря некоторое количество, всегда можно взять что-нибудь за ним» [Аристотель, 1981: 119]. Связь границы с вечностью подтверждается и в ее определении как «предела», приведенном в книге пятой «Метафизики». Будучи `пределом`, она есть конец любого `что` не только в качестве целостности и законченности, но и в смысле окончания как потери любого `что` в своей собственной целостности без возможности какого-либо последующего самоотличения. Другой смысл, раскрываемый Аристотелем, это связь границы с телом и пространством (местом). Место и пространство имеется для тела, а также `для поверхности и остальных границ` - «границы [существуют] вместе с тем, что они ограничивают» [Аристотель, 1981: 132].

В системе Гегеля граница рассматривается одновременно в качестве формы движения различия одного и иного в исторических формах становления Духа, а также как собственный момент понятия, как его отрицательно-творческая энергиясамодвижения, как знака абсолютной отрицательности - рефлексивность. Творческая сущность негативности сказывается в работе понятия границы, которое выполняет задачу оживления логики, что было заявлено в качестве ясной цели уже в «Феноменологии духа». В «Науке логики» реализации этой цели служит многократное определение диалектического содержания границы в логике отношения одного и иного. Так, например, Гегель пишет: «Именно одна их [нечто и иного – И.Г.] определенность, с одной стороны, тождественна с внутри-себя-бытием этих нечто как отрицание отрицания, а с другой, поскольку эти отрицания противостоят одно другому как другие нечто, она, исходя из них же самих, смыкает их и точно также отделяет их друг от друга, так как каждое из них отрицает иное; это граница» [Гегель, 1970].

Подробнейший логико-диалектический анализ понятия границы дан Гегелем в связи с анализом наличного бытия, соотношением границы и предела, границы и сущности, внешней границы, качественной границы, количественной границы. Можно сказать, что место и задачи работы понятия границы в системе Гегеля еще предстоит определить.

Живой разумный Космос живет энергией границы, определяющей место каждого сущего как мысль в отведенных ей пределах. Живая форма единства понятия и предмета выказывает себя в граничной логике отношения. Аристотель и Гегель совпадают не только в логическом анализе и понятийном определении границы. Мысль, опознавшая собственную граничную природу, должна найти формулу термина «граница» - только в этом случае она в полной мере достигнет самопонимания и сможет репрезентировать его. Тогда ею будет выражен «дух времени». Это мысль-граница, озабоченная самопониманием в пространстве вечного кругового движения неба. И это мысль-граница, складывающая понимание о самой себе в рефлексивном, понятийном совпадении открытия и конца истории.

Совпадение Аристотеля и Гегеля можно понять как принципиальное совпадение двух точек различных исторических эпох. О.К. Румянцев подчеркивает, что хотя формы понимания мира в античности и в Новое и новейшее время представляют собой весьма разные манеры рефлексии, они совпадают в понимании инаковости иного: «если в античности невозможно сформулировать инаковость иного (а именно его представляет живое), то у Гегеля она (инаковость) снимается, потому мысль совпадает со своим радикально внемысленным предметом» [Румянцев, 2010: 378].

Сегодня настойчивое внимание к границе диктуется самой логикой времени – историей, пришедшей к собственному пост-историческому существованию, выраженному в гибридном состоянии мира. Необходимость формулировки понятия границы возникает в те историче-

ские эпохи, которые стоят перед задачей радикального самопонимания, самокритики, попытки обобщить имеющиеся знания в новых рефлексивных процедурах. Для Аристотеля это была логическая объясняюще-описательная отработка тем платоновой диалектики, а для Гегеля – развитие кантовой самоотнесенности разума, но уже понятой как историчность, саморазвитие понятия.

Именно в беспрестанном движении – в историческом времени – Гегель видит условие возможности конкретного синтеза конечного сущего и Духа. Историчность черпает свою возможность и силу в негативности. Отыскивая источник негативности как живое отологическое основание историчности бытия, Хайдеггер выясняет, что источником негативности не может быть ее принадлежность Ничто, так как Ничто есть Бытие, не может быть диалектика одного и иного, так как в своей взаимопринадлежности они сами обусловлены негативностью. Поэтому справедливо утверждается, что негативность у Гегеля есть «...тройкое и бесспорное в себе самом различие непосредственного, опосредованного, безусловного сознания» [Хайдеггер, 2015]. Это означает, что негативность в своем основании оказывается безусловной, поэтому предстает как чистая спекуляция мышления.

Образ границы субъективности в горизонте неомодерна

Тематизация границы и удержание в ней собственно человеческого модуса бытия становится жизненно необходимой задачей европейской философии и культуры. На пути ее решения обнаруживаются три рода проблем. Во-первых, это проблема поиска предельного основания мира и человеческого бытия. По ходу ее рассмотрения философия обнаруживает, во-вторых, что либо способностей разума совершенно не хватает для «действительного» понимания основания, либо основание бытийствует как безосновность и знание разума в этом совершенно достоверно. Пытаясь понять,

что здесь на самом деле имеет место, разум находит, в-третьих, собственную радикальную историчность, в которой он вынужден удерживать открытую им же универалистскую интенцию построения культуры. То, что роднит в представлении разума эти три рода проблем и формально и содержательно, увязано в идее границы, которая, собственно, и возникает как спекуляция представленного родства.

Это радикальное следование трансцендентализму Декарта и Канта, воспринятое Гегелем как потребность преодоления дуализма иного и мысли связано с понятным желанием обосновать тотальность самоутверждения мысли в собственной самоотнесенности. Однако оно привело к гипостазированию имманенции мышления и забвению того иного истока, без которого мыслящая себя мысль непосредственно совпадает со своим иным. В фундаментальной работе Л.С. Черняка «Вечность и время» непосредственное совпадение мысли и иного рассматривается как главная движущая сила внутреннего разлада европейской философии в целом и философского модерна в частности. Причина же этой непосредственности лежит в проблемном соотношении понятий времени и вечности [Черняк, 2014].

Непосредственность совпадения мысли и иного сразу же является и концептуально и экзистенциально нагруженной, совпадение в конкретном жизнепроживании радикально конечно сущего есть его жизненный мир который, в результате этого совпадения, оказывается ритуально привязанным к прошлому, то есть не открыт будущему, то есть не является собственно человеческим. Природа, напоминая нам Иммануил Кант, отвечает на вопросы, которые ей задает разум. Такое опрашивание, хотя предстает одиссеей разума, но, по мысли Хайдеггера, хранит в себе в качестве нереализованной в своей бытийной полноте трансцендентальную способность воображения. Если Хайдеггер, вслед за Гегелем, усматривал решение вопроса историчности сознания времени – момента «теперь» и стихии бу-

дущего для конечного сущего – в связи с изначальностью вопроса о бытии, то для Канта первостепенна проблема имманентного самообоснования разума. Сегодня вопрос о границе субъективности человека в векторе возможности неомодерна раскрывается как содержательность конкретно-исторической эпохи самообоснования разума в ситуации, когда сама история как направляющая просвещенческая сила воспринимается в качестве угасающего импульса прошлого.

Радикальная историзация практического субъекта мгновенно обернулась концом истории. Возможно, высказываемые в ходе дискуссии идеи о месте и значении «Феноменологии Духа» (противоречие между Введением и Предисловием с Заключением, вопрос, является ли этот труд введением в философию Гегеля или частью его системы) [Иваненко, 2008] выражают это небывалое в мировой мысли превращение открытия истории в ее окончание. Негативность, положенная как безусловность, стала одной из главных причин такого превращения. Онтологически прочитанная безусловность негативности вкупе с саморазвитием, становлением привела к снятию инаковости иного. Гегель не может обойтись без Абсолюта, что с христианских позиций подчеркивает Т. Альтицер: «...идея чистой негативности...неотделима от своего христианского источника. Негативность составляет мощь процесса самореализации, или самоопосредования гегелевского Абсолюта...Дух есть кенотическое, или опустошающее, движение негативности» [Альтицер, 2010]. Можно ли предположить, что существует связь кантовского подхода к суду разума как критике самого чистого разума и гегелевой диалектики истории понятия как чистой негативности? Если такое предположение допустимо, оно поможет раскрыть исторически изменчивую логику разделения (чистого разума и вещи-в-себе) и синтеза (конечного мышления и Духа) как историчность границы субъективности человека в осознании мышлением своих же познавательных форм как способов существования.

Понимание историчности модерна и его трансформаций в пост-истории, а также поиск условий возможности возобновления историчности в неомодерне предполагает анализ двух аспектов. Во-первых, это экспликация логики самотемпорализующегося индивида в преемственности и актуальности его культурных и исторических форм. Во-вторых, это исследование контекста пост-истории. Этот второй аспект включает в себя альтернативные подходы к пониманию пост-истории:

– *Пост-история как завершенность истории* может предстать как тоталитарной природы синтез государства и инновационных технологий.

– *Пост-история как гибридный мир*. В таком варианте разуму и его гражданско-политической силе, как и естественной силе, никогда нельзя будет достигнуть полной самоотнесенности и власти.

– *Пост-история как предвестие апокалипсиса* (богословские и теологические взгляды, например, «Три разговора» Соловьева).

– *Пост-история как предвестие открытия истории* как конкретной воплощенности силы негативности в историчности радикально конечного сущего.

В модернистской идее «конца истории» радикальная историчность человека, хотя и является его единственной судьбой, сама по себе не предлагает благого устройства судьбы. Гегель является не первооткрывателем, а интерпретатором идеи «конца истории» – конец мирской истории прямо выражается в христианстве и христианской мысли как эсхатология. И для новоевропейских буржуазных революций, и для христианства окончание отчужденной, падшей истории не проблема, а благая цель, устанавливаемая законами разума или заповеданная откровением. «Теперь все новое», проповедовал ап. Павел. Историческое время это и есть время осуществления идеалов модерна, Просвещения. Другой версии истории в самом модерне нет! Он, конечно, знает, что своя история была у мифологичных, в античности и средне-

вековье, но она не была собственно человеческой историей [Румянцев, 2005]. Концептуализация ответственности разума за полагание горизонта явления иного предложена нововременной философией, поэтому только внутренняя механика модерна (то есть деятельность самоопределяющегося разума) может предложить актуальное понимание истории в пост-исторической реальности сегодняшнего дня.

А значит, возможность возобновления истории означает необходимость понять природу негативности внутри самой трансцендентальной схемы взаимопосредствования мысли и иного – в акте полагания их общей границы. Тогда разум обретет прочную основу и станет очевидно, кроме прочего, что нет никаких оснований и нужды предпосылать действию разума невыясненное в критике содержание нравственных устоев. Говоря словами Гегеля, религия разума сможет быть понята и воплощена как нравственная тотальность, или, говоря еще точнее, нравственная тотальность выступит как религия самотемпорализующегося разума, освободившаяся от всякой нефилософской онтотеологии. Можно сказать, что такое намерение представляет собой попытку мыслить метафизику неметафизическим образом в пост-хайдеггеровом горизонте толкования историчности конечного сущего. А для этого следует также решать задачу трансцендентального понимания радикальной историчной работы негативности, кенозиса, репрезентации в конкретике наличных явлений культуры.

Возможность возобновления истории фундаментально связана с определением условий возможности неомодерна, снимающего архаизацию жизни как свое инобытие, и заключается в экспликации возможностей разума, ответственного за историчность воплощения смыслов сакрального иного в пространстве жизнепроживания радикально конечного сущего. Ответственность разума в его самотемпорализации как раз дает шанс нравственным устоям состояться в будущем мире как живой исторической силе практического разума, который наконец-то сможет в нравственном отношении исполнить завет критики чистого разума – обосновать свободу в мире явлений природы.

Если вернуться к примеру с современным японским обществом и посмотреть на него в версии пост-истории А. Кожева, то «жизнь ради себя» все равно оказывается связанной с негативностью, поскольку целостно-единый комплекс психических и культурных явлений исходно определяется логикой полагания границы. «Смысл границы в генезисном обосновании психического...чужое – это всегда своё (осознанное интимно, всегда особенное, неповторимое), но своё – это всегда чужое (ибо оно возможно лишь во всеобщей культурной форме, неизбежно общей всем)» [Михайлов, 2005]. Онтологическая граница, полагаемая самотемпорализующимся индивидом, и есть условие негативности, кенозиса, направляющего трансформации человека в будущее и в связи с будущим.

Список литературы:

- Агамбен Дж. Открытое. М.: РГГУ, 2012. 112с.
Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2010. 224 с.
Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.3. М.: Мысль, 1981. 613с.
Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т.1. М.: Мысль, 1970. 501 с.
Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000, 495 с.

Иваненко А.А. Современное немецкое гегелеведение о роли и месте «Феноменологии Духа» в системе философии Гегеля // PHILOSOPHIA PERENIS MMVIII. Альманах Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. СПб.: СПбПГУ, 2008. С. 86-96.

Кант И. К вечному миру // Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Том I. Трактаты и статьи (1784-1796). М.: Ками, 1993. С. 363-547.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение // Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Том I. Трактаты и статьи (1784-1796). М.: Ками, 1993. С. 127-147.

Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 541 с.

Михайлов Ф.Т. Homo Sapiens: культура и натура его бытия [Электронный ресурс]. [http://www.riku.ru/lib/fil_zk/mihaylov1.htm, (дата обращения: 18.02.2018)].

Михайлов Ф.Т. Кормчие звёзды // Логос живого и герменевтика телесности. М.: Академический Проект; РИК, 2005. С. 230-251.

Румянцев О.К. Воспроизведение и конструирование в европейской мысли // Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования. М.: Прогресс-Традиция. 2010. С. 350-410.

Румянцев О.К. История как антропогенез // Логос живого и герменевтика телесности. М.: Академический Проект; РИК, 2005. С. 118-173.

Теоретическая культурология. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга; РИК, 2005. 624 с.

Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003. 416 с.

Хайдеггер М. Гегель. 1. Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938-1939, 1941). 2. «Введение» в «Феноменологию Духа» (1942). СПб.: Владимир Даль, 2015. 320 с.

Цзиенцян Ц. Низкие потребности японцев: зачем же жить? [Электронный ресурс]. [https://inos-mi.ru/social/20180210/241410792.html (дата обращения: 18.02.2018)].

Черняк Л.С. Вечность и время: возвращение забытой темы. М.; СПб.: Нестор-История. 2014. 696 с.

Об авторе:

Гибелев Игорь Владимирович – кандидат философских наук, директор ООО НПО «Интел-Ком». Белгород, мкр. Таврово-2, пер. Дачный-11. E-mail: gibelev@yandex.ru.

NEOMODERN AS AN OPPORTUNITY

I.V. Gibelev

Abstracts. *The article discusses the opportunities of Neomodern philosophical conceptualization as a reflexive and cultural horizon of future. The methodological searching is grounding on ontological transcendental phenomenology conception. The problem of historicity and post-history correlation is used as a material and an object for that searching. In this connection the main question that must be answered in transcendental phenomenology consists, firstly, in philosophical content of Neomodern definition and, secondly, in comprehending opportunities of invariability or evolutionary of post-historic society. Besides that, there is a special place for morality phenomena in the process of transcendental thought renewal in finding a way out of the post-history to the person's history.*

For these purposes the research is focused upon the border concept in Hegel's pure phenomenology and the border concept in ontological transcendental phenomenology. Thus, the post-historical actualization of Reason responsibility principle for the way the border with the other is established is essential. The comparison of two ways of interpretation of the border identifies the cause of the inner discord of Modernity project. It is the absence of such a definition of human subjectivity borders in

which the otherness is the determination of freedom in the world of natural phenomena. That's why it is necessary to consider the opportunity of involving the sacral aspect of other into immanence of radically historical living of a human being.

Investigation result is the understanding of the task to renew the Hegelian's negativity concept working in a Reason activity structure within its transcendental and existential aspects. In a sphere of a Life World the Reason self-relation and self-validity appears as individual historical self-temporalization. For the Reason the opportunity of its self-going for the future from the post-history appears as a kenotic engagement and the motion of sacred determinations.

Key words. *Border, historicity, transcendental phenomenology, Modern and Neomodern, negativity, self-temporalization.*

References:

- Agamben J. *Otkrytoe* [Opened]. Moscow, RGGU, 2012. 112 p. (In Russian).
- Altizer T. *Smert Boga. Evangelie christianskogo ateizma* [The Death of God. The Gospel of Christian Atheism] Moscow, «Kanon+», ROOI «Reabilitacia». 2010. 224 p. (In Russian).
- Aristotle. *Sochineniya v 4-ch t. T.3.* [Works in 4 vol. Vol. 3]. Moscow, Thought, 1970. 613 p. (In Russian).
- Hegel G.V.F. *Nauka logiki. V 3-ch t. T. 1.* [Science of logic. In 3 vol. Vol.1.] Moscow, Thought, 1970. 501 p. (In Russian).
- Hegel G.V.F. *Fenomenologiya ducha* [Phenomenology of Spirit]. Moscow, Science, 2000. 495 p. (In Russian).
- Ivanenko A.A. *Sovremennoe nemetskoe gegelevedenie o roli i meste Fenomenologii Ducha v sisteme filosofii Gegelya* [Contemporary German Hegelian studies on the role and place of Phenomenology of Spirit in Hegelian philosophical system]. *PHILOSOPHIA PERENIS MMVIII. Almanach Sankt-Peterburgskogo obshchestva klassicheskoy nemetskoj filosofii* [PHILOSOPHIA PERENIS MMVIII. Almanac of Saint-Petersburg's society of classical German philosophy]. Saint-Petersburg, SPbPGU, 2008. pp. 86-96 (In Russian).
- Kant I. *K vechnomu miru* [To a Perpetual Peace.]. *Sochineniya v 4-h tomah na nemetskom i russkom yazykah. Tom I. Traktaty i stat'i (1784-1796)* [Kant I. Works in 4 vol. in German and Russian languages. Vol. I. Treatises and articles (1784-1796)]. Moscow, Kami, 1994. pp. 363-547 (In Russian).
- Kant I. *Otvet na vopros: chto takoe Prosveshchenie* [Answering the Question: What Is Enlightenment?]. *Sochineniya v 4-h tomah na nemetskom i russkom yazykah. Tom I. Traktaty i stat'i (1784-1796)* [Kant I. Works in 4 vol. in German and Russian languages. Vol. I Treatises and articles (1784-1796)]. Moscow, Kami, 1994. pp. 127-147 (In Russian).
- Kozhev A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introducing in Hegel reading] Saint-Petersburg, Science, 2003. 541 p. (In Russian).
- Michailov F.T. *Homo Sapiens: kultura i natura ego bytiya* [Homo Sapiens: culture and nature of its being] Available at: http://www.riku.ru/lib/fil_zk/mihaylov1.htm (accessed 18 February 2018) (In Russian).
- Michailov F.T. *Kormchie zvezdy* [A pilot stars]. *Logos zhivogo i germevntica telesnosti* [Logos of life and hermeneutic of corporality]. Moscow, Academic Project; RIC, 2005. pp. 230-251 (In Russian).
- Rumyancev O.K. *Vosproizvedenie i konstruirovaniye v evropejskoj mysli* [Reproducing and constructing in European thought.]. *Metamorfozy razuma v evropejskoj culture: k filosofskim istokam sovremennykh problem obrazovaniya* [Metamorphosis of mind of European culture: towards philosophical roots of contemporary problems of education]. Moscow, Progress-Tradition, 2010. pp. 350-410 (In Russian).
- Rumyancev O.K. *Istoriya kak antropogenez* [The history as anthropogenesis]. *Logos zhivogo i germevntica telesnosti* [Logos of life and hermeneutic of corporality]. Moscow, Academic Project; RIC, 2005. pp.118-173 (In Russian).
- Teoreticheskaya kulturologiya* [Theoretical culture studies] Moscow, Academic Project, Ekaterinburg: Business book; RIC, 2005. 624 p. (In Russian).
- Tillich P. *Izbrannoe: Teologiya kultury* [Selected Works: Theology of Culture]. Moscow, Yurist, 1995. 479 p. (In Russian).

Habermas J. *Filosofskiy diskurs o moderne* [The Philosophical Discourse of Modernity]. Moscow, Ves mir, 2003. 416 p. (In Russian).

Haidegger M. *Gegel. 1. Negativnost. Razbiratelstvo s Gegelem v rakurse voprosa o negativnosti (1938-1939, 1941). 2. «Vvedenie» v «Fenomenologiu Ducha» (1942)* [Hegel. 1. Negativity. Hegelian investigation with connection of negativity question (1938-1939, 1941). 2. "Introduction" into "Phenomenology of Spirit" (1942)]. Saint-Petersburg, Vladimir Dal, 2015. 320 p. (In Russian).

Jiengjiang J. *Nizkie potrebnosti japontsev: zachem zhe zhit?* [Low requirements of the Japanese: why live?] Available at: <https://inosmi.ru/social/20180210/241410792.html> (accessed 18 February 2018) (In Russian).

Chernyak L.S. *Vechnost i vremya: vozvrashchenie zabytoj temy* [Eternity and Time: the return of forgotten theme]. Moscow; Saint-Petersburg, Nestor-History, 2014. 696 p. (In Russian).

About the Author:

Igor Vladimirovich Gibelev – Ph.D (Philosophy), Director of NPO "IntelKom" Ltd. 308504, Belgorod, distr. Tavrovo-2, Dachny alley-11. E-mail: gibelev@yandex.ru.