

М. ФУКО / Р. КОЗЕЛЛЕК: ДВЕ СТРАТЕГИИ АРТИКУЛЯЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И ПОЛИТИКИ

М. М. Фёдорова

Фёдорова Мария Михайловна, Институт философии РАН, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1,
г. Москва, 109240, Россия. Эл. почта: mf57@yandex.ru. ORCID 0000-0002-1181-5219

Аннотация. В статье предпринята попытка проанализировать артикуляцию исторического и политического планов в пространстве социального. Выдвигается и обосновывается гипотеза, согласно которой возникновение исторического сознания в эпоху Модерна привело к существенной модификации не только политических воззрений, но и политических практик. Анализируются два подхода к решению этой проблемы — структуралистская концепция Мишеля Фуко и историческая герменевтика Рейнхарда Козеллека. Показано, что, при единстве общего критического настроя обоих авторов в отношении исторического сознания эпохи Просвещения во многом противоположные предпосылки, от которых отталкиваются авторы, приводят их к различному пониманию связи история/политика. Вместе с тем в статье делается вывод, что подобный подход к анализу современных социально-политических процессов позволяет по-новому осмыслить такие противоречивые общественные явления, как кризис общественно-политического проектирования, презентизм и вместе с тем неподдельный интерес к прошлому и обилие мемориальных практик, усиление идентификационных процессов и «войны памяти». Современное общество сохраняет саму связку история/политика, но оно формирует новый режим историчности, в котором эта связка приобретает иной вид, нежели в эпоху модерна. Кризис исторического сознания модерна приводит к возникновению посттелеологического режима ожидания, в рамках которого акселерация всех социально-политических процессов воспринимается как лишенная цели (ожидаемой или вызывающей опасения), переживаемая современным человеком просто как факт, простая данность, а не как конкретная задача политического искусства. Эти процессы акселерации, подкрепляемые информационными технологиями и глобальными экономическими структурами, ведут к серьезным изменениям политической культуры и усилению в ней когнитивных (рациональных или псевдорациональных) моментов.

Ключевые слова: историческое сознание, режим историчности, политические практики, структурализм, историческая герменевтика.

История и историческое сознание

Сегодняшняя ситуация с обилием политических мемориальных практик, неподдельным интересом к прошлому и стремлением сохранить и увековечить общее историческое достояние, равно как и настоящее в его мимолетности и летучести, остро ставит вопрос о взаимоотношении между историей и политикой в самом широком смысле этих категорий или, в более узком смысле — между историческим сознанием и политической рефлексией. Только в новейшем обществе возникает феномен исторической политики, ставшей одним из определяющих факторов формирования национальной идентичности и средством политической консолидации современного общественного организма в условиях культурного и религиозного плюрализма.

Связь между политической теорией и исторической рефлексией носит сложный нелинейный характер. Она может способствовать их взаимному обогащению, а может доходить до разрыва, губительного не только для исторического сознания, но и для политической практики, как это имело место в начале XX столетия в Германии, где новое значение политики, открываемое теорией

истории, сформировавшейся в конце XVIII в., несло в зародыше элементы, оказавшиеся радикализированными и приведшие к формированию национал-социализма (см., например: Barash, 2004). При этом следует заметить, что историю мы будем понимать не в узком смысле как связь человека с его прошлым, но более широко — как отношение человека со временем его общественного бытия, временем во всех трех его измерениях — прошлым, настоящим и будущим¹. Отечественный политолог А. Ю. Сунгуров, признавая, что «время — это среда, в которой происходят все политические процессы, от быстрых и как бы одно-моментных — и до длительных, занимающих годы и десятилетия», что «время, наряду с пространством, является средой политики, и все взаимоотношения по поводу власти имеют четкие временные и пространственные характеристики», высказывает удивление, «насколько слабо осознается темпоральная компонента понимания мира политического» (Сунгуров, 2016, с. 4, 2–3). Мы попытаемся очень кратко проследить генезис этой связи и выявить некоторые из ее современных интерпретаций.

Казалось бы, политическая рефлексия и исторические изыскания всегда сопутствовали друг другу: хорошо известно, что античные авторы подкрепляли свои рассуждения о государстве и общем благе суммой примеров из истории, а великим историкам древности — Фукидиду, Полибию — не чужды были размышления о причинах войны, о характере форм правления государством и закономерностях их чередования, наконец, о наилучшей форме управления государством. По мнению Э. Жильсона, идея смысла мировой истории возникает в христианской философии и культуре, выдвигающей понятие о человечестве как о некоем едином коллективном существе, ориентированном на единую цель и постоянно стремящемся к совершенствованию².

¹ Марк Блок отмечал, что история — это не просто наука о прошлом, но наука о «людях во времени», и время истории — это та «плазма, в которой плавают феномены, это как бы среда, в которой они могут быть поняты» (Блок, 1973. с. 19).

² Жильсон так характеризует средневековое понимание истории: «Вот почему христианские мыслители вместе с Августином и Паскалем пришли к мысли, что человеческий род в целом, чья жизнь, от Адама и до окончания мира, подобна жизни единого человека, проходит через ряд возрастов, старея с течением времени. С возрастом сумма его естественных и сверхъестественных познаний неуклонно возрастает, вплоть до возраста совершенства, т. е. его будущей славы. Именно так следует представлять себе историю мира, чтобы понять ее, как понимало ее Средневековье. Это не история непрерывного упадка, ибо, напротив, она утверждает реальность коллективного и неуклонного прогресса человечества в целом; и не история бесконечного прогресса, ибо, напротив, она утверждает, что прогресс направлен к совершенству как своей цели. Это история прогресса, нацеленного на определенное завершение. В любом случае ничто не позволяет приписывать людям Средних веков ту мысль, что вещи всегда были такими, какими их видели они сами, и что конец мира застанет их все такими же. Идея прогрессирующего изменения, в том виде, в каком мы ее только что определили, была энергично сформулирована св. Августином и разделявшими ее христианскими мыслителями. Это была новая идея: ни у Платона, ни у Аристотеля, ни даже у стоиков не найти этой, столь привычной сегодня, идеи человечества как единого коллективного существа, объединяющего в себе мертвых и живых, неустанно идущего к совершенству и неуклонно приближающегося к нему. Последовательность поколений во времени, целиком определяемая внутренней целеустремленностью в своего рода единой интенции, оказывается не просто реальным единством. Отныне она фактически не только являет себя мышлению как нечто отличное от вереницы случайных событий, но и принимает умопостижимый смысл. Именно поэтому, даже упрекая Средневековье в незнании смысла истории, следует, по меньшей мере, признать, что оно сделало все возможное для рождения философии истории. Более того, у него была своя философия истории, и в той мере, в какой она все еще существует, наша собственная философия истории куда сильнее проникнута средневековыми и христианскими началами, чем ей это представляется» (Жильсон, 2, с. 499–500, 501–502).

Однако же именно в Новое время формируется принципиально иной тип связи между двумя областями знания, обусловленный теми изменениями, которые произошли в понимании и истории, и политики. Средневековая идея смысла истории, упоминаемая Э. Жильсоном, была ориентирована прежде всего на вертикальные отношения человека и Бога, тогда как горизонтальные связи человек–мир оставались статичными, что нашло свое отражение и в контракционистских теориях XVII в. «Под воздействием идеи развития был преодолен тот до сих пор преобладавший способ обращения с историческими изменениями, который называется прагматизмом,— замечает один из наиболее авторитетных исследователей принципа историзма, Фридрих Мейнеке.— Он был непосредственно связан с естественно-правовым образом мышления, использовал ввиду предполагавшейся однородности человеческой природы *историю как собрание примеров*, полезное в педагогическом отношении...» (Мейнеке, 2004, с. 8). Преодоление внутреннего статизма естественно-правовой теории как основы социально-политического мышления в раннем Новом времени было связано как раз с возникновением новых артикуляций политической рефлексии — прежде всего с историческим мышлением (что прекрасно прочитывается, например, в концепции Шарля-Луи Монтескье), но мышлением, постепенно освобождающимся от своих прежних онтологических зависимостей и предопределений. «Смысл истории,— писал французский философ и эпистемолог Ж. Гусдорф, возникает тогда, когда человеческая культура, освободившись от принуждения звезд, отходит от подчинения небесам и обретает идею собственной автономной динамики» (Gusdorf, 1971, p. 405).

Историки XVII в. при всем многообразии их взглядов сходились, пожалуй, в одном: история — это школа нравов, высший судья для хороших и дурных правителей, ибо представляет собой «духовную анатомию дел человеческих». «История — утверждал французский писатель XVII в. П. Ле Муан, — это повествование о вещах истинных, великих и публичных, изложенное остроумно, красноречиво и назидательно для простых людей и государей для блага всего гражданского сообщества» (цит. по: Hazard, 1961, p. 28). Однако ситуация меняется с конца XVIII в.: «С этого момента,— замечает Р. Козеллек,— история уже не сводится к совокупности прошедших событий и рассказыванию о них. Ее повествовательное значение отодвигается на второй план, и с конца XVIII века с понятием истории начинают связывать горизонт социального и политического планирования, устремленность в будущее» (Козеллек, 2004).

Таким образом, идеи человеческой эмансипации, высвобождения человеческих сил и способностей, самостоятельность и активность на общественном поприще ради всеобщего блага и становятся теми узловыми моментами, вокруг которых происходит артикуляция исторической и политической рефлексии. Однако процесс артикуляции такого рода носит далеко не однозначный и не линейный характер. Поэтому и оценки этого явления были не единодушны: из него выводили как позитивные политические следствия, так и негативные (усматривали и истоки тоталитарных тенденций XX столетия, и причины концептуализации «конца истории», новейшего «презентизма» и т.п.). Мы выберем две наиболее представительные, на наш взгляд, точки зрения: структуралистскую концепцию Мишеля Фуко и феноменолого-герменевтическую традицию, представленную в данном случае известнейшим немецким историком, специ-

алистом по теории истории, социальной истории и истории права Рейнхардом Козеллеком.

Модель артикуляции истории и политики в структурализме М. Фуко

Специфика структуралистского подхода к этой проблеме определяется прежде всего тем, что М. Фуко, подобно многим своим современникам, выступал с требованием деконструкции определенного способа мыслить историю в рамках телеологических и детерминистских схем. Гегелевскую идею телеологической истории, высший смысл которой заключается в последовательном осуществлении свободы он заменяет диаметрально противоположной: не предвосхищающая сила смысла, но игра различных видов господства — вот, что должно занимать философа, стремящегося помыслить политику в ее историческом измерении. Однако же — и это еще одна особенность фукианской концепции — он всегда дистанцировался от феноменолого-герменевтической линии философской рефлексии с ее пристальным вниманием к исторической процессуальности, длительности, традиции, являющейся основой порядка, к индивидуальной или коллективной идентичности. «...Проблема уже не в традиции и следе, — замечает Фуко в «Археологии знания», — а в вырезе и границе; это уже не проблема вечно сохраняющегося основания, это проблема преобразований, расцениваемых как основание, и обновление оснований». Понятие традиции, убежден Фуко, не имеет строгой понятийной структуры; его цель — «придать особый временной статус совокупности феноменов, которые являются одновременно последовательными и тождественными (или, по крайней мере, аналогичными); оно дает возможность переосмыслить рассеивание истории в форме того же самого; оно позволяет устранить различие, свойственное любому начинанию, чтобы непрерывно находиться в поисках бесконечного определения истока» (Фуко, 2004, с. 39, 62).

Фуко согласен со своими оппонентами, пожалуй, в главном — в существовании самой связи между историей и политикой. Он утверждает, что «нельзя понять специфически современного измерения политики без понимания того, как историческое знание начиная с XVIII в. становится элементом борьбы: одновременно описанием борьбы и оружием в борьбе» (Фуко, 2005, с. 186). Связь истории и политики приходит на смену другой артикуляции — философско-юридическому синтезу, характерному для эпохи Средневековья. Более того, Фуко подробнейшим образом рассматривает процесс формирования историко-политической области, связанный, по его мнению, с открытием Буленвилье истории не как истории власти и властных отношений, а как истории народов или наций, их сил и отношений. Кроме того, Буленвилье описал феномен власти не в юридических терминах суверенитета, что являлось в то время единственным способом мыслить отношения между монархом и народом, а в исторических терминах господства и игры сил. Соотношение сил и игра власти — подлинная субстанция истории. Таким образом, именно здесь, в XVIII в., и формируется «историко-политический континуум». Он «заставил работать в качестве принципа истории то, что до того было принципом рациональности государственного управления», это связь исторического нарратива и принципа рациональности государственного управления. То есть историко-политический континуум — «использование модели рационального государственного управления как спекулятивной сетки для понимания

истории», «одновременно политическая программа действия и метод исторического исследования» (Фуко, 2005, с. 185, 124). Это был переход к истории как спобу современной войны³.

Итак, историческое знание и политическая борьба образуют единый узел, и начиная с XVIII в. они начинают включаться в реальную общественную борьбу: «сама стратегия борьбы, присущий ей подсчет соединяются с историческим знанием, представляющим собой расшифровку сил и их анализ». Этот узел и составляет ядро историцизма, когда история превращается в «общий дискурс политической борьбы» (Фуко, 2005, с. 186, 19).

Каковы же особенности историко-политического дискурса? Во-первых, он исторически укоренен и политически децентрирован. Говорит здесь не философ или законодатель, стоящий над противоборствующими лагерями. Субъект этого дискурса — «воюющий субъект», как называет его Фуко, — не может и даже не стремится стать на позицию юриста или философа, т.е. на позицию универсального субъекта, пытающегося осмыслить общество в целом и занимающего нейтральную позицию. Он борется, он действует ради победы, и его истина не может быть универсальной философской истиной, эта истина раскрывается только в борьбе. Во-вторых, этот дискурс переворачивает все ценности, нарушает сложившееся равновесие, меняет традиционные полюса разума и неразумия, требуя объяснения, отталкивающегося не от ясных и отчетливых истин, но от случайного, темного, неупорядоченного.

В этих утверждениях — суть принципиального расхождения фукианской генеалогии и традиционной истории: тогда как традиционная история «располагается на оси, которая в основном является осью познания-истины», генеалогия знаний «находится совсем на другой оси, на оси дискурс-власть, или, если угодно, на практической оси дискурсивного противостояния власти» (Фуко, 2005. С. 193). Мы видим здесь, что Фуко, как и все левые интеллектуалы этого периода (1960–1970-е), пытается осмыслить деятельностное, «практическое» начало политической философии. Для него политическая философия — это прежде всего практическая философия, выполняющая функции, отличные от чисто познавательных, она — вне отношений познания и истины.

Концепция историко-политического континуума и новое видение исторического процесса позволили Фуко сформулировать основные положения того, что называют его «микромеханикой власти». Он уверен: чтобы изучать власть, нужно освободиться от «модели Левиафана» и изучать власть вне области, ограниченной идеей суверенитета и институтом государства. Именно в недрах этого историко-политического континуума и возникает «одно из великих изобретений буржуазного общества», новый тип власти, получивший у Фуко название «дисциплинирующей власти» (Фуко, 2005. С. 55). История — не данность, постоянно повторяет Фуко в «Словах и вещах», она есть продукт практики, конкретизирую-

³ Аналогичные рассуждения мы обнаруживаем и в ранних работах Клода Лефора, в частности, в его диссертации 1973 г., посвященной Н. Макиавелли, когда он говорит о конституирующим всякую политику сущностном противоречии между «грандами» и «народом»: «...гранды являются грандами, а народ является народом не благодаря имущественному состоянию, нравам, различным функциям или статусу, связанными с различными и специфическими интересами, а именно потому... что одни стремятся управлять и угнетать, а другие не хотят быть управляемыми и угнетаемыми. Их сосуществование детерминировано только в этом сущностном отношении, в столкновении этих “аппетитов”, в принципе равно “неутолимых”» (Lefort, 1973. P. 382).

щей ее в качестве дискурса. История — это не глобальный процесс, объемлющий все страны и все народы в некоем едином потоке с единой логикой; история есть прежде всего проблематизация настоящего, и в качестве таковой она выступает основой политики, поскольку занимается разработкой идей и практик, порождающих политические проблемы.

Однако при этом фукианское понимание истории, по сути, лишает смысла саму артикуляцию истории и политики. Он пытается создать тип истории, противостоящий гегелевскому историцизму — истории, которая была бы свободна от власти традиции. Поэтому его «действительная история» отличается от «истории историков» систематическим разрушением всего устойчивого и постоянного⁴. Главная функция традиционной «истории историков» — «собирать в замкнутую на себя целостность редуцированное в конечном счете понятие времени», «повсюду узнавать и придавать всем происшедшим смещениям форму примирения», она «обеспечивает себя надысторической точкой зрения», предполагает существование вечной истины, бессмертной души и сознания, всегда идентичного самому себе. «Действительную» же историю отличает острота взгляда, «которая различает, распределяет, распыляет, позволяет приходить в действие разрывам и граням» (Фуко, 1996. С. 84). Иными словами, это история, которая целиком сосредоточена на настоящем, которая проблематизирует настоящее⁵ и тем самым обосновывает возможность политики.

Структуралистская концепция истории действительно способствовала разрушению истории телеологической, в рамках которой лучший мир, мир свободы и всеобщего благополучия создавался не руками конкретных действующих людей, не политикой, а трансцендентальной рациональностью. Тем самым она открыла путь к новому пониманию темпоральных логик, позволяющих осмыслить возникновение нового в нашем историческом опыте. Вместе с тем нельзя не отметить, что выведение категории настоящего на первый план размышлений об истории и политике способно привести к противоречивым последствиям. Настоящее мыслится в структурализме не просто как та точка, в которой происходит постоянный переход от «до» к «после», но как «брешь» между прошлым и будущим (в терминологии Х. Арендт), что позволяет структурировать переживаемое настоящее в коллективном сознании (например, ввести понятие «не-современной современности», объясняющее сосуществование различных поколенческих логик политического поведения или идеологических установок и т.д.⁶). История направляется поисками смысла, но смысла не предустановленного, а рожденного тем или иным событием и постигаемого в опыте. Однако же гипертрофия настоящего в структурализме Фуко таила в себе опасность другого рода: сужение горизонта ожидания будущего («презентизм») и, как следствие, отсутствие значимых проектов социально-политического развития (см.: Dosse, 2013).

⁴ «История будет “действительной” в той мере, в какой она внесет прерывность в само наше бытие. Она расчленил наши чувства, она драматизирует наши инстинкты, она умножит наше тело и противопоставит его ему же. Она ничего не оставит под собой, что располагало бы обеспеченной стабильностью жизни или природы, она не позволит нести себя с молчаливым упорством к тысячелетнему концу. Она подрывает то, на чем ее вынудили покоиться, и ожесточится против своей мнимой континуальности. Знание, тем самым, создано не для понимания, оно создано для подрыва» (Фуко, 1996. С. 85).

⁵ Подробнее об отношении М. Фуко к истории XX века см. Behrent, 2013.

⁶ См., например: Dosse, 2013

Артикуляция истории и политики в исторической семантике П. Козеллека

Иную, отличную от структуралистской модель выстраивания отношений между историей и политикой мы обнаруживаем в герменевтической традиции, в частности, у известного немецкого историка Рейнхарда Козеллека. Получивший широкое гуманитарное образование в Гейдельбергском университете (его учителями были А. Вебер, Х.-Г. Гадамер, К. Левит) Козеллек испытал значительное влияние Мартина Хайдеггера и Карла Шмитта. Возможно, именно последнее обстоятельство позволило ему в размышлениях об истории и особенностях исторического процесса объединить два момента — фундаментальную антропологию и теорию темпоральностей, ставшие основой его герменевтики исторического сознания. Герменевтика исторического сознания помогла ему преодолеть внутренние апории восприятия времени, отчетливо выраженные в двух философских традициях: с одной стороны, чисто психологическое понимание времени от Августина до феноменологии Гуссерля, с другой — космологическую теорию времени, берущую свое начало в философии Аристотеля. Козеллек попытался построить общую теорию исторического опыта как альтернативу широко распространенному, но ошибочному, с его точки зрения, видению исторической динамики, разделяющему реальную историю и субъективное переживание истории акторами, вовлеченными в реальную историю. Он обогатил герменевтику исторического сознания «метаисторическими универсалиями» (П. Рикер) пространства опыта и горизонта ожидания, благодаря которым был установлен диалог между историей и политической теорией при сохранении собственного каузального статуса современных политических идей и политической философии в целом.

Размышления над проблемой взаимосвязи истории и политики в самом широком смысле этого слова Козеллек начинает еще в 1950-е гг., чутко реагируя на философские вопросы, поднятые в ходе критики в адрес детерминистских историософских схем (см.: Федорова, 2007). В своей диссертации, защищенной в 1954 г. и вышедшей в качестве отдельной книги под названием «Критика и кризис» (1959), он показывает, что политический кризис современной эпохи, отчетливо проявившийся в двух мировых войнах и возникновении тоталитарных режимов, в значительной степени был спровоцирован философией истории, а основные условия и причины такой артикуляции следует искать в XVIII в. С его точки зрения, заложенная в основание философии истории изначальная идея, в соответствии с которой именно историософия должна стать трибуналом всех мировых событий, оказалась перевернутой: жестокие политические события XX в., будучи непосредственным практическим следствием философии истории, продемонстрировали провал ее претензий. Для Козеллека философия истории представляет собой опосредованное осуществление политической практики посредством практики моральной, посредством критики. Он пытается доказать, что это практика, вписанная в политические условия и в силу этого имеющая политические следствия.

Прежде всего Козеллек воспроизводит генезис пространства критики, узловой точкой которого он считает философию истории. В своем описании этих процессов он следует во многом интерпретации гоббсовской теории Карлом Шмиттом и выявляет антропологический горизонт всякого исторического феномена. Это пространство, по его мнению, структурно принадлежит абсолютистскому государству, формирование которого связано со стремлением покончить с гражданской войной как войной религиозной, войной убеждений. Государство,

говорит Козеллек, вводится Гоббсом как «данность, которая лишает политические убеждения их политических последствий» (Kozelleck, 1979. Р. 28), благодаря чему частная мораль становится политически нейтральной. Иными словами, это государство характеризуется разделением: с одной стороны, мы имеем политического субъекта, подвластного суверенитету государства, с другой — частного человека, который вне политики. В этом для мыслителя состоит смысл секуляризации: это переход морального сознания от морали теологически ориентированной, основанной на отказе от земной жизни, к морали, обращенной к земным ценностям. Но секуляризация выступает одновременно причиной изменения отношения частного жизненного пространства и сознания к политической реальности. Ведь все старые вопросы, которые стояли перед не секуляризованным моральным сознанием, остаются, они лишь изменяют свою форму. Поэтому из частного пространства рождается критика, которую можно определить как протест против морали политического. И значение Просвещения состоит как раз в том, что оно в своем стремлении к политической самореализации человека утратило смысл этого различия. Опасность Просвещения заключалась не в том, что моральные концепции были обращены отныне к земной жизни, а в том, что «по мере того, как забывалась исходная ситуация, которой государство было обязано своим существованием и своей формой, *raison d'Etat* (государственный интерес) представал как аморальный по преимуществу» (Kozelleck, 1979. Р. 28). При этом критика не замыкалась в частной сфере, она превратила последнюю в мораль, тяготеющую к политике. Политический характер критики был обусловлен тем, что акторы, чьим орудием она стала, находились в непосредственном конфликте и противостоянии с политическим сувереном. Это было требование суверенитета без уважения к фундаментальным условиям политики.

Специфическая форма перехода морали к политике, по Козеллеку, и определила философию истории и парадоксальность связанной с ней ситуации. Философии истории в той форме, в какой она возникла в эпоху Просвещения, была присуща «особая уверенность, что политический план истории будет опосредованно реализован, и наоборот — рациональный и моральный план определяет прогресс человечества» (Kozelleck, 1979. Р. 112–113). Именно это основание философии истории и позволяет ей фактически заполнить пробел между частной (и в силу этого бессильной) моралью и политикой, отрицая при этом политический характер самого этого действия. Будущая история и будущие события произойдут естественным путем, безо всякого вмешательства какой бы то ни было политической воли и без помощи политической практики. Требуемый моральной критикой суверенитет будет обретен и гарантирован не в прямой политической борьбе, но только самим течением событий и им одним. Эта уверенность философии истории в отношении будущего и есть тот механизм, посредством которого политическая воля полагается, всецело себя отрицая.

Примечательно, что Мишель Фуко также обращается к просвещенческой идее критики, но, погруженная в иной концептуальный контекст, эта идея приводит его к итогам, отличным от выводов Козеллека. Еще в 1966 г. Фуко пишет вступительную статью к переводу кантовской «Антропологии», где затрагивает собственно антропологические аспекты критики. Затем в «Словах и вещах» и «Археологии знания» фокусировка внимания Фуко меняется: речь идет уже об аспекте эпистемологическом. Позднее он обращается к теме критики в лекции «Что та-

кое критика. Критика и Просвещение», прочитанной в Сорбонне 27 мая 1978 г. (и изданной лишь спустя десятилетие), а также в лекции на тему «Что такое Просвещение?», прочитанной 5 января 1983 г. в Коллеж де Франс, изданной в 1984 г. и получившей широкую известность. В этих последних лекциях и статьях мы обнаруживаем совершенно иной — историко-политический — план понимания кантовской критики, отличный от ее антропологического и эпистемологического измерений, но в то же время продолжающий философскую линию Фуко, намеченную в «Археологии». Как и в ранний период, в 1980-е гг. в этих работах Фуко звучит тот же тон в отношении восприятия истории: неудовлетворенность детерминистскими историософскими схемами гегелевско-марксистской ориентации (что роднит Фуко с феноменолого-герменевтическими концепциями), попытка их преодоления с помощью ницшеанских «Несвоевременных размышлений» о «пользе и вреде истории для жизни». Фуко прекрасно усвоил урок Ницше, научившего, что любой взгляд, который мы бросаем на прошлое, предопределен настоящим. В то же время как показывает опыт, опасность может исходить и от пророчеств будущего. Почти повторяя выводы Козеллека относительно негативной роли философии истории, Фуко утверждает: «историческая онтология нас самих должна отвернуться от всех проектов, притязающих на то, чтобы быть радикальными и глобальными. Ведь мы по опыту знаем, что стремление ускользнуть от системы текущих событий ради универсальных программ иного общества, иного способа мыслить, иной культуры, другого видения мира, на самом деле уже привело лишь к возобновлению самых опасных тенденций» (Foucault, 1990). Поэтому предметом философской рефлексии должна стать актуальность настоящего, и именно в эту перспективу вписано фукианское прочтение Канта в 1980-е гг. Настоящее как философское событие — вот, что прочитывает Фуко в знаменитой кантовской работе «Что такое Просвещение?».

При интерпретации понятия критики акцент делается уже не на идее выявления необходимых условий познания и ограничении возможностей разума, а на определении того момента настоящего, в котором разум обнаруживает себя как историю. Критика, говорит Фуко, это работа «на стыке критической рефлексии и размышления над историей», и новаторский характер этой работы заключается в «размышлении о “сегодняшнем дне” как об отклонении или различии в истории и мотиве для конкретного философского дела» (Фуко, 2002, с. 343, 344). Иными словами, для Фуко речь идет о выстраивании исторической онтологии, направленной на прояснение особого — исторического — способа бытия, каковым мы являемся. И для него это задача критики. Ведь попытаться сказать, что мы есть сегодня, здесь и сейчас, определить наш способ бытия как историю означает поиск возможностей не быть тем, чем мы являемся, возможностей нашего изменения. Поэтому Фуко пытается расширить кантовское понимание критики: «речь идет о том, чтобы преобразовать критику, осуществлявшуюся в виде необходимого ограничения, в практическую критику в форме возможного преодоления». Критика и изменение, трансформация, таким образом, взаимопредполагаются, и это их взаимоотношение значимо также и для анализа отношений власти. Поэтому Фуко утверждает, что вопрос о том, что такое Просвещение, является также и политическим вопросом (Фуко, 2002, с. 352, 342). При этом критический момент не связывается только с XVIII в., с Просвещением, он обретает метаисторический смысл в том отношении, что он всегда в настоящем, всегда уже наступает в на-

шем сегодня. Иными словами, мы здесь опять-таки имеем дело с оптикой со-временности, центрированной на настоящем, о чем речь шла выше.

И немаловажное значение имеет тот факт, что понимание этих трансформаций остается у Фуко практически неизменным с периода археологии знания и соотносится с «формальными» условиями, которые являются в то же время и историческими условиями и связаны с критикой философского понимания субъекта как обладателя абсолютного смысла⁷. В отличие от ранних работ теперь не идет речь об анализе структур, из переплетения которых и возникает субъект, — уже не творец смысла и закона, но сам конституированный этими структурами. Основная задача Фуко в этот период — выявление способа бытия этого субъекта, для которого формальные структуры являются лишь одним из измерений опыта, конституирующего этого субъекта. Демонтажу и «преодолению» подлежит не особый способ мыслить историю, а особый тип индивидуализации и субъективности, связанный с политической рациональностью, сформировавшейся в Новое время (Фуко, 2006).

Характеризуя этот сложный узел отношений и перспектив Просвещения у Фуко, А. В. Дьяков отмечает, что он образуется тесным переплетением трех проблем: проблематизацией современности, проблематизацией способа исторического существования и проблематизацией автономности субъекта. «Из этих компонентов складывается “философский этос” Фуко, делающий возможной “критику истории”. Если у Канта трансцендентальная критика сводилась к анализу границ познания, то этос Фуко, функционирующий как историко-философская практика, становится средством “преодоления истории”. Этот этос выводит нас за пределы трансцендентальной перспективы, преодолевая ее сразу в трех пунктах: Фуко деконструирует категорию трансцендентального субъекта, понятие о власти как внешней по отношению к индивиду силе и представление о морали, заданное “категорическим императивом”» (Дьяков, 2010. С. 386–387).

Несмотря на внешнее сходство позиций Р. Козеллека и М. Фуко в отношении критики и критической рефлексии само понимание историко-политического момента у них различно. И если Фуко концентрируется на актуальности современности, то Козеллек интересуется прежде всего исторический опыт в его временном измерении, что приводит его к герменевтике исторического сознания, противником которой выступает Фуко. В диссертации 1959 г. и ряде работ 1960-х гг. Козеллек уделяет особое внимание зарождению философии истории в XVIII в., связывая его с подъемом буржуазии, стремящейся превратить историю в непрерывный процесс, стрелу времени, представленную прогрессом, который, как это воспринималось историческим сознанием XVIII столетия, должен был непременно привести человечество в будущее, принципиально отличное от настоящего. Это, по его мнению, приводит

⁷ Критика, отмечает Фуко в своей работе «Что такое Просвещение?», не является трансцендентальной, она является генеалогической по своему предназначению и археологической по своему методу. «Археологической (а не трансцендентальной) она является в том смысле, что она не будет стараться выявить всеобщие структуры возможного познания или нравственного поступка, но будет иметь дело как с дискурсами, артикулирующими то, что мы думаем, говорим и делаем, так и с историческими событиями. А генеалогической критика эта станет в том смысле, что она не будет из образа того, чем мы являемся, делать вывод о том, что нам невозможно сделать или познать, но она в случайности, которая заставила нас быть тем, что мы есть, раскроет возможность больше не быть тем что мы есть, не делать то, что мы делаем, или не мыслить то, что мы мыслим. ...она стремится продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы» (Фуко, 2002. С. 353).

к оживлению дуализма, разделяющего мир идей и мир социальности, что находит свое воплощение в правовой мысли. Опираясь на хайдеггеровскую философскую антропологию, он пытается выстроить теорию исторического опыта, которая бы смогла преодолеть четко определившуюся в середине XX в. дилемму реальной истории и субъективного переживания акторов, вовлеченных в реальный исторический процесс и по-своему его переживающих. Главная его идея — это идея историцизации вне историцизма и его негативных последствий как для теории, так и для политической практики. Для ее реализации он пытается связать оба полюса дилеммы с помощью теории темпорализации социального воображаемого и политических ожиданий, теории, в рамках которой анализ таких понятий как пространство опыта, горизонт ожидания, режим историчности помогает установить диалог между историей и политикой, не отрицая при этом собственного статуса современных политических идей и политической философии в целом.

Темпорализация для Козеллека означает собственно модерновский феномен, как его описывают Э. Трельч или Ф. Мейнеке: открытие во второй половине XVIII в. историчности современного общества. Она подразумевает, что, прежде всего, наш мир мыслится как подверженный изменениям, не стабильный, не данный в вечности природой или Богом. Смысл этих изменений Козеллек предлагает понять с помощью двух фундаментальных понятий его исторической герменевтики: пространства опыта и горизонта ожидания. Новое время, говорит он, вводит разрыв между ними: в своем ожидании лучшего будущего человек модерна все больше отрывается от своего прошлого, от традиции и своего пространства опыта, тогда как в традиционном обществе ожидание будущего представлялось как сохранение накопленного опыта. Кроме того, именно во второй половине XVIII в. в немецком Просвещении (в первую очередь у Гердера) возникает идея о том, что историю можно мыслить не как единую, а как множественную, что каждый народ имеет свою историю и каждая из этих историй подчинена собственным ритмам системной трансформации. Соответственно, историческое время следует понимать как результирующую сложной системы взаимодействий. А благодаря шотландскому Просвещению можно осмыслить не интенциональные последствия действия, т.е. гетерогенность целей и всегда существующий разрыв между планом, замыслом и его реальным осуществлением.

Исторический период рубежа XVIII–XIX вв. Козеллек обозначает категорией *Sattelzeit*, пороговая эпоха. Помимо беспрецедентного ускорения материальных процессов и опыта неведомой ранее политической динамики этот период приносит и опыт все возрастающего различия между структурами пережитого и настоящего. Этот опыт несет в себе одновременно и страх перед неизведанным будущим, и надежду на то, что это будущее будет лучше настоящего. Поэтому политика модерна приобретает все более идеологизированный характер. Возникающее историческое сознание проецирует в будущее большинство ожиданий относительно человеческого общежития. Одновременно возникает необходимость в осмыслении чисто прагматических условий реализации акторами их идеалов. Опыт радикальной новизны происходящих процессов и осознание историчности бытия порождают в публичном пространстве утопические воззрения и вместе с тем симметрично — ностальгию по уходящему прошлому. Эти разновекторные и противоречивые возможности и формируют идеологический фон и поле политики эпохи модерна. Здесь, в этом идеологическом пространстве возникают

и получают широкое распространение понятия, работающие в рамках новой политической теории: политические концепты, связанные с движением (прогресс, революция и т.п.), а также «коллективные сингулярности» (нация, народ...), эксплицирующие идею, в соответствии с которой «история как таковая» является носителем «нового времени» и открывает для человечества «новую эпоху». Эти понятия и концепты и станут предметом исторической семантики Р. Козеллека⁸.

Таким образом, при всем различии исходных установок археологии знания М. Фуко и тесно связанной с герменевтикой исторической семантики Р. Козеллека (различном понимании самого исторического процесса (отмеченного разрывами и прерывистостью у Фуко или связанного с длительностью у Козеллека) или политики) можно выделить некоторые общие моменты самой связки «история/политика». Это, во-первых, происходящее в эпоху модерна кардинальное изменение режима историчности, выраженного в формуле *historia magistra vitae*, что приводит к трансформации самой структуры действия, которое отныне мыслится и выстраивается уже не в зависимости от собрания назидательных и моральных примеров из прошлого, а опирается на исторический анализ структур возможного. Во-вторых, это сциентификация политических дискурсов с помощью эпистемологических ресурсов истории и социологии и переход от религиозно-мотивированного, профетического предвидения к предвидению когнитивному, рационально обоснованному.

Библиографический список

- Блок, М. (1973). *Апология истории или Ремесло историка*. М.: Наука.
- Дьяков, А. В. (2010). *Мишель Фуко и его время*. СПб.: Алетейя.
- Жильсон, Э. (2001). *Дух средневековой философии*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Козеллек, Р. (2004). Можем ли мы распоряжаться историей? (Из книги «Прошедшее будущее. К вопросу о семантике исторического времени»). *Отечественные записки*, 5. Режим доступа <http://www.strana-oz.ru/2004/5/mozhem-li-my-rasporyazhatsya-istoriey-iz-knigi-proshedshee-budushchee-k-voprosu-o-semantike-istoricheskogo-vremeni>
- Мейнеке, Ф. (2004). *Возникновение историзма*. М.: РОССПЭН.
- Сунгуров, А. Ю. (2016). *Время и политика: введение в хронополитику*. СПб.: Алетейя.
- Фуко, М. (2004). *Археология знания*. СПб, Гуманитарная Академия.
- Фуко, М. (2005). *Нужно защищать общество*. СПб.: Наука.
- Фуко, М. (1996). *Нищие, генеалогия, история. В Философия эпохи постмодерна. Сб. переводов и рефератов*. М.: Красико-принт.
- Фуко, М. (2002). Что такое Просвещение. В М. Фуко *Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью в 3-х тт.* Т. 1 (С. 335–359). М.: Праксис

⁸ Результатом изысканий в этой области станет многотомный «Лексикон социально-политического языка в Германии» (Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (dir.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 7 vol., 1972–1997). Заметим, что исследования Козеллека здесь близки к той работе, которая проводилась в рамках исследования социально-исторических и политических понятий Кембриджской школой (К. Скиннер, Дж. Поккок). Однако имеется и существенное отличие, связанное с когнитивной направленностью концепции Козеллека, которого интересуют в первую очередь языковые условия формирования исторической реальности, тогда как представители Кембриджской школы сосредоточены главным образом на перформативном измерении языка, на говорении как действии. Козеллек пытается выяснить, зависимость исторического опыта от смысла употребляемых понятий.

- Фуко, М. (2006). Субъект и власть. В М. Фуко *Интеллектуалы и власть*. Т. 3. М.: Праксис.
- Федорова, М. М. (2007). Понятие политического в контексте феноменологической критики философии истории. *Полис*, 4, 66–82.
- Barash, J. A. (2004). *Politiques de l'histoire*. P.: Presses Universitaire de France.
- Bantigny, L. (2015). La fin de l'histoire n'aura pas lieu. *Écrire l'histoire*, 15. Retrieved from <http://journals.openedition.org/elh/570>.
- Behrent Michael, C. (2013). Penser le XXe siècle avec Michel Foucault. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 60–4/4, 7–28. DOI: 10.3917/rhmc.604.0007
- Dosse, F. (2013). Le moment structuraliste ou Clio en exil. Le Vingtième siècle. *Revue d'histoire*, 1(117), 133–147.
- Ewing, A. B. (2016). Conceptions of Reinhard Kozelleck's Theory of Historical Time in the Thinking of Michael Oakeshott. *History of European Ideas*, 42(3), 412–429. DOI: 10.1080/01916599.2015.1118331
- Edwards, J. (2007). The Ideological Interpellation of Individuals as Combatants: An Encounter between Reinhart Kozelleck and Michel Foucault. *Journal of Political Ideologies*, 12(1), 49–66 DOI: 10.1080/13569310601095606
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de philosophie*, 84(2). Retrieved from <http://www.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu'est-Ce-Que-La-Critique>
- Hazard, P. (1961) *La crise de conscience européenne (1680–1715)*. P.: Boivin et Cie.
- Kozelleck, R. (1979). *Regne de la critique*. P.: Ed. de Minuit.
- Gusdorf, G. (1971). *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*. P.: Payot.
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. P., Gallimard.
- Massonet, S. (2016). Michel Foucault et l'histoire de la pensée critique. *Acta fabula*, 17(6). Retrieved from <http://www.fabula.org/revue/document9942.php>
- Nora, P. (2018). L'histoire était le milieu intellectuel de Foucault. *L'histoire*. Retrieved from <https://www.lhistoire.fr/%C2%AB%C2%A0lhistoire-%C3%A9tait-le-milieu-intellectuel-de-foucault%C2%A0%C2%BB>
- Olsen, N. Schmitt, C. (2011). Reinhart Koselleck and the Foundations of History and Politics. *History of European Ideas*, 37(2). 197–208.

Статья поступила в редакцию 16.12.2019
Статья принята к публикации 27.01.2020

Для цитирования: Фёдорова М. М. М. Фуко/Р. Козеллек: две стратегии артикуляции исторического сознания и политики. — Южно-российский журнал социальных наук. 2020. Т. 21. № 1. С. 6–20.

M. FOUCAULT VS R. KOZELLECK: TWO STRATEGIES FOR THE ARTICULATION OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS AND POLITICS

M. M. Fedorova

Mariya M. Fedorova. Institut of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: mf57@yandex.ru. ORCID 0000-0002-1181-5219

Abstract. The article attempts to analyze the articulation of historical and political planes in social space. A hypothesis is put forward and substantiated, according to which the emergence of historical consciousness in the Age of Modernity led to a significant modification of not only political opinions, but also political practices. Two approaches to solving this problem are analyzed – the structuralist concept of Michel Foucault and the historical hermeneutics of Reinhard Kozelleck. It is shown that, with the unity of the common critical attitude of both authors regarding the historical consciousness of the Enlightenment, the opposing assumptions,

from which the authors proceed, result in their different understanding of the history / politics connection. The conclusion is drawn that such an approach to the analysis of modern socio-political processes allows us to interpret, in a new way, such controversial social phenomena as the crisis of socio-political designing, the presentism and, at the same time, the genuine interest in the past and the abundance of memorial practices, the strengthening of identification processes and of “memory wars”. Modern society preserves the history / politics connection, but it also forms a new regime of historicity in which this connection takes on a form different than that in the Age of Modernity. The historical consciousness crisis in the Age of Modernity leads to the emergence of a post-teleological standby mode in which the acceleration of all socio-political processes is perceived as devoid of any purpose, either expected or causing concern, and treated by contemporary people as a mere fact, not as a specific problem of political art. This acceleration, reinforced by information technology and global economic structures, leads to serious changes in political culture and the strengthening of its cognitive moments, both rational and pseudo-rational.

Key words: historical consciousness, historicity regime, political practices, structuralism, historical hermeneutics

DOI: 10.31429/26190567-21-1-6-20

References

- Bantigny, L. (2015). La fin de l'histoire n'aura pas lieu. *Écrire l'histoire*, 15. Retrieved from <http://journals.openedition.org/elh/570>.
- Barash, J. A. (2004). *Politiques de l'histoire*. P.: Presses Universitaire de France.
- Behrent Michael, C. (2013). Penser le XXe siècle avec Michel Foucault. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 60–4/4, 7–28. DOI: 10.3917/rhmc.604.0007
- Block, M. (1973). *Apologiya istorii ili Remeslo istorika* [The Historian's Craft]. M.: Nauka.
- Dosse, F. (2013). Le moment structuraliste ou Clio en exil. Le Vingtième siècle. *Revue d'histoire*, 1(117), 133–147.
- D'yakov, A. V. (2010). *Mishel' Foucault i yego vremya* [Michel Foucault and His Time]. SPb.: Aleteyya.
- Edwards, J. (2007). The Ideological Interpellation of Individuals as Combatants: An Encounter between Reinhart Kozelleck and Michel Foucault. *Journal of Political Ideologies*, 12(1), 49–66 DOI: 10.1080/13569310601095606
- Ewing, A. B. (2016). Conceptions of Reinhard Kozelleck's Theory of Historical Time in the Thinking of Michael Oakeshott. *History of European Ideas*, 42(3), 412–429. DOI: 10.1080/01916599.2015.1118331
- Fedorova, M. M. (2007). Ponyatiye politicheskogo v kontekste fenomenologicheskoy kritiki filosofii istorii [The Notion of the Political in the Context of Phenomenological Critique of Philosophy of History]. *Polis* [Polis. Political Studies], 4, 66–82.
- Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la société française de philosophie*, 84(2). Retrieved from <http://www.scribd.com/doc/56577710/Foucault-Qu'est-Ce-Que-La-Critique>
- Foucault, M. (2002). Chto takoye Prosveshcheniye [What is Enlightenment]. In Foucault M. *Intel'lektualy i vlast': Izbr. polit. stat'i, vystupleniya i interv'yu v 3-kh tt. T. 1* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews. P. 1] (pp. 335–359). M.: Praxis
- Foucault, M. (2004). *Arkheologiya znaniya* [The Archaeology of Knowledge]. SPb.: Gumanitarnaya Akademiya.
- Foucault, M. (2005). *Nuzhno zashchishchat' obshchestvo* [It Is Necessary to Protect Society]. SPb.: Nauka.
- Foucault, M. (2006). Sub'yekt i vlast' [Subject and Power]. In M. Foucault *Intel'lektualy i vlast'* [Intellectuals and Power]. M.: Praxis.
- Foucault, M. (1996). Nitszshe, genealogiya, istoriya [Nietzsche, Genealogy, History]. In *Filosofiya epokhi postmoderna* [The Philosophy of the Postmodern Era]. M.: Krasiko-print.

- Gusdorf, G. (1971). *Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*. P.: Payot.
- Hazard, P. (1961) *La crise de conscience européenne (1680–1715)*. P.: Boivin et Cie.
- Kozelleck, R. (1979). *Regne de la critique*. P.: Ed. de Minuit.
- Kozelleck, R. (2004). *Mozhem li my rasporyazhat'sya istoriyey? (Iz knigi "Proshedsheye budushcheye. K voprosu o semantike istoricheskogo vremeni")* [Can we Manage the Story? (From the Book "The Past Future. On the Question of the Semantics of Historical Time")]. *Otechestvennyye zapiski* [Patriotic Notes], 5. Retrieved from <http://www.strana-oz.ru/2004/5/mozhem-li-my-rasporyazhatsya-istoriye-iz-knigi-proshedshee-budushchee-k-voprosu-o-semantike-istoricheskogo-vremeni>
- Lefort, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*. P., Gallimard.
- Massonet, S. (2016). Michel Foucault et l'histoire de la pensée critique. *Acta fabula*, 17(6). Retrieved from <http://www.fabula.org/revue/document9942.php>
- Meyneke, F. (2004). *Vozniknoveniye istorizma* [The Rise of Historicism]. M.: ROSSPEN.
- Nora, P. (2018). L'histoire était le milieu intellectuel de Foucault. *L'histoire*. Retrieved from <https://www.lhistoire.fr/%C2%AB%C2%A0lhistoire-%C3%A9tait-le-milieu-intellectuel-de-foucault%C2%A0%C2%BB>
- Olsen, N. Schmitt, C. (2011). Reinhart Kosellek and the Foundations of History and Politics. *History of European Ideas*, 37(2). 197–208.
- Sungurov, A. Yu. (2016). *Vremya i politika: vvedeniye v khronopolitiku* [Time and Politics: An Introduction to Chronopolitics]. SPb: Aletyya.
- Zhil'son, E. (2001). *Dukh srednevekovoy filosofii* [The Spirit of Mediaeval Philosophy]. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

Received 16.12.2019

Accepted 27.01.2020

For citation: Fedorova M. M. M. Foucault vs R. Kozelleck: Two Strategies for the Articulation of Historical Consciousness and Politics.— *South-Russian Journal of Social Sciences*. 2020. Vol. 21. No. 1. Pp. 6–20.

© 2020 by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).