

Будущее в настоящем¹

АНДРЕЙ
ОЛЕЙНИКОВ

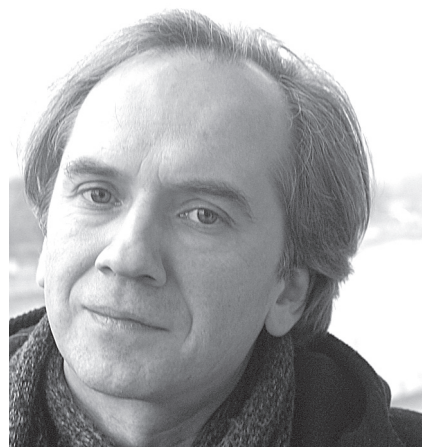
«И эта критика будет генеалогической в том смысле, что она [...] из контингентности, которая сделала нас теми, что мы есть, выделит возможность больше не быть теми, что мы есть, не делать то, что мы делаем, и не мыслить то, что мы мыслим. Она, [...] насколько это возможно, стремится придать новый импульс бесконечной работе свободы».

МИШЕЛЬ ФУКО²

«Сегодня стало едва ли не модно говорить о контингентности в политической теории, философии и историографии. И эта мода – новое явление. В 1960-е и 1970-е доминировал социологический жаргон структур, функций и процессов, предполагающий “необходимость”. [...] Почему же контингентность в такой моде сегодня?»³

С такого неподдельного недоумения начиналась редакционная статья, написанная на исходе прошлого века авторитетным историком понятий Кари Палоненом для выходящего на английском языке «Финского альманаха политической мысли», специально посвященного понятию контингентности. На мой скромный взгляд, спустя двадцать с небольшим лет мы продолжаем жить во все том же «сегодня», поскольку спрос на это понятие и связанную с ним проблематику отнюдь не становится меньше. Его поддерживает не только неослабевающий интерес к социологии Никласа Лумана, «обществу риска» во всех его вариациях, но также совершенно новый, заявивший о себе только в текущем столетии интеллектуальный ландшафт, сформированный акторно-сетевой теорией и спекулятивным реализмом. Поэтому, не боясь эпигонства, мы можем заново задаться вопросом о причинах непроходящей моды на контингентность и предложить на него свой, неизбежно контингентный, ответ. В этом тексте меня будет интересовать, как это понятие работает в современной теории истории. Я сосредоточусь на контингентности в значении *возможности быть иным*. По точному замечанию Палонена, именно эта сторона контингентности представляет наибольший интерес для политической теории:

- 1 Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС «Восприятие исторического времени в классической и современной политической философии» за 2022 год.
- 2 FOUCAULT M. *What Is Enlightenment?* // RABINOW P. (Ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. P. 46.
- 3 PALONEN K. *Contingency in Political Theory* // Finnish Yearbook of Political Thought. 1999. Vol. 3. № 1. P. 5.



Андрей Андреевич Олейников (р. 1968) – философ, специалист по теории истории, преподаватель Московской высшей школы социальных и экономических наук, старший научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований Института общественных наук РАНХиГС.

«В этом смысле контингентность отсылает к благоприятному случаю [*occasion*], удобной возможности [*opportunity*] или Шансу в веберовском смысле. Она одновременно содержит элементы ревизуемости, видоизменяемости, изменчивости и так далее. Обратной стороной этих аспектов являются такие нюансы, как своевременность, хрупкость, разрушаемость, неизбежность неудачи или упадка и прочее. По отношению ко времени контингентность – это всегда нечто неожиданное и непредсказуемое, нечто такое, что невозможно контролировать»⁴.

Я постараюсь показать, что эти стороны и оттенки контингентности становятся важнейшими и для той теории истории, которая внимательна к изменениям, происходящим в представлениях об устройстве исторического времени. В особенности это касается того места, которое в нем занимает будущее. Перестав ассоциироваться с целью некоторого направленного исторического процесса, сегодня будущее оказывается в чрезвычайно двусмысленном положении. Оно либо вообще выводится за рамки современного «режима историчности», озабоченного исключительно настоящим, либо обнаруживает свою крайнюю враждебность по отношению к нему, вынуждая признавать его случайность и изменчивость. В последнем случае оно становится просто другим именем для обозначения контингентности. Иначе говоря, нынешнее будущее мало похоже на козеллековский «горизонт ожиданий»: оно действует в самом настоящем, подрывая его изнутри. Далее я поделюсь своими соображениями о том, как можно мыслить такое историческое будущее.

ЧТО ТАКОЕ «РАДИКАЛЬНЫЙ ИСТОРИЗМ»?

В XIX веке, когда изучение истории превратилось в профессиональное занятие, были предприняты немалые усилия, чтобы исключить контингентность из набора аналитических категорий, с помощью которых можно объяснять значимые социальные и политические изменения. «Историческая школа XIX века не оставила ни следа от случайности», – пишет Райнхарт Козеллек в своей работе о случае как о «последнем прибежище» в историографии⁵.

«То, что в эпоху предисторического понимания истории относилось к компетенции Фортуны, в новое время становится идеологией, которая заставляет прибегать ко все новым манипуляциям, позволяющим представить случайность в облачении неотвратимой закономерности»⁶.

4 Ibid. Р. 6.

5 Козеллек Р. *Случайность как последнее прибежище в историографии* // THESIS. 1994. № 5. С. 171–184.

6 Там же.

Оптика профессиональной науки, другими словами, была нацелена на поиск отнюдь не случайных, но необходимых причинно-следственных связей, в чьих терминах объяснялось историческое движение из прошлого навстречу настоящему, в котором живет историк. И в той мере, в какой это движение признавалось закономерным и последовательным, историческая наука не обнаруживала никакого видимого интереса к контингентности.

АНДРЕЙ ОЛЕЙНИКОВ
БУДУЩЕЕ В НАСТОЯЩЕМ

Сегодня будущее оказывается в чрезвычайно двусмысленном положении. Оно либо вообще выводится за рамки современного «режима историчности», озабоченного исключительно настоящим, либо обнаруживает свою крайнюю враждебность по отношению к нему, вынуждая признавать его случайность и изменчивость.

Интерес к контингентности становится заметным, когда настоящее утрачивает свойства самоочевидности, гомогенности, равенства самому себе, – а это происходит благодаря критике модели необратимого и однонаправленного времени, которая начинается с Ницше и, проходя практически через весь XX век, вызывает к жизни новый тип исторического мышления. С подачи британского философа Марка Бевира я предпочитаю называть этот тип мышления *радикальным историзмом*⁷. Он приходит вслед за характерным для XIX века так называемым *девелопментальным историзмом*. Последний, как объясняет Бевир, предполагал эволюционный взгляд на исторический процесс – к примеру, мог представлять нарратив о последовательном и неизбежном триумфе избранной нации или неуклонном научном или социальном прогрессе. Он тяготел к телеологическому объяснению произошедших изменений и поощрял взгляд на историографию как на научное знание, производящее верифицируемые истины. В ряду «отцов-основателей» девелопментального историзма Бевир называет Огюста Конта, Георга Вильгельма Фридриха Гегеля, Карла Маркса и Герберта Спенсера. Радикальный историзм, представленный фигурами Фридриха Ницше и Мишеля Фуко, напротив, видит в истории «серию контингентных, случайных присвоений, модификаций и преобразований старого в новое»⁸. Он внушает сомнения в закономерности и необратимости тех событий, которые при-

7 BEVIR M. *Historicism and Critique* // *Philosophy of the Social Sciences*. 2015. Vol. 45. № 2. P. 227–245.

8 Ibid. P. 230.

вели к возникновению политических и социальных порядков, действующих в настоящем. К историографии он относится как специфической повествовательной конструкции, создаваемой в различных прагматических целях; но, когда эти цели – критические, она может принимать форму *генеалогии* в том значении, которое придавали этому понятию Ницше и Фуко.

Однако Бевир, предложив чрезвычайно пронизательную концепцию радикального историзма, оставил без всякого рассмотрения характеризующий его темпоральный режим, который, несомненно, должен отличаться от линейной темпоральности историзма предшествующего типа. В одной из своих недавних статей⁹ я попытался обосновать мое собственное видение этого темпорального режима, каковое в общих чертах сводится к следующему.

Во-первых, этот режим порывает с идеей онтологической несовместимости прошлого и настоящего, догматизированной в представлении о недопустимости анахронизма, который нередко считается «самым тяжким грехом историка». Как показал в одной из своих работ Жак Рансьер, анахронизма не существует: «Но существуют разные способы выстраивания связей, которые мы можем, оценив положительно, назвать анахрониями»¹⁰. Это может быть событие или «значащая последовательность» событий, которые нельзя объяснить через сведение их к «оригинальному» контексту или «духу времени». Иначе говоря, история совершается не в одном времени, а сразу в нескольких временах. Она, как пишет Рансьер, «существует лишь постольку, поскольку люди “не похожи” на свое время, поскольку они действуют в разрыве со “своим” временем, с той временной линией, которая помещает людей на их место, внушая им “использовать” свое время тем или иным образом»¹¹. Схожую мысль, но на совершенно другом языке задолго до Рансьера выразил американский философ Артур Данто, указав в своем анализе нарративных предложений исторического текста на отсутствие в них сколько-нибудь необходимой связи между прошедшим событием, подлежащим объяснению (*explanandum*), и другим, более поздним событием (*explanans*), в терминах которого объясняется первое.

«[Фразу] “в 1713 году родился автор «Племенника Рамо»” не мог бы произнести никто из тех, кто разделил с госпожой Дидро радость рождения сына. Будущее изменяет прошлое. Не может быть “идеального хрониста”, который фиксировал бы события одно за другим, в порядке их прохождения»¹².

9 Олейников А. *Время истории* // Логос. 2021. № 4. С. 5–30.

10 РАНСЬЕР Ж. *Понятие анахронизма и истина историка* // Социология власти. 2016. № 2. С. 203–223.

11 Там же. С. 221.

12 См.: ДАНТО А. *Аналитическая философия истории*. М.: Идея-Пресс, 2002.

Во-вторых, современность не равна настоящему, но представляет, по словам Питера Осборна, «разрозненное единство множества времен»¹³. Это означает, что так называемое «настоящее» не продолжает так называемого «прошлого», а сопresentствует с ним в составе чрезвычайно подвижной, никогда не равной себе темпоральной констелляции, которую Эрнст Блох называл «современностью несовременного»¹⁴, Вальтер Беньямин – *Jetztzeit*¹⁵, а Луи Альтюссер – «конъюнктурой»¹⁶. Ее нельзя упорядочить, синхронизировать, привести к какому-то общему знаменателю иначе, как политическими и идеологическими средствами. Поэтому не случайно, что идея превосходства настоящего над прошлым (равно как и идея анахронизма) рождается в Европе раннего Нового времени, когда формируется концепция суверенной власти¹⁷. Эта власть строится не только на принципе территориально единства – она заявляет о своей монополии на настоящее время, легитимируя ее необратимостью прошлого.

Так называемое «настоящее» не продолжает так называемого «прошлого», а сопresentствует с ним в составе чрезвычайно подвижной, никогда не равной себе темпоральной констелляции.

В-третьих, в политическом смысле контингентности этого историзма больше соответствует концепция учредительной (а не суверенной) власти, как она разрабатывается Антонио Негри и другими политическими теоретиками, подчеркивающими ее конфликтную социальную природу и несводимость к учрежденной власти. Она манифестирует себя не столько через принятие новой конституции, сколько через делегитимацию той, что существовала до сих пор: «В понятии учредительной власти заложена идея, что прошлое больше не объясняет настоящего и только будущее сможет его объяснить»¹⁸. Схожим образом Альтюссер в работах по алеаторному материализму использовал макиавеллевское понятие благоприят-

13 OSBORNE P. *Global Modernity and the Contemporary: Two Categories of the Philosophy of Historical Time* // LORENZ CH., BEVERNAGE B. (Eds.). *Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. P. 79.

14 См.: БЛОХ М. *Erbschaft dieser Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962.

15 См.: БЕНЬЯМИН В. *О понятии истории* // Он же. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.

16 См.: ALTHUSSER L., BALIBAR E. *Reading «Capital»*. London: NLB, 1970.

17 См. по этой теме: FASOLT C. *The Limits of History*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

18 NEGRI A. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. P. 10.

ного момента (*occasione*), объясняя возможность счастливого взаимодействия фортуны и доблести государя, которое может продлиться сколь угодно долго, а может оказаться очень коротким. Свершившийся факт такого взаимодействия отнюдь не гарантирует его последующей длительности, скорее указывает на его неизбежную временность. Альтюссер писал:

«[История] есть не что иное, как постоянное упразднение свершившегося факта другим еще не установленным фактом. [Он будет упразднен] без нашего предварительного знания о том, как и когда произойдет то событие, которое его отменит, и произойдет ли оно вообще»¹⁹.

Иначе говоря, будущее поощряет видеть в настоящем стечение обстоятельств, счастливый союз которых не может длиться бесконечно. Будущее отказывает настоящему в легитимности, но зато утверждает его исключительную новизну. Поэтому мы можем говорить о том, что радикальный историзм позволяет современному историческому мышлению совершить макиавеллиевское «возвращение к началам» (*ridurre ai principii*) и заново осознать свои милленаристские истоки. Джон Покок в своем *opus magnum* объясняет это так:

«Апокалиптика служила мощным инструментом секуляризации, средством вернуть процесс искупления в измерение социального времени, от которого Августин попытался его отделить и изобразить его как продолжение или преобразование существующих земных процессов. [...] Таким образом, размышления о конце света помогли открыть путь к современной светской историографии»²⁰.

БУДУЩЕЕ В ТЕОРИИ КАРЛА МАННГЕЙМА

Принимая во внимание отмеченные особенности радикального историзма – критику *status quo* и склонность объяснять настоящее с точки зрения будущего, – можно говорить об изначально свойственном ему утопическом измерении, если понимать утопию так, как предлагал это делать Карл Маннгейм: как «“трансцендентную по отношению к действительности ориентацию”, которая, переходя в действие, частично или полностью взрывает существующий в данный момент порядок вещей»²¹. Самого Маннгейма вряд ли можно было бы отнести к сторонникам радикального историзма. Его способ представ-

19 ALTHUSSER L. *The Underground Current of the Materialism of the Encounter* // IDEM. *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987*. London: Verso, 2006. P. 174.

20 Покок Дж. *Момент Макиавелли*. М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 89–90.

21 МАНХЕЙМ К. *Идеология и утопия* // Он же. *Диагноз нашего времени*. М.: Юрист, 1994. С. 164.

ления исторической динамики остается скорее девелопментальным. Тем не менее разработанная им классификация четырех основных типов утопического сознания, где каждому отдельному типу соответствует свой способ структурирования исторического времени, составляет неоценимый (и, кажется, по достоинству мало кем оцененный²²) вклад в теорию истории. Напомню вкратце, что, согласно Маннгейму, три первых типа социальной утопии – хилиастический (XVI век), либерально-гуманистический (XVIII–XIX века), консервативный (XVIII–XIX века) – характеризуются через преувеличенное значение, которое придается одному из трех измерений времени: настоящему – хилиастами, будущему – либералами и прошлому – консерваторами. Последняя форма утопического сознания – социалистическо-коммунистическая (XIX–XX века) – выступает как интегральная по отношению ко всем предшествующим, поскольку отмечена равным вниманием ко всем трем временам. Маннгейм называет присущее ей ощущение исторического времени «многомерным». Эта многомерность явно парадоксальна. С одной стороны, она выглядит как наиболее объемное и дифференцированное ощущение времени, поскольку прошлое и будущее виртуально присутствуют в настоящем, создавая «эластичную структуру»²³ истории. С другой стороны, в этой структуре возрастает роль «детерминирующих факторов», оставляющих все меньше простора для свободного политического действия:

«Основное намерение состоит теперь не в том, чтобы действовать, исходя из свободных импульсов, произвольно выбирая “здесь и теперь”, а в том, чтобы фиксировать в существующей структуре благоприятную для действий точку. Задача политического деятеля состоит теперь в том, чтобы сознательно укреплять те силы, динамика которых действует в нужном ему направлении, и придавать всем противодействующим ему силам нужное ему направление или, если это невозможно, хотя бы парализовать их. [...] Восприятие истории подчиняется, таким образом, стратегическому плану настоящего»²⁴.

Противостояние действительности, которое является конститутивной чертой любой утопии, достигнув своей кульминации в условиях гегемонии социалистических и коммунистических идей, едва ли не сразу и фактически полностью снимается. Признаком истощения революционного потенциала утопии является исчезновение с политической арены радикального анархизма, который Маннгейм считает «наиболее чистой фор-

22 Важным исключением является работа: TOSCANO A. *Fanaticism: The Uses of an Idea*. New York: Verso, 2010.

23 МАНХЕЙМ К. *Идеология и утопия*. С. 206.

24 Там же.

мой современного хилиастического сознания»²⁵. Политическая борьба теперь, по его мнению, ведется «отнюдь не с утопических позиций»:

«Противнику совсем не стремятся доказать, что он поклоняется ложным богам; задача состоит в том, чтобы уничтожить социально-витальную интенсивность его идеи посредством выявления ее исторической и социальной обусловленности»²⁶.

Акцент на этой обусловленности, признание неизбежной зависимости от нее все больше склоняют носителей социалистическо-коммунистических идей к переходу на «формально-консервативную позицию»²⁷. Эта тенденция, в глазах Маннгейма, грозит уничтожить сам смысл истории:

«Тогда возникнет величайший парадокс, который будет заключаться в том, что человек, [...] после столь длительного, полного жертв и героических моментов развития достигший, наконец, той высшей ступени сознания, когда история перестает быть слепой судьбой, когда он сам творит ее, вместе с исчезновением всех возможных форм утопии утратит волю создавать историю и способность понимать ее»²⁸.

Нельзя сомневаться в том, что у Маннгейма были свои, и весьма веские, причины опасаться исчезновения утопии. Но в данном случае интереснее другое. Его типология оказывается необыкновенно удобной, чтобы продемонстрировать разницу в понимании будущего между сторонником деволюционного и радикального историзма. Для первого будущее – это отложенная в бесконечность идеальная цель исторического движения. Ее принципиальная недостижимость служила в рамках породившей ее либерально-гуманистической утопии необходимым условием осмысленности проживаемого здесь и теперь момента. Будущее задавало норму настоящего. Проблема с таким будущим наступает тогда, когда оно мыслится достижимым. Это происходит в рамках социалистическо-коммунистической утопии, когда «идея обусловленности, присущая консервативному сознанию», проникает «в прогрессивную, стремящуюся изменить мир утопию»²⁹. В результате удельный вес «детерминирующих факторов» чрезмерно возрастает, и историческое движение останавливается признанием разумности существующей в настоящий момент действительности. Настоящее ста-

25 Там же. С. 208.

26 Там же. С. 209.

27 Там же. С. 208.

28 Там же. С. 219.

29 Там же. С. 203.

новится столь же неотличимо от будущего, как и идеология – от утопии. И такое состояние дел Маннгейм считает характерной особенностью «современной констелляции»³⁰.

Будущее, волнуемое радикального историста, совершенно иного свойства. У него гораздо больше общего с экстатически переживаемым настоящим хилиастов, чем с прогрессистским будущим либералов или социалистов. Оно находится не в большей или меньшей дали, но непосредственно в самом настоящем, образуя в нем «брешь, через которую то, что было чисто внутренним чувством, прорывается наружу и внезапным ударом преобразует внешний мир»³¹. Ведь хилиаста «интересует не столько само тысячелетнее царство, сколько, чтобы оно было здесь и теперь, возникло бы из земной жизни как внезапный переход в инобытие»³². Хилиизм, по точному замечанию Альберто Тоскано, «является доктриной контингентности; [...] темпоральность хилиизма – это темпоральность *кайроса*: “момента времени, захваченного вечностью”, но также вечностью, зависящей от решения»³³. Следует также помнить, что хилиизм в типологии Маннгейма представляет самую нетерпимую к существующей социальной действительности и потому самую чистую форму утопического сознания. В то время как либерализм, консерватизм и социализм «не что иное, как различные ступени (но вместе с тем и противостоящие друг другу формы) этого все более отходящего от хилиастического сознания и все более приближающегося к мирским делам [исторического] процесса»³⁴. При всей изощренности своей концепции исторического времени, которая позволяет выводить его конкретные формы из соответствующего социально-политического умонастроения, Маннгейм продолжает мыслить исторический процесс совершенно телеологически, когда в связи с поражением анархизма в борьбе с марксизмом говорит, что «разгром хилиастической утопии был потрясающим по своей резкости и брутальности, однако он с *фатальной необходимостью диктовался самим процессом исторического развития*» (курсив мой. – А.О.). Поэтому нет ничего удивительного в том пессимизме, с которым Маннгейм смотрит на свою современность, не находя там живой утопии. Его взгляд слишком консервативен. Он способен замечать только реализовавшуюся³⁵, завершенную утопию, а не утопию *in statu nascendi*, только прошедшее будущее, а не будущее в настоящем.

30 Там же. С. 207–219.

31 Там же. С. 183.

32 Там же. С. 184.

33 TOSCANO A. *Op. cit.* P. 93.

34 МАНХЕЙМ К. *Идеология и утопия*. С. 208.

35 «Применительно к прошлому мы располагаем достаточно достоверным критерием для определения того, что следует считать идеологией и что – утопией. Этим критерием является *реализация*» (Там же. С. 174–175).

БУДУЩЕЕ В НАСТОЯЩЕМ

Если в случае Маннгейма присущее радикальному историзму утопическое измерение манифестировало себя в едва живом, почти «снятом» виде по причине непрекращающейся гегемонии «детерминирующих факторов», действующих на стороне девелопментального историзма, то в нынешней ситуации его потенциал сдерживается другим темпоральным режимом, который с легкой руки Франсуа Артога получил название «презентизм». Его формирование совпало с окончанием «холодной войны» и коллапсом коммунистического блока. До некоторой степени его можно воспринимать как следствие идеи «конца истории», провозглашенного Фрэнсисом Фукуямой в его одноименном сочинении³⁶. Презентизм покончил с гегемонией девелопментального историзма (или «историцизма», если пользоваться вместо него прижившимся у нас переводом ключевого понятия из работы Карла Поппера³⁷), установив «тиранию настоящего». Презентизм, как объясняет Артог, заставляет ценить только текущий момент, подчиняет прошлое настоящему и не ждет перемен от будущего. Он пользуется историей исключительно инструментально – главным образом для оправдания и поддержания существующего порядка вещей, не видя ему никакой «разумной» альтернативы³⁸. Поэтому поиск такой альтернативы становится важнейшей задачей той части теории исторического знания, которая особенно внимательна к тому, что Юрген Хабермас называл «публичным употреблением истории».

Работы современного французского медиевиста и анархистского мыслителя Жерома Баше представляют на сегодняшний день, возможно, самый яркий пример сопротивления презентистскому режиму. Они вдохновлены утопией, практикуемой на юго-востоке Мексики движением сапатистов, в котором Баше, профессор Высшей школы социальных наук в Париже и Автономного университета штата Чьяпас в Сан-Кристобаль-де-Лас-Касас, принимает непосредственное участие с 1997 года. По его собственному признанию, это движение является «одной из самых замечательных и радикальных утопий, которые есть сегодня»³⁹. Он полагает, что сапатисты помогают формированию «новой грамматики исторических времен»⁴⁰, которая способна преодолеть презентистское «вечное настоящее», «выражающее

36 Фукуяма Ф. *Конец истории? // Вопросы философии*. 1990. № 3. С. 134–148.

37 Поппер К. *Нищета историцизма // Вопросы философии*. 1992. № 8. С. 49–79; № 9. С. 22–48; № 10. С. 29–58.

38 Об отличных от артоговской концепциях презентизма см.: Олейников А. *Другой презентизм* (<https://liberal.ru/authors-projects/drugoj-prezentizm>).

39 BASCHET J. *La rébellion zapatiste: Insurrection indienne et résistance planétaire*. Paris: Flammarion, 2019. P. 324.

40 Ibid. P. 233.

абстрактную темпоральность капитализма»⁴¹. Природу этого «вечного настоящего» Баше объясняет, следуя концепции Люка Болтански и Эв Кьяпелло, наступлением «второго духа» капитализма, понимая под последним структурное слияние экономики и политики, экспансию менеджерских форм контроля и подчинение общественного поведения логике рыночных отношений. В книге «Прощай, капитализм» Баше говорит о невозможности преодолеть «тиранию настоящего» путем возврата к прогрессивистской историчности модерна (или девелоппментальному историзму в нашей терминологии):

«[Требуется] заново переоткрыть будущее. И это возможно лишь при условии, что его наделят новым способом существования и выработают новый режим будущности. Нам приходится избегать вечного настоящего, характерного для постмодернистского капитализма, которое перемальвует все альтернативы и обрекает нас на тяжелое, как жернова, неолиберальное “НЕТ БУДУЩЕГО”, но тем не менее мы должны порвать с предуготовленным будущим модерна, построенном на уверенности в прогрессе и вере в неизбежное пришествие лучезарного завтра. Будущее надо принять во всей его неопределенности и непредсказуемости, но при этом оно не становится менее мыслимым и менее воображимым в самой своей открытости, полной угроз и надежд»⁴².

В книге «Сокрушение тирании настоящего» Баше формулирует задачи, которые следует выполнить, стараясь помыслить новый режим историчности. Нужно оставить позади модернистское представление о линейном и гомогенном времени и принять гетерогенную, плюралистическую и многовекторную его модель:

«История не может мыслиться как созданная по образу самого времени, как единый поток, а скорее должна предстать в виде сплетения множества течений, иногда бурных, нарочито противоречивых и составленных из разных, и порой несинхронных, ритмов»⁴³.

«Запланированному будущему модерна отдавать предпочтение некоторой конкретной и неподделенной будущности, объекту стремления к освобождению, который нам завещано воплотить в жизнь в самой гуще борьбы за его состоятельность»⁴⁴.

Выстроенная на прямых и косвенных отсылках к Беньямину и Блоху, концепция Баше, наверное, оставляет больше вопро-

41 Ibid. P. 294.

42 ИДЕМ. *Adieux au capitalisme: Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*. Paris: La Découverte, 2014. P. 85.

43 ИДЕМ. *Défaire la tyrannie du présent: Temporalités émergentes et futurs inédits*. Paris: La Découverte, 2018. P. 230.

44 Ibid. P. 218.

сов, чем ответов в отношении «новой будущности», которую предлагает помыслить. Но в любом случае она стимулирует поиск альтернативного презентизму режима историчности и даже проецирует его эпистемологическую программу, включающую демократизацию исторической профессии, трансформацию истории из знания, «приобретаемого по следам» (то есть в отсутствие тех, кто их оставил), в «симптоматическое знание» (предполагающее сопричастие следа и того, кто его оставил)⁴⁵, упразднение антагонизма между памятью и историей, благосклонность к анахронизмам и ряд других любопытных задач, обсуждение которых заслуживает отдельного разговора.

45 Ibid. P. 257.