УДК 130.2

ПЕРМАНЕНТНАЯ СОВРЕМЕННОСТЬ: СОЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Мальцев Ярослав Владимирович,
Тюменский государственный университет,
кафедра философии,
соискатель,
г. Тюмень, Россия.
E-mail: maltsevyaroslav@gmail.com

Аннотация
В статье раскрывается понятие перманентной современности через два ее основных уровня: *уровень картезианского субъекта*, где перманентная современность существует как способ рефлексии der Geist seiner Zeit («духа своего времени» по Гегелю) и обретает свои онтологические основания, и *уровень социального,* на котором происходит разрыв обыденности, складывается полилог множеств и, как результат, рождается новая культурная/цивилизационная матрица.

Ключевые понятия:
современность,
перманентная современность,
субъект,
обыденность,
полилог субъектов,
множество.

1.

Концепция перманентной современности представляет собой попытку выработки нового комплексного подхода к организации философского и социально-гуманитарного знания, свежей точки отсчета для методологического анализа происходящих в социальном поле процессов, которая заключала бы в себе *базовые философские традиции*: картезианское cogito, кантовскую трансцендентальность, гегелевскую диалектику – которые были дополнены и удачно раскрыты (ибо следует согласиться с С. Жижеком, обрубающим философию на Гегеле [4]) в работах З. Фрейда, М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра. В некотором роде дефиниция перманентной современности является (если добавить немного провокативности) фундаментализмом в чистом виде, ибо подразумевает собой откат назад, возвращение к началу философии (если отталкиваться от введенных Жижеком в оборот рамок Кант–Гегель) – И. Канту (а не к Гегелю, которого пытается актуализировать Люблянская школа). Фундаментализм перманентной современности проявляется в ее онтологическом основании, коим выступает определенным образом понятый субъект – как self-made person, как человек, который сконструировал сам себя, определил свои собственные основания, принципы и границы, понял влияющие на него силы и освободился из-под их воздействия, обрел смелость мыслить собственным умом, чем реализовал известный просвещенческий призыв «Sapere aude!». Таким образом, фундаментализм перманентной современности есть отвержение философских размышлений XX века о «смерти субъекта» и его воскрешение в том виде, в котором субъект всегда оказывается существом незавершенным, существом динамичным, постоянно обновляющимся и перерождающимся, находящимся в вечном гераклитовском становлении и переносящем эти свои свойства на современность – определенное ментальное, имманентное, рефлексивное, созидательное качество субъекта. Именно *современность как качество субъекта* (а субъект, как можно видеть из приведенного выше определения, понимается здесь без соотнесения с каким-либо пространством-временем, например, с Новым временем) предлагается определять через дефиницию *перманентная современность* для ее выделения в многообразии «современностей»,

которое щедро производил XX век. *Перманентная современность есть истинная современность в своем изначальном значении и основании.*

В результате *перманентная современность предлагает актуализировать* бродящий по западной академии призрак *картезианского субъекта* [6, с. 23] и нивелировать все те субъективирующие факторы, которые, с точки зрения ряда философов XX века, должны были этого субъекта кастрировать. В концепции перманентной современности субъект вновь набирает силу и оказывается в центре той оси координат, вокруг которой нарастает вся культурная (социальная) плоть. Субъект и переживаемая/проживаемая им современность (современность как Я-субъективность [10; 11; 13]) образуют собой ту сингулярность, которую можно обозначить в качестве модели субъект-современность, из коей «взрывается»/образуется, в результате познавательной (постижение времени собственного бытия) и созидательной (предложение, отстаивание, навязывание своей модели социального устройства) деятельности человека любая культурная матрица.

Такая постановка проблемы актуализирует не только субъекта, но и давнее столкновение между идеализмом и материализмом. Проигравшему было идеализму, как представляется, дается шанс на возвращение. Разумеется, в этом случае не предлагается искать и обосновывать первопричину физического мира, в котором происходит жизнедеятельность человека и который существует и копируется независимо от нас, в каком-либо трансцендентном начале. Внимание скорее уделяется слабому моменту ленинского определения материи [9]: восприятию материи через органы чувств, что в значительной степени превращает материю не в данную нам объективную реальность, а в часть нашего субъективного мира. Иными словами, если применять лакановскую оптику, то физический мир оказывается неподдающимся символизации и недоступным для человеческого познания Реальным, в которое человек заключен и прямое столкновение с которым его пугает. Мир же, в котором индивид существует, оказывается его собственной конструкцией и обладает бытием лишь постольку, поскольку он символизирован, поименован [8, с. 11] и нанесен на персональные когнитивные карты (Ф. Джеймисон). В результате данная человеку реальность, касается ли она физических или культурных объектов, неизбежно оказывается архитектурой идеальных форм, а онтологической предпосылкой идеализма становится трансцендентальное субъективное создание «объективной реальности» [5]. Иными словами, реальность обретает возможность на существование, лишь будучи включенной в определенную знаковую структуру [19], будучи определенным образом символизирована через языковые практики и представляя собой схваченную человеком часть Реального. Субъект оказывается живущим не столько в предметном мире, сколько в своем знании об этом предметном мире, получая некоторое его отражение.

Собственно говоря, границу между идеализмом и материализмом (их диалектического единства на самом деле) очень хорошо обозначил Г. К. Честертон: «“Где же именно вы проведете черту?” — спрашивают они, а мятежник ответит: “Вот здесь, между вашей головой и телом”» [18, с. 602] — именно с таким положением вещей мы и имеем дело, когда сталкиваемся с подобной проблемой: тело (весь физический мир) — часть Реального, обретающее свое существование посредством головы (когнитивного картографирования). Именно ментальная деятельность человека делает возможным существование современности как нестабильного и креативного элемента Воображаемого, находящегося в постоянном движении созидания и периодически способствующего складыванию некоего устоявшегося порядка практик — *обыденности,* образующей культурную матрицу и делающей возможным комфортное (без напряжения ресурсов) существование большинства людей.

В результате перманентная современность может быть раскрыта в следующих значимых критериях: *(I) онтологическом,* опирающимся на Я-субъекта, (I*I) социальном,* уделяющем внимание образованию множеств (А. Негри, М. Хардт) и Событию (А. Бадью), являющем собой ситуацию революции, разрыва с обыденностью и рождение нового порядка. Социальный критерий современности подразумевает также (*а) политическое*, как взаимодействие имеющих собственное видение будущего акторов, и (*б) культурное/цивилизационное,* где происходит складывание и утверждение некоего нового социального космоса, в границах которого происходит окостенение победившей концепции (в

то время как концепция-могильщик либо еще только нарождается, либо занимает контркультурные позиции) и формируется обыденность, *измерения*. Диалектику этой схемы легко передать через лакановскую триаду, где Реальное (имеющаяся и бросающая вызов проблема физического или социального характера, требующая реакции) вызывает к жизни Воображаемое (в регистре которого находится Я-субъект, занятый рефлексией и производством современности) и обретает фантазматическую рамку в Символическом (позволяющим определенным образом решить проблему, создать комфортную схему сосуществования с ней: так, скажем, страх экзистенциального одиночества человек может разрешать через создание религии, а проблему социального неравенства — идеологией «веры в собственные силы» и «равные возможности для всех», обслуживающей господство капитала).

2.

Субъективный критерий перманентной современности касается прежде всего ее онтологии, т.к. сама перманентная современность является преимущественно качеством своеобразно понятого субъекта. *Перманентная современность — это столкновение субъекта с проблемностью собственного бытия и попытка рефлексии этой ситуации.* В связи с тем, что переживание/ощущение указанной проблемности непрерывно, не имеет раз и навсегда данного решения, а также обладает свойством перехода от индивида к индивиду, в этой связи и возникает ситуация перманентности, а современность, как явление, оказывается вне классического линейно-прогрессивного понимания истории. Перманентная современность есть одновременно процесс познания и сотворения времени, где знание — необходимая часть движения вперед.

Субъектом перманентной современности, или Я-субъектом для краткости и четкости демаркационных линий, предлагается считать человека, прошедшего длительный путь субъективации и вышедшего за рамки влияния той совокупности субъективирующих человека факторов, которую Ж. Лакан обозначает термином Большой Другой. При таком подходе субъект оказывается как бы высшей стадией развития человека (недаром М. Фуко указывал на преклонный возраст как на необходимое условие субъективности), уже прошедшего через этапы, обозначаемые понятиями «индивид» и «личность» [12].

Индивидом в этом случае становится простая (нулевая, ничем необремененная, непримечательная, несформированная) человеческая единица по факту своего наличия. В некотором роде можно сказать, что индивид — это социальное понятие особи. *Индивид — это базовая социальная единица, это любой человеческий детеныш по факту своей принадлежности к роду homo.* При этом непринципиально, является ли определяемый в качестве индивида человек гением или больным каким-либо психическим либо ментальным заболеванием — он является индивидом.

Именно в качестве индивида человек подвержен субъективации, которую подробно описывал М. Фуко [16] и которую осуществляют многочисленные социальные институты: семья, школа, армия, правительственный аппарат и проч., а также другие люди и архитектура пространства, в котором этот индивид находится. Именно в качестве индивида субъект преимущественно подвержен влиянию примитивно понимаемой (как навязываемой третьим лицом мир-объяснительной схеме) идеологии и любому виду пропаганды. Как индивид человек наследует некий набор исходных культурных мемов [21] и в качестве индивида оказывается управляем неким Большим Другим (имеющим скорее множественный, децентрированный, сетевой характер), выражающимся в языке, бессознательных мотивах, принятых социальных традиций и требований социальных (диктуемых властью) практик.

Именно индивид проходит обозначаемые в качестве процесса социализации этапы личностного развития, а также стадию зеркала по теории Ж. Лакана. Как раз на этой стадии на человека воздействует вся совокупность сил, внимание к которым побудило ряд философов XX века говорить о «смерти субъекта». Однако возможность человека заниматься совершенствованием самого себя и проявлять страсть к познанию, его врожденное и требующее удовлетворения любопытство делают для него возможным перейти, говоря игровым языком, на следующий уровень — уровень личности.

Личность определяется преимущественно как «свободное и образованное Я» [12] — это индивид, получивший хорошее

образование (необязательно формальное, подтвержденное академическим сертификатом, но вполне допустимо основывающееся на богатом жизненном опыте или самообразовании) и имеющий необходимые когнитивные инструменты для полноценного мышления. Личность имеет критическое мышление, в состоянии определять воздействующие на нее силы, может активно участвовать в социальной жизни. Личность имеет богатый кругозор и многоплановость поведения. Личность – это уже сложная и развитая социальная единица, которая в состоянии думать самостоятельно.

Тем не менее, негативность личности проявляется в том факте, что она остается в пределах символического порядка. *Личность принимает существующие правила игры, встраивается в имеющиеся структуры и способствует их существованию.* Именно личность часто продуцируется национальной образовательной системой (по крайней мере, такова изначальная ее цель), занимает свое место в бюрократическом аппарате государства и делает возможным Холокост и Освенцим, которые Адорно поспешно и ошибочно провозгласил свидетельством краха просвещенческой идеи субъекта (которая на самом деле никогда не была реализована и, более того, никогда не может быть полностью реализована, т.к. субъект относится к уникальному, а не общему). Именно личности касаются рассуждения о банальности зла Х. Арендт. Именно личности могут под классическую музыку в кабинете с бюстом Канта и собранием Гегеля подписывать документ, обрекающий на смерть миллионы людей, потому что этого требует от них Система.

Принципиальным отличием субъекта от личности служит его расположенность вне символического порядка. Субъект не просто знает (личность может знать, а может не знать) о подчиняющем его «облом, озорном, огромном и стозевном чудище» (А. Радищев) власти, но и занимает внешнюю по отношению к этому «чудищу» позицию. Сравнивая индивида и субъекта, Фуко мог бы отметить принципиальную разницу в том моменте, что индивид оказывается пойманным в дисциплинарный аппарат, в то время как субъект располагается (как минимум на уровне cogito) вне его. Субъект всегда сохраняет некоторую дистанцию, варьирующуюся от кантовского «думай, но подчиняйся» до диогеновского: «Отойди, ты заслоняешь мне солнце», – в зависимости от той степени телесной свободы, которую может позволить себе человек. Субъект обязательно имеет внутреннюю шкалу ценностей (т.е. обладает развитым этическим сознанием), которая создана им самим. Именно опираясь на эту шкалу, а не на внешние события и воздействия, субъект действует в социальном мире. Иными словами, *субъект обязательно девиантен по отношению к господствующей культуре,* т.к. имеет свои собственные взгляды, проекты и считает их правильными, борется за их осуществление.

Это делает субъекта существом креативным. Субъект – не только образованный человек, который хорошо изучил и понял пространство-время, в которых он живет, и законы, по которым «работает» его среда. Субъект, прежде всего, имеет свое видение будущего этой среды, свой проект нового символического порядка и борется за его осуществление. Если пытаться понять субъекта через регистры Лакана, то субъект оказывается тем, кто, будучи физически размещенным в определенном символическом порядке, имел возможность и смелость заглянуть за его покровы, чтобы понять Реальное и дать на него (предложить другим) свой собственный ответ. При этом конструирование этого ответа помещает субъекта в регистр Воображаемого, где им и создается современность. Множественность субъектов дает плюрализм современностей и многовариантность будущего. Субъект всегда имеет собственный утопический проект и борется за его осуществление. Он стремится к активному (на уровне революционной борьбы, как, например, В. И. Ленин, или посредством создания идеального читателя (У. Эко) через свои тексты, как, к примеру, масса интеллектуалов от Платона до Б.-А. Леви) разрушению имеющегося Символического и созданию нового социального космоса.

Таким образом*, одной из характеристик субъекта, позволяющей отличить его от личности, является создание им новой социальной реальности,* сотворенной целенаправленно (когда субъект ведает, что творит и на что направляются его усилия – так Ю. Пилсудский реализовал свой проект «создания» Польши, а еще раньше Дж. Мадзини и Дж. Гарибальди объединили Италию) или явившейся результатом его способа жить, его взглядов на жизнь, его жизнедеятельности (так Иисус (здесь ему, конечно, помог Св. Павел) оказался точкой отсчета новой эры, а Петрарка, не опровергнувший напрямую и даже целе-

устремленно не планировавший «преодолеть» схоластическую ученость, особенности средневекового интеллектуализма, стал отцом гуманизма, просто не пожелав участвовать в принятых в его время схоластических практиках [15]).

Безусловно, субъекта можно обозначать как *сверхчеловека,* но только при условии его противопоставления «последним людям» (каковые моргают). Субъект – это человек, который берет на себя ответственность за самого себя, сбегает из символического порядка на «самую высокую гору» (Ф. Ницше). Но главное, если «последние люди» борются со своими желаниями, ставят их под контроль, отказываются от страстей, то *субъект сохраняет самого себя через сохранение своего желания*. Субъект отказывается от замещения, он готов рисковать собой ради своих запросов. *Субъект продолжает жить страстью.* Страстью к изменению мира в результате своей деятельности и в соответствии со своими идеалами. Страстью постоянной борьбы за реализацию собственного социального проекта.

Пример такой борьбы может дать столкновение между юристами общего и цивильного права с Короной в предреволюционной Англии [7], где, с одной стороны, Карл I и У. Лод (а также поддерживающие короля юристы, например, Дж. Коуэлл и Г. Финч) мечтали об установлении абсолютной монархии континентального типа, боролись за расширение королевских прерогатив (прежде всего, конечно, за право введения произвольного налогообложения, за навязывание подданным теории о божественном праве короля, дающей последнему возможность быть над законом), а с другой стороны, часть английских юристов объединялись вокруг позиции Эд. Кока, отстаивающего подчиненность королевской власти закону. В результате этой борьбы королевская власть оказалась в проигрыше и сложилась определенная модель английского права, где никто не может оказаться выше закона. Этот принцип оказал фундаментальное влияние и не только на собственную культуру Великобритании, но также и на всю европейскую цивилизацию в целом, т.к. отстаиваемые Эд. Коком и его сторонниками идеи распространились по всему англоязычному миру и использовались во время Американской и Французской революций, когда речь шла о свободе подданных и прерогативе права над королевской властью. Однако в случае массовых движений мы сталкиваемся уже с тесной *связкой субъекта и его сторонников, которые образуют множество* (революционного субъекта) и здесь требуется взглянуть уже на иной, социальный аспект современности.

3.

Если с субъектом как с уникальной единицей общества более-менее все понятно – это человек, успешно осуществивший свой собственный проект Я, пришедший к фихтеанскому Я=Я и избавившийся от влияния любых иных субъективирующих его образов[1] (Я-идеальное в концепции Ж.-А. Миллера, отождествляемое с воображаемой идентификацией, подразумевающей идентификацию с привлекательным для нас образом, с образом, представляющим то, «какими мы хотели бы быть» [1, с. 111]) и дисциплинарных воздействий; человек, познавший основы символического порядка, дистанцирующийся от него и разместившийся в регистре Воображаемого, где создает утопический проект нового социального устройства… Если с субъектом, как базовой социальной единицей, как точкой отсчета, из которой рождается весь космос культуры, все относительно ясно, то остается необходимым объяснить, как субъекту удается действовать в социальном поле и менять его матрицу. Иными словами, попробовать дать начальное описание *социального критерия перманентной современности.*

В социальном поле *субъект узнается по плодам,* в некотором роде post factum и обязательно должен получить признание со стороны других, даже если сам не прикладывает к этому целенаправленных усилий – так Св. Антоний, первый отшельник, удалился от мира в 270 году и целых 15 лет жил в одиночестве, пока мир сам не пришел к нему, а его пассивное действие не привело к возникновению монашеского движения в христианстве. *Регистр Воображаемого, признание со стороны окружающих и, de facto, посмертная символизация – вот значимые отличительные черты субъекта.*

Говоря языком Ж. Лакана, можно отметить, что *субъект – это, в некотором роде, остаток – нечто, не поддающееся симво-*

[1] т.е. его «стадия зеркала» соотнесена с ним самим.

лизации. Этот остаток оказывается в Воображаемом (тогда как все его окружающие уже давно и плотно в Символическом), но *подлежит своеобразной посмертной символизации*. Будучи сам в Воображаемом, будучи сам анархичным началом, *субъект канонизируется своими последователями, ими же идеализируется и служит точкой отсчета для новой социальной матрицы.* В качестве примера можно сослаться на разбираемый С. Жижеком случай со Св. Павлом [3, с. 17–20], который был «глубоко и чудовищно» безразличен к Иисусу как к живому человеку (игнорировал его проповеди, деяния, притчи; не занимался герменевтикой высказываний рабби), а интересовался лишь его смертью на кресте и воскрешением. Смерть и воскрешение Христа («Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» [1 Кор. 13–14]) позволяет Павлу занять ленинскую позицию: приступить к организации собственной партии, объявленной христианским сообществом, и через нее внести такие изменения в античную цивилизационную матрицу, в результате которых возникает цивилизация средневековая (разумеется, помимо Павла и христиан свои кирпичи в ее основание принесли и другие субъекты – к примеру, варварские вожди).

С подобной же посмертной символизацией (как иногда важно и необходимо вовремя умереть!) можно столкнуться и в других исторических моментах: так конституционная для английской, да и мировой (именно парафразом ее 39 статьи начинается «Всеобщая декларация прав человека» ООН) правовой традиции «Великая хартия вольностей» не имела бы своего значения, если бы Иоанн Безземельный прожил на несколько лет дольше. Цезарь остался в истории на уровне имени, а его идеи победили и определили устройство Римской империи после его трагической смерти. Сталину для утверждения своей власти и построения Советского государства по собственным лекалам потребовалось символизировать Ленина, а М. Л. Кинг только благодаря своей смерти стал культовой фигурой сопротивления (кстати, его знаменитая фраза: «Я имею мечту», – непосредственно указывает на расположение субъекта в лакановской триаде и выполняемые им функции).

Можно видеть, что несмотря на то, что обязательной (хотя бы латентной) целью субъекта является изменение реальности (если перефразировать эковское «в образцовом читателе автор видит своего будущего соратника и даже пытается его создать» [20, с. 19-20], то субъект всегда пытается создать образцового Другого), субъекту необходимы последователи, необходима интерсубъективность (та самая интерсубъективность, каковую современная философия любит использовать против cogito: якобы cogito не принимает в расчет важность интерсубъективности). Именно через последователей (будь то иной субъект, наподобие Св. Павла или Сталина или массы личностей и индивидов, которые воодушевляются выдвигаемыми субъектом идеями и осуществляют революционное действие, как любил изображать С. Эйзенштейн в своих первых фильмах) субъекту удается реализовать свой утопический проект.

Субъект и его последователи (необязательно расположенные в одновременности пространства-времени) *образуют революционного субъекта в марксистской традиции или множество, массы* в терминологии М. Хардта и А. Негри. Массы – это гетерогенное множество, открытое тому, что находится извне [17, с. 105]. *Современность в своем социальном аспекте – это и есть массы, движение масс,* их деятельность по реализации утопического проекта субъекта.

Множественность субъектов и формирующихся вокруг них множеств делает необходимым их взаимодействие в форме полилога, а также создает многовариантность исторической перспективы: в каждый момент одновременности в культурном поле сталкиваются между собой несколько проектов будущего, и в результате этого столкновения побеждает один из вариантов. Именно этот вариант на короткий период становится Культурой, в то время как его альтернативы либо оказываются ассимилированы им, либо вытесняются на периферию исторической памяти (но это не значит, что они не могут в один прекрасный миг перейти из периферии в центр и послужить знаменем новых проектов, как идея Римской республики воодушевляла французских якобинцев), либо занимают нишу контркультуры и на протяжении какого-то времени ведут скрытую борьбу с доминирующей культурой (к примеру, так происходило с тем, что можно было бы назвать Длинной французской революцией 1789–1848 годов, когда между собой

боролись роялистский и республиканский проекты будущего Франции).

Наиболее значимые утопические проекты служат точкой формирования не только культуры (это более динамическое понятие, подвижное и меняющееся), но и оказывают влияние на формирующийся и более консервативный цивилизационный фундамент [14]: учение Христа и деятельность Св. Павла внесли свой вклад в складывание европейской цивилизационной основы, в то время как творчество Лютера, Цвингли и проч. внесло лишь разнообразие в совокупность европейских культур.

4.

Социальный аспект современности связан не только с действиями множеств, но и с *обыденностью.* Обыденность оказывается проникнутой идеологией (как ее понимает С. Жижек: в качестве экрана, позволяющего индивиду действовать, дающего ему возможность желать и прикрывающего негативные стороны реальности, в которой он существует) реальностью, в рамках которой происходит некоторая стабилизация современности (через доминирование одного ее проекта – культуры, и вытеснения ряда других), позволяющая массе индивидов заниматься рутинными практиками, не задумываясь о каких-либо нарративах будущего, не предаваясь «мечтаниям» («меньше болтать, больше делать»). Обыденность реализуется за счет субъекта: он берет на себя часть функций, позволяя остальным не погружаться глубоко.

Обыденность – это не-современность. Это момент «спящей» современности, когда она существует лишь как переживание субъекта. Имея перед собой обыденность, мы можем лучше понять, что такое современность, почувствовать ее в тот момент, когда она покидает своего носителя, оказывается не принадлежащей только ему. Когда она «выходит на поверхность», превращается в Событие – момент, который М. Хайдеггер определял через разлом в строении Бытия. Именно в этот миг современность явственно обретает свой социальный характер. *Современность в социальном ключе – это происходящее сейчас Событие.* Это крайняя субъективация социума, выход/прорыв субъективности, нарушение и разрушение символического порядка. Это революция. Именно в этот момент создается новый Символический регистр, происходит перезагрузка, часто переформатирование.

Революция – это точка радикального разрыва, Событие, после которого уже «ничего не было так, как прежде». Отличным примером тут служит Октябрьская революция, результатом которой стало изменение не только социальной надстройки, но и языка, этого, по выражению М. Хайдеггера, «дома бытия» человека. *Революция – это экзистенциальный выплеск,* когда массы индивидуализируются и людям необходимо определяться со своей идентичностью, образовывать то или иное множество, примыкать к утопическому проекту какого-либо субъекта. *Это политическое измерение социального критерия современности.*

В момент революции происходит «снятие цензуры с мечтаний» [2] и сталкиваются альтернативы социального будущего, нарушается обычное течение жизни, актуализируется соперничество идей, происходит «уплотнение» времени. Это момент, который так или иначе чувствует каждый, внезапно осознав, что в пространстве, в котором он живет, что-то неожиданно задвигалось, и происходят некоторые тектонические изменения: так было во времена Цезаря, в момент краха Западной Римской империи, в период Французской революции или в 1991 (и даже в 2011!) году в России.

В этом отношении любые контрреволюции есть дуализм самой революции, есть процесс борьбы сдержек и противовесов социума, столкновение утопий, антагонизма старого и нового, на основе которого и создается общественное устройство.

Нужно сказать, что сама современность носит перманентный революционный характер. *Современность – это непрекращающаяся относительно обыденности революция,* периодически чреватая социальными взрывами. Социальный взрыв происходит в ту минуту, когда какая-то, понятая как Я-субъективность, современность набирает мощную взрывную силу, когда наступает момент и открывается пространство для действия, вмешательства в ситуацию, возможность реализации утопического проекта.

Таким образом, *современность в социальном контексте* наступает тогда, когда обыденность подрывается и остро существует в момент, пока новая обыденность еще не сложилась. Это момент, когда к современности можно «прикоснуться»,

ее можно почувствовать, она выходит за границы субъекта и обретает «тело». В остальных случаях современность есть только переживание субъекта.

5.

Таким образом, социальный аспект современности появляется прежде всего в движении формирующихся вокруг субъекта масс – революционных множеств. *Перманентная современность в социальном контексте – это и есть массы, движение масс.* Сама *перманентная современность непрерывно существует на уровне субъекта,* как его рефлексия и ощущение духа своего времени (Гегель) *и проявляется на уровне «осязания» для индивида в моменты разрыва обыденности,* в момент революции, разрушения Символического. Именно *множество Я-субъектов,* включенных в ментальное (переживаемое, имманентное) и социальное (данное, трансцендентное) измерения и вступающих друг с другом в полилог, образующих множество со своими сторонниками, *создает социальную матрицу, культуру, цивилизацию.*

Момент угасания социального аспекта современности связан с возникновением новой культурной матрицы и/или внесением изменений в цивилизационный код, стабилизацией социума, возвращением mutatis mutandis обыденности. Можно сказать, что современностью, на уровне социального, обладают воображаемые сообщества (т.е. еще несимволизированные), участвующие в революционном движении своего становления. В момент их институализации социальный уровень современности заканчивается, наступает обыденность, современность вновь оказывается делом единичных субъектов, круг замыкается. *Социальный аспект современности касается того, как Я-субъективность будет символизирована на определенном этапе.* Конец социального измерения современности можно обозначить, несколько перефразируя известную фразу М. д'Адзельо об итальянцах: «Мы пережили современность, теперь нам предстоит создать обыденность».

1. Жижек, С. [Žižek S.] Возвышенный Объект Идеологии [Текст] / С. Жижек. М.: Художественный журнал, 1999. 136 с.

2. Жижек, С. [Žižek S.] «Идеология – наши самые потаенные желания. Кино делает их видимыми» [Электронный ресурс] // Интервью Россия. URL: http://www.interviewrussia.ru/movie/slavoy-zhizhek-ideologiya-nashi-samye-potaennye-zhelaniya-kino-delaet-ih-vidimymi (дата обращения: 03.03.2015).

3. Жижек, С. [Žižek S.] Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом [Текст] / С. Жижек. М.: Издательство «Европа», 2009. 336 с.

4. Жижек, С. [Žižek S.] «Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем». Интервью со Славоем Жижеком для журнала «Логос» [Текст] / С. Жижек. // Логос. 2007. № 1 (58). С. 3–13.

5. Жижек, С. [Žižek S.] Чума фантазий [Текст] / С. Жижек. Х. Изд-во Гуманитарный Центр, 2014. С. 346.

6. Жижек, С. [Žižek S.] Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии [Текст] / С. Жижек. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. С. 23.

7. Кондратьев, С.В. Юристы в предреволюционной Англии (Политические и правовые воззрения) [Текст] / С.В. Кондратьев. Шадринск: Издательство ПО «Исеть», 1993. 128 с.

8. Лакан, Ж. [Lacan J.] Телевидение [Текст] / Ж. Лакан. М.: ИТДК «Гнозис», Издательство «Логос», 2000. 160 с.

9. Ленин, В.И. Материализм и эмпириокритицизм [Текст] / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1961. С. 131.

10. Павлов, А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерии современности [Текст] / А.В. Павлов // Социум и власть. 2013. № 1 (39). С. 5–14.

11. Павлов, А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность [Текст] / А.В. Павлов // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5–11.

12. Павлов, А.В. Современные проблемы науки: учеб. пособие [Текст] / А.В. Павлов, Е.В. Пономаренко. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2007. 386 с.

13. Павлов, А.В. Современность и критика [Текст] / А.В. Павлов // Социум и власть. 2013. № 6. С. 128–135.

14. Павлов, А.В. Цивилизация и межцивилизационная эпоха [Текст] / А.В. Павлов // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 3. С. 17–27. *Здесь смотри разграничение культуры и цивилизации.*

15. Рабинович, Е.Г. Об «Африке» Петрарки [Текст] / Е.Г. Рабинович // Франческо Петрарка. Африка. М., 1992. С. 211–240.

16. Фуко, М. [Foucault M.] Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы [Текст] / М. Фуко. М.: Ad Marginem, 1999. 478 с.

17. Хардт, М., Негри, А. [Hardt M., Negri A.] Империя [Текст] / М. Хардт, А. Негри. М.: Праксис, 2004. 440 с.

18. Честертон, Г.К. [Chesterton G.K.] Вечный человек [Текст] / Г.К. Честертон. М.: Изд-во Эксмо, СПб.: Мидгард, 2004. 704 с.

19. Эко, У. [Eco U.] Отсутствующая структура. Введение в семиологию [Текст] / У. Эко. СПб.: «Симпозиум», 2006. 544 с.

20. Эко, У. [Eco U.] Шесть прогулок в литературных лесах [Текст] / У. Эко. СПб: Симпозиум. 2007. 285 с.

21. Dawkins, R. What Use is Religion? Free Inquiry magazine, V. 24, No 5, Aug-Sept. 2004.

References

1. Zhizhek S. [Žižek S.] (1999) Vozvyshennyj Ob#ekt Ideologii,. Moscow, Hudozhestvennyj zhurnal, 136 p. [in Rus].

2. Zhizhek S. [Žižek S.] «Ideologija — nashi samye potaennye zhelanija. Kino delaet ih vidimymi» [Jelektronnyj resurs] // Interv'ju Rossija, available at: http://www.interviewrussia.ru/movie/slavoy-zhizhek-ideologiya-nashi-samye-potaennye-zhelaniya-kino-delaet-ih-vidimymi (accessed 03.03.2015) [in Rus].

3. Žhizhek S. [Žižek S.] (2009) Kukla i karlik: hristianstvo mezhdu eres'ju i buntom, Moscow, Izdatel'stvo «Evropa», 336 p. [in Rus].

4. Žhizhek S. [Žižek S.] (2007) *Logos*, no. 1 (58), pp. 3–13 [in Rus].

5. Žhizhek S. [Žižek S.] (2014) Chuma fantazij, Kharkov, Izd-vo Gumanitarnyj Centr, 346 p. [in Rus].

6. Žhizhek S. [Žižek S.] (2014) Shhekotlivyj sub#ekt: otsutstvujushhij centr politicheskoj ontologii, Moscow, Izdatel'skij dom «Delo» RANHiGS, 528 p. [in Rus].

7. Kondrat'ev S.V. (1993) Juristy v predrevoljucionnoj Anglii (Politicheskie i pravovye vozzrenija), Shadrinsk, Izdatel'stvo PO «Iset'», 128 p. [in Rus].

8. Lakan Zh. [Lacan J.] (2000) Televidenie, Moscow, ITDK «Gnozis», Izdatel'stvo «Logos», 160 p. [in Rus].

9. Lenin V.I. (1961) *Poln. sobr. soch.* Vol. 18. Moscow, 525 p. [in Rus].

10. Pavlov A.V. (2013) *Socium i vlast',* no. 1 (39), pp. 5–14 [in Rus].

11. Pavlov A.V. (2012) *Socium i vlast',* no. 6, pp. 5–11 [in Rus].

12. Pavlov A.V., Ponomarenko E.V. (2007) Sovremennye problemy nauki: ucheb. posobie, Tjumen', Izd-vo TjumGU, 386 p. [in Rus].

13. Pavlov A.V. (2013) *Socium i vlast',* no. 6, pp. 128–135 [in Rus].

14. Pavlov A.V. (2012) *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofija. Psihologija. Sociologija*, no. 3, pp. 17–27 [in Rus].

15. Rabinovich E.G. (1992) Ob «Afrike» Petrarki // Francheskо Petrarka. Afrika, Moscow, pp. 211–240 [in Rus].

16. Fuko M. [Foucault M.] (1999) Nadzirat' i nakazyvat': rozhdenie tjur'my, Moscow, Ad Marginem, 478 p. [in Rus].

17. Hardt M., Negri A. [Hardt M., Negri A.] (2004) Imperija, Moscow, Praksis, 2004, 440 p. [in Rus].

18. Chesterton G.K. [Chesterton G.K.] (2004) Vechnyj chelovek, Moscow, Izd-vo Jeksmo, Sankt-Petersburg, Midgard, 704 p. [in Rus].

19. Jeko U. [Eco U.] (2006) Otsutstvujushhaja struktura. Vvedenie v semiologiju, Saint Petersburg, «Simpozium», 544 p. [in Rus].

20. Jeko U. [Eco U.] (2007) Shest' progulok v literaturnyh leash, Sankt-Petersburg, Simpozium, 285 p. [in Rus].

21. Dawkins R. (2004) What Use is Religion? Free Inquiry magazine, v. 24, no 5, Aug-Sept. [in Eng].

UDC 130.2

PERMANENT MODERNITY: SOCIAL ASPECT

Maltsev Yaroslav Vladimirovich,
Tyumen State University,
Chair of Philosophy,
Degree seeking student,
Tyumen, Russia.
E-mail: maltsevyaroslav@gmail.com

Annotation
The article reveals the notion of permanent modernity through its two main levels: the level of Cartesian subject where permanent modernity exists as a way of reflection der Geist seiner Zeit ("spirit of the age" according to Hegel) and obtains its ontological grounds and the level of social on which there occurs abruption of commonness, polylogue of multitude and as a result there appears a new cultural/civilizational matrix.

Key concepts:
modernity,
permanent modernity,
subject,
commonness,
polylogue of subjects,
multitude.