



DOI: 10.30727/0235-1188-OABCXV

Оригинальная исследовательская статья

Original research article

Современность как повествовательный эффект*

А.В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет,

Санкт-Петербург, Россия

Аннотация

В статье предлагается систематическое рассмотрение различных версий современности, связанных с разными формами проблематизации этого понятия: 1) условной кантовской современности, 2) эпистемологической, представляющей современность как дискурсивную формацию определенного типа, 3) постмодернистской, связанной с историзмом, поисками исторической истины и трактовкой современной истории как дискурсивного эффекта. Автор выдвигает тезис о том, что современность, таким образом, превращается в повествовательный эффект определенного рода дискурса, не преследующего целей создания онтологии мысли или эпистемологии истории. С точки зрения пантекстуалистского взгляда на реальность и возможности ее постижения такой демарш представляется совершенно оправданным, ведь и просвещенческая современность при таком взгляде ничем не отличалась от такой полусознательно продуцируемой современности. Более того, здесь остается место и для нововременного оптимизма, связанного с претензиями на контроль разума над современностью и проектированием будущего. При этом критика со стороны здравого смысла, говорящего нам, что все это не более чем идеальные конструкции, не имеющие референта в реальности, должна устраняться критикой самого здравого смысла как дискурсивного момента, связанного с принятыми в данный момент формами легитимации истины. Здесь важно не поддаваться соблазну заняться созданием новой метафизики, подвергнув пересмотру субъект-объектные отношения,

* Статья выполнена в рамках проекта Российского научного фонда № 24-18-00895 «Концептуализация современности в философском дискурсе», <https://rscf.ru/project/24-18-00895/>.

феноменологию восприятия и герменевтику истории. Можно сказать, что такая современность – современность как момент интеллектуального производства – есть попытка воскресить образ полувековой давности, возникший в сознании структуралистов, рассчитывавших на быструю революцию в области мышления. Но, будучи очищен от крайностей своего времени, от риторики из области политэкономии и от излишне критического пафоса, этот конструкт по-прежнему об-наруживает жизнеспособность.

Ключевые слова: философский дискурс, постмодернизм, пан-текстуализм, Просвещение, философский конструкт, эпистемология, онтология, историзм, история.

Дьяков Александр Владимирович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

a.diakov@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5747-6398>

Для цитирования: Дьяков А.В. Современность как повествователь-ный эффект // Философские науки. 2025. Т. 68. № 6. С. 80–92. EDN: OABCXV. DOI: 10.30727/0235-1188-OABCXV

Modernity as a Narrative Effect*

A. V. Dyakov

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Abstract

The article offers a systematic examination of three ways in which modernity has been conceptualized and problematized: first, a broadly Kan-tian account; second, an epistemological account that treats modernity as a discursive formation of a particular kind; and third, a postmodernist ac-count associated with historicism, the search for historical truth, and the interpretation of modern history as a discursive effect. The article argues that, in this context, modernity comes to function as the narrative effect of a certain kind of discourse – one that seeks neither to elaborate an ontology of thought nor to establish an epistemology of history. From the standpoint of

* The article was prepared as part of the project of the Russian Science Founda-tion no. 24-18-00895 “Conceptualizing Modernity in Philosophical Dis-course,” <https://rscf.ru/project/24-18-00895/>.

a pantextualist view of reality and of the possibilities of knowing it, such a move appears entirely justified, since, from this perspective, Enlightenment modernity itself was no different from this kind of semi-consciously produced modernity. At the same time, this position still leaves room for a distinctly modern optimism, tied to the claim that reason can exercise control over modernity and project the future. The common-sense objection – that such constructions are merely ideal formations with no referent in reality – must therefore be met by a critique of common sense itself, understood as a discursive moment shaped by the currently accepted forms through which truth is legitimated. The crucial point is to resist the temptation to produce a new metaphysics by revising subject-object relations, the phenomenology of perception, or the hermeneutics of history. Modernity in this sense – modernity as a moment of intellectual production – may be understood as an attempt to revive an image that emerged half a century ago among structuralist thinkers who anticipated a rapid revolution in thought. Once stripped of the excesses of its time, of the rhetoric of political economy, and of an overly critical pathos, this construct nevertheless continues to prove viable.

Keywords: philosophical discourse, postmodernism, pantextualism, Enlightenment, philosophical construct, epistemology, ontology, historicism, history.

Alexandr V. Dyakov – D.Sc. in Philosophy, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

a.diakov@spbu.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5747-6398>

For citation: Dyakov A.V. (2025) Modernity as a Narrative Effect. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 68, no. 6, pp. 80–92. EDN: OABCXV. DOI: 10.30727/0235-1188-OABCXV

Введение

Существуют различные версии современности, связанные с различными формами проблематизации этого понятия. Прежде всего, конечно, это кантовская современность, которая оформилась в знаменитой статье «Что такое Просвещение» как вопрошание о том, где находится философ, задающийся этим вопросом, и которая с легкой руки М. Фуко стала восприниматься доверчивыми его читателями как кристаллизация момента, из которого философия задается вопросом о себе самой и о собственном месте [Hendricks 2008]. Это современность уникальная, однажды слу-

чившаяся, но оставшаяся в прошлом или, в лучшем случае, однажды начавшаяся, но теперь подошедшая к концу. Это подводит нас к другой версии современности, которую условно можно назвать эпистемологической, которую популяризировал тот же Фуко и которая представляет собой всего лишь дискурсивную формацию определенного типа, а современностью называется лишь по традиции и чтобы можно было отличать ее от прежних формаций [Грякалов, Дьяков 2025]. Она уже связана не с вопрошанием о себе самой, а скорее с фиксацией невозможности анализировать себя из себя же самой (разумеется, это продолжение кантовского жеста, но в несколько ином направлении, что предполагает полное упразднение онтологии в пользу эпистемологии). Есть, наконец, постмодернистская версия современности, связанная со всякого рода историзмом и с поисками исторической истины; она в общем сводится к тому, что, коль скоро всякая историческая реальность никогда не дана исследователю непосредственно, а является конструкцией, существующей в пространстве исторического дискурса, то и современная история и сама современность также являются не чем иным, как дискурсивными эффектами. Хотя Фуко приложил к этому руку, здесь скорее стоит говорить об усилиях англосаксонских историков – Х. Уайта, К. Дженкинса и А. Манслоу [Дьяков 2022]. Другая линия в представлении современности, генетически также связанная с Кантом, может быть условно названа модернистской, в том значении, которое акцентировал Ю. Хабермас [Хабермас 2008]. Ее поле очерчивается границами традиционного академического историзма, а самое понятие современности носит куда менее строгий характер, не предполагающий исторической уникальности модерна как события, а связанный с рационалистическим проектом [Павлов 2018]. Эти линии не составляют бинарной оппозиции, в которой можно было бы отдать предпочтение одной из сторон, поскольку они имеют общий источник, однако в настоящей работе речь будет идти преимущественно о первой, позволяющей акцентировать дискурсивный характер дискуссий о современности и эксплицитно представить проблематику, которая имплицитно содержится во второй.

Проблематизация понятия современности

Благодаря эпистемологическому осмыслению кантовской постановки вопроса современность из чего-то само собой разумею-

щегося и данного нам по праву существования превратилась в конструкт, о статусе которого много спорят и который в любом случае связан с дискурсивной, а не с чувственной реальностью. Крайности постмодернизма с его пантекстуализмом и стремлением объявить историю литературой усугубляются кризисом доверия к философии, которая, как пронизательно заметил Р. Рорти, оказывается не чем иным, как риторикой, зависящей от культурной традиции [Rorty 1978]. Свою коррективу вносит концепция травматической истории, связанная с трудами Ф.Р. Анкерсмита и предполагающая способность истории, а особенно истории современной, затрагивать исследователя на эмоциональном уровне [Анкерсмит 2007]. Такой ренессанс романтического ощущения истории обладает той ценностью, что способен хоть и не избавить нас от пессимизма в отношении постижения истории и тем более нашей способности влиять на ее ход, но обеспечить нас чувством причастности к ней, что само по себе уже дает возможность для реактуализации вопроса о собственной современности. Впрочем, в методологическом отношении романтическое *Sehnsucht* (томление по утраченному или принципиально недостижимому) едва ли можно считать серьезным основанием, позволяющим соприкоснуться с реальностью.

Все эти позиции и подходы к проблематизации современности можно отнести к рубрике «критика»: генетически связанные с кантианством и вдохновляемые им, программы схватывания современности создают мощный аналитический инструментарий, позволяющий препарировать дискурс о современности и успешно контекстуализировать его, особенно если дело касается минувших времен. При этом на горизонте такой аналитической деятельности настойчиво маячит потребность в синтезе распадающегося образа современности, потребность столь насущная, что не приходится удивляться склонности некоторых интеллектуалов к фантазированию то в ретрофутуристическом, то в романтическом духе. Вспомним прежде всего иронический призыв Б. Латура сделать вид, что Нового времени не было, а стало быть, мы не проходили через опыт современности, и теперь можно все начинать сначала. Другой стороной этой тенденции являются постмодернистские призывы в духе максимы «если бы современности не было, ее стоило бы выдумать», что ведет к литературному экспериментированию и играм в современность. Несмотря на видимую несерьезность такого рода активности, в ее оправдание можно

сказать, что в ее интенциях много общего с тем мироощущением эпохи Просвещения, которое привело к становлению историзма и формированию того понятия о современности, с которым мы живем до сих пор [Reynolds 1999].

Ситуация с современностью в чем-то напоминает ситуацию с импрессионизмом в живописи или литературе. Художественная практика стремится добиться эффекта остановленной реальности, схваченной, как она есть. Разумеется, такое впечатление носит искусственный характер и является результатом длительных усилий художника. В пространстве философии современность точно так же может быть искусственным конструктом, заменяющим собой никогда не существовавший подлинный объект, но порождающим у тех, кто с ним соприкасается, иллюзию реальности. Таковы, впрочем, все философские конструкты, ибо никаких референтов в физической реальности они не имеют.

Современность изначально представляет собой понятие темпоральное, точнее, хронологическое. Его обретение связано с определенным диспозитивом, позволяющим располагать себя на хронологической шкале. И в то же время это понятие метафизическое, во всяком случае, в той перспективе, которая была задана Кантом, ибо речь идет о философском фундировании и самообосновании. Такая двойственность, которая должна бы обеспечить ему прочность и иммунитет от критики с обеих сторон, в действительности сделала его весьма слабым концептом: со стороны истории он предстал условностью, появившейся в рамках схемы периодизации истории, тогда как со стороны философии в нем стали видеть конструкт картезианско-кантианского типа, которому хайдеггерианская реновация хоть и помогла на время снова стать объектом внимания философов, но по сути ничего в нем не изменила, оставив его кунштюком, представляющим интерес лишь для истории философии. Таким образом, произошел перенос или (по выражению Б. Латура) перевод проблемы в другой регистр, так что теперь философам остается либо воспринимать современность в самом профанном, обывательском смысле (этот поворот в философии исчерпывающе описал В. Декомб [Декомб 2000]), либо, условно приняв старые правила игры, делать вид, будто старая метафизика по-прежнему сохраняет свою актуальность.

Третьим путем оказывается уже упомянутая нами эстетизация современности, превращение ее в предмет творческого

конструирования. Собственно, речь идет о моделировании проживаемой реальности, которое можно связывать с романтическим переосмыслением истории, распространяемым и на наличное состояние, с которым имеет дело рефлексирующий интеллеktуал. Естественным продолжением и развитием этого взгляда на современность является и тот взгляд, что присущ эстетизму Ш. Бодлера и О. Уайльда. И, разумеется, более близким к нам оказывается экзистенциализм с его эстетическими программами моделирования человеческого существования. Все это создает необходимый фон и эстетическое основание для переизобретения современности; осталось лишь изобрести ее, причем сделать это так, чтобы философия не превратилась в плохую беллетристику и (не)научную фантастику.

Современность и телеология Нового времени

Понятие современности, с которым нам приходится иметь дело, есть порождение Нового времени с его линейной картиной исторического времени, его потребностью отличить себя от минувшего и заявить о своей особенностях и его идеей прогресса, а стало быть, устремленностью в будущее. Столетия критики (условная траектория которой проходит от Ницше к Фуко [Dalglish 2013]) убедили нас в том, что такой взгляд на мир, претендовавший на универсальность, в действительности был частным и, конечно же, незавершенным проектом. Следовательно, современность Нового времени была чем-то само собой разумеющимся лишь для определенной эпохи, или, выражаясь на фукольдianский манер, в рамках конкретной эпистемы. Б. Латур по этому поводу заметил: «К счастью, ничто не обязывает нас придерживаться нововременной темпоральности с ее чередой радикальных революций; ее антинововременными, которые возвращаются к тому, что, с их точки зрения, есть прошлое; с ее трагическим хором, который возносит хвалу или сетует, выступая за или против постоянного прогресса, за или против постоянного вырождения. Мы не привязаны навеки к этой темпоральности, которая не позволяет понять ни наше прошлое, ни наше будущее и которая в недрах истории скрывает от нас целостность человеческого и нечеловеческого третьего мира. Лучше было бы сказать, что Новые времена перестали наступать» [Латур 2006, 143]. Можно не принимать стремления Латура повсеместно утвердить мысль о том, что человеческой исключительности пришел конец, так

что теперь мы должны говорить об истории во внечеловеческом смысле [Шеффер 2010]. Однако трудно не согласиться с ним в том, что от новоевропейской темпоральности в принципе можно оторваться, не играя в романтическое Средневековье и не предаваясь сетованиям по поводу несостоявшегося торжества прогресса.

Латур предлагает нам додумать до конца мысль Фуко, которую Ю. Хабермас в своих лекциях о модерне суммировал следующим образом: «Фуко хочет... оставить характерное для модерна актуальное, презентистское сознание времени. Он стремится оторваться от привилегированного положения современности, которую отличает ответственное... приятие будущего и к которой нарциссически соотнесено прошлое» [Хабермас 2008, 259]. Такой отказ от привилегированного положения современности должен снять с нас ответственность за будущее, позволить нам отказаться от проецирования, экстраполяции прошлого в будущее, историзма, презентизма и т.п. Другими словами, эта позиция, во всяком случае потенциально, имеет настолько радикальный характер, что должна принести нам освобождение от колоссального груза традиции — метафизической, культурной, исторической и т.п. Если вспомнить того же Рорти, то, в пику ему, столь радикальный демарш должен избавить философию и от вечной редукции к риторике. Все это слишком хорошо, чтобы быть правдой, и тем не менее Латур вслед за Фуко предлагает вполне осуществимую программу структуралистского типа, смысл которой заключается в отказе от онтологии современности в пользу ее структурного исследования [Schrijvers 2022]. Это последнее, как мы уже говорили, может служить прекрасным инструментом анализа и критики, однако новых путей в действительности не открывает.

Достоинство этой программы (поскольку о программе здесь вообще уместно вести речь) состоит в том, что она не имеет ничего общего с нормами позитивистской науки и, как мы уже успели сказать, граничит с фантастикой: предложение считать Новое время никогда не бывшим предполагает даже не мыслительный эксперимент, но допущение, не налагающее на нас никакой ответственности, но в случае удачи способное обнаружить некий просвет в глухой стене современности, совершенно заслонившей всякое возможное будущее, от нее отличное. Ретрофутуризм имеет то достоинство, что не стремится создать иллюзию правдоподобия; вместе с тем он позволяет посмотреть на собственную современность под другим углом зрения. Подобно тому как

многочисленные утопии Нового времени предлагали европейцам посмотреть на альтернативную цивилизацию как на возможный (как правило, улучшенный) вариант цивилизации европейской, какой она могла бы стать при других условиях или при ином ходе исторических событий, Латур предложил нам задуматься о том, какой могла бы быть альтернативная версия нашей современности.

Вполне естественно, что сам Латур не стал описывать такую современность, предоставив это занятие писателям-фантастам, однако в его брошенном мимоходом предложении заключалось несколько весьма любопытных моментов, которые могли бы подсказать направление движения тем интеллектуалам, которые попытались бы смоделировать новое понятийное пространство, отличное от посткантовского. Прежде всего, речь идет о современности без современности: отказавшись рассматривать собственную ситуацию как постсовременность, мы должны отказаться и от возвращения к кантовской версии проблематизации современности, имевшей не столько метафизические, сколько всемирно-исторические основания, которых на данный момент у нас нет в наличии. Таким образом, современность нашего существования должна превратиться в простую своевременность или, если мы все-таки не окажемся на высоте, в несвоевременность. Ф. Ницше убедительно показал, что нам, по всей вероятности, придется вернуться к циклической модели времени, с которой античность чувствовала себя вполне комфортно и которая не допускает самой постановки вопроса о современности. Далее, отказавшись от Нового времени как поры и места изобретения историзма, мы можем освободиться и от этого последнего, перестав числить себя нововременными или ненововременными, и избавиться от телеологизма, вопроса о конце истории и т.п. Можно будет отказаться даже от «утренней молитвы философа», как назвал Гегель чтение газет интеллектуалами, которые стремятся идти в ногу не с вечностью, но с сегодняшним днем. Ибо наступление «великого полдня» раз и навсегда обручит нас с сегодняшней конъюнктурой, а метафизику сделает ненужной. И наконец, поскольку из дурной бесконечности вечность превратится в «размеренный бег богов», каким он был описан в «Поймандре», вообще незачем станет каким-то образом ситуировать себя в истории, превратившейся, как верно говорил А. Шопенгауэр, в сон, от которого нет пробуждения.

Этот последний момент, кажется, больше всего удручал самого Латура, говорившего, что из состояния постмодерна нет иного выхода, как в какой-нибудь пост-постмодерн, но полагавшего, что упразднение Нового времени куда-нибудь да выведет. Едва ли стоит в этом отношении рассчитывать на многое: выйти к Реальному, производя хотя бы и весьма радикальную революцию на уровне Воображаемого, невозможно. Однако, оставаясь в регистре Воображаемого, можно добиться существенных результатов, которые будут сводиться к созданию эффекта современности, отличной от современности посткантианской.

Здесь нам снова приходится вернуться к программе критики истории, развернутой постмодернистами и убедительно продемонстрировавшей невозможность выхода за пределы дискурсивной стратегии, всецело определяющей жестикуляцию исследователя. Поскольку такой выход в принципе невозможен, исследователю приходится ограничиваться структурным анализом дискурса, создающего эффект исторической реальности. Распространив такую стратегию на современность, рассматривая эту последнюю как повествовательный эффект, можно развернуть критику современности, понимаемую как своего рода семиотическую практику, обладающую креативным потенциалом, такую практику, в русле которой, как выражалась Ю. Кристева, производство критических текстов становится критическим производством текстов. Порвав с телеологией, присущей той модификации знания, что породила нововременную современность, мы можем рассчитывать на достижение пространства «агрессии и утраты иллюзий внутри самого научного дискурса» [Кристева 2004, 56].

Заключение

Современность, таким образом, превращается в повествовательный эффект определенного рода дискурса, не преследующего целей создания онтологии мысли или эпистемологии истории. С позиции пантекстуалистского взгляда на реальность и возможности ее постижения такой демарш представляется совершенно оправданным, ведь и просвещенческая современность при таком взгляде ничем не отличалась от такой полусознательно продуцируемой современности. Более того, здесь остается место и для нововременного оптимизма, связанного с претензиями на контроль разума над современностью и проектированием будущего. При этом критика со стороны здравого смысла, говорящего нам,

что все это не более чем идеальные конструкции, не имеющие референта в реальности, должна устраняться критикой самого здравого смысла как дискурсивного момента, связанного с принятыми в данный момент формами легитимации истины. Здесь важно не поддаваться соблазну заняться созданием новой метафизики, подвергнув пересмотру субъект-объектные отношения, феноменологию восприятия и герменевтику истории.

Можно сказать, что такая современность – современность как момент интеллектуального производства – есть попытка воскресить образ полувековой давности, возникший в сознании структуралистов, рассчитывавших на быструю революцию в области мышления. Концепция интертекстуальности Ю. Кристевой, в маоистском духе предполагающая перерастание производства критических текстов в критическое производство текстов, придавала пантекстуалистскому образу реальности алиби политэкономии, но при этом превращала современность в некую филологическую практику. Признавая справедливость подобного подхода на техническом уровне, критики структурализма, как правые, так и левые, столь же справедливо требовали признания того простого факта, что событийная современность не сводится к переключке текстовых фрагментов. Постмодернистское мышление как раз и было определенным возвратом к романтическому чувству повседневности, которое должно было приблизить нас к внетекстовой реальности. Постмодернистская эпистемология современности несла в себе реликтовый пантекстуализм структурализма, но оказалась весьма привлекательной для историков благодаря восходящему к Канту критическому инструментарию, позволяющему произвести субверсию метафизических оснований взгляда на современность, как бы хорошо они ни были замаскированы. Будучи очищен от крайностей своего времени, от риторики из области политэкономии и от излишне критического пафоса, этот конструктивный подход по-прежнему обнаруживает жизнеспособность.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Анкерсмит 2007 – Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007.

Грякалов, Дьяков 2025 – Грякалов А.А., Дьяков А.В. Современность между критикой и онтологией: М. Фуко и утренняя молитва фило-

софа // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2025. Т. 41. № 2. С. 170–179.

Декомб 2000 – *Декомб В.* Современная французская философия / пер. М.М. Федоровой. – М.: Весь мир, 2000.

Дьяков 2022 – *Дьяков А.В.* Историзм после истории: англосаксонская историография и постмодерн (памяти Алана Манслоу) // Диалог со временем. 2022. № 80. С. 163–171.

Кристева 2004 – *Кристева Ю.* Семиотика: критическая наука и/или критика науки / пер. Г.К. Косикова // *Кристева Ю.* Избранные труды: Разрушение поэтики / под ред. Г.К. Косикова. – М.: РОССПЭН, 2004. С. 53–67.

Латур 2006 – *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. Д.Я. Калугина. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.

Павлов 2018 – *Павлов А.В.* Философия современности и межвременья. – 2-е изд. – М.: Флинта, 2018.

Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. – М.: Весь мир, 2008.

Шеффер 2010 – *Шеффер Ж.М.* Конец человеческой исключительности / пер. С.Н. Зенкина. – М.: НЛО, 2010.

Dalgliesh 2013 – *Dalgliesh B.* Critical History: Foucault after Kant and Nietzsche // *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*. 2013. No. 18. P. 68–84.

Hendricks 2008 – *Hendricks C.* Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present // *Philosophy & Social Criticism*. 2008. Vol. 34. No. 4. P. 357–382.

Reynolds 1999 – *Reynolds A.* What is Historicism? // *International Studies in the Philosophy of Science*. 1999. Vol. 13. No. 3. P. 275–288.

Rorty 1978 – *Rorty R.* Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida // *New Literary History*. 1978. Vol. 10. No. 1. P. 141–160.

Schrijvers 2022 – *Schrijvers J.* Passing Time: Bruno Latour's Challenge to Philosophy // *Human Studies*. 2022. Vol. 45. No. 1. P. 29–45.

REFERENCES

Ankersmit F.R. (2007) *Sublime Historical Experience*. Moscow: Evropa (Russian translation).

Dalgliesh B. (2013) Critical History: Foucault after Kant and Nietzsche. *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy*. No. 18, pp. 68–84.

Descombes V. (2000) *Modern French Philosophy* (M.M. Fedorova, Trans.). Moscow: Ves' Mir (Russian translation).

Dyakov A.V. (2022) Historicism after History: Anglo-Saxon Historiography and Postmodernism (In Memory of Alun Munslow). *Dialog so vremenem*. No. 80, pp. 163–171 (in Russian).

Gryakalov A.A. & Dyakov A.V. (2025) Modernity between Critique and Ontology: M. Foucault and the Philosopher's Morning Prayer. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*. Vol. 41, no. 2, pp. 170–179 (in Russian).

Habermas J. (2008) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Moscow: Ves' Mir (Russian translation).

Hendricks C. (2008) Foucault's Kantian Critique: Philosophy and the Present. *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 34, no. 4, pp. 357–382.

Kristeva J. (2004) Semiotics: A Critical Science and/or a Critique of Science (G.K. Kosikov, Trans.). In: Kristeva J. *Selected Works: The Destruction of Poetics* (G.K. Kosikov, Ed.; pp. 53–67). Moscow: ROSSPEN (Russian translation).

Latour B. (2006) *We Have Never Been Modern: Essay in Symmetrical Anthropology* (D.Ya. Kalugin, Trans.). Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg Press (Russian translation).

Pavlov A.V. (2018) *The Philosophy of Modernity and Intertemporality* (2nd ed.). Moscow: Flinta (in Russian).

Reynolds A. (1999) What Is Historicism? *International Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 13, no. 3, pp. 275–288.

Rorty R. (1978) Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. *New Literary History*. Vol. 10, no. 1, pp. 141–160.

Schaeffer J.-M. (2010) *The End of Human Exception* (S.N. Zenkin, Trans.). Moscow: NLO (Russian translation).

Schrijvers J. (2022) Passing Time: Bruno Latour's Challenge to Philosophy. *Human Studies*. Vol. 45, no. 1, pp. 29–45.