

Губман Б.Л.^{1*}

**Х.-Г. ГАДАМЕР И Ж. ДЕРРИДА:
ОТКРЫТОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА®**

Аннотация. В работах Ф. Анкерсмита проводится мысль о том, что Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида не создали в своих философских произведениях предпосылок для рассмотрения проблемы открытости исторического опыта, поскольку всецело нивелировали таковой языковыми средствами фиксации минувшего. Статья демонстрирует неправомерность подобного взгляда на теоретическое наследие Гадамера и Деррида, которых, вопреки Анкерсмицу, нельзя считать узниками «лингвистической тюрьмы». У Гадамера об этом свидетельствует, прежде всего, учение о роли события, способного изменить взгляд на единство прошлого и настоящего, а в наследии Деррида этот тезис обосновывается в учении о переговорах между различными культурами и традициями, ведущимися в интертекстуальном контексте.

Ключевые слова: открытость исторического опыта; «возвышенный исторический опыт»; герменевтика; постструктурализм; диалог; интертекстуальность; переговоры.

¹Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого». № -20-011-00406 – А

* *Губман Борис Львович* – доктор философских наук, профессор, завкафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», Тверь, Россия, e-mail: gubman@mail.ru

Gubman Boris Lvovich – DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture, of the Tver State University, Tver, Russia, e-mail: gubman@mail.ru

©Губман Б.Л., 2023

Поступила: 15.06.2022

Принята к печати: 02.07.2022

Gubman B.L.

H.-G. Gadamer and J. Derrida: the openness of historical experience

Abstract. F. Ankersmit came to the conclusion that, in their philosophical works, H.-G. Gadamer and J. Derrida did not create adequate prerequisites for considering the problem of historical experience openness, since they completely leveled it with linguistic means of fixing the past. The article reveals the inadequacy of Ankersmit's evaluation of Gadamer's and Derrida's theoretical views on the openness of historical experience leading to the definition of both philosophers as living in the "linguistic prison". Gadamer's teaching about the role of an event that can change radically our historical views, as well as Derrida's understanding of negotiations between different cultures and traditions conducted in an intertextual context may be considered as offering a fresh and profound glance on the role of historical experience in understanding the past.

Keywords: openness of historical experience; "sublime historical experience"; hermeneutics; poststructuralism; dialogue; intertextuality; negotiations.

Received: 15.06.2022

Accepted: 02.07.2022

Для цитирования: Губман Б.Л. Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида : открытость исторического опыта // Вестник культурологии. – 2023. – № 1(104). – С. 69–89. DOI: 10.31249/hoc/2023.01.04

Введение

Тема открытости исторического опыта без преувеличения может быть охарактеризована как одна из центральных в постклассической западной философии истории. Крушение классических субстанциалистских представлений об истории, линейного прогрессизма и отказ от глобальных утопий будущего сопровождались осознанием роли многообразия субъектов опыта постижения культурно-исторического развития. В постклассической философии истории начиная с середины XIX столетия в границах академической и неакадемической философии жизни и неокантианства настойчиво утверждается идея о зна-

чимой роли познающего и действующего субъекта, конструирующего наполненные смыслом картины *культурно-исторических миров*.

В формате фундаментальной онтологии М. Хайдеггера утвердилось мнение о том, что история укоренена в самом способе существования человека во времени, который немислим вне опыта пребывания в intersubjectively значимом мире, разомкнутом в минувшее и связанном с постоянной устремленностью в будущее. Хайдеггер осуществил достаточно оригинальный синтез учений В. Дильтея, Й. фон Вартенбурга и Ф. Ницше, позволивший создать ему собственный вариант герменевтики и построить генеалогию видения истории как истории метафизики. Отталкиваясь от его видения исторического опыта, выстраивают собственные, достаточно полярные представления о его открытости Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида. Хотя их первая личная встреча, связанная с обсуждением соотношения стратегий герменевтики и постструктуралистской деконструкции состоялась более сорока лет назад, споры о возможности примирения их воззрений не утихают до сих пор. Их центром оказывается тема открытости исторического опыта в учениях Гадамера и Деррида, возможности преодолеть «герметичность» лингвистического контекста, в котором пребывает интерпретатор, сталкиваясь с иными культурно-историческими альтернативами. Оба эти автора, по утверждению Ф. Анкерсмита, не могут допустить вторжения в наши представления о минувшем «возвышенного исторического опыта», радикально меняющего способ репрезентации случившегося во времени, поскольку не способны вырваться из «языковой тюрьмы» [Анкерсмит, 2007, с. 119–131]. В свете такого обвинения, разделяемого многими последователями голландского философа, важно прояснить, насколько учения Гадамера и Деррида в состоянии разрешить проблему вызова радикально нового опыта истории [Ануфриева, 2022, с. 200–215].

Исторический опыт и событие

Гадамер и Деррида обсуждают проблему исторического опыта с позиций несхожих концептуальных стратегий. Первая личная встреча между ними, как известно, произошла в Париже в 1981 г. в стенах Сорбонны в рамках конференции «Текст и интерпретация», где эти два выдающихся философа должны были обсудить проблему диалога,

в границах которой, по сути, и вырисовывается их различие в рассмотрении исторического опыта. И хотя обсуждение тематики диалога состоялось в режиме личного контакта, и Деррида даже адресовал своему германскому партнеру вопросы для совместного обсуждения, многие специалисты, предложившие аналитику итогов их прямого общения, не без основания пришли к заключению, что взаимопонимания между двумя грандами новейшей европейской мысли сразу на конференции не сложилось. Сказанное, однако, совсем не означает, что в представлениях Гадамера и Деррида нельзя обнаружить «стыковых моментов» для обсуждения проблемы открытости исторического опыта. Очевидно также и то, что общение двух мыслителей не прошло безрезультатно для их видения открытости исторического опыта, вне зависимости от того, как концептуализировалась в дальнейшем ими эта сложная проблема.

О взаимном интересе обоих авторов говорит хотя бы то, что в дальнейшем их личное общение продолжалось вплоть до ухода из жизни Гадамера в 2002 г. На это печальное событие Деррида откликнулся речью, произнесенной в 2003 г. в стенах Гейдельбергского университета, в которой он вспоминал об их общении в Германии, Франции и Италии и говорил о значимости такового для развития собственных воззрений об эволюции культуры и политики в минувшем столетии. Эта речь очень близка по тональности воспоминаниям о коллеге и друге, произнесенной им при прощании с Э. Левинасом.

В своей работе «Деструкция и деконструкция» Гадамер писал о деконструкции инаковости Другого как начальном моменте диалогической коммуникации. «Эта беседа должна искать своего партнера всюду, как раз потому, что этот партнер другой, и, в особенности, если другой совершенно отличен. Кто бы не желал, чтобы я принял к сердцу деконструкцию, и не настаивал на различии, находится в начале, а не в конце беседы» [Gadamer, 1989, p. 113]. Деррида в своей речи, посвященной памяти Гадамера, соглашается с пафосом этого пассажи немецкого автора и пишет о том, что, хотя «диалог» никак не принадлежит к центральной части его собственного философского лексикона, но он готов принять тезис о возможности внутреннего диалога с Гадамером как важного для его собственной мыслительной стратегии. «Выделяя, прежде всего, “внутренний диалог”, я восхищен тем, что уже разрешил Гадамер уговорить во мне. Я без преувеличе-

ния наследую то, что он сказал в 1985 г., несколько позже нашей первой встречи в заключении к его тексту «Деструкция и деконструкция» [Derrida, 2004, р. 4]. И хотя Деррида изначально поставил под вопрос именно наиболее значимый для Гадамера тезис о наличии опоры диалога на опыт, объединяющий партнеров по коммуникации, он в итоге в поздний период своего творчества пришел к теме переговоров между представляющими разные культурно-исторические миры субъектами. Возможность деконструктивного момента в диалоге, его совместимость с признанием фундаментальной *открытости исторического опыта* содержится и в текстах Гадамера, полемически заостренных против воззрений его французского коллеги.

При всех различиях платформ герменевтики Гадамера и постструктуралистского деконструктивизма Деррида, не следует забывать о том, что их роднит общая укорененность в наследии Хайдеггера. Об этом открыто говорит Гадамер: «Я сам следил за эволюцией Деррида на протяжении нескольких лет. В целостности французской сцены, именно с ним я разделял многие начальные точки. Он ведь также вел происхождение от Хайдеггера» [Gadamer, 1989 a, р. 114]. Эта общность происхождения не могла, при всех расхождениях двух авторов в их концептуальных стратегиях, не оказать влияния на подход к пониманию культурно-исторических миров. Не случайно разногласия Гадамера и Деррида довольно часто характеризуют как сложившиеся в пределах направлений «правого» и «левого» хайдеггерианства [Caputo, 1989, р. 255–264].

Еще один момент, говорящий об общности поля, в котором формируются воззрения Гадамера и Деррида, составляет их заинтересованность проблемой языка, вовлеченность в тематику «лингвистического поворота» в философии. «Лингвистический поворот», по Гадамеру, означал отход от понимания языка как представленного по преимуществу логико-математической и естественно-научной репрезентацией мира и возвращение к естественному языку как способу «схематизации нашего доступа к миру» [Gadamer, 1989 d, р. 28]. «Лингвистический поворот», как представляется Гадамеру, обращает наше внимание на значение идей Ф. Шлегеля и А. фон Гумбольдта. В XX столетии его выразителями стали, с одной стороны, Э. Кассирер, М. Хайдеггер, Х. Липпс, с другой – Л. Витгенштейн и плеяда его последователей, работавших в области анализа обыденного языка.

Пребывание человека в поле обыденного языка означает для Гадамера одновременно обладание открытым по своему характеру смысловым богатством герменевтического, исторического по своей сути опыта. «Здесь-бытие» (Dasein) понимается им вслед за Хайдеггером как мыслимое в перспективе пребывания во времени. Заброшенность «здесь-бытия» в мир оказывается запечатлеваемой в опыте существования в непрерывности потока времени, который фиксирован в открытом поле смыслов языка. «Опыт, таким образом, – резюмирует Гадамер, – есть опыт человеческой конечности. Опытен в собственном смысле слова тот, кто помнит об этой конечности, тот, кто знает, что время и будущее ему неподвластны» [Гадамер, 1988, с. 420]. Реалии мира явлены в наличной данности герменевтического опыта, который немыслим вне характеристик языковой осмысленности и потенциальной открытости, поскольку он включает носителя такового в совокупность интересубъективных связей с другими людьми в синхронном измерении, сопрягает его с теми, кто существовал в истории в ее диахронии. Одновременно такого рода опыт соотносен также с результатами деятельности человеческих существ, опредмеченными в вещной форме, предстающими как продукты, произведения духовно окрашенной активности людей и текстовой реальности, подразумевающей в качестве собственной основы речь. Гадамер фокусирует свое внимание на диалогичности как способе смыслопорождения поля исторического опыта, которую опосредует язык, текстовая реальность и предметно-вещные результаты культурной деятельности, наполненные актуальным и потенциальным смыслом. Еще одной чертой исторического опыта, к которой мы вернемся позже и которая важна для понимания истоков его открытости, является, безусловно, его событийность.

Гадамер всегда подчеркивал свою признательность Хайдеггеру в создании собственного истолкования исторического опыта, но при этом отмечал и избирательность в восприятии отдельных аспектов его учения. Так, например, Гадамер говорил о том, что Хайдеггер – и тут с ним трудно не согласиться – последовательно шел к синтезу воззрений Дильтея и Ницше, в то время как он сам при создании собственной версии герменевтического учения предпочел еще раз внимательно прочитать Дильтея и двигаться от него, развивая собственную философскую стратегию. «Лео Штраус, – замечает Гадамер относительно

собственной атаки на классический историзм, – проник в сердцевину предмета, говоря, что исходную точку критики для Хайдеггера составил Ницше, в то время как для меня – Дильтей» [Gadamer, 1989d, p. 25]. Казалось бы, такой ход мысли должен был способствовать преобладающей симпатии Гадамера к раннему творчеству Хайдеггера, однако он, напротив, говорит о том, что был в своем философском поиске в большей степени вдохновлен поздними исканиями своего учителя, сфокусированными на рассмотрении вещи и роли поэтического языка в преобразовании культурного мировидения.

Исторический опыт мыслится Гадамером как диалогический, принципиально ориентированный на постижение Другого и обладающий не только синхронным, но и диахронным измерением. Немецкий философ любил повторять, что диалогическое мышление опирается на фундаментальную презумпцию, предполагающую желание вступающих в беседу понять друг друга. «Способность понимать – это фундаментальный дар человека, который поддерживает его совместную жизнь с другими и, прежде всего, который осуществляется посредством языка и партнерства в общении» [ibid., p. 21]. Что касается Деррида, то он, на основе сделанного Гадамером доклада «Текст и интерпретация», сразу же счел возможным поставить под вопрос его тезисы о наличии специфического герменевтического опыта и априорного тяготения человеческих субъектов к взаимопониманию.

Деррида иронически замечает относительно всеобщности предположения о стремлении людей к взаимопониманию: «Как можно было не поддаться искушению признать, насколько очевидна эта аксиома? Ибо это не просто одна из аксиом этики. Это точка, с которой начинается этика для любого сообщества говорящих, даже регулирующая явления разногласий и недопонимания» [Derrida, 1989a, p. 52]. Сама предположаемо безусловная предпосылка диалогического мышления представляется ему соотносимой с духом кантовского теоретизирования, основоположениями метафизики воли. Вслед за этим, после вопрошания о совместимости психоаналитических положений с такого рода этической платформой диалога в гадамеровском прочтении, Деррида выражает сомнение и относительно того, существует ли «живой опыт» (*Lebenszusammenhang*) в том виде как его описывает Гадамер в качестве основы диалогического общения, рождающегося на его базе текста. «Будет ли это непрерывное расширение или преры-

вистая реструктуризация?» [Derrida, 1989a, p. 53], – вопрошает Деррида. В финальной инстанции Деррида предлагает Гадамеру ответить на вопрос, не будет ли диалогическое мышление всегда чревато возрождением метафизики, онтологического способа теоретизирования.

Вопросы, поднятые Деррида, не оставили Гадамера безучастным, поскольку они затрагивали центральные звенья истолкования им диалогической структуры понимания и принципиальной открытости исторического опыта, составляющего его подоснову. Отвечая Деррида, Гадамер отрицает инспирированность собственного видения этих сюжетов кантовским влиянием и каким-либо вариантом «философии воли»: «Я абсолютно не вижу, чтобы это усилие имело какое-либо отношение к “эпохе метафизики” – или, если уж на то пошло, к кантовской концепции доброй воли» [Gadamer, 1989c, p. 55]. Что же касается его собственных размышлений о желании понять Другого как извечной базе диалога, то, по мысли Гадамера, еще Платон высветил это извечное желание человека найти в мысли своего собеседника нечто открывающее ранее неведомое. Даже аморальные существа, как полагает Гадамер, всегда стремятся договориться, и с этим непреложным фактом Деррида трудно не согласиться.

Процесс *понимания* партнера по диалогу предполагает прерывность, порожденную трансляцией сообщенного им и сложностью достичь договоренности. Однако необходимость обретения солидарности побуждает ведущих диалог медленно, преодолевая трудности, двигаться по этому пути. Сами лимиты понимания представляются Гадамеру важным моментом его непредсказуемого смыслового развертывания. Поскольку Деррида интересуют те прерывности, которые возникают в процессе перехода живой речи, транслирующей опыт, в текст, равно как и те интервалы, которые неизбежны при переходе от текстовой реальности в чтении к ее открытой или скрытой речевой актуализации, Гадамер говорит, что этот процесс как раз и задает открытость опыта освоения написанного во времени. «Каждое чтение, направленное на понимание, – это всего лишь шаг на пути, который никогда не заканчивается» [ibid., p. 57]. Читающий, сообщает своему постструктуралистскому оппоненту Гадамер, оказывается под непрекращающимися ударами со стороны осваиваемого текста. Такой ход мысли позволяет Гадамеру привести ход своих построений к общим посылкам истолкования специфики текста, аккумулирующего герме-

невтический опыт действенно-исторического сознания. Одновременно он составляет основу отражения деконструктивистской атаки, содержащей обвинения в неизбежном якобы для философии диалога непрестанном возрождении стереотипов метафизического мышления, рецидивах в ее границах онтотеологии.

Размышляя о способе порождения intersubjectively значимой картины пребывания человека в мире истории, Гадамер, как известно, обращается к намеченной Дильтеем и проработанной в онтологическом ключе Хайдеггером проблематике круговой структуры понимания. В откровенной полемике с Просвещением он отдает дань уважения традиции, поясняя значимость для видения минувшего присутствующих в ней предсуждений и предрассудков. Это отнюдь не означает, что он сводит постижение исторической традиции к слепому следованию предпосылочному знанию, закрепленному в предрассудках. Диалогическое мышление опирается на критико-рефлексивное понимание того слоя исторического опыта, которым обладает партнер, его смысловую проблематизацию во имя обретения общей синтетической перспективы миропонимания. При этом круговая структура понимания предполагает открытость смысловой проработки опыта не только в синхронии, но и в диахронии. Как носитель действенно-исторического сознания субъект оказывается вовлечен в диалог с теми, кто жил в прошлом и парадоксальным образом способен адресовать ему вопросы, влияющие на работу в смысловом поле исторического опыта. Рассуждая о диалоге, Я и Ты, Гадамер опирается на трактовку этого вопроса М. Бубером, Ф. Розенцвейгом и Э. Левинасом. Само же понимание структуры диалогического вопрошания, логики вопроса и ответа, предполагающей историческое воображение, формируется им под значительным влиянием Р.Дж. Коллингвуда. Получается, что открытость исторического опыта сопряжена не только с его intersubjectively диалогической проблематизацией в настоящем, но и с подчас непредвиденным воздействием прошлого по каналам действенно-исторического сознания.

Отвечая Деррида, Гадамер утверждает, что диалог, опирающийся на живую пульсацию во времени исторического опыта вовсе не чреват возрождением метафизики. Холистический взгляд на мир, воспроизведение онтотеологических вариантов теоретизирования, на его взгляд, не может быть итогом диалогической работы с историческим

опытом, хотя бы потому, что этот процесс предполагает незавершенность во времени, рефлексивно осознается как нечто нонфинитное, не предполагающее схватывания в мысли завершенной целостности. В этом плане ситуация не изменится, если на фоне данной установки критически мыслить диалог, обращаясь к наследию Платона и Гегеля. Ведь диалогический синтез вовсе не исключает момента разрыва.

Разрыв, который Деррида видит в качестве итога операции различения, ведущей к постижению иного, запечатленного в письме, по Гадамеру, был очевиден и для Хайдеггера, который обращается при его характеристике к категории деструкции (*Destruktion*). Хайдеггер использует *деструкцию* для обнаружения смысла категорий, которые воспринимаются сегодня как утратившие актуальность, с целью введения их вновь в дискурсивный оборот. «Цель деструкции состоит в том, чтобы позволить понятию снова заговорить в его переплетении с живым языком. Это герменевтическая задача» [Gadamer, 1989b, p. 100]. Гадамер говорит о близости используемой им самой процедуры деструкции в диалогическом общении. Для него деструкция, близкая к деконструкции по своему смыслу, составляет звено разрыва, ведущее к дальнейшему продолжению диалога, выявляющего смысловые горизонты исторического опыта, его открытость. Наличие ее рассматривается им как свидетельство неметафизического характера диалогического мышления.

Круговая структура понимания не означает того, что Гадамер всецело пребывает в «лингвистической тюрьме», о которой писал Анкерсмит. Он не только допускает необходимость постижения инаковости опыта неевропейских традиций, но и говорит о возможности атаки устоявшегося герменевтического горизонта видения со стороны непредвиденного события. Событие вторгается извне и импровизирует игровой контекст его восприятия, рождающий новую смысловую реальность [Gadamer, 1977, p. 53–54]. Конечно, предполагая экстралингвистичность события, Гадамер не говорит о том, что оно в радикальном формате должно способствовать появлению ранее не существовавшего горизонта прочтения традиции, но он и не отвергает такой возможности. Поэтому его трактовка как вечного узника «лингвистической тюрьмы» выглядит излишне жесткой.

Деконструкция и переговоры

Деконструктивистская платформа Деррида рисуется Анкерсмиту как обладающая определенными возможностями для обсуждения вопроса об открытости исторического опыта, его способности «взрывать» привычные клише мировидения, хотя бы потому, что французский мыслитель делает одной из центральных проблем своего творчества *интертекстуальность*. Последняя, как известно, предполагает порождение радикально новых по смысловому содержанию текстовых картин реальности в ее синхронном и диахронном измерениях путем апелляции к иным культурно значимым текстам. Этот феномен сопряжен, однако, не только с построением новых текстовых реалий, таящих момент разрыва и инаковости, но и референцию на ранее созданные тексты. В учении Деррида он действительно значим и неотрывен от его общей деконструктивистской стратегии, критики метафизики и традиции фонологизма. Одновременно такого рода мыслительная установка связана в творчестве с темой переговоров, которая не акцентируется при аналитике его наследия Анкерсмитом в плане соотношения с его собственными воззрениями на возвышенный исторический опыт как основу радикально иного взгляда на связь прошлого и настоящего. Очевидно, что тема переговоров связывает воедино размышления Деррида о возможности синтеза деконструктивизма и философии диалога в трактовке Гадамера и Левинаса.

Появление в творчестве позднего Деррида темы переговоров как попытки своеобразного наведения мостов между различными культурно-историческими мирами косвенным образом означает признание несхожих вариантов текстовой фиксации опыта, лежащего в их основании [см.: Автономова, 2011, с. 230–239]. Их соприкосновение и возникновение общего смыслового поля, не исключающего присутствия радикального различия, составляет свидетельство открытости опыта истории. Такого рода мыслительный ход рождает вопрос, не предполагает ли переговорный процесс уступки той самой метафизической установке, в которой Деррида настойчиво упрекал диалогическую по своей доминантной основе герменевтику Гадамера. В ходе их первого личного диспута и в последующие годы Деррида неустанно повторял, что предложенная Хайдеггером критика метафизической составляю-

щей учения Ницше бьет мимо цели. Ницше радикально критикует, на взгляд Деррида, любые холистические философские конструкции, низвергает метафизику присутствия, а вот Хайдеггер не уничтожает метафизику, а выводит ее на сцену в новом облики метафизики конечности [Derrida, 1989, p. 58–71]. Коль скоро Гадамер наследует в своей диалогически центрированной герменевтике основоположения хайдеггеровской метафизики конечности, то Деррида видит в нем прямого продолжателя духа таковой. Деррида усматривает в антиметафизичности собственного учения, последовательно развенчивающего дух фонологоцентризма, прямое продолжение ницшеанского радикализма. Однако у внимательного читателя его трудов все же остается сомнение в том, способен ли Деррида окончательно проститься в границах деконструктивизма с основоположениями хайдеггеровской метафизики конечности.

При основательном рассмотрении видоизменения позиции Деррида, его движения от формулировки оснований деконструктивистской позиции к поздним построениям, в которых представлено его видение историко-культурного развития как открытого переговорного процесса, обнаруживается желание примирить две линии прочтения опыта истории – ницшеанский акцент на генеалогии культурных текстов, несущих в себе инаковость, и хайдеггерианский вариант, который делает акцент на герменевтической линии видения минувшего как диалогически сопряженного с настоящим через разомкнутую во времени круговую структуру понимания. Почему в принципе становится возможным подобный мыслительный ход? Все дело в том, что, при всех философских различиях относительно радикальности разрыва с метафизикой, Ницше и Хайдеггера роднит применяемая ими в несхожих редакциях герменевтическая установка [Babich, 2015, p. 371]. Генеалогический метод Ницше связан с поиском смысла предметности минувшего через перспективу, открывающуюся в настоящем в горизонте «вечного возвращения». Хайдеггер создает в границах своей фундаментальной онтологии синтез идей Дильтея и Йорка фон Вартенбурга с генеалогическими представлениями Ницше, возвращаясь к чтению и комментарию «О пользе и вреде истории для жизни» [Ницше, 1990] уже после создания «Бытия и времени» [Хайдеггер, 2003]. Между его ранними и поздними трудами нет прямого методологического разрыва – генеалогия европейской культуры,

ее метафизических оснований, выступает как продолжение его более ранних герменевтических воззрений. Деконструируя фонологический европеизм мышления, предполагая инаковость текстов других культур, Деррида в своей логике деконструктивистского разрыва акцентирует свое нищестановление, но одновременно, даже деконструируя мыслительные построения Хайдеггера, остается наследником его метафизики конечности. Об этом в полной мере свидетельствует последнее интервью, которое он дал Ж. Бирнбауму для *Le Monde* в августе 2004 г. [Derrida, 2004].

Отвечая на вопросы интервьюера, Деррида говорит о том, что в основе его деконструктивистского учения лежит убеждение в появлении текстовой реальности, сотканной из следов и различий на базе своеобразного опредмечивания, «отпадения» переживания человеческого существования во времени в знаковой форме. Он признается в своей убежденности в том, что «выживание является первоначальным понятием, которое конституирует саму структуру называемого нами существованием, *Dasein*, если вам угодно» [Derrida, 2007, p. 51]. Переживание своего присутствия во времени рисуется Деррида вслед за Хайдеггером как изначальная данность, а следовательно, он принимает исходную онтологическую посылку метафизики конечности, позволяющую ему говорить о человеке как находящемся в состоянии пребывания между бытием и небытием, следующим маршрутом выживания.

Оставление следов своего пребывания во времени – естественное состояние человека, утверждающего свое стремление жить. Поэтому Деррида считает возможным именовать собственное учение позитивно жизнеутверждающим, противостоящим смерти. Тем не менее «здесь-бытие» оставляет свидетельства своего присутствия во времени в письме с присущей ему знаковой формой фиксации следов и различий, несущих в себе сопричастность смерти. «Я проживаю мою смерть в письме. Это последнее испытание: происходит экспроприация себя без знания того, кто станет наследником оставленного в прошлом. Кто собирается унаследовать и как? Да и будут ли вообще наследники?» [ibid., p. 33]. Опредмеченный в наличных культурных формах опыт пребывания во времени всегда непредсказуемо лишен адресата, но потенциально может обрести смысловую расшифровку в неизвестном контексте. Деррида намеренно подчеркивает момент раз-

рыва в смыслообразовании. Сама же деконструктивная процедура, которая может выявить смыслы иного, понимается им как продукт именно европейского критико-рефлексивного сознания, рожденного Просвещением. Именно в ней, на взгляд Деррида, может возродиться к жизни и обрести новый смысл опыт иного. Таким образом, выдвигаемая им платформа деконструктивного видения открытости опыта истории содержит в себе полемику с критикой просвещенческого антитрадиционализма Гадамера и одновременно апеллирует к основоположениям метафизики конечности Хайдеггера. Парадоксальным образом, именно рассмотрение историко-культурного процесса как онтологически укорененного в конечности акта выживания во времени оказывается у Деррида отправной точкой его размышлений о возможности видения многообразия иного в универсалистской и неограниченной перспективе. На этой базе рождается в поздний период его творчества представление о переговорном процессе, расширяющем рамки исторического опыта.

Деконструктивизм не только проблематизирует возможность рождения смысла при столкновении с иным текстом культуры, но и помещает этот акт в универсальную и открытую историческую перспективу. Здесь с очевидностью просматривается не только восприятие Деррида идей Хайдеггера и Гадамера, но и уроки освоения наследия Левинаса. Сама задача осмысления взаимосвязи дистанции между иным и деконструирующим его в универсальном измерении субъекте была поставлена Деррида в полемике с философско-историческими построениями И. Канта.

Размышляя о возможности философского постижения истории в свете знаменитой работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» [Кант, 1966], Деррида полагает принципиально верным его стремление к универсальному поиску смысла социокультурного развития. Кант, по его мнению, верно уловил роль философии как «последнего суда разума», притягивающего на обнаружение неких общезначимых оснований человеческой способности наделять феномены мира общезначимыми смыслами. В этой перспективе он попытался обнаружить и некие универсальные ориентиры постижения истории. В поисках ее смыслового содержания, способного охватить в единой перспективе многообразие событий, свершающихся в потоке времени, немецкий теоретик, однако, как небезосновательно

представляется Деррида, оказался в плену у просвещенческого по своим истокам, европоцентристски окрашенного представления о телеологически заданном линейном прогрессе человечества в движении по пути совершенствования теоретического и практического разума. Кантовский телеологизм, линейный прогрессизм и европоцентризм оказываются неприемлемыми для Деррида. Одновременно французский автор одобрительно относится к поиску Кантом идеи всеобщей истории как средства обнаружения ее смысла. Стремление обнаружить универсально значимый смысл истории в философском ключе не означает для Деррида поиска субстанционального основания совершенствования человечества во времени, движущегося к телеологически запрограммированной цели. Деконструктивизм, как известно, направлен против любых субстанциалистских конструкций, понимаемых как продукт европейского фонологического централизма. Но как же тогда обосновываем и достигим желанный для Деррида философский универсализм, не игнорирующий многообразие и открытость опыта истории? Вот тут-то и возникает обогащение деконструктивистской стратегии в духе ее переосмысления как неотрывной от переговорного процесса.

Универсализм философского взгляда на мир представляется позднему Деррида возникающим во времени и являющимся итогом переговорного процесса. Последний предполагает не только утверждение о текстах культуры, оставляемых выживающим носителем экзистенциальной активности, но и принципиальную возможность их постижения в открытых в пространственно-временном отношении контекстах, которыми обладают другие человеческие существа. Так Деррида приходит вновь к предметности принципиальной открытости исторического опыта и контекстов его фиксации в культуре, указывая на «челночный» характер его трансляции в интересубъективном взаимодействии.

«Первый образ, который приходит мне на ум, когда заходит разговор о переговорах, – пишет Деррида, – это челнок, *lanavette*, и то, что передает это слово, относительно движения туда-сюда между двумя положениями, двумя местами, двумя выборами» [Derrida, 2002, р. 12]. Переговоры связаны с тем, что их участник никогда не в состоянии остановиться в какой-либо из точек. Такое метафорическое «челночное» видение в изначальном варианте переговорного процесса

несколько напоминает рассуждение Гадамера об инициации событием диалогического общения. Деррида, по-видимому, осознает такого рода параллель, и поэтому он всячески старается показать отличие своего понимания переговорного процесса.

Диалог, как представляется Деррида, всегда ориентирован на утверждение своеобразной симметрии положения его участников, и, через обсуждение в критическом плане их полярных воззрений, – на установление синтеза между ними. Иное дело переговорный процесс, где симметрия собеседников и финальный синтез изначально не предусмотрены. Деррида подчеркивает своеобразную радикальную дистанцию между ведущими переговоры, сопряженную с тем, что деконструкция составляет обязательный компонент переговорного процесса. Деконструкция текста, созданного партнером по переговорам, отнюдь не обязательно увенчана диалектическим синтезом противоположностей, но всегда есть некоторое утверждение об ином, сформулированное автором этого мыслительного хода. Деконструируемый текст при этом помещается в контекст, избираемый носителем его рассмотрения. Здесь изначально подразумевается плюрализм контекстов деконструкции иного, наличных в горизонте открытости опыта существования во времени.

Деррида всячески акцентирует присутствие этического момента в переговорном процессе. Асимметрия переговоров не отрицает, а, напротив, предполагает момент признания Другого и *инаковости* создаваемой им текстовой реальности. Иначе, результаты переговорного процесса не смогут тяготеть к универсальному признанию. В таких этических основаниях переговорного процесса с очевидностью обнаруживается влияние не только Канта, но и Левинаса. Такое изначальное приятие Другого как партнера по переговорному процессу обеспечивает его принципиальную открытость и инфинитную непредвиденность.

Так происходит потому, что переговоры всегда контекстуально ситуированы. «Переговоры различны в каждый момент, изменяются от одного контекста к другому. Существуют только контексты, и поэтому деконструктивные переговоры не могут породить общие правила» [Derrida, 2002, p. 17]. Все дело в том, что изменяются партнеры по переговорам, сами ситуации, в которых они обнаруживают себя. Да и каждый из участвующих в переговорах непрестанно трансформирует-

ся во времени жизни. Важно и то, что открытость переговорного процесса всегда существует в языке, многообразии языков [Derrida, 2002, р. 27]. Языковая вовлеченность участников переговоров помещает их не только во всецело выявленные семантические контексты, но и в широкое поле нетематизированных смыслов различных культур, открывающихся в прагматике общения с ее различными модальностями, что влечет за собой открытость семантического пространства, запечатлевающего опыт коллективных общностей. Деррида весьма чувствителен к этому обстоятельству, принимая во внимание выводы лингвистической философии, с которой он был хорошо знаком.

Когда переговорный процесс выходит на универалистско-философский уровень, необходимо определить, как полагает Деррида, прежде всего, основных его участников и особенности языковых средств, которыми они обладают. Конечно, для европейской философской традиции, по его мысли, исходным было обращение к греческому, латинскому, арабскому и немецкому языкам [Derrida, 2002a, р. 339]. Однако последовательная универсализация всемирно-исторических связей привела на современном витке развития человечества к подключению к переговорному процессу огромного множества культур с присущими им культурными и языковыми традициями. Они резюмируют открытое многообразие исторического опыта, обладая различными векторами постижения мира с позиции пребывания Dasein вместе с другими в мистически неисчерпаемом океане бытия [Derrida, 2000, р. 32]. Включаясь в философские переговоры, субъект ищет универсальное в неимитированном многообразии ситуаций и контекстов. В этой перспективе он обобщает исторический опыт, открывая для себя смысл минувшего в его значении для настоящего.

Выводы

Открытость исторического опыта, возможность использования его ресурсов в постижении взаимосвязи прошлого и настоящего – центральная тема полемики Гадамера и Деррида, ставшей моментом новейшего этапа эволюции европейской мысли. Эта полемика не утратила своего значения и сегодня, когда на авансцену историософских дискуссий выходит обсуждение темы «возвышенного исторического опыта». Обвиняя Гадамера и Деррида в нечувствительности к

открытости исторического опыта, Анкерсмит неправомерно забывает о том, что эти авторы во многом подготовили почву для его собственной трактовки этого феномена.

В полемике Гадамера и Деррида по теме открытости исторического опыта «высвечиваются» многие важные грани освоения такового. Гадамера и Деррида объединяет то, что эти два автора понимают феномен открытости исторического опыта на базе положений метафизики конечности Хайдеггера. Гадамера вполне обоснованно считают выразителем позиции «правого» хайдеггерианства, почитающего его системные положения, тогда как Деррида представляет его «левое», ницшеански-ревизионистское, критическое крыло.

Деррида подверг жесткой критике представления Гадамера об основаниях диалогического мышления, опирающегося на открытость живого опыта переживания истории, этический посыл взаимного признания партнеров по коммуникации, а также за возрождение метафизических, онтологических проекций при реализации этого процесса. Не принимая его обвинений, Гадамер последовательно отстаивал собственные воззрения, но одновременно признал значимость деконструктивного момента в диалоге, обнаружив ее предпосылки в хайдеггеровских представлениях о мыслительной процедуре деструкции.

Представления об открытости исторического опыта Деррида возникли в полемике с гадамеровской трактовкой диалога и воплотились в его понимании переговоров как базовой стратегии социокультурного развития. Переговорный процесс трактуется им как опирающийся на процедуру деконструкции и предполагает принципиальную асимметрию диспозиций его субъектов по отношению друг к другу. Ему присущи поливариантная интертекстуальность и ситуативность. В таком варианте, на его взгляд, возможно и получение универсальных философских обобщений, значимых для постижения связи истории и современности.

Список литературы

Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. – Москва : РОССПЭН, 2011. – 510 с.

Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. – Москва : Европа, 2007. – 610 с.

Ануфриева К.В. Теория возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита : непредсказуемость минувшего // Вестник Тверского госуниверситета. Серия Философия. – 2022. – № 1. – С. 200–216.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – Москва : Прогресс, 1988. – 700 с.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч. в шести томах. – Москва : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 5–23.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // *Ницше Ф.* Соч. в двух томах. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 158–230.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков : Фолио, 2003. – 506 с.

Babich B. Friedrich Nietzsche // *A Companion to Hermeneutics* / ed. by N. Keane and Ch. Lawn. – Malden ; Oxford : John Wiley & Sons, Inc., 2015. – P. 366–377.

Caputo J.D. Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989. – P. 255–264.

Gadamer H.-G. Destrution and Deconstruction // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989. – P. 102–113.

Gadamer H.-G. Hermeneutics and Logocentrism // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989a. – P. 114–128.

Gadamer H.-G. Letter to Dallmayr // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989b. – P. 93–101.

Gadamer H.-G. Reply to Jacques Derrida // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989c. – P. 55–57.

Gadamer H.-G. Text and Interpretation // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989d. – P. 21–51.

Gadamer H.-G. On the Problem of Self-Understanding // *Philosophical Hermeneutics*. – New York : University of California Press, 1977. – P. 44–58.

Derrida J. Foi et Savoir. – Paris : Editions du Seuil, 2000. – 133 p.

Derrida J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions // *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989. – P. 58–71.

Derrida J. Learning to live finally. – Houndmills, Basingstoke, Hampshire : Palgrave Macmillan, 2007. – 95 p.

Derrida J. Negotiations : interventions and interviews, 1971–2001 / ed., transl., a. with an introd. by Elizabeth Rottenberg. – Stanford, Calif. : Stanford Univ. Press, 2002. – VIII, 404 p.

Derrida J. The Right to Philosophy from a cosmopolitan Point of View // *Derrida J.* Negotiations. – Stanford : Stanford University Press, 2002a. – P. 329–342.

Derrida J. Three Questions to Hans Georg Gadamer // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter / ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. – New York : State University of New York Press, 1989a. – P. 52–54.

Derrida J. Uninterrupted Dialogue: Between Two Infinities, the Poem // Research in Phenomenology. – 2004. – N 34(1). – P. 3–19.

References

Avtonomova, N.S. *Filosofiya yazika Jacquesa Derrida* [The Philosophical Language of Jacques Derrida]. Moscow, ROSSPAN Publ, 2011. 510 p. (In Russ.)

Ankersmit, F. *Vozvishennii istoricheskii opit*, [A sublime historical experience]. Moscow, Evropa Publ., 2007. 610 p. (In Russ.)

Anufrieva, K.V. Teoriya vozvishennogo istoricheskogo opita F. Ankersmita: nepredskazuemost' minuvshogo [The theory of sublime historical experience by F. Ankersmith: the unpredictability of the past]. In *Vestnik Tverskogo gosuniversiteta. Seriya Philosophiya*, no. 1, 2022, pp. 200–216. (In Russ.)

Babich, B. Friedrich Nietzsche. In *A Companion to Hermeneutics* (ed. by N. Keane and Ch. Lawn). Malden. Oxford : John Wiley & Sons, Inc. Publ., 2015, pp. 366–377.

Caputo, J.D. Gadamer's Closet Essentialism: A Derridean Critique. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. Ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. New York, State University of New York Press Publ., 1989, pp. 255–264.

Gadamer, H.-G. *Istina I metod*. Moscow, Progress Publ., 1988. 700 p. (In Russ.)

Gadamer, H.-G. Destruktion and Deconstruction. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989, pp. 102–113.

Gadamer, H.-G. Hermeneutics and Logocentrism. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989a, pp. 114–128.

Gadamer, H.-G. Letter to Dallmayr. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989b, pp. 93–101.

Gadamer, H.-G. Reply to Jacques Derrida. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989c, pp. 55–57.

Gadamer, H.-G. Text and Interpretation. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989 d, pp. 21–51.

Gadamer, H.-G. On the Problem of Self-Understanding. In *Philosophical Hermeneutics*. New York, University of California Press Publ., 1977, pp. 44–58.

Derrida, J. *Foi et Savoir*. Paris, Editions du Seuil Publ., 2000. 133 p.

Derrida, J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989, pp. 58–71.

Derrida, J. *Learning to live finally*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan Publ., 2007. 95 p.

Derrida, J. *Negotiations : interventions and interviews, 1971–2001* / ed., transl., with an introd. by Elizabeth Rottenberg. Stanford, Calif. : Stanford Univ. Press, 2002. VIII, 404 p.

Derrida, J. The Right to Philosophy from a cosmopolitan Point of View. In Derrida J. *Negotiations*. Sandford, Sandford University Press Publ., 2002a, pp. 329–342.

Derrida, J. Three Questions to Hans Georg Gadamer. In *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (ed. by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer). New York, State University of New York Press Publ., 1989a, pp. 52–54.

Derrida, J. Uninterrupted Dialogue: Between Two Infinities, the Poem. In *Research in Phenomenology*, no. 34 (1), 2004, pp. 3–19.

Kant, I. Ideya vseobshchej istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [The idea of universal history in the world-civil plan]. In Kant I. *Soch v shesti tomah* [Kant I. *Soch* in six volumes]. Moscow, Mysl', Vol. 6, 1966, pp. 5–23. (In Russ.)

Nietzsche, F. O pol'ze i vrede istorii dlya zhizni [On the benefits and harm of history for life]. In Nietzsche F. *Soch. v dvuh tomah* [Nietzsche F. *Op.* in two volumes]. Moscow, Mysl', Vol. 1, 1990, pp. 158–230. (In Russ.)

Hajdegger, M. Bytie i vremya / per. s nem. V.V. Bibihina [Genesis and Time / translated from German by V.V. Bibikhin]. Kharkiv, Folio, 2003. 506 p. (In Russ.)