

Поль Рикёр

## БЫТИЕ-ОПРЕДЕЛЕННОЕ-ПРОШЛЫМ

Сама тема "созидания истории" ("faire l'histoire") требует сделать шаг назад от будущего к прошлому: человечество создает свою историю, говорим мы вслед за Марксом, в тех *обстоятельствах*, которые были созданы не им. Понятие *обстоятельства*, следовательно, указывает на противоречивое отношение к истории: мы настолько же являемся действующими *силами истории*, насколько ее *жертвами*. Жертвы прошлой истории, а также бесчисленные множества людей, которые и сегодня подвергаются ее воздействию неизмеримо больше, чем сами создают ее, являются преимущественно свидетелями этого базового устройства истории; и те, кто являются — или верят в то, что являются — самыми активными агентами истории, *страдают* не меньше, чем ее жертвы или чем их собственные жертвы, пусть даже и из-за непредвиденных результатов своих наилучшим образом рассчитанных действий.

Тем не менее нам не хотелось бы излагать эту тему в терминах оплакивания или проклятия. Подходящая историческому мышлению строгость требует от нас, чтобы из опыта терпения и страдания, в его самых эмоциональных проявлениях мы извлекли первичную структуру бытия-определенного-прошлым, которую затем связали бы с тем, что вместе с Рейнхардом Козеллеком назвали "пространством опыта, соответствующего горизонту ожидания".

Для того чтобы из понятия "пространство опыта" образовать дефиницию бытия-определенного-прошлым, примем за путеводную нить тему, введенную Х.-Г. Гадамером в "Истине и методе", под общим названием "осознание бытия, подвергнутого действительности истории" ("la conscience d'être exposé à l'efficacité de l'histoire") (*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)<sup>1</sup>. Она принуждает нас воспринимать наше бытие-определенное... как коррелят воздействия (*Wirken*) на нас истории или, согласно удачному переводу Жана Грондена, как показатель *работы истории*<sup>2</sup>. Эту тему, имеющую огромный эвристический потенциал, мы и будем развивать, не замыкаясь на апологии традиции, как к этому склоняется достойная сожаления полемика, противопоставившая критику идеологии Хабермаса так называемой герменевтике традиции Гадамера<sup>3</sup>. Мы затронем эту полемику только в конце статьи.

Дабы вести речь об эвристической плодотворности темы бытия-определенного-историей, необходимо вернуться к исследованию, начатому нами ранее и прерванному в тот момент, когда оно изменило направление от эпистемо-

логии к онтологии<sup>4</sup>. Это исследование имело своей основной целью очевидную антиномию прерывности и непрерывности в истории. Здесь можно говорить об антиномии в той мере, насколько, с одной стороны, само *восприятие* исторического прошлого современным сознанием, по-видимому, нуждается в непрерывности общественной памяти и насколько, с другой стороны, произведенная новой историей документальная революция, очевидно, приводит к преобладанию разрывов, несоответствий, переломов, вторжения событий мысли, короче, прерывности в реконструкции исторического прошлого.

Данная антиномия наиболее строго формулируется и в то же время получает свое разрешение в пользу второго понятия альтернативы в "Археологии знания" Мишеля Фуко<sup>5</sup>. С одной стороны, прерогатива, утверждающая прерывность, связана с новой дисциплиной — археологией знания, — не совпадающей с историей идей в том смысле, в котором историки ее обычно понимают. С другой стороны, прерогатива, оспаривающая непрерывность, связана с устремлением сознания, конституирующего и осваивающего смысл.

Столкнувшись с этой явной антиномией, я спешу отметить, что не имею никакого строго эпистемологического возражения против первой стороны аргумента. Со второй же я расхожусь полностью как раз во имя темы определенного действительностью истории сознания.

Тезис, согласно которому археология знания воздает должное эпистемологическим разрывам, не признанным в классической истории идей, оправдывается самой практикой этой новой дисциплины. Прежде всего, он ведет начало от мнения, оригинальность которого становится понятной, когда в конце первого тома "Времени и повествования"<sup>6</sup> оно противопоставляется модели истории идей Мориса Мандельбома. История идей у него представлена в виде отдельных историй, искусственно разъединенных историком на основе всеобщей истории, истории сущностей первого уровня (реальных сообществ, наций, цивилизаций и т. д.), характеризующихся исторической устойчивостью, а значит, непрерывностью своего существования. Отдельные истории — это истории искусства, науки и т. д.: они охватывают произведения, дискретные по своей природе и связанные между собой только единством тематики, которая задается не жизнью в обществе, но властно определяется самим историком, решающим, что, согласно его собственной концепции, должно иметь отношение к искусству, науке и т. д. В отличие от частных историй Мандельбома, которые являются абстракциями, используемыми в общей истории, археология знания Мишеля Фуко не имеет никакого обязательства по отношению к истории возможных сущностей первого уровня. Такова исходная точка зрения, принятая в археологии знания. В дальнейшем этот методологический выбор подтверждается и узаконивается характером рассматриваемых дискурсивных полей. Знания как предмет археологии — это не "идеи", оцениваемые их влиянием на ход общей истории и на представленные в истории длительные существующие сущности. Археология знания обсуждает преимущества анонимных структур, в которые вписываются единичные творения; именно на уровне этих структур обнаружены такие события мысли, которые обозначают отрыв одной *эпистемы* от другой. Более всего близки анонимности клиника, безумие, таксономии в естественной истории, экономике, грам-

матике и лингвистике; эти дискурсы наилучшим образом выражают как синхроническую непротиворечивость господствующих *эпистем*, так и их диахронические несоответствия. Вот почему основные категории археологии знания — “дискурсивные образования” (“formations discursives”), “образования модальностей высказывания” (“formations des modalités énonciatives”), “историческое *a priori*” (“*a priori* historique”), “архив” — не должны рассматриваться как выражения единичных авторов, отвечающих за сказанное; вот почему именно понятие архива может выступать, более чем любое другое, диаметрально противоположным понятию традиционности<sup>7</sup>. Итак, нет никаких серьезных эпистемологических возражений против того, чтобы трактовать прерывистость одновременно как “инструмент и объект исследования” [17] (17), а также против “превращения прерывности из препятствия в практику” (*там же*). Герменевтика, более внимательная к *восприятию* идей, позволила бы себе в данном случае напомнить, что археология знания не может полностью освободиться от общего контекста, в котором временная непрерывность восстанавливает свои права, и, следовательно, не может не структурировать свое содержание по истории идей наподобие частных историй Мандельбома. К тому же эпистемологические разрывы не мешают обществам существовать непрерывным способом в иных сферах — институциональных или других, — нежели сферы знания. Именно это позволяет различным эпистемологическим разрывам временами не совпадать: одна ветвь знания может продолжать свое развитие, тогда как другая подчинена эффекту распада<sup>8</sup>. С этой точки зрения, закономерная переходная ступень между археологией знания и историей идей представлена категорией “правило трансформации”, которое мне кажется самым “непрерывным” (“continuiste”) из всех активизированных археологией правил. Вместо истории идей, ссылающейся на долговременные сущности общей истории, понятие правила трансформации возвращает к дискурсивному строю, характеризующемуся не только структурной связностью, но и неиспользованными возможностями, которым какое-либо новое событие мысли должно открывать дорогу ценой реорганизации всего этого строя. Понятый таким образом переход от одной *эпистемы* к другой позволяет сравнить себя с диалектикой новообразования и осадкообразования, которой мы неоднократно характеризовали традиционность: разрыв соответствует моменту новообразования, а непрерывность — моменту осадкообразования. Вне этой диалектики понятие преобразования, мыслимое исключительно как *разрыв*, рискует возродить элейское понимание времени, приводящее у Зенона к составлению времени из неделимых минимумов<sup>9</sup>. Надо сказать, что “Археология знания” с методическим упорством стремится к этому риску.

Что касается другой ветви антиномии, то здесь ничто не обязывает связывать удел непрерывного аспекта памяти с притязаниями конституирующего сознания<sup>10</sup>. По всей строгости этот аргумент подходит только для размышлений о тех же, которых мы уже раскритиковали<sup>11</sup>. Мне кажется вполне допустимым использовать “непрерывную хронологию разума” и даже “общую модель открытого развивающегося и памятуемого о себе сознания” [16] (12), не избегая тем не менее децентрации мыслящего субъекта, осуществленной Марксом, Фрейдом и

Ницше. Ничего и не требуется для того, чтобы история “представляла суверенному сознанию убежище более надежное, более труднодоступное” [23] (17) и стала идеологическим средством, предназначенным “вернуть человеку то, что уже не одно столетие ускользает от него” [24] (17). Напротив, понятие исторической памяти, находящейся во власти работы истории, нуждается, как мне кажется, в такой же децентрации, как и понятие, используемое Мишелем Фуко. Более того, “идея живой, непрерывной и открытой истории” [23] (17) мне кажется единственной способной связать активную политическую деятельность с памятью о возможностях, задуманных или подавленных в прошлом. Короче, если речь идет об узаконении презумпции непрерывности истории, то понятие подвергнутого действительности истории сознания, которое мы сейчас будем разяснять, выступает как достойная альтернатива понятию сознания суверенного, прозрачного для самого себя и владеющего смыслом.

Разъяснить понятие приемлемости (*réceptivité*) действительности истории — значит фундаментально рассмотреть понятие *традиции*, с которым первое обычно торопятся отождествить. Для того чтобы выработать дифференцированный подход к традиции, необходимо выделить несколько проблемных полей, которые я размещу под тремя различными названиями: *традиционность*, *традиции*, *традиция*. В полемике, развернутой Хабермасом против Гадамера во имя критики идеологии, может быть использовано только третье понятие.

Понятие *традиционности* нам уже знакомо<sup>12</sup>: оно обозначает формирование цепи исторической преемственности или, как говорит Козелек, проявление “темпорализации истории”. Оно является категорией исторического мышления в той же степени, что и понятие горизонта ожидания и пространства опыта. Как горизонт ожидания и пространство опыта образуют слитную пару, так же и традиционность зависит от диалектической связи и помещает себя в пространство опыта. Эта вторичная диалектика развивается из напряжения, в самой глубине того, что мы называем опытом, между действительностью прошлого, которую мы претерпеваем, и восприятием прошлого, которое мы совершаем. Понятие “передачи” (*trans-mission*) (которое передает немецкое *Überlieferung*) действительно выражает эту диалектику, заключенную в опыте. Временной стиль, на который оно указывает, — это стиль *пронзающего насквозь* времени (выражение, которое мы также встретили в произведении Пруста)<sup>13</sup>. Раз это понятие является темой “Истины и метода”, где утверждено такое основное значение передаваемой традиции, значит, оно является и темой временной дистанции (*Abstand*)<sup>14</sup>. Временная дистанция — это не только разделяющий интервал, но и процесс опосредования, отмеченный, как мы об этом расскажем дальше, звеньями цепи интерпретаций и реинтерпретаций наследства прошлого. С формальной точки зрения, которой мы еще придерживаемся, понятие насквозь пронзающего времени противостоит одновременно понятию сохраненного (вместо просто завершеного, упраздненного, оправданного) прошлого и понятию полной одновременности, которая была герменевтическим идеалом философии романтизма. Непреодолимая дистанция или аннулированная дистанция — такова, кажется, эта дилемма. Традиционность же обозначает скорее диалектику отдаленности и неотдаленности и

образует из времени, по словам Гадамера, “несущее основание того свершения (*Geschehen*), в котором коренится настоящее” [281] (352).

Чтобы помыслить это диалектическое взаимоотношение, феноменология предлагает два достаточно известных взаимодополняющих понятия — *ситуации* и *горизонта*: мы находимся в какой-то ситуации; из этого месторасположения нам открывается любая перспектива на широкий, но ограниченный горизонт. Однако если ситуация нас ограничивает, то горизонт предлагает себя с тем, чтобы выйти за его пределы, а не замыкаться в нем<sup>15</sup>. Говорить о движущемся горизонте — значит, представлять себе единый горизонт, составленный, для любого исторического сознания, из чуждых, не соотносящихся с нашим миром, в которых поочередно мы снова и снова себя находим<sup>16</sup>. Эта идея единого горизонта никоим образом не возвращает к Гегелю. Она лишь имеет целью устранить ницшеанскую идею о несоответствии между изменяемыми горизонтами, заставляющем каждый раз перемещаться. Между абсолютным знанием, которое упраздняет горизонты, и идеей множества несовместимых горизонтов надо расчистить место идее *слияния горизонтов*, происходящего каждый раз, когда мы, привнося в опыт наши предрассудки, заставляем себя завоевывать исторический горизонт и налагаем на себя задачу пресекать поспешное уподобление прошлого нашим собственным ожиданиям смысла.

Это понятие слияния горизонтов подводит к теме, которая в конечном счете является целью герменевтики исторического сознания: *напряжение* между горизонтом прошлого и горизонтом настоящего<sup>17</sup>. Проблема отношения между прошлым и будущим вдобавок оказывается увиденной под новым углом зрения: нами раскрывается прошлое перед отображением исторического горизонта, оторванного от горизонта настоящего и одновременно принятого в него, втянутого обратно. Идея временного горизонта, одновременно отображенного и удаленного, отвлеченного и включенного, завершает диалектическую интерпретацию идеи традиционности. То, что было одностороннего в идее бытия-определенного-прошлым, тем самым преодолено: именно *отображая* исторический горизонт, мы испытываем в напряжении с горизонтом настоящего действительность прошлого, коррелятом которой является наше бытие-определенное-прошлым. Можно было бы сказать, что действительность истории — это то, что делается без нас. Слияние горизонтов — это то, к чему мы прилагаем наши усилия. Здесь работа истории и работа историка оказывают друг другу взаимную помощь.

Уже на этом основании традиция, формально понимаемая как традиционность, представляет феномен большой важности. Она означает, что временное расстояние, которое отделяет нас от прошлого, — не мертвый интервал, но *передача, воспроизводящая смысл*. Традиция — не инертная передача, а операция диалектически понимаемого обмена между интерпретируемым прошлым и интерпретирующим настоящим.

Рассуждая об этом, мы уже перешагнули порог между первым и вторым смыслами термина “традиция”, а именно перешли от формального понятия традиционности к реальному понятию традиционного содержания. Отныне под традицией мы подразумеваем *традиции*. Переход от одного значения слова к другому заключен в использовании по-

нятий *смысла и интерпретации* в рассуждении, которым только что закончился наш анализ традиционности. Давать традициям положительную оценку — еще не означает делать из традиции герменевтический критерий истины. Чтобы показать весь масштаб понятий смысла и интерпретации, важно временно вынести за скобки вопрос об истине. Понятие традиции, взятое в смысле традиций, означает, что мы никогда не находимся в абсолютной позиции новатора, но прежде всего — в относительной ситуации наследника. Это условие объясняется, главным образом, *языковой* структурой коммуникации вообще и передачи содержания в частности. Итак, язык — это великое основание — основание оснований, — которое каждому из нас уже предшествует. И здесь под языком надо понимать не только систему каждого естественного языка, но и уже сказанные, поняты и принятые вещи. Под традицией мы, соответственно, понимаем *вещи уже сказанные*, поскольку они нам переданы по цепи интерпретаций и реинтерпретаций.

Это использование языковой структуры традиции-передачи не является чем-то внешним для темы “Времени и повествования”: с самого начала нашего исследования было известно, что символическая функция не есть нечто инородное в сфере действия и страдания. Поэтому первая миметическая связь, проявляющаяся в повествовании, смогла быть определена благодаря ссылке на этот первичный характер символически опосредованного человеческого действия. Далее, вторая миметическая связь повествования с действием, отождествленная со структурирующей операцией ввода интриги, научила нас относиться к подражающему действию, как к тексту. Итак, не пренебрегая устной традицией, отметим, тем не менее, что действительность исторического прошлого в значительной степени совпадает с действительностью текстов прошлого. Наконец, это частичное соответствие между герменевтикой текстов и герменевтикой исторического прошлого находит подкрепление в том факте, что историография, как познание по отпечаткам, существенно зависит от текстов, которые придают прошлому документальный статус. Вот так понимание текстов, наследуемых от прошлого, может рассматриваться, с необходимыми оговорками, как показательный опыт всякой связи с прошлым. Литературная сторона такого наследования, по словам Эугена Финка, равнозначна “окну”<sup>18</sup>, из которого открывается широкая панорама “прошлого” как такового.

Это частичное тождество между сознанием, подвергающимся действительности истории, и восприятием переданных нам текстов прошлого позволило Гадамеру перейти от хайдеггеровской темы понимания историчности, такой, какой мы ее обрисовали в первом разделе этого тома, к проблеме, обратной историчности самого понимания<sup>19</sup>. В этом отношении интерпретация, которую мы поставили выше теории, — это *восприятие*, которое отвечает и соответствует бытию-определенному-прошлым в его языковом и текстуальном значении.

Диалектический характер нашего второго понятия традиции, еще раз интерпретируемый с помощью понятия “пространство опыта”, не может быть проигнорирован: он усиливает формальную диалектику временной дистанции, создающей напряжение между отдаленностью и отстраненностью. С тех пор как под традицией подразумевают *вещи, сказанные* в прошлом и переданные нам по цепи интерпретаций и реинтер-

претаций, к формальной диалектике временной дистанции надо прибавить фактическую диалектику содержаний. Прошлое нас спрашивает и ставит под вопрос прежде, чем мы его спрашиваем и ставим под вопрос. В этой борьбе за *распознавание смысла* текст и читатель, каждый поочередно, оказываются освоенными и неосвоенными. Следовательно, эта вторая диалектика подчеркивает логику вопроса и ответа, на которую ссылаются один за другим Коллингвуд и Гадамер<sup>20</sup>. Прошлое нас спрашивает в той мере, в какой мы его спрашиваем. И отвечает нам в той мере, в какой мы ему отвечаем. Эта диалектика находит конкретное подтверждение в разработанной нами теории интерпретации.

Наконец, мы подошли к третьему смыслу понятия “традиция”, рассмотрение которого сознательно отложили: именно он дал повод к противостоянию между герменевтикой, говорящей о традициях, и критикой идеологий. Он начинается с перехода от рассмотрения традиций к апологии традиции.

Сделаем два замечания, прежде чем углубимся в это противостояние. Сначала отметим, что переход от вопроса о традициях к вопросу о традиции не является полностью необоснованным. Действительно, существует проблематика, которая заслуживает того, чтобы быть помещенной под названием традиции. Почему? Потому что вопрос о смысле любого переданного содержания только абстрактно может быть отделен от вопроса об истине. Любое *смыслосодержащее суждение* — это, в то же время, *притязание на истину*. То, что мы получаем из прошлого, — это на самом деле верования, убеждения, т. е. приемы “полагания-истинным” (“*tenir-pour-vrai*”), что близко по духу немецкому *Für-wahrhalten*, которое обозначает веру. Это и есть, по-моему, та связь между языковым режимом традиций и связанным с категорией смысла притязанием на истину, которая придает некоторую правдоподобность этой тройной защите (предрассудка, авторитета и, наконец, традиции), вводимой Гадамером сознательно в полемическом духе в свою основную проблематику подвергнутого действительности истории сознания<sup>21</sup>. На самом деле относительно притязания традиций на истину, включая притязание полагать-истинным любое смылосодержащее суждение, необходимо понять именно эти три спорные понятия: в словаре Гадамера притязание на истину, поскольку оно не исходит от нас, а присоединяется к нам как голос, идущий из прошлого, объявляется как самопрезентация “самих вещей” (“*choses mêmes*”)<sup>22</sup>. Пред-рассудок — это также и некая структура пред-понимания, вне которого “сама вещь” не может проявить себя; как раз на этом основании реабилитация предрассудка смело выдвигает предрассудок против предрассудка Просвещения. Что касается авторитета, он, в первую очередь, обозначает увеличение (*auctoritas* произошло от *augere*), прирост, который притязание на истинность прибавляет к простому смыслу в момент тревожного ожидания полагания-истинным: напротив, речь идет не о слепом отсутствии, но о распознавании некоего превосходства. Наконец, традиция получает статус, близкий тому, который Гегель приписывал нравам — *Sittlichkeit*: она оказывает на нас воздействие прежде, чем мы оказываемся способны о ней судить и даже порицать ее; она “сохраняет” (“*préserved*”) (*bewahrt*) возможность слышать угасшие голоса прошлого<sup>23</sup>.

Второе предварительное замечание: первый партнер обсуждения — это *Критика*, но не в смысле, унаследованном от Канта, через Хоркхаймера и Адорно, а в качестве того, что Гадамер называет *методологием*. Под таким заголовком Гадамер метит не столько в понятие “методики” (“*méthodique*”) *исследования*, сколько в притязание судящего сознания, возведенного в судилище истории и в саму историю, не пострадавшую ни от каких предрассудков. Это судящее сознание в своей глубине сходно с конституирующим, овладевающим смыслом сознанием, которое изобличает Фуко. Критика методологизма не помышляет ни о чем другом, как напомнить судящему сознанию, что традиция подчиняет нас уже сказанным вещам и своей претензии на истину до того, как мы подчиняем ее исследованию. Наличие дистанции, свобода по отношению к переданным содержаниям не могут быть основной установкой. Через традицию мы находим себя уже расположенными в смысловом порядке, а следовательно, также и возможной истине. Критика методологизма позволяет выделить глубоко антисубъективистский акцент понятия истории *воздействий*<sup>24</sup>. Исходя из этого, *исследование* — это обязательный партнер традиции в той мере, в какой последняя выдвигает притязание на истину: “В начале всякой исторической герменевтики, — пишет Гадамер, — должно стоять поэтому снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней” [267] (336). Однако с идеей исследования утверждается критический момент, конечно, вторичный, но неизбежный, который я называю отношением *отчуждения* и который отныне обозначает место в плоскости критики идеологии, о коей мы сейчас будем говорить. По существу, именно случайности традиции — или, лучше сказать, соперничающие традиции, к которым мы принадлежим в плюралистических обществах и культуре — их внутренние кризисы, прерывания, драматические реинтерпретации, расколы вводят в саму традицию, как мгновение истины, “полярность близости и чуждости”, которая лежит “в основе герменевтической задачи” [279] (349)<sup>25</sup>. Однако как бы герменевтика выполняла эту задачу, если бы она не пользовалась историографической объективностью как ситом по отношению к умершим традициям или к тому, что мы считаем отклонениями от традиций, в которых мы узнаем самих себя<sup>26</sup>. Именно этот переход через объективацию отделяет постхайдеггеровскую герменевтику от герменевтики романтизма: “понимание мыслилось там как воспроизведение некой изначальной продукции” [280] (350). Конечно, не может быть вопроса о лучшем понимании; “достаточно сказать, что мы понимаем *иначе* — *если мы вообще понимаем*” [280] (351). Как только герменевтика отделяется от своих романтических истоков, она берет на себя обязательство объединить лучшее из отвергаемой ею тактики. Чтобы сделать это, ей нужно четко различать методологическую честность историка по профессии и отчуждающий (*Verfremdung*) взгляд со стороны, который превратил бы критику в более глубокий философский акт, чем простое узнавание “процесса (*Geschehen*), в котором настоящее имеет свои корни”. Герменевтика может отбросить методологизм как такую философскую позицию, которая не знает саму себя как философскую: герменевтика должна включать в себя “методику”. Кроме того, ее интересует в эпистемологическом плане “чрезмерное изощрение методологического самосознания науки” [282] (353). Ибо как толкователь позво-

лил бы себе задавать вопрос о “самих вещах”, если бы он не использовал, по крайней мере в отрицательной форме, осуществляемого с временной дистанции “процеживания” (“filtrage”)? Не надо забывать, что именно факт непонимания породил герменевтику; собственно, критический вопрос, “как отделить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от ложных, в силу которых мы понимаем превратно” [282] (353), становится, таким образом, внутренним вопросом самой герменевтики, и Гадамер вполне охотно это признает: “Поэтому герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание историческое” [282] (353–354).

Сделав эти два замечания, мы наконец можем затронуть дискуссию между критикой идеологии и герменевтикой традиции с целью точнее определить понятие действительности истории и его коррелят — наше бытие, определенное этой действительностью<sup>27</sup>.

Для дискуссии имеется основание в той мере, насколько переход от традиций к традиции по существу вводит вопрос *легитимности*. Понятие авторитета, связанное в этом контексте с понятием традиции, в обязательном порядке возвышается как узаконивающая инстанция: именно благодаря ей гадамеровский предрассудок превращается в предрассудок, имеющий статус правового основания. Итак, какая же легитимность может проистекать из того, что является лишь эмпирическим условием, а именно из неизбежной ограниченности всякого понимания? Как необходимость — *müssen* превратилась бы в право — *sollen*? По-видимому, герменевтика традиций не может не оказаться поставленной под сомнение, поскольку сомнение вызывает само ее понятие предрассудка. Как об этом свидетельствует это понятие, предрассудок сам себя оценивает в сфере мнения; кроме того, перед судом разума он становится одной из сторон судебного процесса; и перед этим судом ему остается только подчинить себя закону лучшего аргумента; следовательно, он не сумел бы выступать в качестве собственного авторитета, не поведя себя как обвиняемый, который дает отвод судьбе, и, следовательно, не сделавшись своим собственным судьей.

Можно ли сказать, что герменевтика традиции здесь неоспорима? Я так не думаю. Мы лишь задаемся вопросом: каким оружием располагает разум в этом соперничестве, где ему противостоит авторитет традиции?

Это, в первую очередь, оружие критики идеологий. Она начинает с того, что помещает язык, на котором герменевтика, казалось бы, замыкается, в более обширную констелляцию, включающую в себя также *труд* и *господство*; под взором последующей материалистической критики практика языка обнаруживает себя находящейся в центре систематических разрывов, противостоящих тому корректирующему действию, которое распространившаяся филология — то, чем герменевтика, по-видимому, является в конечном счете, — применяет к простому непониманию, неотъемлемому от языкового способа выражения, однажды произвольно отделенного от социальных условий его реализации. Так, например, *презумпция* идеологии оказывает воздействие на любое *притязание* на истину.

Но такая критика под угрозой опровержения самой себя самореференцией своих собственных высказываний должна сама себя ограничивать. Она делает это, соотнося сумму всех возможных высказываний с

различными *основаниями*; эмпирические науки и их технологические последствия, а стало быть сфера труда, направляют интерес к инструментальному контролю; герменевтические науки, а стало быть традиция языка, соответствуют интересу к коммуникации; наконец, критические социальные науки, среди которых критика идеологий, связанная с психоанализом и построенная по его модели, является самым совершенным проявлением, связывающимся с заинтересованностью в освобождении. Итак, герменевтика должна отказаться от своего универсалистского притязания, чтобы не лишиться локальной легитимности. Напротив, связь критики идеологий с заинтересованностью в освобождении порождает новое притязание на универсальность. Освобождение ценно для всех и всегда. Однако что оправдывает это новое притязание? Вопрос неизбежен: если всерьез принимается идея систематических разрывов языка, связанных со скрытыми эффектами власти, то встает вопрос о том, перед каким неидеологическим судом могла бы предстать искаженная коммуникация. Этот суд может состоять только в самоположении антиисторической категории, схема которой, в кантовском смысле термина, была бы представлением беспрепятственной и беспредельной коммуникации, т. е. речевой ситуации, характеризующейся согласием, проистекающим из того же процесса аргументации.

Итак, в каких условиях мыслима такая речевая ситуация?<sup>28</sup> Желательно, чтобы критика разумом могла бы избавиться от еще более радикальной критики самого разума. В самом деле, критика также порождается исторической традицией, а именно традицией Просвещения, некоторые заблуждения которого мы уже изложили и резкая критика которой, проводимая Хоркхаймером и Адорно, раскрывает действительное насилие, обусловленное инструментальным преобразованием современного разума. Постоянное преодоление себя — и преодоление преодоления — в таком случае бешеное: после погружения в “негативную диалектику”, в совершенстве владеющую искусством распознавать зло, как у Хоркхаймера и Адорно, критика критики проецирует “принцип-надежду” (“*principe-espérance*”) в утопию, исторически неопределенную, как у Э. Блоха. Тогда остается решение создать категорию идеальной речевой ситуации в воспроизведенном по образцу Канта и Фихте варианте *Selbstreflexion*, центра всякого права и всякой легитимности. Но дабы предотвратить возвращение к принципу совершенно монологической истины, как в кантовской трансцендентальной дедукции, необходимо уметь установить тождественность, вытекающую из принципа самопознания с принципом в высшей степени диалогическим, как у Фихте; иначе *Selbstreflexion* не могла бы создать утопию беспрепятственной и беспредельной коммуникации. Это возможно, только если принцип истины артикулирован в таком историческом учении, какое мы показываем в этой главе и которое сводит друг с другом детерминированный ожиданием горизонт и определяемое опытом пространство.

Именно на этом пути, от вопроса об основаниях к вопросу об исторической действительности, герменевтика традиции заставляет заново себя понять. Чтобы избавиться от бесконечного исчезновения совершенно неисторической истины, надо пытаться различать ее знаки в предвидениях понимания, в любой удавшейся коммуникации, в любой коммуникации, где мы узнаем *на опыте* некоторое соответствие замысла и уз-

навания замысла. Иначе говоря, необходимо, чтобы трансцендентность идеи истины, поскольку она изначально является диалогической идеей, обнаруживалась бы уже в практике коммуникации. Таким образом, вновь инвестированная в горизонт ожидания диалогическая идея не может не соединиться с предвидениями, запрятанными в самой традиции. Эта взятая как таковая, чистая категория весьма закономерно принимает отрицательный статус *идеи-предела* в отношении как наших определенных ожиданий, так и наших рассматриваемых в качестве абсолютной реальности традиций. Но под угрозой остаться чуждой действительности истории идея-предел должна сделаться *руководящей идеей*, направляющей конкретную диалектику между горизонтом ожидания и пространством опыта.

Поочередно негативная и позитивная позиции этой идеи проявляются, следовательно, в отношении горизонта ожидания не в меньшей степени, чем в отношении пространства опыта. Или, скорее, они проявляются в отношении горизонта ожидания лишь настолько, насколько она проявляется в отношении пространства опыта. Это и есть герменевтический момент критики.

Итак, теперь мы можем разметить пройденный понятием традиции путь следующим образом: 1) *традиционность* обозначает формальный стиль последовательного развития, который гарантирует непрерывность принятия прошлого; на этом основании она обозначает соответствие между действительностью истории и нашим бытием-определенным-прошлым; 2) *традиции* состоят в переданных содержаниях как носителях смысла; они размещают все полученное наследие в последовательности системы символов и, возможно, по языковому и текстуальному значению; на этом основании традиции суть *смыслодержающие суждения*; 3) *традиция* как инстанция законности обозначает *притязание на истину* (полагание-истинным), данное для аргументации в открытом пространстве дискуссии. Перед лицом критики, которая сама себя пожирет, притязание на истину содержаний традиций заслуживает того, чтобы считаться *презумпцией истины*, сколь бы длительно более сильный разум, т. е. лучший аргумент, не выставлял себя в выгодном свете. Под презумпцией истины я понимаю доверие, доверчивое принятие, которым мы отвечаем в первом движении, предшествующем всякой критике, любому осмысленному высказыванию, всякой претензии на истину по той причине, что мы никогда не находимся в начале процесса истины, а *принадлежим*<sup>29</sup>, — до всякого критического акта, — господству ожидаемой истины. С понятием презумпции истины переброшен мост через пропасть, разделявшую в начале этого обсуждения *неизбежную* ограниченность всякого понимания и абсолютную *законность* идеи коммуникативной истины. Если между необходимостью и правом возможен переход, то его обеспечивает понятие презумпции истины: в нем неизбежное и законное асимптотически приближаются друг к другу.

Из этого размышления о положении бытия-определенного-прошлым необходимо сделать две группы выводов.

Во-первых, надо напомнить, что данное положение образует пару с понятием направления горизонта ожидания. В этом отношении герме-

невтика действенной истории проясняет только внутреннюю диалектику пространства опыта, не говоря об обмене между двумя модальностями мысли об истории. Воссоздание этой обманчивой диалектики не безразлично для нашего отношения к прошлому. С одной стороны, шок, взамен наших связанных с будущим ожиданий, при реинтерпретации прошлого может привести к открытию в прошлом, считающемся завершенным, забытых способностей, упущенных возможностей, пресеченных попыток (одна из функций истории, в этом отношении, — это возобновление прошлого в моменты настоящего, когда будущее еще не определено, а прошлое открыто временному горизонту пространством опыта). С другой стороны, смысловой потенциал, таким образом освобожденный от оболочки традиций, может содействовать обличению в плоть и кровь тех наших ожиданий, которые имеют свойство побуждать в истории к тому, чтобы сделать регулярную, но пустую мысль беспрепятственной и неограниченной коммуникацией. Именно с помощью этой игры ожидания и воспоминания утопия примиренного человеческого рода может включать свой потенциал в *действенную* историю.

Далее, необходимо вновь подчеркнуть преимущество понятия действительности истории и его коррелята, нашего бытия-определенного-прошлым, перед созвездием значений, вращающихся вокруг понятия традиции. Я не возвращаюсь к важности различий, проведенных между традиционностью, понятой как формальный стиль передачи полученного наследия, традициями как снабженными смыслом содержаниями и, наконец, традицией как узакониванием притязания на истину, возводимого любым несущим смысл наследием. Мне бы хотелось, скорее, показать, каким образом это преимущество темы действительности прошлого перед темой традиции позволяет последней вступать в отношения с различными относящимися к прошлому понятиями, которые были подвергнуты исследованию в предыдущих главах.

Когда мы вновь проходим этапы предыдущих исследований<sup>\*</sup>, то прежде всего приобретает новую окраску проблематика *визави* (*Gegenüber*) нашей третьей главы. С одной стороны, диалектика *Того же, Другого, Аналогии* получает новое значение, будучи подчиненной мысли о действительности прошлого. Взятая отдельно, эта диалектика рискует разбудить в каждом из этих пунктов мечту о могуществе, осуществляемом субъектом познания; идет ли речь о новой реализации прежних мыслей, о различии по отношению к установленным историческим исследованием инвариантам, о метафоризации исторической сферы, предварительной завязке интриги, каждый раз между строк заметно усилие конституирующего сознания ради овладения связью известного прошлого с произошедшим прошлым. Именно при этом желании господства — даже имеющем диалектическую форму, о которой мы сказали, — прошлое, такое, каким оно было, не прекращает ускользать. Герменевтический подход, напротив, начинается с познания этого внешнего характера прошлого по отношению к любой попытке, сосредотачивающей внимание на конституирующем сознании, будь оно одобрено, тайно или непризнано. Он заставляет повернуть всю проблематику из сферы *познания* в сферу *бытия-определенного-прошлым*, т. е. *не-свершенного*.

\* Имеется в виду *Temps et Récit. Tome III. — Прим. переводчика.*



Вместо этого идея *долга* по отношению к прошлому, которое, как нам казалось, определяет диалектику *Того же, Другого и Аналогии*, вносит значительное обогащение в идею традиции; идея наследования, которое является одним из наиболее соответствующих действительности прошлого выражений, может быть проинтерпретирована как слияние идей долга и традиции. Зачаток диалектизации, содержащийся в идее опосредованной передачи, не развивает даже диалектика *Того же, Другого и Аналогии*. Этот зачаток расцветает, когда его подчиняют идее самой традиции в тройной сетке переосуществления, дифференциации и метафоризации. Об этом свидетельствуют диалектики, рассеянные в близком и далеком, привычном и чуждом, во временной дистанции и в слиянии, без смешения горизонтов прошлого и настоящего. В конце концов, включение диалектики *Того же, Другого и Аналогии* в герменевтику истории предохраняет понятие традиции от того, чтобы оказаться плененной чарами романтизма.

Поднимаясь все выше в цепочке нашего анализа, нужно сопоставить понятие традиции с понятием следа; на котором завершилась наша первая глава. Между *оставленным* и пройденным следом и *переданной* и полученной традицией обнаруживается глубокое родство. Будучи оставленным, след материальностью своего проявления обозначает внешний характер прошлого, а именно свое включение во время вселенной. Традиция делает акцент на другой стороне внешнего характера — на нашей привязанности к прошлому, которое мы не завершили. Но между значимостью *пройденного* следа и действительностью *переданной* традиции есть соответствие. Это два сопоставимых *опосредования* между прошлым и нами.

Ради этого сопряжения следа и традиции все способы анализа нашей первой главы были пересмотрены с точки зрения того, что мы здесь называем размышлением об истории. Когда мы вновь переходим от анализа следа к предшествующему ему анализу, то в первую очередь в структуре большой памяти проясняется функция *документа*: след, как мы сказали бы, оставлен, документ собран и сохранен. На этом основании он соединяет след и традицию. Через него след творит традицию. Соответственно критика документа также неотделима от критики традиций. Но последняя, если брать в целом, — это только один вариант в стиле традиционности.

Поднимаясь еще на ступень в нашем предыдущем анализе, необходимо сопоставить традицию с *преемственностью поколений*: она подчеркивает сверхбиологический характер сплетения современников, предшественников и преемников, а именно принадлежность этого сплетения символическому порядку. С другой стороны, последовательность поколений поддерживает в цепи интерпретаций и реинтерпретаций крепление (*l'étayage*) жизни и преемственности живущих.

Итак, насколько след, документ и последовательность поколений выражают включение прожитого времени во время мира, настолько же в сферу влияния феномена традиции входит *календарное время*. Эта взаимосвязь ощутима на уровне аксиального момента, который определяет «нуль» церковного календаря и сообщает системе всех дат двухмерность. С одной стороны, этот нулевой момент допускает включение наших традиций во время вселенной: благодаря этому включению реальная история, ритм которой задан календарем, понимается как то,

что охватывает нашу жизнь и последовательность ее перемен. Вместо того чтобы считать какое-то основополагающее событие достойным определять направление календарного времени, надо, чтобы мы были связаны с ним потоком традиции-передачи: тогда это событие будет подчеркивать действительность прошлого, которое выходит за пределы любой индивидуальной памяти. Календарное время, следовательно, предоставляет нашим традициям основоположения опирающегося на астрономию института, тогда как действительность прошлого предоставляет календарному времени непрерывность *пройденной* временной дистанции.

### Примечания

- 1 Н.-Г. Гадамер, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1<sup>re</sup> ed. 1960, 3<sup>e</sup> ed. 1973, s. 284; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Пер. с нем. М., 1988: "...во всяком понимании, отдаем мы себе в том отчет или нет, оказывается влияние (*Wirkung*) этой истории воздействий... власть (*Macht*) истории воздействий не зависит от ее признания" [285] (356–357).
- 2 Jean Grondin, "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique", *Archives de philosophie*, 44, № 3, juillet-septembre 1981, p. 435–453. Прецедент понятия бытия-определенного-историей можно увидеть в кантовском понятии само-привязанности, затронутом выше в рамках апорий времени. Мы сами на себя влияем, говорит Кант во втором издании "Критики чистого разума", нашими собственными действиями. В другом месте первого издания он сказал, продолжая эту линию, что мы производим время: но у нас нет никакой прямой интуиции этого производства, есть лишь представление объектов, детерминированных этой синтетической деятельностью (*Temps et Récit*, t. III, p. 100–104).
- 3 P. Ricoeur, *Herméneutique et Critique des idéologies*, ed. E. Castelli, in *Archivio di Filosofia* (colloque international Rome 1973: *Demitizzazione e ideologia*); Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 25–64.
- 4 *Temps et Récit*, t. III, p. 215.
- 5 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969. Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. Археология знания "взыскует прерывности" [13] (9), а "история как таковая, история движущаяся и развертывающаяся, обладающая устойчивыми событийными структурами, кажется, разрывов избегает" (там же).
- 6 *Temps et Récit*, t. I, p. 342–376.
- 7 Фуко М. Указ. соч. [166–175] (С. 127–132).
- 8 В этом пункте "Археология знания" корректирует то впечатление глобальной связности и всеобщей заменяемости, которое могло остаться после "Слов и вещей", хотя там были рассмотрены три эпистемологических поля, и при этом не предусматривалось ни какого-то иного поля, ни тем более существования развивающихся обществ: "Археология разрушает синхронизацию разрывов таким же образом, как она могла бы разрушить абстрактную область изменения и событий" [230] (175). С этим замечанием связано предостережение против любой слишком цельной интерпретации *эпистемы*, что немедленно возвратило бы господство независимого субъекта [249–250] (190–191). В крайнем случае, если бы общество во *всех отношениях* характеризовалось глобальными изменениями, мы приняли бы гипотезу, созданную, как считает Карл Мангейм, Ницше и другими, о полной замене одного поколения другим. Итак, мы видим, что замена, *продолжающаяся* одними поколениями за другими, способствует сохранению непрерывности исторической ткани.
- 9 Ср. V. Goldschmidt, *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1982, p. 14.
- 10 До осуществляемой переоценки, по М. Фуко, историей управляла одна и та же цель: "Но заключенная в каждом из этих вопросов огромная критическая обеспокоенность направлена, собственно говоря, к одному: исходя из сказанного документом (хотя бы и между строк), восстановить то вставшее за ним прошлое, откуда он родом. Документ всегда понимался как язык, звуки которого низведены до немых или невнятного бормотания, иногда по счастливой случайности низведены до немых" [14] (10). И поэтому появляется такая формулировка, в которой выражена интенция к длительному пониманию *Археологии*: "Документ более не доверяет истории, которая с полным правом в самом своем существе понимается как *память*. Исто-

- рия — это только инструмент, с помощью которого обретает надлежащий статус весь корпус документов, описывающих то или иное общество" [14] (10–11).
- 11 *Temps et Récit*, t. III, deuxième section, chap. III, § 1.
- 12 *Ibid.*, t. II, chap. I.
- 13 *Ibid.*, t. II, p. 283–284.
- 14 Гадамер Х.-Г. Указ. соч. "Герменевтическое значение временного отстояния" [275–283] (345–355). "Когда мы, находясь на той исторической дистанции, которая обуславливает для нас герменевтическую ситуацию в целом, стремимся понять какое-либо историческое явление, мы всегда и тотчас же оказываемся под влиянием (*Wirkungen*) истории воздействий (*Wirkungsgeschichte*)" [284] (356).
- 15 "Горизонт скорее есть некое пространство, куда мы попадаем, странствуя, и которое следует за нами в наших странствиях. Горизонты смещаются вместе с движущимся. Так и горизонт прошедшего, которым живет всякая человеческая жизнь и который постоянно присутствует в качестве предания, всегда находится в движении. И приводит его в движение отнюдь не историческое сознание. В историческом сознании это движение лишь осознает само себя" [288] (360). Не имеет особого значения, применяет ли Гадамер понятие горизонта к диалектике прошлого и настоящего, тогда как Козеллек резервирует это понятие для ожидания. Можно сказать, что Гадамер описывает этим словом напряжение, составляющее пространство опыта. Это возможно в той мере, насколько само ожидание есть составляющая того, что называется здесь горизонтом настоящего.
- 16 "Когда наше историческое сознание переносится в исторические горизонты, то речь идет не об удалении в какие-то чуждые миры, никак не связанные с нашим собственным, но все они, вместе взятые, образуют один большой, внутренне подвижный горизонт, который, выходя за рамки современности, охватывает исторические глубины нашего самосознания" [288] (360).
- 17 Здесь герменевтика текстов является еще и хорошим гидом: "Всякая встреча с преданием, осуществляемая с исторической осознанностью, испытывает на себе напряжение, существующее между текстом и современностью. Герменевтическая задача состоит в том, чтобы не прикрывать это напряжение с помощью наивного уподобления, но сознательно развернуть его. В силу этого герменевтическое отношение необходимо включает набросок исторического горизонта, отличающегося от горизонта настоящего" [290] (363).
- 18 Fink E., *Studien zur Phänomenologie (1930–1939)*, La Haye, Nijhoff, 1966, § 34, "Représentation et image".
- 19 Гадамер Х.-Г. Указ. соч. [250] (317).
- 20 Там же. "Логика вопроса и ответа" [351–360] (435–445).
- 21 Там же [250] (317).
- 22 Вслед за Хайдеггером Гадамер пишет: "Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правдивых, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены "самими фактами", — в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой "объективности", помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе его разработки" [252] (319). Об этом свидетельствует стремление к *homologia* в самом конфликте интерпретаций: "цель всякого взаимопонимания, всякого понимания (*Verständigung*) есть достижение согласия (*Einverständnis*) в том, что касается самого дела" [276] (346). Предвидение смысла, которое руководит пониманием текстов, является не частным, а, в первую очередь, общим.
- 23 "Наше историческое сознание наполнено множеством голосов, в которых отзывается прошедшее. Прошедшее существует лишь в многообразии этих голосов, что и образует существо исторического предания, к которому мы причастны и в котором стремимся участвовать. Само современное историческое исследование есть не только исследование; оно еще и опосредование этого предания" [268] (337–338).
- 24 "Как бы то ни было, понимание в науках о духе разделяет в дальнейшей жизни традиций некую основную предпосылку. И в том, и в другом случае предание к нам обращается" [266] (335).
- 25 "Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, есть промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. Эта "промежуточность" (*Zwischen*) и есть истинное место герменевтики" [279] (350). Сравните с идеей Хидена Уайта, по мнению которого история — это столько же привыкание к непривычному, сколько и отвыкание от привычного.

- 26 Червь критики был заключен в известном тексте Хайдеггера о понимании, откуда и произошло герменевтическое размышление Гадамера: "В нем (в круге. — *Пер.*) таится позитивная возможность исходнейшего познания, которая конечно аутентичным образом уловлена только тогда, когда толкование поняло, что его первой, постоянной и последней задачей остается не позволять всякий раз догадкам и расхожим понятиям диктовать себе предвзятие, предусмотрение и предрешение, но в их разработке из самих вещей обеспечить научность темы" (Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. [153] (153)). Хайдеггер не говорит, как конкретно интерпретация учит распознавать предвосхищение смысла "согласно самим вещам" в фантастических идеях и расхожих мнениях.
- 27 Я не собираюсь смягчать конфликт между герменевтикой традиции и критикой идеологий. Их "стремление к универсальности", если продолжить тему спора Гадамера и Хабермаса, приведенного в работе "Hermeneutik und Ideologiekritik" (Frankfurt, Suhrkamp, 1971), берет начало из двух "различных оснований", реинтерпретации текстов, полученных от традиции, у одного и критики систематически искажающихся форм коммуникации у другого. Поэтому невозможно просто прибавить то, что Гадамер называет пред-рассудком, являющимся благоприятным пред-рассудком, к тому, что Хабермас называет идеологией, являющейся систематическим нарушением коммуникативных функций. Возможно лишь показать, что, исходя из двух различных оснований, каждый должен включать часть аргументации другого. Именно это я показываю в "Herméneutique et Critique des idéologies" (*op. cit.*).
- 28 Относительно всего, что касается дебатов внутри критической теории, я многим обязан неизданному труду Ферри Ж.-М. *Ethique de la communication et théorie de la démocratie chez Habermas*, 1984.
- 29 Эта борьба великих сил, занимающая вторую часть "Истины и метода", — та же самая, что и борьба, которая велась в первой части против притязания эстетического суждения выступать в качестве судьи эстетического опыта, что и борьба, которая ведется в третьей части против подобной редукции языка к простой инструментальной функции, исключающей способность слова открывать в языке богатство всеобщего опыта.

Перевод Д. Палтаржицкой выполнен по изданию:  
Ricoeur P. *Temps et Récit*. Paris, 1985. Tome III.  
Deuxième section, chapitre 7, § 2, p. 391–414.