

УДК 1(091)

## ВЫЗОВ ОТКРЫТОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА: ФИЛОСОФСКИЙ СПОР Х.-Г. ГАДАМЕРА И Ж. ДЕРРИДА

Б.Л. Губман<sup>1</sup>

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.2.192

Статья сфокусирована на рассмотрении философского диалога Х.-Г. Гадамера и Ж. Деррида в свете проблемы открытости исторического опыта. Оба автора были заинтересованы этим вопросом, создав различные варианты его интерпретации в границах собственных учений, которые были укоренены в основаниях метафизики конечности М. Хайдеггера. Содержание доктрины Гадамера о специфике открытости исторического опыта, как показано в статье, выражено в развиваемой им трактовке природы диалогического мышления и событийности, которая встретила жесткую критику со стороны Деррида. Однако, несмотря на свое несогласие со многими моментами программы Гадамера, Деррида воспринял размышления своего партнера по философской дискуссии при создании собственной деконструктивистской стратегии переговоров, в которой оригинально решается проблема открытости исторического опыта. Деконструктивистский компонент был, в свою очередь, органически освоен в программе Гадамера. В целом построения Гадамера и Деррида можно рассматривать как своеобразный пролог к современным дебатам по поводу значимости «возвышенного исторического опыта» в постижении прошлого.

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

### Введение

В постклассической западной философии истории вопрос об открытости исторического опыта является одним из наиболее активно обсуждаемых. Вместе с отказом ее представителей от классических субстанциалистских конструкций истории, линейного прогрессизма и выдвижения глобальных утопий грядущего пришло осознание роли многообразия субъектов опыта постижения культурно-исторического развития. Начиная с середины XIX столетия в трудах представителей академической и неакадемической философии жизни и неокантианства проводится мысль о роли познающего и действующего субъекта, который создает наделенные смыслом картины культурно-исторических миров. Центральной идеей фундаментальной онтологии М. Хайдеггера становится укорененность истории в способе существования человека во времени, сопряженном с опытом пребывания в intersubjectively значимом мире, разомкнутом в прошлое и предполагающем постоянную устремленность в будущее. Синтез учений В. Дильтея, Й. фон Варденбурга и Ф. Ницше позволил ему создать собственный

---

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

вариант герменевтики и построить генеалогию видения истории как истории метафизики. Опираясь на созданное им видение исторического опыта, Х.-Г. Гадамер и Ж. Деррида выдвинули собственные, достаточно полярные представления о его открытости.

Несмотря на то, что первая личная встреча Гадамера и Деррида, на которой была озвучена полярность соотношения стратегий герменевтики и постструктуралистской деконструкции, произошла более сорока лет назад, дискуссии о возможности примирения взглядов этих авторов идут и сегодня. В поле обсуждения их воззрений вновь и вновь актуализируется тема открытости исторического опыта, своеобразного прорыва «изоляции» лингвистического контекста миропонимания при столкновении с иными культурно-историческими альтернативами. Ф. Анкерсмит бросает обвинение обоим авторам в нежелании вырваться из «лингвистической тюрьмы», нечувствительности к вызову «возвышенного исторического опыта», который радикально видоизменяет способ репрезентации минувшего в свете настоящего [2, с. 119–131]. Принимая во внимание его критическую атаку на Гадамера и Деррида, имеет смысл разобраться в обоснованности и правомерности подобных инвектив (см.: [3, с. 200–215]).

### **Событие и диалогическая трансляция опыта**

Проблема исторического опыта изначально обсуждается Гадамером и Деррида в ракурсе несхожих концептуальных стратегий. Впервые контуры взаимного интереса в формате личной встречи этих авторов обозначились на конференции «Текст и интерпретация», которая состоялась в Сорбонне в 1981 г. Именно в ее стенах два выдающихся философа впервые приступили к обсуждению проблемы диалога, в формате которой и выявляются их различия в подходе к историческому опыту. Несмотря на то, что первая встреча Гадамера и Деррида не породила сразу же глубокого взаимопонимания, ее нельзя назвать безрезультатной, ибо за ней последовало их многолетнее общение и установление дружеских контактов, появление новых тем в творчестве каждого из этих мыслителей. Их личное общение продолжалось вплоть до ухода из жизни Гадамера в 2002 г. Деррида откликнулся на это печальное событие речью, которая прозвучала в 2003 г. в стенах Гейдельбергского университета. Вспоминая об общении с Гадамером в ходе их академических встреч на протяжении двух десятилетий в Германии, Франции и Италии, Деррида подчеркивал их значимость для развития собственных воззрений на эволюцию культуры и политики в минувшем столетии. Сама тональность его воспоминаний близка пафосу речи, которую он принес при прощании с Э. Левинасом.

Деконструкция инаковости другого, как писал Гадамер в работе «Деструкция и деконструкция», составляет первичный момент диалогической коммуникации [7, р. 113]. Деррида выражает свое согласие с этой мыслью Гадамера в своей речи, посвященной его памяти, соглашается с пафосом этого пассажа немецкого автора и пишет о том, что со времени их первой встречи внутренний диалог с ним постоянно присутствовал в поле его собственной мысли [19, р. 4]. Несмотря на то, что Деррида первоначально раскритиковал наиболее значимый для Гадамера тезис о наличии опоры диалога на опыт, который соединяет партнеров по коммуникации, он обратился в поздний период своего творчества к проблеме переговоров между субъектами, представляющими разные культурно-исторические миры. Полемизируя с Деррида, Гадамер признал значимость деконструктивного момента в диалоге, его совместимость с фундаментальной открытостью исторического опыта.

Принимая во внимание глубокие различия платформ герменевтики Гадамера и постструктуралистского деконструктивизма Деррида, не следует забывать об их общей укорененности в учении М. Хайдеггера. Свой изначальный интерес к идеям Деррида Гадамер комментирует так: «В целостности французской сцены, именно с ним я

разделял многие начальные точки. Он ведь также вел происхождение от Хайдеггера» [7, р. 114]. При всех концептуально-стратегических спорах Гадамера и Деррида в их подходах к пониманию культурно-исторических миров присутствуют и значительные моменты сходства. Это дает основания Д.Д. Капуто говорить о разногласиях Гадамера и Деррида как сложившихся в пределах направлений «правого» и «левого» хайдеггеризма [6, р. 255–264].

Об общности поля, в котором формируются воззрения Гадамера и Деррида, свидетельствует также их интерес к проблеме языка, вовлеченность в тематику «лингвистического поворота» в философии. С «лингвистическим поворотом» у Гадамера ассоциируется движение, сопряженное с отказом от понимания языка в ракурсе по преимуществу логико-математической и естественнонаучной репрезентации мира, и обращение к естественному языку как способу «схематизации нашего доступа к миру» [11, р. 28]. В свете «лингвистического поворота» возрастает значение наследия Ф. Шлегеля и А. фон Гумбольдта. Минувшее XX-е столетие представляет «лингвистический поворот», с одной стороны, идеями Э. Кассирера, М. Хайдеггера, Х. Липпса, а с другой – Л. Витгенштейна и его последователей, работавших в направлении исследования обыденного языка.

Подобно Хайдеггеру, Гадамер исходит из основополагающего допущения метафизики конечности, связанного с очевидностью существования человека как Бытия-тут (Dasein) во времени. Опыт существования в непрерывности потока времени, фиксированном в открытом горизонте смыслов языка, есть свидетельство заброшенности Бытия-тут в мир. «Опыт, таким образом, есть опыт человеческой конечности» [4, с. 420], заключает Гадамер. Он полагает, что опытом обладает тот, кто не забывает о своей конечности, а также о неподвластности ему времени и будущего. В наличной данности герменевтического опыта явлены нам реалии мира в их языковой осмысленности и потенциальной открытости. Через опыт его носитель включается в совокупность intersubjectивных отношений с другими людьми в синхронном измерении, обретает связь с теми, кто существовал в истории в ее диахронии. Опыт, по Гадамеру, немислим также вне опосредования результатами человеческой деятельности, которые опредмечены в вещной форме в качестве воплощения духовно окрашенной активности людей и в текстовой реальности, соотношенной с речью. В центре внимания Гадамера находится диалог как способ смыслопорождения исторического опыта. Его опосредует язык, текстовая реальность и обращение к предметно-вещным результатам культурной деятельности, которые содержат в себе актуальный и потенциальный смысл. Открытость исторического опыта имеет прямой выход на феномен событийности, требующий специального осмысления.

Для Гадамера специфичен акцент на укорененность собственного видения исторического опыта в метафизике конечности Хайдеггера. При этом, однако, он постоянно отмечал и избирательность в восприятии отдельных аспектов его учения. Правоммерно акцентируя стремление Хайдеггера к синтезу воззрений Дильтея и Ницше, Гадамер говорил о собственном учении как развивающем в основном потенциал дильтеевской версии академической философии жизни [11, р. 25]. Подобное предпочтение по своей имманентной логике должно было бы вести к преобладающей симпатии Гадамера к раннему творчеству Хайдеггера. Однако Гадамер, вопреки собственным дильтеевским симпатиям, признается, что был в своем философском поиске в большей степени вдохновлен поздними исканиями своего учителя, которые связаны с рассмотрением вещи и роли поэтического языка в динамике культурного мировидения.

Обладая не только синхронным, но и диахронным измерением, исторический опыт представляется Гадамеру как диалогический по своей сути и ориентированный на постижение другого. В его основе, по его мнению, в качестве фундаментальной опоры

обнаруживается 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» [11, р. 21]. Критически оценивая гадамеровский доклад «Текст и интерпретация», Деррида сразу атаковал его главные тезисы о наличии специфического герменевтического опыта и априорного тяготения человеческих субъектов к взаимопониманию.

Деррида выражает сомнение относительно очевидности базового этического положения о взаимопонимании как неколебимой точке опоры диалогического мышления [18, р. 52]. Эта предпосылка диалогического мышления рисуется ему сопряженной с духом кантовского теоретизирования и основоположениями метафизики воли. Для него проблемно выглядит совместимость психоаналитических положений с такого рода этической платформой диалога в гадамеровском прочтении. Далее Деррида ставит под вопрос существование «живого опыта» (*Lebenszusammenhang*) в том виде, как его описывает Гадамер в качестве основы диалогического общения, рождающегося на его базе текста. Он не уверен относительно возможности представить его однозначно как «непрерывное расширение» или же как «прерывистую реструктуризацию» [18, р. 53]. В конечном счете Деррида предлагает Гадамеру задуматься над тем, не таит ли в себе диалогическое мышление перманентную опасность возрождения метафизики, онтологического способа теоретизирования.

Гадамер отнюдь не остался безучастным к вопросам своего французского коллеги. Ведь в них затрагивались главные звенья истолкования им диалогической структуры понимания и принципиальной открытости исторического опыта, который являет его основу. Полемизуя с Деррида, Гадамер не признает связь своего видения этики диалога с кантовскими взглядами и положениями какой-либо версии «философии воли» [10, р. 55]. Он скорее склонен усматривать исток собственных размышлений о желании понять другого как извечной базе диалога в размышлениях Платона. Ведь именно Платон обнаружил желание человека найти в мысли своего собеседника нечто, открывающее ранее неизвестное. Кроме того, нельзя не заметить, что даже аморальные существа, как отмечает Гадамер, всегда стремятся договориться.

Понимание партнера диалогического общения представляется Гадамеру отмеченным прерывностью, которая связана с освоением транслируемого сообщения и стремлением достичь договоренности. Само желание обрести момент согласия мотивирует партнеров к движению по этому маршруту, несмотря на препятствия. Даже границы понимания рисуются Гадамеру существенным условием непредсказуемого смыслопорождения. Деррида обращает внимание на прерывности, возникающие при трансформации живой речи, транслирующей опыт, в текст. Он принимает во внимание интервалы, оказывающиеся неизбежными при переходе от текстовой реальности в чтении к ее открытой или скрытой речевой актуализации. Для Гадамера этот процесс как раз и обуславливает открытость опыта освоения, написанного во времени. «Каждое чтение, направленное на понимание, – это всего лишь шаг на пути, который никогда не заканчивается» [8, р. 57], резюмирует он. Непрекращающиеся удары со стороны осваиваемого текста – непереносимое условие процесса чтения. Подобный ход мысли позволяет Гадамеру обнаружить общие условия истолкования специфики текста, который несет в себе герменевтический опыт действительно-исторического сознания. В то же время он позволяет отразить деконструктивистские обвинения в неизбежном для философии диалога возрождении стереотипов метафизического мышления, онтологического теоретизирования.

Обращение к намеченной Дильтейем и проработанной в онтологическом ключе Хайдеггером проблематике круговой структуры понимания служит прологом к

осмыслению Гадамером способа порождения intersubъективно значимой картины пребывания человека в мире истории. Критически полемизируя с Просвещением, он подчеркивает значимость традиции для видения минувшего, позитивную роль присутствующих в ней предрассудков и предсуждений. Сказанное совсем не предполагает, что Гадамер ограничивает постижение исторической традиции следованием предпосылочному знанию, которое аккумулировано в предрассудках. Для диалогического мышления свойственно обращение к критико-рефлексивному освоению того слоя исторического опыта, которым обладает партнер, его смысловая проблематизация, служащая созданию синтетической перспективы миропонимания.

Круговая структура понимания, по Гадамеру, задает открытость смысловой проработки опыта не только в синхронии, но и в диахронии. Субъект, движимый действенно-историческим сознанием, вовлечен в диалог с людьми, жившими в прошлом, и парадоксальным образом наделен способностью задавать им вопросы, которые воздействуют на ориентацию в смысловом поле исторического опыта. Размышляя о диалоге, Я и Ты, Гадамер обращается к интерпретации этого вопроса М. Бубером, Ф. Розенцвейгом и Э. Левинасом. В его понимании структуры диалогического вопрошания, логики вопроса и ответа отчетливо просматривается также воздействие идей Р. Дж. Коллингвуда. Открытость исторического опыта в интерпретации Гадамера связана не только с его intersubъективной диалогической проблематизацией в настоящем, но также и с зачастую непредвиденным влиянием прошлого по каналам действенно-исторического сознания.

В полемике с Деррида Гадамер заявляет, что диалог, в котором заключена пульсация во времени исторического опыта, совсем не предполагает возрождения метафизики. Итогом диалогической работы с историческим опытом совсем не должен явиться холистический взгляд на мир, воспроизведение онтологических вариантов теоретизирования. Этого не должно случиться хотя бы потому, что подобный процесс предполагает незавершенность во времени, рефлексивно осознается как нечто неопределенное, не предполагающее схватывание в мысли завершенной целостности. Ситуация не изменится, если на фоне данной установки критически мыслить диалог, обращаясь к наследию Платона и Гегеля, ибо диалогический синтез вовсе не исключает момента разрыва.

Гадамер справедливо замечает, что разрыв, который Деррида видит в качестве итога операции различения, ведущей к постижению иного, запечатленного в письме, был очевиден и для Хайдеггера. При его характеристике Хайдеггер обращался к категории деструкции (*Destruktion*). Она призвана служить 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» [9, р. 100]. Подобная задача рисуется ему герменевтической. Используемая им самим в диалогическом общении процедура деструкции трактуется как чрезвычайно важная. По своему смыслу, как полагает Гадамер, деструкция близка к деконструкции и являет собой звено разрыва, ведущее к дальнейшему продолжению диалога, расширяющему смысловые горизонты исторического опыта, способствующему его открытости. Само существование такого хода мысли рассматривается им как свидетельство неметафизического характера диалогической коммуникации.

Наличие круговой структуры понимания отнюдь не означает правоты Анкерсмита относительно пребывания Гадамера бесповоротно и фатально в «лингвистической тюрьме». Ведь сам Гадамер говорит о необходимости и возможности проникновения в опыт неевропейских традиций, а также признает возможность атаки стабильного и кажущегося неколебимым герменевтического горизонта видения со стороны

непредвиденного события. Вторжение события извне импровизирует игровой контекст его восприятия, приводит к рождению новой смысловой реальности. Она выступает как итог самого игрового процесса, подчиняющего себе вовлеченных в него субъектов. Гадамер видит игру «как формирование движения как такового, которое, подобно бессознательной телеологии, субординирует отношение индивидов себе самому» [12, р. 54]. Экстралингвистичность события потенциально задает возможность радикально иного прочтения традиции, и поэтому характеристика Анкерсмитом Гадамера как вечного узника «лингвистической тюрьмы» вряд ли может быть признана обоснованной.

### **Переговоры и крушение «лингвистической тюрьмы»**

Хотя Анкерсмит видит в целом наследие Деррида как подчиненное влиянию лингвистической методологии, он полагает, что деконструктивизм имеет определенный шанс реакции на открытость исторического опыта, поскольку он оказался чувствительно реагирующим на проблему интертекстуальности. Обращение к многообразию существующих текстов культуры при создании радикально новых по смысловому содержанию облеченных в знаковую оболочку картин реальности в ее синхронном и диахронном измерениях составляет основу интертекстуальности. Именно поэтому разрыв и инаковость могут рассматриваться как составляющие предпосылку текстовых инноваций. В учении Деррида представления об интертекстуальности значимы и органически сочетаются с его общей деконструктивистской стратегией, критикой метафизики и традиции фоно-лого-центризма. Установка на признание роли интертекстуальности в созидании текстов культуры связана у Деррида с темой переговоров. Хотя Анкерсмит наверняка знаком с поворотом к этому сюжету в творчестве позднего Деррида, он обходит ее молчанием и не соотносит с собственными построениями относительно роли возвышенного исторического опыта. Между тем трудно не заметить, что именно тема переговоров, связывая воедино размышления Деррида о возможности синтеза деконструктивизма и философии диалога в трактовке Гадамера и Левинаса, содержит в себе потенциально продуктивную перспективу истолкования открытости исторического опыта.

Тема переговоров, прозвучавшая в творчестве позднего Деррида, выглядит стремлением «наведения мостов» между различными культурно-историческими мирами и косвенным образом ведет к признанию несхожих вариантов текстовой фиксации опыта, который присутствует в их основании (см.: [1, с. 230–239]). Возникновение общего смыслового поля как результата их взаимодействия не исключает присутствия радикального различия между ними и составляет свидетельство открытости опыта истории. При этом, однако, рождается вопрос, не приведут ли переговоры к возрождению метафизической установки, в следовании которой Деррида упорно обличал диалогическую герменевтику Гадамера. В полемике с Гадамером на протяжении их многолетних профессиональных споров Деррида упорно утверждал, что критика Хайдеггером метафизической составляющей учения Ницше бьет мимо цели. Деррида полагал, что Ницше последовательно обличал любые холистические философские конструкции, отринув метафизику присутствия, в то время как Хайдеггер не уничтожает метафизику, а принимает ее в новом образе метафизики конечности [14, р. 58–71]. Поскольку в своей диалогически centered герменевтике Гадамер принимает основоположения хайдеггеровской метафизики конечности, Деррида воспринимает его как прямого продолжателя духа таковой. Антиметафизичность собственного учения Деррида, развенчивающего дух фоно-лого-центризма, трактуется им как прямое продолжение устремлений ницшеанского радикализма. Тем не менее, вопреки подобным декларациям, Деррида оказывается отнюдь не в состоянии окончательно проститься с основоположениями хайдеггеровской метафизики конечности.

В трактовке переговорного процесса Деррида присутствует стремление к синтезу ницшеанской генеалогии текстов культуры, несущих в себе инаковость, и хайдеггерианской герменевтической стратегии интерпретации прошлого как диалогически сопряженного с настоящим в перспективе, разомкнутой во времени круговой структуры понимания. Подобный ход размышлений становится возможным, поскольку, при всех философских расхождениях относительно радикальности разрыва с метафизикой, Ницше и Хайдеггера сближает применяемая ими в несхожих редакциях герменевтическая установка [5, р. 371]. Развивая генеалогический метод, Ницше стремился к поиску смысла событий прошлого через перспективу, открывающуюся в настоящем в горизонте «вечного возвращения». В границах своей фундаментальной онтологии Хайдеггер создает синтез идей Дильтея и Йорка фон Вартебург с генеалогическими представлениями Ницше. Именно поэтому уже после написания «Бытия и времени» он вновь обращается к чтению и комментарию «О пользе и вреде истории для жизни». Не существует прямого методологического разрыва между ранними и поздними трудами Хайдеггера: в генеалогии европейской культуры, ее метафизических оснований можно увидеть продолжение его более ранних герменевтических воззрений. В ходе критики фоно-лого-центризма европейского мышления на фоне утверждения инаковости текстов других культур Деррида исходит из ницшеански инспирированной деконструктивистской логики разрыва, но, при этом, даже деконструируя построения Хайдеггера, остается наследником его метафизики конечности. Пожалуй, в наибольшей степени об этом говорит последнее интервью Деррида, данное им Ж. Бирнбауму для «Le Monde» в августе 2004 г.

Раскрывая базовую установку собственного деконструктивистского учения, Деррида говорит в этом интервью, что исходил в своих построениях из убеждения в формировании текстовой реальности как сотканной из знаков, конституируемых ими следов и различий, являющихся на базе своеобразного опредмечивания, «отпадения» переживания человеческого существования во времени. Он убежден в том, что «выживание является первоначальным понятием, которое конституирует саму структуру называемого нами существованием, *Dasein*, если вам угодно» [15, р. 51]. Подобно Хайдеггеру, Деррида усматривает в пребывании человека в потоке времени изначальную данность его существования. Признание им исходной онтологической посылки метафизики конечности позволяет говорить о человеке как находящемся в состоянии пребывания между бытием и небытием, следующем маршрутом выживания.

Утверждая свое стремление жить, человек оставляет следы своего пребывания во времени. Такое миропонимание Деррида считает позитивно жизнеутверждающим, противостоящим смерти. Тем не менее Бытие – запечатлевая свидетельства своего присутствия во времени в письме в знаковой форме фиксации следов и различий, сопричастно также 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?» [15, р. 33]. Деррида подчёркивает, что опыт, который нашел предметное воплощение в созданных конкретных культурных формах, релевантных некоторой пространственно-временной ситуации, принципиально лишен адресата, однако потенциально может быть расшифрован в неизвестном контексте грядущего. Им осознанно подчеркивается момент разрыва в процессе смыслообразования. Способная выявить смысл иного деконструктивная процедура укоренена в том типе европейского критико-рефлексивного сознания, который порожден эпохой Просвещения. Она способна возродить к жизни и придать новый смысл опыту иного. Созданная Деррида платформа деконструктивного видения открытости опыта истории несет в себе момент полемики с критикой просвещенческого антитрадиционализма Гадамера и одновременно

опирается на метафизику конечности Хайдеггера. Отправной точкой размышлений Деррида о возможности видения многообразия иного в универсалистской и нефинитной перспективе оказывается парадоксальным образом именно рассмотрение историко-культурного процесса как онтологически укорененного в конечности акта выживания во времени. В поздний период его творчества как раз на этой базе рождается представление о расширяющем рамки исторического опыта переговорном процессе.

Проблематизируя возможность рождения смысла при столкновении с иным текстом культуры, деконструктивизм помещает этот акт в универсальную и открытую историческую перспективу. Таким образом, восприятие Деррида идей Хайдеггера и Гадамера оказывается органически синтезированным с усвоением урока наследия Левинаса. В этой перспективе Деррида предлагает взглянуть вновь на призыв критически осознать историю как обладающую универсальным смысловым измерением, прозвучавший в трудах И. Канта.

Деррида полагает принципиально верным стремление к универсальному поиску смысла социокультурного развития, представленное в работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Прежде всего он солидаризируется с кантовским пониманием роли философии как «последнего суда разума», который нацелен на раскрытие оснований человеческой способности наделять феномены мира общезначимыми смыслами. Рассуждая в этом ключе, Кант попытался найти универсальные ориентиры постижения истории. Однако в своем стремлении обнаружить единое смысловое содержание многообразия событий всемирной истории Кант, как справедливо полагает Деррида, оказался пленником отчеканенного Просвещением европоцентристского мыслительного стереотипа о телеологически predetermined линейном прогрессе человечества по пути совершенствования теоретического и практического разума. Деррида резко критикует телеологизм, линейный прогрессизм и европоцентризм немецкого мыслителя. В то же время французский автор позитивно оценивает кантовское желание обнаружить идею всеобщей истории как средство постижения ее смысла. Обращение к ней совсем не означает для Деррида поиска новой редакции исторического субстанциализма и оправдания телеологии. Напротив, основная интенция деконструктивизма как раз и состоит в обнаружении европейских фоно-лого-центристских оснований любых версий исторического субстанциального теоретизирования. При этом Деррида пытается защитить философский универсализм, который в состоянии признать многообразие и открытость опыта истории. В свете этой задачи и возникает его синтез деконструктивистской установки с идеей видения истории как переговорного процесса.

Деррида полагает, что современный вариант философского универсализма может возникнуть как итог синтеза критико-деконструктивистской стратегии с истолкованием историко-культурного процесса в переговорном ключе. Тексты культуры видятся ему не только итогом экзистенциальной активности субъекта, опредмеченной в виде следов и различий, но и постигаемыми в открытых в пространственно-временном отношении контекстах жизни человеческих существ. Рассуждая таким образом, Деррида приходит к теме трансляции открытого по своему характеру исторического опыта в «челночном» интерсубъективном взаимодействии во времени и пространстве.

Обсуждая содержание переговоров, Деррида уподобляет их движению челнока (*la navette*), который, никогда не останавливаясь, движется туда-сюда между двумя полюсами. «Хочется этого или нет, происходит движение между множеством положений, пунктов, мест, между которыми необходим челнок» [16, р. 12]. Участник переговорного процесса, как представляется Деррида, никогда не может остановиться в какой-либо точке. В своем взгляде на переговоры Деррида очень близок к дескрипции диалогической игры, инициированной непредвиденным и приходящим извне

событием, которую предложил Гадамер. Сознвая, по всей видимости, подобную параллель, Деррида стремится подчеркнуть отличие переговорного процесса.

В ходе диалогического общения, по Деррида, всегда обеспечивается некоторая симметрия положения его участников, а критическое обсуждение выдвигаемых ими полярных воззрений должно вести к достижению их синтеза. Переговорный процесс, напротив, не задает симметрии положения его участников, а конечный синтез их взглядов отнюдь не предусмотрен. Своеобразная радикальная дистанция между ведущими переговоры задана, по Деррида, тем, что деконструкция – обязательный компонент переговорного процесса. «Таким образом, переговорный процесс всегда в действии, переговоры, которые есть не что иное, как сама деконструкция» [16, р. 16]. Переговоры предполагают деконструкцию противоположной позиции – иного, но обретение синтетического финала совсем не является запрограммированным итогом. Деррида поясняет, что переговоры связаны с деконструкцией определенных ценностей, тем, значений, философем и созданием, равно как и поддержанием условий их выживания во времени и воздействия на коммуницирующих субъектов. Поэтому деконструкция текста, который принадлежит партнеру по переговорам, совсем не должна вести к финальному диалектическому синтезу противоположностей, но всегда являет собой утверждение об ином. При этом деконструируемый текст помещается в контекст, который предпочитает его интерпретатор. Такой подход подразумевает наличие плюрализма контекстов деконструкции иного в горизонте открытости опыта существования во времени потенциального интерпретатора.

Непременным условием переговорного процесса Деррида полагает присутствие в нем этического момента. В асимметрии переговоров отнюдь не таится отрицание другого, а напротив, в ней содержится момент его признания и констатации инаковости создаваемой им текстовой реальности. Именно поэтому результаты переговорного процесса имеют шанс на обретение универсального признания. Изначальное приятие другого как партнера по переговорному процессу обеспечивает его принципиальную открытость и инфинитную непредвиденность. Такая интерпретация этических оснований переговорного процесса обнаруживает влияние на Деррида не только наследия Канта, но и Левинаса.

Переговоры рассматриваются Деррида как всегда контекстуально обусловленные. Он полагает, что переговоры обладают различиями в каждый момент их осуществления. «Существуют только контексты, и поэтому деконструктивные переговоры не могут породить общие правила, «метолы» [16, р. 17]. В ходе переговорного процесса меняются партнеры, а кроме того, важен ситуативный момент их осуществления. Одновременно нельзя не заметить, что во времени жизни идет трансформация самих участников переговоров. Открытость переговорного процесса реализуется всегда в языке, многообразии языков [16, р. 27]. Благодаря языковой вовлеченности участников переговоры существуют не только в эксплицированно очевидных семантических контекстах, но и в обширном пространстве нетематизированных смыслов многообразия культур, которые явлены в прагматике общения с ее различными модальностями. Это обуславливает открытость семантического пространства, запечатлевающего опыт коллективных общностей. Внимание Деррида к данному обстоятельству связано с его хорошим знакомством с теоретическими исканиями представителей лингвистической философии.

Обсуждение специфики переговорного процесса на универсалистско-философском уровне предполагает, по Деррида, прежде всего, фиксацию основных его участников, а также языковых средств, используемых ими. Обращение к греческому, латинскому, арабскому и немецкому языкам запечатлевают значимые характеристики европейской философской традиции [17, р. 339]. Вместе с тем последовательная

универсализация всемирно-исторических связей породила на современном витке развития человеческого сообщества вовлечение в переговорный процесс огромного множества культур с особыми чертами и языковыми традициями. В этом манифестируется открытое многообразие исторического опыта, его мультивекторность постижения мира Dasein вместе с другими участниками всемирно-исторической драмы, реализующейся в мистически неисчерпаемом океане бытия [13, р. 32]. Поиск универсально значимого ведется субъектами философских переговоров в бесконечном многообразии ситуаций и контекстов. Обобщение исторического опыта, открывающее смысл минувшего в его значении для настоящего, идет именно в этой перспективе.

### **Выводы**

Центральной темой полемики Гадамера и Деррида является открытость исторического опыта, возможность использования его ресурсов в постижении взаимосвязи прошлого и настоящего. Их размышления представляются не потерявшими значимости и в современной ситуации, когда центральной темой историософских дискуссий становится обсуждение «возвышенного исторического опыта». Придя Гадамера и Деррида за нечувствительность к открытости исторического опыта, Анкерсмит не хочет видеть того, что ими во многом были созданы предпосылки для его собственной стратегии рассмотрения этого явления.

В свете дискуссии Гадамера и Деррида были выявлены многие значимые грани темы открытости исторического опыта. Свой подход к обсуждению этой предметности оба автора выстраивают на основе метафизики конечности Хайдеггера. В то время как Гадамер, по мнению многих авторитетных исследователей, выражает позиции «правого» хайдеггерианства, акцентирующего системные положения этого учения, Деррида резонно рассматривается как выразитель его «левого», ницшеански-ревизионистского, критического крыла.

В полемике с Гадамером Деррида выразил критическое неприятие его истолкования оснований диалогического мышления и укорененности такового в открытости живого опыта переживания истории, отверг этическое положение о важности изначального взаимного признания партнеров по коммуникации для ее осуществления. Он также адресовал немецкому философу обвинения в возрождении метафизических, онтологических проекций при реализации диалогического общения. Гадамер резко ответил на его критику, последовательно отстаивая собственные воззрения. В то же время он признал важность деконструктивного момента в диалоге, указав на предпосылки осуществления этой операции, заложенные в хайдеггеровских представлениях о мыслительной процедуре деструкции. Гадамеровское понимание открытости исторического опыта было обосновано в его трактовке события, способного воздействовать на поток истории действия, традиции, меняя ракурс видения смыслового содержания произошедшего.

Полемика с гадамеровской трактовкой диалога явилась непосредственной предпосылкой его истолкования открытости исторического опыта и роли переговоров как определяющей стратегии социокультурного развития. Отчетливо осознавая европоцентристский характер деконструктивизма, Деррида не обнаруживает альтернативного основания для получения универсально-значимых обобщений. Деконструкция выступает в его понимании как надежное основание переговорного процесса и реализуется при принципиальной асимметрии диспозиций его субъектов по отношению друг к другу. Поливариантная интертекстуальность и ситуативность вырисовываются в качестве ведущих характеристик переговоров. Они представляются Деррида способствующими возможности получения универсальных философских обобщений, которые значимы для постижения связи истории и современности.

### **Список литературы**

1. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: РОССПЭН, 2011. 510 с.
2. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 610 с.
3. Ануфриева К.В. Теория возвышенного исторического опыта Ф. Анкерсмита: непредсказуемость минувшего // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2022. № 1. С. 200–216.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 700 с.
5. Babich V. Friedrich Nietzsche // A Companion to Hermeneutics / ed. by N. Keane and Ch. Lawn. Malden; Oxford: John Wiley & Sons, Inc. 2015. P. 366–377.
6. 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. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 255–264.
7. Gadamer H.-G. Destruktion and Deconstruction // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 102–113.
8. Gadamer H.-G. Hermeneutics and Logocentrism // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 114–128.
9. Gadamer H.-G. Letter to Dallmayr // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 93–101.
10. Gadamer H.-G. Reply to Jacques Derrida // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 55–57.
11. Gadamer H.-G. Text and Interpretation // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 21–51.
12. Gadamer H.-G. On the Problem of Self-Understanding // Philosophical Hermeneutics. N.Y.: University of California Press, 1977. P. 44–58.
13. Derrida J. Foi et Savoir. P. : Editions du Seuil, 2000. 133 p.
14. Derrida J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 58–71.
15. Derrida J. Learning to live finally. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007. 95 p.
16. Derrida J. Negotiations // Derrida J. Negotiations. Standford: Standford University Press, 2002. P. 11–40.
17. Derrida J. The Right to Philosophy from a cosmopolitan Point of View // Derrida J. Negotiations. Standford: Standford University Press, 2002. P. 329–342.
18. Derrida J. Three Questions to Hans Georg Gadamer // Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / ed by D.P. Michelfelder and R.E. Palmer. N.Y.: State University of New York Press, 1989. P. 52–54.
19. Derrida J. Uninterrupted Dialogue: Between Two Infinities, the Poem // Research in Phenomenology. 2004. No 34 (1). P. 3–19.

**THE CHALLENGE OF HISTORICAL EXPERIENCE OPENNESS:  
H.-G. GADAMER – J. DERRIDA PHILOSOPHICAL DEBATE**

**B.L. Gubman**

Tver State University, Tver

The article is focused on the analysis of the philosophical dialogue between H.-G. Gadamer and J. Derrida in the light of the problem of openness of historical experience. Deeply concerned with this question, these authors created two different versions of its interpretation within the boundaries of their own doctrines that were rooted in the foundations of M. Heidegger's metaphysics of finiteness. The content of Gadamer's understanding of the specifics of the openness of historical experience, as revealed in the article, is expressed in his interpretation of the nature of dialogical thinking and eventfulness, which met with harsh criticism from Derrida. However, despite his disagreement with many aspects of Gadamer's program, Derrida accepted the reflections of his partner in philosophical discussion when creating his own deconstructivist negotiation strategy, in which the problem of openness of historical experience is solved in an original way. The deconstructivist component was, in turn, organically mastered in Gadamer's program. On the whole, the platforms of Gadamer and Derrida can be considered as a kind of prologue to the contemporary debate about the importance of «sublime historical experience» in comprehending the past.

**Keywords:** *openness of historical experience, «sublime historical experience», hermeneutics, poststructuralism, dialogue, intertextuality, negotiations.*

*Об авторе:*

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: gubman@mail.ru

*Author information:*

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver, Russia. E-mail: gubman@mail.ru