



ИЗ ИСТОРИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ПОИСКОВ



Философская мысль: рецепция и интерпретация

ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ ХАЙДЕГГЕРА НА КОНЦЕПЦИЮ ИСТОРИИ П. РИКЁРА

Дж.Э. БАРАШ

Аннотация

В последнее время вопрос о реальности исторического прошлого вновь стал актуальным как в сфере историографии и теории истории, так и в области литературоведения. Эта тенденция проявляется со всей очевидностью, когда речь заходит о философском и литературном аспектах исторического знания. Иной раз читатели начинают игнорировать различие между историческим знанием и художественным повествованием. Стремление к отождествлению литературного и научно-исторического представления событий приводит к тому, что под сомнение ставится стремление историка реконструировать реальную картину прошлого. В данной статье рассматривается критический ответ Рикёра в разные периоды его творческой деятельности на вызовы исторического скептицизма. Исследуется эволюция позиции Рикёра от первоначальной критики философии Хайдеггера до усвоения и творческой интерпретации ряда ключевых понятий концепции Хайдеггера с целью обоснования достоверности знаний о прошлом.

Ключевые слова: исторический скептицизм, Рикёр, Хайдеггер, Коллингвуд, Уайт, Барт, историческое воображение, трансцендентальная схема.

Бараш Джеффри Эндрю – Почетный профессор философского факультета Пикардийского университета имени Жюль Верна (Амьен, Франция), член международного редакционного совета журнала «Философские науки».

Перевод с французского:

Мачульская Ольга Игоревна – научный сотрудник Института философии Российской Академии наук, российский корреспондент Фонда Рикёра (Париж).

Цитирование: БАРАШ Дж.Э. (2017) Влияние учения Хайдеггера на концепцию истории П. Рикёра / пер. с франц. О.И. Мачульской // Философские науки. 2017. № 8. С. 87–105.

В этой статье я собираюсь рассмотреть фундаментальный вопрос о том, что мы имеем в виду, когда говорим о «реальности» истории-

ческого прошлого. В рамках короткого отрезка времени, соответствующего современной эпохе, к историческому прошлому относят документальные источники и другие подтверждения действий и событий ушедшего исторического периода, находящегося за пределами досягаемости живой памяти. Вопрос о реальности исторического *прошлого* относится одновременно к его статусу *прошлого*, к его свойству проходить и к тому смыслу, который оно привносит в мир, продолжая свое существование и обретая актуальность в настоящем.

На протяжении последних десятилетий вопрос о реальности исторического прошлого вновь в центре внимания как в сфере историографии и теории истории, так и особенно в области литературоведения. Эта тенденция проявляется со всей очевидностью, когда речь заходит о философском и литературном аспектах исторического знания. Иной раз доходит до крайностей, когда читатели начинают игнорировать различие между историческим знанием и художественным повествованием. Стремление к *отождествлению* литературного и научно-исторического представления событий приводит к тому, что под сомнение ставится стремление историка реконструировать «реальную» картину прошлого.

Подобные скептические взгляды вызвали противодействие со стороны определенной части критически настроенных философов и историков. На основе анализа различий между историческим знанием и представлениями о прошлом, выраженными средствами художественной литературы, они задаются целью определить, до какой степени ученый может претендовать на то, чтобы адекватно реконструировать хотя бы в ограниченном виде реальность исторического прошлого. В дальнейшем я проанализирую, каким образом отвечает на данный вопрос Поль Рикёр. При этом я задаюсь целью не столько интерпретировать теорию истории Рикёра, сколько воспроизвести и подвергнуть критическому анализу его концепцию реальности исторического прошлого.

I

Проблема соотношения исторического знания и художественного восприятия прошлого и вопрос о способности ученого-историка реалистически представить историческое прошлое являются предметами напряженных дискуссий начиная с 70-х гг. XX в. Однако тенденция сомнения во всеилии исторического знания наметилась значительно раньше. В XVIII в. в эпоху формирования современного романа уже звучали высказывания о недостоверности научных представлений о прошлом. Это движение получило название «исторический пирронизм».

Так, в частности, Дени Дидро высказывался о творчестве английского писателя Сэмюэла Ричардсона следующим образом: «О Ричард-

сон, я осмелюсь сказать, что даже самые правдивые истории преисполнены лжи, а твои романы преисполнены правды». Жан-Жак Руссо придерживался аналогичного мнения. В своей книге «Эмиль, или О воспитании» он противопоставляет научным догмам собственную концепцию образования. Размышляя над проблемой роли исторической науки и художественной литературы в изображении событий он заявляет: «Я не вижу особой разницы между историческими трудами и литературными романами, за исключением того, что романист прежде всего доверяет своему собственному воображению, а историк — воображению других людей» [Rousseau 1966, 310].

В начале XIX в. Артур Шопенгауэр в своей книге «Мир как воля и представление» выразил с философских позиций скептическое отношение к претензиям исторической науки представлять реальные факты прошлого. Философ настаивает на неустранимой уникальности бесчисленного множества исторических событий, не поддающихся усилиям ученых заставить факты вписаться в абстрактную рациональную систему. По сути, чем больше ученый-историк пытается объяснить единичные события прошлого посредством абстрактных теоретических установок, тем больше он отдаляется от реальности. Тем не менее историческое мировоззрение, основывающееся на стремлении уловить смысл реальных событий исходя из единичных явлений, особенно когда речь идет об отдельных биографических и автобиографических рассказах, обречено на отсутствие достоверности повествования из-за многообразия субъективных и неточных свидетельств. Однако для Шопенгауэра именно биографические и автобиографические рассказы представляют наибольший интерес в плане толкования истории, поскольку они близки к литературному изображению событий [Schopenhauer 1977, 516–525].

Фридрих Ницше бросил радикальный вызов исторической науке, объявив художественное изображение действительности подлинным историческим знанием. Философ выступил с сокрушительной критикой современных ему методов исторического познания, выражающих, с его точки зрения, направленность современного мировоззрения в прошлое, за которым скрывается неспособность содействовать полноценной жизни, устремленной к творческому созиданию будущего. С позиции этих жизнеутверждающих требований, Ницше без колебаний объявляет задачей исторического познания не изыскание реальных фактов, а поддержку творческого порыва к свободному воображению и интерпретации событий. «Только в том случае, если история может стать объектом искусства и произведением искусства, она способна стимулировать инстинкты и может быть даже пробуждать инстинкты» [Nietzsche 2009, 66], — пишет он.

В дальнейшем в 70–80-е гг. XX в. в роли нового сторонника исторического скептицизма выступило так называемое лингвистическое

направление постструктурализма. Представители этого течения исходят из идеи нетождественности лингвистического значения и реальных событий и приходят к выводу об абсолютной невозможности объяснить историческое прошлое с помощью исторического дискурса. Они считают, что в процессе исторического повествования формируются значения, которые переносятся на прошлое. Как утверждает Ролан Барт: «Не существует самих по себе событий. Для того чтобы событие состоялось, сначала нужно привнести смысл... Факт всегда существует лишь как лингвистическое явление» [Barthes 1984, 174–175], — заключает он. Этот тезис Хейден Уайт иронически цитирует в своей работе «Содержание формы. Нарративный дискурс и историческое представление» [White 1987], а Поль Рикёр приводит в своей книге «Память, история, забвение», анализируя проблему исторической репрезентации [Рикёр 2004, 348–366]. И, действительно, этот вопрос оказывается центральным для современного исторического скептицизма.

Однако это высказывание Барта является двусмысленным. С одной стороны, он подчеркивает, что факты, действия и события необходимо выразить в некой лингвистической форме, чтобы упростить их реальную сложность и сделать более доступными для сохранения в памяти и усвоения другими субъектами. В процессе преобразования многообразных чувственно воспринимаемых данных непосредственного опыта в факты, выраженные в универсальных языковых категориях, их связь с реальностью неизбежно трансформируется. И, как констатирует Рикёр в одной из своих работ 1994 г. с характерным названием «Философы критикуют историю: исследования, объяснение, письмо», а также в своей книге «Память, история, забвение», намерения Барта не ограничиваются данным заявлением, а его радикализм имеет далеко идущие последствия. Барт считает, что поскольку реальность исторического прошлого абсолютно недостижима для мира языка, она является принципиально недоступной и для исторического дискурса [Ricoeur 1994, 168–169; Рикёр 2004, 352–362]. Обращаясь к лингвистической теории представления, обозначающего и обозначаемого Фердинанда де Соссюра, Барт утверждает, что историк пытается игнорировать внемарксистический статус представления реальности, подменяя его лингвистически обозначаемым. Не имея возможности восстановить реальные события, историк посредством собственного воображения воссоздает некую картину, которую сам принимает за реальность. С помощью дискурса можно в лучшем случае воспроизвести «эффект реальности», т.е. иллюзорное впечатление того, что объектом повествования является не конфигурация элементов языка, а само прошлое. Однако подлинное прошлое кардинально отличается от того дискурса, на основании которого историк его описывает. На самом деле реконструкция исторического прошлого посредством дис-

курса и воображения является таким же вымыслом на тему истории, как и художественная литература. Как отмечает Барт в своих эссе «Исторический дискурс» и «Эффект реальности», притязания историка на то, чтобы правдиво и беспристрастно представить реальное историческое прошлое, в действительности оказывается иллюзией и отражением *идеологических* установок современной историку эпохи. «Исторический дискурс является главным образом результатом идеологии или, точнее, *воображения*, и, если воображение — это тот язык, посредством которого осуществляется дискурс (обладающий чисто лингвистической сущностью), то выполняет его субъект повествования (обладающий психологической или идеологической сущностью)» [Barthes 1984, 174], — пишет он.

Американский сторонник подобного рода скептицизма Хейден Уайт интерпретировал основные идеи Барта в контексте общей теории историографии, в частности, в своей книге «Метаистория» (1973), в сборнике статей «Тропы дискурса. Опыт критики культуры» (1978) и в работе «Содержание формы. Повествовательный дискурс и историческая интерпретация» (1987). Он анализирует исторический дискурс с позиций многообразия риторических форм и тропов. На основании изучения риторических форм Уайт, также как и Барт, выявил наличие непреодолимой пропасти, разделяющей язык исторического повествования и историческую реальность. Уайт приводит в качестве эпиграфа к сборнику своих работ высказывание Барта о том, что факты существуют не иначе как в плоскости лингвистики. Он также принимает идею о том, что работа историка опирается на вымысел и подобна литературному творчеству. По его мнению, на самом деле историческое повествование представляет собой «вымысел вербального характера, содержание которого составляют не столько научные изыскания, сколько творческая фантазия» [White 1978, 82–89]; кроме того, «контексты исторического повествования являются результатом творческого воображения исследующих их историков» [White 1978, 89]. Однако необходимо иметь в виду, что Уайт в своей статье «Проблема повествования в современной исторической теории» (1984) не отождествлял свою концепцию с учением Барта и, даже напротив, высказывался о концепции Барта как о «совокупности сомнительных идей из области теории языка, дискурса, сознания и идеологии» [White 1987, 36]. Тем не менее признание отсутствия принципиальной разницы между историческим исследованием и художественным творчеством сближает его позицию с историческим скептицизмом Барта. Также как и Барт, Уайт разделяет критический пафос Ницше относительно достоверности исторического знания. Исторический скептицизм и тенденция к отождествлению данных исторической науки и художественного изображения прошлого, столь характерные для современной философии истории, нашли мощную теоретиче-

скую поддержку как со стороны Барта с его критикой идеологизации исторических изысканий, так и со стороны Уайта, предлагающего анализировать исторический дискурс с позиций риторики.

II

Рикёр размышлял над проблемой критики современного исторического скептицизма на протяжении нескольких десятилетий в конце XX — начале XXI вв. в ряде своих работ: «Время и рассказ» (т. III. «Рассказанное время», 1985), «Критика философии истории: исследования, объяснения, письмо» (1994), в статье «Знак прошлого» (1998), опубликованной в «Журнале метафизики и морали» («Revue de métaphysique et de morale»), и, наконец, в книге «Память, история, забвение» (2000).

Он начинает обсуждать эту проблему в третьем томе своего труда «Время и рассказ» в разделе под названием «Реальность исторического прошлого». Как подчеркивает философ, речь идет не только о возможности утверждать, что исторический дискурс способен создать «представления» о прошлом, но и о том, что эти представления отражают подлинные события прошлого. На основании множества разрозненных событий прошлого можно сформировать разнообразные представления (*la représentation* или *Darstellung*) однако за пределами структуры повествования, под которую историк подводит события, разворачивается подлинная история, даже если перспектива соответствия тому, что «на самом деле произошло», ограничена. За пределами повествования историк предлагает некий знак, который занимает место реальности и этот акт замещения, занятия места (*lieutenance* или *Vertretung*), который Рикёр называет репрезентацией (*représentance*), соответствует более сильному утверждению, не признаваемому историческим скептицизмом, согласно которому репрезентация может обозначать реальные события прошлого, недоступные историческому дискурсу.

Проблема репрезентации и ее способности замещать события прошлого и подтверждать их реальность является хорошо известным сюжетом концепции Рикёра, над которым он начинает работать в своей книге «Время и рассказ» и продолжает размышлять в книге «Память, история, забвение». При этом его интерпретация данной проблемы претерпевала последовательные изменения, свидетельствующие о значительной эволюции теории Рикёра. В книге «Время и рассказ» философ уделяет основное внимание функции исторического *воображения* в процессе организации событий во времени в качестве источника интерпретации реальности прошлого. В дальнейшем, в работе «Память, история, забвение», не отрицая значимости исторического воображения, он делает акцент на роли памяти и свидетельств в качестве источника обоснования реальности исторического прошлого.

Эти изменения имеют важное значение в понимании теории истории Рикёра.

В книге «Время и рассказ» в главе «Реальность исторического прошлого» философ анализирует проблему исторического воображения в контексте явления, которое он определяет как плюрализм концепций представления истории. Каждая из этих концепций частично представляет на основе принципа дополнительности «загадку» репрезентации в стремлении отразить реальность исторического прошлого. Рикёр выделяет три вида подходов к отражению реальности исторического прошлого: «Тождество», «Иное» и «Сходство» по аналогии с разновидностями Бытия в классификации, предложенной Платоном в диалоге «Софист» (245b–259d) и Аристотелем в «Риторике». Эти три вида подходов соответствуют трем фундаментальным позициям в интерпретации прошлого. Сторонником квалификации прошлого как Тождества является теоретик истории Робин Коллингвуд, подчеркивающий центральную роль исторического воображения в преодолении временного разрыва, отделяющего историка от прошлых эпох и позволяющего на основе документальных данных и способности к реконструкции посредством воображения воспроизвести (*reenact*) минувшие события в настоящем. Французские ученые Поль Вен и Мишель де Серто определяют прошлое как Иное и настаивают на непреодолимости временного разрыва между настоящим и прошлым, из-за которого изначальный смысл прошлого представляется неясным и недоступным. Хейден Уайт характеризует прошлое как Сходство и рассматривает его согласно установке «как если бы» исторические исследования соответствовали реальности. При этом, как отмечает Рикёр, Уайт интерпретирует Сходство как результат работы исторического воображения, которое хотя и не способно воспроизвести прошлое в настоящем в том значении, как это понимал Коллингвуд, ограничивается риторическими образами и лингвистическими представлениями, возникающими в процессе повествовательной деятельности историка. Поскольку, согласно Уайту, эти рассказы представляются обоснованными и правдоподобными, метод интерпретации по аналогии не позволяет уловить смысл огромного количества возможных разнообразных трактовок истории, проистекающих из прошлого. Рикёр, принимая положение о том, что историк представляет прошлое в нарративной форме и рассматривает его с точки зрения «как если бы» эти представления соответствовали реальности, стремится выйти за пределы ограничений, наложенных Уайтом на историческое повествование, для того чтобы придать идее тождества ее реальную эффективность и создать возможность формулирования высказываний, подтвержденных критическим анализом документальных данных, относящихся к «репрезентации», способной выявить скрытый смысл подлинного прошлого [Ricœur 1985, 225].

Метод изучения прошлого по аналогии с настоящим при условии, что он применяется корректно, позволяет нам маневрировать между концепцией Тожества, предполагающей, что историческое воображение способно реконструировать прошлое, и концепцией Иного, согласно которой реальность исторического прошлого недостижима с позиций настоящего.

Не углубляясь в истолкование теории Рикёра и констатацию тех положений, которые он сам сформулировал, я ставлю своей целью прояснение некоторых вопросов и аргументации. Рикёр ссылается на концепции исторического воображения Коллингвуда и Уайта, но не затрагивает тему различия позиций этих авторов. Кроме того, французский философ не упоминает о том, что, с точки зрения Коллингвуда, Уайт, обосновывавший в своей теории исторического воображения сходство исторического знания и художественного творчества, склоняется, в конечном счете, к историческому скептицизму. Я попытаюсь показать, что именно анализ этих неявных нюансов позволяет нам лучше понять, каким образом Рикёр приходит к выводу о реальности исторического прошлого.

В третьем томе своего труда «Время и рассказ» в главе «Реальность исторического прошлого» философ ссылается на идею Коллингвуда об акте исторического воображения, делающего возможным воспроизведение (reenactment) прошлого в настоящем. В данном фрагменте Рикёр анализирует связь концепции Коллингвуда, изложенной в книге «Идея истории» (1946), и теории трансцендентального воображения Канта. Теоретик герменевтики приводит положение немецкого философа о том, что эта способность даже при ее неточности является необходимой. Он приходит к выводу о том, что Коллингвуд специфическим образом применяет теорию трансцендентального воображения Канта в области исторического суждения [Ricœur 1985, 225].

Согласно теории трансцендентальной схемы Канта, посредством чистого воображения можно структурировать временной опыт. Способность чистого воображения позволяет подвести гетерогенные чувственно воспринимаемые данные под всеобщую категориальную форму и придать им временную структуру. В книге «Идея истории» Коллингвуд во втором «эпилогомене» распространяет кантовскую интерпретацию трансцендентального воображения на сферу интерпретации истории. Он трактует воображение с позиций его способности структурировать историческое время. Таким образом, Коллингвуд создает свою знаменитую теорию, согласно которой, если применить временную структуру к историческому опыту человечества, то трансцендентальное воображение становится источником не только взаимосвязи реальных исторических событий, но и художественного творчества. Тем не менее, заявляя о том, что функция временного структурирования является основанием как исторического познания,

так и художественного творчества, Коллингвуд не квалифицирует эти два вида исторического знания как тождественные, как раз наоборот, он утверждает, что именно способность трансцендентального воображения к структурированию фактов дает возможность *отличить* историческое повествование от вымысла.

Развивая тему интерпретации специфического различия между художественным творчеством и историческим представлением, британский ученый продолжает традицию трансцендентальной логики Канта, применяя ее в особой сфере исторического познания. По сути, в книге «Критика чистого разума» в разделе «Трансцендентальная аналитика» Кант уже ставил вопрос о том, каким образом возможно в условиях, когда деятельность способности трансцендентального воображения охватывает *всю* область опыта, отличить грезы и иллюзии от подлинной реальности. И в своем скрупулезно развернутом ответе на данный вопрос немецкий мыслитель делает вывод о том, что тщательное и последовательное структурирование опыта позволяют нам отличать реальность от вымысла. Коллингвуд, основываясь на концепции Канта, формулирует три универсальных критерия, позволяющих отличать историческую реальность от художественного воображения. 1. В историческом исследовании события представлены в пространственно-временной связи. 2. Историческое повествование обладает внутренней логикой. 3. Историческое знание опирается на факты [Collingwood 1956, 246]. Как мне кажется, Рикёр не уделил внимания этим идеям Коллингвуда, поскольку у него сложилось курьезное впечатление о том, что в своем рассуждении британский ученый способен дойти до «квазиидентификации работы историка и литератора» [Ricoeur 1985, 209].

Уайт дал своему основному труду «Метаистория» подзаголовок «Историческое воображение в XIX веке». Нужно иметь в виду, что понятие «историческое воображение» он трактует иначе, чем Коллингвуд. В своих работах Уайт критикует понятие исторического воображения Коллингвуда и предлагает пересмотреть данную концепцию. В эссе «Исторический текст и литературный артефакт» Уайт частично принимает теорию воображения Коллингвуда по причине того, что тот конструктивно применяет кантовскую теорию трансцендентального воображения к исследованию исторического воображения. Как поясняет Уайт, так же как логика и временная структура посредством трансцендентальной схемы применимы к сфере опыта, так и сформулированные Коллингвудом систематизирующие принципы исторического воображения предполагают определенный всеобщий смысл, применимый к многообразным жизненным ситуациям различных людей. Таким образом, правомерно сделать вывод о реальности ситуации, вписывающейся в данную структуру [White 1978, 227].

Уайт предлагает концепцию, кардинально отличающуюся от теории воображения Коллингвуда. Он подчеркивает, что философское учение Канта не было единственным источником формирования теории воображения Коллингвуда, испытавшего влияние философской традиции XIX в., согласно которой историческое воображение функционирует благодаря чувству эмпатии [White 1978, 227]. Эмпатия позволяет историку проникать в контекст иной исторической эпохи и адекватно понимать ситуацию. Данный подход отчасти вызывает сомнения у Уайта, поскольку с его точки зрения реальность исторического прошлого недостижима для исторического дискурса. В своей статье «Политика интерпретации. Дисциплина и де-сублимация» (1982) Уайт предупреждает читателей о потенциальной «опасности» воображения для ученого-историка. Он считает, что историк не в состоянии определить, являются ли события, воссозданные посредством воображения в инородном контексте прошлого, достоверными или же их следует считать результатами художественного вымысла по аналогии с литературными произведениями. Уайт излагает свое понимание роли исторического воображения следующим образом: «Воображение представляет опасность для историка, поскольку он никогда не может быть уверен в том, что все то, что он реконструировал с помощью “воображения” действительно происходило, что он не “выдумал” эти события подобно поэту или писателю. Разумеется, воображение должно подчиняться научной дисциплине, соблюдать правила доказательности, удовлетворять требование соответствия данных воображения фактам. Однако “воображение” в соответствии со значением этого слова, характеризующего деятельность поэта или писателя, выполняет свою задачу на последнем этапе работы историка, когда необходимо представить в повествовательной форме результаты изысканий, т.е. свое понимание того, что “действительно имело место” в прошлом. По этой причине некоторые ученые сравнивают работу историка с творчеством писателя» [White 1987, 67–68].

Рикёр, как и Коллингвуд, испытал влияние кантовского учения о трансцендентальной схеме, явившегося источником формирования его собственной концепции исторического суждения. В третьем томе своего труда «Время и рассказ» в главе «Взаимосвязь истории и вымысла» Рикёр, подобно Коллингвуду, рассматривает идею трансцендентальной схемы с позиций универсальной способности применения временной структуры к человеческому опыту, используя ее не столько в форме абстрактной функции, присущей кантовскому *cogito*, сколько в значении временной последовательности, присущей символическим и лингвистическим структурам, придающим согласованность воображаемой интриге вымысла и реальным историческим событиям. Когда историческое *время* обретет конфигурацию, исследуя временные отношения, реконструированные посредством воображе-

ния, мы сможем осознать не только общие истоки художественного вымысла и исторической науки, но также и критерии отличия исторического повествования от художественного вымысла.

Творческая интерпретация концепции трансцендентальной схемы Канта, над которой Рикёр размышляет в своей работе «Время и рассказ», послужила для философа импульсом для формирования его собственной теории воображения в контексте времени. Он иллюстрирует свою теорию с помощью знаменитой дихотомии традиций интерпретации времени в западноевропейской культуре. С одной стороны, существует фундаментальная концепция космического времени, состоящего из последовательности моментов и поддающегося физическому измерению. С другой стороны, сложилась феноменологическая концепция переживаемого времени. Как полагает Рикёр, ни одна из этих концепций не может объяснить феномен времени исчерпывающим образом. Нельзя подменять одну трактовку другой при интерпретации понятия времени. И все же мы можем обозначить «точки соприкосновения» двух измерений времени — космического и феноменологического. Рикёр говорит о трех типах соприкосновения во времени, это календарь, преемственность поколений и следы. В третьем томе работы «Время и рассказ» «Время и повествование» в разделе под названием «Взаимосвязь истории и художественной литературы» эти три типа связей реализуются в сфере исторического времени человечества, когда схематизирующая функция воображения соединяет уровни физически исчисляемого времени и прожитого времени. Ориентируясь на критерии исторического времени, которые поддаются осмыслению и структурированию, посредством силы воображения через точки соприкосновения можно установить связи между художественным изображением событий и историческим знанием.

Таким образом, на основании данной теории Рикёр приходит к выводу о возможности прорыва средствами исторического и лингвистического осмысления событий к реальному историческому прошлому и высказывает критические замечания в адрес концепции Уайта. Французский философ ставит под сомнение позицию Уайта, отождествлявшего историческое знание с обыкновенными рассуждениями на исторические темы, которые он называет «произвольной тропологией».

Кроме того, Рикёр указывает на то, что с его точки зрения является основным мотивом, побуждающим историка соблюдать точность в фактических данных. В книге «Время и рассказ» в разделе «Реальность исторического прошлого» ученый утверждает, что историк исполняет свой долг перед теми, кто жил в прошлом, и что этот долг требует от нас «воздать по заслугам людям из прошлого — умершим — то, что должно» [Ric ur 1985, 228]. Эту поэтическую и теологически

назидательную тему долга перед жившими в прошлом людьми ему навеяли работы де Серто. Рикёр рассматривает эту проблему в своей работе «Время и рассказ» и в дальнейшем развивает ее в книге «Память, история, забвение» [Ricoeur 2010, 131–138].

III

Как отмечал Рикёр в своей статье «След прошлого», опубликованной в «Журнале метафизики и морали» в 1998 г., он посчитал необходимым дополнить свою теорию реальности исторического прошлого, изложенную им в работе «Время и рассказ», расширив трактовку проблемы различия исторического знания и художественной литературы [Ricoeur 1998, 7–32]. В этой статье Рикёр дает набросок своего проекта, который он реализует два года спустя в книге «Память, история, забвение». Философ решает отказаться от фундаментальных категорий Тождества, Иного и Сходства, посредством которых он анализировал образы прошлого в работе «Время и рассказ». При этом его методика уже не связана столь сильно с теорией воображения, основывающейся на кантовской концепции трансцендентальной схемы, примененной к временной структуре исторического знания и художественной литературы. Тем не менее проблема реальности исторического прошлого остается чрезвычайно важной для Рикёра. В книге «Память, история, забвение» он еще более решительно выступает против исторического скептицизма. Во второй части, озаглавленной им «История. Эпистемология», теоретик герменевтики углубляет критический анализ, начало которому было положено в статье «Философская критика истории: исследование, объяснение, письмо» (1994), в которой он ставит под сомнение позицию исторического скептицизма и, в частности, его утверждение о том, что события существуют лишь благодаря их представлению средствами языка, которое поддерживали Барт и Уайт. С точки зрения Рикёра, скептицизм чрезмерно акцентирует внимание на конечном этапе «оформления» исторического повествования и игнорирует остальные направления исторического описания событий, прежде всего — документальное подтверждение достоверности фактов и объяснение по принципу причинно-следственной связи [Рикёр 2004, 348–366]. С этих позиций философ развивает и систематизирует свою аргументацию, намеченную в книге «Время и рассказ».

В контексте этой системы последовательного взаимодействия трех фаз историографической операции: документального доказательства, причинно-целевого объяснения и литературного оформления, которую Рикёр называет «таинством исторического познания» [Рикёр 2004, 352], возникает закономерный вопрос о том, не приходит ли французский философ, даже после отказа от идеи схематизирующей функции исторического воображения, к выводу, близкому учению Коллингвуда. Конечно, эти три фазы историографической операции

не идентичны трем принципам исторического познания британского мыслителя, о которых я уже говорил выше, — пространственно-временная связь исторических событий, логическая последовательность исторического повествования, соответствие историческим фактам — тем не менее вывод Рикёра согласуется с концепцией Коллингвуда.

Этот анализ подводит нас к решающему заключению: если в книге «Память, история, забвение» Рикёр не обсуждает предложенные Коллингвудом принципы исторического познания, это означает, что он пересмотрел свое отношение к его теории воссоздания (*reenactment*) прошлого. В книге «Память, история, забвение» Рикёр рассматривает теорию Коллингвуда не в разделе под названием «История. Эпистемология», повествующем об историческом познании, а в разделе «Историческое состояние», в котором речь идет не об «историческом мышлении», а об *онтологии* и историческом бытии. Обращаясь к теме «реальности» исторического прошлого в своей книге «Время и рассказ», Рикёр уже прибегал к онтологическому анализу [Ricoeur 1985, 12–28; Рикёр 2004, 530–531]. Однако в работе «Память, история, забвение» онтологический мотив играет более значительную роль, поскольку помимо условий познания исторической реальности вопрос о статусе прошлого приобретает чрезвычайную важность для нашего последующего исторического бытия. Помимо свидетельства смерти тех, кто жил в прошлом и возможности присутствовать при их погребении Рикёр ставит вопрос о статусе этих людей, которые «вчера были живыми, действовали и претерпевали действие» [Рикёр 2004, 530].

В процессе этого анализа в книге «Память, история, забвение» Рикёр затрагивает концепцию исторического времени Коллингвуда и подвергает ее критике с позиций онтологии, что мы уже наблюдали в его работе «Время и рассказ». Он еще раз ставит под сомнение тезис британского ученого о том, что посредством исторического воображения можно воссоздать (*reenact*) прошлое в настоящем. Не прибегая к методологии, подвергающей историческое исследование критическому контролю, Рикёр широко применяет этот метод к романтической идее историка XIX в. Жюль Мишле: он проводит параллели между концепцией воссоздания прошлого Коллингвуда и теорией Мишле, метафорически объявляющего работу историка «воскрешением» прошлого. С точки зрения Рикёра обе концепции — и «воссоздания» и «воскрешения» прошлого — не являются совершенными, поскольку в них игнорируется дистанция, отделяющая прошлое от настоящего, и не акцентируется внимание на идее «инаковости прошлого» [Рикёр 2004, 531]. Чтобы преодолеть эти недостатки, философ решает ввести понятие повторения (*Wiederholung*), заимствованное из фундаментальной онтологии Хайдеггера, изложенной в его книге «Бытие и время».

В своих работах Рикёр предпринимает обстоятельный анализ концепции Хайдеггера, в частности, в третьем томе «Времени и рассказа» философ размышляет над понятием времени у Хайдеггера, а в книге «Я-сам как другой» он рассуждает об отсутствии в «Бытии и времени» этической позиции. В работе «Память, история, забвение» в разделе «Историческое состояние» очевидно значительное влияние философии Хайдеггера на его теорию, особенно по проблеме интерпретации инаковости прошлого. При этом Рикёр стремится скорректировать концепцию немецкого мыслителя и адаптировать ее применительно к своей собственной теории исторического времени. В этой новой перспективе тема повторения возможностей прошлого приводит философа к одной из важнейших проблем «Времени и рассказа» — идее о том, что долг перед жившими в прошлом, порождает в нас чувство верности исторической реальности. И тогда для Рикёра помимо рассуждений на данную тему в книге «Время и рассказ» основой для научного анализа становится сформулированная автором труда «Бытие и время» концепция «бытия-в-долге» (*Schuldigsein*). Как утверждает Хайдеггер, принять долг означает способность повторить возможности, которые хранит наследие прошлого и которые настоящее воспринимает и проектирует в будущее.

В рамках исторической онтологии «Памяти, истории, забвения» Рикёр применяет хайдеггеровские понятия повторения и бытия-в-долге довольно редко, десять лет назад в книге «Я-сам как другой» он уже выступал с острой критикой концепции Хайдеггера по этическим причинам. Рикёр обосновал свои критические замечания в процессе интерпретации выводов морального характера, проистекающих из понятий совести (*Gewissen*) и бытия-в-долге. В своем труде «Бытие и время» Хайдеггер стремился освободить понятие совести от традиционной моральной коннотации для того чтобы перенести рассмотрение моральной проблематики в сферу онтологии. Тем не менее он не выполнил эту задачу до конца, и Рикёр в книге «Я-сам как другой» сталкивается с необходимостью переместить анализ вопросов морального характера за пределы фундаментальной онтологии. По словам Рикёра, Хайдеггер осуществил «деморализацию совести». В противоположность идее немецкого мыслителя о деморализации совести и бытия-в-долге, Рикёр хотел сформулировать более адекватное понятие совести, позволяющее возвысить этическую проблематику до уровня фундаментальных вопросов посредством обращения к фигуре другого. «Тем самым мы воздали бы по праву понятию *долга*, слишком наскоро онтологизированному Хайдеггером за счет этического измерения задолженности» [Рикёр 2008, 408], констатирует философ.

В контексте исторической онтологии, которую философ разрабатывает в книге «Память, история, забвение», интерпретация понятия

долга с позиций прошлого в значении хайдеггеровского бытия-в-долге знаменует важную переменную. Как отмечает Рикёр, Хайдеггер идентифицирует долг (в обоих смыслах, проистекающих из немецкого слова *Schuld*, означающего одновременно и долг, и чувство вины) с точки зрения открытости ограниченного существования (*Dasein*) возможности ничто в виде уникальности смерти. Для Хайдеггера это было решением перед лицом ничто за пределами контекста традиционной морали, позволяющим отразить то, что действительно можно воспроизвести в сфере прошлого [Рикёр 2004, 506–507]. Рикёр обосновывает свою новую трактовку концепции Хайдеггера и поясняет, что на предварительном этапе исторического исследования необходимо сформулировать нейтральную с моральной точки зрения концепцию, чтобы в дальнейшем квалифицировать понятие долга с позиции этики [Рикёр 2004, 507].

В данном случае нас интересует не столько вопрос об историографических следствиях понятия «нейтральный с моральной точки зрения», сформулированного в контексте экзистенциальной аналитики Хайдеггера, сколько фундаментальное исследование того, каким образом введение этого понятия трансформирует теорию реальности исторического прошлого французского философа. Рикёр пересматривает свою теорию в свете хайдеггеровской концепции. В результате понятие «бытие-в-долге» должно быть согласовано с экзистенциальной способностью к «репрезентации», задачей которой является воссоздание того, что действительно произошло в прошлом и содержит значимый для нас смысл. При этом понятие «бытие-в-долге» ведет нас еще дальше, поскольку речь идет не только об ориентации с позиций прошлого, но и об источнике единства способов темпорализации исторического бытия, позволяющем открывать в прошлом то, что благодаря способности к воспроизведению можно проецировать в будущее. В стиле, которым Рикёр излагает эту идею, прослеживается влияние терминологии Хайдеггера: «Бытие-в-долге представляет в этом отношении экзистенциальную возможность репрезентирования. Тогда как понятие репрезентирования всегда зависит в этой смысловой структуре от намеренно ретроспективной перспективы исторического знания, бытие-в-долге представляет собой оборотную сторону заступающей решимости» [Рикёр 2004, 507].

В этой ситуации проявляется влияние учения Хайдеггера на концепцию Рикёра, что, как я считаю, создает проблемы в интерпретации исторического прошлого. Если рассматривать существование с позиций радикальной *единичности*, то встает вопрос о возможности взаимодействия *коллективных* форм существования. Помимо замечаний в «Бытии и времени», интерпретирующем сферы коллективного и общественного как неподлинного способа бытия, точка зрения Хайдеггера по вопросу о подлинности коллективного бытия оста-

ется совершенно неясной. На самом деле еще раньше, работая над проблемами истории, Рикёр сам ставил вопрос о неопределенности хайдеггеровской трактовки проблемы подлинности коллективного бытия. Как утверждает философ, в ракурсе вопроса о возможности связи между национальными сообществами и историческими эпохами, ставшими предметом размышления для германской исторической традиции, концепция Хайдеггера, изложенная в книге «Бытие и время» «неопределенно представляет переход от подлинного выбора Dasein, с которым каждый индивид идентифицирует себя, к историческому сообществу и судьбе народа» [Ricoeur 1989, 300]. Таким образом, поскольку при прочтении книги Хайдеггера возникают трудности в осознании формирования коллективного бытия, состоящего из множества единичных конечных Dasein, каким образом повторение в свете смерти позволяет нам уловить смысл *инаковости* коллективного прошлого на этапе настоящего? Несмотря на неопределенность критики принципа реконструкции Коллингвуда, предпринятой Рикёром, я не уверен, что хайдеггеровское «воссоздание», невзирая на его онтологические притязания, позволит нам сформулировать более адекватную концепцию реальности исторического прошлого.

Разумеется, как я уже отмечал ранее, Рикёр в книге «Память, история, забвение» заявляет о том, что он не принимает полностью и намерен дополнить и исправить концепцию истории Хайдеггера, представленную в книге «Бытие и время». Он решительно критикует те идеи немецкого философа, которые считает спорными. Рикёр откровенно высказывается о том, что, с его точки зрения, Хайдеггер чрезмерно акцентирует внимание на проблеме уникальности смерти отдельного индивида и недостаточно рассуждает о смерти других людей и опасности насильственной смерти. Рикёр, как и Жан Грейш, заимствует у Ханны Арендт понятия рождаемости и условия множественности, относящиеся к сфере политического действия. Рикёр вносит эти дополнения для того, чтобы уравновесить излишне радикальную идею Хайдеггера о бытии-к-смерти [Ricoeur 1989, 300].

И все же эти высказанные в адрес теории Хайдеггера сомнения подводят нас к постановке вопроса принципиального характера: с какой целью Рикёр вносит эти важные исправления в экзистенциальную онтологию Хайдеггера и почему он отводит экзистенциальной онтологии центральное место в своей собственной концепции? Здесь, как мне кажется, стоит сказать о сомнениях Рикёра относительно метода немецкого философа и его трактовки долга и вины, сформулированной посредством этого метода в процессе интерпретации понятий исторического состояния и реальности исторического прошлого.

В книге «Память, история, забвение» Рикёр неоднократно обращается к исследованию Райнхарта Козеллека по проблеме исторического времени, изложенному в книге «Прошедшее будущее» («Vergangene

Zukunft»). В этой работе автор развивает известную теорию, согласно которой история человечества укореняется в различных способах предвидения будущего посредством взаимосвязи с настоящим и прошлым: речь идет о соотношении между сферой опыта (Erfahrungsraum) и горизонтом ожиданий (Erwartungshorizont). Однако Козеллек ставит под сомнение возможность понять прошлое и определить степень его реальности исходя из учения Хайдеггера. В дискуссии с Гадамером Козеллек резко критикует концепцию Хайдеггера не столько из-за недооценки проблемы связи с другим, сколько из-за неспособности к интерпретации сферы постоянно изменяющихся с течением времени межчеловеческих отношений. «Различные исторические периоды не являются идентичными и не определяются экзистенциальными позициями отдельных людей, бытие которых обусловлено “Dasein”». Изначально историческим эпохам был присущ общечеловеческий характер, речь идет о неизменной синхронности несинхронного, о разграничении различий, имеющих индивидуальные формы конечности, не сводимые к “Existenz”» [Koselleck 2000, 101], — поясняет Козеллек.

В этом фрагменте представлен тезис, который, как я считаю, может стать отправной точкой для размышления над проблемой реальности исторического прошлого. Историческая конечность не сводится к одной лишь единичной конечности Dasein и невозможно идентифицировать ее с этих позиций посредством попыток воспроизвести то, что происходило в недавнем прошлом, потому что его «инаковость» распространяется на более фундаментальный уровень конечности, имеющий собственные формы артикуляции, этот уровень должен быть определен на основании опосредующего символического пространства, благодаря которому открывается сфера межчеловеческой коммуникации. В этом символическом пространстве любая точка зрения имеет ограниченную перспективу, и таким образом люди в качестве субъектов истории совместно действуют в мире.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Рикёр 2004 — *Рикёр П.* Память, история, забвение. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.

Рикёр 2008 — *Рикёр П.* Я-сам как другой. — М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.

Barthes 1984 — *Barthes R.* Le discours de l'histoire. Bruissements de la langue. Essais critiques IV. — Paris: Seuil, 1984.

Collingwood 1956 — *Collingwood R.G.* The Idea of History. — Oxford: Oxford University Press, 1956.

Diderot 1951 — *Diderot D.* Éloge de Richardson // *Diderot D.* Œuvres. — Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Koselleck 2000 — *Koselleck R.* Hermeneutik und Historik. Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Nietzsche 2009 – *Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. – Stuttgart: Reclam, 2009.

Ricœur 1985 – *Ricœur P.* Temps et récit. Vol. 3. – Paris: Seuil, 1985.

Ricœur 1998 – *Ricœur P.* «La marque du passé», Mémoire, Histoire // *Revue de Métaphysique et de Morale*. N° 1. Mars 1998. P. 7–32.

Ricœur 1989 – *Ricœur P.* Lectures 2. La contrée des philosophes. – Paris: Seuil, 1989.

Ricœur 1994 – *Ricœur P.* Les philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture // *Philosophical Problems Today* / ed. By G. Fløistad. – Dordrecht: Kluwer, 1994.

Ricœur 2010 – *Ricœur P.* Pourquoi se souvenir du passé historique? // *Ricœur P.* La pensée en dialogue / ed. by J. Porée and G. Vincent. – Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Rousseau 1966 – *Rousseau J.-J.* Émile ou de l'éducation. Livre 4. – Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Schopenhauer 1977 – *Schopenhauer A.* Über Geschichte. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vol. 2, 2. – Zürich: Diogenes, 1977.

White 1974 – *White H.* The Historical Text and Literary Artifact (1974). *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. – Baltimore; L.: Johns Hopkins, 1978.

White 1987 – *White H.* The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory // *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. – Baltimore et L.: Johns Hopkins, 1987.

THE REALITY OF THE HISTORICAL PAST: THE HEIDEGGERIAN TURN IN PAUL RICŒUR'S REFLECTION ON HISTORY

J.A. BARASH

Summary

In recent decades, the question of the reality of the historical past has risen to the forefront of analysis, not only in historiography or historical theory but also in literary criticism. In different forms, a tendency has come to expression in these disciplines that blurs the distinction between historical representation and fictional narrative, and casts suspicion on the historian's claim to uncover a measure of "reality" of the historical past. This article examines Paul Ricœur's critical response, in different periods of his work, to the challenge raised by historical skepticism. It focuses on how Ricœur, after a period of initial criticism of Heidegger's philosophy in his works of the 1980s and early 1990s, appropriates in his late work *Memory, History and Forgetting*, a number of key concepts that Heidegger proposed in *Being and Time* and reformulates them to buttress his theory of the reality of the historical past. The aim of this article is less to provide an exegesis of Ricœur's conception of historical understanding, than to critically examine the theory of the "reality" of the historical past that he developed during different periods of his work.

Keywords: historical skepticism, Ricœur, Heidegger, Collingwood, White, Barthes, historical knowledge, historical imagination, transcendental schematism.

Barash, Jeffrey Andrew – Professor Emeritus at the Jules Verne University of Picardy (Amien, France), Member of the International Editorial Council Journal of Philosophical Sciences.

Translation from French:

Machulskaya, Olga – Research Fellow at the Department of Modern Western Philosophy of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russian Correspondent of the Ricoeur Foundation (Paris).

Citation: BARASH J.A. (2017) The Reality of the Historical Past: The Heideggerian Turn in Paul Ricoeur's Reflection on History. Trans. into Russian by O.A. Machulskaya. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 8, pp. 87-105.

REFERENCES

Barthes R. (1984) *Le discours de l'histoire, Bruissements de la langue*. Essais critiques IV. Seuil, Paris.

Collingwood R.G. (1956) *The Idea of History*. Oxford University Press, Oxford.

Diderot D. (1951) Éloge de Richardson. In: Diderot D. *Œuvres*. Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).

Koselleck R. (2000) *Hermeneutik und Historik. Zeitschichten. Studien zur Historik*. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Nietzsche F. (2009) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Reclam, Stuttgart.

Ricoeur P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Russian Translation: Izdatelstvo gumanitarnoi literatury, Moscow, 2004).

Ricoeur P. *Soi-même comme un autre* (Russian Translation: Izdatelstvo gumanitarnoi literatury, Moscow, 2008).

Ricoeur P. (1985) *Temps et récit*. Vol. 3. Seuil, Paris.

Ricoeur P. (1998) «La marque du passé», *Mémoire, Histoire*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*. Mars 1998. n° 1, p. 7-32.

Ricoeur P. (1989) *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Seuil, Paris.

Ricoeur P. (1994) Les philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication, écriture. In: G. Fløistad (ed.) *Philosophical Problems Today*. Kluwer, Dordrecht.

Ricoeur P. (2010) Pourquoi se souvenir du passé historique? In: J. Porée and G. Vincent (eds.) *Paul Ricoeur, La pensée en dialogue*. Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Rousseau J.-J. (1966) *Émile ou de l'éducation*. Livre 4. Garnier-Flammarion, Paris.

Schopenhauer A. (1977) *Über Geschichte*. Die Welt als Wille und Vorstellung. Vol. 2, 2. Diogenes, Zürich.

White H. (1978) *The Historical Text and Literary Artifact* (1974). *Tropics of Discourse*. Essays in Cultural Criticism. Johns Hopkins, Baltimore and London.

White H. (1987) The Question of Narrative in Contemporary Historical Theory. In: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Johns Hopkins, Baltimore et Londres.