



ПОИСК

КАРТА ПАМЯТИ: ГЕРОИ И АНТИГЕРОИ

ГЕФТЕР ^{beta}

- [Журнал](#)
- [Гид](#)
- [Тезисы](#)
- [Популярное](#)
- [Авторы](#)
- [Архив Гефтера](#)

[Бербер Бевернаж](#)

Время, присутствие и историческая несправедливость

Возвращение истории — тема, до сих пор определявшая антисталинские дискуссии в России. Но ее историографический аспект сложнее политического. Возвращается ли прошлое или оно никуда не ушло? Об этом — Бербер Бевернаж.

[Дебаты](#) 17.08.2012 // 👁 1 774



От редакции: Возвращение истории — тема, до сих пор определявшая антисталинские дискуссии в России. Но ее историографический аспект сложнее политического. Если в политике уверенно предполагается, чего стоит опасаться и что заслуживает рецензии, в историографии философия времени спорит, например, с юриспруденцией не о чем-нибудь, а о том, что есть прошлое и его длительность в истории, как его ухватить в настоящем. Возвращается ли прошлое или оно никуда не ушло? Об этом — Бербер Бевернаж.

Что очевидно в бывшей Югославии, Руанде и Южной Африке: что прошлое продолжает терзать людей, потому что оно — не прошлое. Эти места не живут в обычном временном режиме, но в режиме одновременности, когда прошлое и настоящее — непрерывная, слипшаяся масса фантазий, искажений, мифов и лжи... Преступления нельзя беспроблемно оставить в историческом прошлом, они оказываются размещены в вечном настоящем, вызывая о возмездии [1].

1. Введение

Некоторые философы отмечали временное измерение нашего понимания отношений между историей и справедливостью [2]. Самые отчетливо выраженные и при этом противоположные позиции в этом споре, несомненно, принадлежат Фридриху Ницше и Вальтеру Беньямину. Для Ницше история всегда должна обслуживать жизнь и будущее и не должна подчиняться запросу на историческую справедливость [3]. Ницше порицает широко распространенную одержимость прошлым, эту измощающую лихорадку истории, и завидует тупой скотине, которая живет одним мигом, живет, в противоположность человечеству, которое сгорает под тяжестью постоянно растущего груза прошлого. Чтобы жить, говорит Ницше, человечество должно отказаться от надежды на справедливость и научиться забывать, но «требуется слишком великая сила духа, чтобы жить и забывать, насколько жизнь и несправедливость — одно и то же» [4].

Прославленный философ культуры Вальтер Беньямин в своих всем известных «Тезисах о философии истории», напротив, безусловно встает на сторону бесчисленных жертв исторической несправедливости, оказавшихся под грудой обломков прошлого [5]. Беньямин отстаивает «солидарность воспоминания» между живыми и умершими, доказывая, что живые поколения должны равняться не на будущее, а на предшествующие поколения в своей борьбе за правосудие [6]. Так как прошлые поколения предвосхищали жизнь поколений нынешних, Беньямин доказывает, что живые обладают «слабой мессианской силой», чтобы без помощи предшественников справиться с несправедливостью катастрофического [недавнего] прошлого.

За этими противоположными позициями стоят радикально различные концепции прошлого и его онтологического статуса. Традиционно отношение между историей и справедливостью описывается через ту главную мысль, что прошлое далеко от нас, оно скрылось из поля зрения и потому мы не можем его изменить. Такой сомнительный или низкий онтологический статус прошлого заставлял некоторых философов вслед за Ницше бичевать «одержимость историей» и разрабатывать вместо этого этику, которой будет подвластно настоящее [7]. Идея отсутствующего прошлого препятствует тому, чтобы поддерживать часто дающий сбой «долг помнить» или неперенную обязанность «быть справедливым по отношению к прошлому», — потому что для этого требуется иметь дело с прошлым. Поэтому ресурс истории — вносить свой вклад в поиск справедливости — кажется часто незначительным или даже несущественным.

В последнее время немало внимания в философии истории стали уделять «присутствию» прошлого, как мы видим, например, во Введении Элько Руни к «парадигме присутствия» в этом выпуске журнала. Такой пересмотр (онтологического) статуса прошлого может радикально изменить отношение между историками и «их» прошлым. История может тогда внести гораздо более существенный вклад в поиск справедливости. Более того, история оказывается соотнесена с современной реальностью международной политики, а именно, с проблемным «присутствием» травматического и часто взрывоопасного прошлого в странах, которые пытаются выбраться из былой пучины насилия, таких как ЮАР, Аргентина, Чили и Сьерра

Леоне. Повсеместный поворот к прошлому и к памяти в этих странах привел к дискуссиям о компенсациях и к созданию «Комиссий правды», что стало небывалым вызовом для историков и их дисциплины [8].

Но «парадигма присутствия» может быть освобождающей и продуктивной, только если присутствие и отсутствие не воспринимаются как абсолютные противоположности. Не нужно думать обо всем в застывших категориях абсолютного отсутствия или абсолютного присутствия; «присутствие» не должно пониматься как антоним отсутствия (что, конечно, говорит о том, что сам термин не вполне удачен) [9]. Ева Доманска недавно выступила с интересной критикой дихотомии присутствующего/отсутствующего, предложив способ сочленять присутствие и отсутствие без резкого их размежевания. В своей статье я сосредоточусь в основном на том, как дихотомия присутствия/отсутствия соотносится с различным пониманием времени и справедливости. Если мы принимаем дихотомию присутствия/отсутствия, то мы принимаем специфическое понимание времени. Любой анализ «присутствия» прошлого должен поэтому совмещаться с радикальной критикой господствующей концепции исторического времени и сопровождающих ее метафизических предпосылок и онтологических допущений. Хотя я с живым интересом отношусь к нынешним дискуссиям о «присутствии» («наличном настоящем»), так как они открывают новые пути мышления об истории, нельзя не опасаться, что «присутствие» может превратиться в темную метафизическую или даже «мистическую» категорию, если оно не будет жестко встроено в критику понятий «исторического времени» и «исторического настоящего».

В нашей статье мы разбираем, каким образом частные аспекты современного понимания времени как линейной, состоящей из последовательности точек коллективной единичности препятствуют нам мыслить «присутствие» и вообще устойчивость прошлого.

В статье анализируется, каким образом такое понимание времени вводит онтологический приоритет настоящего времени, навязывая нам дихотомию присутствия/отсутствия. Наконец, с опорой на введенное Ж. Деррида понятие призрачного времени, в статье обсуждаются некоторые аспекты альтернативного осмысления времени, в котором понятие «присутствия» возвышается над дихотомией присутствующего/отсутствующего и поэтому позволяет нам лучше понимать преследующее нас прошлое. Такое альтернативное осмысление времени прописывает в себе большую осторожность в обращении с исторической справедливостью.

2. Время истории и время справедливости

Прежде чем приступить к критике западного понимания времени и тех способов, которыми оно вынуждает нас мыслить во взаимоисключающих терминах присутствия и отсутствия, позволю себе пойти немного дальше и показать, как эта дихотомия определяет традиционное отношение между историей и справедливостью — или, говоря точнее, между дисциплиной «история» и дисциплиной «юриспруденция». Французский историк Анри Руссо заметил в одном из интервью, что историки традиционно рассматривают подходящее время для истории как инобытие подходящего времени для справедливости. Если закон провозглашает, что преследование и наказание прекращаются по истечении некоторого срока давности (за важным исключением преступлений против человечности), историк считает возможным приступить к работе только после значительного периода ожидания, когда герой его исследования уже предан земле, а архивы поступили в распоряжение специалистов [10]. Руссо отвергает такое требование «периода ожидания», но при этом не хочет понять, что временной антагонизм между историей и справедливостью укоренен гораздо глубже, чем кажется на первый взгляд. Конфликт между временем справедливости и временем истории (я имею в виду историю как дисциплину, историографию) может быть проинтерпретирован как антагонизм, происходящий из неуклонного упора на присутствие/отсутствие, выражающееся соответственно в обратимости/необратимости события. Время оправдания часто понимается как **обратимое** время: преступление вполне и до конца присутствует, и поэтому может быть исключено и убрано надлежащим отбыванием наказания по суду. Такое осмысление времени держится на узкой экономической логике вины и наказания; и справедливость понимается просто как возмещение ущерба и расплата. История, напротив, работает с тем, что уже

случилось и на настоящий момент ушло безвозвратно. История имеет дело со «стрелой времени», то есть с фундаментально необратимым временем, заставляя нас признать измерения отсутствия и неизменяемости прошлого.

Историческое понятие времени бросает вызов делу справедливости: искупление вины никогда не может вернуть все полностью в прежнее состояние, «изгладить ущерб», — потому что любое преступление всегда уже отчасти находится в прошлом и потому всегда располагается в измерении отсутствия. Поэтому, если руководствоваться историческим понятием времени, невозможно добиться полной справедливости по прошествии каких-то сроков. Но всякий, кто борется за более полный моральный мандат для истории, во имя жертв прошлого, рано или поздно начинает оспаривать подобное понимание времени. Пусть даже именно такое видение времени отстаивал Макс Хоркхаймер, превращая необратимость времени в испепеляющее оружие критики эсхатологически-анамнестической философии своего друга Вальтера Бенямина. Идея совершенной справедливости, считал Хоркхаймер, — это повторяющаяся иллюзия, проступающая из примитивной идеи обмена [11]. Невозможно думать, что совершенная справедливость может состояться в исторической области, потому что даже в совершенстве справедливое общество не сможет возместить все несчастья прошлого. Историческое прошлое есть никогда-не-улучшаемое-заново (*Nichtwiedergutzumachende*), «прошлые несправедливости прошли, их уже нет с нами. Убитая реальность убита до конца» [12]. «Историческое время» — основание для критики «примитивной идеи обмена», которая скрыто содержится в идеально обратимом «времени оправдания». И Левинас, и, в свой черед, Деррида доказывали, что время страдания и исторической несправедливости — неэкономическое, неисчисляемое время, и потому оно не может становиться частью системы обмена [13]. Но не преувеличивает ли такое понимание времени «отсутствие» прошлого? Не пренебрегает ли оно измерениями «наличия», то есть неизбывного присутствия прошлого со всеми его несправедливостями? Настаивать на отсутствии и необратимости прошлого с его исторической несправедливостью — значит, превращать историческое время в нечто неблагоприятное, часто несправедливое и совершенно неприемлемое в моральном смысле. Именно против такого необратимого времени, «грозящего разрушить любую мораль как таковую», бунтует Жан Амери, бельгийский (австрийский по происхождению) свидетель, выживший в Аушвице, в своем знаменитом эссе «За пределами вины и искупления» (1966) [14]. Амери поразил современников бунтом против прощения и будущего примирения в пользу «негодования», требуя «морального обращения вспять» времени. Настаивая на «негодовании», Амери понимал, что такая попытка обратить время вспять идет полностью вразрез с одной из самых главных идей — идеей необратимости времени: «Чувство времени лица, охваченного негодованием, пляшет и рассогласуется, потому что это лицо желает двух невозможных вещей — возвращения в прошлое и смены того, что произошло» [15]. Но как заложник моральной правды Амери требует себе права сопротивления тому, что он называет антиморальным «естественным», или «биологическим», временем, которое якобы лечит все раны: «Говорят, что случилось — то случилось. Такой приговор верен, но его не примет ни одна мораль и ни один интеллект... Моральная личность требует аннулировать время — в данном случае, чтобы привязать преступника к содеянному им. Только тогда, когда моральные часы вернутся назад, преступник сможет встретиться со своей жертвой как с таким же человеком» [16]. Амери открыто протестует против совета Ницше научиться забывать и против его представления о том, что история должна служить настоящему и будущему. Он также, вполне пророчески, предвосхитил нынешний вариант этой дискуссии, возобновившейся на международной политической сцене в полный голос, как нечто самое насущное, когда резко увеличилось число наций, которые на переходе к демократии должны были разобраться с мрачным и полным насилия прошлым диктатуры и гражданской войны. Часто такие ситуации политического переходного состояния — нередко отмеченного сочетанием большого морального капитала и низкой заинтересованности бюрократии [17] — ставят всех перед тяжелой практической, политической и моральной дилеммой: либо воссоздается историческая несправедливость, что угрожает социальными конфликтами, дестабилизацией и новой волной насилия, либо строится демократическое и мирное будущее без учета позиции жертв жестокого прошлого [18]. Разумеется, большинство из тех, кто вершил в прошлом историческую несправедливость, выбирают второй вариант. И Фредерик Виллам де Клерк, и Аугусто Пиночет одинаково просят о «забвении» во имя «будущего» и «примирения» [19]. Сторонники политической амнезии, часто сочетающейся с требованием той или иной амнистии, многочисленны и влиятельны [20]. Сознательное забвение не так редко защищается во имя демократии и роста свобод. Память и компенсация за прошлое оказываются подчинены политике, ориентированной на будущее.

Наиболее радикальную формулировку этой позиции мы находим у Брюса Акермана, который призвал отказаться от иллюзии исправляющего прошлое правосудия и сжечь «провонявшие трупы архивных папок» в официальных хранилищах [21]. Если мы застряли в описанной выше временной дихотомии, единственная разумная альтернатива, чтобы не откатиться назад в новую череду преследований и расправ и чтобы историография не продолжала разделять и травмировать нас, — это сочетание амнистии и амнезии. Если исходить из дихотомии присутствия/отсутствия, трудно принять ответственно мысль Игнатъеффа, что прошлое продолжает нас мучить, потому что оно **еще не стало прошлым**, — мысль о несерийном времени в таких местах, как Югославия, Руанда и ЮАР, и о тех преступлениях, которые нельзя полностью привязать к прошедшему историческому времени. Историческая концепция времени вынуждает нас понимать постоянно длящееся потрясение жертвы «присутствием прошлого» в собственной жизни как простую фигуру речи. Если жертвы или их родственники не могут добиться справедливости вскоре после совершенных преступлений, подавленность отсутствующими уже и необратимыми измерениями прошлого понуждает говорить, «что было, то было, того уже не вернуть».

Борьба против безнаказанности преступников и поиск новых альтернативных форм правосудия почти всегда приводят к оспариванию и замощению разрыва между юридическим и историческим пониманием времени. Сравнительно новый феномен «Комиссии правды», которая не может выносить приговоров, как настоящий суд, но в рамках своего мандата выносит суждения о прошлом, возник в ответ на эту «дилемму правосудия в переходное время»: как нация может иметь дело со своим прошлым, когда требуется скорый переход к демократии? «Комиссия правды» — гибридное образование, стоящее на пересечении правосудия и истории. Хрупкое политическое равновесие, часто весьма затрудняющее преследование виновных, вынуждает «Комиссии правды» искать альтернативные или «мягкие» формы правосудия, которые и удастся найти в сфере истории с ее понятиями «исторической истины» и «исторической памяти» [22].

Признание (общественной) памяти и повествования о правде в альтернативных формах правосудия сопровождается скрытым отрицанием мнимо-обратимого времени правосудия и признанием того, что всякая несправедливость в фундаментальном смысле необратима. В то же самое время делается упор на длительный и устойчивый характер исторической несправедливости, на затронутости настоящего прошлым, почему и нужны «Комиссии правды», которые не допустят беспамятства и поголовной амнистии всем, преобразовав память и историческую правду в определенные формы правосудия. «Парадигма присутствия» — желанное решение после длительного пренебрежения двусмысленным присутствием прошлого в историческом времени. Но пока эта парадигма располагается внутри дихотомии присутствия/отсутствия, она может в любой момент скатиться в мифическую обратимость «времени справедливости». Поэтому большая часть настоящей статьи посвящена критике понятий о времени, которые принуждают нас принять эту дихотомию, и формулированию альтернативного осмысления времени. В этой альтернативе измерениям присутствия уделяется не меньшее внимание, чем измерениям отсутствия прошлого, что позволит историкам подключиться к текущему поиску различных видов справедливости.

3. Критика исторического времени

Время и временность всегда были в центре рассмотрения во всей истории западной метафизики. Временные понятия использовались для классификации явлений и различения онтологических категорий еще в греческой античности. Для Платона, как и для многих средневековых мыслителей, вечность или отсутствие времени образует самый важный аспект реальности. С появлением современной мысли упор был сделан уже на временность и конечность как главное отличительное свойство реальности [23]. Как человек мыслит о времени — так же он мыслит и о других понятиях или объектах и их онтологическом статусе. Тем не менее, слишком натурализованный и овеществленный характер современного понятия времени стал восприниматься настолько «естественным», что он стал практически незаметен, затемнив тем самым смысл сопровождающих его метафизических предпосылок и «онтологических допущений» [24].

В предыдущем разделе статьи я постарался показать, как различные варианты дихотомии присутствия/отсутствия произвели антагонизм между тем, что я называю временем оправдания и временем истории, и, соответственно, между двумя концепциями справедливости. Чтобы ответить на вопрос, каким образом эта дихотомия возникает из понимания времени, и понять, какие аспекты господствующего на Западе осмысления времени ограничивают нашу способность мыслить о «присутствии прошлого», обращаюсь к Р. Коллингвуду и его запискам по философии истории [25]. Теория Коллингвуда, учитывающая воз-действие (re-enactment) прошлого — его версия «парадигмы присутствия» [26] — заставила его пересмотреть онтологический статус прошлого. Его понимание истории подразумевает существование живого прошлого, которое некоторым образом присутствует в настоящем. Упор Коллингвуда на «присутствии» в истории противостоит расхожему пониманию историчности как потока сменяющих друг друга непохожих друг на друга событий (потока радикально Иного — другости). Понятие времени в естественных науках, как поясняет Коллингвуд, основано на простой последовательности или смене одного другим: прошлое исчезает, не оставив по себе и следа, и вместо истории мы видим перед собой только «псевдо-историю», голую хронологию. Но в историческом процессе становления, доказывает Коллингвуд, прошлое действительно сохраняется как элемент настоящего. Такое сохранение прошлого может принимать форму накопления знаний, опыта, традиций и т.д., — и, несомненно, не может быть сведено к простому функционированию человеческой памяти. По этой причине, на этом Коллингвуд настаивает, время истории должно пониматься как включающее в себя некоторые трансвременные следы прошлого в настоящем, не надо воображать время простой последовательностью: «Прошлое — не просто условно предшествует настоящему, но делается его условием» [27].

Итак, какие аспекты времени позволяют нам мыслить историчность как поток простой смены разных событий, тем самым не давая нам понять это парадоксальное выживание прошлого в настоящем? Думаю, что историкам мешают ухватить феномен «присутствия» в истории три важных свойства господствующей мысли об истории. Во-первых, за господствующим на Западе понятием времени стоит метафизическая картина геометрической линии, состоящей из точек. Во-вторых, время обычно понимается как коллективная единичность, мы все во времени, и время у нас одно. В-третьих, мы сами привыкли мыслить время только исходя из собственного присутствия во времени. Решающим является первый пункт: как в расхожих представлениях, так и в научном дискурсе время представлено как линейная непрерывность моментов, точек «сейчас». Такое представление о времени, если верить итальянскому философу Джорджо Агамбену, восходит к греческому опыту времени, который был наиболее полно сформулирован Аристотелем. Аристотель определял время как «количество движения в отношении “до” и “после”» и уверял, что время непрерывно, потому что его можно до бесконечности делить на дискретные моменты, как линия состоит из точек и более ни из чего. Изолированный момент не имеет собственной протяженности и оказывается всего лишь границей, объединяющей и разделяющей «прошлое» и «будущее». Сомнительный и неуловимый характер времени сводится к простому парадоксу: если до бесконечности делить время, «сейчас» всегда будет «другим»: объединяя прошлое и будущее, обеспечивая их непрерывность, меняющееся «сейчас» всегда то же самое. Агамбен отмечает разрушительный характер такого времени, которое он определяет через «радикальную другость»: такое время состоит из мгновенно исчезающих моментов [28].

Господствующее на Западе понимание истории становится понятно в контексте такой идеи разрушительного, всепоглощающего или «хищного», по Августину, времени, с его текучими и постоянно исчезающими моментами. История всегда оказывается под угрозой, все в ней может исчезнуть во мгле забвения. Разрушительное время дает истории только очень ограниченный этический мандат: настоящее, похищаемое разрушительным временем, оказывается поглощенным его течением прошлым, которое уже не вернуть и никогда не изменить. Поэтому история дает только слабое утешение своей правдивостью, памятуя о том, что в прошлом совершались еще худшие жестокости.

По этой причине любая попытка разработать альтернативную теорию времени, в которой отводилось бы место для странной устойчивости «присутствия прошлого», необходимо должна иметь дело с аристотелевским наследием, выступив с критикой понимания настоящего как точечного момента. Представление о прошлом по аналогии с (обособленной) геометрической точкой, согласно Агамбену, — та дыра, через которую метафизика внедрилась в сам человеческий опыт прошлого. Такое представление принуждает нас, как отмечает Сандра Розенталь, к ложному выбору между абсолютной идентичностью и абсолютной другостью — противостояние, тесно соотношенное с рассматриваемой нами дихотомией присутствия/

отсутствия [29]. Разрушительный характер времени еще более усиливается превращением времени в коллективную единичность, как будто бы все события собираются во времени, как на складе, — это исключает любую идею вневременности события, анахронизма или локальной устойчивости прошлого. Понятия о единственном «историческом настоящем» и об абсолютной исторической синхронности, как считал Л. Альтюссер, укоренены в метафизическом окостенении времени [30]. Интеллектуальную операцию вертикального надреза в какой-то момент времени для раскрытия исторического настоящего может быть названа «эссенциальным вторжением» (*coupe d'essence*). Альтюссер специально критикует имплицитные концепции общества и историческую тотальность, которые предполагаются таким «вторжением»: тотальность, в которой все элементы связаны и одновременно присутствуют в своей сущности и деятельности, которая дешифруется одновременно со своим возникновением. Альтюссер отвергает существование абсолютного присутствия настоящего и подчиняет свое понимание времени своей исходной концепции истории, в которой любая социальная форма (экономика, политика, религия, эстетика, философия и т.д.) отмечена каждой своей собственной темпоральностью. Его марксистская концепция сложной социальной тотальности не позволяет ему собрать воедино все социальные процессы, происходящие в одно и то же историческое время. Отказ от абсолютного и универсализированного «времени-контейнера» позволяет ему разработать идею множественности относительно автономных историй, отбросив понятие о единой всеобщей истории.

Это рассуждение не должно нас изумлять. Рейнхарт Козеллек доказал, что идея истории как когерентной тотальности возникла сравнительно недавно [31]. Если основные составляющие и апории нашего метафизического мышления о времени, как доказывает Агамбен, восходят к античной Греции, понимание времени как автономного и объективного всеобъемлющего феномена появилось исходя из ньютоновского понятия абсолютного времени и пространства [32]. Доньютоновские мыслители опирались на релятивное понятие времени, представляя время как производную исторических событий и исторических изменений; им совершенно было неизвестно понятие абсолютного времени как вместилща всех вещей [33]. Не ведая абсолютной обобщающей хронологии, доньютоновские мыслители часто и не испытывали нужды в том, чтобы синхронизировать, соотносить во времени события, между которыми нет очевидного родства. «Система датировок, подразумевающая, что любые два события имеют только одно возможное количественное временное отношение и поэтому могут быть соотнесены только одним каким-то образом, была бы немыслима в глазах Геродота и Фукидида, точно так же как их датировки одного события только по отношению к соседним событиям нам кажутся дикими» [34].

Альтюссер с полным основанием утверждает, что такие понятия, как «синхронный», «диахронный» и «происходящий в данный момент» — метафизические конструкты, и показывает, как частное понятие о времени отражает в себе фундаментальные представления об истории и исторической тотальности [35]. Признание Альтюссером временной сложности исторического настоящего в конечном счете привело его к формулированию специфически марксистской «сверхдетерминированной» диалектики, которая должна покончить с гегелевской диалектикой простого противоречия. Марксистская диалектика должна во всех подробностях изучать феномен «выживания» в истории, не сводя его к гегелевскому аннулированию прошлого при «снятии». «Несомненно, все эти выживания существуют, и они напряженно всматриваются в жизнь», — писал Альтюссер. Но при этом они практически не исследованы [36].

Если встать на эти позиции, то история вовсе не обязательно окажется единым процессом, она вовсе не обязана вставлять в одну рамку различные варианты человеческого опыта прошлого. Как и в коллективной памяти, где всегда соревнуются различные воспоминания, так и в самой истории всегда есть место антагонизму, плюрализму, фрагментарности [37].

Часто высказываемая членами различных «Комиссий правды» идея, что правдивые рассказы автоматически приведут к примирению и восстановлению единства общества, посему кажется не такой уж убедительной. Переоценка несовременного, анахронистичного сочетания локальных изменений и неизменности позволяет нам двигаться в сторону концептуального осмысления «настоящего», что позволит держаться прошлого способом, преодолевающим простую дихотомию присутствия/отсутствия со всем ее моральным арсеналом.

Чтобы представить, какой должна быть историография, работающая с проблемой стойкости и выживания в прошлом (как это было сформулировано Альтюссером), можно обратиться за вдохновением к поздним работам Деррида [38]. В своей книге «Призраки Маркса» Деррида призывает серьезно отнестись к «устойчивости наличного прошлого, иначе говоря, к возвращению мертвых, от которых не избавиться даже всемирной скорбью и оплакиванием» [39]. Деррида вводит фигуру «призрака», духа, который приходит из прошлого или будущего, чтобы навязчиво гнаться за настоящим. Исследователи, говорит Деррида, редко обращают внимание на проблему призрачности, из-за необъяснимого и «неопределенного» характера призраков, сопротивляющегося строгому разграничению между реальным и нереальным, живым и мертвым и, что самое важное, между присутствующим и отсутствующим (тем, что в настоящем, и тем, что в прошлом) [40].

Теперь, заявляет Деррида, когда ни этика, ни политика не кажутся возможными, мыслимыми, не получают уважения или даже признания со стороны тех, кто не живут в настоящий момент (кто уже умерли или еще не родились), более чем когда-либо необходимо «говорить о призраке, говорить с самим этим призраком и вместе с самим этим призраком» [41]. Тем не менее, согласно Деррида, призрачное не может быть созерцаемо до тех пор, пока мы полагаемся на современное понимание исторического времени как последовательности сменяющих друг друга «настоящих», сменяющих друг друга «сейчас», которые совершенно одинаковы и совершенно современны себе. Знаменитая речь Гамлета о том, что «времени выбиты суставы», вдохновляет Деррида на провозглашение «несовременности живого настоящего самому себе» [42]. Призрачная логика Деррида развивает критику современного времени, которая должна превзойти дихотомию присутствия/отсутствия; и она становится серьезным вызовом для историков и их воображения прошлого, события и исторического настоящего [43].

Хотя «Призраки Маркса» принято рассматривать как знамение разрыва в трудах Деррида между ранним Деррида и более откровенно политическим поздним Деррида, его понятие призрачного времени вполне может быть отнесено к делу всей его жизни — всеобъемлющему проекту критики западной «метафизики присутствия». Идея призрачности тесно связана с деконструктивистской логикой различия — ставший уже классическим термин Деррида, соединяющий в себе пространственно-временные измерения различия и почитания. Различение исключает возможность полного присутствия какой-либо идентичности и ставит вопросы хайдеггеровского толка, критикуя власть присутствия с его «простым симметричным противопоставлением» отсутствию [44]. Вся история западной философии, согласно Деррида, испытала влияние определенного понимания времени, в котором делается слишком большой упор на присутствие, на актуальное, и дискредитируется отсутствующее как неприсутствующее и неактуальное. Деррида воспроизводит и заостряет критику, высказанную уже Хайдеггером: он противопоставляет сведению всех форм бытия к формам наличного присутствия (Anwesenheit), понятого по образцу одного из грамматических модусов времени — present, настоящее время (Gegenwart) [45]. От Парменида до Гуссерля, пишет Хайдеггер, никем не ставилось под вопрос привилегированное положение настоящего времени. Даже не-присутствие всегда рассматривалось только в связи с присутствием, как некоторая его модальность. Прошлое и будущее тоже чаще всего определялись как бывшее настоящее и будущее настоящее. Деррида с одобрением цитирует Хайдеггера: «Широчайший размах наличного присутствия выступает с наибольшими притязаниями, когда мы рассматриваем отсутствие, рассматриваем его как частность, определяя его через присутствие, которое тем самым достигает необъятной меры» [46].

Такое, на самом деле специфичное, понимание времени исподволь направляло определение смысла бытия в истории философии. «Традиционная онтология, — говорит поэтому Деррида, — может быть разрушена только повторяющимся вопрошанием о ее связи с проблемой времени» [47]. Хайдеггер хорошо это чувствовал, но, согласно Деррида, отказывался или не осмеливался радикально выдернуть «временную нить», чтобы рухнула вся метафизика. Если в «Бытии и времени» Хайдеггер подчиняет классическую онтологию «небывалому ужасу», радикально критикуя «вульгарное» линейное понятие о времени, построенное по аналогии с точками на линии, разоблачая то, что время тогда определяется только как наличное, что сейчас присутствует, — то его собственные предложения ввести более «аутентичное» исконное время, которое и образует трансцендентальный горизонт бытия, согласно Деррида, «прописано в согласии с грамматикой и словарем метафизики» [48]. Деррида даже один раз заявляет, что проблематика Хайдеггера — самая «глубокая» и «последовательная» защита мысли о настоящем как о наличном [49].

В своем раннем эссе «Усия и Грамма» («Сущность и Буква») Деррида опирается на примечание к «Бытию и времени» Хайдеггера, развивая свою собственную радикальную критику западного понимания времени. Как и Хайдеггер, Деррида критикует длительную традицию, идущую от Аристотеля к Гегелю, понимания и осмысления времени исходя из метафизической идеи «сейчас»/присутствие. Деррида смело предлагает контрпрочтение тех мыслителей, которых критикует Хайдеггер, с целью показать, что великие тексты метафизики содержат не только так называемое «вульгарное» понятие времени, но также и важные моменты для деконструкции этой концепции времени изнутри. В отличие от Хайдеггера, Деррида не ограничивается анализом или описанием парадоксов и апорий истории метафизики, чтобы различить возможность радикально иного понимания времени, которое Деррида находит в самой сердцевине этой традиции. Согласно Деррида, Аристотель не только основал многовековую традицию метафизического мышления, но также отладил инструменты для деконструкции этой традиции с ее «вульгарным» пониманием времени.

Как и Агамбен, Деррида связывает самые важные апории метафизического понятия времени с представлением о точечном моментальном «сейчас», которое и бесконечно дробит время, и превращает его в непрерывную линию. Но Аристотель хорошо знал об этих апориях и даже вполне изложил их, когда воспроизводил обыденное представление о времени, — только он не ответил на те вопросы, которые сам перед собой поставил. Длительная история метафизического мышления, согласно Деррида, образована опущением и бесконечным избеганием вопросов о природе и бытии времени [50]. Как и Альтюссер, Деррида решительно отвергает идею точечного, абсолютно синхронного присутствия настоящего момента, потому что она исключает возможность какой-либо неодновременности или призрачности:

«Сосуществование имеет смысл только в единстве единичного, того, что сейчас то же самое... Не нужно даже говорить о том, что сосуществование двух различных и равно присутствующих моментов-сейчас невозможно или не может быть помыслено: сам смысл сосуществования или присутствия выстроен этим ограничением. Невозможность сосуществовать с другим (тем же самым как таковым), с другим сейчас, — это не предикат этого сейчас, но сама его сущность присутствия. Момент-сейчас, присутствие в акте присутствия, задается как невозможность сосуществования с другим сейчас, то есть с другим-тем-же-самым-какое-оно-само» [51].

Именно такая невозможность сосуществования двух «сейчас», согласно Деррида, не может быть выражена словами, но может быть только внутренне пережита как «возможность невозможного». «Невозможность сосуществования может быть воспринята только на основе конкретного сосуществования, конкретной **одновременности** неодновременного, в которой дружба и идентичность этого сейчас удерживаются вместе в дифференцированном составе сразу того же самого» [52]. Это «сразу то же самое» лучше всего обозначить греческим словом *hama*, которое означает «вместе», «одновременно и сразу». Вся возможность деконструировать время изнутри традиции метафизики поэтому стоит на одном маленьком слове, которое Аристотель употребляет всего лишь пять раз, но, согласно, Деррида, «этот маленький ключ одновременно открывает и закрывает историю метафизики, в зависимости от того, что оказывается на кону» [53]. Хотя Аристотель не говорит напрямую о значении этого слова и даже пытается спрятаться от него, само слово выдает неосознанную логику прерывистого, нелинейного и плюрального в понимании времени Аристотелем. Этот «темпоральный засов», согласно Деррида, делает возможным мыслить время так, чтобы ему не довело простое присутствие настоящего, которое по самой своей сущности не может сосуществовать с не-одновременным. Это *hama* вводит измерение внешнего во внутренний порядок времени, и, **контаминируя** изолированное метафизическое присутствие, оно начинает функционировать как понятие, лежащее в основе центрального для Деррида термина **различАние** [54].

Идея призрачности в «Призраках Маркса» поэтому должна пониматься как весьма радикальное политическое продолжение поздним Деррида его раннего деконструктивного мышления. Уоррен Монтэг справедливо отмечает, что призрачность смогла оказаться у Деррида на переднем плане благодаря его понятию «следа», который не может уложиться в плоскую простоту настоящего времени. «Она не сводится к присутствующему или к настоящему, которое может стать прошлым или отсутствием; сама ее не-одновременность предопределяет возможность ее устойчивости во времени» [55]. «Призрачный момент», согласно Деррида, конечно, не вписывается во время, во всяком случае во время, понимаемое как серия модально

окрашенных настоящих (прошлое настоящее, актуальное настоящее и будущее настоящее). «Призрак» глубоко засел в произведенной Деррида деконструкции метафизического времени. В настоящем, да, «вывихнуты суставы времени», потому что оно смешивает с собой и включает в себя элементы, идущие из прошлого и будущего, его всегда настигают призраки, призраки возмездия. Как поясняет Ф. Джеймисон, призрачность проще всего описать как то, «что приводит настоящее в волнение, как те колебания горячего воздуха, из-за которых вся тяжесть объективного мира, да и сама материя, растворяется, как мираж... Призраки Деррида — это те моменты, в которых настоящее — и прежде всего наше текущее настоящее, богатый, солнечный, блистающий мир постмодерна и конца истории, новой миросистемы позднего капитализма — неожиданно предает нас» [56].

Призраки привносят постоянную «анахронию» в настоящее время, они провоцируют «безвременье и разлад в современности» [57]. Поэтому призрак — это вовсе не фрагмент «травматического» прошлого, вонзающийся в настоящее; но его логика ставит под вопрос все традиционные отношения между прошлым, настоящим и будущим [58]. «Призраки Маркса», логически развивающие основной замысел Деррида — деконструкцию, включают в себя так же и нечто утвердительное. Фигура призрака оправдывает переход от «техничко-онтологической» неоправданности времени к проблеме справедливости, которую нельзя постичь в терминах онтологии [59]. Деррида объясняет, почему он использует образ призрака: «Если я готов говорить так долго о призраках, наследии и поколениях, поколениях призраков — можно сказать, о некоторых **других**, которые не присутствуют, не живут в настоящий момент рядом с нами, в нас, вне нас, то это во имя правосудия» [60]. Абсолютное присутствие, сущностное, согласно Деррида, никогда не могло быть условием или объектом правосудия: правосудие всегда подразумевает определенный оттенок анахронизма. Этика не может ограничиваться нынешним временем и живыми поколениями. Всегда нужно помнить, что может случиться невозможное («оставьте мертвым погребать своих мертвецов»). Для Деррида это возможность абсолютного зла — абсолютного наличного присутствия, которое ничего и слышать не хочет о смерти.

Мысли Деррида следует соотнести с контекстом позднего капитализма, усиленно репрессирующего прошлое [61]. Критика Деррида непосредственно направлена против Фукуямы с его идеей «конца истории», в которой провозглашается смерть прошлого, а все призраки изгоняются во имя абсолютного присутствия настоящего. Осмысление времени у Деррида тесно соотнесено с политикой памяти, хотя бы потому, что он с одобрением цитирует риторический вопрос Йосефа Х. Йерушалми «Возможно ли, чтобы антонимом забвения было не воспоминание, но правосудие?» [62]. Как и Бен-Ямин, Деррида решительно отвергает господствующее телеологическое время Прогресса, в котором бывшая и нынешняя несправедливость всегда может быть оправдана или легитимирована будущим катарсисом. Только обещание помнить о несправедливости, памятьливость на обещание справедливости может покончить с такой тоталитарной и имморальной инструментальной логикой [63].

4. Заключение

Итак, мы видим, что длящуюся уже век дискуссию о том, что более справедливо и морально — сосредотачиваться на прошлом или думать о нуждах настоящего и будущего, невозможно разрешить внутри традиционного для Запада мышления о времени. Понимание единичного времени как бесконечного континуума уходящих настоящих, совершенно синхронных себе, заставляет принимать метафизическую бинарную логику присутствия и отсутствия, которая, в свою очередь, вынуждает думать, что прошлое и настоящее исключают друг друга. Эта логика отражается в строгом различении между временем истории и временем оправдания, ни то ни другое из которых не вписываются в нашу моральную перспективу, поскольку оставляют нас наедине с ложной альтернативой чисто экономической логики преступления и наказания либо же исключительного упора на отсутствии и необратимости времени, из-за которой все оказываются виновны или безвинны. Поиск альтернативных форм правосудия, который проявился в феномене «Комиссий правды», направлен против этого вынужденного выбора между всегда невозможным правосудием, которое всем воздаст за прошлое, и совершенно неприемлемым требованием все забыть и всех разом амнистировать. Такая несправедливость, обосновываемая необратимостью совершенного, может еще быть приемлема, если и мучители, и жертвы давно умерли. Но мы имеем дело с теми случаями исторической несправедливости, когда проблемное «присутствие прошлого» налицо и не хочет отступать. Срок давности, вводимый

законодательством, имеет важную для порядка функцию в обществе, — но это совершенно искусственное решение, не позволяющее разом избавиться от преследующего нас прошлого. А постоянно говорить, что история всегда несправедлива, и что прошлое всегда болезненно присутствует — это значит искать хотя бы символические компенсации или же стремиться предупредить такие несправедливости в будущем. Таким образом, ставится под вопрос простая оппозиция присутствующего как происходящего в настоящем времени и отсутствующего как прошлого, более низкого по онтологическому статусу.

Произведенный Деррида анализ позволяет нам увидеть, как и время истории, и время правосудия на самом деле вовлечены в одну и ту же логику «присутствия». Эта логика показывает отсутствующее прошлое как модифицированное наличие «прошлого присутствующего» (*presence of a past* “*present*”) и поэтому сразу наделяет прошлое более низким онтологическим статусом.

«Метафизика присутствия» не дает историкам не только осмыслить, но даже признать призрачное присутствие прошлого, то есть помыслить какое-либо бытие (*Wesen*), которое не есть и никогда не было бытием-в-настоящем-времени (*An-Wesen*). При этом важно не отделять идею Деррида о живучести призраков от его деконструкции исторического или «живого» присутствия. Чтобы понять его логику призрачности, нужно сопоставить ее, как замечает Джеймисон, с той догадкой, «что живое настоящее редко бывает таким самодостаточным, каким оно хочет быть, поэтому мы не должны слишком полагаться на его плотность и крепость, которая в иных обстоятельствах предаст нас» [64]. Деррида подчеркивает, что его логика призрачности не вводит никаких новых метафизических категорий. Напротив, эта логика внутренне нуждается во всяческой критике метафизикализации, абстракции, идеализации, идеологизации и фетишизации [65]. Призрачность не может быть «датирована» (в цепи настоящих событий, отмеченных в календаре), — но она, несомненно, исторична. Как пишет Монтаг, призрак — это просто то, что «недостаточно пожил для того, чтобы умереть, недостаточно присутствовало, чтобы просто так отсутствовать» [66]. Другими словами, призрачность или отрицание «полного отсутствия» — логическая изнанка дела жизни Деррида — деконструкции полного присутствия.

В нынешних дискуссиях о присутствии, о настоящем, упускается из виду эта встроенность «исторического настоящего» в откровенную деконструкцию, в тот самый «конститутивный анахронизм» [67], который обуславливает любое выживание прошлого. Поэтому «парадигма присутствия» остается непроясненной в смысле «способов бытия» этого «присутствия» прошлого — это относится как к материализму, так и к прямому идеализму. Присутствие не получило объяснения как совершенно исторический (хотя и не историцистский) феномен. За исключением Евы Доманской, никто не ставит под вопрос дихотомию присутствующего/отсутствующего. Иногда «присутствие» прошедшего трактуется как полное присутствие, как антоним отсутствия; но это таит в себе угрозу возвращения к мифологическим представлениям об обратимости времени — времени исполнения правды. У нас получится только темный метафизический или даже мистический дискурс, потому что прошлое, которое полностью «присутствует в настоящем», трудно назвать прошлым. Такая мистика «презентистов» уже подвергалась (иногда несправедливой, но довольно оправданной) критике со стороны голландского историка Эда Джонкера, который жаловался на антирациональные и антинаучные тенденции, на «опьяняющий дух Гегеля», который помутняет рассудок [68]. Но, честно говоря, нужно различать между весьма осмысленным употреблением парадигмы присутствия у Руниа, для анализа феноменов коммеморации, памятников, присвоения имен покойных (что часто движимо тоской по ушедшему прошлому, которое хотелось бы призвать снова), и более проблематичным анализом выживания самого прошлого [69]. Такой анализ тесно связан с попыткой Руниа перевернуть классическое отношение субъекта и объекта: поэтому он понимает прошлое не как записанное или сконструированное историками, но как способное держать под контролем саму историю [70]. В его исследовании голландской Сребреницы (которое он считает примером «кейс-стади» присутствия) описание того, как само прошлое сильнее историков из Нидерландского института военной документации, оказывается слишком идеалистическим. Вне отдельной частной философской традиции трудно понять заявление его и Анкерсмита, что историки буквально повторяют прошлое, что прошлое дважды становится «реальной вещью» [71]. Мистическая самостоятельность, которую Руниа приписывает присутствующему прошлому, становится совсем нелепой, когда Руниа заявляет, что «присутствие» былых пыток в тюрьме Абу

Грейб заставило американских солдат повторить эти пытки [72]. Руниа не видит, что его анализ присутствия как «нерепрезентированного способа присутствия прошлого в настоящем» может быть обращен сам к себе, поставив под вопрос сами понятия прошлого и настоящего [73].

Доманска очень удачно поступает, когда деконструирует дихотомию присутствующего/отсутствующего со ссылкой на «вещи» (скажем, мертвое тело), которые сопротивляются этой дихотомической классификации. Она провела очень тонкий анализ в стиле Хайдеггера, заявив, что мы должны признать присутствие нечеловеческих деятелей истории (nonhuman actors) и что их присутствие не должно приниматься во внимание только тогда, когда они рядом с нами [74]. Она не считает, что возможность присутствия, которое не сводится к дихотомии присутствия/отсутствия, нужно обязательно возводить к сложным отношениям в вывернутом временном присутствии распавшихся связей, когда «вывихнуты суставы времен». Просто она считает, что ее проект «хайдеггерианской или созерцательной археологии» послужит альтернативой повсеместным дискуссиям о нарративе и репрезентации и «должен рассматриваться как иная (отчаянная) попытка найти внешнюю (трансцендентальную) силу (Бытие), вопреки тем метафизическим фантомам, от которых никак не могут избавиться гуманитарные науки» [75].

Призрачное выживание измерений прошлого, на котором я здесь настаиваю (в слегка альтюссеррианском прочтении Деррида или дерриданском прочтении Альтюссера), отличается совсем другими свойствами, чем те, которые выделяет Руниа. Призрачность вовсе не обязательно будет внезапным «революционным», «возвышенным» и «таинственным» присутствием вещей, которые некогда «ужасающе неожиданно» прекратили существование. Напротив, речь идет о «вне-агентной» «не-одновременности», которая возникает просто из-за того, что ни один феномен не может вдруг и просто прекратить существование и стать отсутствующим. Спектральная логика ставит под вопрос самоочевидность притязаний эпохи современности постоянно осуществлять (и постоянно возобновлять) радикальный и чистый разрыв с прошлым, чтобы от основания созидать новое настоящее, «новое время», по Козеллеку. Любая попытка производить такой чистый разрыв с прошлым и начинать все с чистого лица (даже если это осуществляется символически — пишется новая Конституция или нация получает новую идентичность) фрустрируется реальностью исторического процесса, который не хочет застывать в одной позе и всегда содержит в себе отсрочки, выживания и незавершенные проекты. Призрачность — это всегда горечь утраты и (хочется этого или нет) ее наследование. Это проливает особый свет на проблему сложных отношений с прошлым, когда общества на стадии перехода пытаются как-то разобраться, как жить вместе после массового насилия. Но призрачное выживание — не только для исключительных случаев. Как утверждает Деррида, «синхронии нет места, не может быть современного самому себе времени», и ни одна революция, ни одно социальное переходное состояние не может ничего поделать с этим фактом [76].

Как уже говорилось, если мы вновь обратимся к Ницше, Беньямину и дилемме правосудия на переходном этапе, то мы сразу увидим, что можно и что нельзя говорить об этом — после того, как мы произвели критику метафизического времени и узнали о призрачности. К сожалению, простое признание призрачного выживания прошлого и не-одновременности живого присутствия не может разрешить дилемму временной односторонности этики. Как точно заметил Э. Лакло, невозможно законным образом произвести логический переход от (пост-)онтологического суждения о призраках и разладе во времени к введению каких-либо этических санкций, требующих ответственности [77]. Логика призрачности не научит нас, как именно иметь дело с прошлым после политического переходного времени. Остановится ли насилие социополитическим вопрошанием, которое не может быть решено априорно и вне контекста? Но признание призрачности, при этом, показывает, что дилемма правосудия как предмет обсуждения на переходном этапе основана на ложных предпосылках.

Главная из ложных предпосылок — наделение прошлого более низким онтологическим статусом, что предопределяет неравное отношение между изучением исторических несправедливостей в прошлом, с одной стороны, и ценностями, направленными на улучшение настоящего и будущего, — с другой. Поэтому нужно оспаривать овнешняющий аргумент Ницше, подразумевающий ложный выбор между живым настоящим и умершим отсутствующим прошлым. В то же время призрачная логика и деконструкция с ее помощью «живого настоящего» помогает нам заново оценить беньяминовскую «солидарность воспоминания», необязательно связывая ее с иудейской мистикой, как это обычно делают. Как замечает Лакло,

этическое значение движения деконструкции состоит в «расширении области структурной непредопределенности, что сразу же расширяет и область ответственности — область принятия самостоятельных решений» [78].

Теперь историкам под силу получить более существенный этический мандат на историю, так что они могут внести существенный вклад в дискуссию о призрачном выживании прошлого, оспаривая понятие о неизменном автономном настоящем, о всевластии абсолютного его присутствия. Деконструкция живого настоящего будет для историков болезненной, требующей слишком большого погружения в себя операцией именно потому, что вся их профессия глубоко вовлечена в метафизику присутствия. Чтобы развить альтернативную историографическую практику, они должны сперва отказаться от метафизической идеи всепоглощающего точечного времени как коллективной единичности.

Далее, они должны переосмыслить некоторые свои главные понятия, скажем, «событие» и «анахронизм», чтобы порвать с упрощающей линейностью происходящего. Задача одновременно создавать и разоблачать время вполне согласуется с мыслью Коллингвуда, который рассматривал историю как антиметафизическую «науку с абсолютными предпосылками», или Хоркхаймера, который подчеркивал, что история должна противостоять метафизике, которая со своим консерватизмом пытается объявить вечным наличное положение вещей [79].

Наконец, Анри Руссо совершенно прав, когда видит освобождающий характер истории в том, что она отвергает идею, что люди или общества предопределены и обусловлены своим прошлым, не имея возможности бежать от него [80]. Деррида также был прав, отмечая опасность опустошения прошлого, говоря, как пугает образ изолированного времени, «конца истории», — времени, которое считает себя окончательным и поэтому уклоняется от борьбы за историческую правду или переводит ее на язык вечности.

Историкам следует знать, какова тирания «вечно длящегося прошлого» [81], и избегать «вечного возвращения», формулирующегося как триумфальное «вечное настоящее» (идея «конца истории» Ф. Фукуямы и многих других [82]). Только таким путем историки смогут согласовать время истории и время правосудия/оправдания.

Источник: History and Theory. No. 47. May 2008. P. 149–167.

Примечания

1. Ignatieff M. Articles of Faith // Index on Censorship. 1996. No. 5. P. 110–117.

2. Автор выражает благодарность Крису Лоренцу, Элко Руниа, Гита Денекере и Джэну Арту за интересное обсуждение и важные замечания, высказанные при чтении чернового варианта этой статьи. Также мне хотелось бы поблагодарить группу специалистов по философии истории под руководством Вероники Тоцци в Университете Буэнос-Айреса, особенно Сесилию Макон и Марию Инеш ла Грека, за чтение и обсуждение этого текста.

3. Nietzsche F. On the Uses and Disadvantages of History for Life // Nietzsche. Untimely Meditations. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997. P. 57–124.

4. При этом Ницше сохраняет место для памяти и для идеи правосудия. Он говорит: «Иногда та же самая жизнь, которая требует забвения, требует временной отмены способности забывать, потому что хочет напомнить, сколь несправедливо существование чего угодно — в мире привилегий, каст, династий — и с каким небывалым рвением все это ищет своей гибели». Всякое прошлое заслужило осуждения, но только те, кто строят будущее, могут председательствовать на суде над ним. Ibid. P. 76.

5. Benjamin W. Theses on the Philosophy of History // Benjamin. Illuminations. L.: Fontana Press, 1992.

6. Термин «солидарность воспоминания» («анамнестическая солидарность») впервые введен в посмертно опубликованной статье: Lenhardt C. Anamnestic Solidarity: The Proletariat and Its Manes // Telos. No. 25. 1975. P. 133–154.

7. Кейт Дженкинс настаивает на чем-то подобном в своей вариации на тему конца истории. Дженкинс пишет: «Необходимость возиться с прошлым вообще сомнительна, не в последнюю очередь по этическим причинам. Нуждаемся ли мы вообще в том, что раньше называлось “историческим сознанием”». Jenkins K. Why Bother with the Past? Engaging with Some Issues Raised by the Possible ‘End of History as We Have Known It’ // Rethinking History 1:1. 1997. P. 56–66. Вопрос о том, насколько необходимо нам прошлое именно как история, обсуждается в статье: Bennington G. Demanding History // Post-Structuralism and the Question of History / Ed. D. Attridge, G. Bennington, and R. Young. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987. P. 15–29.

8. История как академическая дисциплина развивалась в контексте современного понимания времени, которое, согласно Р. Козеллеку, несло на себе печать все большего разрыва между опытом прошлого и

ожиданием будущего (в терминах Козеллека, соответственно, «пространство опыта» и «горизонт ожидания»). В то время как такой взгляд постоянно подпитывался историческими переменами и верой в прогресс, история оказалась одержима чувством отсутствия и потери, и перед ней была поставлена одна цель — (тщательно) консервировать «мимолетное» прошлое. Но современный контекст прошлого оказывается совсем другим: реалистический горизонт ожидания для большей части человечества безысходно совпадает с (трагическим) пространством опыта, а минувшее (космологического) времени не обязательно создает опыт дистанцирования от прошлого, — и это ставит историков перед совершенно новой ситуацией. В данном контексте традиционное понятие исторического времени оказывается неуместным, или, во всяком случае, оно должно быть радикально модифицировано. См.: *Koselleck R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. N.Y.: Columbia University Press, 2004. X.-Y. Гумбрехт заметил, что такое отсутствие понимания дистанции при воображении связи с прошлым типично для настоящего времени, для того, что он называет «культурой присутствия». См.: *Gumbrecht H.U. Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past) // History and Theory*. No. 45. October 2006. P. 323.

- ↑9. Хотя сам я бы выбрал более нейтральное метафизическое слово, чтобы обозначить продолжающееся или навязчиво напоминающее нам о себе прошлое, я остановился на термине Руниа «присутствие» (presence, настоящее время), чтобы избежать дополнительных дискуссий и, главное, усилить контраст между критической парадигмой присутствия и метафизической дихотомией абсолютного отсутствия / абсолютного присутствия, — тогда можно говорить о сомнительном, нечистом или призрачном «присутствии» прошлого в «настоящем времени» (presence), прошлого, которое становится «присутствием» (presence). Ева Доманска использует семиотический квадрат Греймаса в попытке разрешить абсолютное противопоставление присутствия и отсутствия добавлением менее жестко противопоставленных категорий не-отсутствия и не-присутствия. *Domanska E. The Material Presence of the Past // History and Theory*. No. 45. 2006. P. 337–348.
- ↑10. *Rousso H. The Haunting Past: History, Memory, and Justice in Contemporary France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002. P. 30.
- ↑11. *Horkheimer M. Thoughts on Religion // Horkheimer. Critical Theory: Selected Essays*. N.Y.: Herder and Herder, 1972. P. 179–180.
- ↑12. Из письма Бенъямину (1937). Цит. по: *Peukert H. Science, Action, and Fundamental Theology*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1984. P. 206–207.
- ↑13. *Caputo J.D. No Tears Shall Be Lost // The Ethics of History*. / Ed. D. Carr, Th.R. Flynn, and R. Makkreel. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2004.
- ↑14. *Berghe G. Van den. Tussen wrok en verzoening // Nieuw Wereldtijdschrift*. 2000. P. 60–68.
- ↑15. *Améry J. At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Bloomington: Indiana University Press, 1980. P. 68.
- ↑16. *Ibid*. P. 72.
- ↑17. *Ackerman B. The Future of Liberal Revolution*. New Haven: Yale University Press, 1992. P. 72.
- ↑18. *Ibid*.
- ↑19. См., напр., следующее утверждение де Клерка: «Лучший способ примириться — сказать: Давайте закроем книгу прошлого, действительно простим друг друга и начнем уже смотреть в будущее» (цит. по: *Braude C. The Archbishop, the Private Detective and the Angel of History: The Production of Public Memory and the Truth and Reconciliation Commission // Current Writing* 8:2 [1996]. P. 57). Ср. также мольбу Пиночета о прощении: «Обе стороны должны забыть, что было. Нам нужно продолжать трудиться ради Чили, ради нашей республики, мы не должны оглядываться назад. Пусть наша страна не будет нацией третьего ряда, но, если возможно, второго или даже первого ряда. Чтобы достичь этого, нужно быть умными, открытыми миру и умеющими прощать» (цит. по: *De Greiff P. The Duty to Remember: The Dead Weight of the Past, or the Weight of the Dead of the Past? [Paper presented at Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos, Santiago, Chile, on February 7, 2002]*).
- ↑20. Некоторые европейские мирные соглашения, от пакта Лотаря 851 года до Лозаннского пакта 1983 года, назывались актами прощения. Прощение прошлого содержали и французские конституции 1814 и 1830 годов. Гражданская война в Англии закончилась «Актом о безнаказанности и забвении». См.: *Ash T.G. The Truth about Dictatorship // New York Review of Books*. 45. No. 3 (February 19, 1998). P. 35–40.
- ↑21. *Ackerman. The Future of Liberal Revolution*. P. 81.
- ↑22. *Huyse L. Alles gaat voorbij, behalve the verleden*. Leuven: Van Halewyck, 2006. P. 53.
- ↑23. *Smith Q. and Oaklander L.N. Time, Change, and Freedom: An Introduction to Metaphysics*. L.: Routledge, 1995. P. 3; *Lowe E.J. The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press, 1998. P. 84.
- ↑24. Из-за своих натуралистических свойств время современности может быть понято как миф, в смысле, который обсуждает Ф.-Р. Анкерсмит в этом номере журнала. Время как современный миф образует конечный предел того, что историки смогли историзировать. Время должно рассматриваться тогда как транс-историческое условие любой истории и любой перемены. Для историков это означает, что время уподобляется природе, в которой самой по себе нет истории. См.: *Ankersmit F. Presence and Myth // History and Theory*. No. 45. October 2006. P. 333.
- ↑25. *Collingwood R.G. The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History* / Ed. W.H. Dray and W.J. van der Dussen. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ↑26. См. об этом: *Peters R. Actes de présence: Presence in Fascist Political Culture // History and Theory*. No. 45. October 2006. P. 362–374.
- ↑27. *Collingwood. The Principles of History*. P. 130.
- ↑28. *Agamben G. Time and History: Critique of the Instant and the Continuum // Agamben. Infancy and History: The Destruction of Experience*. L.: Verso, 1993.
- ↑29. *Rosenthal S.B. Time, Continuity, and Indeterminacy: A Pragmatic Engagement with Contemporary Perspectives*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- ↑30. *Althusser L. and Balibar E. Lire le Capital I*. P.: Maspero, 1968.
- ↑31. Понятие о единой мировой истории как о собрании всех историй, всех «деяний» и «жизнеописаний», отсутствовало вплоть до XVIII века. Развитие понятия о всемирной истории как об уникальном большом событии, как о всемирной соотнесенности всех событий, должно быть отнесено, во всяком случае для немецкоязычной литературы, к середине XVIII века, когда состоялся переход от термина *Historie* к термину *Geschichte* (от повествовательной истории к событийной истории. — Ред.). *Koselleck. Futures Past*. P. 32.
- ↑32. В своем трактате «Математические начала естественной философии» (1687) Ньютон определял время так: «Абсолютное, истинное математическое время, время самого себя, по собственной природе текущее равно без соотнесения с чем-либо внешним, которое по-другому называется длительностью: соотносительное, проявленное и общее время как некая чувственная и внешняя (точная и не равная другой) мера длительности посредством движения, которое обычно употребляется взамен подлинного времени — час, день, месяц, год». Цит. по: *Turetsky P. Time*. L.: Routledge, 1998. P. 73. Ньютоновское понятие абсолютного времени по большей части отвергнуто современной физикой начиная с теории относительности Эйнштейна; но в гуманитарных и социальных науках такое понятие времени по-прежнему господствует. См. об этом: *Adam B. Time and Social Theory*. Cambridge, UK: Polity Press, 1990. Понятие абсолютного времени на самом деле появилось еще до Ньютона, но стало господствовать на Западе после публикации его работ. Об интеллектуальной битве сторонников относительного времени и сторонников абсолютного времени до Ньютона см.: *Capek M. The Conflict between the Absolutist and the Relational Theory of Time before Newton // Journal of History of Ideas* 48:4 (1987). P. 595–608.
- ↑33. Как замечает Д. Вилькоккс, «гуманитарии любят жаловаться на то, что хронологические века — не самые лучшие обозначения больших перемен, но они не могли бы осуждать разговор о веках, если бы не обладали представлением, что абстрактные количества могут содержать и характеризовать группу событий, случившихся в их пределах». *Wilcox D.J. The Measure of Times Past: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time*. Chicago: University of Chicago Press 1987. P. 9.
- ↑34. *Ibid*. P. 74.
- ↑35. Ф. Джеймисон также критиковал дихотомию синхронии/диахронии. Джеймисон считает, что при этом происходит искажение времени из пространственной перспективы, и требует от нас не смешивать диахронию со временем и историей и не понимать синхронию как статику. *Jameson F. The End of Temporality // Critical Inquiry*. No. 29. 2003. P. 698.
- ↑36. *Althusser L. Contradiction and Overdetermination // Althusser L. For Marx*. N.Y.: Vintage Books, 1970. P. 114. Проблема не-синхронии в связи с диалектикой марксистского типа была еще ранее поставлена Э. Блохом. Блох, как известно (иногда предвосхищая доводы Альтюссера, иногда утверждая совсем другое), провозглашал «одновременность неодновременного» (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) и настаивал на

«полифонической диалектике». «Чтобы овладеть не-синхронией, нужно решить проблему многоуровневой диалектики. Очевидно, что полнота раннего развития вовсе не была “снята” капитализмом и его диалектикой». *Bloch E. Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics // New German Critique. 1977. No. 11. P. 22–38.*

137. Сходное отрицание времени как коллективного единства, подчиняющего все единому принципу, было гораздо раньше сформулировано Максом Хоркхаймером так: «Заявлять о том, что реальность по существу неделима, противоречит тому факту, которым отмечена вся история, по крайней мере в известной нам форме, что человечество разделено на счастливое и несчастливое человечество, на властное и подвластное человечество, на здоровое и больное человечество». *Horkheimer M. On Bergson's Metaphysics of Time // Radical Philosophy. No. 131. 2005. P. 15.*

138. Давая интервью двум марксистам из группы «Тель Кель», Жану-Луи Удбену и Ги Скарпетте, Деррида прямо сказал, что он всегда был готов подписаться под критикой Альтюссером гегелевского понимания истории, а именно понятия о тотальности, которая сама находит себе выражение. Деррида назвал отрицание Альтюссером единой общей истории и его заявление о существовании множества различных между собой историй «неоценимым вкладом в критику» (*Scarpetta G. and Houdebine J.-L. Positions: Interview / Jacques Derrida // Diacritics. [1972]. No. 2. P. 42* [есть русский перевод этого интервью, выполненный В.В. Бибихиным. — Ред.]). Деррида разделяет бескомпромиссную критику Альтюссером гегелевской идеи снятия и несколько раз останавливается на том, что мы должны порвать с этим гегелевским метафизическим концептом, чтобы «мыслить наше отношение к(о всему прошлому) истории философии иначе, чем в стилистике негативной диалектики, которая, продолжая вульгарное понимание времени, полагает нынешнее настоящее как отрицание того настоящего, которое есть прошлое, преодоленное в снятии, из-за чего истина настоящего оказывается нам недоступной (*Derrida J. “Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time // Derrida J. Margins of Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 38.* [Рус. пер. этой работы выполнен Д.Ю. Кралечкиным. — Ред.]). «Где определяется различие, — пишет Деррида в другом месте, — там как раз и достигается предел, прерывистость, разрушение гегелевского снятия там, где оно еще действовало» (*Scarpetta and Houdebine. Positions. P. 35*).

139. *Derrida J. Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International. N.Y.: Routledge, 1994. P. 101.*

140. Конечно, нужно иметь в виду, что «призрак» принадлежит к набору понятий, которые сам Деррида называет «неопределенными»: «они избегают включения в философские (бинарные) оппозиции и даже если начинают обитать в них, то сопротивляются им и дезорганизуют их, при этом не образуя третьего термина и тем самым не производя никакого решения в форме спекулятивной диалектики» (*Scarpetta and Houdebine. Positions. P. 36*).

141. *Derrida. Specters of Marx. xix.*

142. *Ibid.*

143. Хотя часто приходится слышать, что Деррида ополчается против истории, сам Деррида подчеркивал, что его критика направлена только против метафизической концепции истории. Хотя Деррида употреблял технику деконструкции с целью опровергнуть «архео-телеологическое» понимание истории в русле Гегеля, Маркса и Хайдеггера, это говорит лишь о том, что он стремится нейтрализовать или упразднить историзм. По собственным словам, Деррида стремился развить свой путь мысли об историчности, в которой немалое место занимает призрачность; что и позволяет ему переосмыслить идею исторического события и исторического настоящего. *Ibid. P. 75.*

144. *Derrida J. Différance // Margins of Philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1982. P. 10–11.*

145. *Derrida. Ousia and Gramme. P. 31.*

146. Оригинальная цитата приведена у Деррида по-немецки. *Derrida. Ousia and Gramme. P. 31.* Вариант англ. перевода см.: *Protevi J. Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1994. P. 84.*

147. *Derrida. Ousia and Gramme. P. 47.*

148. *Ibid. P. 63.*

149. *Scarpetta and Houdebine. Positions. P. 41.* Хотя такая оценка и кажется резко отрицательной, Херман Рапапорт замечает, что Деррида на самом деле очень по-разному относился к Хайдеггеру, иногда отмечая тесную связь с интеллектуальным проектом Хайдеггера своей деконструкцией, иногда предупреждая любое смешение между деконструкцией и мыслями Хайдеггера. «Поэтому любое статическое разграничение между деконструкцией Деррида и философией Хайдеггера вскоре окажется неадекватным, потому что отношения между этими способами мышления все время меняются и выступают по-разному» (*Rapaport H. Heidegger & Derrida: Reflections on Time and Language. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989. P. 7–10*).

150. *Derrida. Ousia and Gramme. P. 47.*

151. *Ibid. P. 54–55.*

152. *Ibid. P. 55.*

153. *Ibid. P. 56.*

154. Рапапорт верно замечает, что “La différence” может рассматриваться как фрагмент отсутствующей части “Ousia et Gramme” (*Rapaport. Time and Language. P. 57*). Более подробное изложение «экономики овнешнения» в концепции времени Деррида см.: *Protevi. Time and Exteriority.*

155. *Montag W. Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx // Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx / Ed. M. Sprinker. L.: Verso, 1999. P. 71–74.*

156. *Jameson F. Marx's Purloined Letter // New Left Review. No. 209. 1995. P. 85.*

157. *Derrida. Specters of Marx. P. 99.*

158. См.: *Derrida J. Archive Fever: A Freudian Impression. Chicago: University of Chicago Press, 1996. P. 77.*

159. *Ibid. P. 19.*

160. *Ibid.*

161. *Jameson. Marx's Purloined Letter. P. 87.*

162. *Ibid. XIX.*

163. *Fritsch M. The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida. Albany: State University of New York Press, 2005.*

164. *Jameson. Marx's Purloined Letter. P. 86.*

165. *Derrida. Marx & Sons // Sprinker, ed. Ghostly Demarcations. P. 245.*

166. *Montag. Spirits Armed and Unarmed. P. 74.*

167. Термин «конститутивный анахронизм» принадлежит Э. Лакло. См.: *Laclau E. The Time Is out of Joint // Diacritics 25:2. 1995. P. 88.*

168. *Jonker E. Presence: de stijlfiguur van het déjà vu // Tijdschrift voor geschiedenis 119:2. 2006. P. 249–254.*

169. Дальнейшее исследование метонимического ритуала именованья имен жертв см.: *Runia E. Namen Noemen // Tijdschrift voor geschiedenis 119:2. 2006. P. 242–248.*

170. Анализ этого антикартезианского и антиэпистемологического разворота в парадигме присутствия, выдвигающего на первое место объект вместо субъекта, см.: *Schure L. ter. De tegenwoordigheid van het verleden in het heden // Tijdschrift voor geschiedenis 119:2. 2006. P. 230–241.*

171. *Runia E. 'Forget about It': Parallel Processing in the Srebrenica Report // History and Theory. No. 43. 2004. P. 295–320; Ankersmit F. 'Presence' and Myth // History and Theory. No. 45. 2006. P. 332.*

172. *Runia E. Spots of Time // History and Theory. No. 45. 2006. P. 308.*

173. *Runia E. Presence // History and Theory. No. 45. 2006. P. 5.*

- ↑74. Domanska E. The Material Presence of the Past // History and Theory. No. 45. 2006. P. 348.
↑75. Domanska E. Toward the Archaeontology of the Dead Body // Rethinking History 9:4. 2005. P. 396.
↑76. Derrida. Specters of Marx. P. 111.
↑77. Laclau. The Time Is out of Joint. P. 93.
↑78. Ibid. P. 94.
↑79. Collingwood R.G. An Essay on Metaphysics. Oxford: Oxford University Press, 1998; Horkheimer M. On Bergson's Metaphysics of Time // Radical Philosophy. No. 131. 2005. P. 12.
↑80. Rousso. The Haunting Past. P. 28.
↑81. См.: Conan E. and Rousso H. Vichy, un Passé qui ne passe pas. P.: Fayard, 1994.
↑82. См.: Niethammer L. Posthistoire: Has History Come to an End? L.: Verso, 1992.



Комментарии

0 Комментариев

Gefter.ru

 Войти ▾

♥ Рекомендовать

🔗 Поделиться

Лучшее в начале ▾



Начать обсуждение...

Прокомментируйте первым.

✉ Подписаться  Добавь Disqus на свой сайт  Добавить Disqus  Добавить  Конфиденциальность

0 комментариев

Сортировка

Самые старые



Добавьте
комментарий...

 Facebook Comments Plugin

[О Жане Болене замолвите слово](#)

["Жана Болена \(1529–1596\) можно по праву назвать одним из самых невезучих авторов в политической философии. С одной стороны, цитируемый всеми, он не покидает страниц монографий по теории власти и суверенитета, без него не обходится практически ни одна уважающая себя энциклопедия или словарь, число же статей, посвященных ему, уже давно не поддается никакому исчислению..."](#)



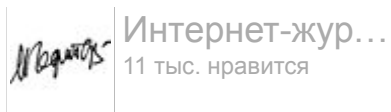
Александр Марей

Глоссы о власти

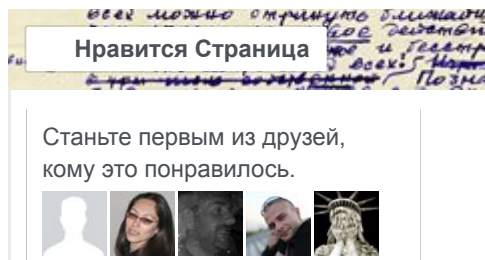
[Национализмы, демократия и СМИ](#)



[Международная конференция «Национализмы на постсоветском пространстве» при поддержке Gefter.ru, РАНХиГС, «НЛО» и ЦФРИ \(31 октября — 2 ноября 2016 г.\)](#)

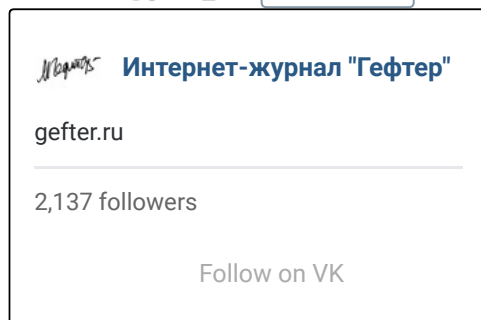


Интернет-жур...
11 тыс. нравится



Follow @gefter_ru

603 followers



[Да, отрекаясь от Сталина, мы обретаем легкость, но это легкость незнания себя. Это свобода от всего, чем мучалась наша культура, от проблем спасения и очищения, проблемы другой жизни. Разве от](#)
Михаил Гефтер. Из статьи «Надо ли нас бояться?»

Самое читаемое за месяц



•

Людмила Федорова

[«Понауехавшие», или Ответные заметки об эмиграции](#)

12 060



•

Ален Бадью

[Размышления о последних выборах](#)

9 332



- Джон Николас Грей
[Сумерки либерального мышления](#)
3 976



- Андрей Десницкий
[Каким будет европравославие?](#)
3 542



•

Иван Крастев

[Утопические мечты поверх границ](#)

2 839

[Тезаурус](#)

- [Россия](#) (252)
- [СССР](#) (142)
- [философия](#) (123)
- [литература](#) (108)
- [историография](#) (102)
- [Контакты](#)
- [Партнеры](#)
- [О проекте](#)

3604 

© [Михаил Гефтер](#), 2012-2016.