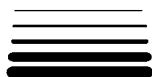
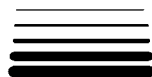




ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



СЛОВАРЬ ПОЛЯ РИКЁРА (Часть вторая)*

И.С. ВДОВИНА

Концепция «человека могущего» Поля Рикёра, анализ которой был предпринят в первой части нашего исследования, находит свое продолжение в этико-политическом учении философа. В первой части изучение «человека могущего» руководствовалось вопросом «кто?»: кто говорит? кто действует? кто рассказывает о себе? кто является субъектом вменения? и т.д. Казалось бы, что таким образом вводились все возможные положения, соотносящиеся с проблематикой «я». Вместе с тем, как свидетельствует даже краткое описание способностей человеческого «я», каждая из них с необходимостью обнаруживает свою связь с «другим» и особенно обещание, ответственность, вменяемость, аттестация, признание, а отношение к «другому» выступает важнейшей характеристикой «человека могущего».

Предметом дальнейшего анализа станет выведение социально-политических, моральных и этических следствий из способностей человека, обозначенных термином «я могу». В этом плане к ключевым словам этико-политической концепции Рикёра, приведенным в Словаре О. Абея и Ж. Поре, можно отнести следующие: *Инаковость, Признание, Любовь, Этика, Социус, Справедливое, Социальное воображаемое (утопия), Политический парадокс, Смерть и рождение.*

Основной нитью своих исследований, тесно связанных с вопросом о «человеке могущем», философ считает проблему человеческого этоса. В наших исследованиях мы будем исходить из рикёровского (оно же и аристотелевское) определения этоса как этики жизни, как «стремления человека к благой жизни с другими и ради других в условиях справедливого общественного устройства».

* Часть первую см.: Философские науки. 2012. № 1.

Инаковость, поясняют авторы «Словаря», — это характеристика того, что является другим, иным. В плане интересующей нас этико-политической концепции Рикёра мы выделим два значения термина «другой»: «ты» в межличностных отношениях и «каждый» в институциональной жизни.

Одним из побудительных мотивов философского творчества Рикёра явилась концепция коммуникации философа-персоналиста Э. Мунье. Мунье развивал учение о «диалектике личностного общения», выделяя в нем следующие моменты: способность «я» выйти за собственные пределы и открыться другому; умение принять позицию другого, разделить с ним его заботы и взять на себя ответственность за его судьбу; готовность к щедрой и великодушной самоотдаче (порядок дарения); личная верность, носящая творческий характер. Мунье так резюмирует свои суждения о коммуникации личностей: «я» существует в той мере, в какой оно существует для другого, и, в конечном счете, существовать значит любить.

Рикёр начинает изучение межлического общения с проблемы признания. Авторы «Словаря», вслед за Рикёром, отмечают, что «термин “признание” меняет свой смысл в зависимости от того, применяют ли его к объектам, к собственной личности или ко взаимным отношениям людей»¹. В нашем случае мы сосредоточим внимание на признании как взаимном отношении людей. Рикёр выделяет здесь три модели: любовь (дружба), правовые отношения, общественное уважение. Муньеровское понимание межлического общения относится к первой модели признания. Эта модель включает в себя целую гамму эротических, дружеских, семейных отношений, предполагающих аффективные связи между ограниченным числом людей. Вторая модель признания — правовая — стоит выше близости в чувственных связях: мы можем считать себя носителями права, только если усваиваем нормативные обязательства по отношению к другому; здесь ориентация признания двойка — к другому и к норме; если говорить о «другом», то «признавать» означает идентифицировать каждого человека как свободного и равного любому другому. Наконец, третья модель признания — общественное уважение — стоит выше простого признания равенства прав свободных субъектов. Общественное уважение осуществляется в социальном контексте, его предпосылку составляет существование у людей горизонта общих ценностей.

Проблему другого, сквозь призму которой многие современные философы оценивают состояние общества в целом, Рикёр формулирует в понятиях ближнего и социуса. При трактовке ближнего он в определенных границах разделяет точку зрения Левинаса, согласно которому межлическое отношение складывается как отношение

«я» к иному, к другому. Однако Рикёр не принимает левиначескую абсолютизацию инаковости другого и пассивности «я» в отношении «я — другой». «Вся философия Э. Левинаса, — пишет он, — зиждется на инициативе другого в межличностных отношениях... эта инициатива не устанавливает никаких отношений»². Левиначеское отношение «я» — другой, считает Рикёр, есть по существу отношение дружбы и любви.

«Этика» Левинаса для Рикёра оказывается несостоятельной там, где речь идет об отношении к третьему, «не имеющему лица». Здесь, считает он, нельзя останавливаться на двойном (межличностном) отношении «я — ты», как это, каждый по-своему, делают и Левинас, и Бубер, и Мунье, а следует идти дальше в направлении тройного отношения «я» — «ты» — «третий», т.е. каждый. Люди живут не в мире «ближнего», а в мире социуса. Социус — это тот, с кем «я» сближается через социальные функции. Отношение к социусу опосредовано³. Наряду с другим из «тесных» межличностных отношений существует и «другой» другой, тот, от которого «я» дистанцировано, но между ними существует столь же изначальное отношение, как и отношение близости — отношение справедливости; справедливость уже предвосхищается во взаимности «я» и другого.

Рикёр, как верно отмечается в «Словаре», не переставал противопоставлять дружбу (любовь) и справедливость. «Сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы, она не может ни выполнять задач справедливости, ни даже порождать справедливость как отчетливо выраженную добродетель»; «другой сообразно дружбе есть *ты*»; другой согласно справедливости есть *каждый*»⁴. Тем не менее, дружбу и справедливость, считает философ, следует рассматривать вместе и корректировать их одну через другую. «Дружба выводит на первый план проблематику взаимности», а «благодаря взаимности дружба соседствует со справедливостью». «И все-таки дружба не есть справедливость, потому что справедливость управляет институтами, а дружба — межличностными отношениями»⁵.

Проблему справедливого французский философ специально обсуждает в работах «Справедливое I» (1995), «Справедливое 2» (2001), в ряде статей, включенных в «Книгу для чтения I» (1989): «Справедливое между легальным и благим», «Этика и мораль», «Джон Ролз: от моральной автономии к фикции общественного договора», в трудах «Я-сам как другой», «От текста к действию» и др.

Справедливое есть прежде всего объект желания, стремления и поначалу оно выражается в желательном (условном) наклонении, а уж потом в императиве. Вместе с тем поиски благой жизни ведутся не в одиночестве или дружбе, а, как отмечал еще Аристотель, в государстве, полисе, который является высшей формой человеческого

объединения, способствующей достижению счастливой жизни. Жизнь в справедливых институциональных установлениях находится в одной плоскости с «жизнью с другим и ради другого». Она полагает другого как каждого, любого, с которым «я» осуществляет отношения по институциональным каналам. Здесь другой, являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он — «каждый», требующий справедливости; он, скорее, персонаж аристотелевской дистрибутивной справедливости, имеющей отношение к общим благам. Под дистрибутивной справедливостью Рикёр понимает не только экономический феномен, но и всю сферу общественной жизни человека, включающую его права и обязанности, преимущества, ответственность и т.д.

Рикёр солидарен с американским исследователем Дж. Ролзом, который в книге «Теория справедливости» утверждает: «Справедливость — это первая добродетель общественных институтов, точно так же, как истина — первая добродетель системы мысли»⁶. Наилучшую модель справедливости Рикёр также находит у Ролза: «Я поддерживаю мысль Ролза о том, что, в отличие от англо-саксонского утилитаризма, где справедливость определяется максимальным преимуществом большинства, в условиях неравного распределения справедливость определяется максимальным увеличением доли слабых»⁷. Эгалитаристскую модель в данном случае может в ущерб всем поддерживать только репрессивное общество.

С человеческим этосом как желанием жить вместе с другими и ради других при справедливых институтах у Рикёра связаны понятия политического и политики. Политическое есть желание, стремление, порыв людей жить общей жизнью; политика — это способ организации совместной жизни людей, или, как считал Аристотель, это знание о том, как наилучшим образом устроить общественную жизнь людей в государстве. При анализе проблем политического и политики философ использует понятие парадокса, которое, как верно замечает Ф. Досс, является для философа «эвристическим инструментом». Наиболее значимой в этом плане является работа «Политический парадокс», первоначально опубликованная в 1957 г. в журнале «Esprit», а затем переизданная в книге «История и истина». «Венгерские события 1956 года», по поводу которых была написана эта работа, отмечает Рикёр, «активизировали, подтвердили, обнажили» его размышления над проблемами политической власти⁸. Тема политического парадокса рассматривается Рикёром в ряде статей, посвященных политическим мыслителям и включенных в его «Книгу для чтения-I. Вокруг политического»: Х. Арендт, Дж. Ролзу, Я. Паточке, Э. Вейлю, К. Ясперсу; в произведениях «От текста к действию», «Я-сам как другой», «Критика и убежденность»,

«Память, история, забвение». В отечественной литературе проблему «парадоксов политического» исследовала М.М. Федорова⁹.

Понятие политического, несмотря на то, что философ посвятил ему много работ, осталось для него, как сам он пишет, загадочным. Главное в политическом, утверждает Рикёр, — это способность людей к совместной жизни, обязанность содействия гуманизации человека и передачи последующим поколениям культурных достижений. Становление человека человеком через политическое и политику совершается не без противоречий, срывов и попятных движений. Осмысление политического обнаруживает укорененную в нем «трагическую диспропорцию», требующую к себе пристального внимания.

Понятие парадокса, а также близкие ему понятия диспропорции, апории, противоречия Рикёр использует, прежде всего, для того, чтобы избежать альтернативы между двумя типами мышления: одним — преувеличивающим степень рациональности политического и политики, как это проявилось у Аристотеля, Руссо, Гегеля, и другим — делающим акцент на лживом и насильственном характере власти (критика «тиранов» у Платона, апология «государя» у Макиавелли, марксистская критика «политического отчуждения»¹⁰).

Одним из парадоксов политического является соединение в нем рационального и иррационального моментов. Как справедливо настаивают авторы «Словаря», следуя Рикёру, необходимо «совокупно мыслить о рациональном и об иррациональном в политическом»¹¹. Рациональность политического выражается главным образом в том, что государство управляется конституцией. Рациональность политического требует, например, обеспечения территориальной целостности, более продолжительной жизни, чем жизнь отдельного человеческого существа, интеграции традиции и проектов возможного будущего человеческого сообщества. Однако у рационального политического есть нечто, предшествующее его рациональности, как говорит Рикёр, «рациональность наоборот» — архаическая форма иррационального, осадок основополагающего насилия. Политическое «почти» не имеет истока: до политического есть другое политическое, до Цезаря — другой цезарь, до Александра — другие властители. Все происходит так, как если бы традиция авторитета, большая, чем авторитет традиции, образовывала «слепое пятно» суверенитета. Именно здесь Рикёр усматривает след насилия. Политическая задача философии состоит в том, чтобы осознать это своеобразие и прояснить его парадоксальность. Политическое зло проистекает именно из специфической рациональности политики. Определение политического включает в себя момент волевого принятия решения, которое, в свою очередь, отсылает к понятию вла-

сти. Власть существует лишь в той мере и так давно, как в историческом сообществе существует желание жить и действовать совместно. Однако власть в качестве истока политического забыта и перекрывается иерархическими структурами господства и подчинения. С позиции принятия решения и власти государство представляет собой институт, обладающий монопольным правом на узаконенное физическое принуждение. Понятие политики, основывающееся на понятии власти, ставит проблему политического зла. Власть сама по себе не есть зло, она — показатель предрасположенности человека ко злу; «может быть даже, власть является решающей причиной и важнейшим свидетельством присутствия зла в истории»¹². И это связано с тем, что власть является инструментом исторической рациональности государства.

Макиавелли говорил о сути политического насилия, обсуждая проблему расчетливого насилия, мера которого определяется планом установления государства на длительный срок. Марксизм, давая объяснение государству путем сведения политического зла к социально-политическому, трактует это зло как специфическое свойство политики. Специфическая рациональность, специфическое зло — вот, считает Рикёр, двойственная и парадоксальная особенность политического, переданная им политике. Задача философии состоит в том, чтобы осознать это своеобразие и прояснить его парадоксальность.

Конституция не только не сводит к минимуму эту иррациональность, но и восстанавливает ее в форме возможности для государя принимать решение. Насилие вписано в саму структуру политического, но не составляет всего политического; насилие — теневая сторона политического. Способность хотеть принимать решение и власть имеют иную природу, нежели желание жить вместе.

Далее, вслед за Арендт, Рикёр считает, что политическое предстает в соответствии с двойственной структурой общества: горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная структура — это желание жить вместе; оно подспудно, безмолвно, ничем не примечательно; в этом плане существование политического замечается, если только оно находится под угрозой или разрушается. Вертикальная структура — это иерархическая сторона политического, подразумевающая различие правящих и управляемых. Политическое предшествует возникновению государства и передает ему как свои рациональные и иррациональные моменты, так и горизонтальную и вертикальную структуры. Задача философа заключается в том, чтобы показать, что политика не исчерпывает политического как структуры человеческой реальности, а политическое, в свою очередь, не покрывает всего антропологического поля. Целью политического является

«собираание поколений и примирение традиций и проектов»¹³; вот почему, пишет Рикёр, было бы хорошо, чтобы рациональное одержало верх над иррациональным, чтобы вертикальное отношение было полностью поглощено отношением горизонтальным.

Еще один «парадокс политического». Политическое обладает относительной автономией, которая содержит в себе две противоположные черты. С одной стороны, оно реализует человеческие отношения, несводимые к конфликтам (классовым и иным); с другой — политическое связано со специфическим злом, которое несводимо к другим формам зла (например, экономическим). Об автономии политического свидетельствует тот факт, что власть имеет свои корни в способности действовать сообща и это предполагает общую память и общий проект. Наряду с разнообразием и временностью актуальных интересов существует общая воля, без которой социальный организм распался бы. Принимая во внимание архаичные структуры, нередко и сегодня заявляющие о себе (мафии, терроризм), Рикёр полагает, что Руссо в своем учении вел речь об общественном договоре, который никогда не существовал, а был всего лишь предположением («мыслительным экспериментом») относительно политического; его суть заключается в том, чтобы заново раскрывать желание жить вместе как забытый проект, предшествующий всем установлениям и правилам.

«Политическое есть не что иное как укоренение институтов в вымышленный договор», — скажет один из авторов «Словаря» в другой работе¹⁴. Общественный договор — это своего рода забытое обещание, которое никогда не реализуется полностью, но постоянно заявляет о себе, это — первый порыв, конституирующий человеческое сообщество, коллективную волю жить-вместе. Политическое — одновременно и предшествующее основание, и возможность инновации, постоянно требующие от истории, чтобы она шла по другому пути. Именно об этом, по утверждению Рикёра, свидетельствуют «советы, восстание в Будапеште, чешское сопротивление, некоторые аспекты студенческих революций, гражданское неповиновение»¹⁵.

Здесь самое время обратиться к внесенным в «Словарь» понятиям *утопии* и *социального воображения*, к которым я, выделяя ключевые слова философского учения Рикёра, присоединила бы понятие *идеологии*.

Концепцию утопии, социального воображения и идеологии Рикёр формулирует в начале 70-х годов. Чаще всего философ рассматривает эти три понятия вместе, анализируя их одно через другое и разъясняя их роль в эволюции человеческого общества. Изучая идеологию, он выделяет три уровня раскрытия этого феномена, которые связаны между собой, взаимодействуют друг с другом.

Первый уровень («искажение — утаивание») опирается на трактовку понятия идеологии как ложного сознания, представленную Марксом в «Экономическо-философских рукописях» и «Немецкой идеологии», где основоположник марксизма «устанавливает связь между представлениями людей и жизненной реальностью, называемой им *praxis*»¹⁶; идеология выступает как прием, с помощью которого реальная жизнь фальсифицируется в воображаемом представлении, составленном людьми. Так что первая функция идеологии — давать перевернутый образ реальности. С этой теорией идеологии связана революционная задача классовой борьбы: если идеология есть искаженный образ реальной жизни, если человек стоит на голове, то следует заставить идеи опуститься на землю, а человека поставить на ноги.

На втором уровне выявляется «оправдывающий» характер идеологии. Маркс в своей трактовке идеологии вплотную подошел к проблеме господства; последнее для своего оправдания прибегает к помощи универсальных, ценных для всех, слов, используя приемы риторики. Риторика превращается в идеологию, когда ставится на службу легитимации авторитета. Каждая теория общественного договора от Руссо до Гоббса говорит о некоем вымышленном моменте истории, о скачке, в результате которого совершился переход от войны к гражданскому миру, но ни одна из этих теорий не объясняет его. На деле речь идет о рождении авторитета и начале процесса легитимации. Мы не имеем доступа к этой «нулевой отметке» в общественном договоре, к моменту рождения социального порядка, который можно было бы так или иначе обозначить. Мы знаем лишь систему авторитета, но мы никогда не присутствовали при его рождении.

Однако — и это третий уровень прояснения — мы в состоянии понять, на какой еще более глубинной основе вырастает феномен идеологии. Ее функция — интегративная, и она более фундаментальна, чем функция фальсификации и легитимации. Эта функция очевиднее всего в памятных церемониях, в ходе которых то или иное сообщество воспроизводит события, почитая их в качестве основы собственной идентичности. Речь идет о символической структуре социальной памяти (взятие Бастилии во время Французской революции, Октябрьская революция в России и др.). Неизвестно, существуют ли общества без отношения к изначальным событиям, которые в последствии предстают в качестве истока самих обществ. Рикёр убежден, что любая человеческая общность держится на ногах, обретая прочность и постоянство благодаря стабильному и долговременному образу, который она создает о себе самой. Роль идеологии заключается здесь в том, чтобы создать и распростра-

нить убеждение, что эти основополагающие события являются конститутивными для социальной памяти, а благодаря ей — и для идентичности сообщества. Функция идеологии в данном случае заключается в том, чтобы служить посредником для коллективной памяти, чтобы изначальная ценность основополагающих событий стала объектом веры. Становясь видением мира, идеология превращается в универсальный код для интерпретации всех событий мира.

Представленные уровни функционирования идеологии взаимодействуют друг с другом: «функция интеграции имеет свое продолжение в функции легитимации, а функция легитимации — в функции искажения»¹⁷. В качестве примера Рикёр обращается к поминанию сообществом событий, которые оно считает основополагающими для собственного существования. Трудно себе представить, что прочность истоков поддерживает себя сама; рано или поздно к вере примешиваются соглашения, ритуализация, схематизация, требуя «приручения» воспоминаний; все происходит так, словно идеология сохраняет собственную мобилизующую силу, становясь оправданием авторитета, позволяющего сообществу выражать себя на мировой сцене в качестве «огромного индивида». Говоря о негативных сторонах идеологии, нельзя вместе с тем, отмечает Рикёр, терять из виду ее позитивные, конструктивные аспекты: та или иная социальная группа представляет свое существование через идеи и идеальные образы, которые усиливают ее идентичность¹⁸.

Дополнением к идеологии является утопия. Рикёр рассматривает несколько значений утопии, сопоставляя их с идеологией. Так, если идеология сохраняет и предохраняет реальное, то утопия, по существу, ставит его под вопрос. Утопия есть выражение потенциальных возможностей социальной группы, ощущающей себя вытесненной существующим порядком. Утопия — это приведение в действие воображения, нацеленного на то, чтобы иначе мыслить социальное. История утопий показывает, что ни одна сфера жизни общества не ускользает от утопий: утопия — это мечта о другом способе ведения семейной жизни, присвоения вещей, потребления благ, организации политической жизни, отправления жизни религиозной и т.п. Утопии постоянно порождают не совпадающие друг с другом проекты — их задача заключается в том, чтобы изнутри подрывать социальный порядок во всех его формах. «Иное», «другое» утопии прямо противоположно позиции «только так и не иначе», на чем настаивает идеология.

Функция утопии — предлагать альтернативное общество. В этом она радикально противостоит интегративной функции идеологии.

Главная функция идеологии — легитимация авторитета, а утопия играет свою роль там, где осуществляется власть. Утопия в каждой сфере социальной жизни ставит под вопрос способ осуществления власти — общественной, экономической, политической, культурной, религиозной. Вместе с тем, считает Рикёр, можно сказать, что утопии порождают различные варианты власти.

У утопии, по мысли французского философа, есть сильные и слабые стороны. Слабые стороны: утопия, когда говорит о власти, все-таки отсылает к будущей тирании, которая рискует стать более изощренной и жестокой, чем та, которую она отвергает. Далее. Там, где идеология подкрепляет то, что молодой Маркс называл реальной жизнью *gravis*’а, утопия устраняет реальное в угоду перфекционистской, в итоге неосуществимой, схеме. Своего рода безумная логика типа «все или ничего» подменяет логику действия, которая знает, что желаемое и реализуемое не всегда совпадают друг с другом и что действие порождает неизбежные противоречия, например, свойственное современному обществу противоречие между требованием справедливости и требованием равенства. Сильной стороной утопии является ее освободительная функция. Вообразить «не-место» значит держать открытым поле возможного. «Утопия мешает горизонту ожидаемого слиться с полем опыта»¹⁹.

В социальном воображаемом идеология и утопия с необходимостью перекрещиваются. Все происходит так, словно воображаемое действует между интегративной функцией и функцией разрушения. Идеология и утопия — это фигуры репродуктивного и продуктивного воображения. Социальное воображение может осуществлять свою функцию изобретения «необычного» только через утопию, а функцию удвоения реального — по идеологическим каналам. Идеология и утопия дополняют друг друга не только потому, что они параллельны друг другу, но и потому, что постоянно обмениваются друг с другом. Люди всегда нуждаются в утопии с ее фундаментальной функцией оспаривания и проектирования в сферу радикально иного, чтобы столь же радикально критиковать идеологию.

Для избавления утопии от безумия, в которое она рискует погрузиться, следует апеллировать к здоровой функции идеологии, к ее способности давать историческому сообществу эквивалент того, что называется повествовательной идентичностью. Самый серьезный парадокс социального воображаемого заключается в следующем: чтобы уметь мечтать об ином, необходимо путем постоянно обновляющейся интерпретации овладевать традицией, из которой мы исходим как из некой повествовательной идентичности; с другой стороны, идеологии, в которой эта идентичность рассеивается,

следует апеллировать к сознанию, способному взирать на себя, не упорствуя в чем-то непонятном.

Вопрос о положении человека в сообществе и в истории Рикёр непосредственно связывает с вопросом о «благой» жизни. Благоя жизнь — это «этическое видение», «туманные идеалы» и грёзы об их свершении, свойственные индивидам²⁰. При трактовке этического Рикёр, вслед за Аристотелем, отталкивается от слова «этос», обозначающего совершенное состояние человека, его добродетели (смелость, умеренность, щедрость, справедливость и др.). Французский философ, как и его античный предшественник, укореняет вопрос о благой жизни в жизни как таковой. Целостный путь человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и кончающийся тем, что называют блаженством, счастьем, французский философ называет этикой, понимая ее в аристотелевско-спинозовском смысле как «желание благой жизни с другими и ради других в условиях справедливого общественного устройства».

Представляя в «Словаре» термин «*Этика*», Абель и Поре рассматривают в посвященной ему статье также термины «*мораль*» и «*практическая мудрость*». Они весьма значимы в философии Рикёра и хотя авторы «Словаря» следуют логике, с которой нельзя не согласиться и которая требует их совместного изучения, термин «практическая мудрость», по моему убеждению, заслуживает специального рассмотрения.

В отличие от точек зрения, где практически уравниваются этика и мораль, Рикёр проводит различие между ними. «Я, — пишет он, — буду называть этикой *стремление* к совершенной жизни, а моралью — соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность»²¹. Термин «этика» французский философ употребляет по отношению к сфере блага в аристотелевском его понимании, где этическое характеризуется телеологической перспективой, термин «мораль» — по отношению к сфере долженствования, как его трактовал Кант (деонтологическая точка зрения).

Проводя различие между этикой и моралью, Рикёр вместе с тем говорит об их диалектическом взаимодействии. В отличие от Аристотеля, а также Спинозы, Гегеля, Набера, которые в жизнедеятельности человека выдвигали на первый план желательность, Рикёр подчеркивает связь желательности и императивности: изучение «бытия вместе с другими и ради других» требует соединения телеологического и деонтологического подходов. Этика «благой жизни» не может обходиться без морали — в мире существуют зло и насилие, и мораль заявляет «нет» всем видам и зла, и насилия.

Однако мораль не всегда этична. Так, моральное принуждение «несет на себе печать насилия», которому само же дает отпор (М. Кастийо); мораль зачастую ограничивает этические намерения; предназначенная для всех, мораль «слепа по отношению к другому», она «не видит другого» (Д. Пеллауэр), не принимает в расчет личность (М. Кастийо). Отдавая дань морали, Рикёр отводит последнее слово этике и в то же время настаивает на примате этики по отношению к морали: «...что касается этики, я считаю ее более фундаментальной, чем любая норма»²²; этика включает в себя мораль. Вместе с тем философ признает, что этическое видение необходимо «просеивать» сквозь сито норм.

Диалектика этики и морали, считает Рикёр, завязывается и получает разрешение в ситуативном моральном суждении²³. Так мы подходим к проблеме практической мудрости.

Тему практической мудрости Рикёр вводит в книге «Я-сам как другой», обсуждая ее сквозь призму трагического и отмечая, что она состоит в поисках решений на пути, ведущем от общего правила к ситуативному моральному суждению. Показательна в этом плане интерпретация философом «нефилософского» источника — трагедии «Антигона» Софокла, которая, говоря о неизбежном характере конфликта в моральной жизни, «вычерчивает» контуры мудрости, способной сориентировать человека в конфликтных ситуациях.

В дополнение к «этике дискуссии», или «этике аргументации» (Хабермас, Апель), фундаментом которой является разумное основание принципа универсализации, Рикёр выдвигает тезис контекстуализма, в соответствии с которым моральное суждение должно ориентироваться на культурно-исторический характер своих оценок. Французский философ ставит под сомнение антагонизм между аргументацией и соглашением и требует заменить его диалектикой между аргументацией и убежденностью, которая касается ситуативного морального суждения.

Практическая мудрость — это создание новых решений или переформулирование уже существующих перед лицом возникающих затруднений. Здесь единственным ресурсом должна быть убежденность («продуманное равновесие» — Дж. Ролз), при достижении которой необходимо выслушать сторонников противоположных точек зрения. В убежденности выражается позиция, из которой вытекают значения, интерпретации, оценки многочисленных благ, начиная с практик, жизненных планов, и заканчивая представлениями людей о совершенной жизни с другими и ради других в справедливых институтах.

Практическая мудрость не составляет некую третью инстанцию, которую следовало бы добавить к этической цели и моральной нор-

ме. Рикёр заявляет: практическая мудрость нацелена на примирение «*phronèsis*» Аристотеля с «*Sittlichkeit*» Гегеля через кантовскую «*Moralität*»²⁴; она учит тому, что любое решение, как бы справедливо оно ни было, недолговечно и имеет свои пределы, что нельзя видеть в нем окончательно достигнутую цель, что, принимая решение, всегда следует ориентироваться на критерий человечности, руководствоваться идеями добра и зла.

В обсуждении рассматриваемых нами тем «благая жизнь» и «практическая мудрость», как и многих других, Рикёр непременно обращается к проблеме «жизни как таковой». В анализируемом нами «Словаре» представлены термины «*Рождение*» и «*Смерть*», а вот термин «*жизнь*», одно из важнейших понятий рикёровской философии, в нем отсутствует. «Обращение к рождению непривычно для философов; смерть оказывается более притягательной», — пишут авторы, чтобы затем показать значимость тем рождения, жизни и смерти в творчестве Рикёра. Действительно, смерть долгое время была неким гравитационным полем для многих философских концепций, однако сегодня тема рождения и жизни все больше претендует на ведущее место в понимании человеческой культуры²⁵.

К проблеме рождения Рикёр обращается в первых своих работах: «Карл Ясперс и философия существования» (в соавторстве с М. Дюфреном), «Философия воли. Т. 1: Волевое и не-волевое», так или иначе затрагивает ее в трудах «Память, история, забвение», «Критика и убежденность» и др. Авторы «Словаря» приводят слова Рикёра: «...я не испытываю первобытного страха перед смертью. Для меня — это всего лишь холодная мысль, не имеющая корней в существовании... Напротив, я испытываю трепет перед лицом жизни с ее началами и возобновлениями»²⁶.

Рождение для философа имеет двойственный смысл: с рождения начинается жизнь, с рождения она и устраивается. Рождение — это начало, которое является не началом моих действий, а началом нашей жизни. О моменте рождения «я» может утверждать как то, что оно *уже* в жизни, так и то, что оно *после* своего начала. О факте рожденности, о моменте «быть *уже* в жизни» человек не помнит, он не в состоянии знать об этом, но это незнание никак не соотносится с объективным познанием. «Ускользание» истока — это «шанс для существующего найти себя более молодым, чем он есть на самом деле»²⁷. Полученная жизнь вызывает к последующему движению, «после» свидетельствует о вступлении человека в жизнь; хайдеггеровское *Dasein* «экзистирует рожденно»²⁸; действие (человек могущий) черпает свои ресурсы из «запасов рожденности» (Х. Арентз).

Рикёр рано столкнулся с явлением смерти. Его мать, Флорентина Фавр, умерла вскоре после рождения сына Поля; отец, Жюль

Рикёр, погиб в начале Первой мировой войны; в 1922 г. в возрасте 17 лет умерла от туберкулёза старшая сестра Алиса. На протяжении всей Второй мировой войны смерть ходила по пятам за узниками концлагеря, среди которых был Поль Рикёр. В 1968 году чету Рикёров постигло безутешное горе — добровольно свел счеты с жизнью их сын Оливье. Однако эти трагические события не ожесточили сердце и ум философа. В его рассуждениях о смерти непременно присутствует «полюс отношения к жизни» (Ф. Вормс). В полемике с хайдеггеровским бытием-к-смерти французский мыслитель призывает послушать Спинозу: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»²⁹. «Короткое замыкание», которое Хайдеггер производит между умением-быть и смертностью, Рикёр заменяет долгим существованием человека среди других людей.

Первым моментом этого долгого пути, который отсутствует у Хайдеггера, Рикёр признает отношение к собственному телу, к плоти, благодаря которому желание жить предстает в самом широком смысле, охватывающем «*conatus*» Спинозы, «аппетицию» Лейбница, «либидо» Фрейда, «стремление к существованию» Набера. Знание о смерти как о неизбежной судьбе тела-объекта сообщает биология и подтверждает повседневный опыт. Но такое знание чуждо желанию жить. Устранение разрыва между желанием жить и неизбежностью смерти остается задачей, которую каждый решает по-своему.

Второй момент на пути понимания смерти ведет к проблеме множественности, как отмечает Рикёр, слабо выраженной хайдеггеровским *Mitsein*³⁰. Речь идет о существовании среди других людей. Здесь человек познает две вещи: утрату и скорбь. Утрата другого (особенно утрата близкого) означает подлинное отсечение части «я», поскольку отношение с умершим является компонентой его идентичности; скорбь ведет к примирению с утратой. В перспективе скорби о другом человек предвосхищает собственную смерть; скорбь, которую испытывают близкие, может помочь принять собственную смерть, примириться с ней. Несмотря на этот притупляющий горечь утраты аспект, Рикёр утверждает: смерть не может быть ведущим понятием в трактовке «бытия вместе». Он повторяет слова Х. Арендт: «...люди, хотя им и предстоит умереть, родились не для смерти, а для того, чтобы приносить с собой новое»³¹.

В 2007 году издательство «Seuil» опубликовало книгу Поля Рикёра «Жить до самой смерти. Фрагменты»³². Автор не завершил ее, и не он подготовил ее к изданию. Можно сказать, что над этой книгой, которую Рикёр фактически начал в 1995 г., он работал всю жизнь, до «последнего дыхания». По свидетельству его секретаря и помощ-

ницы К. Гольденштайн, завершающие страницы работы философ написал незадолго до кончины — «нечётким почерком».

Понятие жизни (как и понятие рождения) появляется в первых трудах мыслителя. Слово «жизнь» обозначает у Рикёра человека в целом — в совокупности всех его способностей человека могущего, а это, как мы уже отмечали, является главным предметом его философии. Термин «жизнь», фигурирующий в выражениях «желание жить», «жизненный план», «благая жизнь», «нарративное единство жизни», «жизненная мудрость», означает сразу и биологическую укорененность жизни, и единство человека в его целостности. При этом жизнь никогда не берется Рикёром в чисто биологическом смысле, а всегда в смысле этико-культурном: «жить хорошо с другими и ради других в справедливых институтах».

Также в этико-культурном смысле Рикёр обсуждает и проблему «сверх-жизни»: «Я ничего не проповедую, я не говорю ни о каком “после”. Я оставляю другим, тем, кто переживает меня, задачу унаследовать мое желание жить, мое усилие существовать во времени других»³⁴. Это желание и это усилие передаются через человеческие творения. Размышляя о собственной деятельности философа, Рикёр говорил о своих работах, что они принадлежат смертному времени его отдельной жизни, но, будучи обнародованными, они открывают время произведений, которое не знает срока смерти.

Мы кратко (как того и требует словарный жанр) рассмотрели некоторые главнейшие темы философии выдающегося мыслителя современности Поля Рикёра, опираясь на «Словарь» его терминов, представленных О. Абелем и Ж. Поре. Учение Рикёра стоит в центре «современного момента» (Ф. Вормс) философии, сосредоточивая внимание на проблемах человека, справедливости и жизни и выдвигая на первое место этические вопросы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Abel O., Porée J. Le vocabulaire de Paul Ricœur. — Paris, 2007. — P. 69.

² Рикёр П. Я-сам как другой. — М., 2008. — С. 226. Заметим, что Левинас вводит в свою этику проблему третьего, однако изначальной парадигмой межличностных отношений для него остается отношение «я — другой».

³ См.: Рикёр П. История и истина. — СПб., 2002. — С. 119.

⁴ Рикёр П. Справедливое. — М., 2005. — С. 16, 17.

⁵ Рикёр П. Я-сам как другой. — С. 220.

⁶ Ролз Дж. Теория справедливости. — М., 2009. — С. 19.

⁷ Ricœur P. Approches de la personne / Lectures 2. — Paris, 1992. — P. 207.

⁸ Рикёр П. История и истина. — С. 287.

⁹ Федорова М.М. Парадоксы политического. Поль Рикёр // Политическое как проблема. Очерки политической философии XX века. — М., 2009.

¹⁰ См.: Рикёр П. История и истина. — С. 289.

- ¹¹ *Abel O., Porée J.* Le vocabulaire de Paul Ricœur. – P. 60.
- ¹² *Рикёр П.* История и истина. – С. 298.
- ¹³ *Ricœur P.* La critique et la conviction. – Paris, 1995. – P. 153.
- ¹⁴ *Abel O.* La promesse et la règle. – Paris, 1996. – P. 53.
- ¹⁵ *Ricœur P.* Lecture I. Autour du politique. – Paris, 1991. – P. 31.
- ¹⁶ *Ricœur P.* Du texte à l'action. – Paris, 1986. – P. 381.
- ¹⁷ *Ibid.* – P. 386.
- ¹⁸ *Ibid.* – P. 386, 387.
- ¹⁹ *Ibid.* – P. 391.
- ²⁰ См.: *Рикёр П.* Я-сам как другой. – С. 215.
- ²¹ Там же. – С. 205.
- ²² *Ricœur P.* Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. – Paris, 1995. – P. 80.
- ²³ *Рикёр П.* Я-сам как другой. – С. 293.
- ²⁴ Там же. – С. 340.
- ²⁵ См.: *Щитцова Т.В.* Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии. – Вильнюс, 2006.
- ²⁶ *Abel O., Porée J.* Le vocabulaire de Paul Ricœur. – P. 56.
- ²⁷ *Ibid.* – P. 57.
- ²⁸ *Рикёр П.* Память, история, забвение. – М., 2004. – С. 523.
- ²⁹ Там же. – С. 498.
- ³⁰ Там же. – С. 500.
- ³¹ Там же. – С. 678.
- ³² См.: *Ricœur P.* Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments. – Paris, 2007.
- ³³ *Ricœur P.* La critique et la conviction. – P. 239.

Аннотация

В статье (Часть вторая) анализируются некоторые основные понятия, включенные в «Словарь Поля Рикёра», составленный французскими исследователями О. Абелем и Ж. Поре. Рассматриваются термины, используемые Рикёром в этико-политическом учении, исходящем из определения этоса как «стремления человека к благой жизни в условиях справедливого общественного устройства».

Ключевые слова: другой, признание, любовь, ближний, социус, справедливость, политическое, политика, политический парадокс, идеология, социальное воображаемое, утопия, этика, мораль, практическая мудрость, рождение, жизнь, смерть.

Summary

The article (Part II) examines some basic concepts from «The Paul Ricœur's Dictionary», compiled by French scholars O. Abel and J. Porée. The terms used in Ricœur's ethical and political doctrine, based on the definition of ethos as «the goal of a good life with and for others within just institutions» («visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes»), are analyzed.

Keywords: another, recognition, love, neighbour, socius, justice, political, politics, political paradox, ideology, social imaginary, utopia, ethics, morality, practical wisdom (sagesse pratique), birth, life, death.