

ПОЛЬ РИКЁР О НЕОБХОДИМОСТИ РАЗРАБОТКИ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ ПРИЗНАНИЯ

И.С. ВДОВИНА

Проблема признания обсуждалась ранее и обсуждается сегодня в социологической, политической, юридической, психологической, педагогической литературе, имея в каждой из этих дисциплин вполне определенное содержание. В философию понятие «признание» вошло главным образом благодаря Гегелю — его работам раннего (йенского) периода: «Система нравственности» (1803), «Йенская реальная философия» (1805 — 1806). Однако до сих пор, по справедливому утверждению французского мыслителя П. Рикёра, в философском плане не существует разработанного учения о признании, даже употребление самого термина «признание» еще не определилось. В 2002 году в докладе, представленном в «Международный институт философии» (Париж), он отмечал, что в настоящее время нет ни одного значительного философского произведения, которое носило бы название «Признание». В 2004 году Рикёр опубликовал такое произведение — книгу «Путь признания»¹, где, по его словам, стремился придать искомому понятию общепризнанное значение.

Выступая за сотрудничество между аналитической философией и герменевтической феноменологией (в необходимости которого Рикёр убедился в годы преподавания философии на Американском континенте в 1970 — 1990 гг.), он, как теоретик последней, и, по его замечанию, одновременно «примерный ученик славной британской школы обыденного языка»², впервые в собственном исследовании берет в качестве гида словарь, где слово «признание» пребывает как лексическая единица, охватывающая множество значений.

Первыми помощниками Рикёру в деле выявления смысла философского понятия признания были словари французского языка XIX — XX вв.: «Dictionnaire de la langue française», составленный и опубликованный Эмилем Литтре в 1859 — 1872 гг., и «Grand Robert de la langue française» (1985 г., второе издание). Философ считает важным моментом составления словарей, наряду с использованием повседневной речи, обращение к «цитированию лучших авторов», «примеров, взятых из книг», что, по словам Литтре, отвечая «историческим тенденциям современного духа», позволяет изучать значения слов, отклоняющиеся от принятых в обыденной речи, выявлять свойства, которых никто бы не предположил; это, по мысли Рикёра, требует герменевтической работы.

В словаре Литтре приведено 23 значения термина «признавать». За первое, *reconnaître*, в нем принимается то, которое кажется наиболее «естественным» — оно с помощью префикса *re* выводится из *connaître*, «знать». Признавать значит мысленно воспроизводить

представление о ком-то или о чем-то, что мы уже знали; узнавать по какой-либо примете человека или предмет, который никогда не видели; достигать успеха в познании и т.д. В конце обзора этих значений, отмечает Рикёр, «появляется гость неожиданный и к тому же редкий в большинстве других языков, кроме французского, — *reconnaissance* как признательность (*gratitude*)»: быть признательным за что-то, выражать признательность³. Это новое значение слова «признание» подспудно следует за признанием долга по отношению к кому-то, когда к нему добавляется спонтанное ответное побуждение, *gracieux*. Здесь Рикёр видит возможность перехода от лексикографической семантики к семантике философской.

Le Robert представлен его автором в качестве словаря «алфавитного и аналогического». Робер, как и Литтре, ратует за «литературность примеров», давая слово не только авторам прошлого, как это было у Литтре, но и современным; вместе с тем Робер заменил свойственную Литтре линейную систему деривации иерархической структурой речевых оборотов, имеющей форму дерева. Коренные идеи здесь представлены небольшим числом и, взятые вместе, составляют неустранимую полисемию слова. В случае слова «признавать» коренные идеи выглядят так:

1) мысленно схватывать предмет, связывать друг с другом касающиеся его образы, восприятия; различать, идентифицировать, познать при помощи памяти, суждения или действия;

2) принимать, считать истинным;

3) изъявлять благодарность кому-то, за что-то и т.п.

Две первые коренные идеи, как и у Литтре, связаны с понятием «знать»: первая отсылает к акту сознания, мышления, вторая — при помощи некоего опознавательного знака — от мысленного схватывания к принятию за истинное, третья же вполне определенно вытекает из предшествующей через посредство идеи долга, представляющей собой подтекст слов «принятие», «согласие» и др. Так выстраивается цепочка: принимать — считать истинным — быть обязанным, благодарить⁴. Философу предстоит перейти от упорядоченной полисемии слов естественного языка к созданию философем, достойных того, чтобы занять свое место в теории признания. В третьей коренной идее слова «признание» философская идея признания уже находится на начальной стадии формулирования.

Философ Рикёр отказывается от соблазнительного пути усовершенствования лексической работы, которая привела бы лишь к бесконечному переписыванию словарей. «Философия, — утверждает он, — берет начало не в улучшении словаря... Она проистекает из рождения собственно философских проблем, которые отличаются от простой регуляции обыденного языка характерным для них способом выражения»⁵. При этом разрыв между значениями слов обыденного языка и значениями, порождаемыми в его недрах философской проблематикой, сам составляет философскую проблему.

Обоснование специфики философского значения термина «признание» Рикёр предполагает найти путем анализа употребления глагола «признавать» на траектории, ведущей от его использования в активном залоге к использованию в залоге пассивном. «Признавать» в качестве акта («активный залог») выражает претензию на интеллектуальное овладение полем значений; просьба о признании (пассивный залог) выражает ожидание, которое может быть удовлетворено лишь в форме взаимного признания. По мере выдвижения на первый план проблематики взаимного признания, признание приобретает все большую независимость от познания как простого усвоения знаний.

Рикёр начинает свое исследование с философских выражений, отмеченных, как он пишет, инициативой разума, и первым на этом пути стоит *rescognitio* Канта, которому, правда, предшествуют декартовская концепция суждения и составляющее с ней единое целое различение истинного и ложного. На стадии признания/узнавания признание не отличается кардинальным образом от познания, связанного с глаголом «знать» в активном залоге, с интеллектуальными операциями, несущими на себе знак инициативы разума.

Рикёр в своем обосновании философского понятия признания движется по оси «признание/узнавание — самопризнание — взаимное признание», и этот путь отмечен возрастающим освобождением признания от познания. На заключительной стадии исследования признание (взаимное признание) «не только отделится от познания, но и откроет ему путь»⁶.

Центром философских исканий французского мыслителя является человек в его разнообразных способностях («человек могущий»), главной из которых является способность быть «я». В интервью в связи с выходом на русском языке его книги «История и истина» Рикёр, очерчивая значительные сферы человеческих способностей, отмечал: «Во-первых, способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка. “Я могу говорить”. Во-вторых, способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий, если можно так выразиться, прокладывая свой путь в физическом мире. “Я могу действовать”. В-третьих, способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать собственную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях. “Я могу рассказать о себе”... В-четвертых, способность быть субъектом действия, рассматривать самого себя в качестве автора собственных поступков, то есть быть вменяемым»⁷.

В книге «Я-сам как другой» (1990; русский перевод — 2008), где, отмечает Рикёр, он обобщает свои представления о человеке, анализирует способность индивида быть «я» со всеми вытекающими отсюда проблемами, такими, как самоидентичность, самость, самопризнание, самооценка, самоуважение, «я» и другой, совесть, обязательство, ответственность и др. В «Памяти, истории и забвении»

(2000; русский перевод — 2004) французский философ продолжает анализ человеческой субъективности, рассматривая ее под углом зрения памяти и забвения, позволяющих устанавливать связь с опытом времени, с историей. В последней опубликованной при жизни книге «Путь признания» философ, обращаясь к способностям «человека могущего», раскрывает новый аспект субъективности — способность признавать другого и быть признанным им. В основе труда лежат лекции, прочитанные мыслителем в Венском Институте наук о человеке и в Центре гуссерлевских архивов во Фрайбурге. В предисловии, введении и заключении к книге Рикёр так описывает цель, задачи и выводы своего предприятия: проследить путь формирования понятия признания и тем самым сделать определенные шаги к созданию «фундаментальной» философской теории признания, сравнимой по своей значимости и масштабу с иными философскими теориями, например, с теорией познания. В целом, как отмечает автор книги «Путь признания», цель его рассмотрения состоит в «прояснении экзистенции» (К. Ясперс) — человеческого существования в различных его ипостасях⁸. Рикёр понимает, что такого рода замысел нельзя выполнить сразу и в одиночку — здесь необходимо пройти сложный путь историко-философского анализа.

Изучая вопрос о признании в философском плане, Рикёр обрабатывает огромный материал, начиная с трудов лексикографов XIX — XX вв., исследуя греческий эпос и античную трагедию (Гомер, Софокл), где зарождается философское осмысление человека и собственно человеческих проблем, античную философию (Платон, Аристотель), декартовское (как скажет философ, «мимолетное») употребление слова «признание» в «Размышлениях о первой философии», кантовскую «рекогницию» из «Критики чистого разума», бергсоновское узнавание воспоминаний («Материя и память»), гегелевское *Anerkennung* («Йенская реальная философия») и завершая современными учениями А. Хоннета, Дж. Ролза, М. Энафа, Х. Арент, М. Уолцера и др.

Вступая в диалог с мыслителями прошлого и современности, Рикёр выстраивает — не в качестве подтекста, а, если так можно сказать, над-текста — собственно (и собственное) философское видение вопроса о признании, руководящей идеей которого (ее мыслитель называет своей одержимостью, манией) является примирение и согласие людей — кантовская мысль о «всеобщем гостеприимстве», высказанная немецким философом в трактате «К вечному миру» (1795): «...гостеприимство означает право любого чужестранца на то, чтобы с ним в стране, в которую он прибыл, не обращались как с врагом». Это — «*право посещения*, принадлежащее всем людям право предполагать себя в качестве посетителя, вытекающее из общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство друг друга»⁹. Эта идея

звучала уже у Гомера: вернувшийся на родину и никем не узанный, Одиссей «принят как “чужеземец”, однако встречен как “гость”»¹⁰.

Подходы к проблеме признания Рикёр уже намечал в предшествующих трудах. Так, в «Истории и истине» он, размышляя о насилии и ненасилии в истории, апеллирует к совести человека, к его благожелательному отношению к другому и другим: «...ненасилие — это больная совесть истории, страх за существование в истории и упование на совесть в исторической ситуации... совесть отвергает историю, упраздняет ее как насилие; одновременно она утверждает человека, который способен быть другом другому человеку»¹¹. Совесть здесь — этическое качество, а ненасилие относится к порядку эпизодических поступков отдельного человека; тем не менее, именно эти «эпизодические поступки, представляющие собой примеры сверхчеловеческой требовательности, являются движущей силой истории и реальным призывом к человеку — конкретно выполнять свое гуманистическое предназначение»¹².

В книге «Я-сам как другой» Рикёр, определяя цель этического бытия человека как стремление к “благой жизни” с другими и для другого в справедливых институтах¹³, при осмыслении второго компонента приведенного определения — «с другими и для другого» — обращается к аристотелевскому рассуждению о дружбе, которая, по его убеждению, «с самого начала задается как *взаимное* отношение», доходящее до взаимного согласия на «жизнь-вместе»¹⁴. При этом очевидно, что из трех видов дружбы по Аристотелю: согласно «благому», согласно «полезному», согласно «приятному», — Рикёр выбирает первую, поддерживая «этику взаимности». Осуществление этики совместной жизни немыслимо без заботливости, «одновременно и осуществляемой, и получаемой». Отношение заботливости, основанное, согласно Рикёру, на дарении и получении дара, станет впоследствии главным моментом в осмыслении философом специфики проблемы взаимного признания и признательности. В книге «Я-сам как другой» эта тема лишь намечается.

В труде «Память, история, забвение» Рикёр сосредоточивает внимание на концепции дара Марселя Мосса. Однако, если в труде «Путь признания» Рикёр будет анализировать обмен дарами в перспективе философского осмысления признания и признательности, то в «Памяти...» речь идет лишь об обмене между признанием и прощением, о «даровании прощения». Здесь слово «признание» употребляется, но оно, можно сказать, еще не имеет собственно философского значения, его философский смысл еще не артикулирован¹⁵: речь идет то о признании «обоюдности» людей, то о признании как констатации и т.д. и т.п. По этому поводу Рикёр отмечает в «Пути признания»: «Все происходит так, как будто слово “признание” имеет лексическую устойчивость... при отсутствии какого-либо философского поручительства, соразмерного широте его употреблений»¹⁶; в самом философском дискурсе

употребление термина «признание» отличается случайностью и разбросанностью.

Рабочая гипотеза, которой следует Рикёр при изучении темы признания, такова: сначала рассмотрение признания-идентификации, затем переход от идентификации чего-то вообще к самопризнанию сущих, характеризующихся через их самость, и далее — от самопризнания к взаимному признанию, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит непростой путь от взаимного непризнания до «состояния мира». В грамматическом плане это, как уже отмечалось, означает переориентацию глагола «признавать» от его употребления в активном залоге к употреблению в пассивном залоге: я активно признаю что-то, людей, самого себя — я прошу, чтобы меня признали другие¹⁷. Авторы «Словаря Поля Рикёра» О. Абель и Ж. Поре, опираясь на работы философа «Путь признания», «Память, история, забвение» и другие, так пишут о понятии признания, разрабатываемом их великим соотечественником: «Термин “признание” меняет свой смысл в зависимости от того, применяют ли его по отношению к предметам, к себе или к взаимному отношению людей. Признание предметов есть их *идентификация* в суждении и памяти; признание себя есть *удостоверение* того, что мы являемся субъектами собственных опытов, слов и деяний; наконец, взаимное признание связывает это удостоверение с *одобрением* другими»¹⁸.

Казалось бы, идентичность имеет отношение к вещи, к чему-то вообще. В понятии идентичности, замечает Рикёр, присутствует лишь идея самоидентичности. И человек, если рассматривать его с биологической точки зрения, обладает генетической формулой, «неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности»¹⁹. Слой существования, который человек не может изменить и который он вынужден принять, французский философ в книге «Волевое и неволеное» (1950) называл характером. Однако в труде «Я-сам как другой» (1990) он отмечает, что применительно к человеку с его характером существует также иная модель идентичности, которая отделяет тождественность от одинаковости, неизменности; эта модель свидетельствует об изменении, но изменении «странном», происходящем с тем, что не меняется. В отмеченном труде вопрос о личной идентичности рассматривается как герменевтика «я» с его диалектикой *idem* (самоидентичность) и *ipse* (самость).

Характер человека наряду с неизменными свойствами (*idem*) включает в себя и «предрасположенности», которые сопрягаются с приобретенными свойствами, благодаря чему в состав тождественного входит иное; человек идентифицирует себя не только по неизменной стороне характера, но и по ценностям, нормам, идеалам, героям²⁰. Такая «меняющаяся неизменность» есть самость (*ipse*), первейшей чертой которой является поддержание человеком собственного «я». В этой связи Рикёр критикует позицию

Локка, по словам французского мыслителя, «блестящего защитника идентичности-самотождественности»: для Локка нет и тени различия между *idem* и *ipse* применительно к «я», у него всецело господствует тождественное, *sameness*. Только благодаря сознанию любая личность представляет собой *self*, *ipse*. Согласно Локку, разнобразие, связанное с множественностью действий или состояний сознания, легко вписывается в рефлексивную идентичность.

Критикует Рикёр и позицию современного британского философа-аналитика П. Стросона: в его фундаментальном исследовании «Индивиды»²¹, отмечает французский мыслитель, понятие личности определяется так же, как любая вещь, о которой мы говорим; автор не размышляет над способностью человека к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в самость. И даже когда британский аналитик говорит о «самообозначении» личности, оно сразу же превращается в пространственно-временную схему, являющуюся критерием идентификации вещей; в «Индивидах» вопрос о самости человека затеняется вопросом о «том же самом, об *idem*»²².

Действующий и испытывающий воздействие человек долгим путем идет к признанию себя тем, кем он является на самом деле, — человеком, способным определенным образом себя реализовать. Самопризнание обретается в развертывании образов «я могу», которые в совокупности составляют портрет человека способного. Самопризнание, по Рикёру, определяет субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий — не субстанциально застывшего, а ответственного за свои слова и дела»²³.

Тема ответственности проходит красной нитью через все рассмотрение французским философом проблемы признания. Эта тема родилась, по убеждению Рикёра, в Древней Греции. Она тесно связана с обдумыванием человеком результатов собственной деятельности. Рикёр привлекает себе в союзники американского исследователя Б. Уильямса, называющего персонажей Гомера «центрами решения»: они, прежде чем действовать, непременно спрашивают себя, что будут делать, и приходят к тем или иным заключениям. «Одиссей спрашивает себя, покинет ли он вскоре Навсикаю, последняя сожалеет о его отъезде, Гектор размышляет о смерти, Ахилла не оставляют мысли о его гневе»²⁴. Слова «гнев» и «мысль», считает Рикёр, можно назвать «дотеоретическим схватыванием главных категорий человеческого действия». Через всю трагедию Софокла «Антигона» проходит призыв: «как следует поразмыслить». Эллинист и исследовательница творчества Софокла Марта К. Нуссбаум из США насчитывает в пьесе древнегреческого драматурга полсотни случаев, где встречаются термины, соотносящиеся с размышлением²⁵.

Аристотель в книге третьей «Никомаховой этики» создает учение о продумывании и сознательном («предпочтительном») выборе, но мифологические персонажи уже практиковали их

и, как говорит Рикёр, словно жили в ожидании «надлежащей теории». У человека, считает Аристотель, помимо частных задач есть подлинное дело — жить совершенной жизнью. Именно с подлинным делом связан вопрос о добродетелях как его ориентирах. Добродетель — это своего рода сознательное решение, непременно дополненное желанием. Высшее благо — это счастье; исток счастья — в самом человеке, в его действиях, что является первейшим условием самопризнания.

В понятии человека действующего, способного реализовать себя определенным образом и приводящего доводы в пользу того или иного решения, уже намечен путь к рефлексии. Философы Нового времени, отмечает Рикёр, превосходят греков в трактовке вопроса о самопризнании — не в плане тематики действия и ответственности, а в плане рефлексивного самосознания. Греки по причине онтологической и космологической направленности их философии не разработали теорию рефлексии, где акцент ставится на инстанции деятеля. Тем не менее, аристотелевский мудрец, *phronimos*, источник деятельности которого заключен в нем самом, «станет предвосхищенным образом рефлексивного “я”, предполагаемого признанием ответственности»²⁶. Аристотель возводит понятие решения на философский уровень.

Картезианская философия *cogito* и локковская теория рефлексии дали решающий импульс к тому, что Рикёр называет герменевтикой «я». *Cogito* Декарта явилось важнейшим «событием мысли», благодаря которому философы стали мыслить иначе, а рефлексии относительно «я» было придано беспрецедентное тематическое значение». «Вслед за Декартом трансцендентальная философия Канта и Фихте превратила “я” и присущую ему рефлексивность в краеугольный камень теоретической философии»²⁷, а благодаря Канту рефлексивная проблематика была распространена в практическую область. Свою задачу Рикёр видит в том, чтобы продолжить аристотелевский анализ действия в рамках рефлексивной философии, начатой Декартом и Локком, затем развернутой в практическом плане Кантом и доведенной Фихте до наивысшего трансцендентального значения. В этой связи Рикёр обращается к рефлексии (как он говорит, «одновременно неоаристотелевской и посткантовской, а также и постгегелевской») над способностями, в совокупности рисующими портрет «человека могущего». Под рефлексивностью Рикёр понимает способ мышления, при котором коренные проблемы философии соотносятся с пониманием человеком своего «я» в качестве субъекта действия, познания, воления, оценки и т.п.

Существеннейшую роль в самопризнании человека играют память и обещание — в них проблематика самопризнания достигает одновременно двух вершин: одна из них обращена к прошлому, другая — к будущему. В живом настоящем самопризнания они мыс-

ляться вместе, своеобразно вписываясь в круг способностей человека могущего. Память, обращенная к прошлому, ретроспективна; обещание направлено в будущее, оно проспективно. Их противоположность и взаимодополнительность придают временную широту самопризнанию, основанному на истории жизни и вместе с тем на обязательствах долговременного будущего. В момент реализации память и обещание занимают разные позиции в диалектике самотождественности и самости, этих двух конститутивных значений личной идентичности: в случае памяти главный акцент делается на самотождественности; при обещании преобладание самости так сильно, что о нем часто говорят как о парадигме самости.

Способность обещать предполагает способность говорить, воздействовать на мир, рассказывать и создавать идею повествовательного единства жизни, наконец, вменять самому себе собственные действия. Вместе с тем в обещании сильно выражено отношение к другому. О вменяемости человека свидетельствует и предварительное продумывание действия героем, неразрывно связанное с признанием себя субъектом собственной деятельности. Проблематика, обозначенная вопросом «кто действует?», имеет продолжение в проблематике вменяемости, выражаемой вопросом «кто способен на вменение себе собственных действий?» Благодаря вменяемости понятие субъекта могущего достигает своего наивысшего значения. Вменяемость вводит нас в сердцевину сферы ответственности.

Так Рикёр подходит к третьему моменту своей рабочей гипотезы при исследовании темы признания — к взаимному признанию. Ссылка на ответственность за действия мифологических героев, считает французский мыслитель, была первой реконструкцией отношения к инаковости другого: ответственность прежде всего учитывает существование другого человека.

Идентификация по-прежнему составляет, по выражению Рикёра, «твердое ядро» идеи признания, но она возвысила свой статус от логического, подчиненного идее исключения в отношении между самотождественным и другим, до экзистенциального, где другой оказался способным влиять на самотождественное²⁸. Обретение человеком полной уверенности в собственной идентичности осуществляется благодаря признанию другим богатства его способностей. Во взаимном признании вопрос об идентичности достигает высшей точки: самая подлинная идентичность, делающая человека тем, кто он есть, требует, чтобы ее признали. Апогеем инаковости является взаимность. Реализация способности человека к действию, т.е. «способности вызывать события в физическом и социальном мире», разворачивается в режиме взаимодействия, где непременно присутствует другой, который может играть роль препятствия, помощника или соучастника²⁹. С каждой модальностью «я могу» связана скрытая или явная соотнесенность с другим. «Во взаимном признании завершается путь самопризнания»³⁰.

Рикёр упорно ищет изначальную мотивацию взаимности людей, предполагая найти ее в духовной сфере. В частности, французский философ, как это, на первый взгляд, ни парадоксально, обращается к Гоббсу, к его идее войны всех против всех, называя ее мысленным экспериментом, воображением того, что представляла бы собой жизнь без учреждения государства. И признание страха насильственной смерти в качестве истока этой идеи (что, кстати, утверждает и современный историк политической философии Л. Штраус), согласно Рикёру, есть также мысленный эксперимент.

Рядом со словом «война» непременно стоит парное с ним слово «мир», и Гоббс, подтверждая это, в своей концепции договора употребляет эпитеты «обоюдный» и «взаимный», которые имеют отношение не к состоянию войны, а к поиску мира. В определение договора уже была вписана взаимность, хотя в цепочке понятий, ведущих к понятию договора, отсутствовало измерение инаковости. В договоре имеет место добровольный, самостоятельный акт. «Отречение “я” от своего права может приобретать форму великодушного дара, не требующего взаимности и стоящего выше любого договора». Гоббс говорит, что в данном случае речь идет «не о договоре, а о добровольном даре, благодарении, и эти слова обозначают одно и то же»³¹. В длинном перечне гоббсовых «естественных законов» есть один (девятый), который в качестве технического вводит термин «признание» (*acknowledgement*): «Каждый человек должен признать других равными себе от природы»³². Признание «ограничивает вытекающее из естественного состояния недоверие благодаря одностороннему отказу от права и взаимному соглашению, которое становится возможным вследствие такого отказа»³³.

Гегель в работах йенского периода («Система нравственности», «Йенская реальная философия») исследовал Гоббсову теорию «естественного права» как теорию изначального непризнания и противопоставил страху перед насильственной смертью в условиях войны всех против всех желание быть признанным. Рикёр считает, что в философском плане гегелевское «быть признанным» стало своего рода концептуальной революцией. И хотя у немецкого мыслителя идея признания рождается одновременно с отношениями права, он, возражая Гоббсу, выдвигает на первый план изначально нравственную мотивацию этого желания. Да и за словами о «праве вообще» стоят слова о признании человека как непосредственно значащем, как признанном бытии, как «бытии-в-признанности»: «Человек необходимо признается другими и необходимо признает других людей... Как признание он сам есть движение, и именно это движение снимает его естественное состояние: он есть признание; естественное лишь есть, оно не есть *духовное*»³⁴. «Бытие-в-признанности есть духовная стихия»³⁵.

Продумав фихтеанское прочтение традиции естественного права и восприняв от Канта мысль об автономии индивида как

первейшем моральном требовании безотносительно к социально-историческому измерению, Гегель пришел к выводу о необходимости переформулирования идеи борьбы в духе обоюдного признания. Однако концепция признания раннего Гегеля не получила дальнейшего развития; мыслитель отошел от этических вопросов и стал разрабатывать философию сознания. Но, считает Рикёр, признание, обсуждаемое Гегелем в ранних работах, выступило «поставщиком» тем для дальнейшего рассмотрения («реактуализации») интересующей его проблематики.

Одним из тех, кто в наше время занят реактуализацией гегелевской концепции борьбы за признание, является немецкий философ А. Хоннет. В гегелевской модели (см.: «Борьба за признание», 1992) он выделяет три уровня признания: любовь, право, нравственность — и в собственных разработках заменяет нравственность на солидарность (признание социальной ценности субъекта, «общественное уважение», по словам Рикёра). Хоннет, отмечает Рикёр, заимствует у Гегеля намерение создать социальную теорию, имеющую нормативный характер. Гегелевские разработки были подчинены возражению Гоббсу: стремясь отыскать едва ли не в самом естественном состоянии моральное обоснование, чтобы вырваться из войны всех против всех, Гегель увидел первые черты «бытия-в-признанности» в сфере права — в доступе к легальному владению материальными благами, в договорной форме обмена. Рикёр находит главное преимущество хоннетовской модели в том, что в ней сфера правового включается в структуры, которые либо предворяют ее, либо вытекают из нее.

Любовь — первая форма признания у Гегеля и Хоннета — свидетельствует о доправовом обоюдном признании, где «субъекты взаимно подтверждают себя в своих конкретных нуждах, то есть как нуждающиеся существа»³⁶. Хоннет, стремясь к реактуализации Гегеля, ищет с помощью психоанализа эмоциональных форм привязанности типа: «мать — ребенок», любовь взрослых людей — возможность выйти из абсолютной зависимости, которая порождается либидинальной связью, по природе своей нацеленной на объединение. Он находит такую возможность в умении людей переносить одиночество, которое возрастает пропорционально *вере* партнеров в постоянство невидимой связи между ними. Это — уже отношения не абсолютной зависимости, а «определенной» зависимости, своего рода эквивалент *доверия*, заставляющего любящих держаться вместе.

В правовых отношениях в силу вступает новая логика: место способности быть в одиночестве занимает предикат «свободный», взятый в его правовом измерении; место доверия занимает *уважение* с его претензией на всеобщность. Человек может считать себя носителем права, если он усваивает нормативные обязательства по отношению к другому, следовательно, ориентация признания двоя-

ка — к другому и к норме. Рикёр берет здесь в качестве точки опоры понятие уважения, которое, согласно Канту, практический разум непосредственно включает в аффективную восприимчивость.

Исследуя третий уровень признания у Гегеля раннего периода, Хоннет акцентирует внимание не столько на образовании государства, как это было у его именитого предшественника, сколько на социальной значимости индивида, его общественном признании. Совокупность отношений, связанных с признанием социальной ценности субъектов, Хоннет подводит под категорию «солидарность».

Стало быть, этическое и предваряет правовое (доверие в любви), и является пост-правовым, выходящим за пределы права (общественное признание): «"Этическая жизнь" оказывается несводимой к правовым отношениям»³⁷. Вместе с тем этическое несводимо и к моральному, нормативному: мораль непременно понимается в связи с насилием, с нарушением нормы или злоупотреблением властью. Здесь Рикёр разделяет позицию Аристотеля, укоренившего этику в жизни как таковой. Из идеи борьбы, пришедшей от Гегеля, следует попытка «дополнить проблематику борьбы опытами жизни в условиях мира...»³⁸.

Проведя анализ моделей борьбы за признание: признания в родственных отношениях, в правовом плане, в социальной сфере, — Рикёр ставит под вопрос саму идею борьбы, питаемой жаждой власти и осуществляемой в форме насилия. Он ищет альтернативу ей в опытах миролюбия, основанных на символических опосредованиях, существующих вне правовой сферы. В этом плане внимание Рикёра привлекает ситуация обмена дарами и, в частности, как он пишет, «парадокс» дара и ответного дарения.

Известно, что М. Мосс в «Очерке о даре», основанном на изучении этнографических описаний жизни аборигенов Океании, Австралии и др. приходит к выводу, что обмен дарами был универсальным средством обмена в архаических обществах, и подводит дар под общую категорию обменов. Мосса особенно интересовало не то, почему люди совершают акты дарения, а то, что заставляет их делать ответное дарение. Магическую силу, *hau*, заставляющую делать ответный подарок, Мосс находил в даруемой вещи. Дар, будучи формально добровольным, непременно предполагает компенсирующий взаимный дар.

К. Леви-Строс перетолковал магическую силу архаического обмена в логических терминах, перенеся силу, понуждающую к обратному дарению, на отношение как таковое. Философ-структуралист «дематериализовал энергию, которую магическое мышление сосредоточивало в подарке... но энергия оставалась в том же поле, что и магическое мышление»³⁹. Французский философ и антрополог М. Энаф, в свою очередь, предложил перенести акцент на дарителя и одариваемого и искать ключ к разгадке во

взаимности обмена между ними, назвав эту операцию безмолвным, символическим взаимным признанием.

Рикёра при дарении интересуют «тайные операции» между действующими субъектами. Философ сопоставляет дар с торговой сделкой, где нет обязательства обратного дарения: оплата кладет конец взаимным обязательствам агентов обмена. Кроме того, торговая сфера имеет свои пределы: существуют блага, которые по природе своей считаются «внепродажными» (М. Уолцер), «не имеющими цены» (М. Энаф, П. Лежандр): Сократ не брал платы за обучение, а только подарки, в которых выражалось почтение к нему и к богам. По мнению Рикёра, при обмене дарами акцент делается на великодушии первого дарителя и церемониальном характере обмена. При дарении даритель и одариваемый являются субъектами взаимности, осуществляющими операцию взаимного признания, которое сообщает значение всему тому, что является подарком. Это признание выражает себя символически в подарке. В противоположность Моссу, Рикёр утверждает: «...обмен дарами не является ни предшественником, ни конкурентом, ни заменителем товарного обмена»⁴⁰.

Рассматривая церемониальный аспект дарения, Рикёр, вслед за французским политическим философом К. Лефором, ставит акцент на самом жесте дарения в его первом движении, даже на готовности к дарению, дающей начало всему процессу. Он анализирует обмен дарами в терминах этики признательности. Великодушие дара влечет за собой не обратное дарение, а что-то вроде ответа на предложение, «дарение в свою очередь»⁴¹. При дарении, идущем от сердца, дарящий отдает частицу собственного «я». Его ожидание ответного дарения, если оно и существует, бескорыстно. Обязанность принести ответный дар выступает в виде признательности (высшей формы признания), ведущей к великодушию, равному тому, которое вызвало первый дар.

Церемониальность, помимо того, что она свидетельствует об отличии обмена дарами от обмена товарами и подчеркивает превосходство великодушия первого дарения над обязательством ответного дарения, поддерживает сложное отношение с символическим характером признания и подчеркивает праздничный характер обмена дарами. В опыте церемониального обмена дарами Рикёр видит начальную форму мирного состояния. Поэтому, утверждает он, общество, основанное на рыночных отношениях, следует сопоставлять с другими типами общества, не базирующимися на рыночных отношениях и ориентирующимися на этические проблемы, которые не подпадают под отношения купли-продажи — проблемы воспитания новых поколений, здоровья нации, чувства гражданственности и др.

В этом плане Рикёр считает необходимым обращение к историческому наследию и его «оживление» — к наследию христианскому, греческому, римскому, наследию Возрождения, Реформации,

Просвещения, романтизма. Только на пути их пересечения и открытости новоевропейским культурным традициям могут родиться новые значения, требуемые для созидания бытия-вместе.

Вполне можно согласиться с утверждением французского философа М. Кастийо, что именно Рикёр сумел «открыть перспективу изучения признания, с которой должна считаться современная этическая мысль»⁴². Добавим: не только этическая, но и политическая, юридическая, психологическая и др. — и напомним, что тему признания Рикёр считает одной из центральных в постижении человека — главного предмета его исследований. Анализируя проблему признания, Рикёр обращается к понятиям гостеприимства, ответственности, взаимности, великодушия, бескорыстия и др., содержание которых выходит за рамки собственно этической проблематики, приобретая общеприкладное значение. Именно с позиции философского понимания признания Рикёр призывает размышлять над актуальными социальными, политическими, юридическими проблемами современности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — Paris, 2004.

² Ibid. — P. 15.

³ Ibid. — P. 24. Отметим, что в словарях русского языка термин «признание-признательность», как и в словарях французского языка, вовсе не является «неожиданным гостем» (см., например: *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 4. — М.; СПб., 1882).

⁴ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 18 et suiv.

⁵ Ibid. — P. 36.

⁶ Ibid. — P. 43.

⁷ Рикёр П. Интерпретируя историю // Рикёр П. *История и истина*. — СПб., 2002. — С. 15 — 16.

⁸ В беседах П. Рикёра с Г. Марселем (1968) оба мыслителя говорили о признании, признательности как о «главном для человека» (см.: Поль Рикёр — Габриэль Марсель. Беседы // *Марсель Г.* Трагическая Мудрость философии. — М., 1995. — С. 184 — 185).

⁹ Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. Т. 1. — М., 1994. — С. 397.

¹⁰ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 126.

¹¹ Рикёр П. *История и истина*. — С. 264.

¹² Там же. — С. 269.

¹³ См.: Рикёр П. Я-сам как другой. — М., 2008. — С. 204.

¹⁴ См. там же. — С. 219.

¹⁵ Отметим, что в предметном указателе к книге «Память, история, забвение» термин «признание» специально не выделяется.

¹⁶ Ricœur P. *Parcours de la reconnaissance*. — P. 16.

¹⁷ Ibid. — P. 13.

¹⁸ Abel J., Porée J. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. — Paris, 2007. — P. 69.

¹⁹ Рикёр П. *Память, история, забвение*. — М., 2004. — С. 229.

- ²⁰ См.: Рикёр П. Я-сам как другой. – С. 151.
- ²¹ См.: *Strawson P.* Individuals. – L., 1957.
- ²² Рикёр П. Я-сам как другой. – С. 50.
- ²³ *Ricœur P.* Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. – Paris, 1995. – P. 77.
- ²⁴ *Ricœur P.* Parcours de la reconnaissance. – P. 123.
- ²⁵ См.: Рикёр П. Я-сам как другой. – С. 290.
- ²⁶ *Ricœur P.* Parcours de la reconnaissance. – P. 140.
- ²⁷ Ibid. – P. 150.
- ²⁸ Ibid. – P. 241.
- ²⁹ Ibid. – P. 388.
- ³⁰ Ibid. – P. 294.
- ³¹ Ibid. – P. 265.
- ³² Ibid. – P. 266.
- ³³ Ibid. – P. 267.
- ³⁴ Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. – М., 1970. – С. 315 – 316.
- ³⁵ Там же. – С. 375.
- ³⁶ П. Рикёр цитирует Хоннета по французскому изданию: *Honneth F.* La lutte pour la reconnaissance. – Paris, 2000. – P. 117 (см.: Рикёр П. Путь признания. – С. 178).
- ³⁷ Ibid. – P. 315.
- ³⁸ Ibid. – P. 296.
- ³⁹ Ibid. – P. 364.
- ⁴⁰ Ibid. – P. 365 – 366.
- ⁴¹ *Abel O., Porée J.* Le vocabulaire de Paul Ricœur. – P. 70.
- ⁴² Кастийо М. Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра // Поль Рикёр – философ диалога. – М., 2006. – С. 20.

Аннотация

Статья посвящена выявлению философского содержания термина «признание», предпринятому французским мыслителем феноменологическо-герменевтического направления Полем Рикёром (1913 – 2005). Признание другого и других изучается мыслителем как одна из основных способностей человека. Руководящей идеей для философа является примирение и согласие людей – кантовская мысль о «всеобщем гостеприимстве».

Ключевые слова:

идентичность, самоидентичность, самость, признание, признательность, дар, ответственность, «бытие-вместе».

Summary

The article is devoted to the disclosure of the philosophical content of the term «recognition» undertaken by Paul Ricœur (1913 – 2005), the French philosopher of hermeneutic phenomenology. The recognition of the other and others is studied by the thinker as one of the main human capacities; the governing idea for him is reconciliation and agreement of people embodied in Kant's concept of «universal hospitality».

Keywords:

identity, selfsameness, the self, recognition, gratitude, gift, responsibility, «being-together».