



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА  
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философская мысль:  
рецепция и интерпретация

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВЗАИМНОСТИ  
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ФРАНЦИИ

*И.С. ВДОВИНА*

*Институт философии РАН, Москва, Россия*

**Аннотация**

Проблема взаимности людей и ее значения в построении и существовании человеческой цивилизации сегодня, как никогда ранее, занимает философствующие умы. Французские мыслители Эмманюэль Левинас (1905–1995) и Поль Рикёр (1913–2005) на протяжении долгих лет вели разработку этой актуальнейшей проблемы современного мира. Левинас совершил своего рода «деконструкцию» философии (Ж. Деррида), выдвинув в ее центр отношение между одним человеком и другим и представив этику в качестве «первой философии». Рикёр в известном смысле продолжил это начинание Левинаса: анализируя и одновременно критикуя многие аспекты этической философии своего соотечественника, он следовал пониманию Аристотелем этоса как этики, как «стремления человека к благой жизни с другими и ради других в справедливых институциональных устройствах», где политика образует архитектонику этики. Главное в политическом – это расположенность людей друг к другу, их взаимопонимание и способность к совместной жизни, обязанность содействовать гуманизации человека и человеческих отношений, передача последующим поколениям достижений культуры.

К обсуждению темы привлечены идеи современных исследователей из Франции, Германии, США, России и др.

**Ключевые слова:** «я», «другой», «третий», признание, взаимность, «бытие вместе», самость, этика, мораль, благо, дар, забота, справедливость, история, политика.

**Вдовина Ирена Сергеевна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН.

[isvdovina@mail.ru](mailto:isvdovina@mail.ru)

**Цитирование:** ВДОВИНА И.С. (2017) Проблема человеческой взаимности в современной философии Франции // Философские науки. 2017. № 9. С. 98–117.

Проблема взаимности людей и ее значения в построении и существовании человеческой цивилизации занимает философствующие умы сегодня, как никогда ранее. Одним из ярких мыслителей XX в.,

поставившим в центр внимания сущностную значимость отношения одного человека к другому и предпринявшим усилия, направленные на кардинальное изменение пути его философского исследования, является Эмманюэль Левинас (1905–1995). Он совершил своего рода «деконструкцию» истории философии, в результате которой этика стала у него «первой философией». Как отмечал Ж. Деррида, мышление Левинаса изменило ход современной философской мысли – саму рефлексию о философии, о ее отношении к этике, ответственности, справедливости.

Идеи Левинаса сегодня широко обсуждаются философами и антропологами, историками философии и социологами, этиками и эстетиками, заинтересованно ищущими ответ на вопросы: «Что связывает одно человеческое существо с другим человеческим существом? ...Что заставляет нас жить вместе и образовывать сообщества, политические объединения, нации?» [Энафф 1915, 6]. В центре этики Левинаса, а значит, и его философии – проблема отношения одного человека к другому, которое он, по его признанию, как предчувствие ощутил в том, что «выше бытия» у Платона; в активном интеллекте Аристотеля; в идее Бога, превосходящей нашу способность к конечному; в возвышении практического разума над теоретическим у Канта; в поисках признания со стороны другого у Гегеля; в обновлении идеи длительности у Бергсона [Levinas 1977, 317] (1). Наибольшее же значение в его теоретических исканиях приобрели влиятельнейшие в XX в. феноменология и экзистенциализм, особенно философия Хайдеггера, которая, по словам французского мыслителя, «полностью изменила направленность и характер европейской философии» [Керни 2002, 194]. Как считает П. Рикёр, Левинас нашел собственную сферу философствования между Гуссерлем и Хайдеггером, и именно это «между» определило амплитуду его философских исканий [Ricœur 1986, 285].

Левинас черпает вдохновение также в религиозной традиции и в своей этике исходит из Библии, не стремясь, по его словам, «искусственно связать» библейскую и философскую традиции: они сами по себе находятся в согласии, ибо любая философская мысль основывается на до-философском опыте, а чтение Библии и есть такой опыт. Вместе с тем для французского мыслителя, по его признанию, прекрасной подготовкой к занятиям философией стало в детские и юношеские годы знакомство с художественной литературой – русской (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Л. Толстой) и западноевропейской (особенно Шекспир), – ставившей, в сущности, философские вопросы, прежде всего о назначении человека и смысле его жизни. Глубинным мотивом философии Левинаса явился личный протест против тоталитарной системы фашизма, ужасы которой мыслитель испытал на себе в 1940–1945 гг. в качестве узника нацистского концлагеря.

Анализ феноменологии привел Левинаса к убеждению, что наиболее ценными в ней являются идеи интенциональности (трансцендирования), самосознания, интересубъективности и сам феноменоло-

гический метод. Ссылаясь на «общеизвестное» понимание феноменологии Гуссерля как метода, Левинас подчеркивает ее сущностную открытость; для французского мыслителя это означает не только то, что феноменология может применяться в различных областях знания, но и то, что она может не совпадать с тем, что понимал под ней сам Гуссерль [Ricoeur 1986, 156].

Знакомство Левинаса с экзистенциальной философией Хайдеггера побудило его вслед за этим немецким мыслителем увидеть в трансцендировании событие человеческого существования. Хайдеггер, отмечал Левинас, продумал до конца идею интенциональности Гуссерля, видевшего в последней сущность сознания; у Хайдеггера трансцендирование (интенциональность) становится событием существования. Однако со временем Левинас подвергнет критике онтологию Хайдеггера, в которой, по его словам, человек подчиняется «почве» и бытию, а драма существования определяется диалектикой бытия и небытия; человек у Хайдеггера – не более, чем «доверенное лицо бытия» [Левинас 1998, 227], и люди лишены непосредственного отношения друг к другу.

Французский философ будет искать внутреннюю пружину интенциональной жизни в обращенности одного человека к Другому, к иной субъективности, наделенной полнотой душевной жизни. Для Левинаса феноменология есть прежде всего дисциплина этическая, в которой обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека, человеческого сообщества в целом, а философия совпадает с этикой. Здесь французский мыслитель опирается на идеи позднего Гуссерля – на его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственно практическая жизнь, зафиксированная в понятиях «жизненный мир», «интерсубъективность» и ряде других. В итоге выражающее сущность гуссерлевской интенциональности «сознание о...» (*conscience de...*) Левинас заменяет на «жить чем-то» (*vivre de...*). Как отмечает Ж. Грейш, главный тезис Левинаса, согласно которому «Другой смотрит на меня», «не только открывает сферу этических значений, но и требует переопределения самого понятия интенциональности, а также задач “первой философии”, как и самой феноменологии» [Greisch 2002, 69].

Опыт общения, по Левинасу, рождается из особого состояния близости одной субъективности другой. Он возникает до субъекто-объектных отношений, до любого знания, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые с удивлением ощущает обращенный к нему призыв выслушать его, понять и совместно сберечь бытие. Это удивление стало выходом человека «за-пределы-себя» – трансцендированием. В отношении одной субъективности к другой Левинас обнаруживает пафос, какого, по его убеждению, никакая онтология содержать в себе не может. Пафос этот – за пределы бытия, для Другого. Вот почему, писал он, «история философии – это не только история онтологии, но также и история усилия мышления

по разъяснению трансценденции» [Levinas 1999, 105–106]. Как представляется, главным в истории философии Левинас считал именно разъяснение трансценденции.

Одним из фундаментальных в философии Левинаса является понятие лица (лика) [Левинас 2004, 326–328]. Именно в лице происходит молниеносная вспышка трансценденции, предельное значение которой может быть выражено словом «бесконечное». Явление лица – это чистый опыт, «опыт без концепта», и любые попытки концептуализировать его оказываются безуспешными. Лицо нельзя ни конституировать, ни обозначить, ни присвоить – оно само себя обозначает без каких бы то ни было опосредований. При этом «лицо находится не передо мной, но надо мной» [Керни 2002, 202]. Лицо, поясняет позицию Левинаса Деррида, не находится в мире, потому что оно раскрывает и превосходит тотальность, отмечает границу всякой власти, всякого насилия, оно – «начало этики» [Деррида 2000, 393]. Встречая лицо Другого, мы изменяем сам уровень нашего бытия, вынося на его суд нашу свободу; во взгляде Другого мы впервые обнаруживаем измерение выси и идеала, и именно «высь устрояет бытие», внося в него смыслонаправленность. Один-для-другого – так формулирует Левинас проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности, а этику «делом человеческим и только человеческим» [Сокулер 2016, 144 и след.].

Человеческое общение, по Левинасу, – это «близость близкого», опыт особого свойства при любом проявлении Другого, изначально предстающего слабым и незащищенным, это – опереживание любому человеку, когда того травят, оскорбляют, унижают. Такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место другого. Возникая естественным образом и совершенно пассивно, близость предшествует вовлечению, она «более прошлая», чем какие бы то ни было *a priori*, и «пересекает сознание против его течения», «вписывается в него как чуждое ему свойство» [Levinas 1974, 129].

Началом собственно человеческого существования Левинас считает зарождение чувства ответственности за Другого. В ответственности совершается отделение «я» от самого себя; ответственность есть «истечение бытия», его «впадение в человечность»: предстояние перед Другим и движение к Другому есть опыт *par excellence*, фундаментальный опыт человека. Один только опыт ответственности дает человеку возможность держаться «над водами онтологии». Неизгладимое впечатление на Левинаса произвели воззрения Достоевского и прежде всего этическая позиция писателя: мы все виновны за все и передо всеми, и я виновен более других. Обостренное чувство ответственности за Другого Левинас связывал с конечностью человека, с его смертностью: «За лицом Другого всегда стоит смерть Другого» [Левинас 2000, 357]. В отличие от Хайдеггера, для которого существование было возможно только как экстаз, устремленный к небытию, Левинас говорит о триумфе бытия: движение к другому предполагает

бытие-за-пределами-моей смерти, нацеленность на мир «без меня», на время, протекающее за горизонтом «моего времени».

На уровне изначального опыта близости различие между «я» и Другим конституируется как отношение один-для-другого, и именно оно является метафизической способностью трансцендирования — это не «мысль о...», а «мысль для...». В центре отношения «Я — Другой» Левинас видит не «я мыслящее», а «я желающее», где целью желания является другой. Такое желание не может быть удовлетворено: оно держит испытывающего его в состоянии неудовлетворенности, бесконечно усиливает его, раскрывая перед ним все новые возможности. Именно желание дает возможность открыть специфическую трансцендентальную сферу, каковой является Другой. Оно порывает с нуждой, потребностью, воделением, т.е. с миром вещей и естественной установкой, выявляя для субъекта недостаточность его собственного «я». По Деррида, парадоксальность желания состоит в том, что оно есть отказ от желаемого; оно — по ту сторону того, что может его удовлетворить; оно — безупречное желание, равное только безмерности: «Никакая тотальность никогда не сомкнется над ним» [Деррида 2000, 381 и след.].

Другой для Левинаса является носителем смысла. В отличие от классической философии, согласно которой смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология Левинаса в трактовке смысла отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей. Смысл рождается в отношении одного субъекта к другому субъекту, необходимо присутствующему в культурной целостности и выражающему ее; более того, Другой есть означающее само по себе, и именно его появления ищет феноменология — появления феномена, выступающего по ту сторону явления. Другой — это близкий, имеющий прямой, непосредственный смысл; общение с ним не нуждается ни в отдельных словах, ни в связной речи — оно осуществляется в виде чистой коммуникации; ближний не тематизируется, поскольку он предшествует и познанию, и вовлечению. В отношении «Я — Другой» именно Другому принадлежит инициатива: «я» — сторона пассивная, Другой — активная.

В работах Левинаса «Гуманизм другого человека» и «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» мы встречаемся с новым аспектом трактовки отношения «Я — Другой». Так, рассуждая о взаимопонимании между людьми в первом из этих трудов [Левинас 2004, 610 и след.], философ говорит о значении единого смысла бытия, его направленности, собирании и устроении. Именно некие первичные значения определяют способы собирания бытия, которые, в свою очередь, требуют единого смысла, «смысла смыслов». Направленность смысла бытия можно полагать только как движение за пределы тождественного, к Иному, которое является Иным абсолютно. «Интрига Иного в тождественном не сводится к открытости Иного Тожественному, — пишет Левинас, — Тожественное нуждается в Другом, прежде чем иное появляется в сознании под каким-либо именем» [Левинас 2006, 186]. Тожественное буквально «навязывает» себя Иному до всякой предьявленности

Другого; это — болезнь Другим, которого «я» не знает, это преданность Другому, ответственность Тожественного за Другого, «ответ на его близость прежде всякого вопроса», т.е. диалог, причем диалог особого свойства, когда ответ рождается до того, как ставится вопрос и происходит замена Тожественного Иным [Левинас 2006, 187].

Согласно Левинасу, направленность от Тожественного к Иному есть Дело, которое не следует понимать как некое «поверхностное колебание той глубины, которая всегда остается самотожественной». «Не следует мыслить дело подобным технике... которая преобразует чуждый мир в такой мир, чья инаковость претворяется в мою идею» [Левинас 2004, 614]. И в том и в другом случае события бытия сводятся к мышлению. «*Радикально помысленное Дело есть такое движение Тожественного к Иному, которое никогда не возвращается к Тожественному...* Следовательно, оно не требует благодарности Иного: ведь благодарность была бы возвратом движения к своему началу» [Левинас 2004, 614]. Однако это не есть движение в пустоту — оно имеет *абсолютную* направленность и не ждет торжества своего дела. «Сопоставляя исходную позицию и конечную цель, Деятель потопил бы Дело в подсчетах убытков и возмещений, в расчетных операциях» [Левинас 2004, 615]. Дело возможно только в терпении. Так что начало этики, ранее мыслившееся Левинасом как встреча пассивного «я» с лицом Другого, имеет продолжение в Деле, где инициатива исходит только от Другого.

Деятель отказывается быть современником свершения Дела. Оно осуществляется ради его триумфа без меня; оно — переход во время Иного. Дело — это абсолютная направленность к Иному, «юношеский максимализм щедрости» [Левинас 2004, 615]; оно — несение службы с необходимыми затратами со стороны деятеля, с привлечением его собственных средств («литургия»). Такое безвозмездное деяние и есть сама этика [Левинас 2004, 616].

Теперь отношение «Я — Другой» Левинас формулирует как своеобразную парадигму межчеловеческого общения, в которое включены не два субъекта, но множество субъектов, а плюрализм и множественность выступают в качестве самой структуры бытия. Здесь налицо вопрос о «третьем» и «третьих». Перед третьим, считал Левинас, обязательства «я» такие же, как и перед Другим; отдельный человек — заложник всех других, и «...нужно мыслить человека, исходя из безусловных условий заложничества — заложничества у всех. Эти все — другие» [Левинас 2004, 655]. Здесь инаковость по-прежнему носит этический характер, но в недрах ответственности зарождаются феномены плюрализма и справедливости.

Следует отметить, что Левинас с большой осторожностью относился к суждениям относительно истории и политики — в них, уверен он, всегда присутствует насилие; история — это серия убийств, повторяющихся по цепочке. Философ никогда не взывал к политической борьбе. Его девизом было: сопротивляться истории и судить ее, неизбежно пребывая в ней и имея мужество и терпение в ответственности за Другого. Эти терпение и ответственность бесконечны. Что касается

политики, она всегда «должна контролироваться и подвергаться критике, исходящей из этики» [Levinas 1982, 94]. Этическое отношение не сводится Левинасом к логике социального порядка, но и не исключает его и не примиряется с ним: этическая философия не безразлична к политике, но и не сводится к политической теории. Более того, этика предшествует политике, а политика укоренена в этике.

Левинас был сторонником утопии, которая противопоставляет «этику для Другого» фактам и статистическим данным, великим войнам с их ужасами и тоталитарным системам. Он стремился определить для утопии надлежащее место в жизни человеческого сообщества — именно там, где человек выходит за рамки бытия и где господствуют межчеловеческие отношения, обусловленные встречей «Я — Другой». Утопия не подлежит ни пониманию, ни научному познанию; она свидетельствует о приоритете возможного над действительным; утопия принадлежит этическому порядку и должна следовать не горизонтальному измерению, а вертикальному, т.е. «выси». Гегелевскому «завершению истории», попыткам признать осуществлением истории «реальный социализм» или либерализм Левинас противопоставляет непрестанное «открывание истории» с позиции другого человека и для другого человека.

Однако, как считает философ, утопия опасна своими последствиями — она может обернуться против себя. Человек утопии готов стать насильником: борясь за осуществление своих идей, он может отвергнуть любую инаковость и будет стремиться держать историю «на замке». Чаще всего историю вершат нетерпеливые, экзальтированные люди, которые требуют незамедлительного осуществления своих замыслов и с этой целью прибегают к насилию. Левинас не доверяет истории, понимаемой в гегелевском смысле, когда насилие, случайность и абсурдность событий оцениваются одновременно и как условие разумного, и как двигатель истории. Здесь он присоединяется к суждению М. Мерло-Понти: история всегда пишется победителями; «история никогда не признаёт своей вины» [Мерло-Понти 2001, 7]. Вместе с тем Левинас утверждает, что история не длится и не завершается — она постоянно возобновляется.

Что касается современности, то ее оценка Левинасом звучит очень уж оптимистично: тотальная безвозмездность делания... возвышает нашу эпоху, даже если отдельные индивиды не достигают моральной высоты. Это свидетельствует о свободе смыслонаправленности: «Нашу эпоху определяет не триумф техники ради техники, как и не искусства ради искусства или нигилизм. Наша эпоха есть делание ради мира, которому предстоит прийти, есть превосхождение своей эпохи — преодоление себя, которого требует эпифания Иного: трудиться, но трудиться не для настоящего, действовать ради отдаленного, «независимо от любых оценок “наличных сил” — несомненно, верх благородства» [Левинас 2004, 616].

Итак, отношение «Я — Другой» Левинас формулирует как своеобразную парадигму межчеловеческого общения, в которое включены

не два субъекта, но множество субъектов, причем плюрализм и множественность выступают в качестве самой структуры бытия. Человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, его единство коренится в изначальном межсубъектном общении, в братстве людей, в единстве человеческого рода, а культура обретает миссию всеобщего человеческого общения.

Таков окончательный вывод Левинаса, и, если следовать самому философу, его идеал оказывается едва ли достижимым. Безмерность отношения «Я – Другой» приходит в противоречие с мерой, обеспечивающей совместное бытие многих и многих. Эту и другие трудности в этике мыслителя не раз отмечали исследователи его творчества. Этическое учение Эмманюэля Левинаса получило широкое признание в мире гуманитарного знания, стимулировало обсуждение круга узловых проблем, касающихся современного состояния общества, взаимоотношений между людьми и их перспектив.

Проблема человеческой взаимности неизменно находилась в центре философии Поля Рикёра. Все началось в далекие 1930-е гг., когда Рикёр познакомился с идеями философа-персоналиста Э. Мунье, в частности с его трактовкой проблемы личности и сообщества. Мунье ратовал за восстановление престижа этики, за то, чтобы нравственные начала пронизывали социальные отношения людей, проникали в толщу технического мира, социальных структур, подрывая застойные явления и дискредитируя всякого рода идеологические предписания. Этими положениями руководствовался и Рикёр. Вместе с тем, он значительно перестроил муньеровское понимание проблемы «личность – сообщество», в основании которого, по существу, лежат отношения дружбы и взаимопонимания людей, дополнив его разработкой этического обоснования личности, практически не изученного философом-персоналистом, а также освещением вопроса об институциональных отношениях, девизом которых стала идея справедливости.

Впоследствии, обращаясь к учению Э. Левинаса о Другом, Рикёр, подвергает критике его «этику как первую философию», в ходе которой обстоятельно обосновывает собственную позицию по вопросу о человеческой взаимности. Складывается впечатление, что именно Левинас побуждал Рикёра к углублению в этическую проблематику в трудах конца 1990-х – начала 2000-х годов: «Я-сам как другой» (1990), «Путь признания» (2004) и др. Он словно ставил своей целью ответить на вопросы, которые вытекали из левинасовской этики. В центре внимания Рикёра оказались проблемы отношения «я» и «другого», ответственности, справедливости, истории, политики, утопии, обсуждавшиеся его старшим коллегой. О. Монжен выразил это своеобразное «сотрудничество» двух мыслителей следующим образом: Эмманюэль Левинас постоянно присутствует в последних работах Рикёра, выступая в качестве его партнера при обсуждении этических проблем [Mongin 1994, 193]. При этом, как отмечает Ж. Грейш, правилом интеллектуальной честности Рикёр считал стремление выделять не слабые стороны того или иного учения, а



самые сильные, чтобы «увеличить шансы для реального диалога с другим» [Грейш 2015, 102]. Ф. Досс писал по этому поводу: «...диалог между Левинасом и Рикёром по вопросам этики осуществлялся на фоне огромного взаимного уважения... Совместный интерес к вопросам этики выдвинул их в центр интеллектуальной жизни во Франции 80-х годов» [Dosse 2001, 637].

Обращаясь к этическому учению Левинаса, Рикёр, как и многие другие исследователи, отдает должное его интеллектуальной отваге: именно Левинас «осмеливается перевернуть формулировку “нет Другого без Я”, заменяя ее противоположной формулировкой: “нет Я без Другого”» [Рикёр 2008, 224]. Вместе с тем Рикёр отвергает левинасовскую абсолютизацию инаковости Другого и его «законодательный» характер по отношению к «я». По его убеждению, Левинас лишает «я» какой бы то ни было основательности и инициативы до такой степени, что под вопрос ставятся самость «я» и отношение взаимности; до встречи с Другим «я» «замкнуто на ключ»; Другой обладает всеми правами на «я» [Рикёр 2008, 392].

Эту мысль Рикёра поддерживает М. Энафф: «Другой и только Другой в адресуемом мне зове или, скорее, наказе, на который он требует ответа, делает меня субъектом» [Энафф 2015, 203]; только предшествование Другого у Левинаса позволяет человеку говорить о себе «Я». Вот почему Левинас, который высоко ценил позицию М. Бубера, выделившего отношение «Я – Ты», не апеллировал к ней в ходе своих изысканий: Ты у Бубера предполагается Я, «вызвано со стороны Я, обращающегося к нему. Для Левинаса Другой существует до того, как «я» говорит «Я» [Энафф 2015, 89].

И все-таки Рикёр вопреки приведенным высказываниям сомневается в такой «прямолинейной» оценке трактовки Левинасом отношения «Я – Другой», предполагая, что тот прибегает к приему гиперболизации и делает это исключительно с целью утверждения радикального характера инаковости. Под гиперболой, уточняет Рикёр, «следует понимать не фигуру стиля, не литературный троп, а систематическую практику *избыточности* в философской аргументации» [Рикёр 2008, 392]. По мнению датского философа П. Кемпа, Левинас, чтобы акцентировать предписанность и обязательность этического, порой «доводит свою стратегию гиперболизации до высшей точки – до неистовства» [Кемп 2010, 81]. Российская исследовательница А.В. Ямпольская, размышляя о языке Левинаса, пишет: «Отказываясь от языка онтологии, Левинас разрабатывает свой собственный, очень изощренный, философский язык» [Ямпольская 2006, 20], язык «неожиданный», в свою очередь, скажет Ф. Вормс [Worms 2009, 526]. «Гиперболизация», «изощренность стиля», «собственный философский язык» с его «неожиданностью» – все это дает возможность для многочисленных, часто не совпадающих друг с другом, интерпретаций «этической философии» Левинаса, побуждая вместе с тем исследователей к обдумыванию проблем, скрывающихся за этими особенностями изъяснения философа.

В трактовке отношения «я – другой» Рикёр следует по пути разработки *диалектики* тождественного и иного: он отталкивается от признания «я» как другого, а другого – как другого «я». Шаг за шагом философ приближается к понятиям аттестации, свидетельствования и вменяемости, которые в книге «Я-сам как другой» говорят о способности каждого человека быть субъектом; одновременно он развивает учение о самости человека, определяющей субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий – не субстанциально застывшего, а ответственного за свои слова и дела» В той же книге Рикёр задает вопрос: не следует ли здесь «привести в действие ресурсы общения, а стало быть, взаимности?» [Рикёр 2008, 395].

Казалось бы, выделяя проблему отношения «Я – Другой», Левинас как раз и говорит о человеческой взаимности. Однако исследователи его творчества решительно возражают против такого предположения. Энафф вообще ставит под сомнение существование проблемы взаимности в этическом учении Левинаса: «Инаковость Другого буквально абсолютна и сразу же ведет к разрыву» [Энафф 2015, 85]; в «Тотальности и бесконечном» мы не найдем «ни главы, ни даже параграфа, где явно рассматривалась бы проблема взаимности» [Энафф, 90). Рикёр косвенно возражает Энаффу, делая это в форме «негативного вопрошания»: «Нельзя сказать, что вопрос о “бытии вместе”, которому мы даем название “взаимность”, в “Тотальности и бесконечном” не ставится», – он поднимается, но опосредованно, в контексте размышления о войне, «под прикрытием ужасающего действия – всеобщей мобилизации» [Рикёр 2010, 151].

Энафф, продолжая размышлять о проблеме взаимности у Левинаса, утверждает, что в работе «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» (вышла в свет 13-ю годами позже «Тотальности и бесконечного». – *И. В.*) Другой диктует «я» тотальное самоотречение – субъект становится заложником: «Полное неприятие взаимности!» [Энафф 2015, 204]; Левинасу было просто необходимо отвергнуть саму гипотезу о какой бы то ни было взаимности в отношении «Я – Другой» [Энафф 2015, 92].

Рикёр не разделяет позицию Энаффа. Он также прослеживает трактовку Левинасом отношения «Я – Другой» от «Тотальности и бесконечного» (1961) к «Иначе, чем быть...» (1974). В первой работе «я» рассматривается как явление автономное, самодостаточное, замкнувшееся в себе, самоидентифицирующееся, и в такой обособленности оно «не замечает Другого» [Левинас 2000, 97]; встреча с Другим есть своеобразное свидание «с адвокатом», чьи речи всегда наставительны [Рикёр 2008, 393]. Инициатива здесь полностью принадлежит Другому – «я» настигается в винительном падеже и становится способным отвечать, но опять-таки в винительном падеже: «Вот я!»

Однако, отмечает Рикёр, в работе «Иначе, чем быть...» язык Левинаса при обозначении отношения «Я – Другой» меняется, он становится «более избыточным»: «наваждение Другим», «преследование Другим», и, наконец, «замещение Другим». Дело, разумеется, не просто в смене

языка — пересматривается тезис Левинаса о тотальной, всесторонней зависимости «я» от Другого. Это уже было заметно в «Гуманизме другого человека» (1972), где отношение с Другим ставит Я под вопрос, освобождает «я» от себя самого, но вместе с тем раскрывает в нем все новые и новые ресурсы [Левинас 2004, 617].

В теме замещения, отмечает Рикёр, гиперболизация достигает своего максимума; это — своего рода переворачивание идей «Тотальности и бесконечного», что не противоречит тому, чтобы считать «диалектически взаимодополняющими движение Тожественного к Другому и движение Другого к тождественному» [Рикёр 2008, 396]. Наставляющий учитель из «Тотальности и бесконечного» и оскорбитель из «Иначе, чем быть...» требуют приведения в действие ресурсов общения, а стало быть, признания того, что здесь необходимо вмешательство диалогичности.

Реакцией на эти «внутренние противоречия» у Левинаса в трактовке им отношения «Я — Другой» служит разрабатывавшаяся Рикёром концепция признания — мотива, который, по справедливому замечанию Энаффа, «присутствует во всем творчестве Рикёра, начиная с текстов 1950-х годов» [Энафф 2015, 205]. В «Пути признания», одном из последних трудов Рикёра, философ разрабатывает такой аспект человеческой субъективности, как способность признавать другого и быть признанным им — способность людей к взаимному признанию.

Рикёр считает понятие «признание» более значимым, чем «идентичность», вокруг которой сегодня ведут оживленные споры представители мультикультурализма. В понятии идентичности фиксируется лишь мысль о том же самом, тогда как «признание» непосредственно включает в себя инаковость, делая возможной диалектику того же самого и другого: «Требование идентичности содержит в себе нечто от насилия по отношению к другому. Поиск признания, напротив, включает в себя взаимность» [Ricoeur 1995, 96]. Вместе с тем «обретение человеком полной уверенности в собственной идентичности осуществляется благодаря признанию другим богатства его способностей»; вопрос об идентичности достигает высшей точки во взаимном признании; «апогеем инаковости является взаимность» [Рикёр 2010, 258].

В поисках истоков взаимности Рикёр обращается к анализу обмена дарами в первобытных обществах. Его интересуют «тайные операции», осуществлявшиеся в ходе дарения и ответа на него. Он делает акцент на самом жесте дарения, его первом движении, даже на готовности к дарению, дающей начало всему процессу. Рикёр анализирует обмен дарами в терминах этики признательности: великодушие дара влечет за собой не обратное дарение, а что-то вроде ответа на предложение. При дарении, идущем от сердца, дарящий отдает частицу собственного «я». Его ожидание ответного дарения, если оно и имеет место, бескорыстно — это, скорее, ожидание ответа на великодушие.

Рикёр, скажет Энафф, прекрасно высветил «основы взаимности вплоть до ее обнаружения в самой структуре Я». И продолжит: «...взаимность прежде всего указывает на фундаментальную распо-

женность живого человека реагировать на другого живого человека» [Энафф 2015, 214, 215]. От двустороннего отношения взаимности путь пролегает к обоюдности — отношению множественному, от отношения «лицом-к-лицу» — к сети отношений, координации многих. Задаваясь вопросом о субъекте, Рикёр «сразу же понимает Я в его отношении к другому и рассматривает это отношение как вписанное в общую жизнь, управляемую институциями. Эта точка зрения является основой его теоретической позиции» [Энафф 2015, 192].

В отличие от Рикёра, Левинас, полагает Энафф, не считал нужным задаваться вопросом о ритуальном даре; вероятно, он видел в нем только требование взаимности в договорной форме симметрично-го обмена, а не завязывание взаимного признания. По убеждению Энаффа (добавим: и Рикёра. — *И. В.*), в церемониальный дар уже включено требование признания, которое «обосновывает саму возможность жить вместе». Такого признания нет у Левинаса [Энафф 2015, 113–115].

Тем не менее Левинас в своих исканиях все же обращается к проблеме дара, но не ритуального, как у Рикёра и Энаффа, не дара, лежащего в основании человеческой взаимности. Дар у него — это Благо, которое означает «вырывание» «я» из имманентности бытия. Благо находится за пределами бытия, никакое знание о мире не предвещает и не постигает его. Благо — это доброта, которую лицо другого одновременно и требует от «я», и вызывает в нем.

Рассматривая концепцию блага у Левинаса, Энафф подчеркивает, что его соотечественник говорит о благе по ту сторону бытия, делая из доброты то, что разбивает круг имманентности, понимаемый как сфера политики, справедливости, эквивалентности, которая и составляет мир обыденной жизни. По мысли З.А. Сокулер, из левинасовской концепции Другого не вытекает каких-либо практических следствий. Философ просто производит «смену оптики», которая создает дистанцию по отношению к социуму и, особенно, по отношению к государству [Сокулер 2016, 195–197].

Для Рикёра «этика» Левинаса оказывается спорной и там, где речь идет об отношении к третьему — «не имеющему лица». Здесь, считает он, нельзя останавливаться на двойственном (межличностном) отношении «я — ты», а следует идти дальше, в направлении тройственного отношения «я» — «ты» — «третий», т.е. каждый. Люди живут не в мире «ближнего», а в мире «социуса» — среди тех, с кем «я» сближается через социальные функции. Отношение к «третьему» столь же изначально, как и отношение к «ты» [Рикёр 2005, 34].

У Левинаса, справедливо пишет З.А. Сокулер, «социальность оказывается производной от уникального отношения к другой личности»; она «надстраивается над уровнем отношения “лицом-к-лицу” между уникальными неповторимыми личностями» [Сокулер 2016, 195]. Соответствующие выводы французского философа никак не укладываются даже в рамки изначально отношения «Я — Другой», более того — они непременно взламываются, что наносит ущерб са-

тому этому отношению. Присутствие «третьего» сразу же нарушает встречу лицом-к-лицу и «близость оказывается невозможным, нереализуемым отношением» [Сокулер 2016, 194].

Рикёр критикует позицию Левинаса не столь категорически: «Тотальность и бесконечное» завершается требованием «вступать в переговоры, учиться добру, ненасилию, миру» [Рикёр 2010, 152]. «Справедливость, выводящая на сцену третьего, — пишет Рикёр, достигает меня только через лицо другого; третий смотрит на меня глазами другого» [Рикёр 2010, 152–153]. Этика лица, какой она представлена в «Тотальности и бесконечном», не предполагает сколько-нибудь четкой разработки проблематики «третьего». На заключительных страницах этой работы «третий» появляется словно в дымке мечты: «Метафизика, или отношение к Другому, осуществляется как услужение и гостеприимство. В той мере, в какой лицо Другого ставит нас в связь с третьим лицом, метафизическое отношение Я к Другому протекает в форме Мы, стремясь к установлению Государства, институтов, законов, являющихся источником универсальности» [Рикёр 2010, 153].

Сам Левинас, словно сознавая уязвимость своей позиции, прибежал к критике концепции взаимности М. Бубера как диалогического отношения «Я — Ты». Французский философ писал: «В этом отношении мы сразу же оказываемся в обществе, но в таком обществе, где мы равны друг другу, где я являюсь для другого тем, кем он является для меня». Такая концепция взаимности, согласно Левинасу, непременно «отсылает к коммерческому отношению, к обмену благами» [Энафф 2015, 90]. Буберовское отношение «Я — Ты» сохраняет формальный характер, «оно в равной мере может соединять как человека с человеком, так и человека с вещами» [Левинас 2000, 102]. Благодаря идее бесконечного Левинас, по его словам, стремился включиться в совершенно другую перспективу.

Осмысливая этику Левинаса, Рикёр как раз и предлагает «другую перспективу» — в трактовке межчеловеческого общения он опирается на аристотелевское понимание этоса как этики жизни, как стремления человека к благой жизни с другими и ради других в условиях справедливого институционального устройства. Энафф отмечает: «Рикёр сразу же понимает Я в его отношении к другому и рассматривает это отношение как вписанное в общую жизнь, управляемую институтами. Эта точка зрения является основой его теоретической позиции» [Энафф 2015, 192].

Для Рикёра, как и для его античного предшественника, вопрос о благой жизни укоренен в жизни как таковой. В приведенном определении «этики жизни» выделяются три момента, которые являются у Рикёра опорными в исследовании человеческого этоса:

— благая жизнь есть «этическое видение», где этика означает путь целостного человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и завершающийся тем, что называют блаженством, счастьем;

— «жизнь с другими и ради других» говорит о необходимости их присутствия на пути осуществления желаний и способностей человека; человек рождается политическим существом, он несет в себе инстинктивное стремление к жизни совместно с другими; стремление к благой жизни достигается в со-бытии (Х. Арендт), и только в качестве граждан мы становимся в полном смысле людьми;

— присутствие другого отсылает к идее справедливости, которая составляет неотъемлемую часть стремления человека к благой жизни; поиски счастья ведутся не в одиночестве, а в среде полиса, так что справедливость — качество политического характера, присущее человеческой множественности; именно политика в широком смысле слова образует архитектонику этики.

Жизнь в справедливых установлениях, если следовать Рикёру, полагает другого как каждого, с которым «я» осуществляет отношения по институциональным каналам. Здесь Другой, являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он — «каждый», требующий справедливости. 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» [Ролз 2010, 19]. Через справедливость политика может найти путь к этике — политика связана с институтами, объединяющими индивидов, которым не суждено стать друзьями.

Наилучшую модель справедливости Рикёр также находит у Ролза: «...в отличие от англо-саксонского утилитаризма, где справедливость определяется максимальным преимуществом большинства, в условиях неравного распределения справедливость определяется максимальным увеличением доли самых слабых» [Riceur 1992, 207].

З.А. Сокулер, комментируя понятие справедливости у Левинаса, подчеркивает, что учение последнего оказывается сложным и парадоксальным, когда речь заходит об обычных условиях социального существования. У философа справедливость, как и отношение близости, делает отношение к Другому невозможным. Долг перед Другим ограничивается и распределяется [Сокулер 2016, 194]. Деррида здесь еще более категоричен: справедливость у Левинаса оказывается предательством по отношению к близости и этическому отношению в целом; справедливость предаёт изначальную клятву, в ней клянутся только для того, чтобы нарушить клятву, отречься от нее или ее оскорбить [Derrida 1977, 66].

Рикёр смягчает жесткость оценки Деррида: между «ты», выраженным лицом «другого», и «третьим», с которым мы связаны правилами, отсылающими к справедливости, вмещается огромное разнообразие оттенков. «Именно здесь приобретают весь свой размах вариации на тему близости и отдаления». Так что не следует думать, будто близость вернее характеризует межличностные отношения, чем отношения социальные [Рикёр 2016, 276].

Мы уже отмечали, что Левинас с большой осторожностью относился к суждениям по вопросам истории и политики. Его девизом здесь

было не участие, а терпение, которое, как мы помним, характеризует также отношение Тожественного к Иному. Философ никогда не апеллировал к политической борьбе; более того, он считал необходимым сопротивляться глубоким переменам во времени: «Великие мгновения истории не дают никакого критерия для суждения. Они сами подлежат суду» [Левинас 2004, 517]. Однако Левинаса, как он писал, всегда восхищала незамкнутость учения Ж.-П. Сартра «в узко-концептуальных рамках», готовность философа к этическим и политическим акциям [Керни 2002, 196]. При этом политика, утверждал Левинас, всегда «должна контролироваться и подвергаться критике, исходя из этики» [Levinas 1982, 94].

Пожалуй, именно в трактовке отношения этики и морали позиции Рикёра и Левинаса не слишком расходятся.

Под моралью Левинас понимает комплекс правил, регулирующих поведение людей и их гражданские обязанности; мораль правит миром политических интересов, связями между людьми в социуме. В то же время она «всецело базируется на этической ответственности перед другим» [Керни 2002, 208].

Рикёр проводит различие между этикой и моралью и говорит о потребности «политического обоснования первенства этики по отношению к морали» [Кастийо 2013, 140 и след.]. Этикой он называет стремление к совершенной жизни, а моралью — соединение такого стремления с нормами, которым свойственно притязание одновременно на универсальность и принудительность. Философ, как он сам пишет, рассчитывает обосновать «примат этики над моралью; необходимость просвешивать этическое видение сквозь сито нормы; легитимность обращения от нормы к цели, когда норма приводит к практическим тупикам» [Рикёр 2008, 205].

Выше отмечалось, что политическое и политика связаны у Рикёра с человеческим этосом как желанием жить вместе с другими и ради других в справедливых институциональных устройствах. Политика — это способ организации совместной жизни людей, или, как считал Аристотель, знание о том, как наилучшим образом устроить общественную жизнь людей в государстве. О близком понимании этой сферы Рикёром справедливо пишет Э. Шлоссер: для французского философа она «неотделима от этики и даже является ее центральным нервом» [Шлоссер 2005, 295].

При этом политика должна научиться говорить на языке морали — в противном случае нам грозит политический цинизм, смертельно опасный для человечества. В свою очередь, политическая философия нуждается в философско-антропологическом введении. Рикёр проводит различие между этикой и моралью «от имени жизни» и неизменно подчеркивает приоритет этики по отношению к морали.

Вслед за Х. Арентд, Рикёр считает, что политическое предстает в соответствии с двойственной структурой общества — горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная структура — это желание

жить сообща; оно подспудно, безмолвно, ничем не примечательно; вертикальная структура — это иерархическая сторона политического, подразумевающая строгое различие правящих и управляемых. Политическое предшествует возникновению государства и передает ему 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 собой всего антропологического поля. Целью политического французский философ считает «собрание поколений и примирение традиций и проектов» [Ricoeur 1995, 153].

Понятие политического, которому Рикёр посвятил немало работ, осталось для него, как сам он пишет, загадочным явлением. Становление человека человеком через политическое и политику совершается не без противоречий, срывов, попятных движений. И все же главное в политическом, утверждает философ, это способность людей к совместной жизни, содействие гуманизации человека и человеческих отношений, передача культурных достижений последующим поколениям.

В своей трактовке «жизни вместе» Рикёр обращается и к таким понятиям, философская разработка которых носит сегодня все еще весьма ограниченный характер. Одной из важнейших проблем, которой Рикёр посвятил специальное исследование, как уже отмечалось, является признание. Здесь философ опирается, в частности, на мысль о «всеобщем гостеприимстве», высказанную Кантом в трактате «К вечному миру», где гостеприимство означает право каждого чужестранца на то, чтобы с ним в любой стране обращались не как с врагом. Рикёр постоянно ищет альтернативу идее борьбы. В этом плане его внимание вновь и вновь привлекают ситуации обмена дарами, которые были универсальными в архаических обществах. В опыте церемониального обмена дарами Рикёр видит начальную форму не только взаимного признания, но и мирного состояния человечества. М. Энафф в книге «Дар философов» подвергает кропотливому анализу его концепцию дара. Мы не будем останавливаться на отдельных моментах этого анализа, а выделим только итоги рассмотрения Энаффом проблемы отношения «я — другой», которое в общих чертах разделяет и Рикёр: «...человечество никогда не переставало осмыслять себя родившимся от взаимного признания»; «...даруемая вещь полагается совместно... и свидетельствует *перед другим* о том, что каждый вышел за пределы своего “я” и рискнул устремиться к другому, что эта публично утвержденная связь пройдет сквозь время» [Энафф 2015, 9–10].

«Жизнь с другими и ради других» Рикёр именуется также заботой. Он согласен с хайдеггеровским определением модуса бытия через понятие заботы, взятой в ее теоретических, практических и аффективных детерминациях. Принимает он и проводимое немецким философом различие между озабоченностью (отношение к «подручному», к средствам) и заботливостью. Однако он считает, что заботу у Хайдеггера можно понять, скорее, через чувство страха, к которому немецкий



философ апеллирует из присущей ему способности размыкать бытие, Dasein, «столкнувшееся с самим собой» [Рикёр 2004, 495].

Сам французский философ убежден, что забота — это отношение между людьми, она охватывает весь человеческий опыт, обостряясь в жизненно важные моменты (катастрофы, бедствия, эпидемии и т.п.) как возможность открыться другим и оказать им поддержку. Анализируя проблему заботы, Ф. Вормс, как и П. Рикёр, отмечает, что забота «не только сохраняет свой объект (живые тела), но тем же самым движением создает нас как субъектов» [Worms 2010, 7]; она свидетельствует о человеческих отношениях, которые не предшествуют ей, а зарождаются благодаря ей и вместе с нею. «Забота означает не моральный или этический вопрос, а *совокупный принцип* этики и моральной философии» [Worms 2010, 8].

Философскому осмыслению в аспекте человеческой взаимности Рикёр подвергает память, эту, по его словам, «матрицу истории» и «хранилище времени», содействующую соединению поколений и их продолжению; обещание как «общественную способность», бросающую вызов времени, вовлекающую в будущее и противостоящую непредсказуемости, содействуя тем самым надежности человеческих отношений (Х. Арндт); прощение как работу духа, отбрасывающую наслоения минувшего («освобождение от прошлого») и созидающую новую ситуацию, и некоторые другие. Главнейшим свойством философии П. Рикёр считал ее «практическую мудрость», т.е. необходимость соучастия в конкретной жизни человеческого общества. Красноречиво в этом плане само название его книги «От текста к действию» (1986). Разработки французского философа давно стали авторитетными для ученых-практиков [Вдовина 2013, 272–273].

В заключение скажем, что философы Эмманюэль Левинас и Поль Рикёр на протяжении долгих лет вели разработку животрепещущих проблем современного мира. Они поставили перед исследователями множество вопросов, от решения которых существенно зависит, сумеют ли люди выйти за пределы собственного «я» ради утверждения взаимности, которой предстоит пройти сквозь века.

#### ПРИМЕЧАНИЕ

(1) В 1981 г. Левинас в беседе с ирландским философом Р. Керни отмечает: «...первым из современных философов, повлиявшим на мое мировоззрение, был Бергсон» [Керни 2002, 192].

#### ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Вдовина 2013 – Вдовина И.С. Поль Рикёр: практическая мудрость философии // Поль Рикёр в Москве. – М.: Канон+, 2013. С. 267–276.

Грейш 2015 – Грейш Ж. Наследие рефлексивной философии: следы видимые и невидимые // Поль Рикёр: человек – общество – цивилизация. – М.: Канон+, 2015. С. 95–118.

Деррида 2000 – Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 367–403.

*И.С. ВДОВИНА. Проблема человеческой взаимности в современной философии...*

Кастийо 2013 – *Кастийо М.* Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра // Поля Рикёр в Москве. – М.: Канон+, 2013. С. 139–151.

Керни 2002 – *Керни Р.* Диалоги о Европе. – М.: Весь Мир, 2002.

Левинас 1998 – *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

Левинас 2000 – *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Левинас 2004 – *Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. – М.: РОССПЭН, 2004.

Левинас 2006 – *Левинас Э.* По-другому, чем быть, или По ту сторону сущности // Эмманюэль Левинас: Путь к другому. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2006. С. 181–194.

Мерло-Понти 2001 – *Мерло-Понти М.* Знаки. – М.: Искусство, 2001.

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

Рикёр 2010 – *Рикёр П.* Путь признания. – М.: РОССПЭН, 2010.

Рикёр 2005 – *Рикёр П.* Справедливое. – М.: Гнозис; Логос, 2005.

Рикёр 2016 – *Рикёр П.* Философская антропология. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2016.

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

Ролз 2010 – *Ролз Дж.* Теория справедливости. – М.: ЛКИ, 2010.

Сокулер 2016 – *Сокулер З.А.* Субъективность, язык и Другой. Новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – М.: Университетская книга, 2016.

Шлоссер 2005 – *Шлоссер Э.* Эпилог к эпилогу // *Рикёр П.* Справедливое. – М.: Гнозис; Логос, 2005. С. 295–299.

Энафф 2015 – *Энафф М.* Дар философов. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015.

Ямпольская 2006 – *Ямпольская А.В.* Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2006. С. 7–21.

Derrida 1977 – *Derrida J.* Adieu à Levinas. – Paris: Galilée, 1997.

Dosse 2001 – *Dosse F.* Les sens d'une vie. – Paris: La Découverte, 2001.

Dosse 2008 – *Dosse F.* Les sens d'une vie. – Paris: La Découverte, 2008.

Greisch 2002 – *Greisch J.* Les yeux de Husserl en France: Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle // *Phénoménologie: un siècle de philosophie.* – Paris: Ellipses, 2002. P. 45–74.

Kemp 2010 – *Kemp P.* Sagesse pratique de Paul Ricœur. – Paris: Sandre, 2010.

Levinas 1974 – *Levinas E.* Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – Paris; La Haye, 1974.

Levinas 1982 – *Levinas E.* Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo. – Paris: Arthème Fayard, 1982.

Levinas 1977 – *Levinas E.* La philosophie et l'éveil // *Etudes philosophique (Paris).* 1977. Juillet–sept. P. 307–317.

Mongin 1994 – *Mongin O.* Paul Ricœur. – Paris: Seuil, 1994.

Ricœur 1986 – *Ricœur P.* A l'école de la phénoménologie. – Paris: Vrin (Librairie Philosophique), 1986.

Ricœur 1992 – *Ricœur P.* Approches de la personne // *Ricœur P. Lectures 2.* – Paris: Seuil, 1992. P. 203–222.

Ricœur 1995 – *Ricœur P.* La critique et la conviction. – Paris: Calmann-Lévy, 1995.

Worms 2010 – *Worms F.* Le moment du soin. A quoi tenons-nous? – Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

Worms 2009. – *Worms F.* La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments. – Paris: Gallimard, 2009.

## THE PROBLEM OF HUMAN RECIPROCITY IN MODERN FRENCH PHILOSOPHY

I.S. VDOVINA

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia*

### Summary

Today more than ever before philosophers turn to the problem of human reciprocity and its meaning for the emergence and existence of human civilization. French thinkers Emmanuel Levinas (1905-1995) and Paul Ricœur (1913-2005) spent years developing this most pressing problem of the modern world. Levinas “deconstructed” philosophy in a way (in the sense of J. Derrida) by focusing it on the relations between one man and another and presenting ethics as the “first philosophy”. Ricœur, in a sense, continued the project of Levinas: analyzing and at the same time criticizing many aspects of his compatriot’s ethical philosophy, he followed Aristotle’s understanding of ethos as ethics, as “aiming at the good life with and for other in just institutions”, where politics is the architectonics of ethics. The main thing in politics is the disposition of people towards each other, their rapport and ability to live together, their duty to further the humanization of people and their relations, to transfer the achievements of culture to next generations.

We discuss the topic as formulated in the title of our article with recourse to the ideas of other modern researchers from France, Germany, USA, Russia etc.

**Keywords:** I, the Other, the Third Person, recognition, reciprocity, being-together, self, ethics, morals, the good, gift, care, justice, history, politics.

**Vdovina, Irena** – D.Sc. in Philosophy, Main Research Fellow at the Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

isvdovina@mail.ru

**Citation:** VDOVINA I.S. (2017) The Problem of Human Reciprocity in Modern French Philosophy. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 9, pp. 98-117.

### REFERENCES

Castillo M. The Concept of Ethics and Morality in the Doctrine of Paul Ricœur (Russian Translation in: I.S. Vdovina (ed.) *Paul Ricœur in Moscow*. Kanon+, Moscow, pp. 139-151).

Derrida J. (1997) *Adieu à Levinas*. Galilée, Paris.

Derrida J. (2000) *Violence et métaphysique* (Russian Translation in: Lévinas E. *Totalité et Infini*. Universitetskaya Kniga, Moscow, Saint Petersburg, 2000, pp. 367-403).

Dosse F. (2008) *Les sens d’une vie*. La Découverte, Paris.

Greisch J. (2002) Les yeux de Husserl en France: Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle. In: *Phénoménologie: un siècle de philosophie*. Ellipses, Paris, pp. 45-74.

***И.С. ВДОВИНА. Проблема человеческой взаимности в современной философии...***

Greisch J. (2015) L'héritage de la philosophie reflexive: traces visibles et invisibles (Russian Translation in: I.I. Blauberg (ed.) *Man – Society – Civilization*. Kanon+, Moscow, pp. 95-118).

Kearney R. (1995) *Dialogues with contemporary thinkers on the European mind* (Russian Translation: Ves Mir, Moscow, 2002).

Kemp P. (2010) *Sagesse pratique de Paul Ricœur*. Sandre, Paris.

Levinas E. (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, La Haye.

Levinas E. (1982) *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*. Arthème Fayard, Paris.

Levinas E. (1977) La philosophie et l'éveil. In: *Etudes philosophique* (Paris). 1977. Juillet–sept, pp. 307-317.

Lévinas E. (1998) *Le Temps et l'Autre. Humanisme de l'autre homme* (Russian Translation: The Higher Religious and Philosophical School, Moscow, 1998).

Merleau-Ponty M. (1960) *Signes* (Russian Translation: Iskusstvo, Moscow, 2001).

Mongin O. (1994) *Paul Ricœur*. Seuil, Paris.

Rawls J. (1971) *A Theory of Justice* (Russian Translation: LKI, Moscow, 2010).

Ricœur P. (1986) *A l'école de la phenomenology*. Vrin (Librairie Philosophique), Paris.

Ricœur P. (1992) Approches de la personne. In: Ricœur P. *Lectures 2*. Seuil, Paris, pp. 203-222.

Ricœur P. (1995) *La critique et la conviction*. Calmann-Lévy, Paris.

Ricœur P. (2003) *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Russian Translation: Izdatelstvo Gumanitarnoi Literaturi, Moscow, 2004).

Ricœur P. (2004) *Parcours de la reconnaissance* (Russian Translation: Russian Political Encyclopedia, Moscow, 2010).

Ricœur P. (2001) *Le juste* (Russian Translation: Gnozis, Logos, Moscow, 2005).

Ricœur P. (1990) *Soi-même comme un autre* (Russian Translation: Izdatelstvo Gumanitarnoi Literaturi, Moscow, 2008).

Ricœur P. (2013) *Anthropologie philosophique. Ecrits et Conférences 3* (Russian Translation: Izdatelstvo Gumanitarnoi Literaturi, Moscow, 2016).

Sokuler Z.A. *Subjectivity, Language and Other. New Ways and Temptations of Thought, Revealed by the Teachings of Emmanuel Levinas*. Universitetskaya Kniga, Moscow, 2016 (in Russian).

Vdovina I.S. (2013) Paul Ricœur: the Practical Wisdom of Philosophy. In: I.S. Vdovina (ed.) *Paul Ricœur in Moscow*. Kanon+, Moscow, pp. 267-276 (in Russian).

Worms F. (2010) *Le moment du soin. A quoi tenons-nous?* Presses Universitaires de France, Paris.

Worms F. (2009) *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments*. Gallimard, Paris.