Российская Академия Наук
Институт философии

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI в.

Идеи. Проблемы. Тенденции

Москва
2012

УДК 141
ББК 87.3в03
З-30

Ответственный редактор
доктор филос. наук *И.И. Блауберг*

Рецензенты
доктор филос. наук *Л.Б. Макеева*
доктор полит. наук *М.М. Федорова*

З-30 **Западная** философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.И. Блауберг. – М. : ИФРАН, 2012. – 211 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0231-7.

В сборнике рассматривается ряд проблем, ставших предметом осмысления и обсуждения в западной философии последних десятилетий, в том числе дилемма универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания, проблема признания, квантовый подход к сознанию и др. Авторы предприняли попытку выявить новые тенденции в философской мысли Франции, Германии, США. Исследуются концепции позднего Ж.Деррида, А.Бадью, П.Рикёра, А.Конт-Спонвиля, А.Хоннета и др. Один из ведущих представителей американского неопрагматизма Ричард Бернстайн рассказывает о современных дискуссиях по поводу прагматизма. В сборнике также публикуются статьи о концепции видного теоретика психоанализа У.Биона, о латиноамериканской теологии освобождении.

ISBN 978-5-9540-0231-7

© Институт философии РАН, 2012
© Коллектив авторов, 2012

Предисловие

В XX в. западная философия вступила в эпоху активных процессов динамизации, трансформации существовавших до того идеалов и образцов знания. Проявлялось это, среди прочего, в резком увеличении количества авторов, претендующих на то, что именно их версии философии являются актуальными и современными, наилучшим образом отвечая «потребностям времени». Динамика отразилась также в дискуссиях по новым проблемам, которые философия ранее не удостаивала своим вниманием. Нестабильным стало и положение самой философии в культуре: все чаще ей приходится возвращаться к обоснованию своей роли в обществе и разъяснять характер взаимоотношений с другими сферами знания. Для историка современной философии подобная ситуация представляет серьезную проблему. Он не может ограничиваться ориентацией лишь на привычный, «опробованный» образ философии, но должен учитывать также и новейшие ее тенденции. Очередная опасность подстерегает, однако, его и здесь: в какой мере мы имеем право говорить о «тенденциях» современной философии, если само представление о единой философии как таковой и ее «общей» истории столь часто, и при этом вполне аргументированно, подвергалось сомнению в работах наших современников?

Сознавая все эти трудности, коллектив авторов все же решил представить на суд читателя ряд исследований проблем, не находивших ранее должного освещения в отечественных публикациях и, по крайней мере в этом смысле, являющихся «новыми». Мы полагаем, что эти проблемы еще долго будут оставаться в центре дискуссий, а некоторые из названных нами авторов утвердятся в качестве классиков западной философии конца XX – начала XXI в. Какие именно? – Судить об этом пока преждевременно, поскольку для определенности в данном вопросе необходима «историческая дистанция», о которой говорила традиция герменевтической философии XX в. Однако рассказать об этих новых именах и обсуждаемых в последние десятилетия проблемах мы посчитали необходимым уже сегодня.

Исследование проблемы универсальности, а также дилеммы «универсализм/историко-культурная уникальность» в современной философии открывает сборник статей. Универсалистские притязания философии, утверждающей свои построения в качестве всеобще-значимых и нацеленных на постижение предельных оснований реальности, были поставлены под вопрос различными версиями постмодернистской мысли. На рубеже XX–XXI вв. универсальная значимость философских идей получила новое обоснование с учетом многообразия и конкретных реалий существующих культурных миров. Эта проблематика освещается в данном издании на примере концепций позднего Ж.Деррида и А.Бадью.

В ряде статей сборника исследуются те процессы современной философии, которые условно можно назвать «экзистенциально-практическим поворотом». Одним из направлений, на которых в конце XX – начале XXI в. наблюдается изменение парадигмы западного философского мышления, оказывается все большее смещение интереса на изучение человеческих отношений и положения человека в сообществе. Все настойчивее звучат заявления об этическом измерении философии и ее непосредственной связи с политикой. Философия во многом опять становится «практической мудростью», отвечающей на глубинные смысложизненные запросы современного человека, практическая деятельность которого понимается как реализация нравственных, эстетических и познавательных способностей. Становится ясно, что реальностью сегодня стало «всемирное» бытие человека, а это значит, что философия – уже не дисциплина, которую достаточно лишь «изучать». Исследуя природу коммуникативной общности людей и выявляя ее основы, она содействует расширению горизонта нравственной ответственности отдельного человека до пределов всего человечества. Философия обращает внимание на проблемы, которые до этого если и обсуждались на теоретическом уровне, то весьма ограниченно: взаимное признание людей, справедливость, гостеприимство, забота, обещание, память, прощение и др. (статья «“Философия жизни” Поля Рикёра»). Обосновывая свои позиции, современные философы постоянно обращаются к античной мудрости, к идеям Аристотеля, Платона, Сократа. В это время во Франции выходят в свет труды П.Рикёра: «Память, история, забвение (2000), «Справедливое.

Ч. 1, 2» (1995, 2001), «Путь признания» (2004), «Жить до самой смерти» (2007), Ф.Вормса «Момент заботы» (2010), Ж.Деррида и А.Дюфурмантеля «О гостеприимстве» (1997), М.Энафа «Дар философов» (2012) и др.

Поворот к вопросам этики и практической философии в современной *французской* мысли исследуется и на примере этической концепции А.Конт-Спонвиля, его нового учения о вечных добродетелях. Французский философ предлагает «этический аналог» cogito Декарта: исходной очевидностью является переживаемый так или иначе каждым индивидом опыт тревоги, отчаяния и страдания – опыт, который, несмотря на его кажущуюся негативность, противодействует моральной индифферентности современного человека. Добродетели являются не только установлениями, фиксирующими общеобязательные нормы поведения, но, прежде всего, свидетельством решимости личности сохранить свое нравственное достоинство, приобщиться к сфере подлинных ценностей. Подробно обсуждается предложенная Конт-Спонвилем оригинальная систематика добродетелей (учтивость – предусмотрительность – воздержанность – мужество – справедливость – великодушие и др.).

Обращение к современной *американской* философии демонстрирует схожие тенденции («прагматизация» философского дискурса, критика академического изоляционизма и формализма, отказ от противопоставления «строгих наук» гуманитарному знанию). На первый план в работах мыслителей самых разных направлений и школ выходят проблемы человеческого существования, этики и политики. На фоне кризиса аналитической философии, которую все чаще сравнивают со средневековой схоластикой, обозначилось возрождение интереса к классическому прагматизму, герменевтике и экзистенциализму. Новое поколение прагматистов (Р.Рорти, Х.Патнэм, К.Уэст, Р.Бернстайн) и «симпатизирующих» прагматизму (С.Кейвл, А.Данто, Дж. Стаут) выдвинуло лозунг *регуманизации* философии, возвращения ее человеку. На рубеже XX–XXI вв. американская философская мысль словно пытается заново обрести себя в «жизненном мире» человеческих отношений и экзистенциального опыта. Уже сами названия книг, выходивших в США в 1990–2000-е гг., говорят об этом: «Реализм с человеческим лицом» (Хилари Патнэм), «Практическая фило-

софия. Прагматизм и философская жизнь» (Ричард Шустерман), «Праксис и деятельность» (Ричард Бернстайн), «Думать, чтобы жить» (Аллан Гиббард), «Философия как культурная политика» (Ричард Рорти). Перспективу «обновления» философии, восстановления ее авторитета и публичного статуса многие авторы связывают с возрождением прагматизма, этого специфического (американского) варианта «философии жизни». Именно прагматизм, убеждены его нынешние сторонники, мог бы внести решающий вклад в сближение и взаимообогащение аналитической и континентальной философии, в преодоление «раскола» между двумя конфронтирующими традициями.

Этическая проблематика находится в центре статьи, исследующей тенденции современной философии на материале также и *немецкой* философии двух последних десятилетий. Обращаясь к проблеме признания в трудах Г.В.Ф. Гегеля, Г.Мида и современных психоаналитиков, представитель третьего поколения Франкфуртской школы социальных исследований Аксель Хоннет не только выдвигает новую версию социально-критической теории, но фактически основывает новое направление социальной теории как таковой. Предложенная им модель стала вариантом конструктивного объединения исследователей самых разных сфер современного гуманитарного знания: социальной философии и социологии, теории политики, теории морали. За два десятилетия дискуссии по этой проблеме не только распространились на три языковые традиции, но и вовлекли в обсуждение представителей самых различных школ и направлений. Тема признания предполагает более тесное сотрудничество представителей гуманитарных дисциплин, настоятельно требует междисциплинарного подхода.

Следующая группа статей сборника представляет различные перспективы современных исследований психического. Анализируется предложенный Р.Пенроузом и Г.Стэпом квантово-механический подход к сознанию, вызвавший отклик в современной англо-американской аналитической философии. Ее представители сформулировали ряд важных тезисов о современном состоянии отношений философии и науки, о возможностях каждой из них в объяснении сознания, связи ментального и физического и др. Среди других подходов к сознанию, ставших влиятельны-

ми в XX в., можно отметить работы современных психоаналитиков. Здесь наблюдается ситуация, достаточно типичная для жизни идей: в орбиту внимания попала сегодня концепция У.Биона, разработанная несколько десятилетий назад, но именно теперь вызвавшая особый интерес исследователей.

На наш взгляд, проведенные исследования показывают: сегодня философия выходит на иной тип проблематики, все более настоятельно требующей нового языка и уточнения наших представлений о роли философии в современном мире.

И.С. Вдовина

«Философия жизни» Поля Рикёра[1]

В последней трети XIX – начале XX в. в качестве философского направления сложилась «философия жизни» как оппозиция классическому рационализму и реакция на кризис механистического естествознания. Мыслители обратились к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу, предшествующему разделению материи и духа, бытия и сознания. Лидер баденской школы неокантианства Г.Риккерт именно слово «жизнь» счел наилучшим обозначением для данной тенденции в философии и видел задачу последней в формулировании учения о жизни, которое, «возникая из переживаний, облекалось бы действительно в жизненную форму и могло бы служить живому человеку»[2]. Понятие жизни получило самые разнообразные трактовки в биологическом (Ницше, Клагес), космологическом (Бергсон), культурно-историческом (Дильтей, Зиммель, Шпенглер) планах[3]. Общим для них является понимание жизни как целостного процесса, непрекращающегося творческого развития, неподвластных аналитической деятельности рассудка. Интуиция, переживание, вчувствование, непосредственное проникновение составляют способы познания динамики жизни и исторических событий.

В философско-антропологических учениях конца XIX – XX вв.: феноменологии, персонализме, экзистенциализме – тема жизни приобрела иное звучание: повседневность жизненных ситуаций (Сартр), жизненный мир, жизнь человеческого опыта (Гуссерль), экзистенция как «бытие-в-мире» (Хайдеггер), жизнь как личностное бытие (персонализм).

Во второй половине XX в. в связи с обострением глобальных проблем и достижениями в сфере биологии мы стали свидетелями обсуждения в новом ключе вопросов о жизни человека, человеческой культуре и мире человеческих ценностей. Многие исследователи говорят о повороте к натурализму как способу понимания важнейших проблем современности. Биоэтика, биополитика, социобиология, биолингвистика – в этих терминах зафиксирован приоритетный интерес исследователей к биологической науке и ее влиянию на гуманитарные дисциплины.

Современная философия, отвечая на вызовы биологических наук, словно откликается на слова Риккерта: «…всё, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни»[4]: ее интерес все более направляется на изучение «жизни как таковой» и положения человека в сообществе. Звучат заявления об этическом повороте философии и ее прямой связи с политикой. Французский философ Ф.Вормс, рассуждая о болевых моментах современности, говорит о проблемах живого и справедливости[5], которые охватывают различные сферы познания и деятельности человека. Как утверждает исследовательница из Франции М.Кастийо, перед философами встают новые проблемы, касающиеся соотношения «человек–общество–природа», и среди них одна из наиболее значимых тенденций – обращение к интерсубъективности[6]. Оба автора единодушны в том, что учение Поля Рикёра, сосредоточившего внимание на проблемах человека, жизни и справедливости и поставившего на первое место этические вопросы, находится в центре современного мышления[7].

П.Рикёр в своем учении развивает своеобразную «философию жизни», в центре которой – различные сферы жизнедеятельности человека, конкретные отношения между живыми существами. Понятия жизни и живого включены в сферу антропологической философии мыслителя и разрабатываются на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и герменевтики.

Долгое время для многих философских учений смерть была обстоятельством, от которого, начиная с Платона, «воспламенялось метафизическое философское мышление» (Х.Арендт); философия развивалась в тени смерти[8]. Сегодня на ведущее место в философском понимании человека и человеческой культуры все больше претендуют темы рождения и жизни. К этим темам Рикёр обращался уже в

первых своих работах: «Карл Ясперс и философия существования» (1947; в соавторстве с М.Дюфреном), «Философия воли. Т. 1: Волевое и не-волевое» (1950). Однако он, по его признанию, находясь в то время под влиянием раннего Гуссерля, с недоверием относился к идеям «философии жизни» и основательно занялся изучением жизни тогда, когда перед ним встал вопрос о ее «связности», о «следовании жизни самой себе». Эту проблему Рикёр обстоятельно анализирует в трудах «Я-сам как другой», «Память, история, забвение».

Философ рано столкнулся с явлением смерти. Его мать, Флорентина Фавр, умерла вскоре после его рождения; отец Жюль Рикёр погиб в начале Первой мировой войны; в 1922 г. в возрасте 17 лет от туберкулеза умерла старшая сестра Алиса. На протяжении всей Второй мировой войны смерть ходила по пятам за узниками концлагеря, среди которых был Поль Рикёр. В 1968 г. чету Рикёров постигло безутешное горе – добровольно свел счеты с жизнью их сын Оливье.

Однако эти трагические события не ожесточили сердце и ум философа. В беседе с Ф.Азуви и М. де Лоннэ Рикёр говорил: «Я не хотел тогда, чтобы проблема смерти раздавила меня. Я хотел отдать должное теме рождения»[9]. В его рассуждениях о смерти непременно присутствует «полюс отношения к жизни»[10]. Возражая хайдеггеровскому бытию-к-смерти[11], французский мыслитель спрашивает: «…разве не стоило бы … исследовать возможности, предоставляемые опытом умения-быть до того, как его поймает в свои сети бытие-к-смерти»[12], и призывает послушать Спинозу: «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»[13]. «Короткое замыкание», которое Хайдеггер производил между умением-быть и смертностью, Рикёр заменяет долгим путем существования человека среди других людей.

Рождение для философа имеет двойственный смысл: с рождения жизнь начинается (рождение-исток), с рождения она и устраивается (жизнь-начало). Полученная жизнь взывает к последующему движению, «после» свидетельствует о вступлении человека в жизнь; хайдеггеровское Dasein «экзистирует рождённо»[14], «человек могущий» черпает свои ресурсы из «запасов рожденности» (Х.Арендт). Вместе с тем, благодаря рождению «я» обнаруживает себя рожденным другими.

Первым моментом долгого пути существования человека, который, как и многие другие (например, феномены рожденности, действия, созидания), отсутствует у Хайдеггера, Рикёр признаёт отношение к собственному телу, к плоти, благодаря которому желание жить предстает в самом широком смысле, охватывающем conatus Спинозы, аппетицию Лейбница, либидо Фрейда, стремление к существованию Набера. Речь у Рикёра идет не о теле-объекте, знание о котором сообщает биология как неизбежную судьбу и подтверждает повседневный опыт. Такое знание чуждо желанию жить. Само тело Рикёр рассматривает как желание-жить. Однако, пишет Вормс, комментируя позицию Рикёра, «если смерть противоречит изначальному желанию жить… она тем самым не исчезает; она обязывает желание жить к работе над собой»[15]. Устранение разрыва между желанием жить и неизбежностью смерти остается задачей, которую каждый решает тем или иным способом.

Второй момент на пути понимания смерти ведет к проблеме множественности, как отмечает Рикёр, слабо выраженной хайдеггеровским Mitsein. У Хайдеггера смерть затрагивает самость в одиночестве, которую невозможно переложить на плечи другого. Рикёр ведет речь о существовании человека среди других людей, и в частности о переживании смерти другого. Здесь человек познаёт две вещи: утрату и скорбь. Утрата другого (особенно утрата близкого) означает разрыв коммуникации, подлинное отсечение от «я» его суверенной части, поскольку отношение с умершим является компонентой идентичности «я», конститутивным моментом не только для него, но и для другого, и для самой жизни. Вместе с тем смерть отсылает к «третьему лицу»: смерть других несет в себе урок, которого не могли бы преподать ни отношение «я» к самому себе, ни отношение его с близкими, и открывает проблематику смерти в истории[16].

Смерть, противоречащая желанию жить, ведет к тому, что Фрейд называл работой скорби. В перспективе скорби о другом человек предвосхищает собственную смерть; скорбь, которую испытают близкие, поможет принять собственную смерть, примириться с ней. Утрата и скорбь способствуют обучению смерти. Несмотря на этот притупляющий горечь утраты аспект, Рикёр утверждает: смерть не может быть ведущим понятием в трактовке «бытия вместе».

Слово «жизнь» обозначает у Рикёра человека в целом – в совокупности всех его способностей «человека могущего», что является главным предметом его философии. Термин «жизнь», фигурирующий в выражениях «желание жить», «жизненный план», «благая жизнь», «нарративное единство жизни», «жизненная мудрость», означает сразу и биологическую укорененность жизни, и единство человека в его целостности. При этом жизнь никогда не берется Рикёром в биологическом смысле, а всегда в смысле этико-культурном[17].

Обсуждая в ходе диалога с нейробиологом Ж.Шанжё проблему живого[18], Рикёр четко отличает феноменологический подход от объективирующего подхода наук. Вместе с тем он не проводит резкой грани между науками и философией. Его концепция «понимания/объяснения» говорит о «тесном диалоге» между науками о человеке и философией: цель философа заключается в том, чтобы «открыть философский дискурс перед науками о жизни, не подвергая феноменологический проект натурализации» (М.-А.Вале); вместе с тем феноменологический проект должен оставаться чутким к биологическим основаниям.

Так же в этико-культурном смысле Рикёр обсуждает и проблему «жизни после жизни» (survie): «Я ничего не проповедую, я не говорю ни о каком “после”. Я оставляю другим, тем, кто переживет меня, задачу унаследовать мое желание жить, мое усилие существовать во времени других»[19]. Это желание и это усилие передаются через человеческие творения. Размышляя о собственной деятельности философа, Рикёр говорил, что его работы принадлежат смертному времени его отдельной жизни, но, будучи обнародованными, они открывают время произведений, которое не знает срока смерти.

Очевидно, что в рассуждениях Рикёра о жизни (как и о смерти) всегда присутствует мысль о другом, о других, т. е. об интерсубъективности, ставшей одной из центральных тем философии XX в.

Проблема другого наиболее остро была поставлена Э.Левинасом в 1940–60-х гг. Человеческое общение он определял как «близость ближнего», как непосредственное отношение своеобразных субъективностей, рождающееся естественным образом; из опыта близости, конституирующегося как отношение один-для-другого, Левинас выводил практику и познавательную деятель-

ность, мир культуры в целом. А еще ранее Э.Мунье развивал учение о «диалектике личностного общения», суть которого философ-персоналист выразил следующим образом: «я» существует в той мере, в какой оно существует для другого, и, в конечном счете, существовать значит любить.

Рикёр формулирует проблему другого в понятиях ближнего и социуса. При трактовке ближнего он в определенных границах разделяет точку зрения Левинаса, согласно которому межличностное отношение складывается как отношение «я» к иному, к другому. Несостоятельной «этика» Левинаса для Рикёра оказывается там, где речь идет об отношении к третьему, «не имеющему лица». Здесь, считает он, нельзя останавливаться на двойном (межличностном) отношении «я – ты» (как это, каждый по-своему, делают и Левинас, и Мунье), а следует идти дальше в направлении тройного отношения «я» – «ты» – «третий», т. е. каждый. Люди живут не в мире «ближнего», а в мире социуса, с теми, с кем «я» сближается через социальные функции. Отношение к третьему столь же изначально, как и отношение к «ты»[20]; между «я» и «третьим» существует столь же первичное отношение, как и отношение близости, – отношение справедливости; справедливость уже предвосхищается во взаимности «я» и другого.

Рикёр не переставал противопоставлять дружбу (любовь) и справедливость. «Сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы, она не может ни выполнять задач справедливости, ни даже порождать справедливость как отчетливо выраженную добродетель»; «другой сообразно дружбе есть "*ты*"; другой согласно справедливости есть *каждый*»[21]. Тем не менее, дружбу и справедливость, считал философ, следует рассматривать вместе и корректировать одну через другую. «Дружба выводит на первый план проблематику взаимности», а «благодаря взаимности дружба соседствует со справедливостью». «И все-таки дружба не есть справедливость, потому что справедливость управляет институтами, а дружба – межличностными отношениями»[22].

Рикёр в трактовке интерсубъективности опирается на аристотелевское понимание этоса как этики жизни, как стремления человека к благой жизни с другими и ради других в условиях справедливого институционального устройства. Французский философ, как и его античный предшественник, укореняет вопрос о благой

жизни в жизни как таковой. В приведенном определении «этики жизни» присутствуют три момента, и они являются для Рикёра опорными в исследовании человеческого этоса.

Прежде всего – благая жизнь есть «этическое в*и*дение», «туманные идеалы и грезы» человека о его совершенном состоянии и добродетелях (смелость, умеренность, щедрость, справедливость и др.), где этика означает целостный путь человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и завершающийся тем, что называют блаженством, счастьем. Здесь превалируют желательность, «благие порывы», целеполагание (телеология).

Второй момент в исследовании человеческого этоса – «жить с другими и ради других» – говорит о необходимом присутствия другого на пути осуществления желаний и способностей человека. Рикёр убежден, что человек рождается политическим существом, он несет в себе инстинктивное стремление к совместной с другими жизни. Стремление к благой жизни завершает свой путь в со-бытии; только в качестве граждан мы становимся в полном смысле людьми.

Третий момент также связан с присутствием другого; он отсылает к идее справедливости, которая образует неотъемлемую часть стремления человека к благой жизни. Поиски счастья протекают не в одиночестве, а в среде полиса, так что справедливость – качество политического характера, свойственного человеческой множественности. Судьба политической теории разыгрывается вокруг вопроса о посреднической роли другого на пути осуществления человеком своих способностей. Именно политика в широком смысле слова образует архитектонику этики.

Рассуждая о благой жизни, Рикёр считает необходимым провести различие между этикой и моралью. В отличие от мыслителей, практически уравнивающих этику и мораль, Рикёр в книге «Я-сам как другой» отмечает: «Я буду называть этикой *стремление* к совершенной жизни, а моралью – соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность»[23]. Термин «этика» философ употребляет по отношению к сфере блага в аристотелевском его понимании, где этическое характеризуется телеологической перспективой, термин «мораль» – по отношению к сфере долженствования, как его трактовал Кант (деонтологическая точка зрения).

Проводя различие между этикой и моралью, Рикёр вместе с тем говорит об их диалектическом взаимодействии. В отличие от Аристотеля, а также от Спинозы, Гегеля, Набера, которые в жизнедеятельности человека выдвигали на первый план желательность, Рикёр подчеркивает связь желательности и императивности: изучение «бытия вместе с другими и для других» требует соединения телеологического и деонтологического подходов.

Этика «благой жизни» не может обходиться без морали – в мире существует зло и насилие, и мораль заявляет «нет» всем видам и зла, и насилия. Однако сама мораль не всегда этична. Так, моральное принуждение «несет на себе печать насилия», которому само же дает отпор (М.Кастийо); мораль зачастую ограничивает этические намерения: предназначенная для всех, мораль «слепа по отношению к другому», она «не видит другого» (Д.Пеллауэр) и не принимает в расчет личность. Отдавая дань морали, Рикёр последнее слово отводит этике и в то же время настаивает на примате этики по отношению к морали. В своей «Автобиографии» он пишет: «…что касается этики, я считаю ее более фундаментальной, чем любая норма»[24]; этика включает в себя мораль. Вместе с тем философ признаёт, что этическое видение необходимо «просеивать» сквозь сито нормы.

Диалектика этики и морали, согласно Рикёру, завязывается и получает разрешение в ситуативном моральном суждении. Так философ подходит к постановке проблемы практической мудрости**.** Тему практической мудрости Рикёр вводит и развивает в книге «Я-сам как другой», рассматривая ее сквозь призму трагического и отмечая, что она состоит в поисках решений на пути, ведущем от общего правила к ситуативному моральному суждению. Phronesis, говорил он, есть интеллектуальная добродетель, позволяющая трактовать другие различные добродетели, всякий раз соотнося их с теми или иными обстоятельствами. Показательна в этом плане интерпретация философом «нефилософского» источника – трагедии Софокла «Антигона», которая, говоря о неизбежном характере конфликта в моральной жизни, «очерчивает» контуры мудрости, способной сориентировать человека в конфликтных ситуациях.

Чтобы лучше определить точку применения практической мудрости, необходимо, считает Рикёр, выслушать сторонников противоположных позиций. Одновременно в дополнение к «эти-

ке дискуссии», или «этике аргументации» (Хабермас, Апель), фундаментом которой является разумное основание принципа универсализации, Рикёр выдвигает тезис контекстуализма, в соответствии с которым моральное суждение должно ориентироваться на культурно-исторический характер своих оценок. Практическая мудрость – это создание новых решений или переформулирование уже существующих перед лицом возникающих затруднений. Здесь единственным ресурсом должна быть убежденность («продуманное равновесие», как говорит Джон Ролз), при достижении которой необходимо выслушать сторонников противоположных точек зрения. «…Этика аргументации испытывается в конфликте убеждений»[25]. В убежденности выражается позиция, из которой вытекают значения, интерпретации, оценки многочисленных благ, начиная с практик, жизненных планов, и заканчивая представлениями людей о совершенной жизни с другими и ради других в справедливых институциональных устройствах. Практическая мудрость крайне необходима, когда речь идет о жизни и смерти, об уязвимости и хрупкости феномена человеческого.

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

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»[26]. Наилучшую модель справедливости Рикёр также находит у Ролза: «Я поддерживаю мысль Ролза о том, что, в отличие от англо-саксонского утилитаризма, где справедливость определяется максимальным преимуществом большинства, в условиях неравного распределения справедливость определяется макси-

мальным увеличением доли слабых»[27]. Эгалитаристскую модель в данном случае может в ущерб всем поддерживать только репрессивное общество.

С человеческим этосом как желанием жить вместе с другими и ради других в справедливых институциональных устройствах у Рикёра связаны понятия политического и политики. Политическую сферу в целом философ рассматривает как измерение человеческой деятельности. Политика – это способ организации совместной жизни людей, или, как считал Аристотель, это знание о том, как наилучшим образом устроить общественную жизнь людей в государстве. Э.Шлоссер говорит о сфере политики у Рикёра: она «не отделима от этики и даже является ее центральным нервом»[28].

При анализе проблем политического и политики философ использует понятие парадокса, которое, как верно замечает французский исследователь Ф.Досс, является для философа «эвристическим инструментом». Наиболее значимой в этом плане является работа Рикёра «Политический парадокс», первоначально опубликованная в 1957 г. в журнале «Esprit», а затем переизданная в книге «История и истина».

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

Понятие парадокса, а также близкие ему понятия диспропорции, апории, противоречия Рикёр использует, прежде всего, для того, чтобы избежать альтернативы между двумя типами мышления: одним, преувеличивающим степень рациональности политического и политики, как это проявилось у Аристотеля, Руссо, Гегеля, и другим, делающим акцент на лживом и насильственном характере власти (критика «тиранов» у Платона, апология «государя» у Макиавелли, марксистская критика «политического отчуждения»[29]).

Одним из парадоксов политического является соединение в нем рационального и иррационального моментов. Как справедливо пишут авторы «Словаря Поля Рикёра» О.Абель и Ж.Поре, следуя философу, необходимо «совокупно мыслить о рациональном и об иррациональном в политическом»[30]. Рациональность политического выражается главным образом в том, что государство управляется конституцией, оно требует, например, обеспечения территориальной целостности, более продолжительной жизни, чем жизнь отдельного человеческого существа, интеграции традиции и проектов возможного будущего человеческого сообщества.

Однако у рационального политического есть нечто, предшествующее его рациональности, как говорит Рикёр, «рациональность наоборот» – архаическая форма иррационального, осадок основополагающего насилия. Политическое «почти» не имеет истока: до политического есть другое политическое, до Цезаря – другой цезарь, до Александра – другие властители. Всё происходит так, как если бы традиция авторитета, большая, чем авторитет традиции, образовывала «слепое пятно» суверенитета.

Именно здесь Рикёр усматривает след насилия. Определение политического включает в себя момент волевого принятия решения, которое, в свою очередь, отсылает к понятию власти. Власть существует лишь в той мере и так давно, как в историческом сообществе существует желание жить и действовать совместно. Однако власть в качестве истока политического забыта и перекрывается иерархическими структурами господства и подчинения. Понятие политики, основывающееся на понятии власти, ставит проблему политического зла. Власть сама по себе не есть зло, она – показатель предрасположенности человека ко злу; «может быть даже, власть является решающей причиной и важнейшим свидетельством присутствия зла в истории»[31]. И это связано с тем, что власть есть инструмент исторической рациональности государства.

Макиавелли говорил о сути политического насилия, обсуждая проблему расчетливого насилия, мера которого определяется планом установления государства на длительный срок. Марксизм, давая объяснение государству путем сведения политического зла к социально-политическому, трактует это зло как специфическое свойство политики. Насилие вписано в саму структуру политического, однако оно не составляет всего политического; насилие –

теневая сторона политического: способность хотеть принимать решение и власть имеют иную природу, нежели желание людей жить вместе.

Специфическая рациональность, специфическое зло – вот, считает Рикёр, двойственная и парадоксальная особенность политического, переданная им политике**.** Политическое зло проистекает именно из специфической рациональности политического. Задача философии состоит в том, чтобы осознать это своеобразие и прояснить его парадоксальность.

Как и Арендт, Рикёр считает, что политическое предстает в соответствии с двойственной структурой общества: горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная структура – это желание людей жить вместе; оно подспудно, безмолвно, ничем не примечательно; в этом плане существование политического замечается, если только оно находится под угрозой или разрушается.

Вертикальная структура – это иерархическая сторона политического, подразумевающая различение правящих и управляемых. Политическое предшествует возникновению государства и передает ему как свои рациональные и иррациональные моменты, так и горизонтальную и вертикальную структуры. Задача философа заключается в том, чтобы показать, что политика не исчерпывает политического как структуры человеческой реальности, а политическое, в свою очередь, не покрывает собой всего антропологического поля. Целью политического является «собирание поколений и примирение традиций и проектов»[32]; вот почему, пишет Рикёр, было бы хорошо, чтобы рациональное одержало верх над иррациональным, чтобы вертикальное отношение полностью поглотилось отношением горизонтальным.

Еще один «парадокс политического». Политическое обладает относительной автономией, которая содержит в себе две противоположные черты. С одной стороны, оно реализует человеческие отношения, несводимые к конфликтам (классовым и иным); с другой – политическое связано со специфическим злом, которое несводимо к другим формам зла (например, экономическим). Об автономии политического свидетельствует тот факт, что власть имеет свои корни в способности действовать сообща и это предполагает общую память и общий проект. Наряду с разнообразием и временностью актуальных интересов существует общая воля, без

которой социальный организм распался бы. Рикёр полагает, что Руссо в своем учении вел речь об общественном договоре, который никогда не существовал, а был всего лишь предположением («мысленным экспериментом») относительно политического; его суть заключается в том, чтобы заново раскрывать желание жить вместе как забытый проект, предшествующий всем установлениям и правилам. Политическое – одновременно и предшествующее основание, и возможность новизны, постоянно требующая от истории не увязать в прошлом и идти по другому пути. Именно об этом, по утверждению Рикёра, свидетельствуют Советы, восстание в Будапеште, чешское сопротивление, некоторые аспекты студенческих революций, гражданское неповиновение.

Здесь следует обратиться к понятиям утопии и социального воображения, к которым необходимо присоединить понятие идеологии.

Чаще всего Рикёр рассматривает выделенные три понятия вместе, анализируя их одно через другое и разъясняя их роль в эволюции человеческого общества[33].

Изучая идеологию, он выделяет три уровня раскрытия этого феномена, которые связаны между собой, взаимодействуют друг с другом.

Первый уровень («искажение – утаивание») опирается на трактовку Марксом понятия идеологии как ложного сознания в «Экономическо-философских рукописях» и «Немецкой идеологии», где он «устанавливает связь между представлениями людей и жизненной реальностью, называемой им praxis»[34], а идеология выступает приемом, с помощью которого реальная жизнь фальсифицируется в воображаемом представлении, созданном людьми. Так что первая функция идеологии – давать перевернутый образ реальности. С данной теорией идеологии связана революционная задача классовой борьбы: если идеология есть искаженный образ реальной жизни, если человек стоит на голове, то следует заставить идеи опуститься на землю, а человека – поставить на ноги.

На втором уровне выявляется «оправдывающий» характер идеологии.

Маркс в своей трактовке идеологии вплотную подошел к проблеме господства; последнее для своего оправдания прибегает к помощи универсальных, ценных для всех, слов, используя приемы риторики. Риторика превращается в идеологию, когда ставится на

службу легитимации авторитета**.** Всякая теория общественного договора от Руссо до Гоббса, говоря о некоем вымышленном моменте истории, содержит в себе и мысль о скачке, в результате которого совершился переход от состояния войны к гражданскому миру, но ни одна из этих теорий не объясняет его. На деле речь идет о рождении авторитета и начале процесса его легитимации. Мы не имеем доступа к этой «нулевой отметке» в общественном договоре, к моменту рождения социального порядка, который можно было бы так или иначе обозначить. Мы знаем лишь систему авторитета, но никогда не присутствовали при рождении феномена авторитета.

Однако – и это третий уровень прояснения – мы в состоянии понять, на какой еще более глубинной основе вырастает феномен идеологии. Ее функция – интегративная, и она более фундаментальна, чем функция фальсификации и легитимации. Эта функция очевиднее всего в памятных церемониях, в ходе которых то или иное сообщество воспроизводит события, почитая их в качестве основы собственной идентичности. Речь идет о символической структуре социальной памяти (взятие Бастилии во время Французской революции, Октябрьская революция в России и др.). Неизвестно, существуют ли общества без отношения к изначальным событиям, которые впоследствии предстают в качестве истока самих обществ. Рикёр убежден, что любая человеческая общность обретает прочность и постоянство благодаря стабильному и долговременному образу, который она создает о себе самой. Роль идеологии заключается здесь в том, чтобы создать и распространить убеждение, что эти основополагающие события являются конститутивными для социальной памяти, а благодаря ей – и для идентичности сообщества. Функция идеологии в данном случае заключается в том, чтобы служить посредником для коллективной памяти, чтобы изначальная ценность основополагающих событий стала объектом веры. Становясь видением мира, идеология превращается в универсальный код для интерпретации всех событий мира.

Представленные уровни функционирования идеологии взаимодействуют друг с другом: «…функция интеграции имеет свое продолжение в функции легитимации, а функция легитимации – в функции искажения»[35]. В качестве примера Рикёр обращается к тому, как сообщество отмечает события, которые оно считает основополагающими для собственного существования. Однако трудно

представить, что прочность истоков поддерживает себя сама; рано или поздно к вере примешиваются соглашение, ритуализация, схематизация, требуя «приручения» воспоминаний; всё происходит так, словно идеология сохраняет собственную мобилизующую силу, становясь оправданием авторитета, позволяющего сообществу выражать себя на мировой сцене в качестве «огромного индивида».

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

Функция утопии – предлагать альтернативное общество. В этом она радикально противостоит интегративной функции идеологии. Главная функция идеологии – легитимация авторитета, а утопия играет свою роль там, где осуществляется власть. Утопия в каждой сфере социальной жизни ставит под вопрос способ осуществления власти – общественной, экономической, политической, культурной, религиозной. Вместе с тем, считает Рикёр, можно сказать, что утопии сами порождают различные варианты власти.

У утопии, по мысли французского философа, есть сильные и слабые стороны. Слабые стороны: утопия, когда говорит о власти, все-таки отсылает к будущей тирании, которая рискует стать более изощренной и жестокой, чем та, которую она отвергает. Далее. Там, где идеология подкрепляет то, что молодой Маркс называл реальной жизнью praxis'а, утопия устраняет реальное в угоду перфекционистской, в итоге неосуществимой, схеме. Своего рода безумная логика типа «всё или ничего» подменяет логику действия, которая

знает, что желаемое и реализуемое не всегда совпадают друг с другом и что действие порождает неизбежные противоречия, например, свойственное современному обществу противоречие между требованием справедливости и требованием равенства. Сильной стороной утопии является ее освободительная функция. Воображать «неместо» значит держать открытым поле возможного. «Утопия мешает горизонту ожидаемого слиться с полем опыта»[36].

В социальном воображаемом с необходимостью перекрещиваются идеология и утопия, между ними существует диалектическое взаимодействие[37]. Всё происходит так, словно воображаемое действует между интегративной функцией и функцией разрушения. Идеология и утопия – это фигуры репродуктивного и продуктивного воображения. Социальное воображение может осуществлять свою функцию изобретения «необычного» только через утопию, а функцию удвоения реального – следуя по идеологическим каналам. Идеология и утопия дополняют друг друга не только потому, что они параллельны друг другу, но и потому, что между ними постоянно происходит взаимообмен. Люди всегда нуждаются в утопии с ее фундаментальной функцией оспаривания и проектирования в сферу радикально иного, чтобы столь же радикально критиковать идеологию.

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

Итак, размышляя о феномене жизни, Рикёр полагал, что в него необходимо включать по возможности все аспекты современного бытия человека и философ должен подходить к их рассмотрению с полной ответственностью и интеллектуальной честностью. Его задачей является собирание и прояснение понятий, действующих в мире «бытия вместе», продвижение специфической философской рефлексии в жизнь, содействие уменьшению зла в мире.

Наряду с масштабными понятиями: жизнь, смерть, общество, этика, мораль, справедливость, политика – Рикёр в своей трактовке «бытия вместе» обращается к таким концептам, которые, если и включаются в сферу философского осмысления, то носят весьма ограниченный характер.

Одной из важнейших проблем, которой Рикёр посвятил специальное исследование, является *признание* (см.: «Путь признания», 2004). Продолжая изучение «человека могущего», философ обращается к такому основополагающему аспекту человеческого «бытия вместе», который, по его мнению, в философском плане еще не устоялся, его употребления отличаются расплывчатостью и неопределенностью. В своем исследовании проблемы признания он опирается на кантовскую мысль о «всеобщем гостеприимстве», высказанную в трактате «К вечному миру», где гостеприимство означает «право любого чужестранца на то, чтобы с ним в стране, в которую он прибыл, обращались не как с врагом»[38].

Рабочая гипотеза, которой следует Рикёр при изучении проблемы признания, такова: сначала рассмотрение признания-идентификации какого-либо предмета, затем переход от признания чего-либо вообще к самопризнанию сущих, характеризуемых через их самость, и далее – от самопризнания к взаимному признанию людей, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит сложный путь от взаимного непризнания до «состояния мира». Последовательность стадий изучения представлена здесь схематично. На деле самопризнание человека и взаимное признание людей совершаются в диалектическом единстве.

Самопризнание человека, считает Рикёр, осуществляется благодаря признанию другим его способностей как человека могущего. Реализация способности человека к действию, то есть способности вызвать события в физическом и социальном мире, разворачивается в режиме взаимодействия, где непременно присутствует другой, который может играть роль препятствия, помощника или соучастника[39]. С каждой модальностью «я могу» связана скрытая или явная соотнесенность с другим. «Во взаимном признании завершается путь самопризнания»[40].

Рикёр упорно ищет изначальную мотивацию взаимности людей, предполагая найти ее в духовной сфере. Он обращается к Гоббсу, к его идее войны всех против всех, называя ее, как уже от-

мечалось, мысленным экспериментом, и находит в его суждениях слово, парное «войне» – «мир», прочитывая его в концепции договора, где английский философ употребляет эпитеты «обоюдный» и «взаимный», имеющие отношение не к состоянию войны, а к поиску мира.

Гегель в работах йенского периода («Система нравственности», «Йенская реальная философия») противопоставил страху перед насильственной смертью в условиях войны всех против всех желание человека быть признанным. Хотя у немецкого философа идея признания рождается одновременно с отношениями права, он выдвигает на первый план изначально нравственную ее мотивацию: за словами о «праве вообще» стоят слова о признании человека как «бытии-в-признанности», а оно «есть духовная стихия» (Гегель)[41].

Рикёр ищет альтернативу идее борьбы в опытах миролюбия, основанных на символических опосредованиях. В этом плане его внимание привлекает ситуации обмена дарами, которые были универсальным средством обмена в архаических обществах. Здесь его интересуют «тайные операции» между действующими субъектами, и он анализирует их в терминах этики признания. При дарении, идущем от сердца, дарящий отдает частицу собственного «я»; ожидание ответного дарения есть ожидание отклика на великодушие дара. В опыте церемониального обмена дарами Рикёр видит начальную форму мирного состояния. Анализируя проблему признания, философ обращается к понятиям гостеприимства, ответственности, взаимности, великодушия, бескорыстия и др., содержание которых выходит за рамки собственно этической проблематики и приобретает общефилософское значение. Именно с позиции философского понимания признания мыслитель призывает обсуждать актуальные социальные, политические, юридические проблемы современности.

«Жизнь с другими и ради других» Рикёр называет также *заботой.* Осмысление заботы в экзистенциально-онтологическом плане свойственно Хайдеггеру, который рассматривал заботу как осуществление человеком своего бытия. Рикёр согласен с хайдеггеровским определением модуса бытия через понятие заботы, он принимает также проводимое немецким философом различие между озабочением (отношение к «подручному», к средствам) и заботливостью.

Однако заботу у Хайдеггера, по мысли Рикёра, можно понять, скорее, при помощи чувства, чем какой-либо интеллектуальной инстанции, а именно – через чувство страха, ужаса, которое немецкий философ привлекает не из-за его эмоционального характера, но из-за присущей ему способности размыкать бытие, Dasein, «столкнувшееся с самим собой», со своей целостностью. Так что забота как размыкание бытия оказывается связанной не только с проблематикой возможной целостности Dasein, но и с проблематикой «впереди-себя-бытия», «бытия-к-смерти»[42]: «…будущесть структурно заслонена конечным горизонтом смерти»[43].

Рикёр считает, что отношение заботы охватывает весь человеческий опыт и оно обостряется в жизненно важные моменты (катастрофы, бедствия, эпидемии и т. п.) как возможность открыться другим и позаботиться о них. По словам Вормса, автора книги «Момент заботы» (2010), где в отдельной главе подвергается анализу понимание заботы Рикёром, забота представляет собой социальное и политическое измерение; она есть выражение гуманизма перед лицом того, что превосходит человека. Забота есть практика, с помощью которой общество перестает быть абстрактным скопищем разумных существ, заключающих договор или ведущих дискуссии[44].

Анализируя проблему заботы, Вормс, в духе Рикёра, отмечает, что она «не только сохраняет свой объект (живые тела. – *И.В.*), но тем же самым движением творит нас как субъектов»[45]; забота свидетельствует о человеческих отношениях, которые не предшествуют ей, а зарождаются благодаря ей и вместе с ней. «…Забота означает не моральный или этический вопрос, а *совокупный принцип* этики и моральной философии»[46]. В качестве одной из моделей заботы (наряду с заботой перед лицом уязвимости человека, его жизненных нужд и т. п.) Вормс анализирует заботу врача, который борется с неизлечимой болезнью и, несмотря на трагический исход, не терпит окончательного поражения; при этом автор апеллирует к концепции «трагической мудрости» Рикёра.

В 2007 г. была опубликована работа Рикёра «Жить до самой смерти», которая увидела свет, когда мыслитель уже ушел из жизни, и которую он, можно сказать, писал, всю жизнь, а завершающие страницы, по свидетельству его секретаря и помощницы К.Гольденштайн, незадолго до кончины – «нечетким почерком».

Этой книге Вормс посвящает раздел в труде «Момент заботы», который перекликается со словами Рикёра, озаглавившего свой доклад 2000 г. на дискуссии по проблемам медицинской науки: «Сопровождать жизнь до конца»[47]. Он рассуждал так: «Быть рядом с жизнью – это, вероятно, самые адекватные слова для обозначения позиции, когда взгляд на умирающего обращен не на того, кто вот-вот расстанется с жизнью, а на того, кто, пребывая в состоянии агонии, борется за жизнь до самого конца»[48].

«Советы мудрости», данные Рикёром в ходе общественной дискуссии 2000 г. по проблемам эвтаназии, являются квинтэссенцией раздумий философа о заботе и ответственности на пороге смерти. Здесь как никогда требуется учитывать конкретную ситуацию – ведь ставкой является сама жизнь. На вопрос: упорство в лечении или эвтаназия, когда нет шансов на исцеление, а страдание на пороге смерти невыносимо? – он отвечал следующим образом: теоретические границы здесь очевидны, они диктуются врачебной этикой – лечить невзирая ни на что; практические же границы повседневного опыта определить трудно. Советы философа Поля Рикёра таковы: не создавать законов там, где ответственность за горестный выбор невозможно облегчить законом; находить справедливое решение для каждого конкретного случая[49], ясно понимать свои намерения и страхи, когда речь идет о смерти – своей или близких; думать об ответственности перед другими, доверившимися вашим заботам, гнать мысль о смерти, приветствуя всех, кто рос и мужал вместе с вами[50].

Философскому осмыслению Рикёр подвергает *обещание* (обязательство), известное в обыденном употреблении как высказывание, в котором человек сообщает о том, что берет на себя обязательство сделать что-либо или не делать чего-либо.

Прежде всего, отмечает Рикёр, обязательство играет конститутивную (а по утверждению Ж.Грейша, – главнейшую[51]) роль в формировании самости субъекта – его идентичности, которая никак не связана с неизменностью, а свидетельствует о «странном изменении» – изменении, происходящим с тем, что не меняется. Обещание, вслед за Рикёром говорит профессор университета Монпелье М.Зарадер, «держит в своих руках судьбу самости»[52]. Самость характеризует субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий – не субстанциально застывшего, а

ответственного за свои слова и дела»[53]. В этом плане обязательство поддерживает самость человека, сдержанное слово работает на сохранность «я», бросает вызов времени.

Вместе с тем, обещание – это опыт, который никто не может осуществлять в одиночестве, он полностью основан на присутствии другого, в нем отношение к другому выражено с большой силой: слово непременно дается другому, и тот, кто обещал, находится под воздействием другого; обещание имеет диалогическую структуру и моральную характеристику: «От тебя, – говорит мне другой, – я ожидаю, что ты сдержишь слово»; тебе я отвечаю: «Ты можешь рассчитывать на меня»[54].

Одновременно Рикёр утверждает: обещание – это «общественная» способность. В его основе лежит способность к инициативному действию, оно включает в себя способность воздействовать на мир. «…Обещать – значит сегодня говорить о том, что мы сделаем завтра»[55]. Обещание позволяет человеческой деятельности продолжаться, оно связано с инициативой, делающей возможным будущее, оно вовлекает в будущее и ручается за него. По словам М.Зарадер, обещание «корректирует непредвидимое»[56], или, как говорит Х.Арендт, обещание противостоит непредсказуемости и тем самым способствует надежности человеческих отношений[57]. Рикёр призывает внимательно относиться к невыполненным обещаниям: учитывать не только то, что было реализовано, но и то, что реализовано не было, – в невыполненном обещании существует не одно лишь прошлое, но и «будущее прошлого».

Рикёр философски осмысливает также вопрос о *прощении,* которое, как он отмечает, вопреки видимости, не является гарантом счастливой развязки человеческой эпопеи — речь идет о «трудном прощении». Прощение непременно соотносится с виновностью и наказанием. Вина и человеческое существование связаны нерасторжимо, и, казалось бы, «попытка исключить вину из человеческого существования была бы равносильна его полному разрушению», – повторяет Рикёр слова Н.Гартмана[58]. Не существует наказания, соответствующего ни с чем не соизмеримому преступлению; есть «непростительное», «не подлежащее оправданию» (Набер): нельзя простить чудовищных преступлений, совершенных в XX в.

И всё-таки: «Прощение есть!» Оно, утверждает Рикёр, приходит свыше, а значит, из глубин человеческой самости. Прощение французский философ относит к таким же категориям, что и радость, мудрость, безрассудство, любовь; прощение не является и не должно быть «ни нормальным, ни нормативным, ни нормализующим». Рикёр последовательно рассматривает соображения, высказанные В.Янкелевичем по поводу гитлеровских преступлений. 1956 г. (работа «Без срока давности»): Янкелевич выступал против прощения; все юридические критерии здесь были неприменимы; забыть величайшие преступления против человечности означало бы совершить новое преступление против рода человеческого. Его слова по своему тону были скорее проклятием. 1967 г. («Прощение»): время прощения Янкелевич отождествляет со временем забвения; речь идет о разрушительном воздействии времени. 1971 г. («Простить?»): «Прощение сильно, как и зло, но и зло сильно, как прощение». «Между абсолютом закона любви и абсолютом плохой свободы существует лакуна, которую нельзя полностью превратить в разрыв» (Янкелевич).

Следовательно, прощение должно оставаться чрезвычайным и исключительным, быть «опытом невозможного…»[59]. Прощение, пишет философ и антрополог М.Энафф, комментируя позицию Рикёра, есть акт, «которому ничто не предшествует, он рождается без объявления, даруется без какого-либо условия, нисходит свыше»[60]. На смену оскорбленной памяти должна прийти работа духа: надо суметь выйти за рамки оскорбленной памяти и сделать прощение, отбрасывающее прежние заслоны и создающее новую ситуацию, основной и основополагающей политической категорией. Рикёр приветствовал поступки Вацлава Гавела, принесшего свои извинения немецкому народу за высылку трех миллионов немцев в 1945 г., и Вилли Брандта, преклонившего колени перед памятником участникам восстания в еврейском гетто в Варшаве (1943).

В начале статьи были приведены суждения мыслителей о главных проблемах философии начала нового века: жизнь и живое, этический поворот, интерсубъективность, справедливость. Подобного рода высказывания можно прочитать и у других авторов, задумывающихся о содержании философских исканий в начале XXI столетия: этизация жизни; неразрывная связь этики с политикой, философия как поиск ответа на жизненные ситуации

современного человека и др. Очевидно, что французский философ Поль Рикёр концентрировал внимание именно на жизненно важных вопросах современности, призывая при их решении руководствоваться практической мудростью: рождение, жизнь и смерть; взаимность людей; справедливость институциональных образований; идеология как возможный фактор консолидации общества; освободительная функция утопии; философское содержание и общественное значение, казалось бы, обыденных понятий: признание и признательность, забота, обещание, память, прощение.

В «Русском журнале» (17 июня 2005 г.) А.Молешот писал о том, что работы Рикёра способны внести изменения в наш мир: мыслитель расшифровал и сделал более доступными основополагающие понятия современного человечества: государственная власть, внутренний мир человека, проблемы здравого смысла, личной свободы, выбора и др.; много идей Рикёра уже «вошло в наше мышление, работу, жизнь и повседневные дела». Еще ранее, в 1997 г., в Амьене состоялся Международный коллоквиум «Практическая мудрость. О творчестве Поля Рикёра». В выступлениях ученых из Копенгагена, Брюсселя, Лозанны, Чикаго, Неаполя, Падуи речь шла об актуальности разработок Рикёра, которые представляют философию в новом свете и требуют обновления современной моральной и политической мысли. Сошлюсь также на материалы Междисциплинарной конференции Общества исследований трудов Поля Рикёра в Великобритании и Ирландии, состоявшейся в 2009 г. В ходе мероприятия специалисты в области философии, социальных наук и права, теологии из Европы, США, Канады, Турции, Бразилии, Аргентины, Австралии и Тайваня обсуждали вопрос об использовании (не будущем, а уже много лет практикуемом) идей французского мыслителя в различных областях – в социологии, юриспруденции, психиатрии, нейро-исследованиях[61].

В связи со столетием со дня рождения Поля Рикёра, которое приходится на 1913 год, скажу, что мировая философская общественность отметит эту дату многочисленными конференциями, коллоквиумами и другими общественно значимыми мероприятиями. Одно из них – конференция, посвященная переосмыслению понятий кризиса и конфликта с опорой на учение Рикёра (Италия), – было запланировано в ходе Международной конферен-

ции по исследованию трудов Поля Рикёра: «Новые перспективы герменевтики в социальных науках и практической философии», состоявшейся в Москве в сентябре 2011 г. (НИУ ВШЭ).

Примечания

1 Отдельные фрагменты представленного текста были мною опубликованы в журнале «Философские науки», монографии «Феноменология во Франции» и др. изданиях, обнародованы в докладах и сообщениях на конференциях. В данной статье я впервые делаю попытку представить учение Поля Рикёра в целом как философию жизни.

2 *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 210.

3 См.: *Блауберг И.И.* Философия жизни // Современная западная философия. Энцикл. словарь. М., 2009.

4 *Риккерт Г.* Цит. соч. С. 210.

5 *Worms F.* La philosophie en France au XX-e siècle. P., 2009. P. 560 et suiv.

6 *Кастийо М.* Французская философия в начале XXI в.: от наследия к новым вопросам // Филос. науки. 2011. № 10.

7 Не могу не привести также слова датского философа Петера Кемпа, автора книги «Практическая мудрость Поля Рикёра»: «Нас много – философов и любителей философии, – для кого Поль Рикёр является почитаемым философом, стоящим выше всех других, философом нашего времени. Речь не идет о том, что он говорил обо всем на свете, хотя его познания и компетентность были огромны; он обсуждал только те проблемы, которые сам изучил скрупулезно. Его рефлексия была фундаментальна, она касалась понимания нас самих в нашей обычной жизни, проясняя основы нашего мышления, нашей деятельности, наших чувств» (*Kemp P.* Sagesse pratique de Paul Ricoeur. P., 2006. P. 135).

8 См.: *Щитцова Т.В.* Memento nasci: генеративный опыт. Вильнюс, 2006. С. 6.

9 *Ricoeur P.* La critique et la conviction. P., 1995. P. 144.

10 *Worms F.* Le moment du soin. P., 2010. P. 133.

11 См.: *Рикёр П.* Память, история, забвение. М., 2004. С. 481 и след.

12 Там же. С. 498.

13 *Спиноза Б.* Этика. Часть четвертая. Теорема 67 // *Спиноза Б.* Избранное. М., 1999. С. 545.

14 *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 523.

15 *Worms F.* Le moment du soin. P. 138.

16 См.: *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 502 и след.

17 См.: *Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008. С. 213–214.

18 См.: *Ricoeur P., Changeux J.-P.* Ce que nous fait penser. La nature et la règle. P., 1998. Обоснование своей позиции феноменолога перед лицом нейронаук Рикёр приводит также в книге «Память, история, забвение» (см. с. 581 и след.)

19 *Ricoeur P.* La critique et la conviction. P. 239.

20 См.: *Рикёр П.* Справедливое. М., 2005. С. 34.

21 Там же. С. 16, 17.

[22] *Рикёр П.* Я-сам как другой. С. 220.
[23] Там же. С. 205.
[24] *Ricoeur P.* Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995. P. 80.
[25] *Рикёр П.* Я-сам как другой. P. 340.
[26] *Ролз Дж.* Теория справедливости. М., 2009. С. 19.
[27] *Ricoeur P.* Approches de la personne // Lectures 2. P., 1992. P. 207.
[28] *Шлоссер Э.* Эпилог к эпилогу // *Рикёр П.* Справедливое. М., 2005. С. 295.
[29] *Рикёр П.* История и истина. М., 2002. С. 289.
[30] *Abel O., Porée J.* Le vocabulaire de Paul Ricoeur. P., 2007. P. 60.
[31] *Рикёр П.* История и истина. С. 298.
[32] *Ricoeur P.* La critique et la conviction. P. 153.
[33] См.: *Рикёр П.* Идеология и утопия. P., 1997.
[34] *Ricoeur P*. Du texte à l'action. P., 1986. P. 381.
[35] Ibid. P. 386.
[36] Ibid. P. 391.
[37] См.: *Taylor G.H.* Introduction // *Ricoeur P.* L'idéologie et utopie. P. 12.
[38] *Кант И.* Соч. Т. 1. М., 1994. С. 397.
[39] *Рикёр П.* Путь признания. М., 2010. С. 240.
[40] Там же. С. 177.
[41] Там же. С. 259.
[42] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 495.
[43] Там же. С. 497.
[44] См.: *Worms F.* Le moment du soin. P. 62–63.
[45] Ibid. P. 7.
[46] Ibid. P. 8.
[47] *Рикёр П.* Сопровождать жизнь до конца // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.
[48] *Ricoeur P*. Vivant jusqu'à la mort. P., 2007. P. 47.
[49] См.: *Рикёр П.* Я-сам как другой. С. 316 и след.
[50] См.: *Рикёр П.* Сопровождать жизнь до конца. С. 139.
[51] *Greisch J.* Paul Ricoeur. L'Itinérance du sens. Grenoble, 2001. P. 362.
[52] *Zarader M.* La promesse et l'intrigue (phénomènologie, éthique, cinéma) // Cités. Philosophie. Politique. Histoire. 2008, № 33. P. 92.
[53] *Ricoeur P.* Réflexion faite. P. 77.
[54] *Рикёр П.* Я-сам как другой. С. 315.
[55] *Ricoeur P.* Réflexion faite. P. 104.
[56] *Zarader M.* Op. cit. P. 86.
[57] См.: *Рикёр П.* Путь признания. С. 125, 126.
[58] *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 644.
[59] Там же. С. 648.
[60] *Hénaff M.* Le don des philosophes. P., 2012. P. 220.
[61] См.: *Борисенкова А.* От Рикёра к действию // Социологическое обозрение. Т. 8. № 2. 2009. Отмечу также, что первым лауреатом премии Ассоциации Поля Рикёра, созданной в 2010 г., стал экономист А.Орлеан за книгу «Империя ценности. Перестроить экономику» («L'empire de la valeur. Refonder l'économie», 2011).

Об авторах

Губман Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Тверского государственного университета

Вдовина Ирена Сергеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Мачульская Ольга Игоревна – научный сотрудник Института философии РАН

Михайлов Игорь Анатольевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Джохадзе Игорь Давидович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Бернстайн Ричард – профессор Нью-Йоркской школы социальных исследований

Юлина Нина Степановна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Старовойтов Владимир Васильевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН

Заритовская Зоя Алексеевна – научный сотрудник Института философии РАН

Содержание

Предисловие 3

Б.Л.Губман
Философский универсализм и логика культурных миров. Альтернатива универсализма и культурно-исторической обусловленности философского знания 8

И.С.Вдовина
«Философия жизни» Поля Рикёра 28

О.И.Мачульская
Этическая концепция А.Конт-Спонвиля: новое учение о вечных добродетелях 53

И.А.Михайлов
«Борьба за признание». Идея признания в социально-критической теории А.Хоннета 64

И.Д.Джохадзе
Прагматизм: новое вино в старых мехах? 103

Ричард Бернстайн
Метаморфозы прагматизма 118

Н.С.Юлина
Квантовый подход к сознанию и философская критика 126

В.В.Старовойтов
Постклайнианская школа психоанализа в трудах У.Биона 154

З.А.Заритовская
Теология освобождения в странах Латинской Америки 184

Об авторах 210

Научное издание

Западная философия конца XX – начала XXI в.
Идеи. Проблемы. Тенденции

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

Художник *Н.Е. Кожинова*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.И. Блауберг*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 02.10.12.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 10,94. Тираж 500 экз. Заказ № 035.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор авторов
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
http://iph.ras.ru/arhive.htm