

бающее ей место. Благодаря этим философам Рикёр приобщается к французской рефлексивной традиции, ведшей, с одной стороны, к Эмилю Бутру, Феликсу Равессону и, далее, к Мен де Бирану, с другой — к Жану Наберу, влияние которого на Рикёра станет особенно заметным в 50-е годы.

В 1934–1935 годах Поль Рикёр продолжает обучение в Париже, в Сорбонне, что, по его признанию, стало для него, провинциала, решающим во многих отношениях. Здесь его наставниками были именитые профессора: эллинист Л.Робэн, историк философии А.Брейе, философ Л.Брюнsvик. Это время отмечено важными для него событиями. Товарищ по агрегации<sup>1</sup> М.Шастэн ввел Рикёра в среду мыслителей, объединившихся вокруг Габриэля Марселя; он стал участником знаменитых марселевских «пятниц», которые оставят в нём неизгладимое впечатление:

*«Каждый из нас лично приобщался к сократическому методу, применение которого мы видели в уже опубликованных трудах Г.Марселя, в частности в его работе “Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему”» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 16).*

Благодаря Марселю и его «пятницам» Рикёр познакомился с основными положениями философии К.Ясперса; тогда же Шастэн дал ему английский перевод гуссерлевских «Идей». В 1998 г. Рикёр скажет, что знакомство с христианским (по определению философа, «духовным») экзистенциализмом Марселя и Ясперса, а затем с феноменологией Гуссерля оказалось решающим для формирования его мировоззрения.

В 1930-е годы Рикёр испытывает влияние «борющегося мышления» философа-персоналиста Э.Мунье и его журнала «Esprit». Позже, в книге «История и истина», он назовет Мунье своим наставником:

*«Философско-христианская ориентация Мунье была мне близка... у Мунье я учился связывать духовные устремления с принятием политической позиции» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 18).*

Понятие личности, разрабатываемое французским персонализмом, сыграет существеннейшую роль при выборе Рикёром собственного предмета исследований: концепция человека, являющаяся центром философских исканий мыслителя, стала в определённой мере продолжением, развитием и обновлением персоналистского учения о личности.

Интерес к персонализму привёл Рикёра к знакомству с русской философией — с учениями С.Булгакова, Н.Бердяева. С Бердяевым Рикёр был знаком лично, слушал его лекции в Париже. Самым значительным русским философом он считал Ф.М.Достоевского:

*«Преступление и наказание» заставило меня задуматься о проблеме зла» (Cит. по: Dosse F. Paul Ricœur. Le sens d'une vie. P., 1997. P. 18).*

Серьёзным было и воздействие на Рикёра идеей Андре Филипа, теолога-экономиста и правоведа социалистической ориентации, одного из корреспондентов персоналистского журнала «Esprit». В учении Филипа Рикёра привлекало то, что тот придавал вовлечению (engagement) более выраженную, чем у Мунье, политическую ориентацию, соединял теологическую аргументацию, отмеченную влиянием К.Барта, и компетентность превосходного экономиста социалистических взглядов; при этом Филип видел в социализме прежде всего «ответ на вопрос о достоинстве и самоуважении личности, а уж потом выбор в пользу материального благополучия»<sup>2</sup>. В предвоенные годы влияние Филипа было даже сильнее, чем воздействие Мунье:

*«Концепция вовлечения, сформулированная Мунье, не вполне ясно говорила о связи между мышлением и действием. Андре Филип, как мне казалось, придавал вовлечению вполне основательную и чёткую политическую окраску» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 19).*

*«Под влиянием Андре Филипа я искренне поддерживал социалистические идеи» (Ricœur P. La critique et la conviction // Azouvi F., Lamy M. La critique et la conviction. P., 1995. P. 23).*

Увлечённый социалистическими идеями Маркса, Филипа, бельгийского социолога А. де Мана (автора книги «По ту сторону марксизма», 1926), Рикёр пытался объединить идеи социализма и протестантизма, избегая часто практикуемого христианскими социалистами смешения социализма с Евангелием. В этом плане на начинающего философа большое впечатление произвели идеи швейцарского протестантского теолога К.Барта, пытавшегося возродить евангелическую теологию, основывающуюся на учениях Лютера и Кальвина.

К этому же времени относится знакомство Рикёра с феноменологией Гуссерля. Поначалу Рикёр не ощутил принципиальной противоположности между позициями Марселя и Гуссерля, ему бросалась в глаза лишь разница стилей философствования, у Гуссерля — строгого, концептуального, у Марселя — более интуитивного. Рикёра привлекало общее намерение мыслителей — идти к конкретному. Только со временем он осознает, что эти учения принадлежат разным традициям.

Лето 1935 года — важная веха в жизни П.Рикёра: успешная сдача конкурсных экзаменов на ученое звание агреже и начало преподавательской деятельности; женитьба на подруге детства Симоне Лежа. За четыре года до начала Второй мировой войны Рикёр начинает

углубленное изучение немецкого языка и принимается за штудирование трудов Гуссерля и Хайдеггера. Война застала его в Мюнхене, где он совершенствовался в знании немецкого языка. Офицером французской армии Рикёр попадает в плен; но и в заключении философ не оставляет своих занятий, хотя единственное, что он мог тогда делать, это читать работы немецких мыслителей: «...кого-то из них перечитывал, но многих и открывал для себя. Прежде всего Хайдеггера»<sup>3</sup>.

Вместе с Микелем Дюфреном, впоследствии известным философом и эстетиком феноменологической ориентации, Рикёр изучал труды К.Ясперса, в том числе его трехтомную «Философию» (результатом совместной работы явилась книга двух авторов «Карл Ясперс и философия существования»<sup>4</sup>). В плену он начинает работу над книгой «Волевое и непроизвольное», ставшей его докторской диссертацией, и над переводом на французский язык первого тома «Идей» Гуссерля (работа велась тайно, поскольку труды основоположника феноменологии были запрещены в Германии); дает уроки философии своим друзьям по заключению.

*«Я обязан Карлу Ясперсу моим восхищением немецкой мыслью несмотря на давление обстоятельств, на “террор со стороны Истории”... Но не один Карл Ясперс интересовал меня в течение вынужденного пятилетнего отпуска; я принял за тщательное изучение Хайдеггера. И ещё: я начал переводить “Ideen I” Гуссерля» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 20, 21).*

После войны Рикёр возобновляет преподавательскую деятельность: сначала — в коллеже в Шамбон-сюр-Линьон (1945—1948), затем читает курс философии в Страсбургском университете (1948—1957) и в Сорбонне (1956—1967), продолжает изучать Гуссерля, анализирует труды Гегеля. В 1950 году он защищает диссертацию, посвящённую феноменологическому анализу воли, а в качестве необходимого («технического плана») приложения соискатель предлагает перевод «Идей-I» Гуссерля, снабжённый обстоятельным введением и комментариями (Ж.Валь и Ж.Ипполит, члены конкурсной комиссии, признали, что этот перевод имеет исключительно важное значение). Тогда же Рикёр публикует труды: «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия тайнства и философия парадокса» (1948), «Философия воли. I. Волевое и непроизвольное» (1950), «История и истина» (1955), «Философия воли. II. Конечное и виновность. 1. Человек погрешимый» (1960), «Философия воли. II. Конечное и виновность. 2. Символика зла» (1960), «Об интерпретации. Очерки о Фрейте» (1965), «Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике» (1969).

*«Я выбрал в качестве темы диссертации отношение между волевым и произвольным. Этот выбор удовлетворял нескольким требованиям. Прежде всего он позволял расширить аффективную и волютивную сферу эйдетического анализа операций сознания, которую Гуссерль ограничивал восприятием и — в более широком смысле — “репрезентативными” актами. Продолжая и расширяя гуссерлевский эйдетический анализ, я, не без наивности, надеялся обосновать идеи, в практическом плане противоположные “Феноменологии восприятия” Мерло-Понти. Эта объёмная книга стала для меня открытием после возвращения из плена...»*

*«Мой интерес, далее, был связан с постижением творчества Габриэля Марселя и экзистенциальной философии... Если Гуссерлю я обязан методологией, обозначенной словами “эйдетический анализ”, то Габриэлю Марселю — проблематикой субъекта, одновременно воплощённого и способного сохранять дистанцию по отношению к собственным желаниям и возможностям, короче говоря, способного быть хозяином самого себя и вместе с тем состоять на службе у необходимости, фигурирующей в виде характера, бессознательного, жизни» (Ricœur P. Réflexion faite. P. 23, 24).*

*Эпистемологический статус рассуждений о злой воле «содержит в зародыше то, что я впоследствии назову прививкой герменевтики к феноменологии. Чтобы подступить к конкретике злой воли, потребовалось в ходе рефлексии проделать долгий обратный путь с помощью символов и мифов, поставляемых великими культурами... Говоря об обратном пути, я поставил под вопрос общее для Гуссерля и Декарта предположение о непосредственности, прозрачности, аподиктичности Cogito. Субъект, утверждал я, познаёт себя не непосредственно, а только опираясь на знаки, внедрённые в его память и воображение великими культурами. Такая непрозрачность Cogito по существу касается не только злой воли, но всей интенциональной жизни субъекта» (Ibid. P. 29, 30).*

В 1967 году, озабоченный кризисом университетского образования во Франции, Рикёр принимает решение перейти на работу в Нантер, где к нему присоединяются А.Дюмери и Э.Левинас. Философы намереваются создать «новый университет», наладив в нём «неотчуждённые отношения» между преподавателями и студентами, которые руководствовались бы древней идеей сообщества, складывающегося между учителем и учеником. Однако в 1970 году Рикёр, декан гуманитарного факультета, во время беспорядков в университете, явившихся отголоском майских событий 1968 года, подвергается физическому насилию со стороны студентов. Ещё ра-

нее он сталкивается с жестким противостоянием со стороны набравшего силу структурализма (новое поколение философов-структуралистов расценило работы Рикёра по герменевтике как «обветшалый спиритуализм»). Рикёр отдаляется от интеллектуальной жизни Франции и ведет преподавательскую деятельность в университетах Лувена, Монреаля, Чикаго. Во Францию он возвращается в 1990 году.

*«После “Символики зла” в конце 70-х годов для меня начался период внешней и внутренней борьбы против изменения философских парадигм во Франции... Это время отмечено критикой, ведущейся с разных сторон и направленной не только против экзистенциализма и философий существования, но против всех философий субъекта вообще» (Ibid. P. 32).*

*«Семиология Ролана Барта, семиотика А.Ж.Греймаса, литературная критика, представленная Жераром Женеттом, имеют то общее, что все они связаны только со структурами текстов и исключают предполагаемые намерения их автора... Язык сводится к функционированию системы знаков, не укоренённой в субъекте» (Ibid. P. 38).*

*«Моя полемика со структурализмом касается не только судьбы субъекта. Интерсубъективный аспект разговора и референциальная нацеленность языка заслуживают не меньшего внимания. Дискурс есть скорее место переплетения трёх проблематик: проблематики опосредования объективной вселенной знаков, чему соответствует осознание того, что называют раненым Cogito; проблематики признания другого, вовлечённого в разговор; наконец, проблематики отношения к миру и к бытию, включенным в референциальное понимание дискурса» (Ibid. P. 41).*

Годы вынужденного отсутствия были для Рикёра весьма плодотворными. Он продолжил изучение философии XX века. Теперь в центре его внимания, наряду с французской рефлексивной традицией, — современная немецкая философия и прежде всего герменевтика Х.-Г.Гадамера, онтология М.Хайдеггера, теория коммуникативного действия Ю.Хабермаса, а также англосаксонская аналитическая философия. Он публикует труды: «Живая метафора» (1975), «Время и рассказ» (т. 1—3, 1983—1985), «От текста к действию. Очерки по герменевтике-II» (1986), «В школе феноменологии» (1986), «Я-сам как другой» (1990). Вместе с тем Рикёр активно сотрудничает с Парижским центром по изучению гуссерлевской феноменологии, в 1974 году становится во главе ведущего историко-философского журнала Франции «Revue de métaphysique et de morale», публикует свои работы в журналах «Esprit», «Christianisme social», «Bulletin de la Société française de philosophie», ежедневной газете «Le Monde» и др.

*«В рамках философии языка я попытался провести довольно масштабную работу по проблеме метафоры, начатую в двух очерках в “Конфликте интерпретаций”: “Структура, слово, событие” и “Вопрос о субъекте: вызов семиологии”. Центром этой работы стал феномен семантической инновации, иными словами — производство нового смысла языковыми средствами. В этом отношении семантическая инновация являет собой прекрасный пример творчества, но творчества упорядоченного... Семантическая инновация, анализируемая в “Живой метафоре”, обнаруживает скрытое родство с другими формами упорядоченного творчества, например с построением интриг в нарративном плане; эта связь между метафорой и построением интриги будет показана десятью годами позже в первом томе “Времени и рассказа”» (1983) (Ibid. P. 44–45).*

*«Я ввёл понятие “человека могущего” (“l’homme capable”) в книге “Я-сам как другой”, являющейся обобщением моих философских идей. Данное понятие я, как и Мерло-Понти, считаю основополагающим, символизирующим принцип способности человека на что-то» (Рикёр П. История и истина. P. 15).*

*«Философская тема времени от начала и до конца определяет “Время и рассказ”, как свидетельствует порядок слов в названии этого произведения» (Ricoeur P. Réflexion faite. P. 62).*

В последнее десятилетие XX века Рикёр пишет труды: «Книга для чтения-1: О политике» (1991), «Книга для чтения-2: Страна философов» (1992), «Книга для чтения-3: На гранях философии» (1994), «Критика и убежденность» (1995), «Интеллектуальная автобиография» (1995), «Справедливое» (1995), «Память, история, забвение» (2000), «Путь признания» (2004) и др. Поль Рикёр — член девяти иностранных академий и Почетный доктор тридцати одного университета мира.

*Книга «Память, история, забвение» «стала обобщающим размышлением над проблемами повествовательной деятельности. Актуальность этой темы обусловлена тем, что повествование, рассказ позволяют установить связь с опытом времени, поскольку рассказ разворачивается во времени и повествует о событиях, происходящих во времени, о персонажах, живущих во времени» (Рикёр П. Память, история, забвение. С. 8).*

Рикёр неоднократно бывал в нашей стране. В 1970-х годах по поручению Министерства образования Франции он посетил СССР с целью изучения опыта работы советских университетов. В МГУ, где он выступал с лекциями, на него удручающе подействовал крайне догматический характер преподавания. В августе 1993 г. Рикёр прибыл в Москву для участия во Всемирном философском конгрессе и чтения лекций в Институте философии РАН. Он, по его словам, был

потрясён произошедшими переменами, особенно достижениями в области свободы слова; вместе с тем его обескуражили высокие цены и крайне низкий уровень жизни россиян. В дальнейшем Рикёр посещал нашу страну в 1995, 1996 и 2000 гг., участвуя в конгрессах и симпозиумах, читал лекции в Институте философии РАН, Французских коллежах в Москве и Петербурге. На одной из встреч с московскими философами он сказал: «Мне кажется, что между нами установилось подлинное взаимопонимание. И я надеюсь на продолжение наших свободных и доброжелательных дискуссий...».

Поль Рикёр умер 20 мая 2005 года.

*«Я знаю, что моё видение проблем ограничено и что другой имеет о них иное представление. Я принадлежу к философствующему сообществу и признаю, что другие видят то, чего я не вижу... И я скажу также, что существуют люди, которые смогут понять то, чего я уже больше не пойму» (Labyrinth. V. 2. Winter 2000).*

*И. С. Вдовина*

#### Примечания

- <sup>1</sup> Конкурсный экзамен, проводимый в высших учебных заведениях. Присваиваемое в результате экзамена звание агреже дает право на преподавание в вузе и средней школе.
- <sup>2</sup> Dosse F. Paul Ricœur. Le sens d'une vie. P. 42.
- <sup>3</sup> Известия. 1993. 23 окт.
- <sup>4</sup> Dufrenne M., Ricœur P. Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence. P., 1947.

## Понятие этики и морали в учении Поля Рикёра

Учение Поля Рикёра о справедливости, памяти и признании живо воспринимается современной моральной и политической философией. Большой интерес вызывает проводимое Рикёром сопоставление морали и этики, принимающее в его концепции вид фундаментальной дихотомии и имеющее несомненное историческое значение. В самом деле, во второй половине XX в. размышление над вопросами практического характера перерастает в напряженное противостояние двух в равной мере актуальных позиций:

— с одной стороны, это этика жизни в том смысле, в каком ее представляли в античности. Намерение установить основы, стиль и меру «благой жизни» согласуется с желанием включить в этическое размышление вопрос о положении индивида в сообществе и в истории. Впоследствии скажут, что сторонники данной этической позиции настаивают на необходимости *связей*: связей памяти, традиции, привязанности;

— с другой стороны, пересмотр моральных норм в духе модерна. Речь идет о намерении узаконить обоснование и добровольное соблюдение свободно принятых правил. Впоследствии будут говорить, что данная моральная позиция обусловлена потребностью в *законах*, руководящих формированием публичного пространства слова, устанавливающих пределы распространению власти техно-сциентистского подхода.

Первая позиция в различных ее формах поддерживается феноменологической и герменевтической философией: она развивается в русле тенденции, берущей начало в творчестве позднего Гуссерля, восстановившего в правах «жизненный мир», обогащается разработ-

ками Ханса-Георга Гадамера в сфере культуры, дополняется размышлениями Ханны Арендт по проблемам политики. В свою очередь этика получает тройной импульс: это идеи, обретшие новую жизнь в учении Эмманюэля Левинаса, эвристика страха, разработанная Хансом Йонасом, и этико-политическая концепция, в основании которой лежит феноменология действия Поля Рикёра.

Вторая позиция в различных формах использует вклад критической философии. Странники этой точки зрения следуют по пути возврата к Канту либо переосмысливают наследие Канта с целью утверждения гуманизма нового типа и нового обоснования модерна. Начало этой тенденции было положено в Германии этикой дискуссии Карла-Отто Апеля и Юргена Хабермаса, во Франции — движением за возвращение к Канту и реабилитацию модерна, в Соединенных Штатах Америки — отчасти Джоном Ролзом с его процедурной версией концепции общественного договора. В целом речь идет о том, чтобы заново обосновать идею практического разума, причем такое обоснование признается необходимым в перспективе новой универсальной этики как волеизъявления планетарного масштаба, нацеленного на создание общих ценностей.

Отдавая дань Полю Рикёру, мне хотелось бы напомнить о том, каким образом он различал этику и мораль, телеологию и деонтологию, самооценку и самоуважение. Затем я покажу, что мораль Канта не является репрессивной, а, напротив, предполагает обращение к философии жизни. В завершение я буду говорить о значении темы *признания* в учении Поля Рикёра.

## I. Смысл различения этики и морали

В книге «Я-сам как другой»<sup>1</sup> Рикёр обосновывает от имени жизни, точнее от имени «благой жизни», целесообразность установленного им различия между этикой и моралью. Он признает несомненное *преимущество* позиции Аристотеля, укоренившего этику, вопрос о благой, или добродетельной, жизни, в жизни как таковой, поскольку именно в жизни берет начало обусловленность желания, стремления. И напротив, он считает, что мораль, как ее понимал Кант, то есть его концепцию категорического императива, возможно определить и обосновать лишь опосредованно: аргументом в пользу этого утверждения является то, что мораль всегда понимается в связи с насилием, то есть с нарушением нормы или злоупотреблением властью.

Следовательно, Рикёр призывает нас выйти в философском плане за пределы морали с целью осмысления этики. Он дает политическое обоснование первенству этики по отношению к морали<sup>2</sup>: в плане демократической политики необходимо дать полную свободу убеждениям, поскольку для того, чтобы стремление к благой жизни стало этическим в полной мере, оно должно содержать отношение «вместе с другим и ради других в условиях справедливого общественного устройства».

### *1. Этичность «благой жизни»*

Для того чтобы после данного краткого введения перенести обсуждение в плоскость обоснования этики, следовало бы напомнить важнейшие аргументы Рикёра.

В книге «Я-сам как другой» Рикёр стремится обосновать различие между этикой и моралью с позиции феноменологии действия, более внимательной к «Я», чем нормативный универсализм: «Я буду называть этикой стремление к совершенной жизни, а моралью — соединение этого стремления с нормами, характеризующимися одновременно и притязаниями на универсальность, и принудительностью» (р. 200). Таким образом, речь идет о том, чтобы установить различие между целеполаганием и нормой, между Аристотелем и Кантом как основоположниками двух разных традиций практической философии — телеологической, с одной стороны, и деонтологической, с другой. Рикёр отстаивает тезис, согласно которому «мораль создает возможность лишь для ограниченного, хотя и правомерного и даже обязательного исполнения этического намерения, и в этом смысле этика включает в себя мораль» (ibid.). Иначе говоря, с точки зрения этики универсальность — это лишь частичное решение, поскольку «самооценка более фундаментальна, чем самоуважение» (р. 201) и ценностное относится к более высокому уровню, чем нормативное. Следовательно, понятие благой, совершенной, успешной жизни может быть преобразовано на основе соотношения идей Аристотеля с концепцией повествовательной целостности «Я». Этика благой жизни становится одновременно и аристотелевской, и рикёровской.

Так, например, понятие «благая жизнь», являющееся этико-культурным, а не биологическим, означает возможность выбирать между различными «образами жизни» (например, между удовольствием и умозрением). Поскольку человек имеет собственную задачу, можно говорить о «жизненном плане», что позволяет по-новому интерпретировать «*phronēsis*» («рассудительность») Аристотеля как исправле-