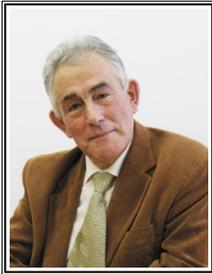


СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор.

ПОЛЬ РИКЁР О ЧЕЛОВЕКЕ*

В статье проанализирован широкий спектр философско-антропологических сюжетов в творчестве французского философа Поля Рикёра. Отвергая идею системосозидания, Рикёр в форме полемических по отношению к другим европейским мыслителям, иногда маргинальных заметок создаёт обобщённый образ человека. В его работах обнаруживается оригинальный взгляд на проблемы человеческой субъективности, Я, личности, самости, идентичности и др. Автор статьи показывает, что всё многообразие антропологических тем у Рикёра можно прояснить через феномен человеческой субъективности, который философ связывает с духовностью, зарождающейся в дорефлексивных формах жизни и культуры. Особое внимание в статье уделяется рассмотрению личности как индивидуальности особого рода и процессу идентификации личности как индивида. П. Рикёру удалось дать новую трактовку понятию идентичности через сложную диалектику внутренней и внешней самоидентичности.

* Данная статья была ранее опубликована как отдельная глава в книге П.С. Гуревича «Философская интерпретация человека (К 80-летию проф. П.С. Гуревича)» (СПб.: Петроглиф, 2013). Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным её текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спировой.

Ключевые слова: Рикёр Поль, человек, личность, телесность, археология субъекта, человеческая субъективность, идентичность, инаковость, самость, идеология

Обобщённый образ человека

Никто из философов (ни В. Брюнинг, ни М. Бубер, ни Г. Марсель), взявших на себя обязанность восстановить основные вехи в истории философской антропологии, не упоминает имя Поля Рикёра. Тема человека как таковая для французского мыслителя слишком узка. Чтобы выявить интерпретацию той или иной философско-антропологической проблемы, приходится буквально выкраивать её из обстоятельных размышлений по более общим вопросам. И всё же в его философском наследии можно обнаружить неизмеримое богатство философско-антропологических сюжетов. Более того, как показывает И.С. Вдовина, он пытается вообще создать обобщённый образ человека [3, с. 731]. Впрочем, этот парадокс разъясняет сам П. Рикёр. Он критикует саму идею системосозидания и предлагает осмысливать тему человека в спектре разнородных философских проблем. «Очень важно, — полагал он, — продемонстрировать, как различные мнения сталкиваются и пересекаются, но не менее важно побороть искушение всё унифицировать» [цит. по: 6, с. 239].

«Одной из главных задач своего творчества — отмечает И.В. Вдовина, — Рикёр считает разработку концепции человека с учётом того вклада, который внесли в неё значительнейшие учения современности — философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия и др., имеющие глубокие истоки, заложенные ещё в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников: Канта, Фихте, Гегеля» [2, с. 154]. Про него можно было сказать то, что Э. Кассирер относил к Канту: «Он стремился к идеалу широкого практического знания о человеке...» [5, с. 50]. Если просто перечислить темы, которые связаны с философским постижением человека в работах П. Рикёра, обнаружится, что он затронул едва ли не все философско-антропологические сюжеты. Проблема личности, субъекта, Я, самости, идентичности, человеческой природы и человеческой сущности — таков неполный круг его интересов в этой сфере философского знания.

Что же нового может найти философский антрополог в наследии Поля Рикёра? Прежде всего, французский мыслитель отстаивает идеалы классического размышления о человеке. Поддерживая диалог с другими видными европейскими философами, он заново осмысливает традиции, по-новому их аранжирует, но не склоняется к эпатажным взглядам и крайностям философско-антропологической рефлексии. Интересно, что выстроить логику философско-антропологического размышления у Рикёра можно, взяв за основу любую тему, связанную с философским постижением человека. Скажем, разбирая концепцию Р. Декарта, П. Рикёр обращается к понятию «я», а затем по логике рассуждений касается темы личности.

Стремясь изложить взаимодействие практики и этики, французский философ подчёркивает противоречивость понятия идентичности и, таким образом, освещает проблемы личности, самости и т.д. В полемике с английским философом П. Строссоном Поль Рикёр акцентирует тему человеческой телесности.

Выступая с докладом на XVIII Всемирном философском конгрессе, П. Рикёр считает логичным начать философское постижение человека с проблемы личности. Он называет личностями такие существа, которые отличаются от вещей и животных. Рикёр утверждает, что от личности требуется целый ряд характеристик, чтобы она могла именовать себя Я. «От личности к Я — так можно озаглавить моё выступление» [13, с. 41]. Свой взгляд на личность он излагает на трёх уровнях: лингвистическом, практическом и этическом. Говоря о личности в рамках философской семантики, Рикёр выделяет два уникальных свойства языка: «Язык структурирован таким образом, что он может обозначать индивидуальности. Для этого существуют особые операторы индивидуализации, такие как дефинитивные описания, имена собственные, дейктические слова, к которым относятся указательные прилагательные и местоимения, личные местоимения и система времён глагола» [13, с. 42].

Это было время, когда благодаря лакановским идеям стало очевидно, что взаимодействия между объектами, субъектами и языком существенны не только для психоанализа и философии, но и для всех людей в их повседневной обыденной жизни. Человек живёт в мире слов. Он говорит, но говорит благодаря символу, который и делает его человеком. Как и рассмотренные К. Леви-Строссом элементарные структуры родства, язык императивен по форме, но бессознателен по своей структуре. В западной философии возникло понимание того, что основная проблема заключается в отношении речи и языка внутри субъекта. Подобное понимание имеет не только теоретическое значение, но и практическую направленность, поскольку, по убеждению Лакана, оно непосредственным образом связано с аналитической терапией.

Проблема личности

Рикёр показывает, что не всякая индивидуальность, выявляемая такими средствами, является личностью. Личность — индивидуальность особого рода. Но по причинам, связанным со статусом самоиндивидуализирующейся личности (личности как Я), в личности прежде всего фиксируется её своеобразность, незаместимость, уникальность. Благодаря возможностям индивидуализации мы можем, согласно Рикёру, выделять как раз одну, отдельную личность, отличая её от всех остальных. Этот процесс французский философ называет идентификацией. Идентифицировать личность как индивида означает сделать первый, элементарный и самый абстрактный шаг в философском дискурсе о человеке.

Во многих случаях П. Рикёр обращается к концепции видного представителя аналитической философии английского исследователя Питера Строссона. Именно он ввёл новое понятие личности, о котором часто пишет французский философ. Строссон предложил рассматривать личность как базисное, первичное, далее неразложимое понятие. В качестве атрибутов личности британский философ называет тело и состояния сознания. Но эти посылки неожиданно получают у него парадоксальную трактовку. Строссон вводит два исходных понятия анализа — материальные тела и личности. При этом он так описывает отождествление материальных тел, что в конечном счёте оказывается, будто и оно требует предшествующего опознания отождествляющего — отождествления личности другого и отождествления самого себя.

З. Фрейд считал, что базой и фундаментом всякой идентификации является тело. Но Строссон обращает внимание на тот парадоксальный факт, что возможно в качестве критерия не только телесное тождество, но и тождество состояний сознания. В большинстве случаев эти критерии взаимодополняют друг друга. Но возможны конфликтные ситуации (например, описанный Дж. Локком случай «обмена» телами между сапожником и принцем). Тогда возникает вопрос, какой же критерий — телесный или духовный — получает приоритет [16].

П. Рикёр напоминает, что тела и личности являются фундаментальными конкретностями в картине мира, возникающей в речевой деятельности. Он называет три условия, которые определяют статус личности как фундаментальной конкретности. Первое: чтобы выступать в качестве личностей, личности должны быть телами. Второе: психические предикаты, отличающие личности от тел, должны быть приложимы к той же сущности, что и предикаты физические, общие для тел и для личностей. И третье: психические предикаты имеют одно и то же значение в приложении к самому себе или к другому (или, если воспользоваться терминологией Строссона, в самоприписывании или в иноприписывании).

Излагая метод повествования, Рикёр соглашается с тем, что у Строссона рассмотрены основные особенности или характерные черты личности [11, с. 69]. Искусство повествования, подчёркивает французский философ, утверждает главным образом ведущую роль третьего лица в понимании человека. Невозможно понять личность без попыток отождествления её и с другим человеком. Проблема затрудняется тем, что во многих философских учениях связь сознания и тела признаётся случайной. Например, Дж. Локк определяет личность как мыслящее, интеллигибельное существо, обладающее не только сознанием, но и самосознанием и способное рассматривать себя как одну и ту же мыслящую вещь, в разное время занимающую различные положения в пространстве.

Несмотря на то, что в обыденном языке слова «человек» и «личность» употребляются как синонимы, Локк считает, что этим двум выражениям соответствуют разные идеи: «личность» относится к рациональному «Я», а «человек» просто к физическому телу. Разумного попугая, рассуждает

Локк, нельзя назвать человеком, а неразумный человек всё же человек. Однако попугай может быть личностью, а идиот — не может. Личность, по мнению Локка, не может быть определена как разумный человек, ибо телесная форма не является частью значения «личности». Личность должна иметь своим денотатом что-то нетелесное и невидимое. И потому, доказывает Локк, нет двух различных критериев отождествления личности, но есть две сущности, каждая из которых имеет свой собственный критерий отождествления. Тождество личности есть просто тождество сознания, и если человек осознаёт себя той же самой личностью, то он и остаётся ею, несмотря на самые кардинальные изменения его тела [7].

Эта проблема действительно сложна. «Человеческое тело, — говорит П. Рикёр, — одновременно принадлежит к совокупности физических объектов и является материальным субстратом личности. Таким образом, тело само по себе объективно-субъективно. В последних работах Гуссерля о “жизненном мире”, — отмечал он, — есть замечательное размышление об этой двойственности тела, и немецкий язык позволяет различать “Körper” (физическое тело) и “Leib” (биологическое тело)» [11, с. 93].

Проблема «я» и «субъекта»

От проблемы личности Рикёр переходит к теме «я». Это особенно выразительно осмысливается при разборе концепции Декарта. Рикёр показывает, что субъективность не терпит полного крушения, даже если её телесность подвергается разрушению. У Декарта «я» приобретает могущество, несоизмеримое с радикальностью сомнения, которым оно руководствуется. Сначала «я» имеет характер автобиографичности, то есть Декарт имеет в виду себя. Но по мере того, как сомнение приобретает радикальный характер, «я» всё более утрачивает у Декарта свою индивидуальность. Но оно при этом, по экспертизе Рикёра, не становится отвлечённым местоимением. Оно приобретает метафизическое и гиперболическое значение. Если пользоваться концепцией П. Строссона, то «я», лишаясь своей телесности, теряет опору и порывает как с условиями простого самообозначения, так и со способностью идентифицироваться с другими лицами [11, с. 123–124].

Какие же трансформации при этом происходят, согласно оценке Рикёра, с «я», когда оно приобретает метафизический и гиперболический характер? Оно сразу превращается в эталон ценности. Но таким образом это «я» становится не-личностью, то есть не идентифицируемым, необозначаемым. Оно находится за пределами различия между предикатами самоприсваемыми и присваемыми другими. «Нельзя даже сказать, что “я” ведёт монолог, потому что монолог предполагает наличие диалога, который прерывается» [11, с. 124].

И.С. Вдовина уже отметила основные пункты, по которым П. Рикёр критикует концепцию П. Строссона. У британского философа понятие

личности определяется так же, как любая вещь. Этот автор не размышляет над способностью человека к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в «самость». Строссон пытается объяснить, что означает двойственность обыденного употребления слова «личность», почему состояния сознания, мысли и ощущения, с одной стороны, и физические характеристики, с другой, приписываются одной и той же вещи. Он пишет: «Перед нами стоит не только вопрос, почему состояния сознания вообще чему-то приписываются. Перед нами стоит вопрос, почему они приписываются той же самой вещи, что и некоторые телесные характеристики, определённая физическая ситуация и т.д.» [16, р. 89–90]. Таким образом, действительно у Строссона личность скорее остаётся на стороне вещи.

Столь влиятельные философские направления, как персонализм, экзистенциализм и психоанализ, уделяли внушительное внимание теме личности. Они наделяли личность такими характеристиками, как предельная социализированность, умение раскрыть себя в социальных связях, духовность, ответственность и вменяемость. Однако Рикёру пришлось столкнуться с ревизией этих положений в европейской философии. В конце минувшего столетия представление о том, что личность противостоит обществу, приняло характер своеобразного парадокса. Чем сильнее общество, тем беднее личность, и наоборот, внутренний потенциал личности раскрывается нередко за счёт бедности социальных связей. Рикёр же рассматривает проблему личности как одну из фундаментальных в истории философии.

В те годы, когда в постструктурализме и постмодернизме получили распространение «теории антигуманизма», «деперсонализации», «децентрации субъекта», Рикёр обращается к «археологии субъекта», раскрывая его укоренённость в бытии. Однако он вместе с тем полемизирует с классической трактовкой субъекта как сознания. Характеризуя сложившуюся ситуацию, он возражает против «трансцендентализма без субъекта». Выявление смысла понятия «субъект» важно для того, чтобы отграничить его от других понятий, бытующих в психологии и философии, — «индивид», «личность», «человек». Субъект рассматривался в качестве абсолютного наблюдателя, который гарантировал познанию точность гносеологических содержаний. Такая установка может быть прослежена в контексте всей философской классики.

Этот принцип подвергается переоценке уже в философии неклассики. Представление о классическом субъекте, о субъектно-объектных отношениях начинает утрачиваться. Постнеклассика же вообще приступила к ликвидации субъекта и создания особой версии «бессубъектной» философии [14, с. 232]. Так возникла идея жертвы, согласно которой субъект познания оказывался устранимым. Все познавательные и социальные проекты постмодернизма строятся на представлении об отказе от феномена субъекта. В частности, Ж. Лакан резко критиковал эго-психологию, которая, по его мнению, видела свою миссию только в том, чтобы приспособить индивида к социальной жизни. Человек существует как человек

не потому, что есть общество. А общество функционирует не потому, что есть люди. Современные исследователи подчёркивают, что наращивание социальной мощи воплощается именно через измельчание и обесценивание личности. Об этом пишет, к примеру, Ж. Бодрийяр, отметивший, что два столетия усиленной социализации человека обернулись очевидной неудачей. Мы стали очевидцами и участниками феномена, который демонстрирует «истощение и вырождение социальности».

Лакан поэтому принципиально отвергает идею целостности как завершенности. Субъект определяется ускользящими смыслами. Человек — внеприродное создание, поэтому ни о какой гармонии с природой не может быть и речи. Разносторонне анализируя социальную природу человека, Лакан тем не менее не ищет гармонии человека и с обществом. Субъект рождается в травмах, в расщеплении. В минувшем столетии философы обнаружили, что тема человека становится всё более проблематичной. Он не помещается ни в какую системность, ускользает от определений, не подчиняется логике. Представление о рациональности человека замещается убеждением в его иррациональности. Обнаруживая всё новые реалии бытия, в том числе случайность, фактичность, конечность, исследователи пытались переосмыслить человека иначе, в рождающейся иномерности.

Однако данная тенденция обернулась ещё большим парадоксом. Философы столкнулись с феноменом, который получил название «смерть человека». Эта идея, как известно, первоначально обнаружилась в структуралистском понимании субъекта. Исследователи-структуралисты раскрыли метафизическую недостаточность субъекта как *cogito*. Они обратили внимание на принципиальную фрагментарность субъекта. Таким образом, классическая модель субъективности подверглась преображению. Выявились, что любая из предложенных моделей субъекта не обладает универсальностью, она конституируется историчностью. Следовательно, представление о суверенности субъекта оказалось отвергнутым. В таком случае стало понятно, что философское постижение человека возможно только на основе несогласия с идеей централизованного автономного субъекта.

Однако концепция «смерти субъекта», которая нашла воплощение в постструктурализме 1960–1970 гг., вовсе не означала, что проблематика субъективности устранилась из зоны философской рефлексии. Субъект оставался важной темой философского размышления. Критика трансцендентального субъекта, которая началась в феноменологии М. Хайдеггера, неогегельянстве А. Кожева, французском экзистенциализме, социальной философии Франкфуртской школы, психоанализе З. Фрейда и Ж. Лакана, продолжалась. Трансцендентального субъекта сменил новый методологический подход, который собственно и обозначался как «смерть субъекта».

Французский философ при этом обращался к наукам о человеке, чтобы понять его во всех его глубинных обнаружениях. Собственно, герменевтика, в трактовке Рикёра, есть не что иное, как истолкование того

или иного феномена или процесса с опорой на разнообразные дискурсы и типы знания, субъектом которого неизменно оказывается отдельная личность. Однако это вовсе не означает, что постижение человека у Рикёра носит характер маргинальных суждений в пространстве названных течений. Разумеется, прежде всего Рикёр стремится аранжировать сам герменевтический метод. Французского философа не устраивает такой проект герменевтики, внутри которого распознаётся смысл текста. Он вскрывает ресурсы, которые позволяют любому тексту инициировать рефлексивное влияние на человеческую жизнь, на способы бытия-в-мире.

Что есть человек?

П. Рикёр рассматривает герменевтику как философию социального действия, как пространство диалога. Поэтому к двум чертам герменевтики «я»: анализу человеческих способностей, выражаемых в модальной форме «я могу», и стремлению придать понятию «я-сам» рефлексивное значение добавляется третья, которая создаётся диалектикой идентичности и инаковости. Рикёр стремится к действенной философии. Отсюда, кстати, его интерес к идеологии, такому типу сознания, который обладает несомненной влиятельностью в истории. Французский философ показывает, как текст может перевоплотиться в идеологию. Но сам термин «идеология» П. Рикёр освобождает от негативного смысла. Понимание идеологии как средства социальной критики, даже если при этом политическая критика направлена против скрытой тирании господства, означает на деле чьё-то притязание на власть. Для тех, кто стремится к власти, идеология означает мышление Другого, моего противника [4].

Рассуждая о человеке как предмете философии, Рикёр ставит вопрос таким образом: какого рода высказывания могут принадлежать философам, но не могут — учёным? Он вслед за Кантом считает, что вопрос «Что есть человек?» не может стоять в ряду вопросов, поднимаемых философией. Напротив, он замыкает серию предваряющих его вопросов, таких как «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». Лишь после рассмотрения этих вопросов можно подойти к финальному — «Что есть человек?». Общая постановка вопроса «Что есть человек?» чревата банальными рассуждениями. Ответ можно подготовить, лишь последовательно продвигаясь по названным ступеням. Здесь у Рикёра возникает вопрос — насколько правомочно употребление в данном случае личного местоимения «я» в каждом из трёх процитированных вопросов. Он осуществил последовательное, косвенное конструирование значения термина «я», используя при этом средства аналитической философии, феноменологии и герменевтики, — если ограничиться перечнем наиболее близких ему философских дисциплин [13, с. 41].

Мышление Гуссерля, как считает Рикёр, развивается в русле рефлексивной философии, берущей начало в картезианском *Cogito* и продолженной

Кантом и посткантианцами. В центре внимания рефлексивной философии – вопрос о самопонимании субъекта, обладающего волей и способностью к познанию. Рефлексия, по Рикёру, — это акт самовозвращения субъекта, которого *Cogito* сопровождает на всём жизненном пути. Вместе с тем благодаря методу редукции, «вынесению за скобки», «выключению из обращения» естественной установки Гуссерль сумел представить сознание как феномен, вносящий в мир значения и смыслы. Вектор рефлексии Рикёра можно обозначить так: от «личности» к «я».

На семантическом уровне личность нельзя охарактеризовать как «я», подчёркивает Рикёр. Французский философ полагал, что назначение герменевтики состоит в том, чтобы соединить интерпретации, векторы которых направлены в разные стороны, и выполнить миссию экзегезы всех значений, которые возникают в культурном космосе.

Центральное место в философской антропологии Рикёра занимает проблема человеческой субъективности. Именно в этой теме сводится всё многообразие антропологических сюжетов, затронутых французским философом: проблема я, идентичности, «археологии субъекта», символической картины мира, признания, человеческого бытия и небытия и др. Каждый из этих сюжетов может быть развёрнут в самостоятельную тему философской антропологии.

В проблемном поле социального бытия субъект утрачивает свою устойчивость, определённую. Здесь философско-антропологическая мысль устремилась к новому толкованию истории. Вместо последовательной длительности, обусловленной преемственностью, стадиальностью, родился образ потока дискретных состояний, порождённых сменой дискурсивных практик. Вместе с тем разрушилось представление о том, что субъект обладает внутренней замкнутостью, непрозрачностью. Он связан с другими субъектами и во многом обусловлен социальными связями. Таким образом, структуралисты утверждали, что для изучения человека вполне достаточно понять и осмыслить те общественные структуры, порождением которых он является. Но если за вычетом этих общественных порождений в человеке не остаётся никакого содержания, то логично предположить, что тема человека исчезает, растворяется, оказывается ненужной.

Выходит, чтобы раскрыть природу субъективности, нужно обратиться к её внесубъективным предпосылкам, к анализу исторических типов её со-зидания. В «археологии знания» человек как конкретная значимость улетучивается. Более того, не выявляются при этом и возможные методологические практики, позволяющие изучать человека. Так проблема «смерти субъекта» перерастает в тему «смерти человека».

М. Фуко имеет в виду, что известную формулу Ф. Ницше — «таков человек» — надлежит пересмотреть. «Этот человек», описанный философской классикой, наделённый безупречным разумом, располагающий стойкой человеческой природой, действительно, как полагает французский философ, в наши дни «изжит». Его надлежит, как и предлагал Ф. Ницше, «преодолеть». Иначе говоря, довести авантюру человеческого существова-

ния до предела и таким образом расстаться с остовом философской антропологии — представлением о том, что человек имеет некую сущность.

Мысль Фуко получила дальнейшую аранжировку... «Что такое быть человеком?», — задаётся вопросом Ж.-Л. Нанси. «Сегодня то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это... не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас... такая сущность просто исчезла» [9, с. 151–152]. В 1990 г. Жан-Люк Нанси в своей лекции «Сегодня» показал кризис таких простых и общеупотребимых понятий, как существование, свобода, смысл, сама философия. Мы не можем сегодня сказать, что человек представляет из себя то-то и то-то, причём не только потому, что он находится в авантюре предлагаемых превращений.

Идентичность

Известно, что феномен идентичности рассматривался в работах многих философов — З. Фрейда, А. Адлера, Э. Эриксона. Однако именно в исследованиях П. Рикёра реализован радикальный прорыв в постановке данной проблемы. Его подход позволяет, как мне кажется, углубить осмысление этой междисциплинарной темы. Рикёр связывает понятие личности с индексом идентичности. Он говорил: «Человек без качества в мире, полном качеств, но бесчеловечном, не может быть идентифицирован. <...> Неидентифицируемое делается невыразимым» [11, с. 68].

К. Маркс, определяя социальную природу человека, подчёркивал, что, только глядя в Павла как зеркало, Пётр может получить представление о самом себе. Длительная трактовка этого тезиса привела к тому, что в философии укоренилось убеждение, будто внутренняя самоидентичность человека совпадает с внешним его образом. Рикёр показал, что прототип и его восприятие внутри социальности не совпадают. У каждого человека в сознании существует ментальная модель мира — субъективное представление об окружающем мире. По-другому мы ещё говорим: «картина мира». Она состоит из множества образов — простых и сложных — из понятий и суждений, важных для повседневной жизни и ориентирующих нас в наших оценках и действиях.

В этом складе много всякой всячины — важного и неважного, но он определённым образом упорядочен, и к центру ближе то, что человек признаёт «своим», а на периферии оказывается то, что относится к «чужому». «Своё» и «чужое» у каждого разделяется не так уж произвольно, огромное значение имеет то, как проходила ранняя социализация в детстве, как строились отношения с окружающими в юности, что стало ценностями и нормами личности под влиянием множества людей — близких и почти незнакомых — на протяжении всей жизни. В юности важен вопрос —

«делать жизнь с кого?». Когда в обществе старые ценности отвергнуты, а новые не укрепились, ответ на этот вопрос становится рискованным, неопределённым, противоречивым. И не только на уровне индивидуального сознания.

При анализе данного феномена, по мнению П. Рикёра, обычно смешивают два значения идентичности: в одном случае речь идёт о внутренней самоидентичности, то есть о тождестве с собственной самостью, в другом — о том, как данный человек воспринимается другими людьми. Самопознание не может черпать содержание только в изолированном мире своей субъективности. Оно одновременно ищет ориентиры в социальных отношениях, в мире культуры. Понятное дело, что эти два вектора идентичности не совпадают, на что и обратил внимание в своё время П. Рикёр.

В первом случае субъект отвлекается от всяческих аналогий, он ищет опору в достоверностях своего внутреннего мира. Во втором случае идентичность как процесс как раз предполагает корректировку этого внутреннего образа, в предельном варианте даже приспособление к императивам культуры. Эти два вектора не находятся в состоянии гармонии, напротив, им присущ характер противоречия и даже парадокса. «...Вступая в него (общество. — П.Г.), — отмечал А. Шопенгауэр, — нам приходится отречься от 3/4 своего “я”, дабы сравняться с другими» [15, с. 163]. Здесь предполагается внутренняя скоординированность, даже замкнутость идентичности как таковой. Но первому смыслу слова «идентичный» в значительной степени противоречит второй, который подразумевает «крайне сходный, аналогичный». В первом случае речь идёт о внутренней идентичности, во втором — о внешней, рождённой по сравнению с другими. По этому поводу М. Бахтин писал: «Человек никогда не найдёт всей полноты в себе самом» [1, с. 208].

Второе толкование идентичности подразумевает, что такое максимальное подобие (по времени) возможно, если у него есть основа, не подверженная изменениям. П. Рикёр показывал, что эта антиномия является одновременно неизбежной и неразрешимой. Неизбежной потому, что употребление одного и того же названия для обозначения личности, группы, общества, культуры применительно ко всему их существованию во времени неминуемо предполагает наличие такой необходимой основы. В то же время неизбежно переживаемый опыт и наблюдение, фиксирующие, что окружение и собственные настроения изменчивы, не согласуются с этой идеей. Неразрешимой в антропологическом смысле из-за того, что использование категории идентичности в смысле самости несовместимо с представлением о связи людей с изменчивым окружением. Допущение неизменного начала личности или артефакта не позволяет решить вопрос об их адаптации в условиях внешних изменений. И всё же это противоречие неоднократно пытались разрешить, о чём свидетельствуют изменения и уточнения, которые предлагали и обосновывали разные авторы в ходе рассуждений об идентичности (тождественности). Гораздо чаще человек — существо мятущееся, постоянно меняющее собственные

представления о самом себе. Индивид живёт в мире напряжённых и противоречивых мотивов, стремлений и ожиданий. Ему постоянно нужна опора. Он всё время пытается соотносить своё поведение с персонифицированным образом.

Рикёр показывает, что понятие идентичности противоречиво. Здесь обычно подразумевают два различных смысла. С одной стороны, это «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время. В данном случае Рикёр имеет в виду одинаковость, самоидентичность. В книге «Память, история, забвение» он так поясняет это понятие: самоидентичность присуща «характеру, или, точнее, генетической формуле индивида, неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности» [12, с. 229]. В то же время существует и другая модель идентичности — та, которую предполагает обязательство. Эта модель никак не связана с неизменностью. Её Рикёр обозначает самостью.

Онтологическому конструированию личности внутренне свойственна диалектика одинаковости и самости. Именно в эту область вторгается повествование — диалектика одинаковости и самости разыгрывается в ходе рассказываемой истории. Инструментом данной диалектики является построение интриги, которая из множества событий и случайностей создаёт единую историю. Самооценка соответствует понятию повествовательной идентичности, которая свидетельствует о связности личности в развёртывании человеческой жизни. Рассказывая о себе, личность сама себя обозначает во времени. Вместе с тем в соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено — память, которая, являясь хранительницей времени, свидетельствует о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память [2, с. 163].

В современном мире происходит процесс распада идентичности. Постмодернисты обозначают его как кризис идентификации. Они показывают, что сегодня индивид не располагает теми условиями, которые обеспечивали бы ему возможность адекватного и целостного восприятия самого себя. Самоидентичность личности разрушилась.

Само понятие «кризис идентификации» было предложено Дж. Уардом. Оно относится прежде всего к отдельному человеку, но описывает также и состояние современной культуры. Чем же обусловлен данный процесс? Ловушкой оказывается открытость индивида по отношению к другому. Но ведь именно через других реализуется механизм идентичности. Однако индивида, который пытается выстроить коммуникацию, ждёт разочарование. Там, где он рассчитывал отыскать некое человеческое содержание, оказывается пустота. Субъекта нет, а есть только социальные роли. Социальное замещает индивидуальное. Там, где человек рассчитывал обрести подтверждение своей самоидентичности, он наталкивается на безличные социальные позиции. Идентификация подменяется процессом позиционирования. Безличное тиражируется и даже клонируется, как подметил Ж. Бодрийяр. Там, где индивид рассчитывал на встречу с субъектом, обнаруживается просто социальный статус, некое место. Оказывается,

человек выступает под неким псевдонимом, что гарантирует ему после смерти получить эмблему. Противостояние индивида и социума рождает не глубинный поиск тождественности, а коллаж идентификаций. На социальном поле вместо личности обнаруживается всего лишь знак текста, пустое имя, нуль.

Субъект отныне расщепляется на Я и Другого. Выстраивается линия Я-Другой-Иной-Чужой. В этом спектре человек вынужден расстаться с процессом глубинного постижения себя через Другого. Он отныне занят иной работой. Надо не столько соотноситься с Другим, сколько обозначить дистанцию, которая выразит близость или чуждость окружающих людей. Рождается не взаимообогащение личностей, а механическое сопоставление разных социальных точек в дискурсе социальных систем. Встреча с Другим предполагает теперь возможность покрыть своим Я Другого или позволить Другому покрыть меня. Такой захват индивида описывается через лексику каннибалистического поглощения (психоанализ Фрейда). Другие варианты связаны с процессом замещения другого человека или полным ускользанием субъекта. Я нередко приспосабливается к Другому, к его образу и подобию. В свою очередь Другой обретает власть над конкретным индивидом. Означаемое утрачивает свою конкретность. На поверхности оказывается поток означающих. Субъект выступает у Лакана как эффект первичности означающего.

Прежде говорилось об идентификации конкретного содержания. Но что можно идентифицировать сегодня? Пустое место? Но стоит ли длить идентификационный дискурс в ситуации распада субъекта и объекта, социального и индивидуального, внутреннего и внешнего? Действительный процесс идентификации предполагает не удвоение преднайденого, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

Идентификация как процесс постоянного место-нахождения себя предстаёт как способ существования на пределе самого себя, само-выписывания, где означающее полностью совпадает с означаемым, письмо самого себя [8]. Поскольку встаёт вопрос о вычёркивании места, об имени места, то мы должны рассматривать этот процесс как вычёркивание тела субъекта («тело даёт место существованию» [8]).

Самость и вовлечённость

Что же такое самость в трактовке П. Рикёра? Он называет так идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед другими людьми и перед самим собой. Таким образом, самость — это модель идентичности, основанная на временной структуре, которая предполагает верность обязательствам.

Во внутреннем опыте человека всё подвержено изменениям. В то же время в каждом человеке есть нечто неизменное. В частности, Ж. Лакан

отмечал, что в бессознательном опыте человека есть такой пласт, который не даёт согласия на то, чтобы «объявиться» в сознании. Этот пласт обеспечивает стойкость и непроницаемость субъективности. Уже отмечалось, что употребление одного и то же слова (идентичность) для обозначения личности от рождения до смерти предполагает существование такой неизменной основы. И всё-таки опыт физического и духовного изменения не согласуется с идеей наличия такой самости. «Итак, мы столкнулись, — отмечает П. Рикёр, — по меньшей мере со своеобразной ситуацией: с самого начала нашего анализа мы задаёмся вопросом о том, что значит идентифицировать личность, идентифицировать самого себя, быть идентичным самому себе, и здесь на пути к самоидентификации происходит идентификация с другим, которая осуществляется реальным образом в историческом повествовании и ирреальным образом в вымышленном повествовании. Именно в этом проявляется опытный характер мышления, применявшегося нами по отношению к эпосу, драме и роману: овладеть образом персонажа путём идентификации с ним означает подвергнуть самого себя игре созданных воображением изменений, которые становятся созданными воображением изменениями самости. Эта игра подтверждает знаменитое и отнюдь не однозначное выражение Рембо: «Я есть другой» [11, с. 72–73].

Тема Я и Ты впервые возникает, разумеется, не у Рикёра. За полвека до Фейербаха Якоби и Гумбольдт уже открыли всю значимость отношения между Я и Ты. Понятие «другой», как известно, связано с концепциями многих исследователей, в том числе М. Бубера, М.М. Бахтина, С.Л. Франка, Э. Левинаса. Когда в размышления входит фигура другого, то следует учитывать, что он может быть человеком как близким, так и далёким. Критикуя концепцию И. Канта, связанную с его идеей недопустимости лжи, С.А. Аванесов упрекает его в формализме. Он пишет: «Тем самым любая социальность (у Канта. — П.Г.) держится лишь на формальном договоре, а не на личностных отношениях. Такой формализм требует не видеть различий между субъектом насилия и его объектом, что в реальности ведёт к превышению прав насильника над правами жертвы, к желанию сохранить доверие со стороны преступников и пренебрежению доверием со стороны жертв, обрекаемых на смерть во имя высшего универсального закона морали» [10, с. 262].

Всё ли справедливо в этих размышлениях? Социальные отношения по определению безличностны. Разве продавец вручает мне покупку, потому что мы с ним дружим и он уважает меня как личность? Неужели судья выносит приговор не по закону, а потому что преступник чем-то приглянулся ему? Верно ли, что начальник поощряет подчинённого не за реальные профессиональные успехи, а за то, что тот добрый малый? Эмиль Дюркгейм, как известно, осмысливая социальные связи, мечтал о том, чтобы они были выстроены по той же логике, по какой почтальон выполняет свои обязанности. Именно такое устройство позволяет отделить жертву от преступника и обеспечить нормальное функционирование общественного организма.

П. Рикёр пишет: «Итак, одна из основных проблем моей лекции — это вопрос о целесообразности различения двух значений понятия “другой”: существует “другой”, в котором я вижу личность и которого я могу воспринимать как “ты”, и “другой”, как все остальные, с которыми я связан институционально, но к которым я не отношусь как к личностям (например, почтальон, приносящий мне корреспонденцию, и т.п.)» [11, с. 72–73].

Понятия «позиции» и «вовлечение», как и Г. Марсель, Рикёр считает важными характеристиками личности. С позиции Марселя, мир пронизан для нас ровно настолько, насколько мы вовлекаемся в него посредством тела. Вовлечение — это перенесение центра своей личности по возможности глубже в мир, выходя за границы своего «Я» к единому бытию. Вовлекаться означает обнаруживать в мире структуры, родственные нашей душе. Вовлекаясь, мы делаем каждый предмет, каждого человека максимально близким нам, связывая его воедино со своим телом, со своими ощущениями и переживаниями и надолго вплетая эти частицы бытия в нить нашего существования. И чем больше родственных нам частиц бытия мы сможем объединить в своей душе посредством обнаружения в них феномена «Я есть», тем больше откроется наше бытие. Вовлекаясь и постоянно выходя за свои границы, личность растёт духовно, продвигаясь к идеалу, Абсолютной личности, единственной, кто может полностью отождествиться с бытием.

Разумеется, в статье затронуты лишь некоторые проблемы, связанные философским постижением человека у Поля Рикёра. Они не сводятся в некую отвлечённую систему, которая могла бы приобрести статус философской антропологии. Многие открытия Рикёра носят характер замечаний, маргиналий к философским идеям других мыслителей. Мысль его всегда полемична и в то же время солидарна. Откликаясь на мысли, выраженные другими авторами, Рикёр всегда обозначает собственную позицию и выстраивает дистанцию по отношению к иным мнениям. Однако взятые вместе антропологические идеи Рикёра могут рассматриваться как значительный вклад в философскую интерпретацию темы человека.

Список литературы

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. 318 с.
2. *Вдовина И.С.* Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр в Москве / Науч. рук. проекта И.С. Вдовина. М.: Канон+, 2013. С. 152–190.
3. *Вдовина И.С.* Рикёр Поль // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 731.
4. *Гуревич П.С.* Перевоплощение текста в идеологию // Философия и культура. 2013. № 4. С. 423–428.
5. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / Пер. М.И. Левина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 446 с.
6. *Керни Р.* Диалоги о Европе / Пер. с англ. В.Л. Алешиной и др. М.: Весь мир, 2002. 318 с.

7. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Гл. 27: О тождестве и различии // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 380–402.
8. Нанси Ж.-Л. Corpus. URL: <https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2014/01/corpus.html> (дата обращения: 24.04.2021).
9. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem-93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 151–152.
10. О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.
11. Поль Рикёр в Москве / Науч. рук. проекта И.С. Вдовина. М.: Канон+, 2013. 488 с.
12. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной, О.И. Мачульской, Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2004. 728 с.
13. Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41–50.
14. Румянцева Т.Г. Классика-неклассика-постнеклассика // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск: Современ. литератор, 2007. С. 229–234.
15. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 262 с.
16. Strawson P.F. Individuals: An essay in descriptive metaphysics. London: Methuen, 1961. 255 p.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

PAUL RICOEUR ABOUT MAN

The article analyzes a wide range of philosophical and anthropological subjects in the works of the French philosopher Paul *Ricoeur*. Rejecting the idea of system-creation, *Ricoeur* creates a generalized image of a person in the form of polemical, sometimes marginal notes in relation to other European thinkers. His works reveal an original view on the problems of human subjectivity, Ego, personality, selfness, identity, etc. The author of the article shows that all the variety of anthropological topics in *Ricoeur* can be clarified through the phenomenon of human subjectivity, which the philosopher connects with spirituality, which is born in pre-reflexive forms of life and culture. Special attention is paid to the consideration of the personality as an individuality of a special kind and to the process of identification of the person as an individual. P. *Ricoeur* managed to give a new interpretation to the concept of identity through a complex dialectic of internal and external self-identity.

Keywords: Ricoeur Paul, man, personality, corporeality, archaeology of the subject, human subjectivity, identity, otherness, selfness, ideology

References

1. Bakhtin, M.M. *Problemy poehtiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1979. 318 pp. (In Russian)
2. Cassirer, E. *Zhizn' i uchenie Kanta* [Life and Teachings of Kant], trans. M.I. Levina. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 446 pp. (In Russian)
3. Gurevich, P.S. "Perevoploshchenie teksta v ideologiyu" [Reincarnation of a Text into an Ideology], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 4, pp. 423–428. (In Russian)
4. Kearney, R. *Dialogi o Evrope* [Dialogues about Europe], trans. V.L. Aleshina et. al. Moscow: Ves' mir Publ., 2002. 318 pp. (In Russian)
5. Locke, J. "Opyt o chelovecheskom razumenii" [An Essay Concerning Human Understanding], Chap. 27: *O tozhdestve i razlichii* [Of Identity and Diversity], in: J. Locke, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985, pp. 380–402. (In Russian)
6. Nancy, J.-L. "Segodnya" [Today], *Ad Marginem-93*. Moscow: Ad Marginem Publ., 1994, pp. 151–152. (In Russian)
7. Nancy, J.-L. *Corpus* [Corpus], [<https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2014/01/corpus.html>, accessed on 24.04.2021]. (In Russian)
8. *O prave lgat'* [About the Right to Lie], ed. R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2011. 392 pp. (In Russian)

9. *Pol' Riker v Moskve* [Paul Ricoeur in Moscow], ed. I.S. Vdovina. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 488 pp. (In Russian)
10. *Ricoeur, P.* "Chelovek kak predmet filosofii" [Man as a Subject of Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 2, pp. 41–50. (In Russian)
11. *Ricoeur, P.* "Pamyat', istoriya, zabvenie" [Memory, History, Oblivion], trans. I.I. Blauberg, I.S. Vdovina, O.I. Machulskaya, G.M. Tavrizyan. Moscow: Humanitarian Literature Publishing House, 2004. 728 pp. (In Russian)
12. Rumyantseva, T.G. "Klassika-neklassika-postneklassika" [Classic-nonclassic-postnon-classic], *Noveishii filosofskii slovar'. Postmodernizm* [The Latest Philosophical Dictionary. Postmodernism], ed. A.A. Gritsanov. Minsk: Sovremennyi literator Publ., 2007, pp. 229–234. (In Russian)
13. Schopenhauer, A. *Aforizmy zhiteiskoi mudrosti* [Aphorisms of Everyday Wisdom]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 262 pp. (In Russian)
14. Strawson, P.F. *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. London: Methuen, 1961. 255 pp.
15. Vdovina, I.S. "Pol' Riker: germenevticheskii podkhod k istorii filosofii" [Paul Ricoeur: Hermeneutical Approach to the History of Philosophy], *Pol' Riker v Moskve* [Paul Ricoeur in Moscow], ed. I.S. Vdovina. Moscow: Kanon+ Publ., 2013, pp. 152–190. (In Russian)
16. Vdovina, I.S. "Riker Pol'" [Ricoeur Paul], *Filosofiya: Ehntsiklopedicheskii slovar'* [Philosophy: An Encyclopedic Dictionary], ed. A.A. Ivin. Moscow: Gardariki Publ., 2004, p. 731. (In Russian)