

Л. Ю. Соколова

ФОРМИРОВАНИЕ «СУБЪЕКТА» В ФИЛОСОФИИ П. РИКЁРА

Вначале уточним смысл термина «субъект» и то, в каком отношении можно говорить о его формировании.

Во-первых, Полю Рикёру, как бы он ни определял свою мысль (феноменологическая, герменевтическая, антропологическая и т. д.), всегда был близок персоналистский тезис о том, что центральной проблемой философии является человек, человеческая личность. Персонализм, как пояснял Э. Мунье, «рассматривает любую человеческую проблему в контексте конкретного существования, от глубинных материальных основ до наивысших духовных проявлений» [1, с. 27]. Это направление традиционно уделяет большое внимание вопросам воспитания и образования личности. Соответствующие персоналистские концепции появились как реакция на те педагогические системы, которые ограничивались вопросами получения знаний и занимались общими методами их передачи большим группам. Персонализм же обратил внимание на внутренний мир и свободу личности и поставил в центр ее субъективную динамику. Так, Ф. Мерье (*Ph. Meirieu*) использует выражение «конструирование свободной личности», и в этом выражении резюмируется, по словам канадского автора И. Бертрена, общая тематика воспитательных теорий персонализма [2, р. 40]. Философское основание для такого подхода к воспитанию разрабатывалось в ряде концепций прошлого века, и в частности Рикёром, который во многих работах исследовал различные стороны человеческого бытия.

Во-вторых, Рикёр постоянно утверждал, что является сторонником «рефлексивной философии», понимая под ней «способ мышления, берущий начало от картезианского *Cogito*» [3, с. 78] и продолженный И. Кантом, И. Г. Фихте, Э. Гуссерлем и др. Для рефлексивной философии, пояснял Рикёр, коренные проблемы касаются понимания Я как субъекта операций познания, воления, оценки и т. д. Рефлексия — это возвращение к себе, посредством которого субъект постигает себя как некий удостоверяющий и объединяющий принцип своих действий («я мыслю»), в которых он рассредоточивается, забывая о себе как о субъекте.

При этом свою задачу Рикёр видел в «радикальной трансформации рефлексивной философии» [3, с. 79], превращении ее в герменевтику. Приверженность рефлексивной философии означает для него движение по пути самопознания, по пути возвращения к Я. Однако это рефлексивное Я в современной философии не может быть (Рикёр рассматривает две крайние позиции) ни картезианским субъектом — неукорененной в существовании субъективностью, которая сведена к «голому» акту мышления, ни иллюзией, как для Ф. Ницше, который «сомневался лучше, чем Декарт». По ту сторону обозначенной именами Р. Декарта и Ф. Ницше альтернативы «субъекта возвышенного» и «субъекта униженного», Рикёр обращается к другому «субъекту» — конкретной человеческой личности, самосознательному деятелю, автору действий, которые он со-

Соколова Лариса Юрьевна — д-р филос. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vox@aport.ru

вершает и вменяет себе. Такого «субъекта» он называет самостью. «Я-сам» — тот, кто говорит, действует, рассказывает о себе и отвечает за свои поступки.

Фактически рефлексивная философия Рикёра, занимающаяся толкованием самости, осуществляется как обширное междисциплинарное исследование (используются резервы разных философских дисциплин — философии языка, аналитической философии действия, этики, моральной философии, онтологии М. Хайдеггера и др.), целью которого является создание теории личности. Таким образом, место субъекта классической философии сознания занимает личность, Я-сам предстает в его конкретности, с точки зрения различных аспектов или смыслов человеческого самоопределения. Интерпретация этих смыслов и есть задача герменевтики «субъекта», которую философ начинает разрабатывать с 60-х годов и которая получает наиболее полное осуществление в книге «Я-сам как другой» (1990). Эту книгу Рикёр считал своим лучшим произведением [4, р. 18]. Таким образом, для «Я» прежней философии субъекта нет гарантированного места в современной философии: классический субъект представляется неуместным (*atopos*). Между герменевтикой самости и философиями *cogito* существует «разрыв» [5, с. 35].

Рикёр не оспаривает некоторые возможности прямой интуиции для самопознания, но решительно отвергает претензию на ее абсолютную достоверность. Во-первых, непосредственное знание всегда опосредовано дискурсивным знанием и языком. Во-вторых, роль интуиции иногда состоит лишь в том, чтобы обозначить внутренний опыт как поле исследования, предоставить гипотезы для дальнейшего исследования. Но главное, Рикёр выдвигает другой метод: «основополагающее правило окольного пути рефлексии посредством анализа» [5, с. 204]. Это правило требует для решения герменевтической задачи интерпретации самости идти по «окольному пути» анализа ее действий (говорить, действовать, рассказывать о себе, отвечать за себя), анализа тех продуктов, «текстов сознания», в которых самость воплощается, объективируется. Таким образом, анализ этих операций предшествует собственно рефлексии и является длинной дорогой «возвращения к себе». На «окольном пути» Рикёр предпринимает масштабное освоение и критику концепций как аналитического, так и феноменологического стиля, — точнее, не критику, а деструкцию, поскольку его установка состоит в том, чтобы, сопоставляя разные точки зрения, поставить их по возможности в отношении дополнительности, взаимозависимости, так что не сказанное в одной концепции проговаривается в другой. Здесь видно, что Я-сам противопоставляется *cogito* не только в том, что *cogito* претендует на непосредственную достоверность, а Я-сам постигается опосредованно, через свои объективации, но также и в другом плане. Личность, Я-сам, не обладает неразложимой простотой *cogito*, но, с другой стороны, избегает абсолютного ниспровержения в результате ницшеанских деконструкций. Разные линии анализа проявлений личности, разнообразие ее осуществлений ведут Рикёра к тезису о ее сложности. Существует множество способов проблематизации самости: Я-сам — это тот, кто говорит, кто действует, кто устремлен к благой жизни, кто несет моральную и юридическую ответственность за себя и т. д. В этом смысле самость обладает сложной структурой, описание которой постепенно обогащается по ходу анализа — в результате тех исследований, которые Рикёр осуществляет на своем «окольном пути». Руководящей мыслью остается возвращение к самости, к человеческой личности — той, которая на вопрос «Кто?» отвечает «Я», «Я-сам» (сделал, сказал и т. д.). Рикёр обращает внимание на полисемию местоимения «кто».

Отсюда вытекает важное следствие. Разные способы ставить вопрос «Кто?» оказываются сопряженными со случайностью вопрошания, потому что конкретные вопросы определяются разными факторами — грамматикой естественного языка, наличием и значимостью предшествующих исследований личности, в которых обсуждается тот или иной аспект самости. Поэтому «герменевтика здесь отдана на откуп историчности вопрошания, и поэтому искусство вопрошания разбивается на фрагменты» [5, с. 35–36]. Рикёр пишет о «фрагментарном характере» своих исследований. Фрагменты (исследования), посвященные тем или иным аспектам самости, объединены только тематическим единством (это рассуждения о самости) и предварительным определением самости как человека, который на вопрос «Кто?» может ответить «Я-сам».

Вопрос «Кто?» Рикёр разбивает на четыре «фрагмента», четыре вопроса (кто говорит, кто действует, кто рассказывает о себе, кто отвечает за себя), которые не разделены абсолютно, так как в любом случае речь идет о человеческом действии. В этом контексте можно сказать, что Рикёр развивает концепцию личности как деятельности: личность обладает способностями к действию («мочь-делать»). «Я» говорю, т. е. осуществляю дискурсивные акты — здесь Рикёр опирается на аналитические теории языка, логическую прагматику. «Я» действую — он использует ресурсы аналитических теорий действия (А. Данто, Э. Энском, Д. Дэвидсон). В них предложен семантический анализ действия, т. е. анализ, ограниченный анализом речи, в которой человек высказывается о том, что он делает. На этом этапе за скобки выносятся этические цели действия (связанные с предикатом «благой») и его моральные оценки (связанные с предикатом «справедливый»). Рикёр анализирует здесь так называемые «базисные действия» (понятие А. Данто, 1965): это «действия, не требующие никакого другого промежуточного действия, которое следовало бы сделать, чтобы мочь сделать то-то или то-то» [5, с. 131]. Далее, «Я» рассказываю о себе, т. е. подражаю действию (к тому же подражание само есть действие) — и здесь Рикёр опирается на аристотелевскую концепцию трагедии как подражания действию. Наконец, «Я» являюсь нравственным субъектом — отвечаю за свои действия. О том, что эти четыре фрагмента (исследования) определены исторически случайной выборкой, Рикёр пишет сам, в том числе в конце предисловия к книге «Я-сам как другой». Здесь он объясняет, почему не включил в нее еще одно исследование — прочитанные им в Эдинбурге в 1986 г. лекции по библейской экзегезе. В этих лекциях исследовались «свойства, посредством которых понимание самого себя наилучшим образом соответствовало бы наставлению и окликанию, воздействующих на “Я” зовом [Бога. — Л. С.] без принуждения» [5, с. 41]. Причина такого исключения — в стремлении придерживаться автономного философского дискурса, где были бы вынесены за скобки религиозные убеждения.

Термин «формирование» применительно к «субъекту», т. е. самости, указывает на то, что, согласно Рикёру, самость осуществляется в культуре, в отношении с другими внутри социальных и политических институтов. Только в них она может реализовать свои заданные способности (говорить, действовать, рассказывать о себе — артикулировать в дискурсе свое бытие-в-мире, и отвечать за себя). Это не означает, что есть ограниченный во времени этап «формирования личности». Рикёра интересовал не генезис человеческих способностей и умения их применять, но анализ действий (речевых, практических и т. д.), которые выступают условиями самоидентификации личности как индивидуальности в актах речи, намерения, действия, оценки и т. д. Сам он пишет о «становлении идентичности Я» [5, с. 42].

П. Рикёр намеревается показать, что самость может быть понята только с учетом неотъемлемого момента «другого». Он начинает с того, что определяет человека как «способного», т.е. обладающего способностями говорить, действовать, повествовать о себе и отвечать за себя, которые реализуются полностью только в условиях общественного существования, и рассматривает конституирование идентичности человека (самости) на четырех уровнях. На дискурсивном уровне самость выступает как автор собственных речевых актов, как субъект вопроса «Кто говорит?», ответ на который свидетельствует о личностной идентичности говорящего. На практическом уровне самость — это деятель как субъект вопроса «Кто действует?», ответ на который свидетельствует об идентичности деятеля. На повествовательном уровне самость является персонажем повествования (исторического или вымышленного), субъектом вопроса «О ком повествуется?», ответ на который свидетельствует об идентичности персонажа, сохраняющегося во временной структуре повествования. На этико-нормативном уровне (предикат долженствования, нормативности касается и моральных, и юридических предписаний) самость выступает как стремящаяся к благой жизни и одновременно несущая ответственность за свои слова и действия, как субъект вопроса «Кто несет ответственность?», ответ на который свидетельствует о его идентичности. По Рикёру, этика включает мораль: устремление к благу предполагает идею справедливости, телеология — деонтологию. Рикёр обозначает этот уровень как уровень «этико-юридического» или «этического» субъекта, с которым он связывает также понятие «политического» субъекта [6, с. 40–41].

Данные уровни образуют «пирамиду», которую венчает «этический субъект» (личность), причем «именно на такой тройственной основе — лингвистической, практической, повествовательной — конституируется этический субъект» [6, с. 41]. Так Рикёр пишет в статье «Мораль, этика и политика», используя понятие «субъект» для обозначения того, чему он позже (в книге «Я-сам как другой») найдет более подходящие формулировки: Я-сам, самость, личностная идентичность. По завершении конституирования себя как «этического» субъект может оценивать свои слова и действия как хорошие или плохие, учитывать ценностные иерархии при выборе возможных действий. В этом смысле этический «субъект» является вершиной пирамиды самости: только такой «субъект» может определять самого себя, все свои проявления (в нравственном смысле) [6, с. 42].

Далее Рикёр стремится на всех уровнях личностной идентичности выявить необходимую роль «другого». На уровне языка — это собеседник, к которому обращается «субъект», но также и сам дискурс как совокупность правил обмена речевыми актами, благодаря которым собеседник, «ты» превращается в «любого» участника коммуникации. Действие также опосредовано и конкретным «другим», и социальными институтами: я признаю другого действующим точно так же, как он признает таковым меня, и это взаимное признание предполагает общие правила действия в различных социальных системах (денежной, налоговой, правовой, научной и т.д.) с эталонами их оценок. Повествование имеет ту же троичную структуру, где «другой» выступает как человек или сообщество, с которым персонаж находится в отношении взаимного признания. Наконец, этико-юридический «субъект» в качестве дееспособного и ответственного также не может быть описан вне интерсубъективной связи. Именно «другой», доверяя мне, делает меня ответственным. При этом данное отношение ответственности

опосредуется «любым третьим» — договорами, правилами, принципами, обещанными в юридическую форму.

Герменевтика самости затем переходит в сферу политики. Вслед за Аристотелем, который рассматривал политическую связь как реализацию главным образом этических целей, Рикёр считает, что политические и правовые формы выступают в качестве сферы осуществления этического стремления к «благой жизни». Ссылаясь на Х. Арндт, он определяет политическую власть как общую силу, опирающуюся на законы и являющуюся результатом желания жить вместе. Власть легитимна до тех пор, пока действует это желание. Поскольку в основе политической организации общества лежат этические ценности, а этика включает мораль, главным регулятором этой организации является справедливость. В связи с этим Рикёр расширительно трактует суть этического намерения, распространяя его на политический уровень. Оно состоит в «стремлении к благой жизни вместе и ради другого в условиях справедливых институтов» [7, р. 80]. Следуя трактовке справедливости, ведущей родословную от Аристотеля до Дж. Роулса, Рикёр конкретизирует это понятие как распределение форм участия в жизни политических институтов. Благодаря своему распределяющему характеру справедливость включает моменты различия исполняемых ролей, задач, почестей, имущества и т. д. Поэтому политическая связь не может быть сведена, например, к этнической, которая также характеризуется «желанием жить вместе», но не обладает различающим характером.

Связывая этическое намерение с идеей справедливости, Рикёр тем самым соединяет аристотелевскую этику, апеллирующую к стремлению к «благой жизни», с кантовской моралью должностования, обращающейся к императивам запрета и обязательства. В рамках морали этого типа проблема справедливости решается на основе предварительного принятия идеи универсальной нормы и равенства всех людей. П. Рикёр подчеркивает значение универсалистских теорий от И. Канта до Дж. Роулса, обращающихся при обосновании принципов справедливости к моральным нормам, которые вытекают из разума и принимаются всеми членами общества. Эти теории ставят во главу угла свободу человека, видя предназначение социальных институтов в защите индивидуального стремления каждого гражданина к свободному самоопределению при уважении того же стремления у других. В них также выявляется хрупкость демократических институтов, которые могут противопоставить насилию только этику дискуссии и логику аргументации. Однако Рикёр, используя аргументы контекстуализма, обращает внимание на то, что универсалистские теории ведут к нивелированию реального плюрализма индивидов и благ. «Трагическая сторона» человеческого действия состоит в противоречивости благ, притязаний и ценностей различных членов общества. Стремление универсализма формализовать идею справедливости и условия согласия между людьми наталкивается, с его точки зрения, на некий «остаток», не поддающийся редукции к универсальным правилам и обусловленный реальной конкуренцией между индивидами с противоположными притязаниями. Здесь Рикёр опирается на критику учения Роулса со стороны коммунитаризма, но в особенности на Гегеля, стремившегося ограничить кантовский морализм. Политическая философия, по мнению Рикёра, должна включать в качестве пропедевтики, помимо аристотелевской этики блага и кантовской философии долга, гегелевскую концепцию конкретных исторически сложившихся обществ (семья, гражданское, экономическое и политиче-

ское общество) в той ее части, которая касается взаимосвязи политики с экономикой, не рассмотренной Аристотелем, переходившим к политике непосредственно от этики.

Тем не менее для Рикёра является неприемлемой «сверхэтическая» позиция Гегеля в вопросе о государстве, согласно которой осуществляемый государством арбитраж не поддается моральному суждению и этической оценке. Эту позицию, равно как и теологическую модель трансцендентности критериев справедливости и иерархий господства, ссылающуюся на священное предназначение государства, ставят под сомнение «политические парадоксы», а именно то, что даже рациональное политическое устройство может сосуществовать со злом и насилием. Парадоксы свидетельствуют о непрочности политической власти и ее зависимости от бдительности граждан. Они напоминают об угрозе демократии, которая является такой политической системой, которая основана на добровольном желании людей «жить вместе»: демократия не целое, навязывающее себя индивидам, но средоточие, приемник индивидуальных устремлений к благу, изначально предполагающих общественное измерение «другого».

Подводя итоги, можно сказать, что для Рикёра главным измерением личности, тем, благодаря которому она и является личностью — самосознательным деятелем, «субъектом» своих действий, выступает этическое. К этому измерению, как к вершине пирамиды, устремляются исследования дискурса, действия и рассказа. Это же измерение является основополагающим для политического «субъекта». Однако если учесть методологическую установку самого философа, который писал о «фрагментарности» своих исследований личности, об историческом (случайном) характере герменевтического вопрошания, т. е. о зависимости результатов рефлексии (возвращения к себе) от ответов, навязанных «разнообразием и случайностью вопросов, приводящих в движение анализы, возвращающие нас к размышлению о “Я”» [5, с. 36], то ответ Рикёра на вопрос о том, что такое самость, личностная идентичность, не может считаться окончательным. Ибо что может быть окончательным внутри изменяющегося горизонта анализа, опосредующего рефлексии? Философ и сам пишет: «Окольный путь через анализ предписывает как раз косвенный и фрагментарный модус всякого возвращения к “Я”» [5, с. 38]. Почему Рикёром рассмотрены только четыре способности человека? Не изменилось бы понятие самости, если бы были исследованы и другие, например мышление физика или трансцендирование? Конечно, герменевтика Рикёра не претендует на окончательность и абсолютную достоверность выводов, наподобие выводов полной математической индукции. Тот вид достоверности, который задействуется в его герменевтике, Рикёр называет аттестацией, свидетельством. Оказываясь по ту сторону различия «доксы» и «эпистеме», он предлагает новую пару понятий: аттестация, хрупкое доверительное свидетельство, вера без абсолютной гарантии, и подозрение, как постоянная угроза доверию. У нас нет абсолютного знания о себе (еще современники Декарта показали сомнительность картезианского *cogito*), но есть основополагающее доверие к себе, самоаттестация как свидетельство того, что мы обладаем способностями (мочь-делать) говорить, делать и т. д. «Будучи верой без гарантии, но вместе с тем и доверием, которое сильнее всякого подозрения, герменевтика “Я” может притязать на равноудаленность от *Cogito*, возвышенного Декартом, и от *Cogito*, крушение которого провозгласил Ницше» [5, с. 40].

Рикёр писал о проблемной «фрагментарности» и своего творчества в целом: «То, что я могу о себе сказать — это то, что каждая [моя. — Л. С.] книга определяется фрагментарной проблемой. Я считаю, что философия обращается к определенным пробле-

мам, к ясно очерченным затруднениям мысли. <...> Мои книги имели всегда ограниченный характер; я никогда не ставил общих вопросов, вроде “Что такое философия?” Я занимаюсь частными проблемами: вопрос о метафоре — это не вопрос о рассказе, даже если я считаю, что и там и здесь имеется семантическая инновация» [8, р. 125]. И всё же философское творчество Рикёра, развиваясь, оставалось целостным: все важные изменения тематического, концептуального и методологического характера, которые со временем французский философ вносил в свою концепцию, не меняли ее существенных основ, а лишь расширяли горизонт возможностей и доказательную базу. Твердость в главном, приверженность рефлексивной философии и антропологии и стремление к восприятию нового, его оценка и усвоение — это, пожалуй, отличительная особенность данной философии. В этом смысле следует говорить, скорее, об открытости философской антропологии П. Рикёра в целом и его теории личности в частности как для критики, так и для дальнейшего развития.

Литература

1. Мунье Э. Персонализм. М.: Искусство, 1992.
2. Bertrand Y. Théories contemporaines de l'éducation. Ottawa: Edition Agence d'Arc, 1993.
3. Рикёр П. Что меня занимает последние 30 лет // Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. М.: АО «КАМИ», 1995.
4. Ricœur P. Je vit sur des frontières, des échanges et des empruntes // Le Figaro. 1998. 16 août.
5. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008.
6. Рикёр П. Мораль, этика и политика // Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. М.: АО «КАМИ», 1995.
7. Ricœur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. Paris, 1995.
8. Ricœur P. Critique et conviction. Paris: Calmann-Lévy, 1995.

Статья поступила в редакцию 6 декабря 2012 г.