

# КОЛОНКА ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

---

П.С. Гуревич

## ЗВЕНО МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И ЕГО МИРОМ

---

**Аннотация.** Проблемы философского постижения человека занимают значительное место в наследии Поля Рикёра. В статье предпринята попытка изложить логику философско-антропологического мышления французского исследователя. Особое внимание уделено проблеме человеческой субъективности. П. Рикёр продумал целую систему понятий, которые отражают связь человека с его собственным миром. Рассмотрены феномены человеческой активности и воли. В основании новой практической философии у Рикёра лежат проблемы человеческой самости и человеческого действия. Так обнаруживается то самое звено, которое и позволяет связать человека с его собственным внутренним миром.

Философия Рикёра связана с феноменологией Гуссерля, причём особенно периода *Lebenswelt*. Она также проникнута влиянием экзистенциализма М. Хайдеггера, психоанализа З. Фрейда, «рефлексивной» философии Ж. Набора. П. Рикёр отмечал, что он старался держаться не в плане монистической или дуалистической онтологии, а в плане семантики дискурсов, которые ведутся, с одной стороны, нейронауками, а с другой – философами, объявляющими себя наследниками одновременно французской рефлексивной философии (от Мен де Бирана и Равессона до Жана Набора), феноменологии (от Гуссерля до Сартра и Мерло-Понти) и герменевтики (от Шлейермахера до Дильтея, Хайдеггера и Гадамера).

В статье рассматривается антропологическая тема в феноменологии П. Рикёра. Французскому философу удалось найти то звено в рассуждениях Гуссерля, которое сближает феноменологию с экзистенциализмом. Это позволило Рикёру произвести определённую реконструкцию феноменологических понятий. В частности, направленность на объект (интенцию) Гуссерль анализирует как мыслительный акт. Это соответствует феноменологическому строю мысли. Но Рикёр интенцию считает волевым актом, что позволяет сблизить звенья философско-антропологического мышления и дать трактовку целому ряду категорий философской антропологии.

**Ключевые слова:** философия, феноменология, герменевтика, экзистенциализм, интенция, культура, человек, бытие, жизненная ситуация, страсть.

**Abstract.** The problems of the philosophical understanding of human have always been the priority in Paul Ricoeur's researches. In the present article Gurevich tries to describe the logic of the philosophical and anthropological views of that French researcher. Special attention is paid to the problem of human subjectivity. Paul Ricoeur developed a whole framework of concepts to describe the connection between human and his inner world. Ricoeur's philosophy is related to Husserl's phenomenology, especially that of the period of *Lebenswelt*. Ricoeur's philosophy was also influenced by Heidegger's existentialism, Freud's psychoanalysis and Jean Nabor's 'reflective' philosophy. Paul Ricoeur noted that he tried to avoid following monistic or dualistic ontology but to focus on the semantics of the discourse between representatives of neurosciences and philosophers who declared themselves to be inheritants of the French reflective philosophy (from Maine de Biran and Ravaisson to Jean Nabor) and at the same time phenomenology (from Husserl to Sartre and Merleau-Ponty) and hermeneutics (from Schleiermacher to Dilthey, Heidegger and Gadamer). In his article Gurevich focuses on the anthropological theme in Paul Ricoeur's phenomenology. The French philosopher managed to find that very element in Husserl's philosophy that brought together phenomenology and existentialism. That allowed Ricoeur to reconstruct phenomenological concepts. In particular, Husserl interpreted the external aim (intention) as a cognitive act. That could be compared to the phenomenological way of thinking. However, Ricoeur believed intention to be an act of will which allowed him to bring together the elements of philosophical and anthropological ways of thinking and interpret a number of categories and concepts in philosophical anthropology.

**Keywords:** situation in life, being, existence, philosophy, phenomenology, hermeneutics, existentialism, intention, culture, human, passion.

**П**ериод *Lebenswelt* в наследии Гуссерля обнаружил недостающие звенья в феноменологии, а именно звено между человеком и его миром. Это звено и явилось источником онтологических исследований и теорий, связанных с феноменологическим движением [1]. Произошло «своего рода обручение» гуссерловской феноменологии с экзистенциализмом в адаптированном варианте.

Если Гуссерль рассматривает интенцию (направленность на объект) только как мыслительный акт, то для Рикёра это акт волевой, а его мыслительное содержание надо вывести из воли, а не рассматривать как изначальное. Поэтому у Рикёра эйдетический уровень произведен по отношению к фундаментальному определению воли человека, каковым является несоответствие (противоречие) произвольного и непроизвольного в воле, порождающее зло и несовершенство человека. Рикёр приходит к герменевтике из феноменологии, и в частности из феноменологии религиозного опыта. Важнейший элемент последнего – феномен греховности. Поскольку артикуляцией феномена греховности является признание, которое есть не что иное, как языковое событие, перед феноменологом встает задача интерпретации. Это, во-первых, интерпретация символов греха и вины, а во-вторых – мифов о грехопадении и избавлении.

Рикёр полагает, что такой трактовкой эйдетики в контексте человеческой воли ему удалось преодолеть свойственный Гуссерлю отрыв теоретического аспекта феноменологии от практического. Французский философ тщательно продумал и обосновал свою позицию относительно природы человеческого «Я», связав решение этого вопроса с темой человеческого действия. Обе эти темы – человеческая самость и человеческое действие – образуют у Рикёра основание новой практической философии. На протяжении всей своей философской карьеры он поддерживал идею децентрации картезианского субъекта, стремясь преобразовать человеческую личность не в исходную, а итоговую категорию в теории понимания. Субъективность, как присвоение самости, выступает непрерывно решаемой задачей понимания и достигается только через критику самости.

Индивид ориентирован на окружающий мир волей, т.е. решением, и поэтому его воображение (а в нём и рецепция) может посредствовать между потребностью и волей лишь поскольку тело человека аффективно, действенно. Это «аффективное»

воображение есть дорефлексивное постижение ценностей, постижение добра и зла.

Рикёр строит определение человеческой субъективности применительно к экзистенциальному уровню путем формулирования понятия жизненной ситуации. Противоречивость существования субъекта рассматривается Рикёром как источник активности человека. Соединение воли как свободы и в то же время как подчинённости переживается человеком как его несовершенство, разлад, который есть имманентный побудитель к действию.

Французский философ называл корыстолюбие, властолюбие и честолюбие «страстной троицей», за которой скрывается универсальное «стремление», представляющее собой «модальность человеческих желаний». Имманентность страсти заключается в том, что она всецело определена в составе воли. «Всякая страсть может трактоваться как форма человеческой тотальности» [1, р. 24]. Противоречивость этой тотальности представлена в страсти как человеческое несовершенство, как вина, как грех. «При извращении отношения между непроизвольным и произвольным наше несовершенство изменяет наше фундаментальное отношение к ценности и обнаруживает подлинную драму морали, которая есть драма раздвоенного человека» [1, р. 24].

Рикёр последовательно проводит мысль о хрупкости человеческого бытия. Он также обратил особое внимание на ограниченность способностей людей. Есть люди, чьи возможности едва ли не беспредельны, а есть такие, которые наделены талантами скромно. Недаром Е.А. Баратынский писал: «Мой дар убог, и голос мой негромок». По мнению Рикёра, такая диспропорция в способностях приводит к диспропорции в человеческой природе. С одной стороны, человеческие индивиды предстают как ограниченные в своих телесных возможностях существа, с другой, как рациональные и безграничные в своих творческих способностях. Эту констатацию Рикёр связывает с фрагментарностью человеческого бытия. Не обладая целостностью, мы совершаем серьезные ошибки, впадаем в заблуждения.

Французский философ призывает к скромности. О чём речь? О том, чтобы не впасть в нарциссическую оценку своих возможностей. Иначе говоря, помнить о хрупкости и противоречивости телесно-душевной структуры личности. Вместе с тем Рикёр возлагает большие надежды на символическое мышление. С его помощью, полагает философ, легче осознать ту или иную ситуацию бытия. Но и здесь следует предостережение. Символы

никогда не смогут обеспечить предельное знание или полноту существования. Опираясь на Фрейда, Рикёр отмечает, что за символами нередко скрываются обыкновенные иллюзии. Символы могут скрывать ложное сознание. Но здесь нужна разносторонняя работа по исчерпанию смысла, который содержится в символах.

Рикёр формулирует один из главных тезисов своей философии. «Диспропорция в человеке как напряжение между полярностями конечного и бесконечного нуждается в том, чтобы в человеке наличествовало опосредствование, или опосредствующая функция... Роль посредника выполняет сам человек» [1, р. 29]. Опосредствование, символизм – изначальная особенность человеческой истории, а вовсе не принадлежность только философской рефлексии. «Все, что человек может высказать в ясных терминах, уже было высказано в таинствах, дофилософски, на сложном языке мифа и символа... Другими словами, философия и ее метод начинают с того, что было понято дофилософски, до рефлексии» [1, р. 30].

Рефлексия же оказывается экзегезисом фундаментальных символов, в которых человек выражает признание зависимости своей собственной воли. Осознание этой зависимости есть самосознание, и таким образом, получается, что последнее осуществляется только рефлексией. Однако Рикёр стремится показать неверность такого вывода. Дело в том, что рефлексия трансцендентальна, т.е. ограничена интенциональным отношением к объекту. Самосознание же включает в себя практически-волевую характеристику человека, т.е. имеет дело с ним не только как с познающим субъектом, но как с личностью. А это, в свою очередь, требует культурно-исторического подхода, ибо личность предполагает мир культуры.

Перед Рикёром возникает следующая методологическая проблема: как распространить рефлексивный анализ на дорефлексивные формы жизни и культуры? Решение её Рикёр усматривает в двойственной природе чувства. «Чувство не полагает бытия, в котором оно находит свою цель. Оно, скорее, демонстрирует наше отношение к миру, которое дорефлексивно и дообъективно. Оно обнаруживает наше соучастие, а вместе с тем и нашу принадлежность к миру. Но поскольку мы живем в субъект-объектной дуальности, которая формирует наш язык, то это отношение может быть освоено лишь опосредствованно» [1, р. 43].

Таким образом, в отличие от объективирующего познания, чувство интериоризирует объект. Поэтому чувство синхронно с познанием и они взаимосвяза-

ны, т.е. принципиально недопустимо считать одно из них первичным по отношению к другому. Можно сказать, что именно чувство обеспечивает познание мира как своего, а не как внешней чуждости. Эта характеристика бытия как освоенности в мире, сообщаемая чувством, служит Рикёру для построения схемы, на которой базируются как отношения человека к миру объектов, так и межчеловеческие отношения: «Эта схематизация заключается в многообразии чувства принадлежности» [1, р. 46].

Исходя из этой схемы, Рикёр формулирует свое понимание объективности: «Он заключает, что это та объективность, которая коррелятивна чувству владения, силы и достоинства. Это не объективность вещи, природного объекта, но скорее распространение объективности в системе культуры» Соответственно Рикёр толкует экономические отношения (отношения собственности) как проявление чувства обладания, политические отношения – как проявление силы, нравственные отношения – как проявление чувства достоинства. Таким образом, именно воля определяет отношение человека к миру как практическое, так что для Рикёра означает активное внесение «смысла в мир волей» [см.: 5].

Конкретизация этого активного смыслового преобразования мира волей осуществляется страстями. Поэтому их «в обычном наблюдении, в литературе и истории, т.е. эмпирически» и есть феноменология «интеллигибельности» страстей, описывать их можно только опосредованно.

Историческим и методологическим началом такого описания Рикёр считает миф, потому что именно в мифах обнаруживается дорефлексивное, «патетическое» отношение человека к миру. Методологической основой анализа мифологии является герменевтика. Миф включает в себя трехуровневую структуру. Первичной же структурой являются символы, называемые Рикёром «первичными». Структура мифа их изначально символическая, но на первичном уровне она непосредственно недоступна для понимания. Однако уже здесь этому исходному символизму соответствует некоторый язык. В отличие от языка понимания Рикёр называет его «языком признания». Посредством экзегезиса (толкования) эти первичные символы достигают вторичного уровня, на котором возможно самосознание. Рикёр приходит к выводу, основополагающему для всей его концепции. «Символ порождает мысль». Отсюда выход в третий уровень мифа – в структуру собственно рефлексии.

Символ есть знак, однако не каждый знак есть символ. Знак определён интенциональным отношением, и поэтому в нем содержатся два значения – он есть и семантема и одновременно репрезентирует объект. Эта дуальность знака служит предпосылкой символу, но не более, потому что дуальность символа определяется вторичной интенциональностью переживания. Поэтому символы не могут быть выражены через буквальный, первичный, очевидный смысл знака. (Семантическая ткань символов коррелятивна действию интерпретации, которая эксплицирует их второй смысл).

Вторичный смысл символа добавляет не семантическое содержание, но характеристики переживания, а, следовательно, – коллективистские характеристики приобщённости к означаемому. Язык символов оказывается конституирующим началом мира человеческой культуры, а герменевтика – способом освоения человеком этого мира. Отсюда вытекает ограниченность герменевтического отношения человека к миру. Поскольку символика не имеет непосредственно бытийного характера (как экзистенциал Хайдеггера), то и герменевтику нельзя рассматривать как универсальный канон для экзегезиса. Нет универсальной герменевтики, а есть лишь частные герменевтики отдельных областей интерпретации.

С точки зрения Рикёра, герменевтика обеспечивает отношение человека к миру в форме особой веры. «Это – не первичная, наивная вера, поскольку она интерпретирована, но это все же вера, потому что она ищет посредством интерпретации вторичной наивности... Верить, чтобы понимать, понимать, чтобы верить, – такова ее максима; и эта максима есть герменевтический круг, собственно, как веры, так и понимания» [1, р. 75-76].

По Рикёру, получается, что для того, чтобы понять объект, мы должны сначала обладать знанием либо в аспекте тех символических форм, в которых он только и может для нас существовать; либо как объект религии, либо как объект сновидения, либо как объект поэтического воображения. Тогда в свете его теории символизма проблема бытия объекта ставится как проблема общения человека с объектом и языка этого общения.

В соответствии со своей феноменологией воли Рикёр не находит возможным трактовать сознание (рефлексию) как непосредственно единое начало декартова разума, фихтевского Я, бергсоновской интуиции или гуссерлианского смысла. Рефлексия порождается в источник человеческого бытия,

каковым источником является единство желания, духа и священного. Однако это порождение осуществляется не прямо, но посредством формирования в этих трех исходных областях человеческого бытия смыслов.

Поэтому Рикёр приходит к выводу о бытийности интерпретаций и соответственно герменевтик. Если интерпретации коренятся в самом основании человеческого бытия, то их конфликт является лонном, из которого вырастают все формы сознания. Стало быть, первичным фактом бытия является конкретное смешение смыслов как результат столкновения интерпретаций. Это смешение и есть символ. Он-то и является источником диалектики.

Диалектику бессознательного Рикёр выражает в понятиях «археология» и «телеология». «Археология» (от фрейдистского толкования древнегреческого архэ) есть определение желания, «напряжения» как бытийного начала субъекта, от которого зависит *cogito* в регрессивном движении к истокам. «Телеология» есть рассмотрение сознания в аспекте духа. Из-за неоднородности сознания интенциональность архе сама по себе не может выразить целенаправленность субъекта. В архе не достает критерия отличия истины от лжи. Роль такого критерия может взять на себя только сознание. Лишь связь археологии с телеологией обеспечивает различным интерпретациям надежный базис бытийных форм целеустремленного существования, а тем самым и самосознания.

Изложенная теория взаимодействия архе и телоса нужна Рикёру для построения иерархии уровней субъекта. Она выглядит так: ... желание питает символы, а символы как образы дают облик идеям. Отсюда рикёровская иерархия уровней творения символов: уровень «осадочной символики», или символики снов – стереотипные символы, обращенные в прошлое: уровень символов структурной антропологии, служащих мерой множества социальных соглашений в составе синхронных обществ; уровень символов, являющихся «созданиями смысла», т.е. рефлексорирующих формулы социального символизма (собственно культура и искусство).

Герменевтика «сегодня должна стать культурным феноменом. Она должна демистифицировать идолы, к которым ведёт тенденция объективации. Таким образом, Рикёр истолковывает герменевтику как методологию построения культуры, точнее, как метод осознания факта культуры, осознания, которое есть, с его точки зрения, самосознание человеческого бытия.

### **Список литературы:**

1. Bourgeois P.L. Extention of Ricoeur s hermeneutic. The Hague, Nijhoff, 1975. 154 p.
2. Античная философия: Энциклопедический словарь / Председ. ред. колл. П.П. Гайденко; Отв. ред. М.А. Солопова. М., 2008. 896 с.
3. Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
4. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика: Критич. анализ. Минск: Университетское, 1984. 191 с.
5. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Искусство, 1996. 270 с.
6. Хайдеггер М. Кассельские доклады // Шпет Г., Хайдеггер М. Два текста о Дильтее. М., 1995.
7. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М.: Наука, 1989; М.: Наука, 1990; М.: Наука, 1991 (три выпуска).

### **References (transliteration):**

1. Bourgeois P.L. Extention of Ricoeur s hermeneutic. The Hague, Nijhoff, 1975. 154 p.
2. Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar' / Predsed. red. koll. P.P. Gaidenko; Otv. red. M.A. Solopova. M., 2008. 896 s.
3. Gadamer G.G. Aktual'nost' prekrasnogo. M.: Iskusstvo, 1991. 367 s.
4. Mikhailov A.A. Sovremennaya filosofskaya germeneytika: Kritich. analiz. Minsk: Universitetskoe, 1984. 191 s.
5. Riker P. Germeneytika i psikhoanaliz. Religiya i vera. M.: Iskusstvo, 1996. 270 s.
6. Khaidegger M. Kassel'skie doklady // Shpet G., Khaidegger M. Dva teksta o Dil'tee. M., 1995.
7. Shpet G.G. Germeneytika i ee problemy // Kontekst: Literaturno-teoreticheskie issledovaniya. M.: Nauka, 1989; M.: Nauka, 1990; M.: Nauka, 1991 (tri vypuska).