

ПРИЗНАНИЕ КАК ПУТЬ К ДРУГОМУ
(КОНЦЕПТ ПРИЗНАНИЯ И ФИГУРА ДРУГОГО
В ФИЛОСОФИИ П. РИКЁРА)

В. В. Феррони

*Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова,
Воронежский филиал*

Поступила в редакцию 12 июня 2019 г.

Аннотация: *статья посвящена анализу концепта признания в философии П. Рикёра. Автор прослеживает связь признания в его разнообразных формах с фигурой Другого и исследует возможные, согласно Рикёру, подходы к пониманию Другого через признание как узнавание Другого, признание как самоидентификацию и признание как взаимность, уделяя особое внимание проблематике дара как пути к Другому.*

Ключевые слова: *П. Рикёр, признание, Другой, взаимность, самоидентификация, понимание Другого, философия дара.*

Abstract: *the article is devoted to the analysis of the concept of recognition in the philosophy of P. Ricoeur. The author traces the connection of recognition in its various forms with the figure of the Other and explores, according to P. Ricoeur, possible approaches to understanding the Other through recognition as recognition of the Other, recognition as self-identification and recognition as reciprocity, paying particular attention to the issue of gift as the path to the Other.*

Key words: *P. Ricoeur, recognition, Other, reciprocity, self-identification, understanding of the Other, philosophy of the gift.*

Поль Рикёр – французский философ, принявший эстафету мысли от Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти и Э. Левинаса. Как и Гуссерль, он разрабатывал феноменологические основы герменевтики Другого; как и Левинас – прошел через опыт нацистского лагеря для военнопленных, а также был убежденно религиозным человеком (правда, не иудеем, а «левым» католиком); в ранних работах Рикёр разрабатывал тематизм Мерло-Понти, а после смерти последнего принял руководство «Архивом Гуссерля». Кроме того, значительное влияние на его мысль оказал католический персонализм Э. Мунье, в котором человек в его настоящем, в отличие от критикуемого им структурализма, понимается, прежде всего, как существо, не столько обусловленное прошлым, сколько устремленное к будущему, открытое трансценденции высшего бытия. Здесь же следует отметить католический экзистенциализм Г. Марселя, из которого П. Рикёр заимствовал тематику греховности, вины и зла.

Все эти интеллектуальные влияния закономерно привели к обращению Поля Рикёра в поздних работах – «Я-сам как Другой» и «Путь признания» – к проблематике герменевтики Другого. Хотя цель последней

работы состоит, согласно автору, в том, чтобы проследить движение употребления концепта «признание» внутри собственного семантического пространства от активного («я признаю») к пассивному («меня признают») залого, поставленная цель, безусловно, связывает проблему признания с проблемой Другого, так как фигура Другого постоянно присутствует на семантическом горизонте процесса признания, даже если речь идет о самопризнании.

В данной статье мы предпримем попытку исследования проблемы понимания Другого, как она представлена в работах П. Рикёра. Французский философ справедливо полагал, что эта проблема теснейшим образом завязана на проблеме самопознания, что было исследовано им в трактате «Я-сам как другой». Четыре базовые собственно человеческие способности – говорение, действие, самоидентификация, субъектность действия – формируют двойственность человека, выявляя Другого в нем самом. Рикёр различает неподвижную идентичность (*idem*) и подвижную самость (*ipse*). *Idem* предстает как числовая идентичность вещи, которая рассматривается как та же самая в различных обстоятельствах; *ipse* же – как «дело вымысла – создать множество вообразимых вариаций, под прикрытием которых изменение персонажа делает проблематичной идентификацию самотождественного» [1, с. 99–100].

Наш внутренний двойник как прообраз внешнего Другого, соответственно, уже заложен имплицитно и в диалектике идентичности и самости, и в самом сочетании вышеуказанных способностей, делающих человека человеком, так как говорение предполагает наличие Я-говорящего, а действие – того, кто полагает мир и самого себя – субъекта-актора. Поэтому идентичность человека, несмотря на то что мы обладаем геномом, «неизменным от зачатия до смерти в качестве биологической основы... идентичности» [2, с. 229], не есть абсолютная самотождественность – в ней всегда наличествует «зазор» между «говорением» и «говорящим», «действием» и «действующим». Иными словами, человек одновременно идентичен и не-идентичен самому себе, что открывает внутри неизменного *idem* пространство для *ipse*, а для самого человека – внутреннее пространство Другого в нем самом. Так, в самом человеке проявляется диалектика Тождественного и Иного. Рассказывают, что однажды Лев Толстой на замечание заезжего корреспондента о том, что на тот же самый вопрос некоторое время назад великий писатель давал совершенно иной ответ, возмутился: «Я же не попка, чтобы каждый раз одно и то же повторять!». Независимо от достоверности этого факта, он прекрасно иллюстрирует мысль П. Рикёра: Лев Толстой продолжает сохранять свою идентичность (как минимум, в глазах заезжего интервьюера) как Лев Толстой, при этом демонстрируя внутреннее несогласие с самим собой. Так в Тождественном просвечивает Иное, которое манифестирует себя в приобретаемых идентификациях «по ценностям, нормам, идеалам, моделям, героям, в которых узнают себя личность и сообщество» [3, с. 151]. Поскольку всё вышеуказанное может изменяться, то и человек

перманентно предстает Другим для Себя. В этой неизбежной нашей двойственности заложена сама возможность понимания и признания Другого, условиями которого являются самопознание и самопризнание. «Общей чертой... способов бытия, открывающей возможность для операций признания, мне кажется *изменение*» [1, с. 63]. Возможность понимания Другого, открытость Ему, таким образом, согласно Рикёру, нереализуема в рамках застывших ценностей, обусловленных так называемой «ментальностью», понятие которой философ подвергает резкой критике как за его расплывчатость, так и за «обременительное родство с идеей “первобытного”, или “дологического”, мышления со всеми его “мистическими” суевериями и пережитками», а также за отсутствие связи ментальности с «пространством социальных практик» [там же, с. 129]. В самом деле, «ментальность» (или ее аналог – «культурный код»), как она упоминается сегодня к месту и не к месту, создает впечатление чего-то устойчиво существующего, некоей сущности, единой и неделимой, которая стоит за множеством «явлений» индивидуальной и социальной жизни, как если бы она была врожденной или, по меньшей мере, впитывалась бы «с молоком матери». Здесь – благоприятная почва для доктрин о личностной либо национальной «исключительности», а следовательно, принципиальной «непознаваемости» и, в конечном счете, враждебности и абсолютной «чуждости» Другого. Абсолютизация идеи существования того или иного «культурного кода», таким образом, неизбежно влечет за собой архаизацию сознания, как индивидуального, так и массового, и скатывание к противопоставлению Мне Другого по линиям «Я/Оно» (М. Бубер) – для индивидуального сознания и «Мы/Они» – для массового. Результат – тотальное отчуждение от Другого в себе, Другого в социуме и Другого в пространстве политического, выражающееся, соответственно, в распаде личности, атомизации общества и превращении государства в «страну-изгой». Можно представить себе и обратный процесс – редукцию *idem* к *ipse*, – способный повлечь за собой утрату самосознания и самопризнания и, как следствие, постоянное самопереописание, вплоть до окончательного растворения Я в Ином (этот путь, например, абсолютизируется в концепции «шизоанализа» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, видящих «идеал» современности в «состоявшемся шизофренике», постоянно реформатирующем себя и действительность в разнообразнейших фантастических сочетаниях «машин желания» и «тел без органов»).

Во избежание подобного внешнего либо внутреннего распада, необходимо постоянное усилие удержания Себя в просвете напряженной диалектики Тождественного и Иного, дабы не впасть в одну из двух возможных крайностей. В философском аспекте первая крайность персонифицируется П. Рикёром в мысли Э. Гуссерля периода «Картезианских размышлений», вторая же – в концепции Э. Левинаса. Для Гуссерля понимание Другого есть «аналогизирующее схватывание», характеризующееся следующими чертами: 1) Другой всегда конституируется Я; 2) образ Другого имеет логическое происхождение; 3) единство образа

Другого обуславливается так называемым «единством стиля» – повторяемостью выражений, позиций, жестов, и т. п.; 4) равенство Другого Мне обусловлено способностью Я к воображению, ибо Я могу всегда представить Себя на месте Другого: «воображение ведет к совпадению того, что для него является “здесь”, с моим “там”» [там же, с. 149–150]. Таким образом, гуссерлевский подход к проблеме Другого в отношении Я/Другой явно отдает предпочтение Я. Другой же предстает всего-навсего как Мое alter ego, что не дает ни малейшего представления об опыте Другого для-себя. Я как бы «крою» Другого по собственному образу и подобию, приписывая Ему свои собственные мысли, чувства, эмоции и чаяния (тем самым признавая за ним те же черты и способности, т. е. человека). Но это означает, что имплицитно Я представляю Сам Себя как некую неизменную сущность (*idem*, в терминологии Рикёра), так как конституирующая ашперцепция Другого в отношении Меня самого может быть лишь воображена Мною.

В то же время Э. Левинас в этическом пафосе своей философии, наоборот, склонен абсолютизировать позицию Другого. Согласно Левинасу, Я пребывает «у себя» в состоянии «тотальности», под которой философ понимает имманентную, замкнутую на себя, самодостаточность, прямым «внешним» следствием которой является «онтология тотальности» – состояние всеобщей мобилизации и война. Прервать состояние всеобщей войны, истоки которой берут начало в имманентной природе Я, возможно только путем прорыва к трансцендентному, персонифицированному в Другом, «расстраивающим» одним лишь фактом своего присутствия состояние «у себя» и тем самым размыкающим имманентную тотальность во имя трансцендентной бесконечности. Иными словами, Другой есть эпифания Божественного. Поскольку именно Другой представляет основную угрозу для «уютненькой» тотальности Я, Левинас отмечает: «Другой – это единственное существо, которое я могу хотеть убить» [4, с. 203]. Таким образом, перед лицом нравственного сопротивления Другого Я испытывает необходимость *отвечать* на Его вызов (пусть даже и в форме стремления к уничтожению этого «внешнего», раздражающего Лица!), и именно это вырывает Я из болота тотальной отделенности и, что еще страшнее, наслаждения этим состоянием. Взгляд Другого делает человека человеком, так как создавая ситуацию *ответственности*, Другой создает для Меня тем самым и возможность прорыва к свободе. Позиция Левинаса этически красива, но Рикёр справедливо упрекает его в явном примате этического над онтологическим, а также в явной асимметрии позиций Я и Другого (на этот раз – в пользу последнего), следствием чего является невозможность исследовать и реализовать концепт справедливости, в основе которой лежит обоюдность полюсов отношений.

В соответствии с вышеизложенной критикой, а также с собственной диалектикой Тождественного и Иного внутри Я, в поздний период своего творчества П. Рикёр разрабатывает концепт *признания*, в том числе и как основание понимания Другого.

Признание (*reconnaitre*) во французской лексикографии имеет следующие значения: 1) признание как идентификация (я узнаю нечто, мысленно схватывая предмет) – в русском языке аналогом является форма: «Я *признал* в нем своего старого знакомого», однако, в отличие от французского, мы практически не употребляем эту форму по отношению к неодушевленным вещам; 2) признание как самоидентификация (принятие чего-либо как истинного) – в русском языке соответствующим аналогом будет значение слова, например, в следующей цитате: «Но вот теперь эта удивительная случайность напомнила ему всё и требовала от него *признания* своей бессердечности, жестокости, подлости...» (Л. Н. Толстой. «Воскресение»); 3) признание как взаимное признание (изъявление благодарности тому, перед кем мы в долгу) – в русском языке ближайшим аналогом выступает слово «признательность». Необходимо отметить, что в семантическом поле слова «признание» в русском языке также присутствуют иные значения: например, признание как откровенное сообщение о своих поступках или чувствах («признание – царица доказательств» в юридической практике; или «признание в любви»), а также признание как положительная оценка со стороны какой-либо группы («признание своим») или государства (признание независимости страны).

Для Рикёра, как для человека, мыслящего по-французски, последние два значения практически выпадают, а первые три – идентификация, самоидентификация и взаимность – предстают как три диалектических момента развертывания и самого концепта «признание», и процесса признания как понимания Другого. При этом рискуем предположить, что признание как идентификация соответствует «вещному» полюсу *idem*, признание как самоидентификация представляет собой его антитезис – *ipse*, а взаимное признание манифестирует собой некий синтез тезиса и антитезиса, что влечет за собой снятие напряжения как между Я и «внутренним» Другим, так и между Я и Другим во «внешних» отношениях. Последнее достижимо, согласно Рикёру, в «повороте в употреблении глагола *reconnaitre* от активного к пассивному залогу» [1, с. 29], иными словами, Я и Другой суть два равных, независимых, но взаимообязанных начала, обязательство которых по отношению друг к другу заключается во взаимоподчинении на основе справедливости.

Первый уровень, признание как идентификация («узнавание»), рассматривается Рикёром сквозь призму кантовской мысли, а именно – через анализ кантовской функции единства в суждениях, *синтеза*. Согласно И. Канту, все суждения, включая эмпирические, суть акты синтеза, объединяющие чувственные формы с формами рассудка. Именно способность синтеза обуславливает нашу возможность рекогниции (узнавания/признания в первом значении) – вещей, которая предстает, в свою очередь, как синтез эмпирического и рационального. Говоря языком самого Канта, рекогниция венчает собой «синтез аппрегензии в созерцании» и «синтез репродукции в воображении» (под аппрегензией понимается синтез разнообразных эмпирических созерцаний явления в единое эмпирическое сознание о нем; под репродукцией в воображении

– «способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании» [5, с. 151]. Таким образом, делает вывод Рикёр, рекогниция – родственница воображения, поскольку они оба оперируют представлениями. Однако, таким образом, мы оказываемся в плену трансцендентализма, имплицитно предполагающего Другого только как результат априорного трансцендентального синтеза понятий. «Из трансцендентального идеализма можно выйти только сразу, одним махом, точно так же, как в него входят» [1, с. 57]. Выход из замкнутого на себе круга представления есть жест, который должен заменить доопытные априорности на фундаментальный опыт бытия-в-мире, мыслимого как «конечная референция всех конкретных единичных опытов» [там же, с. 59]. Этот жест был совершен поздним Гуссерлем. Но, согласно Рикёру, Гуссерль, отказавшись от неизменности представления и, тем самым, встав на сторону изменчивого (прежде всего, в темпоральности его существования) объекта, хотя и выявил, в отличие от Канта, фундаментальную роль изменения в актах признания (как узнавания), но на этом и остановился. Всё же, если вещи принципиально изменчивы, это предполагает, что они могут изменяться вплоть до неузнаваемости! Другой (в его *idem*) предстает перед нами как, если можно так выразиться, «неузнаваемая вещь», требующая признания/узнавания (в первом значении). «Узнать» Другого, как заметил как-то М. Пруст, – значит увидеть в том незнакомце, что присутствует здесь и сейчас, того, кто нам знаком, но более не существует; иными словами, помыслить как единое то, что есть, и то, чего нет; то, что незнакомо, и то, что знакомо. С констатации этого парадокса начинается долгий путь парадоксов признания Другого.

Следующим шагом на этом пути должно стать признание как самоидентификация. Для иллюстрации самопризнания Рикёр обращается к античным образам Одиссея и Эдипа (времен Софокловского «Эдипа в Колоне»). Первый, возвратившись после долгих странствий на Итаку, последовательно и продуманно заставляет «узнать себя» пса, сына, жену и – последним – отца. Но в данном случае Одиссей становится не просто опознаваемой «вещью», но одновременно «протагонистом и бенефициантом» [там же, с. 74] этого узнавания, последовательно проходя стадии внутреннего изменения: чужеземец (Чужой) – гость (Другой) – хозяин, тем самым возвращаясь на свою Итаку не только внешне, но и внутренне, через изменение самоидентификации и узнавание себя. Что касается старого Эдипа, его внутреннее движение к самоидентификации проходит путь от пассивного претерпевания несчастий и зол, совершенных им двадцать лет назад по воле Рока, к принятию на себя ответственности за совершенное им зло кровосмешения и отцеубийства, т. е. к признанию себя актором всех совершенных им действий, независимо от их «юридического» аспекта. Эдип признается себе в своей ответственности, и тем самым признает/узнает/идентифицирует себя.

Признавая себя пребывающим в своей ответственности, человек открывает Другого в себе (этот Другой – изменчивый Протей *ipse*) и тем самым обретает способность признания/узнавания Другого вообще. Но

это отношение к Другому асимметрично, так как «оно сфокусировано на одном действующем лице и ограничивается той ролью, какую традиция отводит каждому в окружении хозяина. Для хозяина заставить себя узнать – значит вернуть свое господство, впервые оказавшееся под угрозой» [там же, с. 76]. Это уже позиция понимания, но понимания одностороннего, обусловленного стремлением к господству и обладанию (для Одиссея – это господство над Итакой и своими подданными, для Эдипа – над Судьбой). Но в любом случае и скиталец Одиссей, и страдалец Эдип приходят к самоидентификации посредством перехода от пассивной к активной позиции бытия-в-мире, т. е. от бездействия к действию. Таким образом, именно активность человека является основой его самоидентификации; только человек действующий (а не пассивно претерпевающий) способен к пониманию себя-как-Другого и, таким образом, к признанию Другого вообще.

Как же мы можем обрести способность действовать? Эта возможность заключена в способности говорить, что, согласно Рикёру, формирует *человека могущего*, обретающего себя через признание своих способностей. Рикёр ссылается на мысль Дж. Остина: «Говорить – значит производить действия при помощи слов» [6, с. 13–139]. Говорение выступает как основание действия, но, переходя к прямому действию, необходимому для самоидентификации как признания своих способностей и ответственности, мы сталкиваемся с двумя проблемами.

Первая проблема, поднятая еще Аристотелем в «Никомаховой этике» и развитая затем И. Кантом в третьей антиномии (свободы и причинности), ставит перед нами вопрос: как нам различить спонтанность причин, за которую я не могу нести ответственность, и свободные действия, вменяющие мне моральную ответственность за их совершение, ведь в подавляющем большинстве случаев свобода и причинность оказываются перемешаны между собой, и возникает соблазн растворить одно в другом, либо сняв с себя вообще всяческую ответственность¹, либо, наоборот, приняв на себя непосильный груз ответственности за весь мир сразу?

Вторая проблема, подмеченная Ж.-П. Сартром в его знаменитом афоризме «Ад – это другие», заключается в тесном переплетении действий разных людей между собой, вплоть до неразличимости микроскопических долей свободной ответственности, внесенных каждым из акторов того или иного события.

Выход из антиномий свободы/причинности и моей/чужой ответственности видится Рикёру на пути формирования повествовательной идентичности как способности рассказывать о себе. «Идея повествовательной идентичности создает возможность для нового подхода к понятию самости, которое без отсылки к повествовательной идентичности не может продемонстрировать свою особую диалектику – диалектику отношения

¹ Так происходит, например, в современной России, где значительная часть населения, воспринимая Власть как необоримый источник «внешней» причинности, снимают с себя всяческую ответственность за ее действия, не участвуя в политических процессах и уходя окончательно в частную жизнь.

между двумя видами идентичности: неподвижной идентичностью *idem*, самотождественного, и подвижной идентичностью *ipse*, «я», рассматриваемой в ее исторической обусловленности. Именно в рамках нарративной теории развивается вначале конкретная диалектика самотождественности и самости...» [1, с. 99]. Иными словами, говоря, я действую; действуя – обретаю себя; а говоря о себе – обретаю признание своего изменчивого «я» в единстве потока наррации. Можно сказать, путь к самоидентификации, ответу на вопрос «кто я такой» есть непрекращающаяся исповедь. Жизнь есть рассказ о жизни, а это, в свою очередь, означает, что основу самоидентификации составляет воспоминание. Но поскольку воспоминание «всегда можно рассказать иначе» [там же, с. 101], здесь нас подстерегает опасность превращения средств идентификации в средство манипуляции. Способность помнить и вспоминать приписывается не только «Я», но и «Мы», а возможность переописания прежде всего коллективной памяти таит в себе возможность произвольно изменять конфигурации самоидентификаций, активно и успешно используемую Властью². Таким образом, Рикёр как бы имплицитно указывает на еще одну антиномию признания самоидентичности – разрыв между личной Я-идентичностью, включающей признание себя в своих способностях, и коллективными Мы-идентичностями, соотнесенными с установлением социальных связей. Если первая, по преимуществу, требует признания как такового, то идентичность второго порядка «ставит под вопрос исключительно повествовательную форму идентичности, требуя критического подхода» [там же, с. 133].

Одним из выходов из противоречия между Я- и Мы-идентичностями Рикёру, вполне в католической морально-юридической традиции, представляется *аскрипция* как приписывание действия его субъекту, дополненное *вменением*, которое призвано добавить к аскрипции «идею способности переносить последствия своих действий, особенно тех, что наносят ущерб, вред, жертвой которых считается кто-то другой» [там же, с. 102]. То есть юридическое приписывание ответственности за действия (не важно, индивидуальное приписывание или коллективное) неизбежно должно сопровождаться приписыванием ответственности за Другого, имеющим моральный характер. Я причиняю ущерб, но я в то же время и унижаю другого человека, и второе едва ли не хуже первого. Таким образом, Я на пути своей самоидентификации, выступая одновременно, как было указано выше, и протагонистом, и бенефициантом, говоря и действуя, неизбежно в акте самонаррации приписывает собственные действия себе, и, если не желает, чтобы эти действия предписывались ему внешней инстанцией, дабы сохраниться в своей самости *ipse*, ока-

² Примером тому является переописание трагедии Великой Отечественной войны, предпринятое в современной России, постепенно, с уходом в мир иной большинства непосредственных свидетелей ужасных событий, превращающее нарратив личной трагедии, скорби и памяти в нарратив коллективной агрессии и милитаристской истерии («Можем повторить!»), метко названный прот. Георгием Митрофановым «победобесием».

зывается перед необходимостью, как пишет Рикёр, «восславить величие обещания» [там же, с. 124]. Обещание, интерпретируемое Рикёром как связь доверия и свидетельства, с неизбежностью предполагает фигуру Другого, так как доверяют всегда *кому-то* и свидетельствуют перед *кем-то*. Если на уровне *idem*, как мы указывали выше, Другой появляется как нечто, изменившееся до степени *не-признания* (неузнаваемости) и поему требующее признания/узнавания, то на уровне самоидентификации *ipse* Другой уже оказывается включен в сам процесс говорения и действия *само-признания* как фигура, если можно так выразиться, доверенного лица – необходимого адресата исповеди, свидетельства и обещания. Другой обретает свою самость внутри самости Я. «Специфика свидетельства состоит в том, что утверждение о реальном факте, при котором, как заявляет свидетель, он присутствовал, соединено с самообозначением свидетельствующего субъекта. А последнее вписывается в отношения диалога. Именно перед кем-то свидетель подтверждает реальность произошедшего» [там же, с. 125]. Этот свидетель и есть Другой.

Однако путь к Другому еще не может считаться завершенным, так как, несмотря на проявившиеся в процессе самоидентификации *ipse* открытость Другому и способность к диалогу с Ним, самость Другого еще остается закрытой для Я. Как справедливо подметил Ф. Ницше: «Можно обещать действия, но никак не чувства: ибо последние произвольны» [7, с. 277]. А Ж.-Ж. Руссо, эпиграфом из которого предваряется третий очерк книги «Путь признания» – очерк о взаимном признании, – указывает на присущую человеку потребность сообщить Другому не только свои мысли, но и чувства³. Человек нуждается не только в опознании или в свидетельстве Другого. Человеку нужен Другой как Друг, который, в свою очередь, признает его. Неслучайно Рикёр обращает внимание на то, что единственный греческий термин, обозначающий взаимность, звучит как *allelon*, что дословно переводится как «друг друга».

В анализе борьбы за признание Рикёр рассматривает как социальный, так и личностный ее аспекты. При анализе первого французский философ как бы сталкивает между собой позиции Т. Гоббса и Г.-В.-Ф. Гегеля. Первый описывает естественное состояние людей в мрачных тонах. Базовыми первичными страстями, обуславливающими знаменитую «войну всех против всех», являются, согласно Гоббсу, соперничество, недоверие и жажда славы (тщеславие): «Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая – в целях собственной безопасности, а третья – из соображений чести» [8, с. 152]. Отсюда следует, что отношение *allelon* («друг друга»), необходимое для признания, согласно Гоббсу, на деле влечет за собой тотальный отказ от признания в силу принципиального отсутствия базового доверия как естественного состояния человека.

³ «Как только один человек признал в другом существо чувствующее, мыслящее и подобное ему самому, тотчас желание или потребность сообщить свои чувства и мысли побудили искать для этого средства» (Ж.-Ж. Руссо. Опыт о происхождении языков [цит. по: 1, с. 145]).

Единственным способом избежать этого тотального отказа становится появление на горизонте взаимоотношений с Другим фигуры Третьего – государства, – устанавливающего порядок взаимоотношений (признаний) ценой одностороннего отказа их участников от *права* и их подчинения *закону*, учреждаемому Третьим, внешнему по отношению к участникам закону, который единственно способен обеспечить взаимное соглашение. В этой ситуации «Я» и «Другой» становятся взаимозаменяемыми, что, говоря словами Э. Левинаса, ведет от понимания Другого как «окна» в бесконечность трансцендентности к абсолютному имманентному единству «тотальности», которая, в свою очередь, и есть война. Таким образом, рецепты Т. Гоббса в их последующих возможных итерациях не работают: желая избежать «войны всех против всех», мы вновь возвращаемся в «тотальность», которая и есть подлинная причина «войны».

Чтобы избежать подобного *double bind*, философу требуется переписать отношения между людьми, ведущими борьбу не на жизнь, а на смерть. Это, согласно Рикёру, удается Гегелю в философских фрагментах йенского периода. Немецкий мыслитель, рассматривая страх смерти, являющийся движущей силой социально-политических процессов признания у Т. Гоббса, как негативный полюс диалектического отношения, справедливо предполагает, что позитивным полюсом движения понятия признания должно являться внимание и уважение как корреляция между отношением к себе и отношением к Другому. Проще говоря, страх насильственной смерти преодолевается «желанием быть признанным», так как признание Другого и Другим выполняет двойную функцию: оно не только противостоит агрессивным амбициям страстей, но и как бы сохраняет в вечности признанное (т. е. узнаваемое!) «Я», преодолевающее тем самым свою принципиальную конечность. Правоту Гегеля невольно подтверждает такое явление, как массовая «охота за лайками» в Интернете, имеющая на бессознательном уровне цель не только «засветиться» в публичном пространстве, но и увековечить потенциальное собственное признание в ситуации постоянно транслируемых СМИ страхов мгновенной насильственной смерти (перманентная демонстрация преступлений, катастроф, терактов, военных действий, и т. п., хотя и притушает их непосредственное восприятие как личных трагедий, тем не менее, создает постоянный обсессивный фон современной жизни).

Мысль Гегеля в его полемике с Гоббсом можно интерпретировать следующим образом: если природа человека на самом деле такова, как ее описывает Гоббс, то необходимо выйти за ее пределы – в область Духа, в ходе развития которого и появляется Государство, но уже как результат долгого пути Духа к своей самости. Рикёр отмечает: «Естественное состояние, правовое состояние и признание (у. Гегеля. – прим. авт.) не смешаны друг с другом, но и не отделены друг от друга. У Гегеля момент признания совпадает с переходом от овладения к легитимации. Последняя есть отказ от исключения другого» [1, с. 173]. Признание, таким образом, есть не то, что наличествует, а «первое, что должно стать» [9, с. 318], а участники процесса признания суть «бытие в признанности без

противоположности воле» [там же, с. 315], что, согласно Гегелю, есть *любовь*. Иными словами, во-первых, признание (и, соответственно, Другой) есть реализация необходимости, а, во-вторых, реальностью признания и Другого выступает не естественный страх смерти, а снимающий его естественность (т. е. природность) духовный порыв к единству («в признании самость перестает быть отдельным индивидом» [там же, с. 315–316]). Однако и в гегелевской конструкции в образе саморазвития Мирового Духа имплицитно возникает фигура Третьего, необходимая для взаимопризнания двоих.

Альтернатива идее «войны всех против всех» как борьбы за обретение признания, парадоксальным образом исключаящей саму возможность *взаимного* признания. Здесь необходимо указать, что Рикёр предлагает различать «взаимность» и «обоюдность», понимая первую как результат отношений *между* индивидами, а вторую – как результат систематических отношений, обусловленных внешними по отношению к ним символическими факторами, – это «опыты миролюбия, основанные на символических опосредованиях, находящихся вне правовой сферы и сферы торговых обменов» [1, с. 207]. Так, торговая сделка предполагает «обоюдность без взаимности».

Если «элементарными формами» обоюдности являются месть, дарение и рыночные отношения, предполагающие концепт справедливости, понимаемой как равное отношение к неравным партнерам в стиле «услуга за услугу» и, тем самым, подразумевающей трансцендентную по отношению к двум индивидам фигуру Третьего, в образе которого может выступать Государство, Дух (Бог), и даже... само отношение между индивидами, то в качестве основания взаимности выступает любовь, причем не в формах *philia* или *eros*, еще сохраняющих связь с обоюдностью, а в форме *агапе* – жертвенной христианской любви. Однако парадокс *агапе* как великодушного дара, ничего не требующего взамен, состоит в том, что подобная жертва не предполагает возврата, а, тем самым, исключает взаимность! Дискурс *агапе* – это дискурс радостного поэтического восхваления, не знающего расчета, тем самым он вступает в противоречие со скучной прозой цифр и эквивалентностей справедливости, скрупулезно подсчитывающей баланс воздаяний.

Неужели мы обречены, в бесконечных поисках Другого для взаимного признания, на пути к Нему терять то справедливость, то любовь? Неужели порядок любви и порядок справедливости исключают друг друга? Неужели единство формы (справедливость) и содержания (любовь) есть лишь недостижимая цель, кантовский категорический императив, смысл которого лишь служить путеводной звездой на нашем тернистом пути к Другому? Возможен ли выход из этого парадокса, который, рискуем предположить, и будет выходом к не имеющей окон монаде Другого? Рикёр предполагает, что непонимание между человеком «порядка справедливости» и человеком «порядка любви» (причем это, возможно, один и тот же субъект, в своем изменчивом *ipse* переходящий от одного

дискурса к другому) может быть снято посредством исследования парадоксов дарения и отдаривания.

Дар – это, с одной стороны, то, что включено в порядок справедливости, так как подаренное всегда может быть отдарено (а в архаических обществах *должно* быть отдарено); с другой – это выражение признательности Другому и со стороны Другого, и тем самым он включается в порядок любви. Исторически мы видим постепенное разрушение второго порядка в пользу первого. Например, Сократ, в отличие от софистов, не назначал себе цену, но не отказывался от подношений. Еще даже в эпоху Ренессанса ряд форм деятельности, непосредственно связанных с отношениями взаимного признания, – таких, как преподавание, медицинская помощь и акушерство, – вознаграждался гонорарами, отмечает Рикёр. Гонорар же есть нечто среднее между даром и заработной платой, не исключающее подарков как знаков признательности⁴. Однако развитие торгового общества постепенно вытесняло и разрушало всё, чему нельзя назначить цену. Так, из деятельности, предполагающей признание Другого и признательность ему исключался собственно элемент взаимности. «Не существует более учителя, даже сократовского типа, который не назначал бы себе цену» [там же, с. 223].

М. Мосс, в своем исследовании «Проблематика дара» положивший начало философии дарения, изучал практику взаимного дарения/отдаривания в архаическом обществе маори, предполагающую обязательность ответного дарения. Он объяснял данный парадокс «добровольного... и... в то же время принудительного и небескорыстного характера этих поставок» [10, с. 86], включая дар в общую категорию обмена и циркуляции вещей и при этом полагая, со слов туземцев, что, по их представлениям, в даре присутствует некая магическая сила *hau*, играющая необходимую в порядке справедливости роль Третьего и обязывающая к ответному дарению.

К. Леви-Строс подверг концепцию Мосса рационализирующей критике, полагая, что тот был мистифицирован туземцами, на самом деле подразумевавшими под *hau* не трансцендентную первопричину обмена подарками, а саму систему обмена, которая, однако, не утрачивает черт Третьего, так как персонифицирует собой социальное, подразумевающее способность быть исчисленным.

К. Лефор, которого П. Рикёр предполагает своим предшественником в интерпретации проблемы дара, в свою очередь, подверг критике концепцию К. Леви-Строса: указал на возможность прорыва от порядка справедливости к порядку признания, понимая дар и отдаривание как жест признания того, что дарящий и одариваемый равны друг другу, так как Другой в порядке отдаривания действует подобно «Я», таким образом, сам не может быть подарен и, следовательно, подобно мне, не является вещью (т. е. Я и Другой не могут быть взаимозаменяемы, как

⁴ Вспомним – в русском языке семантическое поле взаимного признания чаще всего пересекается с полем концепта «признательность».

в гоббсовском государстве – Левиафане). Иными словами, порядок дарения показывает и подтверждает, что Я и Другой при всех своих отличиях тождественны в своей «невещественности». Парадокс дара есть разрешение противоречия между порядком справедливости и порядком любви по отношению к Другому, который в порядке дарения признается как Я и признает Я как Другого, кладя начало порядку взаимности в противоположность порядку обоюдности. Как пишет М. Мосс в своем «Эссе о даре»: «Принося дар, мы отдаем себя, а если отдаем себя, то это значит, что мы обязаны собой и своим благосостоянием другим» [цит. по: 1, с. 229].

Путь к Другому тем самым уже приоткрыт, и Рикёр делает следующий шаг. Он предполагает связать вышеописанную внутреннюю интенцию дара с концептом агаре как дара, который принципиально не предполагает отдаривания. Эта связь зиждется на среднем термине в схеме «дарить – получать – отдаривать». Получение дара предполагает признательность (которая, как мы помним, в русском языке эквивалентна «изъявлению благодарности тем, перед которыми мы в долгу», т. е. порядку взаимного признания), что, в свою очередь, предполагает церемониальный, «праздничный» характер дарения. Именно акцент на праздничности дара, в противоположность морализаторству порядка справедливости, выраженному, например, в деятельности благотворительных институтов буржуазного общества, зачастую приобретающей показной характер, позволяет рассматривать ритуал дарения как путь к взаимному признанию Я и Другого: к признательности друг другу не за сами подаренные вещи и их ценность, а за взаимное подтверждение того, что мы-то – Я и Другой – уж точно вещами не являемся, в чем нас так старается убедить буржуазный порядок справедливости. Праздничное начало, обитающее в ритуалах не только дарения, но и искусства, и любви, и прощения, если и не раскрывает загадку Другого окончательно, то указывает и приоткрывает путь к Нему и к *allelon* как признанию друг друга. Словом, как сказано в известной песне Б. Окуджавы:

Давайте восклицать, друг другом восхищаться,
Высокопарных слов не стоит опасаться.
Давайте говорить друг другу комплименты –
Ведь это всё любви счастливые моменты....
Давайте жить, во всём друг другу потакая,
Тем более что жизнь короткая такая.

В заключение, несмотря на почти оргиастический оптимизм, просвечивающий сквозь строки поэта, выразившего непостижимым образом в нескольких строфах идею целого философского трактата, необходимо все-таки добавить толику философского резонерства: «Даже в праздновании обмена дарами Другой остается недостижимым в своей инаковости. Непризнанный, признанный – Другой остается незнакомцем, если иметь в виду изначальное постижение мойности, присущей “я-сам”» [там же, с. 245], – указывает Поль Рикёр в завершение своего труда, тем

самым утверждая бесконечность задачи приближения к Другому. Возможно, именно эта бесконечность, используя терминологию Э. Левинаса, перманентно противостоя тотальности замыкания Я в своей самости, открывает дорогу к постижению возможностей трансцендентности существования моего собственного Я.

Литература

1. *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка / П. Рикёр. – М. : РОССПЭН, 2010. – 868 с.
2. *Рикёр П.* Память, история, забвение / П. Рикёр. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2004. – 728 с.
3. *Рикёр П.* Я-сам как Другой / П. Рикёр. – М. : Изд-во гуманит. лит., 2008. – 416 с.
4. *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – М. : СПб. : Университ. кн., 2000. – 416 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Мысль, 1994.
6. *Остин Дж.* Как производить действия при помощи слов / Дж. Остин. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной кн., 1999. – 332 с.
7. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 830 с.
8. *Гоббс Т.* Левиафан / Т. Гоббс // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 736 с.
9. *Гегель Г.-В. Ф.* Йенская реальная философия / Г.-В. Ф. Гегель // Гегель Г.-В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. – М. : Мысль, 1970. – Т. 1. – 668 с.
10. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность / М. Мосс. – М. : Наука : Гл. ред. вост. лит., 1996. – 416 с.

Российский экономический университет имени Г. В. Плеханова, Воронежский филиал

*Феррони В. В., кандидат философских наук, доцент
E-mail: sevaferroni@gmail.com*

*Russian Economic University named after G. V. Plekhanov, Voronezh Branch
Ferroni V. V., Candidate of Philosophy,
Associate Professor
E-mail: sevaferroni@gmail.com*