

И.С. Вдовина

Поль Рикёр: история философии как самопонимание философии

В своей речи 30 ноября 1999 г. в связи с присуждением ему звания почетного доктора Университета Бабеш-Болюй (Babes-Bolyai) в Румынии Рикёр назвал задачи философии, и первая из них звучит так: философия ответственна за сохранение и передачу огромного наследия, которое досталось нам от философии прошлого. «Философия, – писал мыслитель более полувека назад, – существует и продолжает существовать только в качестве истории, которую создают философы, и она становится нашим достоянием лишь благодаря истории, которую повествуют нам историки философии»¹. Рикёр призывал рассматривать это наследие не как мертвый груз, а как живую ткань, состоящую из вопросов и ответов; размышляя об истории философии, он отдавал предпочтение творческому аспекту философской рефлексии².

Вопрос о специфике истории философии Рикёр рассматривал в книге «История и истина» (1955), состоящей из статей и текстов выступлений конца 40-х – начала 50-х годов прошлого столетия. Одновременно он выпустил в свет работы «Карл Ясперс и философия существования» (1947; в соавторстве с М.Дюфреном), «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия тайнства и философия парадокса» (1948), первый том «Философии воли» (1950), перевод труда Гуссерля «Идеи-І» (1950) с **пространным авторским введением**; вел преподавательскую работу в лицеях Кольмара и Лорьена. Так что уже в начале своего творческого пути он прикоснулся к различным видам деятельности: историко-философскому, собственно

философскому, переводческому. Вероятнее всего, в это время перед ним встал личный вопрос о том, что значит быть философом, который «вполне сознательно, на свой страх и риск, не оглядываясь на прошлое, посвящает себя исследовательской деятельности»³.

В первой части «Истории и истины» ее автор задается вопросом о значении исторической деятельности и ремесле историка (термин принадлежит М.Блоку) с его требованием объективности и истинности и о конечном смысле истории. Наряду с деятельностью историка, изучающего «в истине» события прошлого, Рикёра интересовало выявление специфики философского исследования и истории философии, которое немыслимо без «составления философской истории философии»⁴. Как представляется, то, что вводится словом «наряду», как раз и было главной заботой, в общем-то, еще начинающего философа⁵.

Выясняя, можно сказать, жизненно важный для себя вопрос, Рикёр обсуждает целый ряд проблем, позволяющих подступиться к его осмыслению: познание истины в истории и в истории философии, история философии и социология знания, история и философская субъективность, история философии и историчность, специфика философского вопрошания и др. Решением же поставленного вопроса – и это очевидно – стала сама теоретическая и практическая деятельность мыслителя, которая – применим приведенные выше слова Рикёра к нему самому – «существует и продолжает существовать» в качестве важного момента современного этапа истории философии. Как отмечает О.Монжен, «если своеобразие стиля Рикёра неотделимо от интерпретации истории философии, которую он ставит на первое место, история философии, в свою очередь, выдает пружины его творчества»⁶.

Исходной точкой при выявлении существа истории философии Рикёру служит апория, которая возникает при сопоставлении исторического существования философии с идеей истины. В самом общем виде истину определяют как задачу, нацеленную на унификацию познания, на устранение разнообразия, существующего в сфере знания. Такое понимание истины, убежден Рикёр, неприменимо к истории философии. В ней, состоящей из последовательных учений, противостоящих друг другу, а порой «испепеляющих» друг друга и в то же время претендующих на истину, последняя предстает не неизменной, а меняющейся, что ведет к скептицизму. Вместе

с тем, одним из признаков истины является «согласие умов», чего никогда не бывает в истории философии: история философии – это «бездна мелькающих перед нами разночтений».

Самым посредственным решением отмеченной апории в истории философии Рикёру видится эклектика, наиболее соблазнительным – следование логике, имманентной истории. В случае эклектики истина выступает как некая пристройка к разрозненным, но скрепленным друг с другом истинам⁷. Тогда, если видеть в истории философии серию меняющихся решений неизменных проблем (свобода, разум, реальность, душа, Бог), ее можно представить как урок по истории скептицизма; меняющиеся ответы на вечные проблемы носят типичный характер: реализм, идеализм, материализм, спиритуализм⁸.

По мнению Рикёра, признание имманентной логики истории и ее повторения в ходе эволюции философии ведет к тому, что последняя превращается в философию истории. В общем потоке философских учений выделяется одно, главенствующее, наиболее значимое, авторитетное, а все другие должны включиться в общий ряд, продолжать дело своих предшественников и готовить себе последователей. В таком случае история философии выступает в качестве единого движения, которым следуют все философские учения, и философская линия, обретая автономию в общем потоке социального мышления и деятельности, соединяется с другими линиями – экономической, лингвистической, религиозной. Однако, уверен мыслитель, у философии существует своя логика и своя внутренняя история; история философии должна создаваться без философии истории⁹.

Для выяснения специфики истории философии Рикёр сопоставляет ее с двумя, казалось бы, близкими ей дисциплинами – социологией знания и историей, близкими уже потому, что история философии – это история философского знания; термины «история» и «знание» присутствуют в самом наименовании исследуемой дисциплины. На первый взгляд, у истории философии статус неустойчив, она словно осуждена колебаться между двумя пределами, где пытается упразднить себя либо в качестве философской задачи, либо в качестве задачи исторической. С одной стороны, она стремится слиться с социологией знания, которая является делом не философским, а научным. С другой стороны, она намеревается

совпасть с философией истории, которая является дисциплиной философской, но вовсе не исторической в строгом смысле слова, если иметь в виду ремесло историка.

Социология знания изучает социальную природу и социальную детерминацию различных форм знания, механизмов его порождения, распространения и функционирования в обществе; она выдвигает аргументы в пользу проекта науки об экономической, социальной, культурной обусловленности мышления. По убеждению Рикёра, в этом своем качестве социология знания неприменима к истории философии; мыслитель решительно отвергает, по меньшей мере, два момента, свойственные социологическому подходу: причинно-следственное объяснение явлений («теория отражения») и выделение типов как обобщенных моделей познания.

В изучении истории философии надо, пишет он, отказаться «от слишком примитивных и плоских отношений, строящихся по модели “реальность – отражение”, да и вообще от различных причинно-следственных отношений... всякое причинно-следственное объяснение имеет весьма ограниченное значение и необходимо установить область его применения, чтобы отыскать ту грань, за которой оно утрачивает свою силу»¹⁰. Например, трудно отыскать непосредственное отношение между философией и социально-политической и политической средой; причинно-следственное объяснение, «теория отражения» не «работают» там, где речь идет о зарождении философского мышления.

Типология имеет свое позитивное значение в изучении истории философии – она ориентирует начинающего исследователя на постановку проблем и отыскание их решений, формирует его внимание и т. п., иными словами, служит первичной идентификации философских учений. Однако типология – это не безобидный педагогический прием: порой она сбивает с толку своими безжизненными абстракциями, на месте своеобразных философских позиций видит их «пустую скорлупу»¹¹. Подлинная деятельность историка философии, считает Рикёр, начинается тогда, когда приостанавливается работа по выявлению причинно-следственных отношений и идентификации и он переходит к собственно философской работе.

Более продуктивным для выяснения специфики истории философии Рикёр считает обращение к исторической науке. Здесь в центре внимания мыслителя проблема объективности в историче-

ском знании. От истории историков – так Рикёр именует дисциплину, которую принято называть исторической наукой, – обычно ждут объективности в эпистемологическом смысле этого слова, той, какая свойственна физическим, биологическим и другим наукам. Однако «историк знает, что его доказательства имеют иную природу, нежели доказательства в естественных науках»¹²; объективность у историков иного рода – она прибавляет «новую область к меняющей свои границы империи объективности»¹³. Речь идет об особом рода субъективности, которая соответствовала бы объективности, в свою очередь соответствующей исторической реальности. Рикёр называет эту субъективность вовлеченной в «ожидаемую объективность». Это – «хорошая субъективность».

Историк лично вовлечен в процесс познания, он в определенном смысле сам является мерой объективности, соответствующей истории; его объективность – «неполноценная» по сравнению с той, с какой имеют дело конкретные науки. Вместе с тем она исполнена глубокого философского смысла: под словом «субъективность» Рикёр понимает *ожидание* того, что история будет историей людей и она поможет читателю «построить субъективность более высокого уровня, не только субъективность “я”, но и субъективность человека вообще»¹⁴.

В своей работе историк осуществляет выбор, который Рикёр называет «суждением о первостепенной важности»: «Благодаря историку история отбирает, анализирует и связывает между собой только важные события»¹⁵. В итоге рациональность истории зависит от способности историка к вопрошанию, от его суждения о значимости, у которого нет твердых критериев. История также зависит от понимания историком причинностей и их упорядочения, которое всегда остается непрочным, его смысл часто бывает наивным, некритическим, колеблющимся между детерминизмом и возможностью; причина означает то исключительное явление в общем порядке мира, то концентрацию сил в ходе эволюции, то некую постоянную структуру¹⁶. Очевидно, что история всегда обречена на использование сразу нескольких объяснительных схем. «Неполноценность» объективности исторического исследования зависит и от исторической дистанции. Здесь встает проблема наименования: как обозначить с помощью современного языка и сделать понятными уже не существующие институты, ситуации?

Исторический язык с необходимостью является *многозначным*, так что историку никогда не оказаться в ситуации представителя точных наук.

Приведенные примеры говорят о том, что историку необходима работа воображения, свидетельствующая о «вступлении в игру субъективности, которую науки, изучающие пространство, материю и даже жизнь, оставляют вне своего внимания»¹⁷. Не существует истории без повседневных субъективных усилий историка, без одержимого страстью «я», от которого история получает свое имя. Субъективные склонности «становятся свойствами самой исторической объективности»¹⁸, ремесло историка выступает мерой объективности истории; происходит «дефатализация исторической необходимости во имя свободы, всегда что-то проектирующей»¹⁹.

Однако «вмешательство историка – не помеха, оно конституирует сам способ исторического познания»²⁰; вторжение в анализ субъективности историка не свидетельствует о «размытии» объекта; это вторжение позволяет конституировать историческую объективность как коррелят исторической субъективности. Значение коперниканской революции, совершенной Кантом и состоявшей в открытии субъективности, благодаря которой существуют объекты, в ходе исследования историка не только подтверждается, но и возрастает: субъективность становится более способной к взаимодействию со своим объектом. Рикёр не останавливается на утверждении о том, что история несет на себе следы субъективности историка; с неменьшим упорством он подчеркивает: «...ремесло историка *вращивает* субъективность историка. История создает историка в той же мере, в какой историк создает историю»²¹.

Решающей же чертой, отличающей историческое исследование от конкретно-научного, является следующее: «...то, что история хочет объяснить и понять, это *люди*»²², «люди во времени» (М.Блок)²³. Работа историка нацелена на «встречу с другим», на «взаимодействие сознаний»²⁴. Историк идет к людям прошлого со своим специфическим человеческим опытом, при этом он кровно заинтересован в ценностях прошлого, глубоко причастен им. Здесь с необычайной силой проявляется чувство симпатии исследователя к другим: именно симпатия дает толчок деятельности историка, выступает началом и концом интеллектуального сближения. Рикёр питает надежду на возникновение и еще одной субъ-

ективности, отличной от субъективности историка, которая была бы субъективностью самой истории. Такая субъективность могла бы относиться не к ремеслу историка, а к работе читателей, среди которых непременно находится и философ.

Благодаря философскому акту совершается рождение человека как сознания, как субъективности. Этот же акт бросает вызов историку и, может быть, способствует его пробуждению. Он напоминает историку, что оправданием его деятельности является человек и ценности, которые он открывает или разрабатывает в условиях цивилизации. Историк, случается, поддается гипнозу ложно понятой объективности, где действуют одни лишь структуры, силы, институты, где нет людей и человеческих ценностей. Однако историк, обладающий «хорошей субъективностью», уверен, что люди прошлого выражали свои надежды, предвидения, желания, опасения и строили проекты. Знать это – значит «разрушать исторический детерминизм»²⁵. Рефлексия постоянно убеждает нас в том, что объект истории – это сам человеческий субъект. Таким образом, сначала объективность возникает перед нами как научная интенция истории, затем она говорит о расхождении между хорошей и плохой субъективностью историка и определение объективности из «логического» превращается в «этическое».

Итак, сопоставляя историю философии с социологией знания и с историческим знанием, Рикёр стремится найти подступы к пониманию специфики истории философии. Социология знания с ее причинно-следственным методом оказывается наиболее удаленной от метода историко-философского исследования; историческое познание с его элементами субъективности и обращенностью к людям (интерсубъективность) стоит ближе к нему. В итоге проблему изучения истории философии Рикёр сопоставляет с двумя предельными идеями.

Первая из этих идей – история как система. В соответствии с этой логикой, совокупность философских учений образует единую философию, моментами которой являются отдельные философские учения, существующие в истории. Значительная часть работы историков философии проходит под знаком этой, гегелевской, модели. История философии разбивается на этапы, которые могут быть короткими, длительными, несущественными, главными. Для французской истории философии, например, эпоха Декарта,

Спинозы, Лейбница, Канта является классической; немцы в качестве таковой выделяют учения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Однако, считает Рикёр, в каждом философском учении «есть всё», оно – не момент чего-то целого, оно само является целостностью; только совершая насилие по отношению к философским учениям, их можно уместить в прокрустово ложе системы, превратить в момент чего-то целого; инициативность философского мышления позволяет «говорить лучше и иначе, чем того требует простое следование системам»²⁶. И даже если история философии порой проявляет себя как повторение истории историков, она руководствуется философским осознанием; «она отправляется от философии, а не от истории»²⁷.

Вторая идея – понимание своеобразия философии (философа). При таком подходе исследуемый мыслитель остается самим собой; для его обозначения не найдется никакого «изма». Понимание того или иного философа будет означать соотнесение всех его ответов со всеми поставленными им вопросами. Его философия не будет ответом на вопросы вообще – она будет вытекать из того вопроса, какой только он мог сформулировать. Тогда философия Спинозы, например, не будет одним из вариантов пантеизма или рационализма; благодаря философскому пониманию Спиноза останется самим собой. Таким образом, философия превращается в своеобразную сущность. Здесь, полагает Рикёр, следовало бы говорить о философеме, о смысле творчества, а не о субъективности его автора как индивида. Речь идет о творчестве как культурном явлении, содержащем свой смысл в себе и в некотором роде источаемом им.

Отмеченные типы прочтения, отмечает Рикёр, сталкиваются с определенными ограничениями. Трудно прийти к системе; даже у Гегеля не всё подпадало под систему. В системе каждое философское учение занимает свое место как момент философии. Тогда вместо масштабности мы имеем внутреннюю особенность и своеобразие. Но добраться до своеобразия не менее трудно. Чаще всего, не достигая своеобразия, довольствуются типологией.

В данном случае, считает Рикёр, можно утверждать, что ограниченной таким образом философии «не существует в истории, что она не является моментом истории»²⁸. Одновременно с этим можно сказать, что как раз в философии сконцентрирована вся история; «именно в ней сосредоточивается предшествую-

шая история со своими истоками и со своим началом; именно в ней заявляет о себе будущая история»²⁹. История философии, по мнению Рикёра, складывается в промежутке между философией истории, являющейся философской, а не исторической дисциплиной, и социологией знания, являющейся научной, а не философской дисциплиной.

И еще одно «между» выделяет Рикёр в поисках места и специфики истории философии. Воспитанный в духе протестантизма, он тем не менее никогда не выступал в качестве проповедника христианской веры, но, по его утверждению, интеллектуальная честность заставила его признать, что смысл профессиональной деятельности историка философии определяется его соседством с историей историков и исследованиями, вытекающими из теологии истории и имеющими эсхатологическое значение. С точки зрения философского понимания истины эсхатология мифологична, а для религиозного мыслителя любая ссылка на рациональность истории является грехопадением. Тем не менее, это противоречие, утверждает Рикёр, «можно преобразовать в живую напряженность, то есть жить этим противоречием ... можно, относясь к жизни философски, жить христианской надеждой, принимая ее в качестве регулятивной основы рефлексии, поскольку вера в конечное единство истины есть Дух самого Разума»³⁰. Эсхатологическая надежда рождается тогда, когда философ замечает созвучность множества философских учений. Отличаясь от христианской проповеди, соотносящей надежду с *εσχάτων*, который пребывает вне истории, судит и завершает ее, надежда входит в философскую рефлексию в виде рационального чувства. При этом методологическая строгость истории философии, убежден мыслитель, нисколько не уменьшается. «Срединное» положение истории философии определяется нравственными позициями исследователя, мучающегося своими проблемами.

Что значит понять ту или иную философию? – задается вопросом Рикёр и, отвечая не него, ссылается на замечания Э.Брейе, сделанные им в книге «Философия и ее прошлое»³¹. Брейе различает три уровня в понимании истории философии: 1) внешняя история, в соответствии с которой в философии видят лишь факт культуры, совокупность представлений, являющихся предметом изучения социологии, психологии, экономики; с этой точки зрения филосо-

фия предстает социальным или психологическим явлением; связь философии с философом умалется в пользу исторического контекста; «история философии низводится до уровня истории идей, социологии знания», ей недостает того, что можно было бы назвать сердцевиной философской интенции, сущностью философской деятельности³²; 2) критическая история, ищущая истоки, т. е. влияния, которые получили предпочтение и были усвоены мыслителем; такая история «не является самодостаточной, поскольку она не в состоянии учитывать органическое единство, организующий принцип, которые делают философию связной»³³; 3) **внутренняя** история как концентрация влияний в «личных интуициях» – «непосредственных и неустраимых», нацеленная на выявление взглядов изучаемого философа³⁴. Именно второй и третий уровни привлекают внимание Рикёра; последний он считает родственным позициям Ясперса и Бергсона.

Переход от типа, рода к специфической сущности Рикёр расценивает как подлинную революцию в историко-философском исследовании. При этом, отмечает мыслитель, своеобразие анализируемых философских учений нельзя относить исключительно на счет субъективности их авторов. Для истории философии важно, например, что субъективность Платона или Спинозы преодолевалась в их трудах, в совокупности значений. «Вопрос о своеобразии – это вопрос о смысле деятельности, а не о смысле пройденного автором жизненного пути»³⁵. Хотя «Этика» Спинозы является экзистенциальным проектом ее автора, «для историка философии важно, что человек по имени Спиноза реализовал свой проект в “Этике” иным способом, нежели ходом своей жизни»³⁶.

В той или иной философии, в ее конкретной целостности (единстве, составляющем ее специфику) проблемы, которые ставит автор, включаются в его своеобразие, даже если он наследует их из традиции, и «предшествующие философские учения входят составной частью в память новой философии»³⁷. Подлинный философ способен радикальным образом менять предшествующую проблематику и ставить вопросы, придавая им всеобщую форму; философия перестает быть следствием совокупности причин – она включает их в себя и использует для выбора собственных мотивов; истина предстает множественной; философские учения не являются ни истинными, ни ложными, но иными; инаковость лежит по ту

сторону истинного и ложного», и «когда однажды мы попытаемся понять Спинозу как такового, мы не будем задаваться вопросом, истинен он или ложен...»³⁸.

Поиск истины Рикёр предполагает вести между двумя полюсами: с одной стороны – личная судьба мыслителя, с другой – нацеленность на бытие. Философ имеет собственную позицию по отношению к бытию, что дает ему возможность ставить такие вопросы, которые никто другой не может поставить. И в то же время поиск истины означает, что философ «намеревается сказать нечто такое, что будет ценным для всех», и это нечто идет из глубин «я» философа: он хочет «свидетельствовать о том, что есть»³⁹. В философе бытие мыслит о самом себе; поиск истины протекает между конечностью вопрошания философа и открытостью бытия.

Как видно, по ходу сопоставлений и противопоставлений изучения истории философии с другими типами исследований Рикёр делает весомые замечания, касающиеся вопроса о самой философской деятельности, а значит и о собственной «работе в философии». Философ для него – это прежде всего историк философии, который своим учением включается в общее масштабное предприятие человечества, имеющее название «философия», и продолжает его. Индивидуальное философское творчество и понимание истории философии зарождаются как две стороны единого исследования бытия; вот почему множество философских учений созвучны друг другу.

Вместе с тем Рикёр предлагает такое понимание философских учений, которое нацелено на личность и имеет смысл в себе самом. Такой тип понимания состоит в перенесении в сферу другого, в целостный человеческий опыт; это – опыт коммуникации, диалога, отвергающий любую претензию на обобщение. Каждое философское учение, отмечает Рикёр, образует целый мир, в который следует проникать постепенно, с особого рода непринужденностью – так пытаются понять друга, никогда ни с кем не путая его: ведь он уникален и неповторим. Здесь мы имеем такую модель истины, которая исключает простое суммирование.

Связана ли философия с эпохой, в которой она существует? Как зарождается философское мышление? Прежде всего, отмечает Рикёр, философия зарождается в определенной ситуации. Термин «ситуация» может привести нас к чему-то такому, что от-

личается и от причинно-следственных связей, и от теории отражения (ср. с ситуацией художника, писателя, творца вообще). На деле, то или иное философское учение возникает потому, что для его появления существует определенная ситуация; у него есть свой резон, если оно выкраивает для себя место, если зарождается в свое время, если отныне имеет свои причины. Философия способна пребывать в своем времени, она связана со способностью усмотрения основополагающих предпосылок культуры и ее далеких перспектив.

Здесь, отмечает Рикёр, имеют место отношения более изначальные, чем отражение реальности или отношение причины и следствия. Ситуация не является совокупностью условий, которые оставались бы теми же самыми, будь философ иным, и механически осуществляли свое культурное влияние. Она познается не просто как ситуация философа, независимо от его творчества или до его творчества, а как ситуация, существующая как бы внутри его творчества и благодаря ему. Нужно внедриться в произведение, чтобы выделить его ситуацию как то, что заставило его явить себя. Социально-политическая ситуация значительного философского учения не проявляется достаточно ясно в текстах самого философа. Ее не называют, о ней нигде не говорят и тем не менее она проявляет себя. Она проявляет себя косвенно, через проблемы, которые ставит философ.

Особенностью философской деятельности является то, что ее автор может выразить свою эпоху только в дискурсе. Философия рождается в мире дискурса, отличном от мира операционального, утилитарного, прагматического. Произведение философа – это словесное произведение, речь, и этого достаточно, чтобы оно находилось вне причинно-следственных отношений и отношений отражения. Дискурс не может быть отражением. Мы не знаем отражения, которое было бы дискурсом. Отражение имеет свой предмет, слово – свой смысл. В отношении между ситуацией и дискурсом существует собственная специфика – это отношение есть отношение значения. Пример философа здесь наиболее выразителен, поскольку дискурс, на который он претендует, требует от него, чтобы он ставил вопросы универсального содержания. Своеобразная философия при появлении на свет представляет свою эпоху, выражая ее через отдельные моменты универсального.

Такой род вопрошания, считает Рикёр, превышает все пространство социальной причинности и не может возникнуть внутри типического. Философской интенцией является намерение говорить о том, что есть так, как оно есть. Именно об этой интенции свидетельствует глагол «быть» в греческой философии. И при всем этом философ ни слова не говорит о своей ситуации; его молчание по поводу своей ситуации – классовой и т. п. – делает его вопрошание беспристрастным. Можно сказать, что философская деятельность утаивает свою социально-политическую ситуацию.

Как же тогда обстоит дело с истиной – то, ради чего и создавалась книга «История и истина», где под историей понимается и история историков, и история философов? Ставя вопрос об истине в истории философии, Рикёр отмечает, что она противостоит понятию истины в качестве задачи, нацеленной на унификацию познания, побуждающей видеть завершенность знания в его единстве и неизменности; тем не менее, каждый философ предвкушает всесилие обретаемой им истины. При таком подходе, казалось бы, отвергается значение всех других философских учений, приносятся в жертву их своеобразие, специфическая устремленность, уникальное видение реальности. Случалось, что даже великие философы презрительно относились к своим предшественникам и современникам; но бывало и так, что философ, не читая работ других авторов, так или иначе примыкал к ним.

Подлинный философ, утверждает Рикёр, с самого начала готов перенестись в чужие владения, владения «другого», и видеть в собственном исследовании осуществление коммуникации. Поиск истины в истории философии – это особый путь ее пополнения. Он пролегает между личной судьбой мыслителя и его нацеленностью на бытие: истина выражает общее всем философам бытие. Вечный характер философии заключается в том, что существует сообщество исследователей, «философствование сообща», в ходе которого мыслители вступают в диалог. Постоянное обновление философской проблематики говорит в пользу вечности философии; «история философии не является изучением руин, коль скоро в ней ищут скорее историю вопросов, чем ответов, историю апоретических потрясений, чем систематических построений»⁴⁰.

Истина не является конечной точкой или горизонтом, она есть среда, атмосфера или, скорее, свет – так утверждают Марсель и Хайдеггер. Метафора истины как среды или как света сталкивает нас на нашем пути с темой открытости бытия. Что в данном случае означает идея открытости? То, что многочисленные философские индивидуальности: Платон, Декарт, Спиноза, и другие – изначально доступны друг другу. «Елисейские поля», эта обитель блаженных, куда после смерти попадают выдающиеся герои, заранее открыты истории, на них все философы становятся современниками. Именно диалог мыслителей, считает Рикёр, составляет историю философии. Собственно, и сама философия, сколь индивидуальны ни были бы ее творцы, есть диалог. В то же время философия едина: оригинальные философские учения составляют единую историю и делают ее *philosophia perennis*. И нет иного подступа к этому Единому, кроме сопоставления одной философской позиции с другой. К этому следует добавить, что философия с момента ее зарождения ведет диалог с иными, не-философскими, типами знания. Платон, Декарт, Бергсон, Мерло-Понти, Леви-Стросс – это мыслители, которые сумели проникнуть в тайны других дисциплин: математики, биологии, психологии, этнографии⁴¹.

Говоря об истории философии как о диалоге, Рикёр отмечает, что в таком общении сталкиваются как прежние, так и ныне существующие философские позиции, близкие или кардинально противостоящие друг другу. Подобное в корне отлично от эклектики, коль скоро сутью философии является приращение смысла: «мыслить более того, что помысленно», – вот девиз и задача подлинного философа. В философии коммуникация является структурой истинного познания. Благодаря ей история философии не сводится к беспорядочному писанию не связанных одна с другой монографий⁴² – она обнаруживает смысл в историческом хаосе. В то же время она есть дорога, ведущая от одного «я» к другому «я», и созидание истории философии как поворота к прояснению собственного «я».

Философские учения прошлого постоянно изменяют свой смысл, коммуникация спасает их от забвения и вызывает к жизни новые вопросы и новые ответы. Так, платонизм продолжает свою жизнь в различных направлениях неоплатонизма, а их новые прочтения постоянно меняют первоначальные версии этих учений.

Отношение современного читателя к Платону помогает вырвать философа из систематизирующей истории, которая хотела бы сохранить за ним постоянную роль, превратив его в момент абсолютного знания. Благодаря собственному своеобразию, а также диалогу, возродившему ее смысл, философия Платона «открепилась от своего места».

История философии с самого начала предполагает философское вопрошание, протекающее в настоящем: только включаясь в другую проблематику, живущий в свое время философ преодолевает собственную ограниченность и содействует универсализации разрабатываемых им вопросов. Конечным смыслом этого обходного пути, совершаемого с опорой на обширную историческую память, является осмысление истории философии сквозь призму ныне существующей философии. В пространстве между изначальной посылкой и конечным результатом такого осмысления история философии остается относительно независимой дисциплиной, которая создается через отвлечение – эпохé – от проблематики философа истории.

Подводя итог исследованию истины в истории философии, Рикёр пишет: «Мы хотели бы назвать *истиной* бесконечный процесс изучения современности и понимания прошлого, перейдя от монадической истины к истине монадологии путем своего рода духовного соединения всех существующих перспектив»⁴³; таким образом, «история философии является одной из особых дорог, следуя по которой человечество борется за свое единство и бессмертие»⁴⁴.

Отличительной особенностью самого Рикёра является стремление «философствовать сообща», «обдумывать вместе позиции, зачастую выступающие антиномичными»⁴⁵. Французский мыслитель – глубокий знаток истории философии, по мнению Г.Шпигельберга – самый осведомленный. Его постоянными собеседниками являются Платон и Аристотель, Августин, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Гуссерль, Хайдеггер. Обсуждая актуальные проблемы современности, он обращается к трудам наиболее авторитетных сегодня мыслителей: Х.Арендт, Ю.Хабермаса, Дж.Ролса, Ж.-Л.Ферри, Х.Йонаса, М.Уолцера, но также и к идеям Лейбница, Гоббса, Макиавелли, Смита, Мосса. Обращаясь к своим оппонентам и единомышленникам, Рикёр, как

он отмечает, стремится лучше понять себя: «Я сам являюсь местом конфликта, а мои книги – это объяснение не с другими, а с самим собой – осажденным и оккупированным другими»⁴⁶.

Примечания

¹ Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. С. 58.

² Французские исследователи творчества Рикёра М.Фёссель и О.Монжен, анализируя на страницах журнала «Esprit» (mars-avril 2006) его подход к истории философии, справедливо отмечают, что он обладал удивительной способностью «мыслить иначе и лучше, чем этого требовало простое следование тому или иному анализируемому учению» (р. 10). Авторы ссылаются, в частности, на сопоставление концепций Фрейда и Гегеля, сыгравшее важную роль для разработки Рикёром регрессивно-прогрессивного метода (см.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М., 2009. С. 310–332), Августина и Аристотеля, давшее возможность во «Времени и рассказе» (т. I) сосредоточить внимание на проблеме времени и его апорий (см.: Мотрошилова Н.В. Поль Рикёр об апориях временного опыта // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008).

³ Рикёр П. История и истина. С. 58.

⁴ Там же. С. 20.

⁵ Хотелось бы отметить, что «зачин» философа Рикёра был чрезвычайно плодотворным. С полным основанием можно сказать, что уже в ранних работах он сумел высказать ряд идей, размышление над которыми станет смыслом его деятельности в философии. В этом плане он не раз говорил о «запаздывании» своих трудов, имея в виду, что их проблемы были намечены на заре его творческой деятельности. Так, вопросы, обсуждаемые в одной из его последних книг «Память, история, забвение» (вышла в Париже в 2000 г.), и среди них проблемы изучения истории на теоретическом уровне (вопросы исторической причинности, мотивация личности в истории и т. п.) Рикёр, по его признанию, «ставил уже перед собой начиная с 1947 г. под влиянием учения К.Ясперса» (с. 8, 9).

⁶ Mongin O. Paul Ricoeur. P., 1994. P. 40.

⁷ Вопрос об эклектике в философском исследовании, как отметит Рикёр в интервью 1995 г., имел для него важное личное значение. Он высоко ценил мыслителей, оказавших на него влияние в начале творческого пути: Марселя, Мунье, Гуссерля, Набера, Фрейда. Начинаящий исследователь стремился понять, не было ли то, что он делал внутри философского поля, эклектикой, когда вполне осознанно и своеобразно связывал между собой многочисленные позиции, к которым питал интерес и уважение. «Проблема интеллектуальной честности всегда остро стояла передо мной: не предавать тех, кто так или иначе вдохновлял меня и кому я был обязан» (Ricoeur P. La critique et la conviction. P., 1995. P. 49). Поместив в начало второй части «Истории и истины» статью

- «Эмманюэль Мунье: персоналистская философия», написанную в 1950 г., Рикёр отмечает: «...это посвящение ... является свидетельством того, что я многим обязан Мунье» (*Рикёр П. История и истина*. С. 23).
- 8 См.: *Рикёр П. История и истина*. С. 61–62.
- 9 Как отмечают М. Фёссель и О. Монжен в статье «Философская одержимость Поля Рикёра», «это большая трудность – создавать историю философии без философии истории» // *Esprit*, № 323, 2006. Р. 10; сам Рикёр считал мужеством стремление подходить к истории философии, не опираясь на философию истории (см. «Память, история, забвение». М., 2004. С. 468).
- 10 *Рикёр П. История и истина*. С. 87.
- 11 См.: там же. С. 63–64.
- 12 *Рикёр П. Историописание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков. Антология*. М., 2002. С. 32.
- 13 *Рикёр П. История и истина*. С. 36.
- 14 Там же.
- 15 Там же. С. 41.
- 16 Там же.
- 17 Там же. С. 43.
- 18 Там же. С. 46, 37.
- 19 *Рикёр П. Память, история, забвение*. С. 470.
- 20 Рикёр приводит слова А.-И.Марру из его книги «Об историческом познании» (1950): см.: *Рикёр П. Память, история, забвение*. М., 2004. С. 471.
- 21 *Рикёр П. История и истина*. С. 46.
- 22 Там же. С. 43.
- 23 По этому поводу Рикёр приводит такую цитату из «Апологии истории» М.Блока «Хороший историк напоминает людоеда из сказки. Где он почувствует человеческую плоть – он знает, там его добыча» (*Рикёр П. Память, история, забвение*. С. 239).
- 24 Рикёр еще раз цитирует Марру: см.: Там же. С. 471.
- 25 *Рикёр П. Память, история, забвение*. С. 532.
- 26 См.: *Foessel M., Mongin O. L'obstination philosophique de Paul Ricoeur*. Р. 10.
- 27 *Рикёр П. История и истина*. С. 20.
- 28 Там же. С. 83.
- 29 Там же. С. 20.
- 30 Там же. С. 21.
- 31 *Bréhier E. La philosophie et son passé*. Р., 1950; см. также: *Блауберг И.И. Э.Брейе и М.Геру: два подхода к истории философии // История философии*. № 13. М., 2008.
- 32 *Рикёр П. История и истина*. С. 62.
- 33 Там же. С. 63.
- 34 См.: там же.
- 35 Там же. С. 65.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 66.
- 38 Там же. С. 67.
- 39 Там же. С. 68–69.

- ⁴⁰ Здесь Рикёр цитирует П.Тевеназа, которого считает подлинным философом (*Ricoeur P. Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz // Ricoeur P. Lecture 3. Aux frontières de la philosophie. P., 1994. P. 253*).
- ⁴¹ См.: *Вдовина И.С. Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.*
- ⁴² Следует отметить, что Рикёр «писание монографий» по истории философии не считал совсем уж бесполезным делом: они имеют большое значение в деле преподавания истории философии. Первыми работами мыслителя, как уже говорилось, были монографии, посвященные Г.Марселю и К.Ясперсу. Сам философ, по словам его ученика и друга О.Монжена, – прекрасное воплощение университетского работника, профессор, чей педагогический талант был результатом строгой и упорной подготовки.
- ⁴³ *Рикёр П. История и истина. С. 70.*
- ⁴⁴ Там же. С. 75.
- ⁴⁵ *Dosse F. Paul Ricoeur. Le sens d'une vie. P., 1997. P. 38.*
- ⁴⁶ Цит. по: *Mongin O. Paul Ricoeur. P. 36.*

Литература

- Рикёр П. История и истина. СПб., 2002.*
- Рикёр П. Историописание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков. Антология. М., 2002.*
- Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004.*
- Ricoeur P. Réflexion Faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995.*
- Ricoeur P. La critique et la conviction. P., 1995.*
- Ricoeur P. Lecture 3. Aux frontières de la philosophie. P., 1994.*
- Bréhier E. La philosophie et son passé. P., 1950.*
- Dosse F. Paul Ricoeur. Le sens d'une vie. P., 1997.*
- Mongin O. Paul Ricoeur. P., 1994.*