

Практический разум

Поль Рикёр

Андрей Бреус
(переводчик)

Стажер-исследователь, Центр фундаментальной социологии,
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Научный сотрудник, Институт научной информации по общественным наукам РАН
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: zeuhled@gmail.com

Эссе «Практический разум» было впервые опубликовано в 1979 г. и позже вошло в книгу «Du texte à l'action: essais d'herméneutique II» (1986), которая знаменует переход Рикёра от общих проблем обоснования герменевтики как полноправной философской дисциплины к проблематике практической философии в широком смысле. Опираясь на аналитическую теорию действия, понимающую социологию М. Вебера и гегельянскую критику этики Канта, Рикёр стремится восстановить в условиях современного философствования Аристотелево понятие «фронесис» («практическая мудрость»), которое обнаруживает неожиданную актуальность там, где ни кантовская деонтология, ни гегельянская *Sittlichkeit* не могут адекватно выразить всю полноту практического опыта человека в мире, где идеология и отчуждение оказываются неизбежными составляющими социальной жизни.

Ключевые слова: фронесис, практический разум, практическая мудрость, Аристотель, Кант, Гегель, Вебер, деонтология, теория действия, идеология, отчуждение, герменевтика, понимающая социология

Сначала я бы хотел сказать несколько слов о замысле и стратегии настоящего эссе. Я попытался шаг за шагом построить концепцию практического разума, который удовлетворял бы двум требованиям: он заслуживал бы имени разума, но сохранял бы некоторые свойства, не сводимые к научно-технической рациональности. В этом отношении мое намерение совпадает с намерением Хабермаса и Перельмана. Однако я сделаю нечто весьма иное. С Хабермасом я расхожусь в том, что действую посредством объединения концепций, а не их разделения и типологизации. С другой стороны, я, хотя и совершенно согласен с различием между рациональным и разумным, расхожусь с Перельманом, поскольку пытаюсь опираться

* Перевод выполнен по изданию: Ricoeur P. (1986). La raison pratique // Ricoeur P. Du texte à l'action: essais d'herméneutique II. P.: Seuil. P. 237–259. © Editions du Seuil, 1986

Публикация подготовлена в рамках исследовательского проекта Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ «Этика солидарности и биополитика карантина: теоретические проблемы культурно-политических трансформаций в эпоху пандемий», реализуемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2021 году.

на философскую традицию. Я действительно думаю, что одна из задач философии состоит в том, чтобы постоянно браться за критический пересмотр собственного наследия, даже если это непосильная задача противостояния таким гигантам как Кант и Гегель. Но сейчас это просто необходимо сделать.

Мы будем следовать такому порядку, который проведет нас от элементарного понятия практического разума к понятию в высшей степени сложному. На первом этапе мы будем держаться уровня современной теории действия, из которой мы позаимствуем понятия «основание для действия» и «практическое рассуждение». Оставаясь все на том же уровне, мы перейдем от семантики к синтаксису действия. Далее мы перейдем к уровню понимающей социологии, унаследованной от Макса Вебера; здесь мы встретим понятия «правило действия» и «поведение, подчиненное правилам». Эти два подготовительных анализа, в свою очередь, подведут нас к двум великим классическим проблематизациям «осмысленного действия» у Канта и Гегеля. Когда понятие практического разума вновь подвергнется опасности быть поглощенным полем разума спекулятивного, мы попытаемся в заключение обратить практический разум к его критической функции. Если сегодня мы уже не можем воспроизводить «Критику практического разума» по причинам, которые кроются в самом понятии действия, то, по крайней мере, мы, быть может, способны восстановить критическую функцию практического разума по отношению к идеологическим репрезентациям социального действия.

I. Понятия «основание для действия» и «практическое рассуждение»

Я исхожу из того, что преимущественно в англоязычных странах называется *теорией действия*. На втором этапе я буду искать для нее параллели в различных, но связанных между собой областях исследования.

На уровне теории действия понятие практического разума отождествляется с условиями интеллигибельности осмысленного действия, под которым подразумевается такое действие, о котором действующий может дать отчет (*logon didonai*) другому или самому себе, такого рода, что тот, кто получает этот отчет, признает его понятным. Действие, таким образом, может быть «иррациональным» согласно другим критериям, которые мы рассмотрим ниже; оно остается *осмысленным* постольку, поскольку удовлетворяет условиям приемлемости, установленным в определенном языковом и ценностном сообществе. Этим условиям приемлемости должны удовлетворять наши ответы на такие вопросы, как «что вы делаете?», «почему?», «для чего вы это делаете?» Приемлемым является такой ответ, который завершает вопрошание, исчерпывая ряд «потому что», по крайней мере в той ситуации вопрошания и разговора, в которой эти вопросы задаются.

На этом первом уровне исследования предполагается только, что человеческое действие не является ни бессловесным, ни непередаваемым. Оно не бессловесно в том смысле, что мы способны сказать, что мы делаем и почему мы это делаем. В этом отношении наши естественные языки накопили огромный запас соот-

ветствующих выражений, основанных на совершенно особенной «грамматике» (вспомним глаголы действия, их превращение в пассивные формы, отношение между дополнениями и глаголами, способность предложений действия принимать практически неограниченное число обстоятельственных выражений, касающихся времени, места, средств и т. д.). Равным образом действие не является и непередаваемым, поскольку в гуще взаимодействия тот смысл, который мы приписываем нашим действиям, не обречен оставаться приватным, как зубная боль, но сразу же обретает публичный характер. Мы объясняем, оправдываемся, извиняемся не иначе как публично. И тот смысл, на который мы ссылаемся, сразу подчиняется тому, что мы назвали условиями приемлемости, которые определенно являются публичными.

Теория действия, таким образом, лишь эксплицирует условия интеллигибельности, принадлежащие к спонтанной семантике действия. Ниже мы скажем, чего недостает в исследовании, которое так привязывается к повседневному дискурсу. Но прежде этот подход следует испытать, если не исчерпать.

Понятие, на котором будет сосредоточено наше внимание на этом уровне — это понятие основания *для действия*. Оно подразумевается в ответах, которые действующий считает себя способным дать на упомянутые выше вопросы. Я не буду здесь обсуждать вопрос о том, исключает ли ссылка на основание для действия всякое объяснение через причину, по крайней мере в узком — юмовском или кантовском — смысле неизменного предшествования. Этот спор несущественен для нашего предмета. Позитивное содержание понятия основания для действия для нас важнее, чем то, что этим понятием исключается.

Основание для действия характеризуют четыре главные черты.

Прежде всего, это понятие распространяется на всю область мотивации. Тем самым никакой привилегии не отдается категории так называемых рациональных мотивов по отношению к так называемым эмоциональным мотивам. Как только действие воспринимается действующим как действие без принуждения, мотив становится основанием для действия. Это подразумевает, что даже «иррациональное» желание фигурирует в игре вопросов и ответов как носитель того, что Энтском называет характером желательности. Я всегда должен быть способен сказать, *в качестве чего я желаю что-либо*. Это минимальное условие интеллигибельности осмысленного действия. Область мотивации даже не была бы известной нам областью конфликтов, если бы мотивы, настолько разнородные, насколько можно себе представить, не были бы открыты для сравнения и, таким образом, не могли бы быть иерархизированы в соответствии с их характером желательности. В самом деле, как один ход действия был бы предпочтительнее другого, если бы нельзя было сказать, в силу чего один представляется более желанным, чем другой?

В свою очередь, эти характеры желательности, как только они берутся в рассмотрение (объясняет ли действующий их другим или самому себе, чтобы, например, исключить непонимание или неверное толкование), могут быть ясно выражены в терминах мотивов, демонстрирующих определенного рода *всеобщность*.

Сказать «он убил из ревности» — значит потребовать, чтобы это единичное действие было рассмотрено в свете класса мотивов, способных объяснить также и другие поступки. Опять-таки, эти мотивы могут быть рассмотрены как «иррациональные» с некоторой иной точки зрения, это нисколько не умаляет их всеобщего характера, т. е. возможности понять их как принадлежащие к некоторому классу, который может быть идентифицирован, назван и определен при помощи всех ресурсов культуры — от драмы и романа до классических «трактатов о страстях». Благодаря этой второй характеристике основание для действия позволяет объяснить действие, если «объяснить» значит расположить (или потребовать расположить) единичное действие в свете некоторого класса диспозиций, имеющих характер всеобщности. Другими словами, «объяснить» значит истолковать данное действие как пример некоторого класса диспозиций.

Третья черта, в свою очередь, следует из развития понятия диспозиции, заключенного в понятии класса мотивов. Объяснение в терминах диспозиции есть разновидность каузального объяснения. Сказать, что некто действовал в порыве мести, — значит сказать, что эта диспозиция его побудила, подтолкнула, заставила так действовать. Но тот вид каузальности, на которую здесь ссылаются, является не линейной каузальностью, направленной от antecedента к консеквенту, но каузальностью телеологической, которая, как пишет Чарльз Тейлор в «The Explanation of Behaviour», определяется не посредством ссылки на какую-либо скрытую сущность наподобие «усыпляющей силы», но посредством одной только формы предполагаемого закона. Телеологическое объяснение, говорит Чарльз Тейлор, — это объяснение, в котором глобальная конфигурация событий сама есть фактор собственного производства. Сказать, что событие случается потому, что оно есть результат намеренного целеполагания, — значит сказать, что условия, которые его производят, таковы, что они, принадлежат к нашему запасу умений, призываются, мобилизуются и избираются для достижения намеченной цели. Или, снова цитируя Чарльза Тейлора, в телеологическом объяснении «условие появления события заключается в том, что реализуется такое положение дел, что оно приведет к данной цели, или что это событие требуется для достижения этой цели»¹. Телеологическое объяснение — это логика, стоящая за всяким употреблением понятия мотива в смысле «диспозиции к...»

Одно замечание перед тем, как ввести четвертую характерную черту понятия основания для действия. Его прояснение до сих пор было ближе к «Никомаховой этике», чем к «Критике практического разума». Действительно, оно ограничивалось развертыванием анализа *proairesis* или сознательного выбора из III кн. «Никомаховой этики». Как и у Аристотеля, наш анализ не оставляет никакого зазора между желанием и разумом, но выводит из самого желания, когда оно достигает области языка, самые условия применения делиберативного разума. Аристотель выражает это родство между желанием и делиберацией, приписывая весь порядок

1. Taylor C. (1964). The Explanation of Behaviour. L.: Routledge & Kegan Paul. P. 5.

делиберативного выбора той неразумной (alogos) части души, которая причастна logos, чтобы отличить ее как от души собственно разумной, так и от души неразумной и недоступной для logos. Глубокая истина кроется в этом отнесении логики praxis к антропологическому уровню, который не является ни уровнем спекулятивного мышления, ни уровнем глухой к разуму страсти. Эта ориентация на средний уровень не только психологии, но и дискурса, станет постепенно лейтмотивом всего нашего исследования практического разума. Современный эквивалент аристотелеву понятию делиберативного желания обнаруживается в трех чертах, которыми мы охарактеризовали понятие основания для действия: характер желательности, описание мотива как рода интерпретации, и, наконец, телеологическая структура всякого объяснения в терминах диспозиции.

Эти три характеристики могут нам сейчас послужить основой для введения четвертой, скорее синтаксического, чем семантического характера. Эта характеристика заставляет нас перейти от понятия основания для действия к понятию *практического рассуждения*. Она несколько приближает нас к более полной концепции практического разума, которая, правда, включает в себя другие компоненты, уже не относящиеся к теории действия.

Лучший способ ввести понятие практического рассуждения — это подчеркнуть один аспект понятия основания для действия, который до сих пор не был отмечен, потому что мы отождествили основание для действия с категорией мотивов, имеющих одновременно ретроспективный и интерпретативный характер. Однако существуют основания для действия, которые касаются в большей степени намерения, *с которым* мы что-либо делаем, чем ретроспективно преднамеренного характера уже совершенного действия, которое мы хотим объяснить, оправдать или простить. Особенность намерения, взятого в смысле «намерения, с которым...», состоит в том, чтобы установить между двумя или более действиями сцепление синтаксического характера, которое выражается в оборотах вида: «делать то-то, *чтобы* то-то», или наоборот: «*чтобы* достичь того-то, делать то-то». Эта связь между двумя практическими высказываниями допускает сцепления различной длины. Объяснить такое сложное намерение — значит определенным образом упорядочить эти практические высказывания. Именно здесь вступает в действие практическое рассуждение, наследующее практическому силлогизму Аристотеля. Но я предпочитаю говорить о практическом рассуждении, чтобы пресечь все попытки, исходящие от самого Аристотеля, установить строгий параллелизм между этим рассуждением и силлогизмом спекулятивного разума. Соединение большей якобы универсальной посылки («всякому человеку полезно сухое») и малой посылки, утверждающей единичное (например, «я человек», «это пища, и это сухое»)² является соединением слишком странным и довольно-таки

2. См.: *Аристотель*. (1983). Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль. С. 195. — *Прим. перев.*

«монструозным» (Джоаким)³ с формальной точки зрения, чтобы мог быть установлен параллелизм со спекулятивным силлогизмом. Это рассуждение выглядит ошибочным в своих крайних точках: его большая посылка неправдоподобна и, в сущности, «бессмысленна» по отношению к негласным или явно выраженным правилам приемлемости, вытекающим из семантики действия. Что же касается его заключения, в нем нет ничего понуждающего к действию и оно, следовательно, не приводит, вопреки своей якобы единичности, к реальному «делу». «Синтаксис» практического рассуждения, который представляется наиболее гомогенным тем чертам «семантики» действия, о которых мы только что сказали, опирается именно на понятие основания для действия в смысле намерения, с которым что-то делается. Идея порядка оснований для действия — ключ к практическому рассуждению. Это последнее не имеет иной функции кроме упорядочения «длинных цепочек оснований», порожденных конечным намерением. Рассуждение отправляется от основания для действия, считающегося последним, то есть исчерпывающим ряд вопросов «для чего», иначе говоря — от характера желательности в самом широком смысле этого слова, который включает также и желание осуществить свою задачу. Именно этот характер желательности регрессивно упорядочивает ряд средств, предусмотренных для его удовлетворения. Выражаясь словами Аристотеля: «решение наше касается не целей, а средств к цели»⁴. Для этого упорядочения, наконец, требуется дистанция между характером желательности и единичным действием. Когда эта дистанция задана с намерением, практическое рассуждение заключается в упорядочении цепочки средств в стратегию.

II. Понятие «правило действия»

Мне нетрудно признать, что понятие основания для действия, даже дополненное понятием практического рассуждения, далеко не покрывает всего поля значений, стоящих за термином «практический разум».

Второй уровень рассмотрения позволит нам не только подтвердить предыдущий анализ, но и выйти за его пределы путем введения важнейшей, еще не упоминавшейся характеристики, а именно *правилосообразного* или *нормированного* действия. Этот новый уровень рассмотрения принадлежит не теории действия, а совершенно иной области исследования, которая методологически ограничивается областью индивидуального действия, протекающего в повседневной жизни. Действительно, даже если приводимые мотивы доступны публичному пониманию, они остаются мотивами индивидуального действующего. Для *понимающей социологии* веберовского типа в понятии осмысленного действия все еще не хватает нескольких существенных компонент. Прежде всего — того, что Макс Вебер

3. Рикёр ссылается на британского философа Гарольда Г. Джоакима, автора комментария к «Никомаховой этике». См.: *Jochim H. H.* (1951). *Aristotle: The Nicomachean Ethics: A Commentary* / Ed. D. A. Rees. Oxford: Clarendon Press. — *Прим. перев.*

4. См.: *Аристотель*. Указ. соч. С. 102. — *Прим. перев.*

называет ориентацией на другого. В самом деле, недостаточно того, что действие может быть истолковано действующим исходя из мотива, смысл которого может быть сообщен другому, необходимо еще, чтобы поведение каждого действующего учитывало поведение другого так, чтобы либо противопоставить себя его поведению, либо с ним объединиться. Только на основе этой ориентации на другого можно говорить о социальном действии. Но это еще не все. Необходимо добавить к понятию социального действия понятие социального отношения, под которым понимается ход действия, в котором каждый индивид не только учитывает реакцию другого, но и мотивирует свое действие посредством символов и ценностей, которые выражают уже не просто ставшие публичными приватные характеры желательности, но правила, публичные сами по себе. Это касается как действия, так и языка. Использование дискурса индивидуальным говорящим опирается на семантические и синтаксические правила, которые обязывают того, кто берет слово. Говорить — значит быть «назначенным» (Стэнли Кэвелл) передавать смысл того, что говорится, то есть использовать слова и фразы в соответствии с кодификацией, предписанной языковым сообществом. Будучи перенесенным в теорию действия, понятие кода подразумевает, что осмысленное действие так или иначе *регулируется правилами*. Понять ритуальное коленопреклонение — значит понять сам код этого ритуала, благодаря которому такое коленопреклонение расценивается как религиозный акт поклонения. Один и тот же фрагмент действия — поднятие руки — может означать: «я прошу слова», или «я голосую „за“», или «я вызываюсь добровольцем на это задание». Смысл зависит от системы конвенций, которая приписывает некоторый смысл каждому жесту в ситуации, в свою очередь очерченной этой системой конвенций, будь то ситуация дискуссионной группы, совещания или рекрутского набора. Вслед за Клиффордом Гирцем⁵ можно говорить о *символическом опосредствовании*, чтобы подчеркнуть исходно публичный характер не только выражения индивидуальных желаний, но и кодификации социального действия, в котором индивидуальное действие имеет место. Эти символы суть культурные сущности, а не только психологические. Кроме того, эти символы входят в состав артикулированных и структурированных систем, в силу которых символы, взятые изолированно, взаимно указывают друг на друга, будь то дорожные знаки, правила вежливости или более сложные и более стабильные институциональные системы. Гирц в этом смысле говорит о «системах взаимодействующих символов» и «структурах взаимовлияющих смыслов»⁶.

Вводя таким образом понятие нормы или правила, мы не обязательно подчеркиваем характер принуждения или даже подавления, который некоторые ему приписывают. Для внешнего наблюдателя эти символические системы предоставляют дескриптивный контекст для отдельных действий. Именно в терминах некоторого символического правила и в соответствии с ним мы можем интерпретировать данное поведение как значащее то или это. Слово «интерпретация» следует здесь

5. Гирц К. (2004). Интерпретация культур. М.: РОССПЭН.

6. Там же. С. 238. — Прим. перев.

понимать в смысле Пирса: прежде чем стать предметом интерпретации, символы являются интерпретантами поведения. Понятая таким образом, идея правила или нормы не подразумевает никакого принуждения или подавления. Для самих действующих дело обстоит несколько иначе. Однако, прежде чем принуждать, нормы упорядочивают действие в том смысле, что они его конфигурируют, придают ему форму и смысл. Здесь может быть полезно сравнить те способы, которыми нормы регулируют действие, с тем способом, которым генетический код регулирует дочеловеческое поведение: оба типа кодов могут быть поняты как программы поведения, придающие жизни значение и направление. Хотя символические коды вступают в действие в областях, подконтрольных генетическому регулированию, они, тем не менее, продолжают функционировать и на уровне намеренного действия. Подобно генетическому коду, они наделяют действие известной *считываемостью*, которая, в свою очередь, может в некоторых случаях сделать возможным определенное письмо, этнографию в собственном смысле слова, в которой текстура действия преобразуется в культурный текст.

Я не буду углубляться в этот анализ символического действия или, лучше сказать, действия, опосредствованного символами. Я ограничусь тем, что отмечу вклад этого анализа в наше исследование понятия практического разума. Отчасти, как я уже дал понять, он подтверждает предшествующий анализ все еще слишком психологического понятия основания для действия, предоставляя его социологический эквивалент. С другой стороны, он открывает новые перспективы, вводя понятие нормы и правила. Тем самым практическое рассуждение, которое мы вслед за Аристотелем ограничили областью делиберации о средствах, теперь охватывает также и область делиберации о целях. Речь здесь уже идет не только об упорядочении цепочки средств или древа возможностей в стратегию. Теперь речь идет об аргументации в пользу большей посылки практического силлогизма (если сохранить из дидактических соображений эту терминологию несмотря на ее сомнительность с точки зрения логики). И эта аргументация, как показал Перельман, относится скорее к риторике, чем к науке, и открывает путь идеологиям и утопиям, о которых будет сказано ниже. Это различие между делиберацией о целях и делиберацией о средствах выражается просто: рефлексия о целях являет дистанцию нового рода. Это уже не та дистанция (указанная выше) между характером желательности и тем действием, которое нужно совершить, — дистанция, которую преодолевает как раз практическое рассуждение стратегического типа. Это подлинно рефлексивная дистанция, открывающая новое пространство игры, где сталкиваются противоположные нормативные требования, между которыми практический разум рассуживает как судья и арбитр и прекращает тяжбу своими решениями, подобными судебным постановлениям. Идеология и утопия могут сюда проскользнуть только потому, что рефлексивная дистанция порождает то, что можно было бы назвать разрывом «репрезентации» по отношению к символическим опосредствованиям, имманентным действию. Уже на уровне индивидуального действия действующий может взять дистанцию по отношению к своим

основаниям для действия и скоординировать их с символическим порядком, *репрезентированным* для него самого в отрыве от действия. Однако наиболее очевиден этот разрыв репрезентации на уровне коллективном. На этом уровне репрезентации являются преимущественно системами оправдания и легитимации либо установленного порядка, либо порядка, способного его заменить. Эти системы легитимации могут быть названы, если угодно, идеологиями, при условии, что идеология не будет поспешно отождествлена с обманом, и за ней будет признана более первичная и более фундаментальная функция, чем искажение, а именно функция, состоящая в обеспечении имманентных коллективному действию символических опосредствований своего рода метаязыком. Идеологии — это, прежде всего, такие репрезентации, которые удваивают и усиливают символические опосредствования тем, что облачают их, например, в форму повествований, хроник, при помощи которых сообщество некоторым образом «повторяет» собственное возникновение, увековечивает его и воспекает.

Сейчас я не буду двигаться дальше в этом направлении. Я отложу до конца этого исследования переход от идеологии в смысле интегративной репрезентации к идеологии в смысле систематического искажения и обмана. Чтобы добраться до этого, нам предстоит пройти еще немалый путь.

Вместо этого я подведу итог нашему исследованию понятия практического разума на этом этапе. Я сделаю это путем сравнения с аристотелевским понятием *praxis*. Мне кажется, что мы восстановили большую часть того, что Аристотель называл *phronēsis* или практической мудростью. Действительно, наш первый анализ, посвященный понятию *основания для действия*, не выходит за пределы аристотелевского понятия сознательного выбора (*proairesis*), который есть не что иное как психологическая предпосылка намного более богатого и более содержательно-го понятия практической мудрости. Это последнее добавляет к психологической компоненте множество других, и прежде всего — компоненту аксиологическую. Определяя этические добродетели, чтобы отличить их от добродетелей интеллектуальных или спекулятивных, Аристотель пишет: «Добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, нормой для чего является моральное правило, то есть такое, которое установил бы практически мудрый человек»⁷. Это определение обладает тем достоинством, что связывает психологическую компоненту, а именно сознательный выбор, логическую компоненту — аргументацию (которая рассуживает между двумя требованиями, одно из которых воспринимается как недостаток, а другое — как избыток, что в итоге дает то, что Аристотель называет серединой), аксиологическую компоненту — норму или моральное правило и, наконец, личную меткость *phronimos*, персонализирующего норму. Практическое рассуждение есть, таким образом, не что иное как дискурсивная часть *phronēsis*. *Phronēsis* объединяет правильный расчет и правильное желание под нормой (*logos*), которая, в свою оче-

7. Аристотель. Указ. соч. С. 87. Перевод изменен. — Прим. перев.

редь, не обходится без инициативы и личной проницательности, иллюстрацией чего служит политическое чутье Перикла. Все это в совокупности формирует практический разум.

III. Кантианский момент: если разум как таковой может быть практическим

Достигнув этой точки, уже невозможно уклоняться и откладывать то, что следует считать вотумом доверия применительно к практическому разуму. Что делать, спрашивается, с кантианским понятием практического разума? Я сказал в начале, что кантианский момент этой проблематики не может быть исключен, но также и не должен абсолютизироваться. Настало время обосновать эти два тезиса. То, что кантианское понятие практического разума есть неминуемая отправная точка нашего исследования, вытекает из следующих соображений.

Во-первых, именно Кант, а не Аристотель, поставил вопрос свободы в центр практической проблематики. По причинам, которые не могут быть здесь раскрыты, и которые превосходно сформулировал Гегель, понятие свободы в смысле личной автономии не могло быть создано никаким греческим мыслителем. Начиная с Канта, практическая свобода, понятая так или иначе, есть определение свободы. Эта идея останется с нами до конца этого исследования.

Во-вторых, у Канта впервые философское становление понятия свободы оказалось связано с апоретическим положением спекулятивной философии. Чтобы сформировать само понятие практического *разума*, необходимо, чтобы понятие свободы было признано спекулятивной философией как «проблематическое, как не невозможное»⁸. Этот момент выходит за рамки дальнейшей судьбы кантианской философии и непосредственно касается современной дискуссии вокруг аналитической философии. В предшествующем анализе мы, фактически, признали, что для определения практических понятий, философия должна была сначала пройти школу обыденного языка и в нем обнаружить в имплицитном виде очертания анализа понятий основания для действия и практического рассуждения. Наш анализ до сих пор не уклонялся от этого общего допущения. С Кантом мы делаем цезуру и совершаем прыжок. Концептуальный анализ может дистанцироваться от обыденного языка только потому, что понятие свободы было предварительно перенесено на спекулятивный план для тематизации и проблематизации. В частности, чтобы понятие свободы стало понятием *философским*, необходимо, чтобы философский дискурс прошел через теснину антиномий, с тем чтобы встретить там вопрос о трансцендентальной иллюзии. Проблематизировать понятие свободы — значит показать, что оно является проблематическим. При этом условии и только при нем, свобода есть идея разума, а не рассудка. Соответственно, вся последующая проблематика заслуживает того, чтобы быть отнесенной к области

8. Кант И. (1965). Критика практического разума / Пер. с нем. Н. М. Соколова // Кант И. Сочинения в 6-ти т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль. С. 313–314. — Прим. перев.

практического разума. Эта эпистемологическая цезура между практическим рассуждением и практическим разумом является настоящим поворотным моментом всего нашего анализа.

В-третьих, мы должны рассмотреть практический разум как взаимоопределение идеи свободы и идеи закона, и именно здесь достижение Канта одновременно становится отправной точкой всех атак на него. Мыслить свободу и закон в их единстве — сугубая задача «Аналитики» «Критики практического разума». Понятие практического разума обретает здесь собственно кантианскую окраску. Это означает, что разум как таковой является практическим, то есть он сам по себе может *a priori* определять волю, при условии, что закон есть закон свободы, а не закон природы. Я не буду дальше раскрывать это понятие практического разума. Это вещи известные, пусть и сложные для понимания, в особенности, когда речь заходит о понимании того, в каком смысле синтез свободы и закона, определяющий автономию, становится в конечном итоге *factum rationis*. Я предпочитаю перейти непосредственно к причинам, по которым мне представляется, что кантианское понятие практического разума должно рассматриваться как в сущности преодолимое, хотя обойти его нельзя.

Под сомнение я ставлю, прежде всего, необходимость так полно и так однозначно *морализировать* понятие практического разума. Мне представляется, что Кант абсолютизировал только один аспект нашего практического опыта, а именно факт морального долженствования, понятого как принуждение императива. Мне кажется, что идея подчиненного правилам поведения имеет много других аспектов помимо долга. В этом отношении аристотелево понятие *aretè* (которое лучше переводить термином «совершенство», чем унылым «добродетель») мне представляется более богатым в смысловом отношении, чем строгая идея подчинения долгу. Кое-что от этой полноты смысла сохранилось в понятии нормы или правила, а именно идея «образца-для-действия», лучшего или предпочтительного плана, ориентации, которая дает смысл. С этой точки зрения, идея этики сложнее, чем идея морали, если под моралью понимается строгое соответствие долгу без учета желания. Мы вернемся к этому с Гегелем.

Это первое сомнение влечет за собой второе. Идея, что разум сам по себе является практическим, то есть властвует как разум без учета желания, мне представляется еще более достойной сожаления. Она вовлекает мораль в ряд дихотомий, губительных для самого понятия действия, что справедливо осуждает гегельянская критика. Форма противопоставляется содержанию, практический закон — максиме, долг — желанию, императив — счастью. И здесь Аристотель лучше отразил специфическую структуру практической сферы, когда сформулировал понятие делиберативного желания и вложил правильное желание и точное мышление в свое понятие *phronēsis*.

Но что мне представляется наиболее уязвимым для критики — и это третье сомнение приводит в действие два предыдущих, — это сам проект построения «Критики практического разума» по образцу «Критики чистого разума», а именно —

как методическое разделение априорного и эмпирического. Сама идея аналитики практического разума, которая точь-в-точь соответствовала бы аналитике чистого разума, как мне представляется, игнорирует специфику сферы человеческого действия, не выдерживающей демонтажа, к которому принуждает трансцендентальный метод, но наоборот, требующей тонкого чувства переходов и медиаций.

В конечном счете, это игнорирование необходимых атрибутов действия сопряжено с переоценкой самого *a priori*, а именно правила универсализации, которое, без сомнения, есть не более чем критерий контроля, позволяющий действующему проверять свою добрую волю, когда он притязает на то, чтобы «быть объективным» в максимах своего действия. Возводя правило универсализации в ранг высшего принципа, Кант наводит на путь самой опасной идеи из возможных, обладавшей впоследствии у всех, начиная с Фихте и заканчивая Марксом включительно, а именно, что практическая сфера подсудна знанию и научности, аналогичным знанию и научности, требуемым в сфере теоретической. Кант, правда, сводит это знание к установлению высшего принципа. Тем не менее, брешь была пробита, и в нее устремились все *Wissenschaftslehre*, которые, в свою очередь, породили смертельную идею — смертельную подчас в физическом смысле, — что существует наука о праксисе. Можно еще раз прочесть у Аристотеля строгое предостережение против этой идеи приложенной к практике науки в знаменитом пассаже, где Стагирит говорит, что в сфере человеческих дел, переменчивых и предоставленных решению, невозможно достичь той же степени точности (акрибии) как, например, в математических науках, и что нужно всякий раз соразмерять степень строгости рассматриваемой дисциплины с требованиями ее предмета⁹. Немного сегодня найдется идей, более целебных и более освобождающих, чем идея, что существует практический разум, но не наука о практике. Область действия с онтологической точки зрения — это область изменчивых вещей, а с эпистемологической — область правдоподобного в смысле вероятного и возможного. Разумеется, не следует возлагать ответственность на Канта за развитие, которого он не желал и не предвидел. Я лишь говорю, что, создав понятие практического *a priori* по образцу теоретического *a priori*, Кант перенес исследование практического разума в чуждую ему область познания. Чтобы его вернуть в ту срединную область, которую Аристотель с полным на то основанием расположил между «логическим» и «алогическим», необходимо суметь связать с понятием критики практического разума такой смысл, который не был бы производным от смысла критики чистого разума, то есть смысл, который соответствовал бы только сфере человеческого действия. В конце этого исследования, наряду с понятием критики идеологий, будет предложен особый способ вновь перенести понятие критики на практический уровень.

Таковы аргументы в пользу того, что для определения понятия практического разума мы проходим через Канта, но не останавливаемся на Канте.

9. См.: Аристотель. Указ. соч. С. 55. — Прим. перев.

IV. Гегельянское искушение

Является ли моя критика Канта гегельянской? Во многих отношениях — несомненно. И все же, какой бы соблазнительной в интеллектуальном смысле ни была гегельянская концепция действия, то *покушение*, которое она собой представляет, должно оставаться *искушением*, которому следует противостоять по вполне определенным основаниям, о которых мы скажем ниже и которые позволяют отнести тех, кто следует подобному пути, к причудливой категории постгегельянских кантианцев...

Что нас прежде всего соблазняет до такой степени, что почти нас покоряет, так это идея, что нужно искать в *Sittlichkeit* — конкретной этической жизни — источники и ресурсы осмысленного действия. Никто не начинает заново этическую жизнь; каждый ее находит уже наличной в состоянии нравов, в которых седиментировались основополагающие традиции его сообщества. Хотя изначальное основание может быть представлено только в форме более или менее мифической, оно все же продолжает действовать и остается действительным в рамках седиментаций традиций благодаря все новым интерпретациям, которые получают эти традиции и их изначальное основание. Эта совместная работа основания, седиментаций и интерпретаций порождает то, что Гегель называет *Sittlichkeit*, то есть сеть аксиологических убеждений, которые регулируют разделение дозволенного и недозволенного в данном сообществе.

По отношению к этой конкретной этике кантианская моральность обретает фундаментальное, но ограниченное значение, которое признает за ней наша критика. Она конституирует момент интериоризации, универсализации и формализации, с которым Кант отождествляет практический разум. Этот момент необходим, потому что только он устанавливает автономию ответственного субъекта, то есть такого субъекта, который признает себя способным делать то, что он в то же время полагает должным. В гегельянской перспективе развития (скорее логического, чем хронологического) формообразований духа, этот момент интериоризации конкретной этической жизни становится необходимым благодаря диалектике, внутренне присущей самой *Sittlichkeit*. Прекрасный греческий полис — по крайней мере, если он рассматривается как лучшее выражение конкретной этической жизни *до* момента абстрактной моральности — больше не существует. Его внутренние противоречия вывели дух за пределы его прекрасной гармонии. Для нас, людей модерна, вход в культуру необходимо связан с отрывом, отчуждающим нас от наших собственных истоков. В этом смысле отчуждение от традиции стало неизбежной частью всякой нашей связи с унаследованным прошлым. Отныне фактор дистанцирования действует внутри любой принадлежности к какому бы то ни было культурному наследию.

Будучи необходимым, момент абстрактной моральности становится невыносимым ввиду противоречий, которые он, в свою очередь, порождает. Всем известна знаменитая критика «морального мировоззрения» в «Феноменологии духа»

и перекликающаяся с ней критика субъективной нравственности в «Философии права». Мы сами признали аргументы этой двойной критики, когда с сожалением отмечали те дихотомии, которые трансцендентальный метод порождает в самом человеческом действии, и когда утверждали, что правило универсализации максим воли есть, возможно, лишь критерий контроля, с помощью которого моральный агент удостоверяется в своей добросовестности, а не высший принцип практического разума.

Эта двойная критика ведет нас к тому, чтобы отдать должное гегельянскому понятию воли, как оно конструируется в начале «Философии права». Это диалектическое конструирование содержит в зародыше все последующие развития, которые, вместе взятые, составляют позитивное дополнение критике морального мировоззрения и абстрактной моральности. Вместо того, чтобы разъединять, как это делает Кант, *Wille* и *Willkür*, то есть волю, определенную одним только разумом, и свободный выбор, расположенный на перепутье между долгом и желанием, вместо этого демонтажа, Гегель предлагает диалектическое становление воли, которое следует порядку категорий от всеобщности к особенностям и единичности. Воление волит и волит себя как всеобщее в отрицании всех содержаний; в то же время оно волит вот это, а не иное. Иначе говоря, оно инвестирует себя в работу, которая бросает его в особенное, но в нем оно не утрачивает себя до такой степени, что больше не может восстановить рефлексивно, то есть всеобщим образом, сам смысл своего движения к особенному. Этот способ, которым воля делает себя особенной, оставаясь всеобщей, — вот что, говорит Гегель, конституирует ее единичность. Единичность, следовательно, перестает быть невыразимым и несообщаемым модусом бытия и действия; благодаря своему диалектическому становлению, она соединяет смысл и индивидуальность. В эту сложную конструкцию можно входить с начала или с конца, в зависимости от того, подчеркивается ли *смысл* единичного деяния или же *единичность* осмысленного деяния. Мышление единичного как осмысленной индивидуальности — вот что мне представляется одним из самых неоспоримых достижений, которые должна в себя включать реконструкция понятия практического разума. В эпоху модерна оно соответствует тому, что для античной мысли было сложной идеей «делиберативного желания» и объединяющей идеей *phronêsis*, конституирующего «совершенство» решения.

Но нужно ли вместе с Гегелем делать второй шаг, тот самый, которому предшествует и которого, как представляется, требует понятие воли, диалектическую конструкцию которого мы только что резюмировали? Нужно ли также принимать политическую философию, на которую ориентируется восстановление *Sittlichkeit* за пределами критики *Moralität*? Именно здесь попытка и искушение пересекаются так же, как выше у Канта, где взаимное определение свободы и закона составляло одновременно одну из вершин концепции практического разума и источник всех парадоксов, которые привели к кризису всю практическую философию Канта. Сравнение двух кризисных моментов в нашем исследовании, впрочем, не случайно. В обоих случаях речь идет о соединении свободы и нормы в том или ином

смысле. Кант делал это, как мы помним, при помощи понятия нормы, сведенной к скелету правила универсализируемости какой бы то ни было максимы. Но он не смог показать только с помощью него, что разум является практическим сам по себе, поскольку то, что разум определяет, есть воля абстрактная и пустая, а не конкретное действие, как того, однако, требует позитивная идея свободы, понятой как свободная причинность, то есть как источник реальных изменений в мире.

Именно в этой точке гегельянская попытка оказывается привлекательной: вместо того, чтобы искать в пустой идее закона вообще противовес воли, которая иначе осталась бы произвольной, Гегель ищет в следующих друг за другом структурах семейного, затем экономического, наконец политического порядка конкретные опосредствования, которых не хватало в пустой идее закона. Так артикулируется новая *Sittlichkeit*, уже не предшествующая абстрактной моральности, но следующая за ней (в смысле концептуального порядка). Именно эта *Sittlichkeit* институционального уровня составила бы наконец подлинное понятие практического разума, на поиск которого направлено все наше исследование.

Мы тем более до сих подвергались искушению следовать за Гегелем, что эта конкретная этика восстанавливает, используя ресурсы мысли модерна (стало быть — посткантианской), важнейшую идею Аристотеля, а именно, что «благо человека» и «задача» (или «назначение») человека — столь ценные понятия из первой книги «Никомаховой этики» — в полной мере осуществляются только в сообществе граждан. Благо человека и назначение человека сохраняются от рассеивания в отдельных техниках и искусствах только постольку, поскольку сама политика является архитектурным знанием, то есть знанием, которое согласовывает благо индивида и благо сообщества и объединяет отдельные умения в мудрость, относящуюся ко всему полису. Таким образом, именно архитектурный характер политики сохраняет нераздельность блага человека и назначения человека.

Именно это архитектурное видение возрождается в гегелевской философии государства. Оно возрождается в современной форме, которая предполагает, что право индивида уже провозглашено. Закон, в форме которого это право может быть признано, отныне может быть только законом политического института, в котором индивид обретает смысл и удовлетворение. Ядро этого института — конституция правового государства, в которой воля каждого узнает себя в воле целого.

Эта точка зрения нас прельщает не только потому, что она освежает античное понятие, но и потому что предлагаемая ею идея осмысленного действия, осуществляющегося в политической жизни и посредством нее, не устарела и даже, в некотором смысле, еще не была достигнута. Не соглашаясь с Марксом в том, что Гегель будто бы лишь спроектировал идеальное государство, маскирующее собственное отклонение от государства реального, я бы сказал, что Гегель описал государство в его начальной и имеющей определенную направленность форме, уже наличной, но не развитой, не приведя оснований его сложного учреждения. А ведь это государство не только почти не прогрессирует, но фактически сдает позиции. В наши

дни мы видим, что сама идея институционального опосредствования свободы отступает как в мыслях, так и в желаниях. Наши современники все больше и больше прельщаются идеей дикой свободы вне институтов, в то время как всякий институт им кажется сущностно ограничивающим и репрессивным. Но они забывают страшное равенство, установленное Гегелем в «Феноменологии духа» в главе об ужасе, — равенство между свободой и смертью, когда никакой институт не опосредствует свободу. Разрыв между свободой и институтом, окажись он устойчивым, ознаменовал бы самое большое отречение от идеи практического разума.

Поэтому меня смущает не идея синтеза свободы и института. И не идея, что только в форме либерального государства этот синтез может быть увиден в действии в толще истории. Точка, в которой гегелевская попытка в моих глазах становится искушением, которое следует решительно отвергнуть, заключается в следующем: можно радикально усомниться в том, что для того, чтобы подняться от индивида к государству, необходимо онтологически различать между субъективным духом и объективным духом, или, скорее, — между сознанием и духом. Предельная важность этого момента несомненна. Для Гегеля сам термин «дух» — *Geist* — указывает на радикальную дисконтинуальность со всяким феноменологическим сознанием, то есть с сознанием, постоянно оторванным от самого себя своей недостаточностью и ожидающим своего бытия от признания другим сознанием. Вот почему в «Энциклопедии» философия объективного духа разворачивается вне феноменологии, ибо феноменология остается царством интенционального сознания, лишенного своего иного. Можно задаться вопросом, не является ли это гипостазирование духа, настолько поднятого над индивидуальным сознанием и даже над интересубъективностью, ответственным за другое гипостазирование, а именно — государства. Невозможно изъять из гегелевского текста, будь то «Энциклопедия» или «Философия права», выражения, которыми государство характеризуется как бог среди нас.

Но отказ от этого гипостазирования государства, укорененного в онтологизации *Geist*, имеет свою собственную логику, которую нужно довести до конца. Все следствия, которые должны быть приняты, являются решающими для идеи практического разума.

Во-первых, если мы отказываемся гипостазировать объективный дух, необходимо исследовать альтернативу, а именно, что всегда должно быть возможно, согласно рабочей гипотезе пятой «Картезианской медитации» Гуссерля, породить все общности высокого ранга, такие как государство, исходя из одной только конституции другого в интересубъективном отношении. Все другие конституции, относящиеся друг к другу, в свою очередь, как «Я» более высокого ранга к другим «Я» того же ранга, должны быть выведены: сначала те, что связаны с общим физическим миром, затем те, что связаны с общим культурным миром. Нам возразят, что у Гуссерля это обещание конституировать общности высокого ранга в интересубъективности остается благим пожеланием. Возражение теряет силу, если принять

во внимание, что понимающая социология Макса Вебера содержит подлинную реализацию проекта пятой «Картезианской медитации». Ни его понятие социального действия, ни понятие легитимного порядка, ни даже его типология систем легитимации власти не задействуют никакие другие сущности, кроме индивидов, действующих в отношении друг друга и регулирующих понимание своего собственного действия на основе понимания действий других. Мне представляется, что этот эпистемологический индивидуализм способен лучше теоретически разрешить диалектику свободы и института, поскольку институты возникают как объективации или даже реификации intersубъективных отношений, которые никогда не предполагают, если можно так сказать, дополнения в виде духа. Следствия этого методологического выбора в отношении понятия практического разума весьма значительны. Судьба практического разума отныне решается на уровне процессов объективации и реификации, в ходе которых институциональные опосредствования отчуждаются от индивидуальных желаний удовлетворения. Практический разум, я бы сказал, есть совокупность средств, принятых индивидами и институтами для сохранения или восстановления взаимной диалектики свободы и институтов, вне которой нет осмысленного действия.

Второе следствие нашего отказа от гегелевского объективного духа: гипостазирование объективного духа имеет не только онтологическое, но и эпистемологическое значение. Оно держится на притязании на познание духа, на познание государства. Мы постоянно читаем: дух познает себя в государстве, а индивид познает себя в познании духа. Я неоднократно говорил, что нет ничего, на мой взгляд, более разрушительного теоретически и более опасного практически, чем это притязание на познание в области этики и политики. Эта идея теоретически разрушительна, поскольку возвращает нас в ситуацию дихотомии, подобную той, что ставилась в упрек Канту. Действительно, мы возражали против кантовской дихотомии между намерением и делом. Но гегелевское государство тоже есть государство в намерении, и концептуальный анализ не дает никакой возможности ликвидировать цезуру между государством в намерении и реальным государством. Именно этим сильна марксова критика «Философии права» Гегеля. (К сожалению, Маркс, в свою очередь, впоследствии восстановил познание экономической практики и всех практик, локализованных им внутри отношения надстройки к базису. Но я намерен не противостоять этому притязанию Маркса, но атаковать его корень у Гегеля.) Разрушительное в теоретическом отношении, это притязание на познание, кроме того, опасно в отношении практическом. Все постгегельянские фанатизмы *in nuce* содержатся в идее, что индивид познает себя в государстве, которое само себя познает в объективном духе. Ибо, если человек или группа людей, партия, присваивают себе монополию на познание практики, они также присвоят себе право причинять людям добро помимо их воли. Так познание объективного духа порождает тиранию.

Однако если государство, в соответствии с противоположной гипотезой Гуссерля, Макса Вебера, Альфреда Шюца, происходит из самих интересубъективных отношений посредством подлежащего описанию процесса объективации и отчуждения, то познание этих объективаций и отчуждений остается познанием, неотделимым от сети взаимодействий между индивидами, и носит вероятностный характер, свойственный всем антиципаниям в отношении хода человеческих дел. Я не устану повторять, что практический разум не может возвести себя в теорию праксиса. Вслед за Аристотелем следует сказать, что существует только познание вещей необходимых и неизменных. Поэтому практический разум не должен выводить свои притязания за пределы срединной области, которая простирается между наукой о вещах неизменных и необходимых и произвольными мнениями, будь они коллективными или индивидуальными. Признание этого срединного статуса практического разума есть гарантия его трезвости и открытости для дискуссии и критики.

Третье следствие: если практический разум есть совокупность мер, принятых для сохранения или учреждения диалектики свободы и институтов, практический разум вновь обретает критическую функцию, теряя свое теоретическое притязание на статус познания. Эта критическая функция пробуждается признанием цезуры между идеей политической конституции, в которой индивид находил бы свое удовлетворение, и эмпирической реальностью государства. Именно эта цезура должна быть учтена в рамках гипотезы, что государство и другие общности высокого ранга происходят из объективации и отчуждения самих интересубъективных отношений, противоположной гипотезе объективного гегельянского государства. Критическая функция практического разума здесь заключается в том, чтобы *демаскировать* скрытые механизмы искажения, посредством которых легитимные объективации общественных связей становятся недопустимыми отчуждениями. Легитимными объективациями я здесь называю совокупность норм, правил, символических опосредствований, которые образуют идентичность некоторого человеческого сообщества. Отчуждениями я называю систематические искажения, которые мешают индивиду примирить автономию своей воли с требованиями, проистекающими от этих символических опосредствований. Именно здесь, на мой взгляд, то, что называется «критикой идеологий», инкорпорируется в практический разум как его критический момент.

Мы уже говорили об идеологиях в связи с символическими опосредствованиями действия. Нам тогда представлялось, что идеологии — в качестве вторичных систем репрезентации этих имманентных действию опосредствований — имеют позитивную функцию интеграции социальной связи. В этом смысле они относятся к тому, что я только что назвал легитимными объективациями общественной связи. Но *репрезентативный* статус этих идеологий интеграции включает в себе возможность, что они подчиняются автономным механизмам систематического искажения, одним из эффектов которого является именно то, что реальное госу-

дарство настолько далеко отстоит от идеи государства, как она порождается в гегелевской философии. Функция критики идеологий заключается, в таком случае, в том, чтобы атаковать корни этих систематических искажений на уровне скрытых отношений между *трудом*, *властью* и *языком*. Освобождаясь, таким образом, от понимания дискурса только посредством дискурса, критика идеологий становится способной понять другую функцию идеологий, без сомнения всегда примешанную к их функции интеграции, а именно их функцию легитимации установленной власти или других властей, готовых поставить себя на ее место с той же целью господства. Я не хочу здесь развивать тему множественности значений идеологии, в частности, рассматривать связь между идеологией и господством. Я ограничиваюсь следствиями для практического разума.

Критика идеологий — это, по моему мнению, один из инструментов мышления, которыми практический разум может *переориентировать себя с познания на критику*. Тогда нужно говорить скорее не о критике практического разума, а о практическом разуме как критике. Необходимо, кроме того, чтобы эта критика не выдавала себя за познание, следуя разрушительной оппозиции между наукой и идеологией. В действительности нет места совершенно внешнего по отношению к идеологиям. Именно посреди идеологии возникает критика. В конечном счете, только моральная идея автономии, функционирующая отныне как утопическая пружина всякой критики идеологий, может поднять критику над произвольными мнениями без того, чтобы поднять ее до уровня познания. Я останавливаюсь на этом итоговом указании на роль утопии. Она служит нам напоминанием о том, что практический разум не обходится без практической мудрости, но практическая мудрость в ситуации отчуждения не обходится без того, чтобы мудрец не обратился безумцем, поскольку регулирующие социальную связь ценности сами стали безумны.

Practical Reason

Paul Ricœur

Andrey Breus

Research Assistant, Centre of Fundamental Sociology, HSE University

Research Fellow, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences

Address: Myasnitskaya str., 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: zeuhled@gmail.com

Paul Ricœur's essay "Practical Reason" was initially published in 1979, and later became part of the book *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II* (1986), marking Ricœur's transition from the general problems of the justification of hermeneutics as a legitimate philosophical discipline to

the problems of practical philosophy in a broad sense. Relying on the analytical theory of action, the interpretative sociology of M. Weber, and the Hegelian critique of Kantian ethics, Ricœur seeks to restore the Aristotelian concept of phronesis or “practical wisdom” in the context of modern philosophizing. This turns out to be unexpectedly relevant where neither Kant’s deontology nor the Hegelian *Sittlichkeit* can adequately express the entirety of human practical experience in a world where ideology and alienation have become inevitable components of social life.

Keywords: phronesis, practical reason, practical wisdom, Aristotle, Kant, Hegel, Weber, deontology, theory of action, ideology, alienation, hermeneutics, interpretative sociology