

УДК 101.1
ББК 87.3

DOI 10.47475/1994-2796-2021-10817

Методологическая роль психоанализа в культуре: П. Рикер и З. Фрейд

Е. И. Ареньев, А. И. Иванова

Курский государственный университет, Курск, Россия

Проблема сущности человека разрабатывается на протяжении почти всей истории философии — более двух тысячелетий. Исследованию этого вопроса посвящены ряд развернутых концепций мыслителей, причисляемых к величайшим. К настоящему времени существует ряд подходов, выявляющих социальные и биологические, рациональные и иррациональные, психоэмоциональные и волевые аспекты человеческого сознания. Вместе с тем методологическая составляющая данной проблемы по-прежнему требует своего осмысления. Статья посвящена методологическим аспектам проблемы сущности человека в свете психоаналитической концепции З. Фрейда и ее взаимосвязи с культурой. Роль психоанализа в культуре рассматривается на основе критических воззрений П. Рикера.

Ключевые слова: *сущность человека как методологическая проблема, роль психоанализа в культуре, интерпретация П. Рикера творческого наследия З. Фрейда.*

Психоаналитическая философия стремится к расширению рамок диалога с культурой. П. Рикер выдвигает тезис: «Психоанализ вписывается в современную культуру в качестве ее герменевтики» [3, с. 27]. Это происходит в акте интерпретации, предлагаемой данным подходом. Мы можем считать психоанализ частью современной культуры, в нем есть стремление к осмыслению человека, окружающей его действительности. Рикер, рассматривая работы Фрейда, прослеживает расширение границ приложения психоанализа и отмечает, что фокус интерпретации постепенно смещается с человека на культуру.

Преимущество психоанализа, по Рикеру, заключается в универсальности метода интерпретации, его применимости практически ко всему в культуре. Ограниченность же выражается в замкнутости психоаналитических моделей. На примере работ Фрейда Рикер демонстрирует роль психоанализа в культуре. Так, в «Толковании сновидений» мы видим акт «иллюзии» (воспоминание или иллюзия) [4, с. 395], которая является одной из движущих сил культуры. «Тотем и табу» — целостное этнографическое исследование. Рикер отмечает, что в работах Фрейда прослеживаются экономические основания культуры. Они проявляются в отказе от импульсивных желаний, табу. Вся окружающая «эротичность», просматриваемая в собственном теле, других людях, является причиной страдания в психоаналитической трактовке культуры. И в то же время она выступает мощной связующей силой. Не труд, по мнению Фрейда, а именно либидо способно объединить и сплотить людей в единое социальное тело с целью эксплуатации природы. Тем не менее как инди-

видуальное существо человек чаще всего терпит неудачу в реализации своих стремлений. Социальному свойственно ограничивать его порывы, укреплять границы, табуировать. Мы получаем призыв возлюбить ближнего, в том числе врага, который не разжигает в нас подлинное чувство. Человек по своей сути агрессивное существо, по мнению Рикера, жаждущее удовлетворения своих потребностей, в том числе используя ближнего как средство. Этот мыслитель утверждает, что влечение, которое возникает в одном человеке по отношению к другому — в первую очередь изначальная враждебность, «влечение к смерти» [3, с. 32].

Если мы заменяем Эрос Танатосом, то вся система перестраивается на глазах, в том числе экономическая. Рикер упоминает о том, что Фрейд развивает эту точку зрения, но как бы не осмеливается довести её до апогея или хотя бы поставить в противовес основной теории о движущей силе Эроса. Фрейд оставляет эту гипотезу как экспериментальную, авантюрную и даже спекулятивную. Стремление к смерти выражается у человека в тяге к разрушению, в собственном мазохизме, оно может или смешаться с Эросом, или даже удвоить либидо. «Таким образом, влечение к смерти последовательно обнаруживается на трех уровнях: биологическом, психологическом, культурном; его антагонизм становится все менее и менее скрытым по мере того, как Эрос усиливает свое воздействие, чтобы сначала объединить живое с самим собой, затем “Я” — со своим объектом и, наконец, индивидов в постоянно расширяющихся группах» [3, с. 34]. Постоянно нарастающая и усиливающаяся борьба Эроса и

Танатоса достигает своего максимума на уровне культуры.

Рикер предлагает такую градацию: биологический, психический, культурный уровни. Эта борьба и есть жизнь, ее содержание. Интересно, что чувство вины является инструментом для усмирения агрессии. И, по мнению Фрейда, такой инструмент подавления агрессии препятствует развитию цивилизации. У индивида чувство виновности — морализация «Сверх-Я» по отношению к «Я», подавление инстинктивных порывов. Виновность — это необходимый ограничитель в сосуществовании людей. «Пока человеческая общность знает одну только форму семьи, инстинкт разрушения с необходимостью заявляет о себе в Эдиповом комплексе, порождая чувство совести и виновности» [3, с. 35]. Самый надежный способ создания прочных социокультурных связей — чувство виновности.

Рикер говорит о том, что изучение искусства, морали и религии возможно только в культурно-экономическом пространстве. Фрейд отводит религии иллюзорную роль. С одной стороны его позиция является рационализированной, мы не можем единогласно утвердить существование Бога по ряду причин, с другой стороны мы не исключаем его, причем это происходит не из-за чувства страха. Фрейд говорит о Боге людей, том, который привносит в жизнь некоторый баланс замещений, компенсаций и т. д. Жизнь жестока, и человек нуждается в поддержке, в этом, если можно так выразиться, балансе, будучи существом склонным к нарциссизму. Культура дает человеку иллюзию — богов, как компенсацию. Рикер отмечает, что созданная человеком религия не верифицируется, и потому дает такую мощную надежду. Возникает вопрос, откуда произрастает эта иллюзия?

В работах Фрейда мы находим воссоздание исторической памяти, которая далее преобразуется и вытесняется. В этой связи Рикер проводит разделение между истинным содержанием, скрытым в искажении, и содержанием, заключенном в вытесненном воспоминании, которое возвращается в наше религиозное сознание, но уже в искаженной форме [3, с. 37].

Первый аспект относится к теории Фрейда, не отказывающегося от мифа, а наоборот, настаивающего на существовании некоего исторического ядра, вокруг которого концентрируется религия. Он изучает источники религий, момент их зарождения и развитие. Он ищет подкрепление своей теории, общность между религиозными истоками древних цивилизаций. Эту общность Фрейд находит в том, что во главе каждого первобытного племени необходимо стоял вождь мужского пола,

сильный лидер. Рано или поздно он становится для племени не только защитником, но и карателем. Под этим довлеющим гнетом сильные племена объединяются, чтобы сместить фигуру патриарха с главенствующей позиции. Для монотеизма это приемлемая история, где бог-отец един. Для тотемизма требуются обоснования, которыми предстают перед нами египетский Атон, бог Яхве.

Здесь на первый план выходит виновность в убийстве бога-отца, пронизывающая западную культуру. В этом и заключается возвращение, пропитанное символизмом. Это возвращение к истокам не носит характер навязанного события, оно сохраняется в памяти поколений как событие травмирующее, поэтому вызывает подлинно возвращаемое чувство вины. Здесь важно учесть то, как представляет эту ситуацию Фрейд. Подобно взрослому ребенку, проживающему первые неврозы, связанные с родителями, религиозное общество проживает свое становление через невроз, связанный с образом отца. Неврозы порождаются запретами, табу. Запреты влекут желание к их нарушению, жажду удовлетворения внезапного желания. Как следствие — невроз, угрызения совести. В итоге мы видим, что религия действительно дает нам почву для интерпретации невроза. Мы смещаем фокус на культуру, на вопросы о жизни и смерти, используя свой опыт виновности. Это все возвращение вытесненного.

С искусством дело обстоит иначе. В отличие от религии, Фрейд воспринимает искусство как нечто ненавязчивое и не связанное с неврозом. Доступная форма замещения. Более того, Фрейд романтизирует эффект, производимый на человека посредством произведений искусства. Связывает это с формой фантазии, которой не нужно стесняться, с воображением человека, которого ему нет необходимости стыдиться. Но здесь возникает спорный вопрос о толковании сновидений и произведений искусства. Первые являются мимолетными вспышками подсознания, в то время как вторые — принадлежат конкретному времени и имеют существенную, в том числе историческую значимость. Тем не менее в обоих случаях мы делаем акцент на деталях, чтобы понять центральную идею, сокрытый замысел.

«Психоанализ претендует на то, чтобы преодолеть не только феноменологическую противоположность сновидения и культуры, но и внутреннюю противоречивость, свойственную экономике», — пишет Рикер [3, с. 45]. Но он высказывает возражение по поводу сопоставления толкования сновидений и произведений искусства. Оно заключается в том, что, казалось бы, сны возвращают нас назад к ситуации,

к конфликту, противоречию. Искусство наоборот, выявляя противоречие, дает нам способ разрешения конфликта. Оно продукт взрослого состояния. Рикер находит им такое объяснение, что любая сублимация, будь то сновидение или произведение искусства, выполняет более значимую миссию так называемого «регрессивного прогресса». Возвращая нас к конфликтной ситуации, он предлагает ее новое прочтение, новую интерпретацию. Рикер утверждает, что это единственно возможное направление для реализации главной задачи психоанализа — соединение с интерпретацией культуры. Для этого необходимо перейти от толкования сновидения в пользу конкретного невроза к глобальному творческому, если можно так сказать, архаическому послы. «И еще ему необходимо достичь зрелости, чтобы понять суть этого противопоставления и постичь конкретную динамику, благодаря которой может быть преодолена временная и обманчивая противоположность регрессии и прогрессии» [3, с. 47].

Таким образом, психоанализ вписывается в пласт культуры только как интерпретация. Здесь возникает вопрос: «Каким образом культура приходит к самопознанию с помощью представлений, которыми снабжает ее психоанализ?» [3, с. 47]. Рикер называет фрейдовскую интерпретацию ограниченной и частной, но тем не менее затрагивающей самую суть культуры. Он предлагает делать уклон именно на рефлексивную критику.

Современные исследователи, говоря о соотношении психоанализа и культуры, демонстрируют компенсаторную функцию последней в решении психоаналитических задач, говоря о том, что культура рассматривается как ряд преобразующих процессов или форма подавления хаоса бессознательного, как личного, так и коллективного. [5, с. 178].

Необходимо определить границы фрейдовской интерпретации. При анализе феномена культуры и человеческого фактора Фрейд предлагает две модели, а именно: топико-экономическую и генетическую. Попытка интерпретации культуры у Фрейда через чувственную составляющую в человеке, по мнению Рикера, — путь к разоблачению ложного сознания, то есть подлинная рефлексия. Если взять во внимание герменевтику смысла и такого рода рефлексивную философию, мы получим некий «подлинный анализ». Для приближения к нему нужно обнаружить наиболее важные в обозначенном проблемном поле аспекты интерпретации культуры у Фрейда, самые значимые моменты рефлексии. Прежде всего это концепция иллюзии.

Рикер утверждает, что эта концепция несет важную миссию — помогает примириться с не-

избежным страданием. Выше мы отметили, что, по мнению Рикера, в психоанализе речь идет не о религиозности как таковой и не о Боге, а о боге людей, который постоянно соприсутствует в подсознании. И задача заключается не в анализе религии, а в разоблачении архаических подсознательных представлений, так как психоаналитик не религиозен, он не может занимать ни одну из позиций. Он может выступить с позиции того, что религия является инфантильным переживанием, за которое цепляется человек по ряду причин, когда вера является всего лишь вспомогательным средством. Но если, рассуждает Рикер, в результате воздействия психоанализа такая вера рухнет, то это наилучший исход. Иными словами, «если вера должна быть чем-то отличным от религии, то для ее рождения необходимо, чтобы религия умерла» [3, с. 50]. Рикер делает акцент на том, что вера не может быть продуктом религии, используемым для утешения, компенсации и т. д.

Таким образом, Фрейд стремится к некоторого рода рационализации религиозных представлений в сознании человека, а иллюзии реальность не может соответствовать. Здесь психоанализ идет вразрез с позицией Рикера. У Фрейда иллюзорен и архаичен миф. Он наполнен символикой, но не имеет предельного смысла. С точки зрения Рикера наоборот. Миф — не только небывлица, выросшая со множеством поколений носителей, но и большой смысловой источник. Интерпретация Фрейда характеризуется тем, что по мере развития мысли мы отдаляемся от ее сути. Рикер критикует Фрейда в этом аспекте. Он убежден, что вся интерпретация происходит в смысловом поле. Задача философской антропологии заключается в объединении герменевтики смысла и раздробленных фрейдовских умозаключений, которые в отдельности кажутся нам удачными, но в его системе утрачивают свою значимость, потому что Фрейд пытается дать толкование с позиций позитивизма. Рикер критикует Фрейда за то, что, если некое убеждение не соотносится с «возвратом вытесненного», то не принимается во внимание Фрейдом или отодвигается на второй план. Здесь важно отличать, что именно использовать как необходимый возврат вытесненного, а что может замыкать нас в бесконечном круге, лишая развития. Таким образом, Рикер предлагает использовать интерпретацию культуры Фрейда в совокупности с другими подходами, чтобы отойти от неоднозначных убеждений и неразрешимых противоречий, а также от сексуального подтекста.

Рикер ставит фигуру Фрейда и его вклад в осмысление сущности человека рядом с Марксом и Ницше, исходя из значимости результатов. По-

верхностное изучение трех концепций названных мыслителей скажет нам об их различиях, но углубляясь, мы осознаем схожесть постановки центральных проблемных вопросов, схожесть в сомнениях и т. д. «Прежде всего они боролись против одной и той же авторитетнейшей иллюзии — иллюзии самосознания. Эта иллюзия была первым плодом победы, одержанной над предшествующей иллюзией — иллюзией вещи» [3, с. 53]. Благодаря Марксу, Ницше и Фрейду мы обретаем поле для сомнения. Это не скептицизм, а разумный вопрос о существовании категорий, которые мы воспринимаем как общепризнанные, такие как разум, мышление, вера.

Обратимся к размышлениям о религии Маркса: «Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья» [1; 3]. Эта фраза подчеркивает радикальное сомнение в необходимости существования такой, если можно так выразиться, иллюзорной категории и его крайний скептицизм в данном вопросе.

В «Воле к власти» Ницше мы находим попытки переосмысления роли познания и его связи с волей к власти. Философ пишет о происхождении разума, логики и сознания, утверждая их средствами, организованными помощниками в попытках освоения окружающей среды. В вопросе истины, как необходимой цели любого познания, Ницше занимает иррациональную позицию, утверждая вместо нее стремление к жизни, на протяжении которой люди неизбежно сталкиваются как с истиной, так и с заблуждением способствующим разрастанию человеческой активности, благодаря желанию к сохранению жизни. Заблуждением может в конечном итоге выступить и истина, на данном этапе не имеющая опровержения. И вся философская терминология, понятия «субъекта», «субстанции» или «вещи в себе», неизбежно противостоят воле к власти, выступая всего лишь упрощением [2, с. 296—297]. У Ницше мы обнаруживаем сомнение с позиции иррационализма.

Как отмечает Рикер, всё это мы способны увидеть благодаря их умению пользоваться искусством интерпретации. «Все трое, идя различными путями, попытались привести в соответствие свои «сознательные» методы расшифровки с «бессознательной» работой шифровки, которую они приписывали воле к власти, социальному бытию, бессознательному психическому» [3, с. 54]. У Фрейда мы видим сомневающееся в самом себе «Я». Благодаря собственным усилиям и усилиям психоаналитика мы имеем возможность поговорить с собой как с другим и принять истины другого как собственные.

Рикер утверждает также, что для того, чтобы понять подлинный посыл всех трех философов

и применить на себе эту интерпретацию, мы не имеем единой системы, которой могли бы следовать. Это три разные ветви, направления философии, разумно соединив которые, мы можем прийти до сути. В связи с этим, он отмечает, что значение психоанализа для культуры ещё не определено в достаточной степени.

Говоря о «непосредственных» реакциях обыденного сознания, Рикер делает акцент на его давлении над процессом интерпретации культуры. Обыденное сознание может дать нам только собственное понимание этих интерпретаций. Мы заключены в плен внезапных влияний и непосредственных реакций, но психоанализ не позволил себе стать вульгаризацией или болтовней, Фрейд не предпринимал попыток умышленно получить внимание общественности. Успех его философии, распространившийся в культуре — важное явление, требующее внимания и анализа. «Психоанализ становится общественным достоянием, прежде всего, как глобальный феномен рассекречивания: скрытая и безмолвствующая часть человека выносятся на всеобщее обозрение, благодаря ему заговорили о сексуальности, сексуальных извращениях, о вытеснении, о «Сверх-Я», цензуре» [3, с. 59]. Тем не менее процесс просачивания психоанализа в культуру омрачается различными его искажениями и сомнительными интерпретациями. Проблема была задана настолько остро и неоднозначно, что не могла не стать достоянием массовой культуры, не исследующей глубины указанного учения.

Осмысливая наследие Фрейда, Рикер рассуждает о трагичности заданных им проблем. Не желая взросления, связанного с чувством виновности, мы, благодаря Фрейду, возвращаемся в детство и как бы припоминаем обостренные архаичные конфликты в нас самих. Здесь Рикер подчеркивает трагичность инфантильности, возникающей на почве этих возвращений. А возвращения, даже неосознанные, неизбежны, потому что детство является частью судьбы каждого человека. К тому же само по себе либидо может отражаться на человеке трагически, трансформируясь, видоизменяясь, как, например, мазохизм или стремление к смерти.

Рикер утверждает, что культура — это сублимация человеческих неудовлетворенных желаний. Не обязательно, считает он, эта сублимация связана с либидо, спектр желаний может быть разнообразным. Как говорит об этом Фрейд, человек как бы притворяется и перевоплощает желаемое в плоскость искусства, замещает. Искусство безопасно, оно поглощает темную энергию человека. И трагизм в искусстве необходим для достижения

новой этики. Рикер убежден, что через страдания, на которых делает акцент психоанализ, мы можем прийти к «подлинной рефлексии».

Развивая тему понимания творческого наследия Фрейда, Рикер утверждает, что психоанализ должен быть воспринят историками философии и читаем на уровне Платона, Декарта и Канта, должен быть подвергнут серьезному диалектическому анализу. Психоанализ занимается переплетением желания и культуры, то есть изучением самой этой диалектики. Вся знакомая нам иррациональная терминология: воля, желание, инстинкт, не истолковывается здесь в какой-то иной интерпретации, а исследуется в соотношении с миром культуры, вот почему так важно осмысление этой концепции. Рикер условно делит творчество Фрейда на три этапа. Первый посвящен интерпретации невротического и снов, второй — интерпретации культуры, диалектике желаний и культуры, третий основывается на первых двух этапах, но через призму влечения к смерти. «Именно эту однородную среду структурных перестроек фрейдовского учения я и назвал семантикой желания», — пишет Рикер [3, с. 70]. Почему психоанализ нуждается в подробной философской интерпретации? По мнению Рикера, у самого Фрейда нет целостной системы, есть суждения, объединенные и интерпретируемые. Вся философия есть набор различных суждений, и только подробный их анализ может продемонстрировать сокрытые на первый взгляд смыслы. Необходимо еще раз отметить, что психоанализ существует как бы в некотором пространстве между желанием и культурой, чем и обусловлен разброс как терминологический, так и смысловой.

Рикер задается вопросом относительно того, каким образом психоанализ вписывается в рефлексивную философию? Как она проявляет себя, когда начинает руководствоваться принципами психоанализа? Эти вопросы важны, считает он, потому что психоанализ дает нам основания полагать, что субъект как носитель сознания и само по себе сознание не есть одно и то же. Рефлексия и сознание не совпадают. Для понимания, что есть субъект, необходимо как бы отграничиться от понятия сознания. Рикер использует психоанализ так же, как Декарт использовал аргументы скептиков против догматической трактовки вещи, но в данном случае психоанализ стремится, вопреки *Cogito*, скорее, внутри самого *Cogito*, отделить друг от друга аподиктичность «Я», иллюзии сознания и претензии «Я» [3, с. 77]. Одним из итогов психоанализа можно считать то, что сознание в философском дискурсе перестало быть данностью, его необхо-

димо возвращать актами самого же сознания. Мы наблюдаем раненое *Cogito*, которое себя полагает, но не владеет собой, которое понимает собственную прирожденную истину только как «признание неадекватности сознания самому себе, его иллюзорности, его ложности» [3, с. 78].

Рикер считает очень удачной идею Фрейда о предшествующем сознании, об архаичности. Он не разделяет позицию культурологов о том, что наше экологически неправомерное поведение растет корнями из прошлого, но настаивает на архаичности феномена желания. Желание является движущей силой, которая возвращает нас назад к истокам. Желание сублимируется из конфликта с окружающими или внутреннего конфликта в культурную среду. Оно же перерастает в чувство виновности и находит отражение в религии, ища утешения. Он пишет: «Именно это я и называю археологией — археологией, ограниченной влечениями и нарциссизмом, обобщенной археологией «Сверх-Я» и идеалов, гиперболической археологией борьбы титанов, Эроса и Танатоса» [3, с. 78]. Нужно подчеркнуть, что речь идет о рефлексивной археологии субъекта. Рикер проясняет для читателя некоторые моменты. А именно Фрейд не говорит напрямую о телеологии субъекта. Он в своих рассуждениях максимально приближается к этому понятию, но не формулирует его. Мы даем ему психоаналитическую оценку для наилучшего прояснения понятий субъекта и сознания. Рикер заимствует выражение Жана Ипполита «телеологическая диалектика» и настаивает на том, что для объяснения процесса взросления, постепенного развития сознания, необходимо рассматривать человека с позиций «Феноменологии духа» Гегеля. Многое обретает ясность при обращении к будущему, черпая смыслы из будущего. Говоря о телеологии, мы не должны подразумевать некую конечную цель, отношение между бессознательным Фрейда и духом Гегеля осуществляется в рефлексии. Телеология, археология и диалектика являются тремя непримиримыми способами интерпретации, но с их помощью мы можем приблизиться к подлинному пониманию.

Рикер настаивает на том, что по отношению к творческому наследию Фрейда занимает позицию не анализирующего читателя, а философа-интерпретатора. Он обозначает рамки интересующего нас дискурса.

В результате исследования мы приходим к тому, что Фрейд стремится ответить на две группы вопросов, первая — вопросы о смысле сновидений, культуры и т. д., вторая — вопросы об энергии, конфликт, разрушение. Обе группы между собой тесно связаны реальностью. Рикер же стремится

эксплицировать и дополнить методологическую составляющую концепции Фрейда. Поиск подлинной сущности человека делает решение этой задачи необходимым. Рикер выявляет методологическое своеобразие исследования сознания Фрейдом, состоящее в опоре на маскирующее ложное сознание. Идее «подлинной рефлексии» Рикер уделяет много внимания в своих работах. По сути, весь поиск правильной методологии изучения сущности человека сводится к подлинной философской рефлексии, подлинному анализу.

В трудах Рикера мы обнаруживаем еще один проблемный вопрос, — может ли субъект иметь археологическую составляющую, генетическую

память, если при этом он не обладает телеологией, детерминированной целью, последовательным развитием? Этот вопрос, на наш взгляд, подлежит дальнейшему рассмотрению.

Таким образом, для культуры психоанализ выполняет роль интерпретации, вспомогательного элемента, являясь ее частью. А для психоанализа культура проявляет себя как сублимация в искусстве, компенсация в религии. В акте интерпретации мы наблюдаем связь психоанализа и культуры. Психоанализ вписывается в современную культуру как метод ее истолкования, а сама культура дает возможность разрешения разного рода психоаналитических конфликтов в актах сублимации.

Список литературы

1. Маркс, К. К критике гегелевской философии права // К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. — Изд. 2. — Т. I. — М., 1955. — С. 219—368.
2. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше ; пер. с нем. Е. Герцык и др. — М. : Культурная Революция, 2005. — 880 с.
3. Рикёр, П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр ; пер. с фр., послесл., примеч. И. С. Вдовина. — М. : Искусство, 1996 — 270 с.
4. Фрейд, З. Толкование сновидений / З. Фрейд ; пер. с нем. Я. М. Когана. — М. : Азбука, 2015. — 512 с.
5. Шукуров, Д. Л. Формирование психоаналитического подхода к изучению культуры на Западе и в России / Д. Л. Шукуров // Соловьевские исследования. — 2013. — № 2 (38). — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-psihoanaliticheskogo-podhoda-k-izucheniyu-kultury-na-zapade-i-v-rossii> (дата обращения: 24.05.2021).

Сведения об авторах

Арепьев Евгений Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Курского государственного университета, Курск, Россия. arepiev@yandex.ru

Иванова Анна Игоревна — аспирант Курского государственного университета, Курск, Россия. anna.ig.i@yandex.ru

*Bulletin of Chelyabinsk State University. 2021. No. 8 (454).
Philosophy Sciences. Iss. 61. Pp. 116—121.*

The methodological role of psychoanalysis in culture: P. Ricoeur and S. Freud

E.I. Arepyev

Kursk State University, Kursk, Russia. arepiev@yandex.ru

A.I. Ivanova

Kursk State University, Kursk, Russia. anna.ig.i@yandex.ru

The problem of the essence of man has been developed throughout almost the entire history of philosophy — more than two millennia. A number of detailed concepts of thinkers, ranked among the greatest, are devoted to the study of this issue. To date, there are a number of approaches that identify social and biological, rational and irrational, psychoemotional and volitional aspects of human consciousness. At the same time, the methodological component of this problem still requires its own understanding. The article is devoted to the methodological aspects of the problem of the essence of man in the light of the psychoanalytic concept of S. Freud and his connection with culture. The role of psychoanalysis in culture is considered on the basis of the critical views of P. Ricoeur.

Keywords: *the essence of a person as a methodological problem, the role of psychoanalysis in culture, P. Ricoeur's interpretation of the creative heritage of S. Freud.*

References

1. Marks K. K kritike gegelevskoj filosofii prava [To criticism of Hegel's philosophy of law]. K. Marks, F. Engel's. Sochinenija [Works]. Vol. I. Moscow, 1955. Pp. 219—368. (In Russ.).
2. Nicshe F. *Volja k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej* [The Will to Power. Experience of reassessment of all values]. Moscow, Kul'turnaja Revoljucija, 2005. 880 p. (In Russ.).
3. Rikjor P. *Germenevtika i psihoanaliz. Religija i vera* [Hermeneutics and psychoanalysis. Religion and Faith]. Moscow, Iskusstvo, 1996. 270 p. (In Russ.).
4. Frejd Z. *Tolkovanie snovidenij* [Interpretation of dreams]. Moscow, Azbuka, 2015. 512 p. (In Russ.).
5. Shukurov D.L. Formirovanie psihoanaliticheskogo podhoda k izucheniju kul'tury na Zapade i v Rossii [Formation of a psychoanalytic approach to the study of culture in the West and in Russia]. *Solov'evskie issledovanija* [Solov'evsky studies], 2013, no. 2 (38). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-psihoanaliticheskogo-podhoda-k-izucheniyu-kul'tury-na-zapade-i-v-rossii>, accessed 24.05.2021. (In Russ.).