

**Българска Академия на Науките
Институт за изследване на обществото и знани-
ето**

доц., д-р Иванка Богомилова Райнова

**Между свещеното и светското:
към проблема за континуитета и дисконтинуи-
тета във философията на Пол Рикъор**

Дисертация за придобиване на научната степен:
доктор на философските науки

София, 2012 г.

Дисертацията е обсъдена и предложена за защита от разширения семинар на секция "История на философските и научните идеи" към ИИОЗ на заседанието от 27.11.2012г.

По код 05.01.15 – Съвременни философски учения

Съдържа и разработки по код 05.01.01 – История на философията и др. (философска антропология, философия на религията, етика, естетика, философия на историята)

Дисертацията съдържа увод, 9 глави и заключение 485 стр. плюс приложение с три интервюта с Пол Рикъор, публикации по темата и библиография.

Публикации по темата: общо 23, от които 3 книги (2 в международното академично издателство Peter Lang, 1 в Университетско издателство "Св. Кл. Охридски"), 7 студии, 11 статии и 2 превода; общо 17 в чужбина и 6 в България.

Защитата ще се състои на 26. 02. 2013 г. от 15 часа в заседателната зала на бившия Институт за философски изследвания, ул. Патриарх Евтимий 6, София, пред избрано от Научния Съвет на ИИОЗ научно жури от седем хабилитирани учени, четирима от които външни на ИИОЗ.

Съдържание

Увод	5
1. Феноменологията като "методологическо понятие" и нейните трансформации: за изворите на херменевтичната феноменология	20
2. От онтологичната към херменевтичната феноменология... 66	
3. Проблематичността на понятието "философска антропология" и нееднозначният статут на последната в творчеството на Рикъор	135
4. Самост и съвместно битие: много-образността на самия и на другия.....	220
5. Вменяемост, воля, обещание: измеренията на отговорността	282
6. Метаморфозите на поетиката, или от езика на свещеното към наративността	306
7. Бездната на самостта и неопределеността на ценностите: Рикъор срещу Сартр?	337
8. Историята: между кризата, скрития смисъл и есхатологията на паметта, историята и забравата	363
9. Религиозна вяра, религиозна принадлежност и философска рационалност: херменевтичната феноменология между регресия и есхатология.....	414
<i>Ранният и късният Рикъор – "основания за размисъл" (Заключение)</i>	<i>442</i>
Приноси на дисертационния труд	486
Публикации по темата на авторката	491
Използвана литература	494

РЕЗЮМЕ НА ДИСЕРТАЦИЯТА

Увод

Както отбелязва Доменико Йерволино, "философското творчество на Рикьор, чийто широк обхват и богатство познаваме и му се възхищаваме, поставя пред интерпретаторите му въпроса за неговото единство"¹. Всъщност този проблем се дебатира от години насам и, независимо как бива третиран, може да се каже без всякакво преувеличение, че сред изследователите на Пол Рикьор се е наложила като господстваща и непокла- тима тезата за континуитета на неговото разностранно фило- софско творчество. За да докажат тази теза, те обикновено вземат някакъв проблем (този за човека, за саморефлексията, за дейността, за свидетелството, за езика и пр.) или определен метод на изследване (този на феноменологията, на херменевтиката, на рефлексивната философия, на диалектиката)², като изтък-

¹ Domenico Jervolino. "La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements", in *Archives de Philosophie*, 2004/4 Tome 67, 659.

² Така напр. Жан Грейш вижда методологическото единство във феноменологията на Хусерл, посочвайки, че "изходната и крайната точка на Рикьоровия антропологически проект се отнася изрично до Хусерловата феноменология, при което херменевтиката е само един хетеродоксен вариант на феноменологията" (Jean Greisch. *Fehlbarkeit und Fähigkeit: Die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs*. Berlin u.a.: LIT Verlag, 2009, 82); Франсоа Мотар смята пък, че рефлексивната философия е сърцевината на Рикьоровата мисъл, но че нейната оригиналност се състои в "новото значение на диалектиката в хоризонта на рефлексията" (François Mottard. "Paul Ricoeur : de la réflexion à l'attestation", in *Laval théologique et philosophique*, vol.

ват редица аргументи в полза на постоянното им наличие както в ранните, така и в по-късните му творби. Хронологично погледнато, един от първите опити за конципиране на единството в творчеството на Рикьор е този на Луис Мъдж, който набляга на континуитета чрез категорията на свидетелството³; същата теза защитава четвърт век по-късно Бернар Кайомбо⁴. Една от първите статии, посветени специално на въпроса за единството на философията на Рикьор е тази на Бернар Стивенс, който го интерпретира чрез темите за свободата и креативното въображение⁵. В тази насока се движи и прочитът на Пол Мукенгебанту, който тълкува единството в хоризонта на първоначалния Рикьоров замисъл за една "поетика на свободата"⁶. Малко по-късно, в статията посветена на същата тема, Александър Держански вижда червената нишка, обединяваща творчеството на Ри-

49, n° 3, 1993, 460); Жан-Люк Амалрик е склонен да вижда през всички три етапа на философската антропология на Рикьор едно постоянно завръщане и обновяване на метода на рефлексивната философия на Жан Набер (Jean-Luc Amalric. "Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricoeurienne", in *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 2, No 1 (2011), 12-34).

³ Lewis S. Mudge. "Paul Ricoeur on Biblical Interpretation", in Paul Ricoeur. *Essays on Biblical Interpretation*. Edited with an Introduction by Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980, 1-40.

⁴ Bernard Ilunga Kayombo. *Paul Ricœur: de l'attestation du soi*. Paris: Harmattan, 2004, 5.

⁵ Bernard Stevens. "L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur saisie selon la perspective de son ouvrage *Temps et récit I*", in *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), n° 1, mars, pp. 111-117.

⁶ Paul Mukengebant. "L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur", in *Laval théologique et philosophique*, vol. 46, n° 2, 1990, p. 209-222.

къор, в проблема за "тайнството"⁷. Ален Томасе от своя страна смята, че е "съществено да се разбере, че човешката дейност е оста" на Рикъоровата философия и обяснява именно оттук нейното единство⁸. По същия път се движи и изследването на Жоан Мишел⁹. Една по-комплексна и диференцирана интерпретация предлага Доменико Йерволино, според когото единството на творчеството на Рикъор трябва да се разглежда като спираловидна историческа и теоретическа прогресия през проблема за езика на три парадигми – тези на символа, текста и превода, като първите две са очевидни, а третата е според него само подсказана¹⁰. Повечето от изследователите интерпретират творчеството на Рикъор през призмата на проблема за човека, поставяйки цялостната му философска дейност и нейния континуитет под шапката на една "философска антропология", затова и аз ще се спра специално и най-дълго на този въпрос.

Различията в начините на трактовка на въпросния проблем или видоизменението на метода се представят оттук като "развитие", като последователно "натрупване" (растеж), като креативно "допълнение", "разширение" или "избистряне" на собствената концепция на Рикъор¹¹. Въпросите, дали тези раз-

личия не биха могли да бъдат резултат от заемане в различни трудове на непримирими и/или противоположни позиции, дали това не отвежда до някакви противоречия между твърдения в по-ранни и по-късни произведения и, ако това е така, как следва дадени несъвместими позиции да се тълкуват, не се поставят. Това, което на места се дебатира, без да се тематизира експлицитно проблема за дисконтинуитета като възможен разрыв с предходни основни тези и подходи, е разграничението в творчеството на Рикъор на различни етапи¹², както и неговото ревизиране или отказ от употреба на определени понятия¹³. Затова ако от десетилетия наред се акцентира върху континуитета на творчеството на френския философ, то в този контекст думата дисконтинуитет почти отсъства. Някои, като белгийският архиепископ, теолог и професор по философия Андре Леонар, упрекват Рикъор за това, че неговата херменевтика се изгубва в дълги околни пътища, отдалечавайки се от началната перспектива ("поетиката на свободата"), като рискува по този начин да не стигне до никъде¹⁴. Но редки са авторите, които откриват

⁷ Alexandre Derczansky. "L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur", in Jean-Christophe Aeschlimann, Jean Halpérin (éd.). *Éthique et responsabilité — Paul Ricoeur*. Neuchâtel: la Baconnière, 1994, 103-129.
⁸ Alain Thomasset. *Paul Ricoeur, une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Louvain: Peeters, 1996, 53.
⁹ Johann Michel. *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*. Paris : Cerf, 2006.
¹⁰ Domenico Jervolino. "La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements", in *Archives de Philosophie*, 2004/4 Tome 67, 663.

¹¹ Виж Dudley Andrew. "Tracing Ricoeur", *Diacritics*, Vol. 30, No. 2 (Summer, 2000), 44 ff.

¹² Така напр. Дон Айди разграничава три периода в развитието на Рикъор – ранен (1950-65 г.), среден период (1965-75 г.) и късен (след 1975 г.) [Don Ihde. "Paul Ricoeur's Place in the Hermeneutic Tradition," in: Lewis E. Hahn (ed). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1995, 64-67]; В току-що излязлата си книга Марселино Вияверде пък говори за четири основни стадия на развитие на творчеството на Рикъор във връзка с централните за него теми: 1) образование и влияния (до 1950 г.), феноменология (1950-60 г.), херменевтика (1960-90 г.), практическа философия (1990-2005 г.) [Marcelino Agís Villaverde. *Knowledge and Practical Reason: Paul Ricoeur's Way of Thinking*. Wien, Zürich, Berlin, Münster: Lit Verlag, 2012, 44].

¹³ Виж напр. Alison Scott-Baumann. *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion*. New York: continuum, 2009, 59.

¹⁴ André Léonard. *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ. Pour un discernement intellectuel chrétien*. Paris: Le Sycomore, 1980, 233.

освен континуитет и някакъв разрив в творчеството на Рикьор. Тук ще дам два примера, които се базират на установяване на различия в първоначалната и късната методология на Рикьор. Докато в една по-ранна статия белгийският философ Бернар Стивенс предлага една тематична интерпретация на континуитета на творчеството на Рикьор през призмата на проблема за свободата, отчуждена чрез погрешимостта на волята, но намираща изход по-късно чрез креативното въображение и семантичната иновация¹⁵, то по-късно той прави разграничение между един "първи Рикьор", намиращ се под влияние на Хусерловия идеализъм и един "втори Рикьор", поемащ по пътя на Хайдегеровата херменевтика, нареждайки се отгук в редиците на пост-хайдегерианците, и в частност до Гадамер¹⁶. Най-интересен и значим за нашето изследване е един доклад от миналата година¹⁷, изнесен от видния канадски философ Жан Гронден, преводач на Гадамер и "продължител" на неговото дело и това на Рикьор в областта на херменевтиката. Макар и Гронден никъде да не използва понятието "дисконтинуитет", той очертава въз основа на един изключително прецизен *close reading* на втория том на *Философия на волята* появата и първоначалния замисъл на Рикьоровата херменевтика като показва

¹⁵ Bernard Stevens. "L'unité de l'oeuvre de Paul Ricoeur saisie selon la perspective de son ouvrage *Temps et récit I*", in *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), n° 1, mars, pp. 111-117.

¹⁶ Bernard Stevens. *L'Apprentissage des signes: Lecture de Paul Ricoeur*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, 15 ff.

¹⁷ Виж Jean Grondin. "Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricoeur en herméneutique". Simposio Paul Ricoeur, 11-12 agosto 2011, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. Universidad Católica de Santa Fé. Buenos Aires. online: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/sens-peu-oublie-premiere-ricoeur.pdf>

известна вътрешна разкъсаност и поемане впоследствие в посока, съвсем различна от първоначалната заявка. Аз ще се спра по-нататък, във втората глава, детайлно на този доклад, тук искам само да отбележа, че Гронден е един от много малкото, ако не единственият, който си е позволил да тематизира изоставянето от страна на Рикьор на първоначални позиции и тяхното трансформиране впоследствие в нещо твърде различно. Но той го прави само по отношение на разбирането на Рикьор за херменевтиката, докато моята цел ще бъде да покажа, че такъв разрив съществува и по отношение на други централни проблеми.

Така или иначе, най-интересното в този контекст е, че, ако някой многократно използва понятието "дисконтинуитет", то това е не друг, а самият Рикьор. В своя "Отговор на Луис Мадж" (1980), който както вече споменах защитава тезата за единството на творчеството на френския философ, опитвайки се да я обоснове чрез категорията на "свидетелството", Рикьор му отвърща следното:

Луис С. Мадж се опитва да достави на читателя един кохерентен обзор на моите произведения. Затова аз му благодаря най-сърдечно, защото аз самият съм неспособен да очертая подобна скица, поради това, че винаги съм обхванат и тласкан напред от някакъв нов проблем, а и защото когато се случи да погледна назад към творчеството си, аз съм много по-силно впечатлен от *дисконтинуитета* (курсивът е мой – И. Р.) на моите странствания, отколкото от кумулативния характер на моите творби. Аз клоня да разглеждам всяко произведение като самостоятелно цяло, генерирано от специфично предизвикателство, а следващото го като произлизащо от нерешените проблеми, останали като резидуум от предходния труд. Така *Символизмът на Злато* произтича от невъзможността на "чистата" феноменология на волята да достави подход за изс-

ледване на "злата" воля. Книгата ми върху Фройд *За интерпретацията* беше, напротив, опит за отговор на предизвикателството на една херменевтика на подозрението, противопоставяща се на херменевтиката на припомнянето, която бива наивно приложена към група традиционни символи, свързани със злото. След това в *Конфликта на интерпретациите* аз се опитах да разширя дебата, заемайки се по един нееклектичен, диалектичен начин с проблемите, повдигнати от една многомерна херменевтика. Неотдавна, в *Живата метафора*, аз бях обзет от двойния проблем за появата на нови смисли в езика и референтните претенции от страна на такива недескриптивни езици като поетическия дискурс. В известен смисъл тези два проблема бяха имплицитно присъщи от самото начало в изследването ми на символните форми на дискурса, но те можеха да бъдат потвърдени само като резултат от херменевтичeskата дискусия.¹⁸

Както се вижда от това свидетелство, Рикьор клони към един диалектичен прочит на своето творчество, като тълкува неговия дисконтинуитет като вид "странстване", преминаващо от един проблем към друг, съвсем "нов", а континуитета като поемане наново на "резидуума", тоест на нерешените въпроси от предходни проблеми. С други думи, дисконтинуитетът според него се дължи на смяната на въпросите – проблемите като предмет на изследване, – а не на промяна в отговорите. Напротив, според Рикьор проблеми, поставени имплицитно в по-ранни негови трудове, намират експлицитен отговор след решаване на други проблеми в следващи произведения.

¹⁸ Paul Ricoeur. "Reply to Lewis S. Mudge," in: idem. *Essays on Biblical Interpretation*. Ed. Lewis S. Mudge. Philadelphia: Fortress Press, 1980, 43.

Почти същото обяснение той дава двадесет години по-късно в едно интервю с Франсоа Евалд (2000), като подчертава следното:

Аз не разполагам с някаква философия, която да е моя философия, развивана от книга в книга. Всяка от моите книги е с определена насоченост. Аз винаги съм мислил в термините на проблеми. Тези проблеми са прекъснати (*discontinus*). Едва след това аз се опитвам, често с помощта на своите читатели, да очертая някаква линия. Струва ми се, че континуитетът на моето творчество е осигурен чрез останките, тъй като всяка от моите книги оставя някакъв резидуум, въз основа на който аз отново се възобновявам.¹⁹

Рикьор предлага една по-диференцирана и по-комплексна равностметка в доклада си "Саморазбиране и история", изнесен през 1987 г. в Гренада на симпозиум, специално посветен на неговото творчество. Там той отбелязва, че ние се намираме в една пост-хегелианска ера, характеризираща се с траур по системата, тоест в епохата на една "разбита систематика" и на една "разбита синтеза". На този фон неговите собствени занимания се явяват като отказ от опит за някаква невъзможна система в полза на една проблемна фрагментарност, както и в опит за диалогизиране на различни, борещи се помежду си философски позиции, като напр. екзистенциализъм и кантиански рационализъм, структурализъм и философия на субекта, аналитична философия и херменевтика, деконструкция и аргументация и т.н. Затова той подчертава:

¹⁹ Виж "Paul Ricœur : un parcours philosophique", Entretien avec François Ewald, in: *Magazine Littéraire* n°390, septembre 2000.

Различни добронамерени критици се опитаха да открият някакво систематично единство в съвкупността на моите произведения, вземайки за тема свободата, въображението, субективността, езика, волята и действието, надеждата. Аз не отхвърлям тези интерпретации и ако днес настоявам върху фрагментарния характер на подхода ми към проблемите, то това не е с цел да разоблича никоя от тях. Всяка от моите книги целеше да отговори на някакъв въпрос, който си задавах в определени, ясно очертани контури. Следващите произведения произтичаха от нерешени въпроси в предходен труд, отхвърляни често от същия като някакъв отблъскващ със самозатореността си резидуум.²⁰

И тук Рикьор настоява, както се вижда, върху дисконти-
нуитета, или "фрагментарността" на занимаващите го пробле-
ми. Същевременно, новият момент в неговото разбиране за
континуитета на неговото творчество е свързан с онова, което
той счита за специфично негов *философски стил*:

(...) Аз съм признателен, че от самото начало бях привле-
чен от противоположни сили и вяност към опозиции – от
една страна от Габриел Марсел, към който ще добавя
Еманюел Муние, а от друга от Едмунд Хусерл (...) Отказ-
вайки се да избирам между учителите си, аз бях осъден да
търся собствения си път с цената на толкова скъпо стру-
ващ арбитраж и посредничество, че често се налагаха
дълги околни пътища, които понякога изморяваха читате-
лите ми. Ако поставям така силно акцента върху тази по-
лемична структура на влиянията, които едновременно из-

²⁰ Paul Ricœur. "Auto-compréhension et histoire", in T. Calvo
Martines et R. Avila Crespo (ed.). *Paul Ricoeur. Los caminos de la
interpretación*. Barcelona : Anthropos, 1991, 11.

питах и сам избрах, то това е защото в тях виждам изход-
ното начало на един стил, който е постоянен за моето раз-
витие – аз винаги се намирам в позицията на сражение на
два фронта или пък на примирие чрез диалог на упорити
врагове.²¹

Ето защо въпросът, с който аз започнах преди близо два-
десет години (1993) беседите си с френския философ, беше *об-
ратният* – дали не се забелязва известен херменевтичен кръг в
творчеството му, известно завръщане към начални проблеми
(континуитет), като вследствие на "околните пътища" на хер-
меневтичното странство се стига и до промяна в позициите,
респ. до различни отговори (дисконтинуитет). Нека припомня
началото на разговора ни, което ще ни послужи и за отправна
точка:

И. Р.: Във вашето самопредставяне "Онова, което ме въл-
нува от 30 години насам" (1986) Ви очертахте трите ета-
па на философската си еволюция – рефлексивната фило-
софия, феноменологията и херменевтиката. На мен ми се
струва обаче, че от *Волевото и безволевото* и *История и
истина* до *Конфликта на интерпретациите* и *От текс-
та към действието* съществува твърде голяма промяна,
която се изразява не само в изменение на метода или на
философската парадигма, но и в преход от по-
конкретните проблеми, непосредствено свързани с чо-
вешката участ, към по-абстрактните и дори чисто методо-
логически. Не сме ли свидетели с последните Ви произ-
ведения, и особено с *Самият като друг*, на известно зав-
ръщане към проблемите, които вълнуваха "младия Ри-
кьор"?

²¹ Пак там.

П. Р.: Напълно съм съгласен с тази интерпретация на моята еволюция. И ще отворя една скоба, за да кажа, че моите читатели имат повече право от мен самия да интерпретират, защото те са на известна дистанция, от която могат да видят целостта на моето философско дело. Лично аз, както отбелязвам в текста, на който се позовавате, разглеждам книгите си като фрагменти, които не образуват едно цяло, тъй като всяка от тях отговаря на някакъв различен проблем. Мисля, че преди да говорим за еволюцията на отговорите трябва да поговорим за еволюцията на въпросите. В началото пред мен стоеше един въпрос — този за структурата на човешката дейност. Тъй като Мерло-Понти бе написал *Феноменология на възприятието*, аз се запитах какво остава да направя, за да изясня въпроса за дейността. Тогава стигнах до символизма, който се кръстоса с един пръв, твърде хусерлиански подход, така близък на дескрипцията — емпиричното описание на волево, на навика, на емоцията, на раждането, на безсъзнателното, на смъртта и т.н. Повратът се състоеше несъмнено във въвеждането на символизма като подход към злото. Разбира се, въпросът какво значи "волята към зло?" е един твърде частен, строго определен проблем. От него аз преминах към следващия чрез нещо като криза. Тази криза беше за мен срещата ми с психоанализата. Защото всичко, което бях казал върху "волята към зло", бе свързано с една твърде определена традиция, характерна за нашето културно наследство, каквато е тази на Св. Павел, Св. Августин, Лутер, Карл Барт и др., поднесена вече с философска терминология. Но в психоанализата аз открих един съвсем различен подход, изхождащ от архаичните пориви, *Triebe*, и патологичните тенденции на архаизма, което ме отведе до признаването на конфликтността на интерпретацията. Именно с това се осъ-

ществи и истинският ми поврат, който бе много по-радикален от въвеждането на символизма и мита — откритието на непримиримо конфликтността на интерпретацията. Този проблем ще ме измъчва през целия ми живот, защото аз го преоткрих по-късно и с разказа, с факта, че могат да се разказват напр. най-различни неща върху френската революция... Така понятието за конфликт стана изключително важно за мен. За да установим един втори праг, този, който вие нарекохте методологически, ще кажа, че за мен това бе, лингвистично изразено, преходът от фразата към текста, където проблемът за метафората бе смислово свързан с езиковата цялост, която е фразата. Добрата метафора е фраза; *Time is bigger...* е примерът, който анализирах днес. С текста ние имаме много по-широки езикови композиции и затова някои забелязаха, че има видимо противоречие между определенията, които бях дал на херменевтиката. В началото бях писал, че херменевтиката е интерпретация на символа. После обаче разширих това определение, казвайки, че херменевтиката е интерпретация на метафората. Така с въвеждането на понятието за текста като единство на дискурса — понятие, което е по-широко от фразата — се получи нещо като разрыв. Това ми даде обаче възможност да премина към проблеми като този за разказа, съставен разбира се от множество фрази, където ставаше вече въпрос за композицията и конфигурацията на големи съвкупности. Това беше промяна, твърде важна за концепцията за реалността — съвсем различно е да приемеш, че реалността не е само това, което отговаря на фразите, а и това, което отговаря на текста. В случая ние имаме един елемент на композиция, на конфигурация, който дава възможност да преминем към проблема за реалното в термините на рефигуриране. Рефигурацията е шокът върху реалността в

нашата дейност на конфигуриране. Това ни отвежда впрочем и към проблема, който Вие правилно окачествихте като "завръщане" – завръщането от текста към действието, както се казва в една от последните ми книги. Но това завръщане е осъществено чрез идеята за рефигурирането на реалността, било чрез метафоричния език, било чрез "големите разкази" на културата. Така именно проблемът за действието изпъкна на пръв план. Може би това стана и поради моите политически занимания.²²

Ако си позволих на това място да цитирам целия отговор на Рикьор, то това е не само и не толкова защото с него той дава един по-обстоятелствен обзор на своето философско развитие, а защото тук той тематизира дисконтинуитета и в термините на *известен разрыв в предходни позиции*. А това е именно, което ще бъде обект и цел на нашето изследване.

Преди да очертая по-конкретно целите, метода и основните тези на настоящия дисертационен труд, искам да фокусирам вниманието отново върху господстващата линия на интерпретация на творчеството на Рикьор, която се затвърди особено през последните десетина-петнадесет години, а именно – субсумирането и определянето на цялото му творческо дело чрез *етикета "философска антропология"*, продиктувано от грижата за доказване на *тезата за континуитета*. Този етикет се среща в десетки изследвания, но най-емблематичен пример по мое мнение е наскоро публикуваната книга на Жан Грейш *Погрешимост и способност: философската антропология на Пол Рикьор* (2009), която е плод на дългогодишни изследвания в тази насока и която е може би най-детайлно и оригинално формулираната интерпретация на философско-антропологическите

²² Yvanka B. Raynova. *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur, vol. 1*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, 22-23. Виж приложението в края.

възгледи на Рикьор. В своята монография Грейш реконструира философското развитие на Рикьор като "три стадия на разгръщане на една философска антропология", при което се извършва преход от антропологията на диспропорцията (погрешимият човек), където основният въпрос е "Какво е човекът?", към феноменологията на човешките способности (способният човек), където основният въпрос е "Кои сме ние?"²³. Тази интерпретация дава основание на Грейш, както ще видим по-нататък най-подробно, да отхвърли тезата за възможен дисконтинуитет на Рикьоровото творчество²⁴.

Имайки пред вид стореното дотук, основната цел на дисертацията е да даде една коренно нова, доста по-различна интерпретация на философското дело на Пол Рикьор, като въз основа на компаративни анализи на водещи проблеми и подходи в неговите ранни и късни творби, а и въз основа на проведените от мен три разговора (интервюта), ще бъдат аргументирани две основни тези.

В пряка противопоставка на интерпретацията на Грейш, *първата основна теза* на дисертационния труд е, че творчеството на Рикьор е *полифонично* в един строго определен смисъл, а именно, че то включва както различни интерпретативни полета (философски и нефилософски области), така и различни интерпретативни линии в рамките на един и същ проблемен кръг. Поради това то не може да бъде подведено под някакъв общ знаменател, или "етикет" като напр. "философска антропология" (макар и проблемът за човека/самостта да заема централно място в Рикьоровите изследвания), да не говорим пък за "изъм", и така да се обясни единствено чрез неговия континуитет, тъй като това би ре-

²³ Jean Greisch. *Fehlbarkeit und Fähigkeit: Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*. Berlin u.a.: LIT Verlag, 2009, 81.

²⁴ Пак там, 81-82.

дуцирало богатството на множеството интерпретативни линии в различни философски и нефилософски области, което го характеризира, до една-единствена.

Заедно с това, творчеството на Рикьор не може да бъде обяснено главно чрез някакъв дисконтинуитет, който би го надробил на различни "творчески фрагменти" или "езикови игри", означими с различни "етикети"/"изми". Ето защо задача на настоящата дисертация е, съгласявайки се с Рикьор най-общо относно диалектиката на континуитет и дисконтинуитет във философското му дело, да се покаже въз основа на сравнителен анализ на развитието на становища и решения на основни проблеми, като се тръгне от ранните и се стигне до късните му произведения, че дисконтинуитетът не се дължи толкова на поставянето и третирането на различни проблеми, както той твърди, а на заемането на разнородни, понякога трудно съвместими или дори несъвместими позиции, което се дължи отчасти (но не само и не единствено!), както сам той отбелязва, на промяна на "философския пейзаж" и на "обичайните референти"²⁵.

За разлика от интерпретаторите, които тълкуват различията в позициите на Рикьор като "двусмислие", опит да угоди или "помири всички", като компилация и "еклектизъм"²⁶, цел на настоящата дисертация е да се аргументира и докаже – и това е *втората ми основна теза*, – че тези противоположни гласове или интерпретативни линии, които характеризират неговата полифония, произтичат от едно вътрешно напрежение и една конфликтност, дължащи се на два интерпретативни полюса, които се отнасят до *свещеното*, респ. "религиозната вяра", и

²⁵ Yvanka B. Raynova. *Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur*, vol. 1. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, 34-35.

²⁶ Виж Kevin J. Vanhoozer. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur. A study in hermeneutics and theology*. Cambridge: Cambridge University Press 1990, 148-149;

светското, респ. "философската вяра" (Ясперс), или казано другояче - до проекта на една "втора наивност" (припомняне на смисъла на свещеното) и една "втора коперниканска революция" (децентрираща субективността и поставяща като център божията Трансценденция), от една страна, и този на една рефлектираща и саморефлектираща се самост, където проблемът за Бога се превръща в граница на философския размисъл, от друга. Именно тези два интерпретативни полюса отвеждат до дисконтинуитет, който ще покажем чрез сравнителни проблемни анализи на ранното и късното му творчество. Тук аз заставам в непосредствена близост до Жан Гронден, но с две съществени разлики: първо, аз не споделям напълно заключенията на неговия *close reading* и, второ, аз правя подробни сравнителни анализи не само от гледище на един проблем, този за херменевтиката, но и от гледище на много други проблеми, тръгвайки от по-ранни текстове на Рикьор. Въз основа на това, ще се опитам да аргументирам и да докажа, че тази конфликтност, която ние откриваме в различни проблематики, образува едно постъпателно движение на десакрализиране и профанизиране на свещеното, което води до промяна на терминологията и референтите при формално запазване на някои интерпретативни схеми, а оттук и до дълбоко ревизиране, изоставяне или разрыв с предходни (първоначални) позиции.

Според така поставените цели, главният метод на изследване, който използвам тук, не е само историко-философски, а и преди всичко компаративно херменевтичен. Това е, което го сближава с херменевтичната феноменология на Пол Рикьор, но и същевременно го отличава от нея. Какво имам предвид? Рикьор прилага херменевтичния метод и феноменологичната дескрипция за поставяне и тълкуване на даден проблем на различни нива, визирайки конфликтността му у различни автори, чиито подходи и решения, смятани често за "враждебни" и дори несъвместими, той се опитва да опосреди. Основното, с което се

отличава приложеният от мен компаративно херменевтичен метод, е използването му не въз основа на дескрипцията, а в комбинация с генезисния, реконструктивния и генеалогичния, а при нужда и с биографичния. Така, в избраната от мен методология, компаративният подход служи за реконструкция на даден проблем чрез проследяване на генеалогията в ранните творби на Рикьор и по-нататъшното му развитие, стигайки до късните, за да бъде изведен накрая на едно мета-ниво, което надхвърля локалния или регионалния херменевтичен анализ. Към това трябва да добавя и два други момента. Първо, обвързването на локалната интерпретация с биографичния метод тогава, когато се налага да се изяснят определени мотиви (често скрити или неясни) при избора на даден проблем, решение или начин на рецепция. И второ, принципът, върху който стъпва самата методология, която използвам, а именно – непредубедеността като изначална философска и феноменологическа нагласа на изследване, която бива използвана и в съвременните опити за *Konfliktforschung* и невролингвистичното програмиране, съчетана с картезианското *dubito* и Рикьоровата "херменевтика на подозрението". С други думи, феноменологическият принцип на непредубеденост, който следвам в анализите и интерпретациите си, означава в случая да не се заема страна в полза на една от интерпретативните позиции, предложени от Рикьор, за сметка на друга – както това правят редица интерпретатори, – а да се разкрият различни, конкурентни аргументативни линии, които да бъдат поставени под съмнение, анализирани и експлицирани както с оглед онагледяване на полифонията, така и на постигане на "по-добро разбиране"²⁷ и извличане на съответни заключения.

²⁷ Следвайки прочутата херменевтична максима на Рикьор "*expliquer plus, c'est comprendre mieux*" ["да обясняваш повече, значи да разбираш по-добре" (Paul Ricœur. *Temps et Récit*. Paris : Seuil, 1983, 11; idem. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986, 22)].

Така конципираният херменевтико-компаративен подход бива приложен към някои от най-основните проблеми, които се срещат в ранните му трудове, които биват специално анализирани в отделни глави, което определя и избраната структура на изследването. Тези проблеми са подредени в една колкото се може по-близка вътрешна връзка, с цел също така да се обхванат различните области, в които Рикьор прилага своята методология и в които си проличава най-ясно разрывът между някои от ранните и късните му възгледи. Тези области образуват четири по-крупни тематични кръга, които биват последователно изследвани и които включват:

- проблематиката за разбирането на феноменологията и феноменологическия метод, разглеждани в първа и втора глава;
- проблематиката, свързана с философията на човека на Рикьор (проблематичният статус на "философската антропология", проблемът за самостта и отношението ѝ към общността, за отговорността към другите), на които са посветени трета, четвърта и пета глава;
- аксиологическите проблеми, свързани с метаморфозите на поетиката и интерпретацията на ценностите, които са обект на изследване в шеста и седма глава;
- есхатологическата проблематика, която Рикьор третира във връзка с историята и с теологическата херменевтика, при което възниква основният въпрос за отношението между религия/теология и философия – проблеми, които биват анализирани в осма и девета глава.

Трудностите, пред които се изправя подобен род изследване, се дължат главно на две неща. От една страна, на самия стил, език и подход на Рикьор, който дебатира с десетки автори и минава винаги по дълги, околни пътища, които затрудняват и

най-ерудирания читател. От друга, на самия факт, че той е автор на тридесетина книги, десетки студии и статии, а голяма част от релевантни за нашето изследване изказвания и анализи, се ока- заха пръснати по различни сборници и списания, чието издир- ване не винаги бе лесно. От съществено значение за аргументи- ране и доказване на тук формулираните тези са някои посмърт- но публикувани творби, както и твърде интересни интерпрета- ции, излезли от печат след смъртта му, като напр. споменатата монография на Жан Грейш, даващи основание за размисъл и нови дебати.

1 ГЛАВА: Феноменологията като "методологическо поня- тие" и нейните трансформации: за изворите на херменев- тичната феноменология

Една от трудностите при изследване на философското творчество на Пол Рикъор е, че той дебатира, опосредява и се позовава по всеки проблем на различни водещи автори, което, освен че усложнява на места открояването на неговите собстве- ни тези, предполага и едно доста широко познание, което мал- цина притежават и с което едва ли някой може да се конкурира. Независимо от това, няма съмнение, че с философския си под- ход той се вписва във "феноменологическото движение" (Хър- бърт Спигълбърг), поради което в първата глава бяха анализи- рани по-подробно онези основни извори, проправящи му път към т.нар. "херменевтична феноменология" с цел специфичната им рецепция и собственото му място да бъдат открити по-ясно в рамките на самата феноменологическа традиция. Подобен по- подробен анализ се наложи, от една страна, и от факта, че досе- га такъв не е правен – съществуват само отделни изследвания върху отношението или рецепцията от страна на Рикъор на един или друг мислител, но не и едно по-цялостно изследване на фе-

номенологическите извори на неговата мисъл, без което трудно може да се осмисли началния му проект за една философия на волята. От друга страна, с оглед на актуалните дебати доколко Рикъор се основава или не на философията на Мерло-Понти, беше важно да се направи един по-обстоен сравнителен анализ между феноменологическите концепции на двамата френски философи – нещо, което също липсва в съвременните изследва- ния. Нека обобщим съвсем накратко резултатите, получени от този пръв анализ на източниците на рецепция на Рикъоровата феноменологическа концепция.

Една от целите ми в първата глава беше да покажа до как- ва степен изворът на самото разбиране за феноменология се ко- рени във философията на Франц Brentano и, в частност, в него- вия опит за обосноваване на необходимостта от едно двойно реформиране на философията – поставянето ѝ, от една страна, върху научна основа и, от друга, обръщането ѝ към практиката. Тези два момента ще станат, макар и в модифициран вид, цент- рални както за Хусерл, така и по-късно за Мерло-Понти и Ри- къор, чието обръщане към дейността, практиката и вазимоот- ношението на философията с частните науки, по-специално психологическите, ще бъде за тях постоянна философска тема. Brentanovoto превръщане на философията в наука, в психоло- гическо изследване на феномените и техните първоначала, включваща като основна съставна част т.нар. "дескриптивна психология или описателна феноменология", оказва решително влияние върху Хусерл, който подобно на Brentano схваща пси- хичните феномени като представа, или като произтичащи, като напр. съжденията, от представата. Brentanovata представа (*Vorstellung*) обаче не води до онова субект-обектно разцепле- ние, което ще критикува по-късно Хайдегер, а заедно с него и Рикъор, тъй като то е събитие (*Ereignis*). Явяването, разбрано като събитие, свидетелства същевременно за факта, че психич- ните феномени на съзнанието притежават действен характер,

наречен от Brentano *интенционално отношение*. От всички възгледи на Brentano концепцията му за интенционалността намира вероятно най-широк отклик и бива реципирана, макар и в модифициран вид от всички феноменолози, в това число и Рикьор. Този дейностен характер заляга и в Хусерловото определение на феноменологията като "функция на универсалния размисъл на човечеството върху себе си в услуга на универсалната практика на разума"²⁸. Тълкуването на дейността на разума, и на съзнанието най-общо, като вид практика, като *Selbstleistung*, става според мен централен и за Рикьоровата феноменология и херменевтика на самостта, съчетана с рефлексивната традиция. Рикьор разбира феноменологията предимно в методологичен план като метод на ейдетическа дескрипция, която указва на дейността и праксиса на субекта, извеждайки го по този начин от субективността към битието-в-света. С това той се приближава от една страна до Мерло Понти, но донякъде и до Хайнрих Ромбах, който третира феноменологията като "методологическо понятие". Самото Хусерлово разбиране за феноменологията претърпява съществено развитие. Под влияние на Brentano Хусерловото първоначално схващане за феноменологията имплицира като първо стъпало психологията, като той разграничава психологическото описание на феномена, което е обект на дескриптивната психология, и анализа на неговото значение, което е задача на чистото логическо изследване, като посочва необходимостта от една фундаментална наука, която трябва да предхожда и основава философията, а именно феноменологията. Радикализирането на разбирането за феноменологията и "окончателното напускане на почвата на психологията, даже на дескриптивната"²⁹ довежда Хусерл до обосно-

²⁸ Edmund Husserl. "Phänomenologie", *Encyclopaedia Britannica* Artikel, *Hua IX*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, 299.

²⁹ Edmund Husserl. *Die Idee der Phänomenologie*, in: *Hua II*, The Hague: Nijhoff, 1958, 7.

ването на концепцията за трансценденталната феноменология като изследване на конституиращото съзнание и изключване на всички обективни аксиоми. С анализа си на трансформациите на Хусерловото понятие за феноменология аз аргументирам възгледа си, че Хусерл изхожда от редица съществени тези на Brentano – тезите за научността и безпредпоставъчността на философията, за нейната особеност и независимост от другите науки, за очевидността и вътрешния характер на познанието, времевостта и пр., като ги реинтерпретира и съществено видоизменя. Тези основни моменти на Хусерловата феноменология биват реципирани и обстойно дискутирани по-късно от Рикьор.

Феноменологията получава по-нататъшно развитие в Хайдегеровата "феноменологична херменевтика на фактичността". Хайдегер отрича Хусерловата трансцендентална конституция, разбрана като живот на някакъв "абсолютен Аз", като приема за изходна точка "фактическия живот". Затова феноменологията трябва да изхожда не от обективния наглед, а от разбирането на действителния, "историческия" живот, тоест от притежаващото разбиране за битието *Dasein*. Както показвам в четвъртата глава чрез анализа на Рикьоровия прочит на Хайдегер това е именно един от основните моменти, които Рикьор възприема от Хайдегер.

Друг важен извор на Рикьоровата херменевтична феноменология представляват френските трансформации на феноменологията в лицето на Жан-Пол Сартр и Морис Мерло-Понти. Сравнителният анализ на техните критики на хусерлианския трансцендентален идеализъм бе изключително важен с оглед да се види до каква степен Рикьор стига до подобни или по-различни заключения. Сартровата критика на хусерлианския идеализъм е формулирана под формата на отхвърляне на формите на псевдо-когито от страна на Декарт и Хусерл и това е един от пунктовете, който приближава Сартровата концепция за възпълтеното когито с Рикьоровата концепция за интегрално-

то, инкарнирано когито. Една от основните критики на Сартр срещу Хусерл е, че "идеализмът, загрижен да сведе битието до познанието, което го постига, би трябвало преди това да осигури по някакъв начин битието на това познание". За разлика от Хусерл и Хайдегер, които изключват метафизическата проблематика от философията (тъй като за Хусерл преходът от естествена към трансцендентална нагласа означава редуциране на съществуващото в полза на тълкуването, респективно на разгръщането на неговия смисъл, а за Хайдегер въпросът за битието е подмяна на въпроса за битието), Сартр показва, напротив, как самото когито като трансценденция изисква анализа на това..., към което то се трансцендира, от което то се различава и спрямо което то се конституира като самот. По тази причина той отхвърля както Хусерловия метод на редукция, отвеждащ до една фиктивна, чисто спекулативна онтология, тъждествена с формалните структури на трансценденталното Аз, така и Хайдегеровия непосредствен преход към въпроса за битието, заобикалящ когито и стигащ по този начин до една нерелексивна в себе си онтология. Подобна е по-късно и аргументацията на Рикьор в неговата философия на волята, изискваща да се изхожда от когито и стремяща се да запази правата на рефлексията.

На свой ред реинтерпретацията на феноменологията от страна на Мерло-Понти се опитва да очертае един среден път, преодоляващ както "идеализма" на Хусерл, така и "реализма" в неговите различни варианти. Така, ако първата хусерлианска интуиция изисква от феноменологията да бъде "дескриптивна психология", тоест да се съсредоточи върху "самите неща", за Мерло-Понти "завръщането към самите неща е завръщане към онзи свят преди познанието, за който познанието ни говори винаги". Другояче казано, истинският смисъл на феноменологията се състои в проблематизирането на нерелексивното, на не-

смисъла, на света, който е "винаги вече тук"³⁰. Проблемът за идеализма на Хусерловата редукция, повдигнат от Мерло-Понти, отвежда към конфликтите между смисъла и съществуването, или фактичността, между същността и битието, между спекулативната и екзистенциалната философия. Неговата концепцията за жизнения свят е насочена именно към разрешаването на тези конфликти – тя показва как обгърнат от света човекът се опознава в света и го обгръща на свой ред, като го "тотализира". Една от същностните разлики между Сартровата рецепция на Хусерл и тази на Мерло-Понти, нещо, което е останало нетематизирано, но което заслужава особено внимание с оглед на пътя, по който ще тръгне Рикьор, е проблемът за "тайнството". Макар и Сартр да приема, че има не само нещо предрефлексивно, но и нещо нерелексивно, което е именно непроницаемото самотъждествено трансфеноменално битие на феномените, той не смята, че това е някакво "тайнство", някаква скритост, която не подлежи на разбулване, респ. на феноменологична интуиция, на рационално артикулиране и "решение". Ако в началото Сартр е бил склонен към отъждествяване на феноменологията на Хусерл с екзистенциалната философия, твърдейки, че предмет на първата са "екзистенциалните проблеми", в *Битие и нищо* той вече се опитва да реформира феноменологията в екзистенциална философия чрез реинтерпретирането на концепцията за интенционалността. Мерло-Понти приема напротив, че екзистенциалната философия е заложена от самото начало, като почва на феноменологията, която самият Хусерл пристъпва и разкрива чрез понятието си за жизнен свят (*Lebenswelt*). Рикьор приема, че феноменологията е била "готова за учудващата среща с екзистенциалния размисъл", но подчертава, че този размисъл произтича "от един хоризонт, твърде да-

³⁰ Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception* Paris: Gallimard, 1945, VIII-IX.

лечен на Хусерл³¹. Това е навярно причината за неговата критика към някои френски рецепции на Хусерл, визирайки предимно Мерло-Понти, като ги упреква, че, тръгвайки от понятието за "жизнен свят" на късния Хусерл, те превръщат прекалено бързо феноменологията в екзистенциална екзегетика, без да се спират достатъчно на ейдетичния ноетико-ноематичен анализ от периода на трансценденталия идеализъм на *Идеи*.

2 ГЛАВА: От онтологичната към херменевтичната феноменология

Втората глава има за цел чрез един нов сравнителен анализ да покаже какво Рикьор възприема и не възприема и/или модифицира от предходните критики срещу Хусерловата феноменология – въпрос, който и досега е спорен, – стигайки впоследствие до алтернативата на своята "херменевтична феноменология". Специално внимание се обръща на факта, че първоначалното намерение на Рикьор не е било просто да предложи някаква нова интерпретация на Хусерловата феноменология през призмата на рефлексивната и на екзистенциалната философия, нито на последните през призмата на феноменологията, а доста по-амбициозен. Целта на Рикьор в неговия начален философски стадий е, използвайки феноменологическия метод да ревизира феноменологическата доктрина на Хусерл и, опирайки се на вече стореното в постхусерлианската мисъл, да допълни феноменологията с развиването на една проблематика, останала дотогава малко засегната, а именно тази за волевото и безволевото. В този смисъл той заявява на редица места, включително и в първото ми интервюто с него, че онова, което го е занимавало в началото, е въпросът за структурата на човешката

³¹ Paul Ricœur. "Husserl", in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1986, 20.

дейност и, тъй като Мерло-Понти вече е бил разработил проблема за възприятието, той се е питал какво остава да бъде направено, за да се изясни въпроса за дейността. В изследването на волевото и безволевото Рикьор тръгва не от Мерло-Понти, а от Хусерл, който подчертава, че проблематиката на волята трябва да бъде изцяло обновена от метода на интенционалния анализ, оказал се плодотворен по отношение на възприятийното съзнание и върху плана на обективизиращите актове. Приложена към тези нови преживявания, феноменологията трябва да верифицира универсалността на интенционалния анализ, тоест да се провери, дали анализът на ноетико-ноематичните структури, който е бил разработен най-общо по отношение на представата, е валиден и за обемния афективен и практически сектор на съзнанието. У Хусерл афективността и волята се изграждат *върху* представата, като някакви по-сложни преживявания, които се основават върху по-прости, които ги фундират. Целта, която си поставя оттук Рикьор, се състои в това да покаже както плодотворността, така и ограничеността на Хусерловия интенционален метод по отношение на една феноменология на волята, която не може да бъде затворена в трансценденталния план на представата. За осъществяването на тази цел той процедира методологически като предприема един троен подход: първо, разглеждане на волевото и безволевото на нивото на дескриптивния анализ, второ, на нивото на трансценденталната конституция и, трето, на нивото на онтологическия анализ. Рикьор изрично подчертава, че трябва да се разграничава феноменологическия *метод* от феноменологическата *доктрина*, което дава възможност за използване на резултатите на първия срещу втората и за доказване на неговата теза, че трансценденталният идеализъм е валиден само в границите на една теория на представата на нагледното съзнание. За Хусерл този проблем не се е поставял, тъй като той е считал афективните и волевите преживявания за основани върху представата. Но този примат на

обективиращите актове се дължи според Рикъор на един логичистичен предразсъдък, който *не се верифицира* от непосредствената рефлексия върху практическия живот. Практическият живот на съзнанието поставя специфични проблеми, които според Рикъор не могат да бъдат разрешени чрез никаква интерпретация на представата. Какво следва тогава от това? Може ли, пита Рикъор, да се спаси Хусерловия идеализъм, като се отъждестви трансценденталното с екзистенцията, както прави напр. Мерло-Понти? Именно на това място той се опитва да покаже в какво точно неговата философия на волята се различава от феноменологията на възприятието на Мерло-Понти. На пръв поглед би могло да изглежда, че Рикъор прави нещо подобно, когато обявява "*Je veux*" ("аз искам", "аз желая") за конституиращо на човешкото безволево. Но това е вярно само отчасти, тъй като философията на волята премахва някои двусмислици в придаването на смисъл, които не могат да бъдат преодолені на нивото на представата. Наистина диалектиката на Мерло-Понти премахва първичните дуализми, наблягайки на неразчленимата единна личност, но същевременно стига до един "екзистенциален монизъм", до една рефлексия, която иска да се стабилизира на нивото на неразчленимото единство на човешката екзистенция. Противно на това Рикъор подчертава, че дуализмът може и трябва да бъде елиминиран като методология, като философски подход, за да се онагледят преживяването единство на предрефлексивния волеви акт и собственото тяло, което обаче не премахва съществуването на една двойственост на екзистенцията. Подобно на Мерло-Понти, Рикъор се стреми към една алтернатива отвъд идеализма и реализма (обективизма), като набляга от една страна на праксиса, на "практическото опосредстване" като изход от редукионизма и дуализма, а от друга като подчертава необходимостта от възприемането и трансформирането на данните на хуманитарните науки, и в частност на "научната психология". Поради това феноменологията на волята атакува

дуализма в неговия корен – от една страна, идеализма, като отъждествяване на мисълта със самосъзнанието, при което се запазват от волевото само рефлексивните моменти, а, от друга страна, обективната мисъл, която полага някакви "верни" за всички обекти в един свят, където безволевото и тялото са превърнати във вещи измежду другите, като забравя, че самата тя не е нищо друго освен съзнание, за което съществуват обекти. Напротив, фундаментът, от който изхожда феноменологията на Рикъор, не е вече Хусерловата представа, нито "жизненият свят", реинтерпретиран екзистенциално от Мерло-Понти, а отношението, възстановяващо единството на преживяване и екзистенция чрез едно принадлежащо на своето индивидуално тяло съзнание. В тази концепция се вижда двойното влияние на Габриел Марсел и Морис Мерло-Понти относно "въплътеността", телесността, праксиса и опита за аргументиране на една концепция за интегралното Когито като жива екзистенция. По-малко видима и нетематизирана от изследователите на Рикъор е връзката му с Макс Шелер – даже Жан Грейш се опитва да покаже, че Шелер води до задънена улица и е нерелевантен за Рикъор, – поради което аз осъществявам един сравнителен анализ между двамата мислители. В него се показва, в частност, че Рикъоровата схема "волево-безволево" е сходна с Шелеровата схема "воля – стремеж", доколкото стремежът (*Streben*) е нещо "сляпо", нерелексивно, присъщо не само на човека, но и на животните и на растенията. Тя е само сходна, тъй като безволевото е по-широко понятие от стремежа. Според Шелер всеки волеви акт се основава върху някаква материя на волеви желаното и едва въз основа на това нагледните съдържания и представите биват определени, тоест първичното е в крайна сметка не представата, а материята (предрефлексивното), която я фундаирира и въз основа на която тя бива определена; подобно на това Рикъор основава съзнанието, респ. волевото, в тялото като битие-в-света, респ. в безволевото.

Най-важният извод от Рикъоровата рецепция на Хусерл се състои в показването в какво се състои печалбата и загубата от прилагането на трансценденталната рефлексия към проблема за волевото и безволевото. От една страна, това прилагане разкрива чрез осъществяването на *epoche* волевото, а и човешката екзистенция най-общо, като онова, което придава смисъл, като активност. Това не би било възможно, ако се пристъпи веднага към вторичната рефлексия, към страстите, към човешката "нищета", към поставянето на волевото под робството на страстите, тъй като с това би се онагледила само пасивната страна и би се изпаднало в един обективистки детерминизъм. Трансценденталната рефлексия дава възможност, напротив, да се види, че "свободата е конституираща по отношение на всяко безволево" и самото робство е само акциденция и парадокс на свободата.

Във връзка с актуалните дискусии дали феноменологичният път на Рикъор е "вдъхновен" от Мерло-Понти (Франсоа Дос) или, напротив, "допълнение" на феноменологията на възприятието на Мерло-Понти (Жан Грейш) или само "в близост" до нея (Франсоаз Дастюр), аз аргументирам чрез сравнителен анализ тезата, че влиянието на Мерло-Понти не трябва прекомерно да се надценява, както това сякаш прави Дос, но не трябва и да се подценява, както са склонни Грейш и Дастюр. В тази връзка показвам в детайл и какво Рикъор възприема от Мерло-Понти, когато той високо е ценял, и какви са основните различия между двамата философи. И двамата изхождат от Хусерл, но придават тежест и значение на различни негови произведения, като препрочитат Хусерловата феноменология въз основа на френската рефлексивна философия и, показвайки границите на феноменологичната ейдетика, я допълват с една феноменологическа онтология на битието-в-света (Хайдегер), както и с една екзистенциална екзегетика, основана върху тайнството, тълкувано в две различни посоки (Мерло-Понти, разбиращ го в смисъла на Жорж Гюсдорф, а Рикъор в смисъла на Габриел Марсел). По-

конкретно аз посочвам 12 общи за феноменологическите концепции на Мерло-Понти и на Рикъор позиции, като подчертавам, че Рикъор ги рецепира от Мерло-Понти като ги реинтерпретира и инкорпорира във философията на волята по свои начин. Същественото различие между двамата мислители аз виждам във факта, че продължението на "първичната" чрез "вторичната" рефлексия се осъществява във философията на волята по един коренно различен начин от този на Мерло-Понти. Емпириката на волята и краткото очертание на "поетиката на свободата" отвеждат у Рикъор към една религиозна тематика, чужда на атеиста Мерло-Понти, както и до една символна херменевтика, различна от тази на Хайдегер. Така във втория том на философия на волята *Крайност и виновност* (1960), Рикъор разработва проблематиката на волевото като реставриране на конкретните, емпиричните, екзистенциално-онтологичните измерения на волевото и безволевото, свързани с вината, грешката, грехопадението и злото, анализирани с помощта на една херменевтика на митовете. Години след това, в доклада си "Саморазбиране и история" (1987), Рикъор признава, че под натиска на своята двойна култура, библейска и гръцка, той се е чувствал принуден да инкорпорира в рефлексивната философия интерпретацията на символите на опетняването и греха. Това е според мен едно явно признание за по-късния му отказ от включване на религиозна проблематика във философската, респ. за изоставяне на проекта за една "втора наивност" и една "втора коперниканска революция" като припомняне и завръщане към свещеното и центриране върху божията Трансценденция. Значението на този пръв вариант на херменевтиката на Рикъор и неговото отличие от по-късната му херменевтична феноменология е артикулирано в един доклад на Жан Гронден, който е от съществено значение за нашето изследване, доколкото указва върху първоначалния религиозен замисъл на херменевтиката на Рикъор и по-късния отказ от него, тоест индирект-

но върху дисконинуитета на разбирането му за херменевтиката, при което видният канадски изследовател се позовава в частност и на второто ми интервю с Рикьор. За разлика от Гронден, който тълкува този ранен вариант на религиозна херменевтика на Рикьор като известно пренебрегване на Хайдегер в полза на Бултман, аз защитавам тезата, че той е един индиректен отговор на Хайдегер. Докато за Хайдегер фундаменталният въпрос (*die Fundamentalfrage*) на философията се състои в *Auslegung* на въпроса за битието, изпаднал в забрава в хода на историята (на философията), то за Рикьор основното, което характеризира нашата епоха – модерността – се състои в забрава на символиката на свещеното и на човека като принадлежащ към свещеното, и по необходимост от завръщане на философията към този въпрос чрез една "втора наивност", състояща се в интерпретацията като *Auslegung* и херменевтично натоваване с нови смисли, тоест в едно пресътворяване на езика на философията, включвайки в нея една *рефлектирана религиозна "вяра"*. С други думи, тук имаме нещо като опит за примирение на "религиозната вяра" с "философската вяра" (Ясперс), от което Рикьор по-късно се отказва и което той дори решително отхвърля. За жалост анализът на Гронден спира точно там, където става въпрос за показване на дълбоката разлика между първоначалното разбиране на Рикьор за херменевтиката и по-късните обрати. В последния параграф на втората глава тези обрати се анализират обстойно. Тук само накратко ще припомня, че първият бележи статията на Рикьор "Съществуване и херменевтика" (1965), чието значение е двойно от гледище на интересувания ни проблем за континуитета и дисконинуитета в творчеството на Рикьор; от една страна, що се отнася до целта, която си поставя Рикьор, а именно – да изследва "пътищата, които се откриват пред съвременната философия чрез т.нар. присаждане на херменевтичния проблем към феноменологическия метод", което ще доведе до една нова форма на "херменевтична феноменология" като

отличителен белег на Рикьоровия стил на философстване; от друга страна, тук вече по-ясно се прави разграничение между феноменология на религията, имаща за предмет свещеното, и философска рефлексия, или с други думи – между религиозна и философска херменевтика, което разграничение Рикьор по-късно още по-категорично ще артикулира. Рикьор разграничава вече различни херменевтики, като поставя феноменологията на религията наред с другите науки за духа или науки за човека:

Така най-противоположните една на друга херменевтики сочат, всяка една поотделно, към онтологичните корени на разбирането. Всяка по свой начин говори за зависимостта на самостта от екзистенцията. Психоанализата показва тази зависимост в археологията на субекта, феноменологията на духа – в телеологията на фигурите, феноменологията на религията – в знаците на свещеното.³²

Онтологията, до която стига философията оттук, е според Рикьор неотделима от интерпретацията. Самата тя не е наука, защото ни предлага само едно "интерпретирано битие", като остава в "междусобната война на херменевтиките". Същевременно тази "разбита онтология" показва нещо твърде съществено, а именно, че всяка от тези конкурентни херменевтики е основана в специфична екзистенциална функция: психоанализата се основава в археологията на субекта, феноменологията на духа – в телеологията, а феноменологията на религията – в есхатологията. За разлика от Хайдегер, Рикьор не е убеден, че тези различни екзистенциални функции могат да се артикулират в една обединяваща фигура, затова той подчертава, че неговото изследване оставя този въпрос без отговор. Парадоксът е, според Рикьор, че тази кохерентна фигура на битието, в която се

³² Paul Ricœur. "Existence et herméneutique", in: idem. *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969, 26.

насаждат различните интерпретации, не е никой друг освен самият Аз, респ. *Dasein*, като самата тя е дадена единствено в диалектиката на тези интерпретации. Тоест херменевтичният кръг остава както необясним, така и непреодолим.

Херменевтичната феноменология на Рикьор, която "Съществуване и херменевтика" е очертана само в най-общ вид, приема завършения си методологичен облик десет години по-късно в известната студия "Феноменология и херменевтика" (1975). Рикьор формулира две тези, които той се опитва да докаже дискурсивно. Първата теза гласи, че "онова, което херменевтиката е руинирала, е не феноменологията, а една от нейните интерпретации, а именно нейната *идеалистическа* интерпретация от страна на самия Хусерл". Втората теза гласи, че "отвъд простата противопоставка между феноменология и херменевтика съществува една взаимна принадлежност, която трябва да бъде експлицирана. Тази принадлежност може да бъде разпозната както от страна на феноменологията, така и от страна на херменевтиката. От една страна херменевтиката се изгражда върху основата на феноменологията и запазва по този начин онова, от което се отдалечава – *феноменологията остава ненадминатата предпоставка на херменевтиката*. От друга страна, феноменологията не може да се самоконституира без определена херменевтична предпоставка".

Ако се опитаме да открием общото в тези различни фази на рецепция и развитие на феноменологията и херменевтиката у Рикьор, то според мен континуитетът се състои в поставянето на въпроса за саморазбирането като основен философски въпрос, тоест като *Fundamentalfrage* в смисъла на Хайдегер, който следва да бъде разрешен чрез околния път на езика в най-широкия смисъл на думата (слово, разказ, шифри, символи, знаци, писмо, текстове). Онова, което интересува Рикьор, не е въпросът за *смисъла на битието*, а за това как следва да разбирате самите себе си, включително себе си като битие и битие-в-

света. Във *Волевото и безволевото* той поставя експлицитно и въпроса за *смисъла на човека*³³. С други думи, съществува определен континуитет в разбирането на предмета на философията, докато дисконтинуитетът се дължи, напротив, на различните подходи и пътища на решение, където най-общо казано човекът (самостта) отначало се разглежда като принадлежащ към свещеното, което сме забравили и което следва да преоткривем чрез една "втора наивност" посредством една нова интерпретация на символите и митовете; впоследствие обаче концептът за свещеното и Трансценденцията се премахват или обявяват за гранична идея, поради което човекът се разглежда само по отношение на принадлежността си към определена културна и социална традиция и неговото (само)разбиране следва да се осъществява като "саморазбиране пред текста".

3. ГЛАВА: Проблематичността на понятието "философска антропология" и нееднозначният статут на последната в творчеството на Рикьор

Няма съмнение, че като господстваща линия на интерпретация на философията на Рикьор се затвърди поставянето под и определянето на цялото му творческо дело чрез етикета "*философска антропология*", продиктувано именно от грижата за доказване на *тезата за континуитета*, като най-емблематичен пример в това отношение е наскоро публикуваната книга на Жан Грейш *Погрешимост и способност: философската антропология на Пол Рикьор* (2009). Тя е може би не само най-детайлно и оригинално формулираната интерпретация на философско-антропологическите възгледи на Рикьор, но и в известен

³³ Виж Paul Ricœur. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949, 402-405.

смисъл "официалната интерпретация", тъй като, от една страна, основните части от нея са инкорпорирани в предговорите към новите издания на двата тома на Рикъоровата *Философия на волята* (2009), а от друга, в последното ми интервю с Рикъор, проведено през 2003г., той отбеляза, че споделя интерпретацията на Грейш на неговото творчество, тръгвайки от "погрешимия" и стигайки до "способния човек", и нещо повече, че именно той му е обърнал внимание на централното прегрупиращо понятие за можещия, за способния човек. Според мен опитът на Жан Грейш да представи една цялостна картина на "философската антропология" на Рикъор чрез прехода от концепцията за "погрешимия човек", където се поставя въпроса "Какво е човекът?", към "способния човек", където се поставя въпроса "Кои сме ние?", е една оригинална, добре систематизирана, но твърде стилизирана интерпретация. Погледнати по-отблизо, нещата не стоят обаче толкова еднозначно и безпроблемно. Затова в третата глава "Проблематичността на понятието философска антропология" и нееднозначният ѝ статут в творчеството на Рикъор", аз специално се спрях надълго и нашироко върху основните тези на Грейш, като изложих редица аргументи на несъгласие, които накратко ще припомня тук.

Грейш интерпретира философското развитие на Рикъор като "три стадия на разгръщане на една философска антропология", а именно "погрешимост" – "същост, самост, другост" – "способност", при което се извършва преход от ранната "антропологията на диспропорцията" (погрешимият човек), където основният въпрос е "Какво е човекът?", към късната "феноменологията на човешките способности" (способният човек), където основният въпрос е "Кои сме ние?"³⁴. Като се опира на та-

³⁴ Jean Greisch. *Fehlbarkeit und Fähigkeit: Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*. Berlin u.a.: LIT Verlag, 2009, 81.

зи своя интерпретация Грейш отхвърля тезата за възможен дисконтинуитет на Рикъоровото творчество по следния начин:

Интерпретацията на очертанията на тази философска антропология поставя няколко задкулисни въпроса, които тук мога само да загатна. Първият се отнася до континуитета и дисконтинуитета на Рикъоровия мисловен път. Трябва ли да избираме между "погрешимия" и "способния човек и оттук следователно да правим разграничение между един "първи", един "втори", а даже и един "трети" Рикъор? Дори ако една антропология, която се развива под защитния щит на Кантовия въпрос "Кой е човекът?", и една "херменевтика на самостта", която поема Хайдегеровия въпрос "Кои сме ние?", да са несравними, то един по-детайлен текстови анализ показва, че течението и противотечението се развиват в един и същ океан. Не е случайно, че в *Самият като друг* Рикъор се връща изрично и възприема наново някои от анализите на хабилитационния си труд (особено свързаните с характера макар и не съзнаваното и живота да се пропускат).³⁵

В действителност обаче Кант не пита "Кой е човекът?", а "Какво е човекът?" и Хайдегер противопоставя на него, а и на Шелер, въпросите "Кой съм аз?" и "Кои сме ние?" Оттук целият проблем във феноменологията върви по пътя на опозицията "философска антропология – херменевтика на самостта" и централният въпрос е дали те могат да бъдат съвместени и, още по-остро поставен – може ли "херменевтиката на самостта" да се третира като "философска антропология"?! Защото това е, което прави де факто Грейш. От изложението и дебатирането на неговите възгледи, аз изведох пет основни негови "работни тези", които поставих под въпрос.

³⁵ Пак там, 81-82.

Първо, за разлика от Грейш, който твърди, че "философската антропология" на Рикьор е разработена за пръв път в *Погрешимият човек* (1960), докато *Волевото и безволевото* (1949) е само нейна подготовка, аз аргументирам схващането, че *Волевото и безволевото* е може би най-систематично разработеното произведение, което представлява основата на една доста комплексна концепция за човека, която включва много аспекти и линии, които биват по-късно допълнително разработени, ревизирани или изоставени от Рикьор. "Антропологическите перспективи" на това произведение се виждат от основната цел – чрез ейдетическа дескрипция на волевото и безволевото да се онагледят *фундаменталните структури и способности на човека*.

Второ, срещу твърдението на Грейш, че ранният проект за "философска антропология" на Рикьор "се намира съвсем очевидно и еднозначно (*eindeutig*) под знака на въпроса 'Какво е човекът?', а късната херменевтика на самостта също така очевидно под знака на въпроса 'Кои сме ние?' или 'Кой съм аз?', моят анализ на *Волевото и безволевото* доказва, че в ранното си творчество Рикьор поставя въпроса "Какво е човекът" едновременно с въпроса "Кой съм аз?". Рикьор подчертава – "аз се разбирам отначало като този, който казва 'аз искам'". Тоест тук прозира не само рефлексивният подход, който по-късно обединен с херменевтичния, ще стане централен за т.нар. "херменевтика на самостта", но и нещо повече – ние откриваме нещо едновременно даденост на въпросите "Какво е човекът?" (човекът е съществуващото, което притежава воля) и "Кой съм аз?" (аз съм този, който казва "аз искам", "аз желая"). Ако трябва все пак да се търси някакъв приоритет, то той съвсем не е в полза на въпроса "Какво е човекът?", а в полза на "Кой съм аз?", тъй като интерпретацията на волевото, с която започва Рикьор, се осъществява именно въз основа на въпросното "Аз искам":

Първите опити за дескрипция ни налагат една триадична интерпретация на акта на волята. Да кажем: "Аз искам" означава 1) аз решавам, 2) аз движа тялото си, 3) аз се съгласявам. Пълното оправдание на този принцип на анализ ще бъде самото осъществяване на този план.³⁶

Нещо повече, въпросът за "Кой съм аз?" ме препраща по необходимост към "човешкото" като такова, което е присъщо не само на мене, но и на другите, а оттук и към другия, който е подобен на мен, а оттук и към "Кои сме ние?" В *История и истина* Рикьор приписва това откритие на църковните отци, които са знаели според него, че "Човекът е неразделимо индивидуален и колективен".

Трето, в противовес на Грейш, който твърди, че понятието за "способния човек" е развито и характеризира само късната философия на Рикьор, тоест неговата "херменевтика на самостта", аз доказвам, че проблематиката за "способния човек" не се развива от Рикьор едва в по-късните му произведения, а е разработена още във *Волевото и безволевото* и *Погрешимият човек*. Рикьоровото интегрално Когито, което разкрива човека като възпльтен субект на волята, на желанията, на движението на тялото, на съгласието и пр., го разкрива на първо място като *можещ, способен човек*, тоест като "аз мога" ("*je peux*").

Четвърто, срещу възгледа на Грейш, че Хайдегеровото понятие за "формиране на света" е "един възможен ключ за разбирането на Рикьоровата философска херменевтика, която е нещо като по-нататъшна систематическа разработка на Касиреровото понятие за човека като *animal symbolicum*", аз показвам, че Рикьоровото понятие за символа е доста различно от това на Касирер. Рикьоровият опит за саморазбиране чрез пред-

³⁶ Paul Ricœur. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1949, 10.

разбирането за това "какво" или "кой е" човекът в митичните разкази и света на символите, препраща към едно тясно тълкуване на символа. Рикьор определя символа като "една йерофания, една проява на връзката на човека със свещеното"³⁷. Това съвсем не отговаря на широкото Касирерово определение, където под символ се разбира феномена, "в който по начина на своето съществуване и битийна определеност сетивното се представя същевременно като особеност и възплъщение, като манифестация и инкарнация на определен смисъл"³⁸. Вярно е, че по-късно в *За интерпретацията. Опит върху Фройд* (1965) Рикьор разширява леко това определение, чиято формулировка е дадена най-ясно в "Съществуване и херменевтика":

Наричам символ всяка структура на значението, където директният, първичен, буквален смисъл означава освен това друг индиректен, вторичен, фигуративен смисъл, който може да бъде възприет само чрез първия.³⁹

Така или иначе, първоначалният смисъл на "философията на символа" е религиозно оцветен и свързан с опита за "една втора наивност", която да изведе човека от т.нар. "забравата на йерофаниите, забравата на символите на свещеното" и реставриране "на човека като принадлежащ към свещеното"⁴⁰. Именно това вкарване на религиозната проблематика във философската е, което поставя под съмнение, че може тук да се върви с Хай-

³⁷ Paul Ricœur. *La symbolique du mal. Finitude et culpabilité II*. Paris: Aubier, 1960, 331.

³⁸ Ernst Cassirer. *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. III, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1929/1977⁷, 109.

³⁹ Paul Ricœur. "Existence et herméneutique", in: idem. *Le conflit des interprétations*. Paris : Seuil, 1969, 16.

⁴⁰ Paul Ricœur. *La symbolique du mal. Finitude et culpabilité II*. Paris: Aubier, 1960, 324.

дегер, който експлицитно критикува Шелер за смесване на теология и антропология. Така или иначе Хайдегеровото понятие за света се базира върху едно разбиране за отвореността чрез *Da* на *Dasein*, която макар и да разкрива някаква цялост от смислови отношения⁴¹, едва ли има нещо общо с "вторичния", фигуративен смисъл, който е обект на херменевтиката на Рикьор.

Пето, за разлика от Грейш аз изразявам съмнение, че "херменевтика на самостта" и "философска антропология", а той говори и за "феноменологическа антропология", са едно и също нещо. Първо, защото Рикьор, както показвам в четвърта глава, стига чрез различни прочити на Хайдегер до две различни концепции за херменевтиката на самостта – херменевтиката на "аз съм", развита в *Конфликта на интерпретациите* и *От текста към действието*, която изхожда от саморазбирането "пред текста" и клони към хиперболизиране на ролята на езика, и херменевтиката на фактичността на *Самият като друг*, обогатена чрез онтологията на плътта, където самостта вече не се самопознава изключително чрез текста, а преди всичко чрез Другия. Второ, защото Рикьор разбира и феноменологията, и херменевтиката главно като методологически понятия, докато с понятието "философска антропология" той означава в крайна сметка "философско учение за човека". Това се вижда от дългия и обстоен анализ, който дадох на основния въпрос, който не само Грейш, а и останалите интерпретатори на Рикьор са си спестили за удобство, но без изясняването на който всяко изследване, третиращо творчеството на Рикьор като "философска антропология" остава повече от проблематично. И този въпрос е – къде, в какъв смисъл и в какъв контекст Рикьор употребява понятието "философска антропология"?

⁴¹ Виж Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2. Aufl. 1994, 121, 171 ff.

В немската философия, където възниква, биват понастоящем разграничени три употреби на термина "философска антропология". Първо, в най-широк смисъл, с "философска антропология" се обозначава всяко философско учение за човека, където "антропология" е равнозначен термин на *Menschenkunde* (изследване на човека), което е немският превод на латинската дума *anthropologia*. Оттук всички философски учения от древността насам, създаващи различни образи, представи, "картини" за човека (*Menschenbilder*), се означават с термина "философска антропология". Второ, едно по-тясно разбиране на термина се свързва с Кантовия опит за обосноваване на философската антропология като специална философска дисциплина (*Sonderdisziplin*). В това отношение следва да се припомни Кантовото намерение да се преодолее, от една страна, едностранчивото физиологическо обяснение на човека чрез изследване на "целия човек", нещо на което останалите науки за човека не са способни, а от друга, да се покаже не какво природата е направила от човека, а какво самият той може и трябва да направи от самия себе си. Трето, под "философска антропология" в тесния смисъл на думата, се разбира определено философско направление, свързано с имената на Шелер, Плеснер, Гелен и др., което, от една страна, поставя въпроса "Какво е човекът?", питайки относно неговата същност, тоест неговата *differentia specifica* и оттук относно неговото особено място (*Sonderstellung*) като живо същество в космоса, а от друга, което се опитва да обоснове философската антропология не просто като особена философска дисциплина (*Sonderdisziplin*), а като фундаментална философска дисциплина (*Grunddisziplin*), респ. фундаментална наука за човека; тоест тук се поставя ударението върху фундаменталното значение на човека като предмет на философията, както и на самата философска антропология, която трябва да служи за фундамент или "изследователска рамка" (Ханс-Петер Крюгер) на останалите науки или изследвания върху човека. Въпро-

сът в кой от тези смисли Рикъор употребява термина "философска антропология" и оттук "къде" следва да се ситуира неговото творчество е колкото сложен, толкова и деликатен, поради което и интерпретаторите му не го поставят, а го заобикалят. Те, включително и Грейш, считат, че Рикъор разработва за пръв път своята "философска антропология" в *Погрешимият човек* (1960), тъй като той използва там понятието многократно. В действителност Рикъор използва понятието "антропология" много по-рано, първо в студията си "Метод и задачи на една феноменология на волята", изнесена като доклад пред международния колоквиум по феноменология през 1951 г. и публикувана през 1952 г. Там, както и по-късно в студията "Образът на Бога и човешката епопея" (1960) и *Погрешимият човек* (1960), Рикъор използва понятието "антропология" в най-широкия смисъл като учение за човека. От проведения от мен обстоен анализ на пасажите в ранните и късните произведения на Рикъор, в които той говори за "философска антропология", се очертават три основни резултата. Първо, липсата на всякакво определение от страна на Рикъор на понятието "философска антропология". Второ, неясната употреба на термина, която се движи между едно най-широко значение, равнозначно на "философско учение за човека", едно по-тясно значение, указващо на необходимостта от една "философска антропология" като обединяваща разпилените знания за човека на хуманитарните науки и едно най-тясно значение, където човекът е обявен за действителният предмет на философията, тоест където "философската антропология" е основната област или дисциплина на философията, върху чийто фундамент трябва да се изградят останалите дисциплини (философия на езика, философия на действието, история, етика, политическа философия, правна философия и пр.). Трето, предвид неясното взаимоотношение между онтология и "философска антропология", смесването на места на двете и редица противоречиви твърдения относно примата на едната

спрямо другата, статутът на последната остава също така неясен.

Независимо от това дали Рикьор разбира под "философска антропология" философското учение за човека в най-широк смисъл или, напротив, някаква специална философска дисциплина, осъщественият анализ показва ясно, че съществува еволюция и различие в неговите ранни и късни възгледи. Докато в ранната философия на волята задачата на "философска антропология" е да разкрие екзистенциалната двузначност и конститутивната слабост, респ. "крехкост" на "човешката реалност, в частност напрежението между свобода и природа, между крайно и безкрайно, и отгук да даде отговор на Кантовия въпрос относно "радикалното зло", то в по-късната стремежът е да се създаде една "философска антропология", която да обедини разпръснатите научни резултати, в частност тези на лингвистиката, семиологията, психоанализата и др., чрез прилагането на методите на фундаменталната рефлексия и херменевтиката на смисъла. Това е пътят по който Рикьор постепенно стига до тематизираната в предишната глава "херменевтична феноменология", която се превръща в метод и на т.нар. "херменевтика на самостта".

4. ГЛАВА: Самост и съвместно битие: многообразността на самия и на другия

В четвъртата глава биват детайлно анализирани различните възгледи на Рикьор за самостта и за другия, както и за отношенията помежду им. Така, ако в третата глава наред с проблематичността на понятието "философска антропология" са показани някои съществени линии на континуитет в творчеството на Рикьор, като например концепцията за способностите като основа и на "погрешимия", и на "способния" човек, то в тази глава вниманието е насочено предимно върху моментите на дисконтинуитет. Предложените сравнителни анализи се разгръщат

на три етапа: първо, поставяне на проблема за саморазбирането у Рикьор в светлината на различните му определения на личността, в частност на Кантовата концепция за респекта, като се мине оттук към неговия теологически прочит на личността като *imago Dei*, за да се стигне до новата постановка на самопознанието и признанието в късната херменевтика на самостта; второ, очертаване на разликите на херменевтиката на "аз съм" и на херменевтиката на самостта, като се показва, че Рикьор осъществява две различни интерпретации на Хайдегер, с което се поставя не само въпроса за континуитета, но и за съвместимостта им; трето, анализиране на трансформациите на Рикьоровата концепция за "късите" и "дългите" отношения, отвеждаща до различни образи за Другия.

Важен момент в разбирането за човека на ранния Рикьор играе разграничението между индивид и личност. Рикьор подчертава социалния аспект на понятието личност, като разграничава последната от индивида, разбран като човека в светлината на неговите индивидуални особености. Тоест, личността е нашата индивидуалност, формирана в определена социална среда, където другите оказват влияние върху нас и ние върху тях. Оттук Рикьор свързва личността (*la personne*), от една страна, с личното действие и личната отговорност, като показва, че бягството от отговорността е бягство в безличното, в Хайдегеровото "man", предено на френски с "on" – "on" *n'est personne* ("on" е никой). От друга, Рикьор показва, че социалната ни връзка с другия и другите ги разкрива като личности, които имат същата стойност, или ценност като мен самия, същото личностно достойнство, поради което те са не само равни на мен, а и поради което аз съм задължен да ги третирам винаги като цел, а не като средство. Рикьор поставя този въпрос във връзка със социалните императиви, които се представят на личността както в хоризонталния план на отношенията ни с другия, така и във вертикалния план на авторитета и дълга. Същевременно той указва и

на Кантовото понятие за респект, което той реинтерпретира в светлината на моралното чувство – "респектът е крехката синтеза, в която се конституира формата на личността така, както трансценденталното въображение е скритата синтеза, в която се конституира формата на вещта". Но, ако Рикьор набляга на конституирането на респекта като форма на личността в етическия синтез, в противовес на предметите, които се конституират в трансценденталното въображение, то в студията си "Образът на Бога и човешката епопея", публикувана през 1960 г., тоест по същото време както и *Погрешимият човек*, Рикьор, аргументирайки отново с Кант, стига до едно различно заключение, ситуирайки вече респекта и признанието в областта на културата. Доколкото нашите срещи с другия са опосредени чрез образите на човека, инкорпорирани в културата, междуличностните отношения могат, според Рикьор, да бъдат похабени на нивото на тези опосредстващи образи. Това именно се случва, когато едно естетическо или литературно течение разрушава или извращава представите, които човекът има за себе си върху плана на сексуалността, труда, свободното си време и междуличностните отношения. Поради тази причина творецът бива упрекуван в извращаване на образа на човека, но Рикьор счита, че той трябва да запази тази двойствена роля на майстор на правдивостта и майстор на прелъстяването. В последния си голям труд *Пътницата на признанието* (2004) Рикьор стига и до една трета интерпретация, или концепция. Така ако респектът и признанието са тематизирани отначало чрез личността и поставени в етическата сфера на дълга, после пък тематизирани чрез образа на Бога и образите на човека във въображението, тоест положени в сферите на естетиката и на културата, то в това последно произведение те биват преоткрити чрез акта на даряване в сферата на междуличностните отношения. Според Рикьор само чрез удвояването на щедростта в непринудителното връщане се излиза от асиметрията на даване и получаване и се стига до реално *взаим-*

но признание. В този последен контекст респектът и признанието се разглеждат като нещо, което не може да бъде купено, нито извоювано, нито добито "по право", а само получено чрез щедрия акт на другия като безценен дар на една безусловна любов (*agape*).

Четвъртата глава завършва с анализ на отношението между личността и общността. Чрез него се показва, че разграничението между късите и дългите отношения, както и останалите формални структурни релации, респ. схемата на диалектичките двойки, които артикулира Рикьор в *Самият като друг*, напомнят твърде много на тези, които той използва в *История и истина* – нещо, което досега е останало незабелязано от изследователите на Рикьор. Но съществена разлика е, че в *Самият като друг* той не говори вече за социус, ближен и милосърдие, а за "всеки", приятелство и грижа, като от време навреме се използва и древногръцката и Декартова категория за великодушното. Така, ако в ранните трудове на Рикьор отношението между личност и общност бива интерпретирано чрез диалектиката между *ближен* и *социус* в хоризонта на тайния, или скрит смисъл на историята, то в по-късните му изследвания става въпрос за диалектичкото отношение между *приятеля* и "всеки", което се разгръща в сложното взаимодействие между етика, политика и икономика. Въпросът, който възниква е, дали в случая се касае просто за едно доразвиване на ранните идеи на Рикьор или дали това са две коренно различни интерпретации, които не могат или трудно могат да бъдат съвместени без някакъв допълнителен прочит. Ясно е, че, ако ставаше въпрос за едно доразвиване на ранните му възгледи относно отношението между личност и общност, това би означавало, че Рикьор предприема в късното си творчество, без имплицитно да го формулира, нещо като "трета коперниканска революция", при което справедливостта като основен проблем и поле на приложение на равенството към цялото човечество заема или иззема мястото на Тран-

сценденцията. Че не става въпрос за доработване на по-ранните идеи на Рикьор, се вижда от последните страници на *Самият като друг*, където той изрично подчертава, че идеята за Бога, тоест Трансценденцията или абсолютният Друг, другият с голямо Д, бележи границата, апорията на философския дискурс, който не може да продължи по-нататък.

Съществуват и други съществени разлики между подходи и позиции, застъпени в по-ранните и в по-късните произведения на Рикьор. Подобно на *Волевото и безволевото*, в произведението *Самият като друг* се поставя въпроса за единството на личностния живот. Изясняването на този въпрос не се провежда вече посредством артикулирането на онтологическото тайнство, а чрез концепта за наративната идентичност. Приматът на рефлексивното опосредяване и херменевтичният околен път елиминират при това парадоксалното мислене. Също така и възплътеното битие не се разбира повече в смисъла на Габриел Марсел като инкарнирано "*moi existant*" (екзистиращо мое аз), а бива конципирано в хоризонта на Хайдегеровата херменевтика на фактичността като самоинтимност и светова откритост. Теологическият прочит, който в *История и истина*, бе обявен за основа на останалите прочити на историята, отстъпва място на общата или философска херменевтика. Така справедливостта бива конципирана само върху хоризонталния план на светското, като вертикалния план на свещеното бива изоставен. Това обяснява защо Рикьор вижда порока на съвременното общество вече не в "един свят без ближен", а в "един болен победител", тоест в един свят на окончателната победа на пазарната икономика на капитализма, която освен блага създава и "най-голямото неравенство и несправедливост".

Най-общо казано, дилемата, която интерпретаторите на Рикьор или не забелязват, или отказват да тематизират, за да не проблематизират моментите на разрыв и дисконтинуитет, се изразява в напрежението между ранния християнския прочит на

"късите" и "дългите" отношения, артикулиращи диалектиката между социус и ближен в хоризонта на Трансценденцията, и по-късните интерпретации, които извеждат на преден план фигурите на приятеля и на "всеки" в хоризонта на справедливостта.

5 ГЛАВА: Вменяемост, воля, обещание: измеренията на отговорността

Проблемът за отговорността, който бива многократно тематизиран в неговото творчество, се появява по този начин в контекста на рефлексията върху Самия като действаш, страдащ и (право)способен субект, който носи отговорност за постъпките си и който притежава заедно с това определени задължения към другите, към общността и самия себе си. Рикьоровата херменевтика на "способния човек", допълваща ранната му концепция за "погрешимия човек", поставя въпроса за отговорността в няколко плана: исторически, психологически, етически, политически и правен. Тезата, която ще изложа и ще се опитам да обоснова тук, гласи, че тези планове или нива на прочит разкриват различните измерения на волята, които трябва да бъдат събрани и обединени, за да може да се схване отговорността в нейната цялост. За разлика от онези автори⁴², които предлагат само една частична интерпретация на отговорността у Рикьор, в настоящата глава, аз съм се опитала да реконструирам този проблем по-цялостно в контекста на многопосочното развитие на творчеството на френския философ, с оглед на едно критическо преосмисляне на проблема, както и

⁴² Виж напр.: Jean Greisch, "Promesse et responsabilité", in: de idem, *Paul Ricœur, l'itinéraire du sens*, Paris: Jérôme Million, 2001, 360-371.

на интересувашите ни моменти на континуитет и дисконтинуитет.

Това, върху което специално обръщам внимание в петата глава, посветена на проблема за отговорността, е, че подмяната на религиозно конотираните понятия за ближния и милосърдието с лаическите понятия за приятелството и грижата-за-другия (*sollicitude*) не прави първите излишни и не може де факто да ги замени. По-конкретно, приятелството, което е неотделима част от "близките" отношения и от което несъмнено се нуждаем, не може да замени милосърдието като отношение към ближния. Приятелствата са често движени от общи интереси, както показва самият Рикьор, които могат да се променят и с това да доведат до края на приятелските отношения, докато милосърдието не е крайно, не е временно. Освен това приятелството се базира, според Рикьор, на реципрочност, докато проявата на милосърдие е безвъзмездно указване на помощ на някого, тоест в известен смисъл асиметрично отношение. Да бъдеш тук за приятеля си, не значи да бъдеш тук и за всички останали хора, докато да бъдеш милосърден означава да проявяваш отговорност и да вършиш добро не само на приятелите си, но и на непознати, чужди, дори на враговете си (Мат. 5, 44:46). Рикьор осъзнава много добре крехкостта на приятелството и залага затова на понятието за грижата-за-другия. Но може ли последното да замени понятието за милосърдие? Грижата-за-другия е несъмнено една важна етическа категория. Но тя указва на една диалогична структура, която Рикьор определя като "взаимен обмен на самоуважение", докато милосърдието е даване, оказване на помощ, без очакване на отплата, тоест неречиечно. Че грижата-за-другия не е достатъчна се вижда от това, че Рикьор се опитва да разшири обхвата на тази категория чрез свързването ѝ с великодушието, проявата на внимание и състраданието – понятия, които произтичат отчасти от античната философия и които са така подбрани, че да нямат нищо общо с християнското понятие

за милосърдие.

6 ГЛАВА: Метаморфозите на поетиката, или от езика на свещеното към наративността

Една от особеностите, която лично на мен ми прави впечатление, е, че късният Рикьор всячески избягва да си спомня някои моменти от своето ранно творчество, които са свързани с религиозната оцветеност на неговите някогашни възгледи. Затова неслучайно в разговор с Фрнсоа Азуви и Морис Лоне, той отбелязва, че той е стигнал до сферата на естетиката чрез проблема за наративността, като напълно изпуска факта, че той се сблъсква с естетическото чрез проблемите за волята, свободата и Трансценденцията, които стават основа на незавършения му проект за "поетика на волята". Затова тезата, която защитавам в шеста глава е, че Рикьоровите естетически възгледи произтичат, развиват се по-нататък и се концентрират около една централна тема, която е тази за поетиката. Въз основа на анализ на различните му трактовки на поетиката, аз се опитвам да покажа доколко той е последователен или не в тази проблемна област, респ. до каква степен може да се говори за континуитет и дисконтинуитет между ранните и по-късните му естетически позиции.

Тръгвайки от първото му философско изследване *Габриел Марсел и Карл Ясперс* (1948), което изследователите обичайно напълно игнорират, аз показвам, че още там Рикьор тематизира проблема за естетическото, като артикулира отношението между естетика и метафизика. Там той се спира на "феноменологията на възприятието" на Марсел, в която сетивният опит бива трансигуриран в духовен с помощта на поетиката. Само когато усещането или възприятието бива трансформирано в благо-разположение (*disponibilité*), в едно отворено битие, човекът

става способен на възхищение и очарование пред лицето на божественото сътворение. Пример за това е поезията на Рилке, където Битието и висшето Ти (Трансценденцията) биват засвидетелствани, като сътворението се превръща в лирическо възпяване чрез присъединяването и партиципацията на поета в тайнството на живота. Но това лирично ниво Марселовата метафизика влиза в колизия с нивото на драматиката – докато на нивото на лириката човешкото битие е в консонанс с присъствието на Висшето Ти и любовта е вид отговор на дара на живота, то на нивото на драматиката човешкото съзнание се сблъсква с отчаянието и свободата се превръща в една застрашителна опция, вместо в радостен отговор. Рикьор показва, че подобно напрежение може да се открие и във философията на Карл Ясперс, който артикулира парадокса между дистанцията и присъствието на Бога. Но Ясперс дава, според него, друго обяснение на отношението между метафизика и естетика. Неговата интерпретация на шифрите на Трансценденцията отвежда, от една страна, до акта на спекулацията, разбран като съзерцание, а от друга страна, към въображението като естетическа репрезентация. Изкуството, което е посветено на Трансценденцията, трансформира емпирическият свят в шифър. Това не е просто мимезис, а изясняване чрез митовете. Метафизиката е хоризонтът на всяко автентично изкуство, така че едно изкуство, което е само и единствено сетивно удоволствие и забавление не може никога да бъде проводник на шифрите. Оттук следва, че за Ясперс изкуството и естетиката не са непременно и винаги свързани с метафизиката, че те могат да имат един чисто светски характер на забавление. Оттук се вижда ясно откъде Рикьор всъщност е заел замисъла за своята трилогия върху *Философия на волята*. В *Волевото и безволевото* (1949), той избира един подход, който е твърде близък до този на Марсел и на Ясперс. Подобно на Марсел той дефинира поезията като "изкуството за апелване към света на сътворението". Редът на сътворението

представя илюзията, според която субектът е центърът, около който светът е организиран. Тази поетика се състои в децентрализиране на Когито, или субективността чрез една "втора коперниканска революция", която полага Трансценденцията като център и позволява избавлението на свободата от игото на грешката и греха в един есхатологичен процес. На това ниво се разкрива шифъра на "онтологическото тайнство", чийто дискурсивен израз може да бъде само парадоксален, или поетичен, тоест възхищение и съзерцание. Подобно на Марсел и Ясперс, Рикьор показва, че едно възхищение, което има за обект само природата се превръща в идолопоклонничество и отвежда до отчуждение. Затова само една поетика, която предизвиква поетическа конверсия, един отказ от самополагането на съзнанието като център с оглед на възприемане на фигурата на Трансценденцията може да ни очисти и освободи. Този подход, наречен от Рикьор "поетика на свободата", е трябвало да бъде развит в третия том на *Философия на волята*, която той никога не написва. Но в книгата си върху Фройд Рикьор развива теорията за поетиката и поетическото по-нататък, макар и в друга посока. Там той посочва, че подобно на съня, поезията е продукт на една неудовлетворена личност, която чрез фантазма се опитва да реализира някакво желание. Но фикцията и креативното въображение, използвано в художественото творчество, се различава от чисто несъзнавания фантазъм, който цели нещо отсъстващо или изгубено. Художественото творчество забулва егоистичния елемент на бляна като доставя желателни образи и воали, така че да можем да се наслаждаваме на фантазмите си, без да изпитваме срам или скрупули. Накрая то връща не само нещо "изгубено", но и създава нещо ново.

Докато в ранните си трудове Рикьор обръща по-скоро внимание на негативните аспекти на субверсивната страна на естетиката и произведенията на културата, във *Време и разказ* той клони по-скоро към подчертаване на позитивните аспекти.

Така, ако за ранния Рикьор изкуството и литературата притежават една постоянна функция на скандал, доколкото обичат да представят злото, като разбиват конвенционални и/или лицемерни образи, във *Време и разказ* Рикьор макар и да обръща внимание на субверсивността и способността на твореца да прелъстява, това вече не е формулирано в термините на злото и опорочаването, а в термините на непокорството. Рикьор разгръща тук един по-диференциран образ на твореца, наблюдайки на неговото съзнание, на неговото вътрешно чувство за отговорност, което отвежда до напрежението между креативна свобода и вътрешна принуда. Той сравнява автора на художествени творби с труда на историка, като показва, че привидно първият е по-свободен, защото не е принуден да си служи с мъчителния доказателствен труд, но неговата свобода е тази на креативното въображение, което съвсем не сменя бремето на една по-субтилна принуда, която е свързана със светогледа и ценностите, които писателят или художникът се стреми да комуникира. Тук се вижда и коренната промяна между ранните и късните възгледи на Рикьор за свободата и креативността. Докато във *Волевето и безволевето* човешката свобода и воля се разглеждат като некреативни, за разлика от креативна способност на Твореца (Трансценденцията), то във *Време и разказ* поетиката вече не е призвана да бъде само акт на възхищение и възпяване на творческото дело на Трансценденцията, което трябва да ни доведе до конверсия, до децентриране на субективността, а се разбира като *poiësis*, като креативен акт, който чрез тройния мимезис се разпростира от създателя на произведението (писателя) до неговия активен реципиент (читателя). Трагиката, или драматиката, която е една от постоянните теми във философията на Рикьор, съставлява центъра, в който се пресичат поетика/естетика, история и морал. Но тя не бива снета чрез надеждата в една есхатологическа перспектива, както това става в ранното творчество, а бива анализирана чрез времевата и аксиоло-

гическа функции на наратива, които се конкурират с етическата: "ако трагическото време никога не съвпада с физическото, то се съгласува с времето на етиката", доколкото трагедията, а и художественото повествование като цяло, се базира на определена оценъчна дейност. Така с *Време и разказ* Рикьор стига до една по-диференцирана и детайлно разработена концепция за художественото творчество, но това става чрез премахване и замяна на метафизическия хоризонт с етическия.

7 ГЛАВА: Бездната на самостта и неопределеността на ценностите: Рикьор срещу Сартр?

Може да се каже, че аксиологическата проблематика, разработена от Рикьор, образува нещо като център или ядро, което свързва различни области и тематични полета. Макар и да е постоянно налична в трудовете му, тя е останала една от най-неизяснените до днес. Когато през 2004 г. на конференция върху Рикьор в Майнц аз попитах Жан Грейш дали би участвал в една наша публикация със статия върху аксиологията на Рикьор той ми каза: "Знаете ли, аз исках да пиша за ценностите у Рикьор, но тай е много двусмислен и неясен по този въпрос", и с един изразителен жест на поклащане на дясната си длан наляво и надясно ми даде да разбере, че става въпрос за люшкане или известна плъзгавост. Ето защо изясняването на проблема за ценностите, който се появява почти във всички по-големи произведения на Рикьор по един или друг повод, е от изключително значение. В седмата глава, която е посветена на този проблем, аз реконструирам аксиологическите възгледи на Рикьор с помощта на един сравнителен анализ със Сартровата ценностна теория, нещо което не е правено досега. Основание за това ми дава един пасаж от първото произведение на Рикьор, *Габриел Марсел и Карл Ясперс*, където той посочва, че логическият ап-

риоризъм (на Шелер) и Сартровата ценностна теория представяват две противоположни аксиологически парадигми във феноменологико-екзистенциалната традиция, които съдържат съществени слабости и следва да бъдат преодоленни чрез една нова ценностна концепция. Наистина, в ранните си трудове Рикьоровата концепция за ценностите е вдъхновена от тази на Габриел Марсел. Но за разлика от Франсоаз Дастюр, аз защитавам и доказвам тезата, че във *Волевото и безволевото* Рикьор не заема просто позиция в полза на Марсел като аргументира срещу Сартр, а се стреми също така и да посредничи между двамата мислители. За тази цел аз показвам, че аксиологическата концепция, която Рикьор разработва отгук, бива в по-късните му произведения запазена точно в онази си част, която го приближава все повече до Сартр и отдалечава от Марсел, респ. от християнските ценностни теории.

Както Сартр, така и Рикьор изхожда от Когито и разглежда ценностите на две нива – предрефлексивното ниво, което Рикьор приписва на безволевото, и рефлексивното, което той свързва с волевото. Основната разлика между двамата мислители се състои в крайна сметка в концепцията за Трансценденцията, или Бога, който е за Сартр едно противоречиво понятие на за-себе-си-в-себе-си, отвеждащо до отчуждение и загуба на субективността, докато за ранния Рикьор Трансценденцията е ключът към саморазбиране на субективността в светлината на онтологическото тайнство и достигане до автентичност. Тази разлика е базата на различни теории, които двамата мислители развиват за тялото, за свободата и за другия; същевременно те стигат и до сходни резултати, а именно до становището за необходимостта да се поеме риска на свободата, на действието, на изобретяването на нови ценности, вместо да се бездейства и да се оставяме да бъдем определяни от чужди ценности. Същевременно аз показвам, че тези различия намаляват, ако се разгледа по-отблизо философското развитие на двамата мислители

след 1950 г. Така, ако през 50те години Рикьор вижда в Трансценденцията ключа към дълбинното разбиране на самостта като *imago Dei*, то в *Самият като друг* (1990) той обявява Бога за "апория на Другия", при която философският дискурс е принуден да спре. В това произведение изследването на самостта не се осъществява вече чрез запитване, отправено към онтологическото тайнство, а към наративната идентичност. Приматът на рефлексивното опосредстване и херменевтичният обходен път елиминират парадоксалното мислене. Също и телесността не бива вече разбрана в смисъла на Марсел като инкарнация, а в хоризонта на Хайдегеровата херменевтика на фактичността като самоинтимност и откритост към света. Рикьор се отказва и от есхатологическата концепция за скрития смисъл на историята и т.нар. "епически оптимизъм", защото, както отбелязва в първото си интервю с мен, той счита, че не се нуждае от философия на историята, за да бъде отговорен. Ценностите, които той схваща все повече като исторически и културни продукти, като "субстанция", която съставлява идентичността на дадена група или народ, не се тълкуват вече като регулативни принципи на Трансценденцията, а биват положени в неопределеността на ценностния хоризонт относно благото, или "добрия" живот. Затова Рикьор критикува в по-късните си трудове както колективистката реторика на тоталитарните режими, така и индивидуалистката, тъй като и двете изхождат от погрешното схващане за изначалното съществуване на някакъв фундамент, на някакъв естествен ред, от който могат да се изведат някакви универсални ценности на съвместен живот. Напротив, според Рикьор съществува един плурализъм на ценности, откъдето и различни представи за справедливост и правно устройство на обществото, влизащи често в конфликт една с друга. Тези ценности и представи не могат да бъдат тотализирани, те могат евентуално да бъдат приведени в някакъв "конфликтен консенсус". Последният бива считан от Рикьор за особена характеристика и мяра за демокра-

ция, тоест като резултат от водене на политическа дискусия и преговори според свободно избрани прозрачни правила, които винаги могат да бъдат поставени под въпрос.

Сартровата "втора етика" развива също една социално-философска и историческа концепция за ценностите. Тя е базата на една революционна етика, чиято висша цел е интегралният човек, респ. интегралният хуманизъм. Сартр дефинира там морала като "целостта на императиви, ценности и аксиологически съждения, която образува *общото поле* на дадена класа, социална среда или на цяло общество". Спецификата на ценността като императив не се обяснява вече чрез недостига, а чрез самоопределянето – ценността е едно интериоризирано синтетично единство. Отгук парадоксът на етиката става очевиден – моралният императив има за цел, от една страна, да ме положи като автономия, която владее външните обстоятелства, вместо да бъде овладяна от тях, а от друга страна, той указва на норми на повторението, които трябва да направляват моята дейност. В противоположност на *Битие и нищо*, в Римските си лекции Сартр приема, както и Рикьор, възможността да избере да бъдеш определян и отвън, без със самото това да изпаднеш в отчуждение. Нравственият живот на обществото се разкрива отгук като конфликт между стари ценности (повторения) и нови ценности (изобретения). Разликата между Сартр и Рикьор е, че за разлика от последния, който търси решението на големите обществени конфликти чрез постигането на конфликтен консенсус посредством пътя на дискурса, на преговори, Сартр вижда изхода в революционния праксис като борба срещу всички системи на подтисничество. Така или иначе, този сравнителен анализ показва, че с отказа си от концепцията за ценностите като регулативни принципи на Трансценденцията, късният Рикьор стига до една светска, плуралистична и все по-релятивистка теория за ценностите, доста близка до тази на Сартр.

8 ГЛАВА: Историята - между кризата, скрития смисъл и есхатологията на паметта, историята и забравата

В осмата глава, посветена на историческата проблематика, отново се показват линиите на континуитет и дисконтинуитет в ранното и късното творчество на Рикьор. В нея аз осъществявам една реконструкция на развитието на Рикьоровото разбиране на историята, която показва няколко основни интерпретативни насоки. Рикьор се опитва, първо, изхождайки от Хусерловия въпрос относно смисъла, да създаде една философия на историята, която да съчетае не само ейдетичната феноменология с критичната теория на Маркс, но и преди всичко с историческата наука на историците, с християнската есхатология и херменевтика; второ, да преосмисли генеративната страна на Хусерлова *Криза* в контекста на проблемите за правата на човека; трето, да предложи една по-обхватна концепция за кризата като исторически феномен; четвърто, да замести постепенно "философията на историята" с един алтернативен исторически и политически образователен модел. Аз ще посоча тук само някои от най-съществените разлики в подходите и концептуалния хоризонт между схващането за историята на ранния и късния Рикьор.

Основният въпрос за младия Рикьор е този за смисъла на историята, който той разглежда както във връзка с философията на историята на Хусерл, така и във връзка с концепцията си за "скрития смисъл" на историята. Последната е по-важна за нас от гледище на дисконтинуитета, тъй като в нея то формулира една християнска есхатологична перспектива, която бива по-късно изоставена и заместена с една светска трактовка на есхатологията. Християнската интерпретация на смисъла на историята, която предлага Рикьор, е насочена към разобличаването на един "фалшив проблем", в който според него е изпаднала религиоз-

ната полемика, противопоставяйки християнската есхатология на лаическата концепция за прогреса. Макар и последната да е една "рационалистическа деградация" на християнската есхатология, то няма нищо по-невярно от опозициите "прогрес – надежда", "прогрес – тайнство", тъй като според Рикьор прогресът и тайнството не се намират на едно и също ниво. Съществува едно първо ниво на прочит на историята, свеждащо я до прогреса, разбран като натрупване на придобивки. Това е нивото на *инструментите* в най-широкия смисъл на думата, тоест включващо наред с материалните инструменти и инструментите на културата, на познанието и на духовността. На едно второ ниво на прочит, където се премива от абстрактното към конкретното, историята се появява вече като драма, като решения, взимани от хора, като кризи, възходи и падения. Това е прочитът на историята като поредица от *събития*. Именно този прочит дава възможност за едно действително християнско тълкуване на историята и предназначението на човека. Това тълкуване се състои, в частност, в осветляването на отношението между надеждата и откритата, несигурна и двузначна човешка авантюра. Въпросът в случая е как надеждата се сблъсква с нашия чисто човешки начин на преживяване на историята? Това е възможно, според Рикьор, чрез сблъсъка между смисъл и тайнство. Смисълът е рационализиране на историческите събития, докато тайнството се отнася до скрития смисъл, до онова, което ни убягва, което остава несигурно. Тайнството не премахва двузначността на историята (открита на второто ниво на прочит), нито пък рационалния смисъл (откроил се на първото ниво). Ако християнинът си позволява да говори за смисъл на историята, това е при опита му за преодоляване на двузначността и идеята за прогреса чрез вярата в господството божие, което се разпростира върху историята и я насочва към себе си. Така, макар и християнинът да живее в откритостта и абсурдността на светската история, той се опитва да открие някакъв смисъл чрез

интуицията за вината, за опрощението на греховете и най-вече – *чрез надеждата, че светската история е част от свещената*, че съществува в крайна сметка *една* история, която ще бъде сакрализирана (*sacrée*) накрая. Този смисъл е есхатологичен и свръхрационален, доколкото не се вижда неговата висша същност, тоест не се прониква в тайната връзка между "двата града" (Августин).

Докато за ранния Рикьор централният въпрос е този за *смисъла* на историята, в *Паметта, историята, забравата* (2000) основният въпрос е този за *репрезентацията* на историческото минало. Затова проблемът за смисъла на историята се явява в цялото произведение само на едно място и то в един изключително ограничен контекст по повод на юдаизма. Фактът, че Рикьор не поставя вече този въпрос, не е случаен, защото отказът от христологично-есхатологичния прочит на историята тук е заместен с епистемологичния и феноменологично-херменевтичния. Затова и въпросът за загадката на смисъла на историята се замества тук с въпроса за загадката на образа. Оттук произтича и една трета съществена разлика – докато ранният христологичен прочит на Рикьор на историята е ориентиран към бъдещето, късният, който се основава на примата на паметта и загадката на образа и репрезентацията, е насочен към миналото, вследствие на което и понятието есхатология се явява в съществено трансформиран, светски вид. В *Паметта, историята, забравата* понятието за есхатология се използва в един специфициран от Рикьор начин за означаване на един хоризонт, който той нарича "хоризонт на очакване". Това очакване е свързано със загадката на репрезентацията на миналото като хоризонт на един позитивен отговор, или – като "щастлива памет", като способност за припомняне и разпознаване на минали събития, а оттук и адекватното им историческо документирание и предаване, както и възможността за една трудна прошка на исторически форми на вина, която минава през труда на траура и

търсенето на справедливост чрез институциите на правосъдието и на морала.

9 ГЛАВА: Религиозна вяра, религиозна принадлежност и философска рационалност: херменевтичната феноменология между регресия и есхатология

В последната, девета глава проблемът за дисконтинуитета в творчеството на Рикьор се поставя в един може би най-радикален начин, доколкото се проблематизират някои изказвания на Рикьор в нашите интервюта, в частност неговото категорично отричане, че в неговата философия съществуват религиозни моменти и, че може изобщо да има някаква "религиозна философия". На въпроса ми, дали изцяло се е отказал от теологическата херменевтика и проблемите на вярата, тоест от търсенето на "невидимия смисъл" на историята и на човешкия живот, в първото ми интервю с френския философ, датиращо от 1993 г., Рикьор отговори, че държи много на това да се разграничава философията като общовалиден рационален дискурс от собствените му религиозни, протестантски убеждения, и че разграничава проблемите на вярата от философските си занимания, защото текстовете, които чета са различни. Нещо повече, той категорично заяви, че във философските му трудове "няма нито едно цитиране на библейски текст, никаква препратка към теологията, философията живее със собствените си текстове". Затова в тази последна глава, въпросите които поставям са следните – дали "философските произведения" на Рикьор са само един рационален и универсален дискурс, който живее във и чрез своите текстове, без никаква препратка към *Библията* или към теологията? Каква е разликата между философска и

религиозна/теологическа интерпретация? Каква е общата основа на пресечните точки или "зони на пресичане" на философския и теологическия дискурс, за които говори Рикьор? По какъв начин и възможно ли е изобщо да се помирят тези два различни пътя, за да се запази възможността за "религиозна философия"?

Не е трудно да се види, че Рикьор се позовава на много места в своите философски произведения на Библията, на църковните отци, а също на поети, литератори, психолози и пр. Въз основа на един и същ текст могат да бъдат направени различни интерпретации – философски, лингвистични, психологически, религиозни или теологически и пр., според използвания за това метод. Така не текстовете са разграничителната линия. Същественото за разбирането на различието между философията и религията (или теологията) е начинът на третиране на проблемите, подходът или запитването. Това се вижда и от някои студии в *Конфликта на интерпретациите*, в които Рикьор прави ясно разграничение между етическа/философска интерпретация, от една страна, и религиозна/теологическа интерпретация, от друга.

В ранните си трудове Рикьор показва, че митът конституира заедно с етиката общото ядро на философията и на религията, което може да се види от анализа на най-древната, най-архаичната символика, която е символиката на злото, схванато като опетняване, както и от приложението на херменевтиката към един частен проблем, свързан с тази символика – вината. Така ако религиозният дискурс изразява по един или друг начин преживяването или фактите на религиозното съзнание, философският дискурс, от своя страна, ги рационализира, за да разкрие техните цели. Задачата на етиката и на философията в този случай е да обясни сложната мрежа "зло – свобода – задължение" и да открие значенията ѝ. Със самото това Рикьор откроява и спецификата на философския подход и този на теологията, които се движат като че ли в противоположни посоки. Така, ако подходът, или методът на философията е регресията,

движението на задълбочаване, което тръгва от максимите на злото към тяхната зла *основа*, респ. от движението на пороците към *същността* на греха, то подходът, или методът на теологията е обратен – той е прогресия, възприемане на религиозния дискурс на *надеждата*, интерпретирайки го посредством *есхатологията*. Другояче казано, ако философията изследва основата, произхода и същността на феномените, подлежащи на обяснение, като конституира по този начин един основен въпрос (в смисъла на *Grundfrage*), теологията се опитва чрез визирането на едно първоначално фундиране (в смисъла на *Grundstiftung*) да стигне до целите, които то имплицира. Но тези две движения не се изключват взаимно. Според Рикьор чрез етическото запитване философията се разбулва като провал на рефлексията, като граница на знанието, или невъзможност да се разкрие загадката на основата (в частност неспособността да се обясни произхода на "волята за зло"). Ограничена по този начин, философията може да се конституира единствено като философия на границите и на парадоксите. Но там, където тя спира се намира именно точката, където всичко може да започне отначало и тази изходна точка е именно теологията, защото "връщането към началото е връщане към онова място, където свободата се разкрива като подлежаща на освобождение, накратко към мястото, където тя може да се *надява* да бъде освободена". Това е така, защото религията и теологията водят един коренно различен дискурс за злото от този на философията – злото не е насочено само към човека, а и към Бога, така че във възкресението на Христос екзистенцията ни получава обновление, злото е пренесено в измерението на обещанието за възстановяване на прекъснатата връзка между човека и Бога. Така за разлика от философията, която си задава въпроса за началото на злото, религията визира единствено целта на злото и нейното етическо измерение я превръща в част от образованието на човешкия род. Но Рикьоровата херменевтична феноменология

стига постепенно до убеждението, че не философията се нуждае от теологията, а теологията се нуждае от философията като инструмент на интерпретация, защото ако по отношение на етиката теологията е тази, която сякаш продължава и придвижва по-нататък философската рефлексия, по отношение на херменевтиката, където човекът е поставен изцяло "пред текста", по-скоро философията е тази, която трябва да направлява теологията.

Въпросът дали философията и вярата са съвместими под формата на "религиозната философия" е може би един от най-спорните и най-неизяснените по отношение на философските възгледи на Рикьор. За разлика от авторите, които разглеждат творчеството му като една от разновидностите на "религиозната философска мисъл", аз приемам с Оливие Монжен, че то "онагледява една конфликтностна противопоставка между философията и не-философията", респективно религията, с което изниква по необходимост въпросът дали от една такава гледна точка религиозната философия изобщо е възможна. Този проблем изглежда решен именно в *Прочити 3*, където Рикьор се опитва да изясни в частност основния въпрос "какво е философията?", утвърждавайки нейната автономност чрез анализа на нейните не-философски извори, каквито са пророчеството, апологията, поезията, романът и пр. В този контекст Рикьор показва, че като "избраник" пророкът не може да бъде смесен с философа. Де факто философията не се нуждае от религия или теология. Желаяйки да се придържа само към обоснованата аргументация, философът не се нуждае от библейските или религиозни тези, тъкмо защото вижда в тях само необосновани хипотези и неразбираеми параболи. Ако пък се опита, напротив, да продължи вярата чрез инструментите на разума и аргументацията, той ще се изгуби в "дългите вериги" на текстуалната интерпретация, напускайки собствената почва на вярата и на религиозния опит. Така, макар и да предлага една нова философия на религията, късното творчество на Рикьор не създава никаква

религиозна философия и категорично отрича нейната възможност, тъй като за него това би било смесване на религия и философия. Но той осъществява един отвор към множество интерпретации и херменевтики, които се срещат и наслагат, използвайки се взаимно, като избягват същевременно да се обединят и още по-малко да се отъждествят. В тази полифония философският и религиозният дискурс са само два пътя, които се приближават един към друг и се пресичат, за да се отдалечат отново.

Независимо от тези като че ли ясни разграничения, както и настоятелното отстояване на късния Рикьор на автономността на философията по отношение на религията и теологията и твърдото отхвърляне на термини като "религиозна философия" и "християнска философия", аз показвам в края на последната глава моментите на колебание, за които свидетелстват някои малко известни разговори на Рикьор с Ричард Керни и Фабрицио Туролдо. Така или иначе, с посмъртно публикувания фрагмент "Аз не съм християнски философ", потвърждаващ моите първоначални съмнения, Рикьор слага край на тази вътрешна разкъсаност между една философия на "втората наивност", тематизираща свещеното, и една светска, чисто рационална философия, основаваща се върху т.нар. "концептуален аскетизъм".

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Като цяло философското дело на Рикьор изглежда като един завършен творчески процес, в който последните му две големи произведения, *Паметта, историята, забравата* (2000) и *Пътища на признанието* (2004), бележат финалния стадий на неговата учение за "способния човек". Посмъртно издадените фрагменти, студии и лекции, са може би ценни допълнения, но те не променят с нищо интегралния и окончателен характер на неговото писмено наследство. Или с други думи – Рикьор е един от щастливите философи, които успя още приживе да из-

даде големите си произведения, без да остави, както напр. Сартр или Приер Тевеназ, незавършени трудове. Но погледнато от гледна точка на повдигнатите от него въпроси по основни занимаващи го проблеми, ние се натъкваме и на онази определена "незавършеност", която той тематизира по повод на феноменологията на Мерло-Понти. Това е, което аз наричам *Ricœur donne à penser* (Рикьор дава основание за размисъл), имайки пред вид дълбоките различия и моменти на дисконтинуитет между ранните и по-късните му творби. Опитите да се прикрие този дисконтинуитет като се завоалира чрез термина "философска антропология" е за мен не само проблематичен, но не и в услуга на самия Рикьор, тъй като с това съществено се редуцират приносите му в другите области и дисциплини като етика, естетика и литературна теория, философия на езика, философия на религията, аксиология, философия на историята, философия на правото, политическа философия и пр. Богатото, полифонично творчество на Рикьор трудно може да бъде подведено под някакъв етикет, макар и сам накрая на живота си, с цел да избегне да бъде възприеман като "християнски философ", той да настоява на твърде неясния етикет "фундаментална антропология". Така или иначе, ако се търси някакъв континуитет в творчеството на Рикьор, то той може да се открие не под формата на някакъв "изъм", тоест доктрина, а в методологията му, която макар и да се развива и видоизменя, остава винаги в рамките на една феноменология, задължена предимно на Хусерл. В свързването на феноменологията с други методи (рефлексивния, херменевтичния, психоаналитичния, структуралния) се състои една от специфичните и оригинални особености на Рикьоровия подход и стил на философстване. Тя е част от стремежа му за примирие на конфликта между конкурентни интерпретации чрез методологическия инструментариум на херменевтичната феноменология. Същевременно прилагането на тези методи на интерпретация съвсем не води автоматично до кон-

тинуитет в решенията, а напротив, както видяхме, често до формално запазване на някои интерпретативни парадигми (напр. "близки отношения – далечни отношения") при постъпателно десакрализиране (дехристианизиране) на философската терминология (напр. заменяне на концепта за "ближния" с категорията на "приятеля") и промяна в заеманите позиции при третиране на проблемите. Този дисконтинуитет е плод колкото на един отказ от първоначалното (нео)протестантско влияние, толкова и на едно творческо развитие, което е белязано от забележителна скромност и самокритичност, така редки в съвременния философски дискурс. Както се вижда от редица текстове и интервюта, Рикьор е далеч от всякакъв нарцисизъм, което му позволява да поставя под въпрос предходни свои гледни точки и да се отнася отговорно и самокритично към заемани някога позиции, както философски, така и политически. Във философски план това движение към "десакрализация" е белязано от една вътрешна конфликтност, която го кара да преосмисли културната традиция, в която е израснал, и да поеме пътя на една критична рефлексия и саморефлексия, стремяща се към "строгост" – в смисъла на Brentano и на Husserl – и стигаща оттук до това, което той нарича "концептуален аскетизъм". Това е което, по мое мнение, го доближава отново до Merleau-Ponty, на който той дълго се е възхищавал. Окончателното признание на Рикьор: "Не съм християнски философ", напомня някак твърде много на онова, което Sartre споделя по повод на Merleau-Ponty:

Той се конвертира, опита се да вярва и това беше отвръщане от размисъла върху себе си. След няколко години той стигна до следното заключение: "Вярваме, че вярва-

ме, но не вярваме". Доколкото знам, това заключение беше окончателно.⁴³

Въпросът, който остава неразрешен за мен, това е какво следва от въпросния дисконтинуитет, тоест от дълбоката разлика на някои постановки в ранните и късните му творби? Ако Рикьор се отказва от някои съществени позиции и понятия, то следва ли да ги смятаме за "надминати" или, напротив, за едно изоставено посред път богатство, от което може все още да се черпи? Трябва ли да се взема страна било "за" ранното, било "за" късното му творчество или може ли да се направи опит, използвайки методологията на смия Рикьор, да се преодолеят някои от противоположните интерпретативни линии в нова посока?

Прилагайки метода на "херменевтиката на подозрението", развит някога от френския мислител, с настоящето изследване аз си позволих да поставя под въпрос именно дискуссионните места на различието, на дисконтинуитета в позиции, понятия и методи, използвани от Рикьор в ранното и по-късното му философско творчество, както и тезите на някои от водещите интерпретатори, считани за окончателни истини, неподлежащи на съмнение. Но ако сторих това, то съвсем не е заради "удоволствието" да споря или да отправям предизвикателства, а с оглед да подчертая някои забравени или изпуснати аспекти, даващи възможност за по-ясно артикулиране на богатството и полифонията на едно творчество, което не престава да дава повод за размисъл.

⁴³ Jean-Paul Sartre. "Merleau-Ponty", in *Revue Internationale de Philosophie*, 1985, Nr. 152-153, 11.

СПИСЪК НА ПРИНОСИТЕ (САМООЦЕНКА)

1. Срещу господстващата теза за континуитета на философското творчество на Рикьор в дисертацията за пръв път се обосновава и доказва чрез обстоен сравнителен анализ на основни проблеми и интерпретации в ранното и късното творчество на Рикьор, че, освен континуитет съществува и дълбок разрыв, респ. дисконтинуитет.
2. Срещу твърдението на Рикьор, че в неговите философски трудове няма цитати от Библията и позоваване на религиозни текстове, тоест че неговата философия не съдържа никакви религиозни моменти, се привеждат доказателства за това, че ранните му творби са религиозно оцветени, основани върху една християнска есхатология, от която той постепенно се отказва, което е основната причина за дълбокия разрыв (дисконтинуитет) с по-ранни позиции и интерпретативни линии. Тоест, въз основа на *close reading* и компаративно херменевтични анализи се доказва, че в неговото творчество съществува *едно вътрешно напрежение и една конфликтност*, дължащи се на два интерпретативни полюса, които се отнасят до *свещеното*, респ. "религиозната вяра", и *светското*, респ. "философската вяра" (Ясперс) като отвеждат до определен дисконтинуитет. Това е и е основанието за формулиране на тезата за полифоничността на Рикьоровото творчество като едно сложно цяло, в което се открояват различни "гласове", различни интерпретативни линии, които влизат понякога в конфликт, без да бъдат винаги (лесно) съвместими..
3. Срещу подвеждането на философията на Рикьор под обичайния етикет "философска антропология", за пръв път се обосновава и доказва тезата, че философското творчество на Рикьор не може да бъде субсумирано под

- подобен етикет, тъй като от една страна, това понятие е проблематично, неясно употребявано от самия Рикьор, а от друга, това би довело до пренебрегване на приносите му в други области като философия на езика, етика, естетика, литературна теория, философия на историята, философия на правото, социална и политическа философия и пр. В тази връзка е подложена на критически анализ "официалната интерпретация" на творчеството на Рикьор от страна на Жан Грейш като неговите пет основни "работни тези" биват отхвърлени чрез детайлен нов прочит на Рикьор.
4. За пръв път е осъществен подробен анализ на употребата на понятието "философска антропология" у Рикьор, като се показва, първо, липсата на всякакво определение от негова страна на понятието "философска антропология"; второ, неясната употреба на термина, която се движи между едно най-широко значение, равнозначно на "философско учение за човека", едно по-тясно значение, указващо на необходимостта от една "философска антропология" като обединяваща разпилените знания за човека на хуманитарните науки и едно най-тясно значение, където човекът е обявен за действителния предмет на философията; трето, смесването на места на "философска антропология" с онтология и редица противоречиви твърдения относно примата на едната спрямо другата, поради което статутът на последната остава проблематичен.
 5. Чрез обстоен сравнителен анализ на различните възгледи относно феноменологията и рецепцията им от Рикьор, какъвто досега не е правен, се доказва, че изворът на самото разбиране за феноменология се корени във философията на Франц Brentano и, в частност, в неговия опит за обосноваване на необходимостта от едно

двойно реформиране на философията – поставянето ѝ, от една страна, върху научна основа и, от друга, обръщането ѝ към практиката, като отгук тези два момента стават по-късно (макар и в модифициран вид) централни както за Хусерл, така и за Мерло-Понти и Рикьор.

6. Във връзка със споровете около рецепцията на Мерло-Понти от страна на Рикьор, са осъществени подробни сравнителни анализи между ранните трудове на двамата мислители, а също и на статиите на Рикьор върху философията на Мерло-Понти, които са убягнали от вниманието на неговите изследователи. Отгук са показани основните различия и изведени 12 общи за феноменологическите концепции на Мерло-Понти и на Рикьор позиции, които последният реинтерпретира и инкорпорира във философията на волята по свои начин.
7. Срещу тезата на Грейш, че философската антропология на Шелер е довела до задънена улица и е нерелевантна за Рикьор, е осъществен сравнителен анализ, който показва, че Рикьоровата схема "волево-безволево" е сходна с Шелеровата схема "воля – стремеж".
8. Във връзка с проблема за другия и общността във философията на Рикьор се показва за пръв път, че, ако в ранните му трудове отношението между личност и общност бива интерпретирано чрез диалектиката между *ближен* и *социус* в хоризонта на тайния, или скрит смисъл на историята, то в по-късните му изследвания тази християнска терминология се отхвърля като вече става въпрос за диалектическото отношение между *приятеля* и "*всеки*", което се разгръща в сложното взаимодействие между етика, политика и икономика. С други думи, доказва се, че континуитетът в случая е в запазване на формалната схема, но дисконтинуитетът е в заместване на християнски с лаически понятия, както и в новите трактовки на

това взаимоотношение, при което ранни категории като ближен и милосърдие изчезват.

9. Пръв опит за реконструиране на аксиологическата концепция на Рикьор като среден път между априористката теория за ценностите на Макс Шелер и "радикалния апостериоризъм" на Жан-Пол Сартр. За целта се осъществява за пръв път сравнителен анализ между възгледите на Рикьор и тези на Сартр относно ценностите, като се доказва в противовес на тезата на Франсоаз Дастюр, че *Волевото и безволевото* (1949) не е насочено изцяло срещу Сартр в полза на Габриел Марсел и, че в своето развитие че Рикьор все повече се доближава до Сартр и отдалечава от Марсел – с отказа си от концепцията за ценностите като регулативни принципи на Трансценденцията, късният Рикьор стига до една светска, плуралистична и все по-релятивистка теория за ценностите, доста близка до тази на Сартр.
10. Развиване и доказване на тезата, че Рикьоровите естетически възгледи произтичат, развиват се по-нататък и се концентрират около една централна тема, която е тази за поетиката, при което съществува съществено различие между ранните формулировки на Рикьор за една "поетика на свободата" във *Волевото и безволевото* и късните във *Време и разказ*, където поетиката вече не е призвана да бъде само акт на възхищение и възпяване на творческото дело на Трансценденцията, което трябва да ни доведе до конверсия, до децентриране на субективността, а се разбира като *poïèsis*, като креативен акт, който чрез тройния мимезис се разпростира от създателя на произведението (писателя), до неговия активен реципиент (читателя).
11. За пръв път се прави опит за прочит на философията на историята на Рикьор през призмата на проблема за есха-

тологията, като се показва, че докато за ранния Рикьор централният въпрос е този за *смисъла* на историята, в *Паметта, историята, забравата* (2000) основният въпрос е този за *репрезентацията* на историческото минало, поради което въпросът за загадката на смисъла на историята се замества тук с въпроса за загадката на образа, а ранното христологично-есхатологично тълкуване на историята се анулира за сметка на едно ново разбиране за есхатологията. Последната се разбира само като "хоризонт на очакване" на един позитивен отговор, или – като "щастлива памет", като способност за припомняне и разпознаване на минали събития, а оттук и адекватното им историческо документирание и предаване, както и възможността за една трудна прошка на исторически форми на вина, която минава през труда на траура и търсенето на справедливост чрез институциите на правосъдието и на морала.

12. Пръв опит за разграничение между "философия на религията" и "религиозна философия" в творчеството на Рикьор, като чрез анализ на основни негови текстове, както и на осъществените от мен интервюта, се показва как и защо Рикьор затваря пътя за всяка "религиозна философия".
13. Осъществени са три интервюта с Рикьор, с чиято помощ биват артикулирани и изяснени редица от поставените проблеми в дисертацията, като показват същевременно ясно някои от точките на дисконтинуитет и причините за това.

СПИСЪК НА ПУБЛИКАЦИИТЕ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

3 Книги:

От Хусерл до Рикьор. София: Университетско издателство СУ "Кл. Охридски", 1993.

Between the Said and the Unsaid. In Conversation with Paul Ricoeur, vol. 1. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2009.

Être et être-libre: Deux passions des philosophies phénoménologiques. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2010 (вкл. 3 глави върху философията на Рикьор).

7 Студии:

"Entre la régression et l'eschatologie." In: Ch. Methuen (Ed.), *Time – Utopia – Eschatology*. Peeters: Leuven, 1999, 65-80.

"Philosophischer und theologischer Diskurs in der hermeneutischen Phänomenologie Paul Ricœurs." *Divinatio*, vol. 14, autumn – winter 2001, 67-86.

"Individuum/Person und Gemeinschaft in der hermeneutischen Phänomenologie Paul Ricoeurs". In: I. Copoeru e.a (Ed.) *Person, Community and Identity*, Scientific Book House, Cluj-Napoca, 2003, 112-125.

"Integrales Denken im europäischen Kontext: Gabriel – Heidegger – Ricœur". In: Y. Raynova, S. Moser (Hg.), *Das integrale und das gebrochene Ganze. Zum 100. Geburtstag von Leo Gabriel*, Frankfurt, New York, Oxford u.a.: Peter Lang, 2005, 91-128.

"Към възникването и развитието на 'феноменологическото движение'". В кн: „Познание и общество” (съст. А. Апостолов,

Д. Цацов, Е. Петрова, Т. Батулева), ИК "Иван Рилски", София, 2006, 88-107.

"Zwischen Rationalität und Gewalt: Das paradoxe Labyrinth des Politischen bei Paul Ricoeur", in: Giovanni Leghissa/ Michael Staudigl (Hrsg.), *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, 195-214.

"Von der Zurechnung zum Versprechen: Zum Umdenken der Verantwortung bei Paul Ricoeur", in: Ludger Hagedorn, Michael Staudigl (Hrsg.), *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*. (Orbis Phaenomenologicus, Abt. Perspektiven, Bd. 18), Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2008, 173-194.

11 Статии:

"Разграничението между философски и религиозен дискурс в творчеството на Пол Рикьор." *Философски алтернативи*, 1997/4, с. 16-29.

"Обяснителни бележки", в кн.: Пол Рикьор. *Конфликтът на интерпретациите*, София: Наука и изкуство, 2000, 315-323.

"Sein und Cogito. Zu Paul Ricoeurs Heidegger-Lektüre". In: H. Vetter (Hrsg.), *Nach Heidegger*, Peter Lang, 2002, 207-219 [публикувано също на български – "Битие и когито. Към развитието на херменевгичната феноменология", в кн. И. Райнова, П. Димитров, Г. Ангелов (съст.). *Пътища на философията в съвременния свят*, ВРС & IAF, София-Виена, 2004, 29-43].

"A fianco dell'uomo che agisce e soffre (I parte) ", *Prospettiva Persona*, N. 43, 2003, 7-12; "A fianco dell'uomo che agisce e soffre (II parte) ", *Prospettiva Persona*, N. 44, 2003, 7-11.

"Der Philosoph und sein Glaube". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 Jg., 2004, Heft 1, 85-112.

"Praxis". In: Helmuth Vetter (Hrsg.). *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Kröner Verlag, 2005, 436-437.

"Prispevek Paula Ricœurja k fenomenoloski hermenevtiki evropske zgodovine in vrednot", *PHAINOMENA*, XIV/53-54 (2005), 59-74.

"Provinzielle Sprachen? Übersetzung und Diskurs im osteuropäischen Kontext", in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.). *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität* (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, Band 25). Frankfurt/Main: IKO-Verlag, 2006, 289-300 [ревизия на Рикьоровата концепция за превода].

"Verantwortung für die Menschheit im 21. Jahrhundert. Zu Paul Ricoeurs Verantwortungskonzept" - *PHAINOMENA* XVI/60-61 (2007), 115-130.

"Entre le prochain et le chacun: les figures de l'autre chez Paul Ricoeur". In: János Kelemen, Jean Ferrari, Gregory Harmati (Eds.). *Le même et l'autre. Identité et différence*. Budapest: Eotvos University Press, 2009, 305-310.

"Paul Ricoeur". In: Hans R. Sepp, Lester Embree (Ed.). *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Contributions To Phenomenology, vol. 59), Springer, 2010, 291-294.

2 Превода:

Пол Рикьор. "Образът на Бога и човешката епопея".- *Философски алтернативи*, 1992/ 5-6.

Пол Рикьор. *Конфликтът на интерпретациите. Херменевтични опити*, том 1. Наука и изкуство, София, 2000.