



От историзираната философия до философията на историята при Пол Рикьор

[Георги А. Герджиков](#)

В статията са разгледани някои аспекти от непокорството на философията – спрямо съществуващия политически ред, спрямо интелектуалната традиция и спрямо другите форми на слово. Настоява се, че тези форми на непокорство пряко или чрез реакцията срещу тях правят възможна историзацията на философията, от което произлизат интердисциплинарните течения на феноменологията и херменевтиката. Накрая е разгледан един автор, при който тези две течения се срещат – Пол Рикьор – и как той осветлява отношението на историята към истината в ранния си сборник със студии История и истина.

The article considers several kinds of disobedience inherent to philosophy: towards the existing political order, towards the earlier intellectual tradition and towards other forms of discourse. It is argued that these forms of disobedience directly or through the reaction against them made possible philosophy's reflection on its own history, which in turn generated the interdisciplinary fields of phenomenology and hermeneutics. Finally the study turns to an author who combines these two fields, Paul Ricoeur, and how he illumines the relationship between history and truth in his early collection of essays *Histoire et vérité*.

Феноменологията и херменевтиката, две от най-плодотворните интердисциплинарни течения в хуманитаристиката, произтичат от континентално-европейската философия на ХХ век. Те стават възможни след дълъг процес на „историзация“ на философията, т.е. на нейното вглеждане в собственото ѝ историческо развитие. Може би по тази причина въпросните две течения скоро надхвърлят ограничения си произход и стават области, в които се размиват условните граници между философия, културология, социология и теория на литературата.

Философията винаги е била една от най-непокорните сфери на човешкото творчество. На следващите страници ще бъдат разгледани някои аспекти на това непокорство, които пряко или чрез реакцията срещу тях са направили възможна историзацията ѝ, а по този начин – и феноменологията и херменевтиката. Накрая ще бъде разгледан един автор, при който се срещат двете течения – Пол Рикьор – и начините, по които той осветлява отношението на историята към истината изобщо.

1. Историзираната философия

Непокорството на философията има поне три аспекта: 1) Като свободна мисъл, стремяща се към гарантиране на все повече свобода, философията се бунтува срещу всякакъв йерархично устроен социален ред – тя е политически непокорна. 2) Като публична дейност, съхраняваща своите достижения във вид на текст, всяка философия се бунтува срещу собствения си автор. Неговите нерелевантни предпоставки стават обект на критика при по-нататъшното ѝ развитие – тя е отцеубийствена. 3) Накрая, философията е склонна да се бунтува срещу словото (устно, писмено, визуално), от което е възникнала; претендира за привилегирована позиция спрямо него – тя е самонадеяна. Първите две от тези форми на непокорство



предполагат необходимостта от рефлексия върху историята: промените в социалния ред имат характера на исторически събития, а критиката към по-ранните етапи на развитие на мисълта се случва с протичането на времето. Третата форма, напротив, е в основата на анти-историчните тенденции във философията. На нея се дължи убеждението, че даден извод или представа за света има абсолютен характер, независим (или много слабо зависим) от културно-темпорални условия, и че този извод или представа за света може – не, направо трябва – да служи за мерило за стойността на всички останали представи за света. В голяма степен „историзацията“ на философията е предизвикана и от реакциите срещу тази нейна самонадеяност, когато въпросната самонадеяност се сблъска с реалността по особено проблематичен начин.

Нека по-подробно разгледаме трите типа непокорство и техните импликации.

1) Политическо непокорство

Ако първите философи са разбирали своята дейност просто като „любов към мъдростта“, то за Сократ това е означавало и да задаваш непрекъснато дразнещи въпроси на съгражданите си. Сократ е приел собствената си смъртна присъда, защото макар да е искал подобрене на законите, той не е пожелал дори временно тяхното суспендиране; бил е готов да им се подчини въпреки неадекватния вид, който те все още са имали в неговата епоха ([Платон 1979](#): 78-84 [Критон 50b-54d]). В следващите векове има мислители, наричали себе си философи, които поради политическия залог на възгледите си са били осъждани на смърт (Сенека, Цицерон), обявявани за еретици (Ориген, Майстер Екхарт; за известно време са били обявени за еретични и някои твърдения на Тома от Аквино, който в момента е основен авторитет за католическата църква), изгаряни на клада (Бруно) или подложени на гонения (Спиноза, Волтер). Но в хода на тези хилядолетни борби между свободната мисъл и властта става все по-ясно, че ако авторът на дадена идея може да бъде заглушен или усмъртен, то самата идея не може. Свободата, обявена от Френската революция за една от върховните ценности, постепенно започва да се разглежда като нещо, което се постига бавно и мъчително, във все по-голяма степен, с течение на времето. Идеята за права на човека се появява още при древните стоици, но е нужно многовековно натрупване на разсъждения и писания, преди Лок да обяви за неотменими права на всяко човешко същество живота, свободата и имуществото ([Лок 1996](#): 281 [II, §123]). Едва по-късно (с някои изменения¹) тези права ще влязат в първите изречения на Декларацията на независимостта на САЩ. След това са нужни още време и усилия, за да достигне правото на глас до всички граждани на съвременните демократични държави, и то след като дълго време женската половина от населението остава изключена. За ранните радатели на „правата“ като Лок и Спиноза все още е немислимо говоренето за права на животните и на екосистемите; днес обаче то вече е на дневен ред. Еволюцията в политическия мисъл, винаги подтиквана от конски мухи като Сократ, се оказва един бавен исторически процес, който може да продължава само въз основа на знание за вече постигнатото.

Разбира се, ключовото събитие в историята на политически непокорната философия е Френската революция. Каквито и да са конкретните последствия от нея, каквито и израждания и контрареволюции да е претърпяла, основният урок от нея остава идеята за промяна на съществуващия ред в името на свободата. Кант обявява този урок за ключов за модерната епоха – за нещо, което (независимо от дефектните опити за осъществяването му) ще се повтаря отново и отново, отдалечавайки човечеството все повече от сковаността на по-стария ред ([Кант 1994](#): 100-105). Подобни настроения откриваме и у самите идеолози на политическата промяна. След установяването на якобинския терор просвещенският мислител и революционер Кондорсе е свален от власт и арестуван. Малко преди самоубийството си в затвора той пише един трактат за прогреса на човешкия ум – силно оптимистичен текст, в който вярата в предстоящия исторически успех на идеите на революцията надделява над разочарованието от изроденото ѝ осъществяване ([Кондорсе 1942](#): 220). (Любопитна подробност е, че този текст излиза на български още през 1908 г. За сметка на това от 40-те години насам не е преиздаван у нас.)

Виждаме как политическият залог на философията довежда до тясното ѝ обвързване с



историята, в която тя търси своята реализация. Такава е и визията на Маркс, независимо от собствените му претенции за оригиналност спрямо недостатъчно „практическите“ му предшественици. И ако практическите последствия от Марксовата мисъл в Съветския блок вече са всепризнати за отрицателни, то този провал се дължи не на историзиращия поглед на този автор, а по-скоро на типичната философска самонадеяност, за която ще стане дума по-долу. Каквото и да се осъществява в действителност, целта на политически ангажираната философия след Френската революция е свободата, която необходимо минава през оспорване на йерархично устроения социален ред.

Какво обаче е предназначението на свободата? Защо тя е ценна? Какво се стремим да постигнем, когато искаме човешките същества да са равноправни и възможно най-малко разтревожени за физическото си оцеляване? Какво трябва да правят те, различно от простото осигуряване на собственото си съществуване? Отговорите на тези въпроси обикновено звучат така: свободен труд (Гьоте, Маркс), свободна игра (Шилер), свободна игра на езика със себе си, която се осъществява чрез човека като езиков носител (Дерида, късният Витгенщайн). Виждаме как фокусът все повече се измества от човека и неговите цели към нещо, което надскача индивидуалния човек и няма предзададена цел, въпреки че има правила. Още Кант е набелязал пътя за осмисляне на този фокус, когато е видял в живите организми и в произведенията на изкуството една „целесъобразност без цел“ ([Кант 1980](#): 116 [§17], 300-304 [§75]). Творбата на изкуството, също като организмите, се състои от части, които взаимно се поддържат, въпреки че са различни помежду си. Това взаимно поддържане изглежда целесъобразно, но не можем да открием в него някаква цел в икономически смисъл². Можем само да продължим да живеем – и да творим, и да размиваме границите между живота и творчеството, между природата и културата – като приемаме, че нещо има нужда да се случва, да се усложнява, да се отдава на свободна игра със себе си; и че това нещо се реализира чрез нас. Още по-лесно ни е да повярваме това, след като Галилей и Дарвин са доказали, че не сме център на вселената, нито венец на творението. Нашето съществуване е маргинално спрямо вселената, но не е лишено от значение; то е целесъобразно (без цел), когато можем да творим. То става безсмислено и непоносимо само когато сме ангажирани с простото си самосъхранение, т.е. когато ресурсите за оцеляване са зле разпределени (срв. [Фром 2006](#): 38-39).

Идеите за историческа еволюция на политическото освобождаване и за свободно творчество без икономическа цел са продължени в интердисциплинарните теории на XX век като феноменологията и херменевтиката. Хусерл замисля феноменологията като научна философия, но впоследствие се отдалечава от този замисъл и я представя като необходима алтернатива на научното мислене, което заплашва да добие политическо господство над всеки дискурс ([Хусерл 2002](#): 155-160, 168-173). Херменевтиката (след като преодолява романтическите си корени, изповядващи вживяване в намерението на автора) апелира казаното в даден текст да бъде откъснато от „всички съседства, които все някак са полепнали по него, и да се схване в пълната си идеалност, единствено в която то има своето значение“. Това означава да не ограничаваме хоризонта на разбирането си „нито от това, което първоначално е възнамерявал авторът, нито от хоризонта на оня, за когото първоначално е написан текстът“. ([Гадамер 1997](#): 540-541).

2) Отцеубийство

Според един остарял анекдот Фройд е показал, че всеки се стреми да убие баща си, и така Фройд е станал баща на психоанализата. Безбройните ревизии, корекции и критики, които всички оригинални последователи на неговото учение правят спрямо Фройд, доказват правотата на това твърдение. Западната мисъл винаги се е развивала за сметка на основоположниците си. Аристотел е утвърдил своята картина за света, предимно оборвайки своите предшественици, без които обаче нямаше да бъде възможен. Ранните християнски автори често се позовават на езически философи, за да защитават убеждения, които за самите езичници биха били напълно неприемливи. Кант добива влиянието си, като критикува традицията, на която стъпва; Хусерл – като ревизира Кант; феноменолозите – като редактират Хусерл. В XX век става своеобразна мода да се критикува „метафизиката“ (изказването на емпирично непроверими твърдения) и всеки следващ важен автор обвинява



всички предходни – а често и себе си от по-ранните си съчинения – в залитане към метафизика ([Кънев 2003](#): 23-24).

Всичко това служи да покаже, че философията – както цялата западна култура – никога не затихва в утвърждаването на нечия визия. След като придобият плът като текст, дадени идеи заживяват свой живот, независим от автора, и се насочват (веднага или след векове, в зависимост от епохата) към осветляване на недостатъците на своя начален вариант. Този факт започва да се забелязва от късното Просвещение и получава най-известния си израз в комплексното творчество на Хегел. Последният вижда цялата вселена като един непрекъснато развиващ се разум, постигащ все по-голямо разбиране за себе си и за собствените си противоречия, които същевременно се опитва да снесе. Това саморазбиране на вселената е постигнато най-мощно в човешкото творчество и най-вече в по-умозрителните му проявления; но винаги е част от един продължаващ исторически процес. Доколкото сложните Хегелови произведения подлежат на различни интерпретации, и доколкото самият Хегел е твърде политически консервативен в късния си период, неговите схващания на свой ред започват да бъдат преосмисляни и редактирани почти веднага след физическата му смърт.

Казахме, че в разглеждания смисъл философията е отцеубийствена. Може би е желателно да добавим „и майцеубийствена“; но както е добре известно, през по-голямата част от историята на западната цивилизация образованието и социалното положение на жените не е било такова, че от тях да се отличат влиятелни авторитети. Освен това когато дадена (само)образована интелектуалка все пак придобие рядката възможност да пише, тя обикновено започва с възгласа, че е първата от своя пол, получила тази възможност – и така още от самото начало „убива“ предшественичките си, пренебрегвайки техния принос (примери от историята на философията са лейди Маргарет Кавендиш в XVII в. и Мери Уолстънкафт в XVIII в.; за примери от по-късната феминистка литература вж. [Николчина 1997](#): 91-93). Едва през последните десетилетия условията стават такива, че постиженията на двата пола започват да се изравняват. Днес един авторитет от ранга на Хабермас е склонен да признае политико-философския принос на Симон дьо Бовоар за по-съществен от този на съвсем не безизвестния ѝ съмишленик Сартр ([Фосел 2015](#): 10). Но все още се отчита слаб интерес на голяма част от женския пол към съвременната академична философия, като за причина често се посочва присъщата на тази област ожесточена интелектуална конкуренция ([Папино 2015](#)). Философията си остава дейност, при която не може да има окончателни твърдения, а само най-убедителни за съответната ситуация твърдения. Всеки път, когато в дадена теза бъде привидяна непоклатима истина, тя следва да бъде подложена на критика, включително (и дори най-вече) от наследниците на автора ѝ.

Всичко това отново създава условия философите да забележат историческия характер на своята дейност и нейната обвързаност с всяка друга подлежаща на трансформации сфера на културата. Феноменологията на късния Хусерл работи с подробна реконструкция на историята на науките, защото предполага, че иначе съвременната ситуация не би била разбираема ([Хусерл 2002](#): 33-35). Херменевтиката приема, че исторически формираните предразсъдъци са неотменима и необходима част от всяко мислене, и че трябва както да изследваме с разбиране предразсъдъците на по-ранни автори, така и да приемем евентуалната оспоримост на своите собствени – които обаче правят възможно изобщо да мислим ([Гадамер 1997](#): 367, 373-392, 544).

Поучителният анализ на Рикьор върху тази среща между феноменология и херменевтика в полето на историческото е добре обобщен от Иванка Райнова: „Хусерл разгръща феноменологията на възприятието по посока на една херменевтика на историческия опит в концепцията си за жизнения свят. От своя страна феноменологията предполага херменевтиката, доколкото методът ѝ трябва да се състои в разгръщането или тълкуването (Auslegung) на смисъла. Феноменологията е една интерпретация в очевидността и една очевидност в интерпретацията и в този смисъл тя може да се самоосъществява единствено като херменевтика.“ ([Райнова 1993](#): 136; срв. [Рикьор 2000b](#): 35-43).

3) Самонадеяност



Стигаме до онзи вид непокорство, който вместо да насочва погледа на философията към историята ѝ, обуславя една анти-исторична нагласа, преобладавала досега. В Античността Парменид определя за предмет на философията вечното, неизменното и съвършеното. Големите монотеистични религии продължават тази линия, като отъждествяват предмета на своите разсъждения – Бог – с това вечно и неизменно. Научната революция на XVII век – къде с позоваване на Бог, къде без – открива, че цялата вселена се подчинява на математически измерими закономерности; и приписва на тези закономерности вечен и неизменен статут. Едва с осъзнаването, че в света на субектите (човешкото общество) такива математически принципи не се откриват, започва да се поставя под въпрос способността ни да познаваме нещо вечно и неизменно. Кант настоява, че цялото ни познание е опосредствано от представата за време, вградена в нашата сетивност – т.е. всичко, което можем да изследваме, е променливо ([Кант 1992](#): 226 [I, част 2, дял 1, кн. 2, гл. 1]). Хегел представя вселената като субект – което означава, че тя не е завинаги уредена от един божествен законодател, а се променя и развива като герой на Bildungsroman. След Дарвин до днес се спори дали физичните закономерности са фиксирани, или бавно еволюират като организмите.

Въпреки тези контрадвижения, философията по инерция запазва стремежа си към непостижимото – към окончателно знание, към непроменливи изводи, към съвършени обекти за изследване. Подобна тенденция откриваме и при автори, частично усвоили уроците на Хегел. След като показва историческия характер на човешкото общество, Маркс приписва на пролетариата в индустриалните капиталистически държави една историческа роля, която има същата окончателност като по-ранните философски абсолюти, само че проектирана в бъдещето. Може да се спори кога настъпва провалът на подобно пророческо гледище – с опита да се осъществи визията на Маркс в една от най-слабо индустриализираните държави; или с издигането на Берлинската стена, за да бъде осуетен напливът от желаещи да напуснат този бъдещ рай; или с краха на Съветския блок след погубването на милиони животи и пълен икономически срив.

Ако обаче можем да обвиним Маркс в абсолютизиране на бъдещето въпреки усвоения от Хегел исторически поглед, то след Маркс огромна част от „образованата“ западна цивилизация забравя уроците на Хегел изобщо. Наследявайки цялата самонадеяност на философията, от които произлизат, съвременните масови културни течения привикват окончателни и неизменни абсолюти навсякъде. Апологетите на редица науки твърдят, че тези науки ни казват окончателната истина за света – забравяйки, че никоя наука още не е решила проблемите на човека и обществото. След провала на съветския експеримент, капитализмът се самообявява за окончателно успялата общественно-политическа система – колкото и хора да оставя под прага на бедността. От всички страни медиите и рекламата ни обещава истинско качество, пълно удоволствие, само маркови стоки, абсолютна наслада, абсолютен комфорт, Absolut vodka. Окончателна безпаметност в опиянението на човека, скрил от очите си промените в света зад една стена от материални придобивки.

На такъв фон Хайдегер обвинява цялата западна философия (довела според него до съвременното науко-техническо общество) в едно скрито пристрастие към „присъствието“. Философията, казва Хайдегер, досега винаги е смятала за достоен обект за изследване само присъстващото, наличното; някакъв върховен предмет, който си представяме като подобен на физическите предмети ([Хайдегер 1999](#): 260-261). Феноменологията след Хайдегер се насочва към неща, далеч по-малко привлекателни, но очевидно присъщи на познатия ни тленен свят: смъртта, смъртното човешко тяло, нищото, ужасното, грозното, случайното. Същевременно херменевтиката на Хайдегеровия ученик Гадамер ще насочи фокуса не към предметното, а към текстовете, притежаващи своя собствена „реалност“ и особени вътрешни логики. По този начин двете течения ще приближат философията до сферите на литературата и изкуството – нещо почти немислимо за епохите, когато най-важният ѝ предмет е бил съвършеният Бог или новооткритите закономерности на вселената.

Но след критическите усилия на т.нар. „постмодерни“ автори можем да отидем по-далеч от Хайдегер. Можем да видим в неугасващата претенция за окончателност на философията (и производните ѝ моди) всъщност една претенция за върховенство над другите видове слово. Философията е произлязла от словото, но е настоявала, че обектите на нейните



словоупотреби имат по-висше съществуване. Едва след нейната историзация се оказва, че може би няма „обекти“, независими от трансформациите на словото – било то устно, писмено, визуално или надстроено върху друг материал. Може би предметите на нашите изследвания стават изобщо познаваеми – или дори реални в пълния смисъл – само след като по-ранни ходове в свободната игра на словото са направили това възможно. Може би вселената не се свежда до „присъстващото“, защото самото присъстващо е производно на нещо много по-първично, което се ражда в езика, на който ние сме носители, но който не се ограничава до това, което ние правим.

Всички тези странни, трудно разбираеми и дори опасни идеи, изпъстрили втората половина на ХХ век, се преплитат в творчеството на Пол Рикьор. Въпреки това той е забележително спокоен и сдържан автор, който не извършва фразеологични лупинги и не изпада в крайности на съжденията. Дръзката прокламация на Хайдегер, че цялата западна философия се свежда до метафизика на присъствието е оценена от Рикьор като „насилие“, вкарващо философията в едно „прокрустово ложе“ (Рикьор 1994: 406). Според него Хайдегер може да отправи своята плодотворна критика само благодарение на по-ранни постижения в същата традиция, която критикува (Рикьор 1994: 448-450). Съчетавайки феноменологични, херменевтични и други нишки, Рикьор още по-детайлно от предшествениците си (и от много от съвременниците си) вижда ценните събития, разпръснати из историята на културата, чието забравяне обуславя самонадеяните моди на късната модерност. Работата на Рикьор е един от кулминативните моменти на историзираната философия, при който – без патос и апломб – самата философия разчупва решително изкуствените си граници и се слива с културологията и литературознанието в общото цяло на новата хуманитаристика. Поради тази причина особен интерес за настоящия анализ представлява философията на историята, която прави ранният Рикьор, и в която се тематизират почти всички проблеми и автори, споменати дотук.

2. Историята и истината – синтезът на Пол Рикьор

История и истина (фр. изд. – 1955 г.; второ допълнено изд. – 1964 г.; бълг. прев. – 1993 г.) е сборник със студии на ранния Рикьор, писани по различни поводи, които заедно дават една цялостна картина за отношението на историзиращия поглед към редица въпроси. Тази картина ще бъде накратко представена тук, с акцент върху вече разглежданите теми.

Важен е опитът да се защити легитимността на самия историзиращ подход. Дебатът за статута на историческите науки вече е белязал края на ХІХ и цялата първа половина на ХХ век. Ключови приноси към него са дали неокантианците (Рикерт 1993) и Вилхелм Дилтай (Дилтай 1993). Рикьор продължава този дебат с настояването, че обвиненията в субективност, насочени срещу историците, се основават на онези аспекти от историческата наука, които всъщност характеризират нейния особен вид *обективност*: 1) изборът на събития, които се считат за значими; 2) откриването на причинност в иначе несвързани събития; 3) отдалечеността във времето от обекта на изследване; и 4) отдалечеността от преживяването на другия човек. (Рикьор 1993: 20-23) Тези характеристики определят такава субективност, при която се търси не вживяване в съзнанието на човека от миналото, а опит да се разбере една отминала реалност. Това, което трябва да се порицава в случая, не е „субективността“, а „лошата“ субективност на негативната оценка и апатията. Рационалността на историка трябва да се основава не на разума за сметка на чувствата, а на разума и чувствата за сметка на „лошите“ чувства – омразата и омаловажаването на отминалите събития. Такава субективност не е „логическа“, а по-скоро е „етическа“ (Рикьор 1993: 25). Същевременно Рикьор разграничава историческата наука от философията на историята, която търси в снабдения от историка материал един цялостен смисъл на историята на съзнанието. Това е ценна, но неизбежно спекулативна задача, на която самият историк има право да гледа с подозрителност (Рикьор 1993: 28).

Трета област, отделна от историята и от философията на историята, е историята на философията. По отношение на нея намират тематизация интелектуалното отцеубийство и конкуренцията между възгледите, както и философската самонадеяност. Рикьор признава, че велик философ е именно този, който „не е причинен“ от предходната проблематика, а я



разрушава, формулирайки нови въпроси ([Рикъор 1993](#): 40). Но това води до размножаване на истината и до несъизмерими философии (мн. ч.), поради което много автори „престават да четат другите и в известен смисъл вегетират в своята система“ ([Рикъор 1993](#): 41). Единственият възможен коректив срещу подобна интелектуална безизходица е търсенето на наиндивидуална истина чрез онова общуване, което Ясперс е нарекъл любяща борба. „По пътя, който се изкачва от моето положение по посока към истината има само една лента за изпреварване, *общуването*.“ ([Рикъор 1993](#): 42) Такъв критерий обаче ни води до разочарование, тъй като твърде рядко забелязваме подобен открит диалог, а дори когато той е налице, различните позиции не са напълно съвместими. На този проблем Рикъор отговаря, като обявява „истината“ за регулативна идея – тя не е предзададен край, който някой може да постигне и обхване. Тя е атмосфера, среда, „в“ която можем да пребиваваме (Хайдегер); особено силен тук е фокусът върху предлога „в“, за който е изказано твърдението, че дава различен поглед към истината от други предлози. Като индивиди не можем да притежаваме истината, но можем да се надяваме да бъдем причастни към нея, търсейки познание за възможно най-много аспекти на света. Тук ни е припомнена и теоремата на Спиноза, според която познаването на множество отделни и различни неща дава по-съвършено познание за вселената (която Спиноза отъждествява с Бог) ([Рикъор 1993](#): 43-46). Но за да е възможен този интер-субективен стремеж към пребиваване в истината, е нужно „едно братско намерение и в най-острите дебати“ ([Рикъор 1993](#): 46).

Политическото непокорство на философията също получава интересен прочит в *История и истина*. Като основно достойнство на гръцкото мислене е посочено ранното осъзнаване на невъзможността интелектуалната дейност да се откъсне от политическото ([Рикъор 1993](#): 207). Рикъор третира като безспорна историческата приемственост в политическата мисъл: „Русо, това е Аристотел“ ([Рикъор 1993](#): 211); и вижда най-доброто в марксистката политическа критика като продължение на постигнатото от гръцката, библейската и макиавелистката критика. Но основен проблем на марксизма, който тегне върху режимите, породени от него, е свеждането на политическото зло до социално-икономическо. Според Рикъор политическата сфера се характеризира със свой особен вид „зло“, което не може да бъде премахнато чрез промяна на социално-икономическия строй. Държавата е израз на историческата победа над индивидуалните страсти, но самата тя притежава страсти и дава по-големи възможности за злоупотреба от всяка друга институция. Затова практическият въпрос се отнася до търсенето на начини за контролирането ѝ ([Рикъор 1993](#): 215-218). Също така, доколкото се основава на наказанието, държавата е несъвместима с пост-античен морал като християнския – с висшата ценност на обичта към ближния. Наставническата власт и новата етика на обичта могат да се срещнат само в забраната за убийство – там, където не е позволено смъртното наказание; но и този компромис става невъзможен в кризисни ситуации, например при война. Заключение на католическия мислител Рикъор е в есхатологичен ключ – любовта и принудата ще вървят заедно, ту съвпадащи, ту разминаващи се, до „последния ден“. Конфликтът между двете ще приключи, когато е налице помирението между хората, но това би било краят на държавата, защото това би било краят на историята ([Рикъор 1993](#): 194-205).

Интересен е начинът, по който са обосновани тези политически разсъждения – Рикъор ги извлича от нареждането за подчинение на всяка власт, с което апостол Павел прекъсва апела си за обич към ближния (Рим. 13: 1-5). Фигурата на „магистрата“ (в прев. на Св. Синод на БПЦ „началника“; ориг. ἄρχων), който представлява „силата“ (в прев. на Св. Синод „властта“; ориг. ἐξουσία) е видяна като част от един демонологичен мит, третиращ невидими институции, а не човешки. Рикъор настоява, че не е достатъчно да интерпретираме посланието до римляните като литература, а по-конкретно и като мит, т.е. да имаме предвид разликата между културния контекст на Павел и нашия. За нас говоренето за демонични сили, стоящи зад държавите, няма същия непосредствен смисъл и трябва да търсим едно „кодирано“ значение на мита, да преведем на езика на модерната западна култура заложеното в текста ([Рикъор 1993](#): 196-199).

Подобна нагласа отваря забележителна възможност за преосмисляне на всяко едно настояще през по-стари текстове, но без да се твърди, че е възстановимо светоусещането, което ги е вдъхновило. В тази връзка прави впечатление, че този подход се препоръчва и на други места, включително в доста различен контекст от политическия. Когато се занимава с



проблемите на сексуалността, Рикъор настоява, че тя е част от едно „свещено“, което отдавна е загубено за нас. Наивността на някогашното митологично светоусещане е била подкопана от етическия монотеизъм и от науко-техническия разум. Моногамният брак се опитва да създаде ново „свещено“ чрез нежността към конкретна личност, но това се постига с институционализация, която е почва за неискреност и съпротиви. Резултатът е съвременното „блуждаене“ между нежността и един наново митологизиран еротизъм, трупаш „ерзаци“ на нежността (разнообразие на партньорите, показване и скриване, воайорство). От това блуждаене можем да изведем заключението, че след разпадането на митологичното светоусещане сексуалността се е превърнала в неразрешима загадка и нейният смисъл може да се прояви само в научното тълкуване на старите митове. Следователно дори нещо толкова жизнено и нерелексивно като сексуалността няма как да оживее напълно извън херменевтичното изследване ([Рикъор 1993](#): 156-165).

Ролята, която изложените дотук възгледи признават на изкуството и литературата, е много значима, макар и съвсем бегло скицирана в самия текст. Настоява се, че творецът служи по-добре на обществото, ако не си поставя за цел да служи на обществото, а следва вътрешната проблематика на своето изкуство ([Рикъор 1993](#): 77). Тя може да го поведе по пътя на скандализирането, което изобличава етиката на принудата – именно осъждането на брака от литературата прави видимо лицемерието в обществото ([Рикъор 1993](#): 160-161). Всъщност най-ценното в една култура често се съдържа във вътрешните контрадвижения, които подкопават елементарните ѝ устои и така я обогатяват ([Рикъор 1993](#): 236). „Ненавременният“ човек на изкуството поема най-големият възможен риск, защото никога не може да е сигурен дали гради, или разрушава. Но това не е причина да се плашим от този риск, защото свободата на неподчинение ни е дадена според щедростта на Бога. Рикъор стига до този (религиозно и политически) революционен извод, без да изневерява на своята консервативно звучаща християнска позиция, като елегантно го извлича от писанията на Иреней и Тертулиан ([Рикъор 1993](#): 103-104).

Доста по-предпазливи са изказванията на Рикъор по актуални въпроси като екзистенциалната тревожност и диалога между културите. За тях той дава детайлни описания и предвиждания, но и ясно отбелязва границата, отвъд която никакви сигурни предвиждания не могат да бъдат направени. По отношение на съвременната тревожност и нахлуващите философии на „небитието“ авторът заема позиция, противостояща на Сартр. Рикъор се съгласява, че нещата в света ни се явяват, защото ние ги определяме чрез това, което не са, чрез „нищото“; но не вижда в това наша „онтологична характеристика“. Напротив, ние не само възприемаме отрицанието на нещата, но можем да отречем това отрицание, като си представяме какво те не са. Философията на небитието е определена като философия на „прехода“. (В днешния български контекст това изказване придобива доста съществено звучене.) Тя е сенчестата страна на един процес, който още не е завършил ([Рикъор 1993](#): 275-288). Рикъор сякаш предвижда както постмодернизма, така и последвалите го опити за „спекулативен материализъм“, когато постановява: „Под натиска на отрицателното, ни предстои да отвоюваме отново от опита му едно понятие за битието, което да бъде по-скоро акт, отколкото форма, живо утвърждаване, сила на съществуването и продължаването на съществуването.“ Но изрично е подчертано, че все още не можем да знаем как ще изглежда тази нова философия на утвърждаването ([Рикъор 1993](#): 288).

Същият относителен характер като философията на небитието има феноменът на тревогата. Тя не само ни оставя с мъчителното светоусещане на Йов и онова, което Рикъор нарича „фантазъм“, че светът е в ръцете на „Лошия Бог“ ([Рикъор 1993](#): 264-265), а носи и плаха есхатологична надежда. Трагичният оптимизъм е станал възможен, след като психоанализата и екзистенциализмът са отделили здравата тревога от по-малко автентичните ѝ форми като неврозите и удоволствието от робството. Откриването на надежда в същинската тревога обаче не е „хепи-енд“, не извършва „успокоителен Aufhebung“. Утвърждаването не преодолява, а само се противопоставя на тревогата, която ще го придружава до „последния ден“ ([Рикъор 1993](#): 266). Единственото сигурно нещо, което Рикъор казва за тревогата, е, че най-мъчителното ѝ проявление – страхът от смъртта – е резултат от липсата на наиндивидуални каузи, за които човек да е готов да се жертва, и от увеличаването на свободното време без задължения и задачи. Човек не може да преодолее тази нарцистична тревога за собственото си оцеляване, „ако не се присъедини към едно



едновременно общностно и лично дело, универсално и субективно“ ([Рикъор 1993](#): 257).

Поради тази липса на каузи, съпътстваща триумфа на благосъстоянието, глобалният скептицизъм и nihilизъм изглеждат за Рикъор през 60-те години не по-малка заплаха от атомното унищожение. Като противосредство той предлага успоредно с глобализационните процеси да се изследва и продължава културното творчество на всеки отделен народ ([Рикъор 1993](#): 232-236). Необходимо условие обаче е интегрирането на науко-техническото наследство във вярванията, мотивиращи това творчество, за да не се превърнат те в „прост фолклорен декор“, и за да се избегне механичното повтаряне на миналото ([Рикъор 1993](#): 236). Срещата и диалогът между различните култури също са представени като възможни, ако приемем облога, който изследователите на умрелите култури приемат непрекъснато – че няма знаци, създадени от човек, които да не са поне отчасти преводими. И тук обаче са посочени границите на способността ни за прогнози: „Ние сме в тунела, в залеза на догматизма, пред прага на истинските диалози“ и още не можем да знаем как тези диалози ще изглеждат ([Рикъор 1993](#): 238).

Но може би най-внушително в този историзиращ поглед към истината е преосмислянето, което авторът предлага за понятията „истина“ и „лъжа“. Той настоява, че дефиницията за истина като съгласуваност на твърденията с реалността е чисто формална, както и самият термин „реалност“ ([Рикъор 1993](#): 130). Също като Ницше, Рикъор забелязва, че нещата изглеждат по различни начини в зависимост от перспективата ([Рикъор 1993](#): 269). Затова истината и лъжата не са паралелни светове, а винаги са преплетени, което създава възможност за безбройни гледища. На този плурализъм се противопоставя *животът*, който по своя характер непременно се стреми към единство; но прибързаното свеждане на многото истини до една винаги е акт на насилие. Желанието за единство, идващо от „суровия живот“, става източник на културата, но след това се опитва да унищожи нейното многообразие. Тази двойственост на суровия живот може би ни подсказва, че отвъд разпръснатостта на перспективите ще има едно друго единство, различно от това на първичния стремеж, което ще бъде „Разум и Живот“.

Забележително е тук сходството с понятието за „голия живот“ като основа и антипод на културата при Бенямин, Фуко и Агамбен. Ключов акцент при Рикъор е, че преходът от чисто животинско съществуване към култура се осъществява чрез речта – като вътрешен монолог, който създава психическия ред, но и като повелително слово, като критика, като преценка и като полагане на ограничения. Речта е база и надстройка едновременно, т.е. при нея всяка надстройка става база за по-нататъшно надвишаване. Чрез речта също така създаваме свят, като назоваваме нещата, поради което е огромна отговорността да се говори добре ([Рикъор 1993](#): 171-173).

Но нека се върнем към въпроса за едната и многото истини. Както вече стана ясно, цялото на истината е мислимо само есхатологически – то ще бъде постигнато в „последния ден“. Да се приписва цялостна истина на конкретен исторически момент е опит да се затвори кръгът прекалено рано – лъжата е именно претенцията за вече осъществено единство ([Рикъор 1993](#): 138-139). Към такива прибързани обединения се стремят клерикалната догма, легитимирана чрез теологията, и политическият тоталитаризъм, легитимиран чрез философията на историята ([Рикъор 1993](#): 145-146). Но сходен универсализъм откриваме и в експерименталната наука, проповядваща монизъм на научната истина през понятието за научен факт. Този монизъм е подкопан от раздвояването между научната истина и жизнения свят, създал културните условия, които са я произвели ([Рикъор 1993](#): 131-132; срв. Ницше, Дилтай, Койре, Хусерл). Авторитарна доктрина може да се окаже и американският начин на живот, „който отказва да бъде поставян под въпрос от историята на останалата част на света, и хвалейки се със здравомислие, е също така способен да възприеме нацисткото наследство“ ([Рикъор 1993](#): 148). Не на последно място, универсален изглежда и консуматорският начин на живот, който ерозира културния фонд чрез хомогенизация на културните феномени ([Рикъор 1993](#): 231-232).

На този фон изпъква задачата на съвременния образован човек. Той се интересува от историята и от многообразието на културата, но не за да решава проблемите на отминалите епохи. „Просветителят, философът не са носталгици“ (Рикъор 1993: 247). Задачите на



настоящето са специфични – да се борим срещу деперсонализацията в полза на пълноценната реализация на всеки човек; да пледираме за утопии на справедливостта срещу заплахата от безсмислието; и „да се съпротивяваме на внушенията и подтиците на масовото консумиране [...], да поддържаме жива връзка с това, което е било, и е творческо“ (Рикъор 1993: 250). Това означава да преоткрием речта и паметта – светът на културата е свят на паметта. „Трябва да бъдем прогресивни в политиката и архаични в поетиката“ (Рикъор 1993: 251).

Едва в по-късни трудове, продължавайки някои от тези идеи, Пол Рикъор ще предприеме амбициозния проект да „присади херменевтиката върху клона на феноменологията“ (Рикъор 2000a: 10-16), да покаже как всеки текст е отворен, незавършен, преди читателската интерпретация, и как можем да разберем *себе си* само в интерпретирането на текстове (Рикъор 2000b, 82-87), да опише интерпретативните възможности, дадени от структурализма, психоанализата и феноменологията, както и възможния конфликт между тях (Рикъор 2000a), и да оспори класическото разграничение между обяснение и разбиране, разколебавайки по този начин делението между природна наука и хуманитаристика (Рикъор 2000b: 94-98, 112-135, 151-165). В този огромен проект правят впечатление две неща. Първо, запазено е двойното внимание към прогресивната политика и историческата памет, чрез които в своя стремеж към справедливост човечеството непрекъснато трупа нови познания. Второ, всички изводи повдигат въпроси, оставащи без отговор (Типично изречение е: „Точно на прага на това трудно изследване – спирам“, Рикъор 2000b: 135). Нека предложим следното заключение: темите, които Рикъор намира за важни, са доведени от него до най-завършения вид, който могат да имат в момента, в който той пише. Но с никоя от тях не е приключено. Все още сме на прага на „философията на утвърждаването“, на диалога между културите, на пълноценната реализация на личността, опознаваща себе си чрез четенето. Приносите на Рикъор трябва да се имат предвид и да се интегрират в предстоящата работа по тези задачи, но със сигурност не представляват окончателни резултати сами по себе си.

Цитирана литература

[Гадамер, Х.-Г.](#) авт, 1997. [Истина и Метод. Основни черти на една философска херменевтика](#), Плевен: ЕА.

[Дилтай, В.](#) авт, 1993. [Съвременната култура и философията](#). В [И. Стефанов](#) & [Гинев, Д.](#), ред-ри *Идеи в културологията*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, с-ци 76-93.

[Кант, И.](#) авт, 1980. [Критика на способността за съждение](#), София: БАН.

[Кант, И.](#) авт, 1992. [Критика на чистия разум](#), София: БАН.

[Кант, И.](#) авт, 1994. [Спорът на факултетите](#), София: Христо Ботев.

[Кафка, Ф.](#) & [Константинов, В.](#) авт-ри, 2001. [Грижата на бащата](#). В *Преображението. Избрани разкази*. Варна: LiterNet. Available at: <http://litenet.bg/publish1/fkafka/preobrazhenieto/content.htm>.

[Кондорсе, Ж.-А.](#) авт, 1942. [Прогресът на човешкия разум](#), София: Нов свят.

[Кънев, А.](#) авт, 2003. [Витгенщайн за границите на езика](#), Свищов: Ценов.



[Лок, Д.](#) авт, 1996. [Два трактата за управлението, прев. С. Малинов, София, ГАЛ-ИКО, 1996.](#),
София: Гал-Ико.

[Николчина, М.](#) авт, 1997. [Смисъл и майцеубийство. Прочит на Вирджиния Улф през Юлия Кръстева](#), София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

[Папино, Д.](#) авт, 2015. [Защо жените философи са толкова малко?](#). *Литературен вестник*, 24(35),
с12.

[Платон, философ](#) авт, 1979. [Протагор](#). В [Г. Михайлов](#), ред *Диалози*. София: Наука и изкуство.

[Райнова, И.](#) авт, 1993. [От Хусерл до Рикъор](#), София: Университетско издателство „Св. Климент
Охридски“.

[Рикерт, Х.](#) авт, 1993. [Живот и култура](#). В [И. Стефанов](#) & [Гинев, Д.](#), ред-ри *Идеи в
културологията*. с-ци 57-72.

[Рикъор, П.](#) авт, 1993. [История и истина](#), София: АРГЕС.

[Рикъор, П.](#) авт, 1994. [Живата метафора](#), София: ЛИК.

[Рикъор, П.](#) авт, 2000. [Рикъор 2000а: Пол Рикъор, Конфликтът на интерпретациите, прев. И.
Райнова, София, „Наука и изкуство“, 2000.](#), София: Наука и изкуство.

[Рикъор, П.](#) авт, 2000. [От текста към действието](#), София: Наука и изкуство.

[Фосел, М.](#) авт, 2015. [Критика и комуникация: задачите на философията. Разговор с Юрген
Хабермас](#). *Култура*, 44 (2836), с-ци10-11. Available at:
<http://www.kultura.bg/bg/article/view/24198>.

[Фром, Е.](#) авт, 2006. [Душевно здравото общество](#). В *Съчинения в 11 тома*. София: Захарий
Стоянов.

[Хайдегер, М.](#) авт, 1999. [Краят на философията и задачата на мисленето, прев. Христо
Тодоров, в: Id., Същности, София, ГАЛ-ИКО, 1999.](#) В *Същности*. София: Гал-Ико.

[Хусерл, Е.](#) авт, 2002. [Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология](#),
София: Критика и хуманизъм.

[Lebow, V.](#) авт, 1955. [Price Competition in 1955](#). *Journal of Retailing*, 31(1 (Spring 1955), с-ци5-11.

Етикети: [философия](#)



[Пол Рикьор](#)
[истина](#)
[суровият живот](#)
[плурализъм на културата](#)
[philosophy](#)
[Paul Ricoeur](#)
[truth](#)
[raw life](#)
[pluralism of culture](#)

Година: 2016

Том: 13

Книжка: 1

Рубрика в списание Littera et Lingua: [Прочити](#)

Дата на публикация: 02.02.2017

Сподели: [Delicious](#) [Digg](#) [Facebook](#) [Google](#)

[Plus](#) [LinkedIn](#) [Myspace](#) [Orkut](#) [Reddit](#) [StumbleUpon](#) [Twitter](#) [Yahoo](#)

Source URL: <https://naum.slav.uni-sofia.bg/lilijournal/2016/13/1/ggerdzhikov>