РИКЕР (Ricoeur) Поль (р. в 1913) — французский философ, профессор Сорбонны (1956), Страсбургского и Чикагского университетов, почетный доктор более чем 30 университетов мира. В 1952 возглавил кафедру истории философии в университете Страсбурга. Ученик Марселя.

Также особо отмечал влияние на собственное профессионально-нравственное становление Мунье и Гуссерля. Основные сочинения: "Карл Ясперс и философия существования" (1947), "Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса" (1948), "Философия воли" ("Воление и безволие" — 1950, "Конечность и виновность" — 1960, позже вышли в двух томах: "Человек погрешимый", "Символика зла. Об интерпретации.

Очерки о Фрейде" — 1965), "История и истина" (1955), "Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике" (1969), "Живая метафора" (1975), "Теория интерпретации. Дискурс и избыток значения" (1976), "Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля" (1982), "Время и повествование" (в трех томах, 1983—1985), "От текста к действию. Очерки по герменевтике" (1986), "Школа феноменологии" (1986), "Я — сам как другой" (1990), "Книга для чтения: 1.

О политике" (1991), "Книга для чтения: 2. Страна философов" (1992) и др. Согласно Р., фундаментальной категорией философии выступает личность, являющая собой место порождения значений, обусловливающих смысл человеческой культуры. Предлагая осмысливать феномены и явления мира в контексте их движения от прошлого — через настоящее — в будущее, Р. стремится вскрывать "археологию" субъекта — его телеологию. Ориентируясь в процедурах постижения человека на (главным образом) психоанализ Фрейда, Р. интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального "Я" посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. Нижним пределом редуцирующего анализа природы индивида Р. полагает "изначальную волю" человека к бытию, фундированную переживанием осуществимости небытия.

Феноменологический анализ воли Р. осуществляет в модусе решения, действия и сочувствия. Структура же "воления", по Р., предстает как индивидуальный проект, фундированный ответственным решением. Мотивы же последнего коренятся, согласно Р., в изначальном, "безвольном" существовании. По мысли Р., воля и

"безволие" взаимно обратимы: желания и влечения осмысливаются исключительно через их соприкосновение с волевым началом человека, которое они различным образом "тревожат" и "распаляют". Воля же, в ответ, вскрывает их смысл, адаптируя его для осуществления. Подобная динамика мотивации — решения задает в схеме Р. основополагающий дуализм между телом-объектом И телом-субъектом (см. Тело). С точки зрения Р., существование индивида оказывается "диалогом многоформного безвольного начала — с его мотивами сопротивления, необратимыми ситуациями, на которые воля отвечает выбором, усилием и согласием". Как полагал Р., мы подчиняемся телу, которым управляем.

При этом, как полагает Р., воля "по определению своему" грешна и склонна заблуждаться: "сказать, что человеку свойственно ошибаться, значит сказать, что собственные границы ему не ведомы, что существует изначальная слабость, откуда зло и берет начало".

Человек слаб именно в диапазоне собственной природы — от конечности к бесконечности: "человек — это радостное "да" в рутине бесконечного". Осмысление же зла, порождаемого слабостью людей, возможно, по Р., только посредством покаяния в свете словесных артикуляций. Согласно Р., человеческий опыт изначально принадлежит сфере языка, поэтому культурное творчество необходимо символично по форме своей (ср. символотворящее либидо у Фрейда, трансформирующее человека из биологического существа в "генератора" культурных значений). Символ, по Р., суть иерархия значений, в границах которой первичный смысл (дополнительно "нагруженный") проясняет иносказательный, вторичный смысл, могущий быть эксплицирован лишь в контексте смысла исходного. ("Символом я называю любую сигнификативную структуру, прямой, изначальный, литературный смысл которой отсылает к другому смыслу, непрямому, фигуративному, приблизиться к которому можно лишь через первый".) В действительности символа Р. видит два сопряженных вектора его истолкования: телеологический (обращенный в будущее — функция "духа") и археологический (функция бессознательного).

По мысли Р., "...есть ли хоть один сон, который хоть намеком не пророчил бы какой-нибудь разворот в наших конфликтах?

И, наоборот, есть ли хоть один великий символ в искусстве и литературе, который бы не погрузил нас в пучину архаики конфликтов и драм, индивидуальных или коллективных, нашего младенчества? Не в том ли истинный смысл сублимации, чтобы родить новые смыслы, мобилизуя древнюю энергию в архаичных одеждах?". Р. подчеркивает, что если "философ картезианского покроя знал, что вещи вызывают сомнения и не всегда таковы, какими кажутся... то относительно сознания такого сомнения нет; в нем смысл и сознание смысла совпадают". "Школа подозрения", созданная,

согласно Р., усилиями

Маркса, Ницше и Фрейда, разрушила веру в сознание: у Маркса сознание обусловлено бытием, у Ницше сознание может быть разоблачено посредством постижения "воли к власти", у Фрейда "сознательное" деформировано "оно", "сверх-Я" и самой действительностью. Р. разработал оригинальный вариант герменевтический философии, находящейся на пересечении рефлексивной философии, феноменологии и аналитической философии языка. Идея достижения абсолютной прозрачности "Я", развивавшаяся рефлексивной философией от Декарта до Канта,должна быть дополнена, по Р., с одной стороны, понятиями интенциональности и жизненного мира (Lebenswelt), а с другой — герменевтическим вопрошанием: "что значит понимать?", которое осуществляется до вопроса о смысле текста или иного объекта герменевтического анализа. Кроме того, сама эта возможность взаимодействия показывается Р. в сравнительном сопоставлении герменевтики и феноменологии, вскрывающем их сущностное сходство в решении ряда проблем.

Так, понятие интенциональности (т.е., в конечном счете, примата сознания о чем-то над самосознанием) приводит феноменологию, по мысли Р., к размыванию проекта радикального самообоснования и постулированию горизонта "жизненного мира", который всегда предполагается и никогда не дан. Но такое основоположение "жизненного мира" оказывается аналогично герменевтическому ходу по переориентации внимания от процесса истолкования к вопросу "что значит понимать?", т.е. к проблеме самого понимания. Кроме того, постхай-деггерианская герменевтика онтологизирует толкование и трактует интерпретацию как прояснение изначального онтологического понимания, присущего человеческому существу как "брошенному в мир". Таким образом, перед субъект-объектным разрывом существует более фундаментальное отношение — онтологическое.

Поэтому и феноменологическая "редукция" в эпистемологическом плане оказывается производной. Субъект-объектное дистанцирование уже предполагает онтологическую причастность — поскольку человек есть в мире до того, как становится субъектом.

На такой презумпции первичности "бы-тия-в-мире" Р. строит "эпистемологию нового понимания", которая выражается в положении о том, что "не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами". Таким образом, понимание, по Р., должно разворачиваться в двух равноправных процессах: восстановлении интенции автора как "имени собственного" по отношению к значению интерпретированного текста и равного внимания к субъективности читателя, одновременно и зависимой от текста, и активной.

Учитывая онтологические претензии такой герменевтики (отказавшейся от презумпции субъективости), задача теперь ставится как реконструкция внутренней динамики произведения, обусловливающей его структурацию и, с другой стороны, — проекции произведения вовне, порождения "предмета" текста. Истолкование как диалектика понимания и объяснения на уровне имманентного "смысла" текста позволяет, по мнению Р., избежать двух крайностей: 1.

Иррационализма непосредственного понимания, основанного на романтической иллюзии конгениальности субъективностей автора и читателя; 2. Позитивистского представления о замкнутой текстуальной объективности, независимой от читательской активности и сводящей интерпретацию к экспликации абстрактных языковых кодов. Эпистемологически способ обитания, бытия-в-мире может быть схвачен, как полагает Р., в языковом опыте через исследования "референции" метафорических выражений и повествовательных интриг, что позволяет придать онтологическому ракурсу онтологическую точность. Р. показывает, что метафора основана на действии "семантической инновации" — присвоении логическим субъектом ранее несоединимых с ним предикатов.

В основании такого нового семантического пространства лежит интеллигибельная матрица "продуктивного воображения". И подобно тому, как на уровне фразы семантическая инновация порождает "живую метафору", на уровне протяженного дискурса возникает сочиненная интрига как разворачивание творческой способности языка и продуктивного воображения в интригообразовании. Понимание поэтому оказывается воспроизведением дискурсивной операции, лежащей в основе семантической инновации.

Объяснение (знаковая комбинация) тем самым основано более фундаментальной способностью дискурса к инновации и продуктивным воображением.

Опираясь на теорию "непрямой референции" Р. Якобсона, Р. показывает, что метафора и интрига (поэзия и история), в своем языковом существовании освобождаясь от функции непосредственного дескриптивного описания реальности, тем не менее схватывают более глубокие пласты значений и смыслов посредством "упорядоченного сдвига привычных значений слов" и выходят к горизонту "жизненного мира". Анализ референциальных функций метафорических выражений и повествовательных интриг обогащает, тем самым, постхайдеггерианскую герменевтику толкования онтологического статуса человека в мире точностью аналитических методов изучения языка. Во время чествования Р. в Католическом университете (Nimega) теолог-доминиканец Э.Шиллебекс отметил: "Будучи философом во всей полноте ответственной мысли, Рикер не оставляет за скобками

экзистенциал своей веры, ибо для него верить — значит толковать. Но чтобы интерпретировать, следует понимать послание".

В.В.

Софронов, А.А. Грицанов