

Jadranka Brnčić*

OD RICŒUROVA PRIJEPORA INTERPRETACIJA DO METANOJSKE INTERPRETACIJE

Sažetak

U članku se ukratko razlaže Ricœurovo razumijevanje hermeneutike sumnje i hermeneutike obnavljanja smisla te njihova prijevora. Dijalektiku toga prijevora naziva se metanojskom hermeneutikom. Obraćenje (grč. metanoia) pristajanje je na određeno nutarnje razumijevanje i ne pripada samo religijskoj sferi nego ulazi u tekstualan korpus čitanja ljudskog svijeta uopće te svjedočenja o njemu kao o trajno otvorenim mogućnostima. Ponovno prisvojiti simbolički jezik, tj. ponovno uspostaviti smisao riječima u interpretaciji teksta i ljudskog svijeta, znači ljudskom iskustvu iznova dati narativnu mogućnost samorazumijevanja. Subjekt koji je sam sebi postao upitan samoostvaruje se, dakle, radikalnošću koja prekoračuje kartezijansku dvojbu ranjenog cogito.

Ključne riječi: hermeneutika, metanoia, smisao, sumnja, vjera

1. Uvod

U članku će biti riječi o »hermeneutici sumnje« i »hermeneutici smisla« što ih francuski filozof Paul Ricœur razrađuje u dvije svoje knjige: *De l'interprétation. Essai sur Freud (O tumačenju. Ogled o Freudu, 1965)* i *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (Sukob interpretacija. Hermeneutički ogledi, 1969)*. Ishodište mu je filozofijsko, no problem prijevora dviju hermeneutika, budući da se tiče našega samorazumijevanja, zahvaća cjelokupnu našu tzv. zapadnu kulturu. Prijepor je u aporijskoj situaciji još od

* Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Ivana Lučića 3, HR-10 000 Zagreb, jbrncic@ffzg.hr

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

odvajanja filozofije i teologije, odnosno problematiziranja opreke razum-vjera. Postavlja se u novu perspektivu u filozofijskoj fenomenologiji kada sama ljudska svijest biva dovedena u pitanje. Za razliku od tzv. poststrukturalista koji – polazeći od dekonstrukcije odnosa subjekt-objekt na epistemološkoj razini te smisao-referencija na razini hermeneutike teksta – negiraju ljudskoj svijesti njezinu utemeljenost tvrdeći da je ona zapravo konstrukcija, Ricœur smatra da prijepor sumnje i povjerenja u smisao doduše ostaje u aporiji, ali i da je moguća njegova plodonosna dijalektika. Moguće je ići i korak dalje te predložiti moguću perspektivu takve dijalektike. Nazvat ćemo ju metanojskom hermeneutikom.

2. Tumačenje kao primjena sumnje

Hermeneutika sumnje započinje sumnjom da uopće postoji takav »svet« predmet koji bi iziskivao povjerenje i od kojeg bi se mogao očekivati poziv, predmet koji bi mogao biti mjesto preobraćanja intencionalnoga cilja u očitovanje.

Školu sumnje uveli su u našu kulturu ponajprije trojica učitelja koji naizgled isključuju jedan drugog: Marx, Nietzsche i Freud. No, ovoj trojici zajedničko je protivljenje fenomenologiji sakralnog i srodne im metode demistifikacije. Oni smatraju simbol disimulacijom realnoga, a krivnju plodom represivnog djelovanja kulturnih normi te koriste razornu kritiku »lažne svijesti«. Ovaj nov otvoren obzor tumačenja povezan je s problemom predodžbe, koja više nije kantovsko pitanje spoznaje subjektivne predodžbe kakva može imati objektivnu valjanost, nego podređivanje cjelokupnoga epistemološkog pitanja o istini i pogreškama u mišljenju upitnosti same svijesti koja spoznaje. Spomenuta trojica hermeneutičara sumnje samu svijest u cjelini shvaćaju kao »lažnu« svijest te svaki od njih, svatko u svom registru, preuzima problem kartezijanske sumnje. Međutim, iako Descartes i nastavljači njegove misli sve stvari, jer nisu takve kakvima se čine, podvrgavaju sumnji, oni ne sumnjaju u podudaranje značenja i svijesti o značenju. Od Marxa, Nietzschea i Freuda mi u to sumnjamo – sumnjamo u samu svijest. No, ova trojica ne oslobađaju prostor za novo tek pomoću razorne kritike, nego i smišljanjem novoga

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

umijeća tumačenja. »Kod Descartesa sumnja pobjeđuje stvar izvjesnošću svijesti; kod njih sumnja pobjeđuje svijest egzegezom značenja« – kaže Paul Ricœur (1980:40). Tražiti značenje više ne znači »sricati svijest o značenju«, nego dešifrirati izraze. Nov odnos između skrivenog i pokazanog, očitog i pritajenog za njih postaje temeljnom kategorijom: ako svijest nije onakva kakvom se smatra, treba uspostaviti nov odnos između očitog i pritajenog, posrednu znanost o značenju koja je nesvodiva na neposrednu svijest o značenju. Sva trojica mislilaca sumnje pokušala su »poistovjetiti svoje ‚svjesne‘ metode dešifriranja s ‚nesvjesnim‘ kodom šifriranja« koji su pripisali volji za moć (Nietzsche), društvenom bitku (Marx) i nesvjesnom psihizmu (Freud).

U knjizi *De l'interprétation. Essai sur Freud* Ricœur strpljivo i pomno analizira izvođenje Freudove misli, međutim, vrlo oštro i nedvosmisleno kritizira »lukavstvo« trojice demistifikatora smisla čiji posao dešifriranja, po njemu, predstavlja najradikalniju moguću suprotnost fenomenologiji sakralnog i hermeneutici zamišljenoj kao sabiranje i obnavljanje smisla te kao »sjećanje na bitak«. O osporavanju njihova tzv. raskrinkavanja iluzije, po Ricœuru, ovisi sudbina onoga što zove »mitsko-poetskom srži imaginacije«. Demistificirajuća hermeneutika nas, doduše, suočava s oporom disciplinom nužnosti (s kojom nas je upoznao već Spinoza: otkrivamo da smo »robovi«, shvaćamo svoje robovanje i nalazimo slobodu u prihvaćenoj nužnosti), ali nas istodobno lišava »milosti imaginacije« koja riječ doživljava kao otkrivenje.

Detalji marksističke, ničeanske i frojdotske misli već su uglavnom revidirani na područjima ekonomije, antropologije i psihologije, ali su po svojim temeljnim konvergencijama postali dio naše kulture i vjerojatno će se pokazati nužnost da budu ponovno, na nov način aktualizirani. Hermeneutika sumnje i dalje optužuje za »lažnu svijest«, ali to ne čini sredstvima destruktivne kritike, nego i invencijom umijeća interpretiranja, čime oslobađa horizont za autentičniju misao o svijetu. Ponovno tumačenje cjelokupnosti rezultata kulture – od sna do religije, preko umjetnosti i morala – mijenja i samu kulturu dajući joj oruđe autorefleksije. Drugim riječima: sustavnim primjenjivanjem kritike sumnje

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

demaskira se lažna svijest, lažno razumijevanje »teksta društva«, što rezultira razumijevanjem konvergentnim postupku demistifikacije. Korak dalje u tom postupku primjena je kritike i na onoga koji kritički interpretira: tek kritika s bipolarnim fokusom jest »istinita« kritika usuprot »lažnoj«. S metodama interpretacije kakve nastoje raskrinkati političku uporabu teksta uhvatili su se u koštac mnogi mislioci imaginacije otpora poput Heideggerove, uvjetno rečeno, hermeneutike egzistencijalnoga razumijevanja, Foucaultovih struktura genealogije subjekta i Derridina radikalna nijekanja logocentrizma.

Hermeneutika sumnje otkriva sukob interpretacija na djelu u svakoj interpretaciji ne samo među interpretirajućim subjektima nego i unutar interpretiranih tekstova, tj. među različitim razinama mogućnosti njegovih značenja. Napetost među interpretacijama događa se unutar samoga jezika, tj. između različitih njegovih interpretacija i rekontekstualne aktivnosti trenutačnoga čitatelja. A taj prijepor valja naprosto prihvatiti i ne ga nastojati razriješiti. Prijepor interpretacija suprotstavlja arheološko i reduktivno tumačenje hermeneutike sumnje teleološkom i redundantnom razumijevanju: arheologija objašnjava posredstvom unutarnjih i latentnih mogućnosti, a teleologija razumijeva posredstvom svrhovitosti, tj. posljednje figure koja otkriva smisao prethodnih.

3. Tumačenje kao obnavljanje smisla

Suprotnost sumnji jest vjera. No, ne više naivna prvotna vjera nekritičkoga povjerenja, nego drugotna vjera kakva je prošla kritiku, tj. postkritička vjera, kako ju zove Ricœur:

To je razumna vjera, budući da tumači, ali to je vjera zato što pomoću tumačenja traži drugu naivnost. Za nju je fenomenologija sredstvo slušanja, sabiranja, obnove smisla. Vjerovati da bi se razumjelo, razumjeti da bi se vjerovalo, to je njena maksima; a njena maksima, to je sâm ‚hermeneutički krug‘ vjerovanja i razumijevanja (Ricœur, 1965:35).

Ricœur tumači razumnu, inteligentnu vjeru prelazeći iz intencionalne analize religijske simbolike – kao privilegirana mjesta nastajanja i otkrivanja aporija filozofske refleksije

Od Ficceurova prijepora interpretacija...

kakve se ne mogu razriješiti pukom spekulacijom – do »preobraćanja« ove analize u slušanje. Prvo je »čuo« bogat govor simbola koji prethode refleksiji, poučavaju ju i hrane, a onda je uz pomoć filozofske egzegeze simbola preuzeo i dalje razvijao naslijeđe racionalne (zapadne) filozofije, a ne obrnuto. Polazište njegova promišljanja jest, dakle, simboličko mišljenje. Simbol je »dar jezika«, dar koji zahtijeva mišljenje, dok samom mišljenju prethodi »punoća jezika«. Prvi pokret vjere, dakle, jest vjera u mogućnost otkrivenja riječju.

Briga za predmet koji se analizira s nakanom da ga se protumači, a onda i razumije, pokazuje se ponajprije nastojanjem da se shvati ono što je označeno, poslušnost pokretu smisla koji, noseći doslovno značenje, upućuje na zahvaćanje nečeg u području svetog, čime se posebice bavi fenomenologija religije. »Sakralno« je ovdje »to nešto« na što se cilja u obrednom vjerovanju ili mističkom osjećaju, a što fenomenologija religije nastoji razlučiti od »profanoga« (usp. Solar, 1998:159-163).¹

¹ U općoj analizi tumačenja kao obnove smisla predmnijeva se narav sakralnoga kako ga razumiju Leenhardt Van der Leeuw, Rudolf Otto i Mircea Eliade. Sveti predmet istraživanja na koji cilja fenomenologija religije za Otta je božansko pred kojim čovjek drhti od straha (*tremendum numinosum*), za Van der Leeuwa moćno, a za Eliadea fundamentalno Vrijeme. Definicija mita kao »svete priče« ne zadovoljava, no fenomen svetoga može biti polazište: stoga Otto (1983) u knjizi *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom, 1917) definira sveto pojmom »numinoznoga«, božanskoga koje ulijeva strahopoštovanje (što je relacijsko određenje svetoga: sakralno je ono što nije profano) te razabire očitovanje svetoga kao svojevrsan proces »hijerofanije« u kojem se sveto objavljuje. Eliade (2002) u *Le Sacré et le profane* (Sveto i profano, 1957) pripisuje mitu osobit, »viši« ontološki status: mit objavljuje konačnu i apsolutnu istinu zajamčenu upravo osjećajem svetosti. Spoznaja svijeta jest prodor sakralnoga u profano. Sveto ima karakter bitka, postojanja, svojevrsne »punine«, a profano karakter nebitka, nepostojanja i »praznine«; između postoje bezbrojni prijelazi. Mitovi uspostavljaju sveti prostor, sveto vrijeme, svetu prirodu i sveti život – utvrđujući ono što je konačno sveto, što uistinu jest, omogućuju sigurnu orijentaciju u prostoru, vremenu i životu pojedinca i zajednice. Život ispričan u mitu prihvaćen je kao paradigma svakoga mogućeg života. Opreku sakralnoga i profanog Ernst Cassirer (1985) u *Philosophie der symbolischen Formen* (Filozofija simboličkih oblika, 1923-1929) smatra

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

Reduciranje u fenomenološkoj analizi temelji se na objašnjavanju uzroka (psiholoških, društvenih), geneze (individualne, povijesne) i funkcije (afektivne, ideološke) svetoga. Pritom se ne može i ne smije izbjegavati pitanje i o apsolutnoj valjanosti predmeta svoje analize: briga o predmetu ne može se iscrpiti razmatranjem uzroka, geneze ili funkcije, nego uključuje i očekivanje da će se iz razumijevanja »to nešto« obratiti nama. U očekivanju poziva implicitno je uključeno povjerenje u jezik, u to da jezik bremenit simbolima nije samo jezik kojim se ljudi koriste, nego i jezik koji govori ljudima. Upravo ovo očekivanje i iščekivanje, vjerovanje i povjerenje daju proučavanju simbola osobitu ozbiljnost.

Prema fenomenologiji religije, postoji »istina« simbola. Ta istina nije drugo do ispunjenje značenjske intencije. No, postoji nekoliko putova ispunjenja različitih intencija značenja prema različitim područjima predmeta bilo da je posrijedi fizički ili povijesni predmet (verifikacija ili kanon). »Istina« se ovdje ne poima u njezinu apsolutnu, apstraktnu značenju, nego kao mnogostruk zahtjev ispunjenja značenja. Ispitujući analoške veze između prvotnog i doslovnog značenja u redu simboličkih značenja i uviđajući povezanost značenja sa značenjem, Ricœur govori o »obilju jezika«. Ovo obilje sastoji se u tome da »drugo značenje nastanjuje prvo značenje«. Simbol je vezan u dvostrukom smislu: vezan *za* i vezan *nečim*.

S jedne strane, sveto je vezano uz svoja prvotna značenja, doslovna, osjetilna: upravo je to njegova neprozirnost; s druge strane, doslovno značenje vezano je simboličkim značenjem koje na njemu počiva (Ricœur, 1965:37).

Ono što veže značenje sa značenjem, veže i mene – time što me pokret koji me u simbolu vuče prema drugom značenju i povezuje s onim što je rečeno čini »sudionikom onoga što je najavljeno«. Zanimanjem za pun jezik – kakav se otkriva upravo u preokretu mišljenja

isključivim uvjetom određene vrste spoznaje, dok Eliade tu opreku zasniva na svojevrsnoj kvaliteti svetoga. Tek spoznaja te kvalitete omogućuje »prodor svetoga u svijet«: kultura je jedino tako mogla nastati iz prirode.

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

koje se »obraća« meni i čini me pozvanim subjektom – dokida se fenomenološka »neutralnost«. A pristajanje na takvo »preobraćanje« ujedno je i put intelektualnog poštenja: otvorenost novoj, aktualnoj riječi kako bi se prihvatila moć koja iz nje proizlazi (usp. Ricœur, 1965:38).

Konstituiranje hermeneutike obnavljanja smisla ponovno je, dakle, ozakonjenje procesa vjerovanja. Ona ne konstituira vjeru kao takvu, nego vjeru kakva dolazi tek po misli, hermeneutičku, post-kritičku vjeru. Stoga, ako je hermeneutički krug »dar« simbola koji budi misao, onda valja prijeći na misao. Da bismo to mogli učiniti, valja prekinuti hermeneutički krug i ići onkraj njega, preobličujući ga u »ulog«:

Ulog se sastoji u tome da ću bolje razumjeti čovjeka i vezu između bivstvovanja čovjeka i bivstvovanja svih bića ako dopustim indikaciju simboličke misli. Ovaj ulog tada postaje zadaćom: ovjeriti ga i takoreći zasititi razumljivošću. Za uzvrat, zadaća preobražava moj ulog: ulažući u značenje simboličkoga svijeta istodobno ulažem u to da će mi se moj ulog vratiti obnovljen moći refleksije u koherentnom diskursu (Ricœur, 1965:355).²

Problem simboličkoga za Ricœura jest »problem jedinstva jezika i povezivanja njegovih mnogostrukih funkcija u jedinstvenom carstvu diskursa« (Ricœur, 1965:18). Jezik hoće reći nešto drugo od onoga što kaže te se neprestance kreće u području dvostrukog značenja simbola. U jezičnom se znaku, konvencionalnom i uspostavljenom, očituje dvostruka dvojnost, strukturalna i intencionalna. U simbolu nije riječ o ovoj dvojnosti. Ona je, kako upozorava Ricœur, za jedan stupanj viša: to nije ni dvojnost osjetilnog znaka značenja, ni dvojnost značenja i stvari, inače neodvojiva od prethodne, nego se pridodaje i stavlja iznad prethodne kao »odnos značenja prema značenju« (Ricœur, 1965:20) – ona

² Govoreći o vjeri, istu usporedbu s igrom ulaganja upotrijebio je i Pascal (1965) u djelu *Pensées (Misli, 1669)*. Ne znamo da li se Ricœur ovdje svjesno referirao na Pascala, ali obojica govore o riziku što ga zahtijeva vjera, rizik u kojem se, doduše, na stanovit način ulaže spekulativni um, ali ga se potom ponovno zadobiva na drugoj razini. Taj skok podsjeća na Kierkegaardov (2000) apsurd vjere čiji put promišlja u knjizi *Furcht und Zittern (Strah i drhtanje, 1843)*.

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

pretpostavlja znakove koji već imaju prvo značenje, doslovno, očitovano i koji tim značenjem upućuju na drugo značenje. Tumačenje je razumijevanje dvostrukog značenja i mjesto gdje se sučeljavaju različiti načini tumačenja.

Simbol je čovjekov način da se stavi u odnos s temeljnom stvarnošću – očitovanje nečega što izranja u osjetilnom – u imaginaciji, u gesti, u osjećaju. Simbol je, kako kaže Ricœur (1965:15), »izraz temelja o kojem se može reći da se pokazuje i da se prikriva«. No, pokazivanje-skrivanje dvostrukog značenja nije uvijek prikrivanje onoga što se želi reći, nego je ponekad »očitovanje, otkrivanje svetog«. U razmatranju o tumačenju i razumijevanju Ricœur fenomenologiju sakralnog shvaća kao pripremu za »otkrivanje smisla«.

4. Dijalektika progresije i regresije

Ne postoji neka opća hermeneutika, nego mnoštvo različitih, često sukobljenih teorija ili škola. S jedne strane, hermeneutika je, dakle, zamišljena kao očitovanje, sabiranje i obnavljanje smisla koji nam se obraća kao poruka, a s druge strane, kao demistifikacija, kao redukcija iluzija, tj. primjena sumnje. Ova napetost posebice je izraz našega »moderniteta«: današnje stanje u jeziku sadrži ovu dvostruku mogućnost, ovu dvostruku napregnutost.

Zbog krize povjerenja u jezik krećemo se između demistifikacije i obnavljanja smisla, između, s jedne strane, potrebe da očistimo govor od njegovih izraslina, njegovih idola i okljaštrimo ga do njegova temeljnoga siromaštva, a s druge strane, potrebe da se poslužimo ikonoklastičkom dinamikom kako bismo pustili da se ponovno govori ono što je jednom bilo rečeno, ono što se uvijek govori kad se značenje iznova javlja, a smisao je pun. Ova dva motiva pokrenula su rad hermeneutike uopće: volja sumnje i volja slušanja. No, »mi smo danas ti ljudi koji nisu prestali ubijati idole, ali koji su jedva počeli razumijevati simbole« veli Ricœur (1965:34).

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

Pitanje koje se postavlja jest: jesu li hermeneutike kao što su hermeneutika sumnje i hermeneutika obnavljanja smisla uopće moguće istodobno? I ako jesu, na koji način? Ricœurova je hipoteza da su obje legitimne, svaka u svom polju. Međutim, nije ih dovoljno samo pustiti da svaka na svoj način obave svoj posao, nego ih valja artikulirati jednu drugom te uočiti njihove komplementarne funkcije.

U prvoj fazi svojega istraživanja Ricœur je stoga tražio rješenje u odnosu svjesnog i nesvjesnog. Poslije Freuda više nije moguće govoriti o svijesti kao prije te valja iznaći novi koncept svijesti te novu vezu između svijesti i onoga što Ricœur zove očitovanjem ili »reminiscencijom svetoga«. Za Ricœura svijest nije prva stvarnost koju možemo poznavati, nego zadnja. Njegova je teza da do nje treba doći, a ne od nje polaziti. Budući da je svijest prostor u kojem se susreću dvije interpretacije simbola, kako bi se došlo do njihova polariteta, potrebno je i samoj svijesti pristupiti dvojako (usp. Ricœur, 1969:318). Prvo načelo koje animira analitički postupak demistifikacije jest volja da se dovede u pitanje privilegija svijesti (usp. Ricœur, 1969:152). Na temelju ove upitanosti o primatu svijesti, tj. o »iluziji svijesti«, moguće je razumjeti metodološku odluku da se prijeđe s opisivanja svijesti na topografiju psihičkog aparata izmještena iz posjedovanja i narcizma ove iluzije, što čini psihoanaliza. Filozofija, pak, kakvu predlaže Ricœur, obnavlja samu upitanost o svijesti: napuštanje gledišta koje joj daje privilegirano mjesto ne dokida ju, nego radikalno obnavlja njezin smisao. Ono što je definitivno zanijekano nije sama svijest, nego njezina pretenzija na samopoznavanje. Valja, stoga, ponovno otkriti značenje svijesti kao modusa bivanja kojemu je nesvjesno njegova drugost. Upravo dijalektika svjesnog i nesvjesnog artikulira njezino značenje. Poslije Freuda, kako veli Ricœur, svijest možemo definirati ne kao »izvor, nego kao zadatak, zadatak da se postane sve svjesnijim« (Ricœur, 1969:319).

Na djelu je neprestana dijalektika progresije i regresije (funkciju ove posljednje preuzimaju psihoanaliza i religija). Ako razumijevanju osobnosti pojedinca i njezinu razvoju ne pristupimo kao pukom psihološkom pitanju, nego prepoznamo njegov

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

smisao u figurama, slikama i simbolima koji ga prate i vode, i samo sazrijevanje osobe moći ćemo vidjeti kao raskrižje dvaju sustava interpretacija.

Ključ razumijevanja, dakle, nije u svijesti, nego u simbolima predsvijesti, duboko u nesvjesnome (u djetinjstvu, umjetnosti i kulturi). Čovjek postaje svjesnim bićem kada integracija nije introspekcija, nego otkrivanje dijalektike simbola, permanentne njegove otvorenosti dijalektičkom procesu. Svijest je samo njihova interiorizacija. Dvije interpretacije, tj. sumnja i obnavljanje smisla, tvore dva suprotna kretanja: jedno analitičko i regresivno prema nesvjesnome kao primordijalnom redu, a drugo sintetičko i progresivno prema duhu kao najvišem redu. Nesvjesnom treba pristupiti kao razumijevanju figura koje konstituiraju duh, a duhu (u hegelijanskom smislu) – jezgri sebstva kao sukcesiji figura koje svijest tjeraju prema naprijed – kao zadatku što ga valja ispuniti. Isti simboli i ista igra simbola mogu podnijeti obje interpretacije: jednu koja se vraća »iza«, figurama nesvjesnoga, i drugu koja se kreće prema »naprijed«, figurama duha. Ukratko, dvije interpretacije imaju barem jednu zajedničku osobinu, a to je nepriznavanje svijesti njezine pretenzije na izravnu samospoznaju te premještanje težišta značenja s pozicije *cogito* na arheologiju i eshatologiju svijesti.

Subjekt, dakle, nikad nije ono što vjeruje da jest. Ali da bi pristupio svom istinskom biću, nije dovoljno da otkrije nepodudarnost svijesti koju ima o sebi, čak ni moć želje koja ga postavlja u egzistenciju. Morat će još, kako nas upozorava Ricœur, otkriti da »postajanje svjesnim«, kojim on prisvaja smisao svoje egzistencije kao želje i napora, ne pripada njemu, nego smislu koji se u njemu otvara.

Subjekt mora svijest o sebi posredovati duhom, tj. likovima koji tom ,postajanju svjesnim' daju *télos* (Ricœur, 1965:446).

Teleologija opstaje tek pomoću (hegelovskih) figura duha, što znači pomoću novog decentriranja, novog lišavanja.

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

Potruga inteligibilnosti događa se kroz dvostruku napetost: na razini smisla egzistencije i na razini njezine vremenske dimenzije. Simboli regresije, među kojima su i simboli zla, vraćaju egzistenciju njezinu početku, a simboli progresije, među kojima su i simboli dobra, njezinu kraju. Ricœur, po Amherdtu (2004:82-83), ustvari polazi od arheologije razdora, a potom se okreće prema teleologiji pomirenja koja se kroz simbole objektivizira u području svetog. Simbolička određenja se, dakle, pojavljuju kao momenti »silaženja« dijalektike kulturoloških simbola, privlačeći svijest prema eshatološkoj budućnosti. Progresivan red simbola nije izvan regresivna reda fantazama: ponirući u arhaičnu mitologiju nesvjesnoga, omogućujemo novim znakovima svetoga da se ponovno probude. Eshatologija svijesti kreativno je ponavljanje njezine arheologije (usp. Ricœur, 1969:329). Na taj način Ricœur uspostavlja hermeneutiku sabiranja svetoga koja preuzima stvarateljsku dijalektiku demistificirajuće arheologije kako bi se artikulirala u eshatološkoj teleologiji. Za njega su obje obilaznice neophodne i nužne: subjekt dolazi do sebe tek prihvaćanjem svoje nesvjesne arheologije i težnjom da izađe izvan sebe samog prema transcendenciji koja mu otkriva svoje znakove kroz simbole svetoga. I tek je u svjetlu teleologije moguće iščitavati arheologiju koja u njoj zadobiva smisao.

5. Kraljevstvo simbola

Postmodernom čovjeku, pojednostavljeno govoreći, punina značenja riječi ili ontološka njihova referencija izgleda kao nešto što treba nadići, a ne kao bogatstvo koje treba primiti i istražiti. Povratak tradicionalnom putu unutar čvrstih epistemoloških okvira nije više održiv. Korijen problema leži u općem gubitku osjećaja za simbolički jezik u modernoj zapadnoj civilizaciji. Iako se čini da živimo u kulturi razbješnjelih slika, podivljalih simbola, naša suvremena kultura, zapravo, počiva na tehničkom jeziku ispražnjenu od simbola. Jezik je postao preciznijim, manipulativnijim, pa prema tome i podatnijim za integralno formaliziranje te pražnjenje od sadržaja, čime i neprozirnijim za dubinski simbolički rad te za ponovno punjenje smislom. I u slučaju pražnjenja od simbola i u slučaju manipulacije simbolima Ricœur opetovano upozorava na temeljno iskustvo ili osjećaj za sveto, što je za

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

njega ključna poluga za susret i s tekstovima naše kulture i s poviješću i nas samih sa samima sobom.

Jedan od razloga koji Ricœura potiče na zalaganje za sakralno jest i činjenica da nam je naša identifikacija s tehnologijom i znanosti očito postala problemom. Znanstveni ideal koji je ranije služio kao apsolutna mjera evaluacije napretka, sada je sam postao njegova kočnica. Jürgen Habermas, u knjizi *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Moralna svijest i komunikativno djelovanje, 1983)*, zaključuje da preokret u hijerarhiji interesa proizvodi jednodimenzionalne osobe, što je ideološki fenomen koji služi tomu da svaki socijalni agent biva primoran potpuno se podložiti funkcioniranju industrijskoga sustava. No, takav preokret, misli Ricœur, nije nužan i uvijek je iznova otvoren propitivanjima u koja ulazi i revalorizacija sakralnog univerzuma. Krnji tragovi sakralnoga, sada već posve reducirani, te znanstveno-tehnološka ideologija tvore jednu jedinu kulturnu konfiguraciju, konfiguraciju nihilizma. Znanstvena iluzija i povlačenje sakralnoga zajedno pripadaju zaboravu naših korijena te pridonose širenju »pustinje« u kojoj živimo bez prvotne orijentacije. Revalorizacija sakralnoga, utemeljena na prevrednovanju vrijednosti, da posudimo Nietzscheov izraz, u čije ime je »izrečena« osuda sakralnoga, poziva nas da preispitamo ostatke sakralnoga u našoj kulturi. Ricœurove tekstove karakterizira krhka nada da, onkraj ograničenja spekulativnoga razuma, može postojati svijet mogućnosti posredovanih tekstom, kadar refigurirati i ponovno uspostaviti drukčiji, preobražen svijet čitatelja.

»Je li očitovanje-skrivanje dvostrukog značenja uvijek prikrivanje onoga što se želi reći, ili, može li ono ponekad biti očitovanje, otkrivanje svetog?« – pita Ricœur (1965:15) te odgovara da je područje simbola ono područje dvostrukog značenja u kojem složena značenja istodobno očituju i skrivaju neposredno značenje, stavljajući čovjeka u odnos s temeljnom stvarnošću kao otkrivenjem svetog koja se i sama istodobno pokazuje i prikriva te tako poziva na tumačenje. Kaže Ricœur:

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

Simbol je prisutan ondje gdje jezik proizvodi znakove različita stupnja u kojima se smisao ne zadovoljava time da nešto označi, nego označuje drugi smisao koji se može dosegnuti jedino njime samim i idući u njegovu smjeru (Ricœur, 1976:153).

Upravo to da je simbol vezan za doslovno značenje, a ovo da je vezano simboličkim – to je ono što simbol »suprotstavlja tehničkom znaku koji ne znači ništa više od onoga što je postavljeno i koji, stoga, može biti ispražnjen, formaliziran i sveden na puki predmet spekulacije. Samo simbol *daje* ono što kaže« (Ricœur, 1976:15).

Suvremeni semiotičar takvu bi definiciju simboličnoga vjerojatno držao odveć općenitom jer simbol ne smatra posebnom vrstom znaka, nego posebnim načinom njegove uporabe, tj. interpretacije: svaki se znak, tj. tekst može pročitati na simboličan način. Međutim, artikulacija misli na koju nas potiču simboli, misli dane samoj sebi u kraljevstvu simbola – to je ono što Ricœur nastoji razumjeti i interpretirati. Tekst smjera na biće, ne više na modalitet bića kao danosti, nego na modalitet moći bivanja. »Simboli su proroštva svijesti« – kaže Ricœur (1969:238).

6. Metafora i simbol

Propitivanje simbola u ranim tekstovima dovelo je Ricœura do pitanja o metafori kao o nedovoljno istraženom prostoru »semantičke inovacije«. Metafora je, za njega, mnogo više od semiotičkog uporišta i jezičnog kôda poznata u povijesti retorike – kao iskaz koji omogućuje bavljenje semantičkom jezgrom simbola. Simbol je svaka struktura u kojoj izravno, doslovno, prvo značenje označava neizravno, preneseno, drugo značenje koje može biti shvaćeno tek posredstvom prvoga. Da bi se proizvela metafora, potrebno je nadići otpor kategorizacije jezika procesom što ga Ricœur zove »predikativnom asimilacijom«. Drugim riječima: kažemo da nešto *jest* štogod drugo i čineći to asimiliramo to drugo u ono prvo, unatoč činjenici da na prvi pogled to drugo ne pripada tamo gdje se smjestilo u jeziku (usp. Ricœur, 1969:16). Ovaj proces oblik je uređivanja svijeta putem imaginacije. U naraciji, ono što ima takvu funkciju produktivne invencije jest radnja,

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

fabula koja mnoštvo događaja okuplja i integrira u cjelovitu priču, pri čemu shematizira inteligibilno značenje pripisano naraciji kao cjelini. Bilo da je riječ o metafori ili o naraciji, »objasniti više znači razumjeti bolje«, kako voli reći Ricœur.

Teorija simbola reflektira se na teoriju metafore te nas izaziva da metaforičke funkcije promatramo ulančane u mrežu (usp. Ricœur, 1976:64). Metaforu se obično promatra kao semantičku inovaciju koja se događa unutar rečenice ili diskursa – izlaskom iz toga okvira ona postaje nedjelotvornom, mrtvom. Simbol, naprotiv, budući da svoj korijen ima u trajnim životnim konstelacijama, kao da nikad ne »umire«, nego se samo mijenja. Međutim, ni metafora se ne iscrpljuje, nego jedna metafora priziva drugu te opstaje upravo zbog svoje moći da proizvodi cijeli niz metaforičkih mreža. Ove mreže počivaju na »korijenskim« metaforama koje imaju moć da parcijalne metafore posuđene iz različitih polja ljudskoga iskustva povezuju u cjelinu i pruže im svojevrsnu ravnotežu. One istodobno okupljaju podređene slike (parcijalne metafore) i oslobađaju prostor za koncepte na višoj razini. Upravo je ova njihova sposobnost objedinjavanja ujedno i njihova simbolička razina.

Drugi aspekt koji metaforu približava simbolu jest njezina sposobnost da se u svojoj umreženosti raspoređuje hijerarhijski. Moguće je, veli Ricœur, opisati »metaforičku igru« na različitim razinama organizacije – u rečenici, pjesmi, diskurzivnoj zajednici, u kulturi – te one mogu uključivati i tako široko kulturno područje kao što je, primjerice, kršćanstvo. Na ovoj razini metafore postaju simboličkim paradigmama. Tako temeljna ljudska iskustva izražena kroz simbole, zapravo, počivaju na primitivnom metaforičkom redu. Simboličko iskustvo svoje značenje crpi iz metafore, iz njezina spremišta još neizgovorenih, neartikuliranih značenja. Kultura, dakle, počiva na simboličkom iskustvu: njezina su infrastruktura simboli, a njezina je podstruktura metafora (usp. Ricœur, 1976:65).

Uz umreženje i hijerarhizaciju ono što približava metaforu i simbol, jest, po Ricœuru, i njihova povezanost s modelima, pri čemu modele valja shvatiti u smislu kakav im pridaje

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

Max Black u knjizi *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy (Modeli i metafore. Studije iz jezika i filozofije, 1962)*. Naime, prihvatimo li distinkciju smisla i referencije – smisla kao pukoga predikativnog odnosa, a referenciju kao pretenziju da se što god kaže o stvarnosti – u svakom diskursu moguće je istraživati njegovu unutarnju organizaciju i njegovu referencijalnu intenciju. Max Black (1962) kaže da model ima istu strukturu smisla kao i metafora, ali svoju referencijalnu dimenziju gradi na samoj metafori. Metafora je tako model s heurističkom funkcijom, pri čemu termin »model« treba shvatiti epistemološki. Po Blacku (1962) opisivanje prostora realnosti u terminima imaginacije teoretskog modela način je drukčijeg viđenja stvari mijenjanjem govora o subjektu istraživanja. Ono što metafori omogućuje da funkcionira poput modela otkrivanja novih odnosa jest njezin izomorfizam, podudarnost modela i njegove primjene.

Ukidanje referencijalne funkcije na prvom stupnju utječe na svakodnevni govor u korist referencije drugog stupnja koja je vezana uz fiktivnu dimenziju kakvu otkriva upravo teorija modela. Na isti način na koji treba ostaviti doslovni smisao da bi se mogao pojaviti metaforički smisao, doslovna referencija mora »kolabirati« da bi heuristička fikcija mogla opisivati stvarnost. U slučaju metafore ovo ponovno opisivanje vođeno je međuigrom među razlikama i sličnostima koje stvaraju napetost na razini iskaza. Upravo na toj napetosti – koja, po Ricœuru (usp. 1976:68), iskaz više ne veže uz uobičajen način korištenja riječi – može nastati nova vizija stvarnosti, otkrivanje nove dimenzije stvarnosti. Stoga Ricœur zaključuje: u metafori »je više« nego u simbolu stoga što metafora u jezik donosi implicitnu semantiku simbola. Ono što u simbolu ostaje nejasno – asimilacija jedne s drugom stvari – u metafori postaje jasnim. No, u simbolu »je više« nego u metafori jer je metafora tek jezični izraz onoga što je položeno u simboličku moć. Mogli bismo reći: simbol ima korijen, a metafora je tek njegov jezični oblik.

U knjizi *La Métaphore vive (Živa metafora, 1975)* Ricœur daje pregledan slijed razvoja refleksije o metafori od retorike preko nove retorike do filozofske hermeneutike. U antičkoj retorici kao jedinica referencije metafore prepoznaje se riječ. U skladu s tim

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

metaforu se svrstava među figure diskursa u jednoj riječi te definira kao trop po sličnosti. Međutim, kao figura metafora predstavlja pomak i širenje značenja. Tumačenje metafore, na toj razini ide u teoriju supstitucije. No, u trenutku kada se ona počinje razmatrati u okviru rečenice, prema Ricœuru (1975), dolazi i do novog motrišta – semantičkog. U šestoj studiji («Djelovanje sličnosti») iste knjige metaforu, koja u dinamici diskursa ima procesualan značaj, Ricœur ne promatra više na semantičkoj nego na hermeneutičkoj razini. Tomu prelasku odgovara promišljanje metafore ne više na razini rečenice, nego na razini diskursa. U vezi s tim novim motrištem pojavljuje se i nova problematika: ona se ne odnosi više na *formu* metafore kao figure diskursa fokalizirane na riječ; ne odnosi se ni na *smisao* metafore kao uspostavljanja nove semantičke pertinencije, nego se odnosi na *referenciju* metaforičkog izraza utoliko što ima moć da *ponovno opiše stvarnost*. To prelaženje sa semantike na hermeneutiku nalazi svoje temeljno opravdanje u spajanju do kojega dolazi u svakom diskursu između njegove nutarnje organizacije smisla i njegove referencijalne moći.

7. Posredništvo imaginacije

Ricœurovo razumijevanje metafore može ponuditi nov pristup fenomenu imaginacije. Teorije imaginacije proizašle iz filozofske tradicije uglavnom se, koliko god bile međusobno različite ili čak suparničke, drže koncepta imaginacije vezane uz percepciju.³ No, imaginacija potrebna za razumijevanje metafore nije odnos percepcije i slike, nego je vezana uz jezik, uz ono što Ricœur zove »semantičkom inovacijom«, tj. uz simultano supostavljanje dviju različitih riječi koje proizvode novo značenje. Produktivna moć imaginacije ponajprije je – moć riječi, ne slike.

³ Prostor varijacija može se svesti na dva osnovna suprotstavljena pristupa: jedan se kreće oko objekta kao prisutnosti i odsutnosti (Hume i Sartre), a drugi oko subjekta kao »očarane« svijesti i kritičke svijesti (Pascal, Spinoza, Husserl). U terminima objekta slika je blijed trag recepcije u pamćenju te je imaginacija reproduktivna. U terminima subjekta, tj. ljudske svijesti zaokupljene slikama, imaginacija je produktivna. No, ova distinkcija između reproduktivne i produktivne uloge imaginacije ne rješava aporetsku prirodu našega razumijevanja imaginacije.

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

U trenutku pojavljivanja novog značenja ponad ruševina doslovne predikacije, imaginacija nudi svoje specifično posredništvo. Sličnost, na temelju koje se gradi metafora, ukida logičku udaljenost među semantičkim poljima te kroz semantički sraz potiče iskru metaforičkoga smisla. Imaginacija nije sadržaj, nego metoda zahvaljujući kojoj možemo »vidjeti kao«.⁴

Imaginacija je, dakle, slobodna igra s mogućnostima neovisno o svijetu percepcije ili djelovanja. Paradoksalno, upravo izostanak percepcije rađa povećanjem sposobnosti viđenja stvari. Ipak, semantika imaginacije ima referencijalnu primjenu: neutralizirajuća funkcija imaginacije u odnosu na svijet tek je negativan uvjet za oslobađanje referencijalne moći drugog stupnja koja se tiče naše dublje (ontološke) pripadnosti svijetu bivanja.

Ricœur tvrdi da fikcija mijenja stvarnost u smislu da je istodobno izmišlja i otkriva. Njegova analiza uloge imaginacije u metaforičkoj igri jezika vodi do ontološkoga paradoksa stvaranja-kao-otkrića. Kroz oporavak sposobnosti jezika da kreira i rekreira otkrivamo samu stvarnost u nastajanju. Jezik i stvarnost uzajamno se potiču na stvaranje. U metaforičkom jeziku strategija diskursa podrazumijeva konstrukciju i dekonstrukciju našega osjećaja za stvarnost konstrukcijom i dekonstrukcijom našega jezika. Metaforom kušamo metamorfozu i jezika i stvarnosti. Vraćajući riječi »invencija« dvostruko značenje: otkrivanja i kreiranja, Ricœur, zapravo, nastoji rehabilitirati koncept imaginacije kao svojevrsnu tehniku mogućega.

8. *Metánoia* pred tekstom

Tumačiti tekst znači zamisliti mogući svijet ili moguće svjetove koje tekst otvara, znači »kretati se« po njemu poput glazbenika među partiturama. Svijet teksta nije »skriven iza« teksta, nego otvoren njime i pred njim. Interpretacija se, dakle, događa u otvorenom

⁴ Ricœur (1986:219) to kaže: »Imaginacija nije asocijacija ideja kao mehanička privlačnost dvaju mentalnih atoma, nego ponovno strukturiranje semantičkih polja.«

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

prostoru »pred tekstom« i koristi sposobnost čitatelja koji se tekstu otvara: sposobnost da uđe u poetski rad teksta kroz koji mu tekst nudi svoj svijet, da dopusti da taj svijet djeluje na njegov vlastiti te ga mijenja, samoga čitatelja potičući da drukčije nego dotad misli, osjeća i djeluje.

Poetska slika nije predočavanje odsutne ili nerealne stvari koja bi bila negdje drugdje – slike osjetilnog porijekla služe jedino kao prijenosno sredstvo i građa verbalne moći, dok je njihova prava dimenzija onirička i kozmička. Kao što kaže Gaston Bachelard (1957:7): poetska slika »postaje novim bićem našega jezika, ona nas izražava preobrazujući nas u ono što izražava«. Pjesnik nam, dakle, pokazuje rađanje riječi kakvo izmiče u zagonetkama kozmosa i psihe. Pjesnikova snaga jest u tome da pokaže simbol u trenutku kad »pjesništvo stavlja jezik u stanje pojavljivanja« (Bachelard, 1957:10). Obred i mit ga učvršćuju u hijeratskoj stalnosti, a san ponovno uvodi u labirint želje. Dakle, čitanje teksta već je po sebi *metánoia*:⁵ poetski tekst poziva na vraćanje poetskim, imaginativnim moćima položenima u njega, kadrima preobražavati čitatelja. A do tih moći dolazi se vjerom, pri čemu vjeru, dakako, ne treba shvaćati u usko religijskom smislu, nego kao povjerenje iskazano dosegom imaginacije u mogućem svijetu preobražena stvorenja, stvorenja koje se izložilo tekstu koji ga preobražava. Time se ponovno vraćamo u hermeneutički krug – vjerovati da bi se razumjelo i razumjeti da bi se vjerovalo – u kojemu Ricœur naglašava tri releja između hermeneutike i vjere.

Prvo: autentična se vjera pojavljuje u kružnom kretanju kroz trajnu hermeneutiku sumnje koja vjerniku nudi sredstva za uklanjanje idola vjerovanja, naivno nesvjesna svojih početaka u određenim sustavnim (ekonomskim, filozofskim ili psihodinamičkim)

⁵ Riječ *metánoia*, metanoja, dolazi iz grčkoga glagola *metanoeo*, što znači: okrenuti se, a onda i promijeniti svoj stav, prevrednovati vlastita uvjerenja. U prijevodima *Drugoga zavjeta* grčki glagol često biva preveden kao »pokajati se« (usp. Mk 1,15), pri čemu je pokajanje lišeno moralne dimenzije kakva mu je kasnije u tumačenju bivala nametnutom, nego znači – okretanje od jednog stava u drugi, drukčiji, često suprotan onome prvotnome, te radikalnu promjenu u ponašanju i djelovanju koja iz toga »okretanja« proizlazi.

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

iskrivljenjima. No, »ukloniti idole znači istodobno simbolima dati da govore« kaže Ricœur (1965:347). U napetostima između ikonoklazma i vjerovanja u činu vjere, odnosno između »potuđivanja« i »prisvajanja« u interpretaciji teksta, pretpostavke onoga koji ih tumači produktivno su izazvane. Oba propitana modusa, i onaj kritike i onaj vjere, bivaju dotaknuti uzajamnim dijalektičkim odnosom. Vjera ne može ostati netaknutom nakon ovog sučeljavanja, ali ne može to ni kritička koncepcija stvarnosti. Upravo tako obremljena vjera potiče »strast za mogućim«.⁶

Drugo: metaforička imaginacija saveznica je za razumijevanje i artikulaciju vjere. U svojoj biti vjera proizlazi iz nade kojoj imaginacija daje maha. Prostor vjere je, zapravo, prostor imaginacije. Pozivajući se na Kanta, Ricœur tvrdi da je moć produktivne imaginacije u shematiziranju novoga odnosa između datosti iskustva i figura imaginacije, iako obje datosti razumijevanja, čini se, prvotno nisu bile u vezi. Imaginacija generira nove metafore kako bi sintetizirala raspršene aspekte realnosti koje uklanjaju konvencionalne pretpostavke o prirodi stvari. Figurativan diskurs izostavlja referenciju prvoga reda na predmete i događaje kako bi oslobodila referenciju drugog reda na nedoslovan svijet novih mogućnosti. Uloga žive metafore je da stavi jedan uz drugi dva različita oblika artikulacije kako bi u jezičnu dimenziju uvela ono što je prethodno bilo skriveno u deskriptivnom diskursu. Metafora je retorički proces kojim diskurs širi moć što ju fikcionalni tekstovi imaju da »ponovno opišu stvarnost«. Spajanje različitih termina u metaforu oslobađa novo razumijevanje koje se ne može interpretirati odvojeno od metaforičke inovacije.

Treće: moć teksta da otvori nove mogućnosti razumijevanja svijeta nudi čitatelju širi pogled na svijet i dublju sposobnost za sebstvo. Ricœur se ne slaže s analitičkim filozofima koji negiraju istinonosnu vrijednost poetskih tekstova, također se ne slaže ni s književnim teoretičarima koji tvrde da takvi tekstovi operiraju unutar sebe, unutar privatnoga

⁶ »Strast za mogućim« Kierkegaardova (1986:36) je sintagma: »Kad bih smio nešto zaželeći, ne bih pozeleo ni bogatstvo ni moć, nego strast za mogućim i oko večno mlado koje gori od želje da to vidi.«

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

univerzuma koji se ne može povezati sa svakodnevnim iskustvom. Njegovo je stanovište da se velika većina poetskih tekstova referira na svijet. No, to nije svijet dostupan pozitivizmu i esteticizmu, nego je to svijet refiguriran pod »tutorstvom« imaginarija mogućega. Poetski jezik doseže stvarnost – nije zatvoren jezik bez ikakve referencijalne funkcije – ali njegova moć referencije jest moć da unaprijed postavi nove »ontologije« koje preusmjeravaju čitatelja u svjetlu uvijek sve veće vizije cjeline.

Shvatimo li tekst kao fiksiran događaj diskursa u pismu koje ga prenosi kao smisao, dolazimo do zaključka da u prisvajanju teksta događaj iščezava zajedno s autorovom intencijom, dok smisao ostaje fiksiran tekstom. Drugim riječima, iskaz (događaj) blijedi, a ostaje iskazano (smisao). Autorova intencija ostaje dio hermeneutičkoga lûka, ali ima drugu sudbinu od tekstualnoga smisla: ovakva dinamika teksta ne hrani se toliko autorovom intencijom, koliko prvotnom njegovom sviješću o nedovršenosti iskazanoga, što od čitatelja i čitateljske zajednice traži da bude refigurirano i dovršavano. Tekst zahtijeva svoje ispunjenje u čitalačkoj zajednici. Semiotika, za razliku od analitičke filozofije, ističe da ni jedna interpretativna zajednica ne ovjerava sporazumno sve svoje referente – upravo su oni referenti na kojima počiva njezin vrijednosni sustav najviše opterećeni sukobljenim interpretacijama. Ricœurova hermeneutička dijalektika ne izbjegava prijepor interpretacija, nego traži njihovu »produktivnu konfliktnost«. Prijepor među interpretacijama može se, dakle, prevladavati te stvoriti primjenjiva metoda interpretacije kakva vodi računa o svim hermeneutičkim aspektima.

9. Metanojska hermeneutika

Ono što Ricœura dubinski potiče da se zanima za »pun« jezik, za »vezan« jezik jest činjenica da se takav jezik »obraća« onome tko ga koristi i čini ga »pozvanim subjektom«.⁷ Za razliku od filozofskoga sebstva koje sebe apsolutno imenuje i samodostatno je, subjekt koji do vlastita samorazumijevanja dolazi posredstvom interpretacije biblijskoga teksta,

⁷ Ricœur razrađuje pojam u *Le Sujet convoqué. A l'École des récits de vocation prophétique* iz 1988. (vidjeti Ricœur, 1995, str. 262-275).

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

subjekt je koji odgovara na poziv što ga nalazi u biblijskom tekstu. To se »obraćanje« teksta događa u analogiji: ono što veže značenje sa značenjem, pokret koji vuče prema drugom značenju, vezuje s onim što je rečeno te onoga tko rečeno sluša čini sudionikom onoga što mu je najavljeno. Ricœur (1976:38) to zove »egzistencijalnom povezanošću našega bića s bitkom prema pokretu analogije.«

Obznanjena filozofska odluka oživljava intencionalnu analizu i moderna je verzija antičkoga pamćenja. Moderna briga za simbole izražava novu želju pozvanoga bića, s onu stranu šutnje i zaborava kojima se umnožava baratanje praznim znakovima i formaliziranim jezikom.

Očekivanje nove riječi, nove aktualnosti riječi, implicitna je misao svake fenomenologije simbola, koja ponajprije naglašava predmet, zatim ističe obilje simbola, da bi na kraju prihvatila moć koja proistječe iz izvorne riječi (Ricœur, 1976:38).

U tradiciji u kojoj se pojam simboličnoga poistovjećuje s inteligibilnim sustavom odnosa kakav omogućuje imenovanje iskustva i svijeta, Ricœur simbolično razumije kao apriornu strukturu predrazumijevanja svijeta odgovornu za njegov kategorijski poredak i tvorbu identiteta. Okrećući se simboličkom jeziku – jeziku koji »daje misliti«, jeziku čije se bogatstvo značenja ne prestaje otkrivati, jeziku koji svojim neprestanim semantičkim inovacijama čini ljudsku osobu svjesnom složene i duboke dimenzije vlastita bića – Ricœur se ne zalaže za povratak pred-kritičke naivne faze koja je držala da se simbolički jezik doslovno može prevesti u jednoznačan, razumljiv jezik što ga je lako dekonstruirati, nego gubitak čovjekove sposobnosti da trenutačno povjeruje smatra stanovitim ulogom. Oporavak moći mita i simbola moguć je upravo kroz autokritički, uvijek promjenjiv i nikad izvjestan hermeneutički ulog: kritika idola ostaje uvjetom ponovnog osvajanja simbola. Premda je »prva naivnost« otvorenosti simboliци odavno izgubljena za modernoga čovjeka, »druga naivnost« vjerovanja utemeljena na tragovima svetoga u svijetu teksta još je uvijek moguća. Post-kritička naivnost izbavlja kritiku od reakcionarne ili

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

ikonoklastičke aktivnosti zarobljenosti, zatvorenosti u sebe samu kao u apsurdnu igru značenja. Kritika sadrži istodobno mogućnost pražnjenja jezika radikalnim njegovim formaliziranjem, kao i mogućnost njegova punjenja značenjem kakvo je podržano prisutnošću »svetoga«. Smisao se više ne može primiti vjerom, ali se može čuti ponovnim interpretiranjem.

Dakle, ne bi više valjalo postavljati kantovsko pitanje: »Kako se možemo odreći znanja da bismo napravili mjesta vjeri?« ili obrnuto, nego prije ono anselmovsko: »Kako u punini vjere možemo kritički objasniti značenje pretpostavki i brige generirane vjerom?«. Nužna je dijalektika povjerenja i sumnje, dijalektika koja izražava dobrobit sumnje kao sredstvo epistemološke poniznosti.

10. Zaključak

Ricœur svoj hermeneutički lûk temelji na tradicionalnoj trijadi: predrzumijevanje-objašnjenje-razumijevanje i gradi ga na napetosti između objašnjenja i razumijevanja, tj. na napetosti između hermeneutike sumnje i hermeneutike obnavljanja smisla, no otvara ga prema horizontu mogućeg svijeta. Poetska imaginacija stvara značenja odgovarajući na želju bića da bude izraženo. Kao što kaže Kearney (usp. 1988:5), ona je Janus s dva lica: s jednim koje se okreće natrag prema biću koje se objavljuje i s drugim koje se okreće naprijed prema jeziku koji ga objavljuje. Ne zadovoljavamo se samo time da određujemo svijet u kojem jesmo, nego imamo potrebu da fingiramo, pretpostavljamo, zamišljamo različita stanja, situacije i događaje kako bismo kušali odgonetati svu složenost situacija u kojima živimo. U fikcionalnome tekstu sve je moguće: on ne upućuje na nešto što se već dogodilo, nego se njime gradi potpuno nov pretpostavljen ili moguć svijet koji nastaje u suodnosu postojećih i nepostojećih pojedinačnosti. Kad se kaže »mogući svijet«, onda se isključuje ono što je već bilo, a uzima ono što još kao takvo nije bilo, ali je moglo biti ili bi moglo biti da bude. Ipak, fikcionalan svijet specifičan je tip mogućega svijeta: fikcionalni tekstovi imaju vlastit sustav modaliteta sastavljen od aktualnih svjetova (aktualnih

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

događaja) i mogućih svjetova (mogućih događaja). Stoga je autonomija fikcionalnoga svijeta nalik autonomiji aktualnoga svijeta.

Poetska imaginacija čitatelja oslobađa tekst – što ga jezik stvara kao nove horizonte mogućih značenja – u slobodan prostor mogućnosti. Drugim riječima: najviša uloga slike nije tek širenje značenja u osjetilno polje, nego nezadržavanje značenja u neutralnom polju fikcije, tj. u mogućem svijetu što ga Ricœur (1986) zove utopijom. Strast za postojanjem temeljna je strast ljudskoga bića i prethodi tjeskobi postojanja o kakvoj je govorio Jean-Paul Sartre. Dok je za Sartrea (1943:137) krajnji smisao ljudskoga života »beskorisna strast«, za Ricœura ona je identična s vjerom u smislenost postojanja. Ponad besmisla postoji »višak smisla«, ponad egzistencije »višak bivanja«. Ljudska egzistencija usmjerena je prema naprijed, neprestano se projicirajući u mogući način bivanja. Ricœurova potraga je potraga za ovim »viškom«, hermeneutiku te potrage mogli bismo nazvati metanojskom hermeneutikom.

Naime, ne nameće se svijet čitatelja svijetu teksta, nego se svijet čitatelja okreće svijetu teksta. U tom procesu prelazi s hermeneutike obnavljanja smisla (restauratorske) usprot hermeneutici sumnje (redukcijske) prema preobražavalačkoj hermeneutici (metanojskoj). Refiguracija preobražava čitatelja u skladu sa zahtjevima teksta, odnosno svijeta predložena tekstem. Ponovno prisvojiti simbolički jezik, tj. ponovno uspostaviti smisao riječima u interpretaciji teksta i ljudskog svijeta, znači ljudskom iskustvu iznova dati narativnu mogućnost samorazumijevanja.

Smisao se »puni« ponovnim otkrivanjem simboličkoga jezika koji predrazumijevanje opskrbljuje »viškom smisla«. Ovaj »višak smisla« – u dinamici »hvatanja« jezika u njegovu pojavljivanju – »svijet teksta« čini ne samo nastanjivim za čitatelja, nego mu se on obraća u svojevrsnom dijalogu koji ih oboje, i tekst i čitatelja, obogaćuje novim mogućnostima razumijevanja i samorazumijevanja. Ovo obraćanje izaziva obraćenje, tj. otvara mogućnost čitateljeve preobrazbe: čitatelj postaje kadar ne samo razumjeti se nego i

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

prepoznati se pred tekstom. Prepoznavanje se događa na ruševinama predočavanja i okreće se prema etičkom temelju u horizontu svakog razumijevanja: čitatelj ne samo da postaje kadar prepoznati vlastito sebstvo kao pripitomljenu drugost, kao cjelovitost, nego postaje kadar logikom obilja prepoznati i druga sebstva u uzajamnom darivanju. Možemo stoga ponovno biti pozvani te postati integrirano sebstvo kadro odgovorno stvarati vlastitu i zajedničku povijest. Subjekt koji je sam sebi postao upitan – budući da sebe razumije kao mogućnost da sebe sama i sve drugo dovodi u pitanje – samoostvaruje se, dakle, radikalnošću koja prekoračuje kartezijansku dvojbu ranjenog *cogito*. Interpretiranjem – čitanjem, pisanjem, prevođenjem – subjekt se preko zapleta intersubjektivnosti nužno otvara tajanstvu drugosti.

Literatura:

- Amherdt, François-Xavier (2004). *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, Paris: Les Éditions du Cerf
- Bachelard, Gaston (1957). *La Poétique de l'espace*, Paris: P.U.F.
- Black, Max (1962). *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca-New York: Cornell University Press
- Cassirer, Ernst (1985). *Filozofija simboličkih oblika*, Sv 1-3, Novi Sad: Dnevnik: Književna zajednica Novog Sada
- Eliade, Mircea (2002). *Sveto i profano*, Zagreb: AGM
- Habermas, Jürgen (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp
- Kearney, Richard (1988). Paul Ricœur and the hermeneutic imagination, in: Kemp, T. Peter; Rasmussen, David (eds.). *The Narrative Path. The Later Works of Paul Ricœur*, Cambridge-London: The MIT Press, pp. 1-33
- Kierkegaard, Søren (1986). *Ili-ili*, Beograd: Grafos
- Kierkegaard, Søren (2000). *Strah i drhtanje*, Split: Verbum

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

Otto, Rudolf (1983). *Sveto: o vanrazumskom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Sarajevo: Svjetlost

Pascal, Blaise (1965). *Pensées*, Paris: Desclée de Brouwer

Ricœur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil

Ricœur, Paul (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil

Ricœur, Paul (1975). *La Métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil

Ricœur, Paul (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University

Ricœur, Paul (1980). *Essays on Biblical Interpretation*, Mudge, S. Lewis (ed.), Philadelphia: Fortress Press

Ricœur, Paul (1986). *Du texte à l'action: essais d'herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil

Ricœur, Paul (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press

Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant*, Paris: Gallimard

Solar, Milivoj (1998). *Edipova braća i sinovi*, Zagreb: Naprijed

Jadranka Brnčić*

FROM RICŒUR'S CONFLICT OF INTERPRETATIONS TO METANOIA INTERPRETATION

Abstract

This article briefly explains Ricoeur's understanding of hermeneutics of doubt and the hermeneutics of meaning, and their conflict. The dialectic of this conflict can be called

* Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Ivana Lučića 3, HR-10 000 Zagreb, jbrncic@ffzg.hr

Od Ricœurova prijepora interpretacija...

hermeneutics of metanoia. The conversion (metanoia in Greek) is a certain inner understanding and does not belong only to the religious sphere, but enters in the corpus of reading the human world in general and the testimony of this world as open to possibilities. The reappropriation of symbolic language, in other words: the reestablishment of the meaning of words in the text and in the interpretation of the human world means to give to the human experience one new possibility of narrative self-understanding. The subject who has put himself in question so realizes himself with radicalism which transgresses Cartesian doubt of the wounded cogito.

Key words: *hermeneutics, metanoia, meaning, doubt, faith*

PAUL RICŒUR: DE CONFLITS DES INTERPRÉTATIONS À L'INTERPRÉTATION MÉTANOÏAQUE

Résumé

Dans cet article on explique brièvement comment Paul Ricœur comprend l'herméneutique du soupçon et l'herméneutique du sens, ainsi que leur conflit. La dialectique de ce conflit on peut appeler l'herméneutique de la metanoia. La conversion (grec. metanoia) est une compréhension intérieure et n'appartient pas seulement à la sphère religieuse – elle entre dans un corpus de la lecture du monde humain en général et du témoignage de ce monde comme un monde des possibilités ouvertes. La réappropriation du langage symbolique, c'est-à-dire le ré-établissement du sens des mots dans l'interprétation du texte et du monde humain, vaut dire: donner à l'expérience humaine une nouvelle possibilité narrative de la compréhension de soi. Le sujet qui s'ait mit en question se réalise, donc d'une radicalité qui dépasse le doute cartésien du cogito blessé.

Mots clé: *herméneutique, metanoia, sens, doute, foi*