

Izvorni članak UDK 1:165.242.1(045)

I Ricœur, Paul

doi: [10.21464/ff39102](https://doi.org/10.21464/ff39102)

Primljeno: 12. 9. 2018.

Tanja Todorović

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2, RS–21101 Novi Sad
tanja.todorovic@ff.uns.ac.rs

Tumačenje sebstva

Paul Ricœur

Sažetak

Pitanje sebstva staro je koliko i čovjek, međutim, tek u suvremenosti, na temelju filozofije života, filozofije egzistencije i fenomenologije pokušava se pronaći adekvatna metoda za približavanje sebstvu. Kroz ovaj se rad pokazuju prednosti i mane Husserlove fenomenologije. Okret k istraživanju struktura subjektivnosti i inter-subjektivnosti predstavlja važnu ulogu u tumačenju sebstva. Ipak, pokazuje se da je Husserlovu metodu neophodno okrenuti od čiste do okrnjene subjektivnosti u kojoj se raskriva anticipatorska uloga svijesti. Ova uloga važna je s obzirom na to da je za sebstvo presudno ne samo kako netko razumije sebe nego i kako stupa u akciju s drugima. Akcije sebstva nikada nije moguće razumjeti iz pozicije čiste subjektivnosti jer je pitanje motiva pitanje osobnosti kao uvijek konkretnog povijesnog subjekta. Za razumijevanje sebstva presudno je pitanje kako ono razumije sebe u lancu intersubjektivnih odnosa. Na temelju ove razlike obrazlaže se razlika između »idealnog« i grešnog čovjeka, koju je već Nietzsche najavio. Iz tog razloga, metoda kojom se sebstvu pristupa mora biti hermeneutička. Ono sebe ne može utemeljiti u deskripciji, u mimetičkom podržavanju realnosti, a niti u pokušajima da se sebstvo odredi formalnim principima. Naš odnos prema drugima i prema nama samima uvijek iznova treba konstituirati ne samo zbog toga što iskustva diktiraju nove obrasce življenja nego i zato što sebstvo ima mogućnost promjene načina interpretiranja situacija i time sebe-autentičnog određivanja u svijetu.

Ključne riječi

čista subjektivnost, inter-subjektivnost, metoda, sebstvo, Paul Ricœur, vrijednosti, život

Uvod

Pitanje *sebstva* može se svrstati pod jedno od najstarijih filozofskih pitanja, a to je: *Tko sam ja i zašto sam ja – ja, a ne netko drugi?* Ipak, refleksije o ovom pojmu nisu u svakom razdoblju bile jednako zastupljene. Neophodno je razlikovati više mogućih načina da se sebstvo tumači, i to ne samo povijesno nego i metodološki. Točnije, jedno je moguće samo u odnosu na drugo. Paul Ricœur suvremeni je mislilac čija metoda tumačenja sebstva predstavlja sedimentiranu metodu nastalu preuzimanjem osnovnih Nietzscheovih, Gadamerovih, Husserlovih, Heideggerovih, Jaspersovih, Freudovih, Foucaultovih i dr. ideja. Za potrebe ovog rada fokusirat ćemo se samo na neke od ovih autora i samo na neke od Ricœurovih radova, koji predstavljaju srž i osnovnu mogućnost razumijevanja problema sebstva. Problem sebstva bit će tumačen u kontekstu filozofije života, egzistencijalizma i fenomenološke metodologije. Može se reći da je Ricœurova hermeneutička metoda utemeljena na nosećim idejama ovih filozofija.

Prije svega, neophodno je razgraničiti suvremeno promišljanje ovog problema od prethodnih razdoblja. U prvim stadijima ljudske povijesti *sebstvo* se tumačilo u odnosu na osnovni duh zajednice u kojima se ono uglavnom vezalo za *istovjetnost s općim* koje svoju vrijednost pribavlja jedino u kontekstu zajednice, dakle neke općosti u kojoj sebe nalazi. U Aristotelovu pojmu *phronesis* pronalazi se moguće autentično, osobno promišljanje odnosa prema zajednici i prema osobnim potrebama. Međutim, njegova metoda ne može biti u potpunosti adekvatna iz razloga što je u ovom periodu samo-interpretacija u općim vrijednosnim shemama kolektivnog običajnosnog duha u kojemu se sebstvo nalazi. Njegova je metoda, prije svega, etičkog karaktera, dok kod Paula Ricœura etičko nije moguće u potpunosti dokučiti bez fenomenološkog »čišćenja« subjektivnosti od naslaga objektivizma i idealizma. Za razliku od grčkog svijeta u kojemu je samo-interpretacija uvjetovana načinom života zajednice, kršćanstvo predstavlja »poklon« svijetu – objavu s »drugog svijeta«. U kršćanskim percepcijama, posebno kod Augustina, problem sebstva dobiva na značenju. *Ličnost* postaje važna van konteksta stvarne zajednice. Ipak, ta ličnost svoje utemeljenje opet dobiva tek u odnosu na neku trans-naturalnu zajednicu, a to je *Carstvo nebesko*. Sebstvo postoji samo u kontekstu uskrsnuća – spasenja i nekog drugog svijeta. Sebstvo se i tumači najviše kod mislioca ranog kršćanstva koji imaju problem uspostavljanja metodologije koja bi se na neki način odnosila na taj drugi »rascijepljeni« svijet. U tom kontekstu, sebstvo se istražuje u odnosu na lik Isusa Krista koji predstavlja figuru, tj. simbol ispravnog života kojemu svaka ličnost treba težiti. Pronaći sebe znači pronaći svoje puteve do Boga tumačeći što bi mogao biti ispravan kršćanski život.¹ Kasnija kršćanska učenja stavljaju snažniji naglasak na druga pitanja, kao što su pitanje utemeljenja spoznaje, društvene strukture zajednice i uopćeno pitanje o metodologiji povezivanja različitih sfera znanja. Tek u periodu reformacije, problem sebstva ponovno stupa na snagu.

Ono što je odlučujuće za razumijevanje Ricœurova dijaloga s poviješću nova je metodologija u kojoj on jasno razlikuje »sebstvo« i »istovjetnost« te »sebstvo« i »drugost«.² Za razliku od ostalih metoda, *hermeneutika* stavlja naglasak upravo na ovu razliku i dosljedno je tematizira. Sebstvo se dijalektički odnosi samo prema sebi, tj. ono nije uvijek u identitetu sa sobom, već je riječ o identitetu istovjetnosti i promjene. S druge strane, promjena nikada nije apsolutno autentična, već se sebstvo uvijek konstituira u odnosu s drugima, iako u njemu uspijeva sačuvati svoj osobni odnos. To znači da je na djelu dvostruka dijalektika – dijalektika odnosa prema sebi koja se zaokružuje u dijalektičkom odnosu prema drugima. Postavlja se pitanje: je li u ovom razumijevanju moguće analizirati čistu subjektivnost? Pokazat će se da nije moguće. Moguće je ispostaviti određene forme subjektivnog odnosa prema sebi, drugima i svijetu, ali u analizi sebstva nije moguća filozofija kao čista znanost. Iz tog je razloga hermeneutika najpogodnija metodologija za pristupanje sebstvu. Jedina može izraziti dinamiku odnosa čovjeka s drugim ljudima i sa svijetom u kojemu su zatečeni. Sebstvo je subjektivnost koja u refleksiji zahvaća ne samo apriorne, tj. formalne strukture odnošenja prema sadržaju nego i *osobni odnos* prema sadržaju koji se samo uvjetno konstituira u odnosu s drugima. Stoga je neophodno vidjeti kako se od čistog odnosa subjektivnosti dolazi do odnosa subjektivnosti prema drugosti.

S Descartesovom se racionalističkom filozofijom počinje govoriti o adekvatnoj metodi koja bi subjektivnost obuhvatila u njenom teorijskom, ali i praktičkom karakteru. Međutim, ono što Descartes u svojoj filozofiji naziva »dušom« zapravo je subjektivnost koju on reducira na čiste forme mišljenja.³ Uvjetno, sebstvo se može razumjeti kao »subjektivnost samosvijesti«,

ali s velikim ogradama prema idealističkim koncepcijama ovog pojma. Neko Ja može sâmo sebe tumačiti, osobnu povijest, osobne potrebe i osobna odnošenja prema drugima, iz razloga što pored formalnih struktura posjeduje i *imaginaciju*. Nietzsche je prvi mislilac koji je nakon velikih idealističkih sistema stavio važnost na odnos osobnosti prema samoj sebi. Husserl je nastavio Descartesovo učenje, ali njegova metoda nije dovoljna za određivanje problema sebstva. Ricœur će kod Husserla kritizirati »idealistički ostatak«, ono što je u analizi subjektivnosti zapravo izmaklo kao bitan konstituent odnošenja čovjeka i svijeta – to je sama osobnost koja misli u odnosu prema drugima i *nakon toga stupa u akciju*. Heidegger je svojim analizama tu-bitka (zatečenog u svijetu, bačenog u svijet) omogućio okret od idealističkih koncepcija subjektivnosti k hermeneutici.⁴ Heideggerova filozofija predstavlja važan stupanj u razumijevanju čovjeka. Pokazuje se da sebstvo ne može biti čista subjektivnost iz razloga što joj izmiče čovjek kao *vlastiti projekt*. Čovjek se pita o *mogućem*, a ne samo o zatečenom svijetu. Za sebstvo je pitanje projekcije vlastitih mogućnosti od presudnog značaja. Potrebna je, dakle, metoda koja bi bila dovoljno obuhvatna da obujmi pojedinačno, empirijsko Ja, ali i čistu subjektivnost, te koja bi odredila sebstvo, ali i njegov odnos prema zajednici i koja bi na konačno razumjela anticipatornu ulogu svijesti koja se uvijek na kraju pita što treba činiti u određenim okolnostima s obzirom na to da se nama svijet uvijek nekako daje samo ograničeno. Mi smo zatečeni u svijetu i samo smo djelomično njegovi kreatori.

Stoga, Ricœur smatra da jedino hermeneutika adekvatno pristupa pitanju sebstva. Opravdanje ove tvrdnje izloženo je u nastavku rada kroz tri čvorišta. Prva dva čvorišta predstavljaju ispostavljanje granica subjektivizma i fenomenologije te metodološki okret k filozofiji života i egzistencijalizmu, dok je treće čvorište usmjereno na konkretno ispitivanje struktura sebstva i ispostavljanje cilja istraživanja:

1. Na samom početku rada metodološki se izlaže put od *čiste do okrnjene* subjektivnosti. U ovom dijelu rada pokazuju se prednosti i mane subjektivističkih koncepcija. Razmatra se Husserlova fenomenološka pozicija i pokazuju njene granice u tumačenju sebstva te se raskriva *anticipatorna uloga svijesti* u kojoj se čovjek otkriva kao projekt vlastitih mogućnosti.
2. Na tragu Husserlove kritike Descartesa razmatra se Ricœurov odnos prema Jaspersovoj i Nietzscheovoj filozofiji. Pokazuje se da spoznaja metode od čiste do okrnjene subjektivnosti prati tumačenje sebstvenog životnog puta od »idealnog« do grešnog čovjeka.
3. U posljednjem dijelu rada obrazlaže se cilj navedenih istraživanja o sebstvu. Ricœurova namjera može se tumačiti kao pokušaj raskrivanja jedne ontologije vrijednosti i toga što bi »dobar život« trebao biti, a što za pojedinca nije moguće zahvatiti kao apsolutnu znanost.

¹ Usp. Glenn Whitehouse, »Ricoeur on Religious Selfhood: A Response to Mark Wallace 174«, *Modern Theology* 16 (2000) 3, str. 315–323, doi: <https://doi.org/10.1111/1468-0025.00130>.

² Paul Ricœur, *Oneself as Another*, prevela Kathleen Blamey, University of Chicago Press, Chicago, London 1992., str. 16.

³ Ibid., str. 8.

⁴ Usp. Eddi Pucci, »Review of Paul Ricœur's *Oneself as Another*: Personal identity, narrative identity and 'selfhood' in the thought of Paul Ricœur«, *Philosophy & Social Criticism* 18 (1992) 2, str. 185–209, str. 186, doi: <https://doi.org/10.1177/019145379201800206>.

Sebstvo se uvijek konstituira u inter-subjektivnom odnosu s drugima, u čijim očima žudi biti priznato kao bitan agent odnosa.

1. Od čiste do okrnjene subjektivnosti: razmatranja sebstva u kontekstu fenomenološke metodologije

Pokušaj da se rekonstruira Ricœurov odnos prema Husserlu predstavlja ambiciozan zahtjev, posebno ako se ima u vidu da je samog Husserla metodološki iznimno teško izložiti. Ipak, ono što se ovdje uzima kao prijelomna točka za početak rekonstrukcije jest Husserlov sud prema kojem se filozofija treba uspostaviti kao stroga znanost. Taj sud donesen je u cilju znanstvenog pristupanja subjektivnosti jer filozofija kao znanost ne postoji bez subjektivnosti. Za razliku od naturalista i povjesničara kojima je zajedničko »praznovjerje činjenica«⁵, filozofija svoju znanost pribavlja u *odnosu* subjektivnosti prema činjenicama. To znači da za nju nije dovoljno samo izlaganje onog što se u svijetu zatiče nego je neophodno i pokazati ugrađenost subjektivnosti u to izlaganje prema nekim metodološkim pravilima. Za izbjegavanje relativizma i skepticizma, na koje Husserl u uvodnom dijelu svog rada upozorava, neophodno je pokazati kriterij na kojemu počiva subjektivnost.

Husserlov je zahtjev, koji počiva na Descartesovoj ideji čišćenja subjektivnosti, put od empirijskog do čistog ega. Ricœur, međutim, želi pokazati da jednom kada se uspostavi čista subjektivnost i znanost, taj se put mora *obrnuti*. Neophodno je od čiste subjektivnosti doći do *sebstva* ili pokazati nemogućnost čiste subjektivnosti kako je subjektivistički autori zamišljaju. Ispitivanje struktura subjektivnosti moguće je tek pod malo drugačijim uvjetima. Ipak, Descartes uvažava neke metodološke točke njihovih istraživanja koje ćemo pokušati izložiti. Da bi se došlo do sebstva, neophodno je napraviti jedan »korak unatrag« u odnosu na sve ono što zatičemo u svijetu. Taj »korak unatrag« za Descartesa je *meditacija* čiji je jedini cilj uzdržavanje od donošenja sudova o stvarnosti prije ispitivanja metode koja bi bila uvjet mogućnosti donošenja tih sudova. Pretpostavke o empirijskoj i racionalnoj osnovi stvarnosti stavljaju se u zgrade da bi se došlo do prvog čistog teorijskog stava u kojemu svijest misli sebe. Husserlov je put sličan. On pokazuje da treba doći od prirodnog do fenomenološkog stava, točnije, pokazuje da ideju prema kojoj stvari postoje nezavisno od naše svijesti treba preispitati. Za razliku od prirodnog držanja, filozofsko držanje je *refleksivno*.⁶ Pored izlaganja stvari, ima zadatak pokazati kako je subjektivnost ta koja oblikuje i ispostavlja to izlaganje. Paradoks koji Ricœur u ovoj vrsti refleksivnosti primjećuje jest u tome što onaj koji sumnja u Descartesovu slučaju (ili onaj koji stavlja u zgrade u Husserlovu) uvijek već predstavlja neko empirijsko Ja koje *voljno sumnja*. Sumnja (dovođenje supstancijalnosti svijeta u pitanje) predstavlja jedan voljni akt, jedan iskorak iz stvarnosti koji otkrivena čista subjektivnost nije u stanju naknadno obrazložiti. Pitanje volje za takvom vrstom ispitivanja biva ostavljeno u drugom planu i zbog toga se pitanje volje mora naknadno i kod Husserla produbiti i istražiti, jer ono biva vezano za samu intencionalnost:

»Svaka svijest je svijest o nečemu. Ovo zlatno pravilo Husserlove fenomenologije danas je toliko poznato da ne zahtjeva dalje obrazlaganje.«⁷

Svijest nije samo *svijest o nečemu* nego i *radi nečega*. Motiv da se nešto čini nužno je nešto *osobno* što biva konstituirano u su-odnošenju s drugima i biva jedan od konstitutivnih momenata samog procesa te čini fundamentalni uvjet za tumačenje sebstva:

»Motivacija, kretanje i potrebe su intersubjektivne relacije. Postoji fenomenološka eidetika tijela koje pripada osobnosti i u vezi je s njenim voljnim 'Ja'.«⁸

Ipak, Ricœur pokazuje da je problem volje u filozofijama čiste subjektivnosti, kao kod Descartesa, ostao u drugom planu. Iz ispostavljanja izvjesnog teorijskog stava ne može se doći do *izvjesnosti volje*. Volja je nešto *osobno*, pokrenuto *osobnim* nagonima, a ne samo znanjem. Ona je osobno koje se udvaja u susretu s drugom osobnošću i njezinom voljom. Sebstvo tako predstavlja *medijatorsku ulogu* između moje refleksije sebstva i moje voljnosti ostvarivanja svoje intencije s – drugima. Preciznije, drugi su već nekako ugrađeni u moju intencionalnost. 'Ja' se konstituira samo u intersubjektivnoj relaciji, ali istovremeno i u refleksivnosti samog sebe. Sebstvo se nalazi na *središnjem putu*.⁹ Možda se može tvrditi da je još Descartes otkrio ovu »središnju« poziciju duše kako u teorijskom tako i u praktičkom diskursu. Čovjek je konačno biće. Zbog toga sebstvo griješi ne samo u teorijskim suđenjima nego i kad se u donošenju odluka vodi strastima duše. Ipak, Descartes već prema Husserlovim uvidima nije došao do intersubjektivnosti.

Nakon analize čiste subjektivnosti, Husserl se okreće razmatranju Descartesa i uvida neke osnovne nedostatke njegove filozofske pozicije. Dva toma *Kartezijanskih meditacija* posvećena su istraživanju Descartesovih *Meditacija*. Husserl afirmira Descartesovu svjesnost hipotetičkog karaktera znanstvenog znanja, s obzirom na to da je pokušao sprovesti radikalno ispitivanje subjektivnosti i utemeljiti filozofiju kao prvu znanost. Ipak, Descartes *nije do kraja sproveo kritiku*. On je otkrio čistu svijest, ali svijest koja ostaje zatvorena u sebe i čiji je jedini način »povratka u svijet« zapravo matematička metoda. Descartes je, ukratko, prema Husserlovu sudu odstupio od izvorne potrebe subjektivnosti da sebi nađe prvi temelj iz sljedećih razloga:

1. Matematizacija svijesti: Descartes je počeo s meditativnom metodom koja bi ga odvela u pravcu kritičkog razmatranja, ali je njegov problem taj što nije uspio oblikovati ispravnu »egologiju« kao znanost o svijesti, već je podlegao utjecaju znanosti i utemeljenje tražio u deduktivnoj metodi.¹⁰ Iz tog su razloga Husserlu najvažnije prve dvije Descartesove meditacije, dok se ostalima skoro uopće ne bavi.
2. Nepoznavanje intencionalne strukture svijesti: budući da je Descartes, prema Husserlovu uvjerenju, »požurio« racionalno utemeljiti spoznaju, on nije uspio ispitati strukturu svijesti do kraja. Tako je Husserl, dovršavajući ono od čega je Descartes počeo, došao do – *intencionalne strukture svijesti*. On pokazuje da svijest u svom razmatranju nije usmjerena samo na

5
Edmond Huserl [Edmund Husserl], *Filosofija kao stroga nauka*, preveli Dafina Damjanović, Milan Damjanović, Kultura, Beograd 1967., str. 50.

6
Edmund Huserl [Edmund Husserl], *Ideja fenomenologije*, preveli Slobodan Novaković, Vlastimir Đaković, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1975., str. 29.

7
Paul Ricœur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, preveo Erazim V. Kohak, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1966., str. 6.

8
Ibid., str. 10.

9
Paul Ricœur, *Fallible Man*, Fordham University Press, New York 1986., str. 4.

10
Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, preveo Franjo Zenko, Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, Zagreb 1975., str. 51.

fenomene nego i na samu sebe. U intencionalnosti se treba razriješiti paradoks subjektivnosti i pokazati kako je svijest istovremeno subjekt i objekt spoznaje. Kao dva osnovna svojstva svijesti, Husserl razlikuje noetički karakter svijesti (*noezu*) koja je deskriptivna i usmjerena na ispitivanje načina na koji se fenomeni pojavljuju te *noematički* karakter svijesti (*noemu*) koja pogađa načine samog mišljenja.¹¹ Ova dva karaktera predstavljaju strukturu za osiguravanje jedinstva svijesti.

3. Descartes je bio daleko od toga da otkrije *intersubjektivni* karakter svijesti. Descartesova svijest sebe utemeljuje na nepravilno shvaćenoj ideji beskonačnosti. Dok je beskonačnost kod Descartesa neophodna za prvo utemeljenje Boga, a zatim i *res extensa*, kod Husserla je beskonačnost povezana s mogućnošću *beskonačnog pojavljivanja fenomena*, tj. modifikacijom. Upravo zbog toga kod Descartesa dolazi do dualizma, koji samom idejom Boga nije razriješen i ostavlja upitno i nepotpuno određenje odnosa mišljenja i prostora, a samim tim i slobodne volje kao neke stoičke, provizorne volje. Subjektivnost ostaje zatvorena u sebe. Kod Husserla, međutim, intersubjektivni karakter proizlazi iz intencionalnosti. Descartes ga iz toga razloga nije ni mogao utemeljiti. Ipak, dosta je problematično i Husserlovo utemeljenje intersubjektivnosti, ali iz takvog utemeljenja svakako slijedi okret k povijesti filozofije i utemeljenje transcendentalno-fenomenološke metode.

Nakon što smo pokazali granice Descartesove filozofije kako na njih ukazuje Husserl, valja pokazati i granice Husserlove subjektivističke pozicije kako na njih upućuje Ricœur. Deskripcija je proces koji se bavi modifikacijama i ona je povezana sa samodanošću svijesti. Ipak, nije najjasnije kako je u procesu različitih modifikacija u jednom trenutku prisutna *evidencija*, tj. kako nam intuitivno može biti dana *sućina* samog predmeta.¹² Jasno je da deskripcija nije isto što i indukcija jer je ona uvijek već dana u odnosu na analizu same svijesti, ali nije jasno kako se od fenomena vraća predmetu, tj. kako se potvrđuje njegova egzistencija. Ricœurova linija argumentacije ide putem koji pokazuje dolaženje od procesa deskripcije do označavanja predmeta. Čini se da zbog toga intersubjektivnost u kontekstu označavanja mora doći prije intuitivnosti. Zbog toga se pokazuje, s jedne strane, da problem *čiste fenomenologije* predstavlja problem označavanja stvari (jer je svrha oznake da se označuje za – nekoga) i, s druge strane, problem razgovjetnosti same intuicije koja predstavlja ipak jedan *osobni akt*:

»Treći dio posebno stavlja u praksu ovu čistu fenomenologiju koja oblikuje prijelaz između fenomenološke i transcendentalne fenomenologije, kao što će se početi s formalnom i transcendentalnom logikom. Sućina se stvari nalazi u noetičko-noematičkim strukturama. Ovaj treći dio mora se promatrati kao serija fenomenoloških vježbi koje prilagođavaju um za preispitivanje raznolikih karakteristika znanja koje predstavljaju originalnu dimenziju u konstituiranju intencionalnosti.«¹³

Svijest u svom fenomenološkom stavu, analizirajući različite fenomene, još uvijek ne može zaključiti ništa o njihovoj egzistenciji. To ne znači da oni ne postoje za nju, već da je pitanje njihove supstancijalnosti otvoreno. To se odnosi na sve fenomene, osim na fenomen *drugog subjekta*. Drugi se pokazuje *sličan* meni.¹⁴ Do te se sličnosti ne dolazi pukom deskripcijom niti suđenjem po analogiji, već svojevrsnom *apercepcijom*. Moj se vlastiti ego na osnovu vremenske strukture svijesti konstantno samo-opaža.¹⁵ Postoji razlika između toga kako se subjektivnosti daju prirodni predmeti od toga kako se pojavljuje sama sebi i na samom kraju kako joj se pojavljuju drugi. Što se tiče prirode, tu je označavanje manje problematično. Tipologija u kojoj se pojavljuju predmeti može se izraziti brojanjem, mjerenjem i računanjem. U polju modifikaci-

ja jasnost fizičkih predmeta izražava se *stupnjevito*.¹⁶ *Stupnjevanje* je proces koji osigurava razgovjetnost određenih prirodnih entiteta.¹⁷ Oni se uvijek u procesu deskripcije pojavljuju u svojoj istosti – sličnosti – i zbog toga njihov način označavanja predstavlja jednu konstrukciju na temelju koje je moguće govoriti o značenju. To je značenje jednako dostupno svima koji se koriste razumom.

No subjektivnost koja je uvjet mogućnosti ovog razmatranja ispostavlja svoj dvostruki karakter. Modifikacije svijesti javljaju se paralelno s modifikacijama predmeta i to stvara vrstu napetosti između onoga što se intendira i onoga što se zaključuje. Drugim riječima, pitanje intuicije ostaje otvoreno te istovremeno postaje problem na osnovi kojega se reducira. Naime, ispostavlja se da sam predmet diktira uvjete mogućnosti za donošenje konačne odluke u polju varijacija i modifikacija o sućini predmeta. Na ovaj problem ukazao je već Jan Patočka u svojoj analizi Husserlove teorije te je pokazao da kretanje egzistencije nije samo kretanje refleksivne subjektivnosti i promjena načina na koji se ona provodi nego i da samo kretanje predmetnosti uvjetuje određivanje sućinske odlike predmeta.¹⁸ I dok je Patočka taj problem u svojim razmatranjima prenio na samo pitanje pojavljivanja predmeta (točnije, pokazao je da je svijet uvjet mogućnosti pojave), Ricœur pokazuje da se problem intuicije, subjektivne u svojoj osnovi, mora preispitati. Iz dvostruke modifikacije i usmjerenosti svijesti (s jedne strane, na sam predmet, a s druge strane, na samu sebe), pokazuje se da je i *sama intuicija koja reducira jedna vrsta modifikacije*.¹⁹ Ako je sama redukcija modifikacija, onda se postavlja pitanje kriterija znanstvenosti naše spoznaje. Ipak, Husserl u svojim *Idejama* pokazuje da stvar nije baš tako jednostavna. Na samom kraju djela on razlikuje načine na koje svijest sama funkcionira. Ono što se uvijek pokazuje kao istovjetno i jedinstveno na predmetu ne predstavlja problem ni za samu svijest ni za označavanje, već je riječ o fizičkim entitetima. Međutim, kada je svijest uzeta u razmatranje, problem *istovjetnosti* ostaje otvoren upravo zbog punktualne strukture same svijesti. Pokazuje se da ne postoji tako nešto kao što je čisti sadašnji trenutak:

»Tako bi se moglo ukazati na takozvano primarno sjećanje, na retenciju koja je nužno isprepletena sa svakim opažajem.«²⁰

¹¹
Ibid., str. 71.

¹²
Usp. Dragan Prole, *Husserlova fenomenološka ontologija*, Pokrajinski sekretariat za kulturu, obrazovanje i nauku, Novi Sad 2002., str. 92.

¹³
Paul Ricœur, *A Key to Husserl's Ideas I*, preveo Bond Harris, Jacqueline Boucharde Spurlock, Marquette University Press, Milwaukee 1997., str. 116.

¹⁴
E. Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, str. 128.

¹⁵
Ibid., str. 136.

¹⁶
To je ono što Husserl detaljno objašnjava u *Krizi* kao početak matematizacije prirode.

Mjerenje, računanje i gradualno izražavanje kvaliteta koje se zatiču u formi tipike preobražava se u beskonačno zaokružen apriori. Usp. Edmund Husserl, *Križa evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, preveo Zoran Đinđić, Dečije novine, Gornji Milanovac 1991., str. 27.

¹⁷
P. Ricœur, *A Key to Husserl's Ideas I*, str. 125.

¹⁸
Jan Patočka, *El movimiento de la existencia humana*, Ediciones Encuentro, Madrid 2004., str. 245.

¹⁹
P. Ricœur, *A Key to Husserl's Ideas I*, str. 125.

²⁰
E. Husserl [E. Husserl], *Ideja fenomenologije*, str. 83.

Promatranje nadilazi tu čistu sada-točku. Ne postoji čisti sada-trenutak koji bi mogao biti fundament za izgradnju novog jer je svaki trenutak isprepleten sa sadržajem prošlog i zajedno najavljuju ono što tek dolazi. Evidentno shvaćanje sućine ipak upućuje na jedinstvo, singularitet, ono egzemplarno pojedinačno. U refleksivnom aktu pokazuje se jedinstvo predmeta. Međutim, pored pojava koje se odnose na aktualnost i danost, koje se vežu za memoriju, valja naglasiti i *anticipatornu ulogu svijesti*. Jedinstvo nije postignuto samo zahvaljujući trenutnom intendiranju prošlih sadržaja ni u stupnju izvjesnosti onoga što je prisutno. Uzmimo čuven Husserlov primjer s glazbom. Prilikom slušanja glazbe meni nisu dani samo pojedinačni tonovi koji se mogu izraziti jasno određenim oznakama. Meni je dano jedinstvo i melodija koju čujem. Međutim, pored onoga što čujem na osnovi prethodnih iskustava mogu anticipirati što će doći sljedeće. Odlika svijesti nije samo mimetičko podražavanje sadržaja nego i ispitivanje *mogućnosti drugačije pojave*. Na primjeru predmeta ovo je dosta jednostavnije objašnjenje. Međutim, kada se ovaj problem prenese na polje subjektivnosti, predmet se komplicira iz razloga što je sebstvo uvučeno u čitavi proces refleksije. Sebstvo kao takvo ne može osigurati nužnost predmeta. To je problem na koji je ukazao već Hume. Ono može osigurati samo vjerovanje, točnije izvjesnost da će se određeni predmeti uvijek slično pojaviti. Ova je izvjesnost najveća u području matematičkih istina i teoriji vjerojatnosti. Intersubjektivni karakter svijesti, točnije sebstvo u inter-reagiraju s drugošću, osigurava izvjesnost i točnost određenih znanja. Posredstvom jezika i oznake osigurava se univerzalnost znanja te prevladava solipsizam.²¹

Ipak, uloga je jezika u tumačenju samog sebstva drugačija. Više se ne govori o univerzalnom značenju, već o simbolu, smislu i interpretaciji. U analizi sebstva neophodno je pokazati dvije stvari. Jedno je ono što se sebstvu pokazuje kao konstantno i istovjetno te se konstituira u su-obraćanju s drugima. Drugo je ono što se sebstvu pokazuje kao *moгуće* različito i ono se djelomično konstituira u odnošenju s iskustvom, djelomično u odnošenju s drugima, a djelomično iz vlastite odluke do koje se dolazi razlikovanjem različitih mogućnosti bivanja u akciji. Sartre je to označio kao »prokletstvo na slobodu« kojom je čovjek i bez apsolutne izvjesnosti na polju pojave u svijetu drugih prinuđen na donošenje odluke. Tu ne može biti riječi o čistoj refleksivnosti. Ricœur i pitanje jednog čistog stava u samo-određenju sebstva na polju etike, kakva je primjerice Kantova maksima, dovodi u pitanje.²²

2. Fragilnost sebstva i hermeneutička metoda

Heidegger je analizom čovjeka kao bića koje je »bačeno u svijet« doprinio prijelazu od čiste subjektivnosti u razmatranje odnosa između čovjeka i svijeta. Od čiste subjektivnosti do egzistencije obrnut je put u odnosu na put od empirije do čiste subjektivnosti, posebno kada se u vidu ima dovedenost u pitanje kriterija na kojima počiva zgrada čiste subjektivnosti. Postavlja se pitanje: kojom je metodom moguće pristupiti jednoj takvoj fragilnoj egzistenciji kao što je čovjek? Ricœur pokazuje da upravo zbog inter-subjektivnog karaktera svijesti i jezika sebstvu možemo pristupiti jedino hermeneutičkom metodom. Stare podijele na objektivizam i subjektivizam, realizam i idealizam, duh i materiju moraju se dovesti u pitanje. Fundamentalne razlike između neredukcionističkih razmatranja i redukcionizma, koji svijet nužno dijeli na duh i materiju, ne mogu se razriješiti svođenjem svijeta na jednu od te dvije supstancije. One odlaze u drugi plan kada analiza sebstva stupa u prvi. Kada

se jednom izvršio okret k subjektivnosti koja se još ne određuje ni jednim od ovih kriterija, koja zatvorena u sebe čuva svoju neutralnost i ne-definiranost, tada se težište problema premješta na razliku između onoga što je *samo moje sebstveno* i onoga što je u interpersonalnim odnosima moguće izraziti.²³

Duša ili sebstvo nije isto što i čisto mišljenje, niti postoji tako nešto što bi bilo apsolutno, izvjesno čisto mišljenje na području ljudskog. Ono postoji u području svijesti koja se odnosi na prirodu. Međutim, na polju samosvijesti u kojemu sebstvo igra ulogu donošenja odluke i stupanja u akciju stvari stoje drugačije. Čovjek nije samodostatno biće. Njegova egzistencija ovisi o vezi sa svijetom, okolnostima i drugima u kojima se zatiče. On nema apsolutnu vlast i kontrolu nad stvarima izvan sebe. Priroda je čovjeka da je fragilan.²⁴ Ricœur veliča autore koji su ukazali na tu središnju ulogu duše.²⁵ Duša je »posrednik« između svijeta i mišljenja. Točnije, svijet i mišljenje ne postoje bez duše koja je nesavršena. Čovjek tako nikada ne može biti u apsolutnom miru i jedinstvu sa sobom jer on ima medijatorsku ulogu čak i u odnosu na samoga sebe. Strukture mišljenja na taj se način daju izraziti u inter-subjektivnim relacijama. Međutim, pitanje akcije, volje i donošenja odluke vraća se na težište duše. Svaka radnja zahtijeva nagon i žudnju da se nešto učini. Onaj koji čini nije subjekt koji navlači rukavice pred svijetom, nego sebstvo kojemu je *stalo do svijeta*. Svako činjenje rađa se iz žudnje, a žudnja je istovremeno, kako Ricœur naglašava – kako riznica bogatstva, tako i puko siromaštvo.²⁶

Dakako, mišljenje nije usmjereno isključivo na stvari. Okret od refleksije (koja je usmjerena na stvari) k refleksiji (koja je usmjerena na subjekt) uvijek zahvaća i žudnje samog sebstva te predstavlja okret od svijesti k samosvijesti.²⁷ Samosvijest se kod Ricœura mora razlikovati od one koju u ovom kontekstu ispostavlja Hegel. Ne postoje već utvrđene strukture prošlosti ili sadašnjosti, u kojima ta samosvijest treba sebe potvrditi. Preciznije, strukture prošlosti postoje, sadašnjost je njima uvjetovana, ali se samosvijest u njima ne iscrpljuje. Za sebstvo koje se samosviješću ostvaruje važna je otvorenost i mogućnost postavljanja novih načina samo-potvrđivanja. Iako pojava predmeta ne ovisi o subjektivnosti, već o samoj predmetnosti, *način odnošenja prema predmetu* ovisi o subjektivnosti. Kako Ricœur pokazuje, čovjek može ne htjeti postojati u svijetu, ali ipak jest. Predmeti mu se uvijek već nekako pojavljuju. Ipak, pitanje kako će se odnositi prema njima nije nešto što je dano u samim predmetima. Tijelo koje je u svijetu otvara me za sva događanja, ali istovremeno i

21 P. Ricœur, *A Key to Husserl's Ideas I*, str. 167.

22 Ricœur pokazuje da je problem svih normativističkih etika to što osjećaje koji se bitni konstituenti motivacije i odluke stavljaju u zagrade. On pokazuje da, kao što je filozofija slijepa emocija bez razuma, podjednako je i razum frigidan i nesamostalan u donošenju »ispravne« odluke jer ispravnost odluke ovisi upravo o subjektivnim emocijama koje se formiraju u zatečenosti sebstva sa svijetom. Zbog toga će drugi dio rada na određenim mjestima preispitati i neke ključne razlike između Ricœurove i Kantove filozofske pozicije. Usp. P. Ricœur, *Fallible Man*, str. 103.

23 P. Ricœur, *Onself as Another*, str. 132.

24 P. Ricœur, *Fallible Man*, str. 1.

25 Jan Patočka silno je naglašavao tu »središnju« ulogu duše i pokazao da nema brige o duši bez brige o tijelu, dok, međutim, mišljenje ostaje upućeno na tajanstvenu cjelinu nevidljivog univerzuma koji mora biti upravljen tako da služi životu. Usp. Jan Patočka, *Evropa i postevropsko doba*, prevela Biserka Rajčić, Centar za geopolitiku, Beograd 1995., str. 83.

26 P. Ricœur, *Fallible Man*, str. 14.

27 Ibid., str. 19.

garantira patnju jer bijeg iz okolnosti nije moguć. Tako je čovjek na polju bića na sigurnom tlu, stvari su nekako dane i slažu se. Međutim, na polju trebanja on je u čistom *ništa*. On na području predstava operira usmjeravanjem svoje akcije, stoga tumačenje stvarnosti ovdje igra veliku ulogu. Povijest čovjeka otkriva mu da je njegova točka gledišta ograničena, ali da postoji mogućnost promjene perspektive osobne pozicije. I dok je u području svijesti moguće govoriti o jedinstvu i znanstvenosti, u području sebstva možemo govoriti samo o strukturama stvarnosti. Na ovom mjestu nećemo dublje ulaziti u Ricœurova strukturalistička razmatranja, samo ćemo napomenuti da je *sebstvo* ono kojemu cjelina kao cjelina uvijek izmiče. Mogućnost ove interpretacije sebstva najavio je još Jaspers koji u svom tumačenju naglašava da se cjelini u suvremenom svijetu ne može vidjeti *ni početak ni kraj*.²⁸

Sebstvo se ne može odrediti samo nekom izvanjskom metodom nego je za njegovo razumijevanje neophodno izraziti i način kako se ono samo odnosi prema stvarnosti koju zatječe. Iz tog razloga hermeneutika ima dvostruku ulogu: obuhvaćanje nekog sebstva u njegovom odnošenju prema svijetu, ali i pokazivanje neiscrpnosti identiteta osobnosti u tom odnošenju. Jaspers je već na tragu Nietzschea naglasio nemogućnost idealističkog potvrđivanja uvjerenja koja bi čovjek želio. Um želi cjelinu, on se zadovoljava u sistemu i iscrpljivanju realnosti, međutim sebstvu i duši ova nemogućnost postaje jasna čim stupi u područje samostalnog donošenja odluka. Odlika zrelosti tako nije prosvjetiteljski shvaćeno »mirenje sa svijetom«, nego je pokazivanje načina na koji se vlastite projekcije mogu ili ne mogu ostvariti. Za Jaspersa je ovo veoma važno, posebno kada egzistencija u periodu svjetskih ratova biva dovedena u pitanje. Tu više nije riječ o psihologizaciji, već o pokušaju preispitivanja sebstva u periodu uzdrmanosti samorazumljivih obrazaca. Upravo se u uzdrmanosti običajnosti rađa ono što bi bilo autentično, pokazuje se ima li ga ili nema. Čovjek kao biće koje najčešće djeluje prema modelu traži ideal za donošenje svojih odluka. Ali iskren je prema sebi jedino kada pokaže da takvog ideala nema i da ga ne može biti:

»Mi bismo veoma željeli vidjeti ideal čovjeka. Mi bismo htjeli u mislima prepoznati ono što bi trebali biti i što bismo iz svoje zamračene udoline mogli biti. To je kao da smo na zamišljenom liku, pomoću jasne ideje o idealnom ljudskom biću, pronašli izvjesnost svog bića. Ali ni jedan mišljeni i ni jedan vidljivi oblik ljudskog bića nema opću važnost. Takav oblik samo je jedan vid povijesne egzistencije, a ne sama ta egzistencija.«²⁹

Jaspers tako anticipira ono što će Ricœur na jedan složeniji način pokazati. Sebstvo se udvaja i pokušava se projektirati u svijetu. Ono to čini, s jedne strane, već iz određene uvjetovanosti principima inter-subjektivnosti zajednice u kojoj je zatečen dok, s druge strane, izvodi projekciju iz tumačenja sebstvene pozicionalnosti.

Ako se osvrnemo na Nietzscheovu filozofsku poziciju vidjet ćemo da je on već pripremio tlo za jednu ovakvu metodologiju pristupa sebstvu. Kritizirajući velike idealističke sisteme, Nietzsche pokazuje da se problem moralnosti ne može iscrpiti iz običajnosti, pravičnosti ili formalnih struktura subjektivnosti. Čovjek je utoliko čovjek tek ako prizna da ne postoji apsolutna znanost o moralu:

»Iznesimo ga, taj *novi zahtjev*: nama je potrebna *kritika* moralnih vrijednosti, *vrijednost tih samih vrijednosti najprije se mora dovesti u pitanje* – a za to nam je neophodno poznavanje uvjeta i okolnosti u kojima su one rasle, pod kojima su se razvijale i mijenjale (moral kao posljedica, kao simptom, kao uobražaj, kao tartifstvo, kao bolest, kao nerazumijevanje; ali i moral kao uzrok, kao lijek, kao poticaj, kao smetnja, kao otrov; ovakvo postojanje niti je do sada postojalo, niti se priželjkivalo).«³⁰

Ovo je jedan od rijetkih pasusa u kojima Nietzsche afirmira moral kao nešto što može biti i »lijek« i »poticaj«. Analizirajući način na koji se moral uspostavljao, Nietzsche ne kritizira ideju moralnosti ili sve ono što bi moralnost mogla biti, već samo to što su se posebne strukture shvaćale kao apsolutne. Moralna dekadencija sastojala se u tome da se život svede na krute sheme i obrasce kako život valja živjeti. Ipak, slično kao i pojam života, moral ne treba tražiti u njegovoj čistoći.³¹ Tek ako se život afirmira u cijelosti i moral se može shvatiti kao nešto pozitivno. Mogućnost greške također treba afirmirati jer i ne postoji sebstvo koje bi moglo izaći izvan te mogućnosti. Fragilnost sebstva je, pored kapaciteta za »zlo«, također i kapacitet za stavljanje odluke pred iskušenje činjenja »dobra«.³² A što su dobro i zlo to tek treba ispitati.

Ricœurova namjera nije relativizacija pojma morala na tragu ovih autora. Afirmira Kanta pokazujući da je njegova etika zapravo najuzvišenija znanost od svih jer jedina ispostavlja univerzalni princip djelovanja u svojim maksimuma. Ipak, moral kao dužnost nije dovoljan.³³ Sebstvo nije samo mišljenje i nikada ne treba zaboraviti regulativnu ulogu moralnih principa u kontekstu opstanka zajednice. Ipak, samo promišljanje vlastitih vrijednosti ne može se deducirati iz formalnih principa. Ono mora biti promišljeno upravo iz pozicije sebstva koje nije čisto mišljenje, već predstavlja i sklop žudnje, nagona i poriva za akcijom. Nietzsche je na taj način već anticipirao ovu odliku sebstva koju ono samo-zaboravlja, a to je da se pita o tome što je za njega samog dobar život, bez preuzimanja uvidavnih obrazaca onoga što se nameće kao istaknute vrijednosti. Tako on u *Ecce homo*³⁴ pokazuje da misliti sebe i brinuti o sebstvu ne znači ništa drugo do pitati se o tome što mojem osobnom duhu odgovara ili ne odgovara te što okrepljuje moje tijelo. Zamka leži u tome što to nitko ne može misliti umjesto mene. Ja sâm, tumačeći svoju osobnu historiju, otkrivam što su moji afiniteti i pitam se o mogućnostima ostvarivanja istih. Ipak, za razliku od Nietzschea, Ricœur pokazuje da jedan apsolutni iskorak sebstva iz zajednice nije moguć te da je njegovo tumačenje uvjetovano donekle drugim. Ja ne postojim bez drugog i ja, kada se želim pojaviti, pojavljujem se za drugoga. Ja, ako želim biti priznat, moram priznati i drugoga. Ovdje nije riječ samo o formalno-pravnom priznanju, već moje sebstvo mora iznaći način da opravda svoje postojanje u svijetu tako da bude prihvatljivo i za-njega i za-drugog.

28

Karl Jaspers, *Svetska istorija filozofije*, preveo Božidar Zec, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1992., str. 20.

29

Karl Jaspers, *Filozofija egzistencije*, preveo Miodrag Cekić, Prosveta, Beograd 1973., str. 57.

30

Fridrih Niče [Friedrich Nietzsche], *Genealogija morala*, preveo Božidar Zec, Dereta, Beograd 2012., str. 177.

31

Usp. Damir Smiljanić, »Niče kao ideolog život«, *Arhe* 8 (2011) 15, str. 91–102.

32

P. Ricœur, *Fallible Man*, str. 146.

33

P. Ricœur, *Onself as Another*, str. 132.

34

U ovom djelu Nietzsche, pored analize sebstva i neke vrste tumačenja samog sebe, pristupa i kritici osobnih djela pokazujući da proces tumačenja sebe nije nešto što može biti završeno. Čovjek može biti »zdrav« jedino ako iz sadašnje pozicije uvijek iznova sebe reflektira i uspostavlja ne držeći se sljepo ni jednog ideala ni formalnog principa. Treba držati pozor pred svakom velikom riječi, pred svakim velikim stavom. Vidjeti: Fridrih Niče [Friedrich Nietzsche], *Ecce homo*, preveo Jovica Aćin, Imperija, Kragujevac 2010., str. 45.

3. Ja kao drugi: sebstvo i drugost

Hermeneutička se metoda ispostavlja u tumačenju sebstva koje, prema Ricœuru, ima trostruki zadatak:

1. refleksiju koja u sebe uključuje analitičku metodu;
2. dijalektiku »sebstva« i »istovjetnosti«;
3. dijalektiku »sebstva« i »drugosti«.³⁵

Analitička metoda vezana je uz analizu jezika. Husserlovo »otkriće« inter-subjektivnog karaktera ljudske spoznaje utjecalo je na to da se kod Ricœura, pri pokušaju da se ova tri zadatka povežu, hermeneutika utemelji u najširem smislu. Analitička metoda neophodna je i korisna u pokazivanju funkcije jezika u najširem smislu te riječi. Nije moguće govoriti ni o čemu ako ono što govorimo nismo u mogućnosti smisljeno prenijeti nekome drugome. Jezik kao takav ima posredničku ulogu, sličnu kakvu duša ima u ontološkom ustrojstvu sebstva. Dok je jezik na području znanstvenog znanja »čišći« jer je način označavanja utvrđen jasnijim pravilima pojavljivanja predmeta, na području sebstva, koje svoje inter-reagirane objektivira u najrazličitijim životnim situacijama, analiza jezika ipak postaje složenija. Akcije koje sebstvo izvodi u svijetu i s-drugim predstavljaju jedan *zamršeni lanac*. Odnosi se objektiviraju u jeziku i najviše do čega se dolazi analitičkim pristupom u nekom postupku pokušaj je da se odgovori na pitanje »što« i »zašto« je nešto učinjeno. Analitička metoda na pitanje akcije sebstva odgovara po principu uzročnosti. Međutim, ova vrsta kauzalnosti ne može »rasplesti« lanac koji se formira u inter-subjektivnim odnosima. Neophodan je sljedeći korak, a to je odgovor na pitanje »tko« stoji posrijedi neke akcije. U tumačenju sebstva neophodno je prijeći od semantičkog do pragmatičkog analiziranja.³⁶ Ova vrsta pristupa sebstvu možda se može razumjeti na temelju Husserlova pojma *sedimentacije*. Nešto što je netko učinio nije naprosto moguće tumačiti izolirano, tj. izvan konteksta u kojemu je učinjeno i izvan poznavanja različitih momenata odnosa same osobnosti i onoga što je učinjeno. Onaj tko čini radnju i ono što je učinjeno pripadaju konceptualno istoj shemi koja u sebe uključuje interpretaciju okolnosti, namjera i motiva onoga što je ispostavljeno dobrovoljno i nedobrovoljno. Neki snažno doživljeni događaj od strane određene osobe predstavlja sediment na kojemu se formira smisao drugih stvari koji se asocijativno, »nesvjesno« povezuju s istim, a koje ostaju nepoznate onome koji akciju promatra sa strane. Nama drugi uvijek biva dan kao neko »Ja« koje djeluje u određenim okolnostima, ali unutrašnjost, motivi, uvjerenja i način razmišljanja ostaju nam nepoznati. Ipak, jedini put da se sebstvu drugog pristupi jest onaj koji vodi od akcije do agenta jer samo na osnovi onoga što je objektivirano možemo pristupiti pokušaju interpretacije onoga što bi u tome bilo »sebstvo« drugosti.³⁷ Analitičkoj metodi, ukratko, ostaje nedostupno samo sebstvo jer ostaje na objektivnoj razini objašnjenja akcije, dok pitanje »unutrašnjosti« samog sebstva ostaje nerazjašnjeno. Ipak, od analize nečije akcije do samog sebstva moguće je pokušati doći hermeneutičkom metodom.

U akciji određenog sebstva postoji nešto što je ustaljeni ritam samog tog sebstva. To je habituacija ili, psihološkim rječnikom, »stil života« određene osobe. Stil života u fenomenološkom smislu ne predstavlja ništa drugo doli ustaljene obrasce po kojima se određena osoba ponaša. Karakter je tako ono što se pojavljuje kao *istovjetnost*³⁸ i ono što u sebstvu predstavlja ono što je »ustaljeno« i »ozakonjeno«.³⁹ U lancu ponašanja neke osobe može se opisati logika i način ponašanja te pokazati na koji se način u sličnim situacijama

osoba slično manifestira. Ipak, sebstvo se ne može reducirati na karakter jer sebstvo nije »istovjetnost«. ⁴⁰ Sebstvo je ono koje ima mogućnost »iskoraka« iz ustaljenih obrazaca. Može se postaviti i pitanje: na čemu je zasnovana istovjetnost nekog sebstva? Tko određuje habituaciju neke osobe? Ona sama? Okolnosti? Što od okolnosti? Tko je od presudnog značaja za uspostavljanje stila života određene osobe? Poznato je da često iz »istih« okolnosti izrastu dvije potpuno različite osobe, a obje, ako se pitaju tko je odgovoran za njihov karakter – opet se pozovu na okolnosti. Dakle, ne mogu same okolnosti biti dovoljne da se objasni neko sebstvo. Nije dovoljno tumačeći okolnosti doći do sebstva. Čini se da u analizi sebstva uvijek nešto izmiče. Za samo sebstvo okolnosti se nekako pojavljuju, međutim, i drugi se u tim okolnostima nekako pojavljuju. Prema Ricœur, fenomenološka je metoda raskrila upravo važnost drugih u tumačenju sebstva. Osim što se drugi nekako pojavljuju sebstvu, ono samo nekako se želi »pojavit za druge«. Sebstvo je zapravo vlastito projektiranje sebe u određenim situacijama. Kako ono sebe projicira? Na temelju osobnog sistema vrijednosti.

4. Sebstvo i zajednica: projekcija sebstva u svijetu

U analizi Ricœurova odnosa prema Husserlu, naglašena je anticipatorna uloga svijesti pri konstituiranju cjeline predmeta. Što se tiče *sebstva*, anticipacija se ogleda u njegovoj projekciji sebe u odnosu s drugim, u žudnji da bude priznat od drugih. Ipak, što je korijen te žudnje? Je li po srijedi neka ničeanski shvaćena »volja za moć« ili je riječ o nečemu višem? Ricœur žudnju za priznanjem tumači slično Gassetu. Španjolski filozof pokazuje da žudnja sebstva za priznanjem ne dolazi iz neke teorijske potrebe uma, već iz potrebe sebstva da ocrta okvir pravila u kojemu će izvršiti određenu akciju:

»Čovjek ne može napraviti ni jedan jedini korak bez anticipacije, manje ili više jasne, što će biti; razumije se, ono što je odlučio postati u svom životu. Ovo znači da je čovjek primoran stalno činiti nešto u okolnostima u kojima se nalazi, odlučivati što će uraditi, nema drugog izlaza nego da problem tumači iz *sebstvene osobitosti*.«⁴¹

Dijalektika sebstva se zapravo na taj način ogleda u neophodnosti sebstva da sebe i svoj život nekako usmjeri tako da bude prihvaćen za druge. Kao što je pokazano, postoji sistem pravila po kojima sebstvo već funkcionira. To je ono što Ricœur označava pod »karakterom« sebstva. Međutim, sebstvo ne može predvidjeti sva moguća iskustva koja će mu se dogoditi. Upravo iz njegove konačnosti i fragilnosti dolazi strepnja za sutra i pitanje je li ono samo u stanju, po već ustaljenim obrascima življenja, »isprati« nadolazeća iskustva. Također, postavlja se i pitanje je li svoje pojavljivanje u stanju opravdati u

35

P. Ricœur, *Onself as Another*, str. 16.

36

Ibid., str. 40.

37

Ibid., str. 90.

38

Ibid., str. 128.

39

Ricœurov koncept karaktera ne razlikuje se mnogo od Aristotelova i Hegelova jer on po-

kazuje da je karakter nešto što se formira pod utjecajem »općeg duha« u kojemu je neko Ja zatečeno. Ipak, u analizi sebstva naglašava da, iako se karakter formira u procesu habituacije, za samo je sebstvo važno da se u karakteru ne iscrpljuje njegova sućina.

40

Ibid., str. 116.

41

José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Revista de Occidente, Madrid 1976., str. 9.

svijetu drugih. Dakle, kod sebstva nikada nije riječ samo o tome da ono postoji i opstane nego i o tome kako će postojati i opstati u odnosu s drugima.

Način na koji se sebstvo pojavljuje za-druge utvrđuje njegov odnos-s-drugima i mogućnost ili nemogućnost da bude priznato od strane drugih:

»Nešto se pojavi, nestane, pa se ponovo pojavi. Poslije nekog oklijevanja – zato što mu se pojava promijenila ili zato što je prošlo mnogo vremena – biva prepoznat od strane nekog. To je zaista ista stvar, a ne druga. Rizik je da se napravi greška, da se jedna stvar uzme za drugu.«⁴²

U svojim odnosima s drugim sebstvo ima mogućnost krive interpretacije, tj. pogrešnog tumačenja odnosa. Ipak, za Ricœura je važno naglasiti da priznanje postoji samo ako je obostrano. Priznati sebstvo kao sebstvo, ili osobnost kao osobnost, znači priznati njegovu sposobnost da priznaje druge. Time se sebstvo određuje kao slobodno sebstvo, a ne naprosto kao stvar, objekt i relacija u nizu drugih relacija. Ono se u svojim odnošenjima, ako postoji neki ritam života sebstva, nekako onda određuje spram drugih. Njegov identitet zapravo je njegov habitus, s jedne strane, način na koji se njegova ponašanja pojavljuju u svom redu i pravilu, a s druge strane, ono je način na koji ono biva priznato od strane drugih.

Ako se vratimo na način na koji sâmo sebstvo donosi odluke i projektira se u odnosima, pokazuje da mu nije moguće pristupiti ni analitički ni formalno-etički. Metoda *deskripcije* i *preskripcije* nije dovoljna za razumijevanje sebstva.⁴³ Kod sebstva uvijek postoji problem fikcije. Upravo zbog moći imaginacije, ideacije koju sebstvo posjeduje, a na koju je Nietzsche već u svojoj filozofiji stavljao i negativan i pozitivan prizvuk, sebstvu je najbolje pristupiti *naracijom*. Tek iz naracije moguće je utvrditi lanac događanja i odluka neke osobe jer se u njoj izražava dvostruka dinamika između događanja i reakcija neke osobe u odnosu na to kakav smisao nešto ima za nju. Ipak, u odnosu na to kako nekog percipiramo, taj netko može sebe jednako tako percipirati, a svoju samo-percepciju može kreirati iz drugih izvora. Sebstvo se može ograditi od dominantnih interpretacija i postaviti sebstvene standarde tumačenja situacije. Tu hermeneutika pokazuje svoju najveću snagu. Ne postoji apsolutna formalno-logička maksima pod kojom sebstvo sâmo sebe utemeljuje. Iako afirmira Kantov moralni zahtjev, Ricœur pokazuje da ovanjšćivanje uvijek predstavlja odnos u konkretnim materijalnim okolnostima. Postoji lingvistička, praktička, narativna i etička dimenzija sebstva.⁴⁴

Ako se za kraj pitamo koji je cilj Ricœurovih ispitivanja o sebstvu, možemo donijeti više različitih zaključaka. Ipak, čini se da je etičko tumačenje za njega od presudne važnosti s obzirom na to da sâmo sebstvo ne može napraviti ni korak naprijed bez da se zapita o vrijednosti i smislu onoga što čini.⁴⁵ Riječ je o jednoj etici koja više ide u pravcu Nietzscheove kritike dogmatizma i formalizma te smjera na mogućnost jedne hermeneutičke etike. Sebstvo preuzima vrijednosti najčešće iz zajednice u odnosu s-drugima, gdje na osnovi toga kako ga drugi percipiraju počinje percipirati i sam sebe te je to jedan začarani krug iz kojeg se može pobjeći tek uvjetno. Možda možemo zaključiti da Ricœur pokušava osloboditi sebstvo od stega običajnosti. Na osnovi maksime »samo-interpretacija postaje samo-pouzdanje«⁴⁶ pokazuje se da samo-interpretacija ne mora biti uvjetovana drugima. Sebstvo bira kriterij za samo-interpretaciju. Svijet je za njega samo simbol kojemu ono daje značenje. Pitanje kako ono shvaća sebe nije samo teorijsko. Osjećaji su uvijek uvučeni u tumačenje sebstva. Stoga u zaključku navodim da je svrha Ricœurova tumačenja sebstva u konačnici ta da osigura jednu novu metodu koja će samom sebstvu pomoći da se uzdigne iznad rigidnih shema. Smisao je njegova rada

pokazati da je »dobar život« nešto što sebstvu nitko ne može dati sve dok ne osigura samo sebi u projekciji sebe, vlastitih mogućnosti i vrijednosti.

Tanja Todorović

Interpreting the Selfhood

Paul Ricœur

Abstract

The question of selfhood is a very old question; however, only in contemporary philosophy on the foundations of the philosophy of life, philosophy of existence and phenomenology, it is possible to find an adequate method that could enable us to approach the understanding of selfhood. To accomplish this task, the advantages and disadvantages of Husserl's phenomenology must be demonstrated. Here, the research of the structures of subjectivity and inter-subjectivity performs an important role in the interpretation of selfhood. Nevertheless, it has been shown that it is necessary to reverse Husserl's method from pure subjectivity to chipped subjectivity in which the anticipatory role of consciousness is being re-discovered. This is important for the interpretation of selfhood not just in a theoretical way, but also in showing that selfhood could be understood only in relation to others. Actions of the self can never be understood from the position of pure subjectivity because the question of motives is a question of personality that is always a concrete historical subject. The crucial point in understanding the selfhood is showing the way in which it understands itself in the chain of intersubjective relations. From this point, it is possible to distinguish "ideal" from sinful man, the difference which has been emphasized in Nietzsche's philosophy. The only method by which we can approach the question of selfhood is the hermeneutical method. It can't be understood by description or in the attempts to deduce it on formalism and norms. Our relationship towards others and towards ourselves should be again and again re-constructed, not only because the experience itself dictates new patterns of life, but also because only the selfhood has the ability to change the way in which the situation is interpreted and thereby it can authentically determine itself in the world.

Key words

pure subjectivity, inter-subjectivity, method, selfhood, Paul Ricœur, values, life

42

Paul Ricœur, *The Course of Recognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2005., str. 150.

43

P. Ricœur, *Onself as Another*, str. 149.

44

Ibid., str. 170.

45

Mounier stavlja naglasak na etičko tumačenje sebstva pokazujući da »subjektivizaciju«

vrijednosti ne treba miješati s relativizmom. Zbog toga je važan fenomenološki temelj, ideja priznanja, inter-subjektivnog kreiranja vrijednosti. Usp. Emmanuel Mounier, *El Personalismo*, EUDEBA, Buenos Aires 1973., str. 42.

46

P. Ricœur, *Onself as Another*, str. 199.