

Jadranka Brnčić

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, I. Lučića 3, HR-10000 Zagreb
jbrncic@ffzg.hr

Ricœurova hermeneutika sebstva

Sažetak

Paul Ricœur dovodi u pitanje filozofiju subjekta. Njegove knjige *Temps et récit* i *Soi-même comme un autre* prožete su s barem tri filozofijske intencije: sebstvo ukoliko se suprotstavlja »ja« i odgovara na pitanje identiteta; identitet definiran kao *idem-identitet* i *ipse-identitet*, čija dijalektika upućuje na dva načina na koji se osobni identitet odnosi prema vremenu i tvori pojam sebstva; te drugi koji mnoštvom svojih figura obnavlja tradicionalnu dijalektiku *Istoga* i *Drugoga*. Autorica nastoji pokazati Ricœurovo promišljanje u dijalogu s autorima kao što su H. Arendt, E. Lévinas, J. Nabert, J. Greisch i dr.

Ključne riječi

sebstvo, hermeneutika, identitet, vrijeme, Paul Ricœur

Naslov Ricœurove knjige *Soi-même comme un autre* mogao bi se prevesti: »Sebstvo kao drugost«. Budući da *soi-même* znači svako »samo sebe«, tj. uključuje ontološku i psihološku sveukupnog svakog Ja (ili jastva), teško ga je prevesti kada stoji samostalno poput (gramatičkog) subjekta. Možda bi se moglo reći »sebstvenost« ili »identitet sebstva«, a ni to nije najsretnije rješenje. Moguće je odlučiti se i za varijantu »Ja sâm kao drugi« (izričaj »ja sâm« zamjenici »ja«, čini se, uklanja njezinu isključivu upućenost na sebe samu). Ricœur *moi* (ja) zamjenjuje sa *soi* (sebe).¹ Većina zapadnih jezika poznaje opreku između: *soi, selbst, self, sebe* i *je, ich, I, ja...* *Soi* naglašava neosobno jastvo, a *je* upućuje na *ego*, tj. na predodžbu ili svijest koju imamo o sebi. Koristiti riječ *soi* radije nego *je* označava distancu: zanemarivanje upućenosti na *ego* i otvaranje drugosti jastva.

U djelu Ricœur razrađuje dinamički filozofski koncept identiteta kao hermeneutiku sebstva. Već u samom naslovu izražena je složenost problema ljudskog identiteta, tj. dinamika i dijalektika istosti i drugosti sebstva, koju autor razvija u knjizi kao: refleksivnu meditaciju o sebstvu koja se ostvaruje zaobilaznim putem analize, kao dijalektiku značenja latinske pokazne zamjenice *idem* (jedno te isto, fr. *même*), u smislu nepromjenjive identičnosti, i značenja latinske pokazne zamjenice *ipse* (sam po sebi, fr. *soi*), u smislu onoga što tvori sebstvo. Ovakva dijalektika sebstva, podjednako je udaljena od Descartesova *cogita* kao čvrstoga, samodostatnog epistemološkog uporišta, kao i od Nietzscheova odbacivanja *cogita* kao puke iluzije. Refigurirajući svoju hermeneutiku sebstva, Ricœur suprotstavlja ove dvije filozofske tradicije, jednu koja

1

Inače, koncept sebstva kao cjelokupnost ljudske osobnosti, prvi je koristio Karl Gustav Jung.

cogito uzvisuje, te drugu koja ga ponižava; no, birajući treći put, zapravo, upozorava da je ova opozicija neutemeljena. Radikalizacija kartezijanskoga *cogita* proizlazi iz ambicije samoutemeljenja ega, dok je njegovo nijekanje radikalizacija sumnje na kojoj se on hoće temeljiti. Ricœur manje insistira na Nietzscheovu retoričkom pristupu, a više na njegovoj volji da kartezijansku sumnju dovede do njezine krajnosti – Nietzsche naprosto sumnja bolje od Descartesa.² Po Ricœuru, subjekt se ne može spoznati trenutačno i izravno, nego je nužan neizravan, zaobilazan pristup subjektivnoj svijesti. Subjekt, zapravo, nije konstitutivan ni za svijet niti za samoga sebe. Naprotiv, sav je sazdan od znakova. On je više učenik nego učitelj smisla – rekao bi Ricœur.³ Njegova je hipoteza da se sebstvo samorazumije tek dugim, zaobilaznim putem interpretacije, tvoreći pritom narativni identitet.

Konstituiranje sebstva poput priče

Narativni je identitet »poetsko razrješenje hermeneutičkog kruga«.⁴ Ricœur izabire dug (ne ontološki nego fenomenološki) put razumijevanja na kojem je bivanje bića njegovo samorazumijevanje. Slijedi, dakle, hermeneutički krug po kojem se biće »kreće« kako bi se vratilo samo sebi, pri čemu Ricœur umjesto Heideggerova pred-razumijevanja uvodi anselmovski pojam vjere:

»Moramo razumjeti kako bismo vjerovali, ali moramo vjerovati kako bismo razumjeli.«⁵

Tako shvaćena hermeneutika proizlazi iz apriornoga razumijevanja same stvari koju nastoji razumjeti interpretirajući ju. Pritom aporiju vjere i razumijevanja Ricœur ne smatra zatvorenim, nego »živim i stimulativnim krugom«: jednačenje razumijevanja i vjere traganje je za »srodnošću misli sa smislom života«.⁶ Na taj način hermeneutika razumije samu sebe i svoje kružno kretanje kao dar koji hermeneučaru omogućuje – apriornim razumijevanjem koje interpretaciji daje život – komunicirati sa svetim, što znači s oniričkim, kozmičkim dimenzijama bića prije njegova pojavljivanja u jeziku.⁷ Ricœurova hermeneutika, stoga, počinje od simbola i nastavlja se promoviranjem smisla oblikujući ga kreativnom interpretacijom, drugim riječima, kombinirajući Husserlov fenomenološki pogled na svijet s intencionalnom teorijom značenja (značenja motivirana intencionalnim stavom). Ukratko, hermeneutika, dakle, »čita« značenja tako da promatra simbole u tekstu kao fenomen, otkrivajući pritom intencionalan stav vjere koji ih čini smislenim.

U tumačenju teksta pred kojim sebstvo ostvaruje svoje samorazumijevanje, Ricœur je usvojio Aristotelovo poimanje *mīmēsis* tijesno povezane s *mýthosom*: fabula ne uređuje događaje, nego čine – djelovanje likova priče nije motivirano tamo gdje nema kauzalne veze koja omogućuje radnju. Upravo *mýthos* proizvodi literarnost književnoga djela i »otvara prostor za fikciju«. No, Ricœur ide dalje od Aristotela uspostavljajući trijadu *mīmēsis* koja odgovara Augustinovoј trijadi vremena. Budući da se ljudsko vrijeme kuša kao anticipacija budućnosti zadržavanjem prošlosti u sjećanju, naracija se, dakle, sastoji od tri neodvojiva stadija: *mīmēsis*1 – prefiguracija, praktičko pred-razumijevanje (semantičko, simboličko i vremensko) koje moramo unijeti u tekst kako bismo ga mogli čitati; *mīmēsis*2 – konfiguracija ili fabula, nizanje događaja, situacija, okolnosti, poticaja, ciljeva u *kao da* kauzalnom redu, čime ulazimo u »kraljevstvo fikcije«; i *mīmēsis*3 – refiguracija, čin čitanja u kojem je naše vlastito razumijevanje svijeta povećano novim mogućnostima razumijevanja nastanjenima u samoj naraciji. Naracija zahtijeva čitatelja da bi bila potpunom, bez referencije ona ostaje neinteligibilnom.

Radnja posreduje među trima *mimēsis* kroz vrijeme. Fabula nam omogućuje da naraciju razumijemo i kao naraciju i kao *mimēsis* stvarnoga svijeta. Ali kao u zrcalu: u priči unaprijed predočeno vrijeme konfigurira se u ponovno predočavanje vremena, dok u je stvarnom životu obrnuto – anticipiramo budućnost meditirajući prošlost. Narativni je identitet plod refigurativne operacije u fazi *mimēsis*³, koja slijedi za prefigurativnim poimanjem svijeta iz faze *mimēsis*¹ i za konfiguracijom priče u fazi *mimēsis*². I prefiguracija i konfiguracija, međutim, počivaju na narativnom identitetu onoga tko se upušta u mimetičku aktivnost, iz čega proizlazi da je narativni identitet promjenjiv i nestabilan, podložan djelovanju novih refiguracija.

Ricœur traga za oblikom trajnosti u vremenu koji bi mogao biti odgovor ne samo na pitanje »Što sam?«, nego i na pitanje: »Tko sam ja?«. Do sintetičkog razrješavanja istosti (bivanja jednim te istim sa samim sobom) i *ipsosti* (bivanja samim po sebi) može doći jedino u narativnom obliku, te je stoga kategorija »narativnog identiteta« ujedno i narativna konfiguracija, odnosno specifičan model povezivanja događaja u fabuli koji omogućava dijalektičku integraciju proturječja u području identiteta. Građenje zapleta omogućava integraciju različitosti, promjenjivosti, diskontinuiteta u »suglasju nesuglasja« priče koja slučajnosti preobražava u sudbinu.⁸ Gotovo da se konfiguracija sebstva može poistovjetiti s konfiguracijom zapleta. Termin konfiguracije za Ricœur jest umijeće kompozicije, tj. posredovanja između suglasja i nesuglasja. Zaplet Ricœur definira kao svojevrsnu konkurenciju između zahtjeva za suglasjem i dopuštenja nesuglasja koji, sve do završetka priče, narativni identitet izlažu opasnosti. Pod suglasjem podrazumijeva načelo reda, a pod nesuglasjem »obrt fortune koji od zapleta čini uređenu preobrazbu, od početne do završne situacije«. Sebstvo se konstituira kao priča: kontingentni događaji izazivaju nesuglasje unutar cjeline kao obuhvatnog suglasja, ali su jednako tako i neophodni za razvoj, tj. i sami pridonose ostvarivanju ovoga obuhvatnog suglasja, postaju nužne etape razvoja sebstva. Razumjeti sebe znači razumjeti se pred tekstem, a onda i pred »tekstom« vlastita djelovanja, te iz teksta činom čitanja primiti poticaj sebstva, različitoga od »mojstva«, od kojega potječe poticaj na otkrivanje vlastite povijesti.⁹ U *Temps et récits* narativni identitet opisan je kao identitet što ga čitatelji grade u susretu s tekstovima koje tumače, a u *Soi-même comme un autre* kao osobni identitet koji proizlazi iz samotumačenja, tj. iz tumačenja sebstva konstituirana poput priče.

Subjektivnost u svjetlu narativna identiteta naše je samorazumijevanje nastalo u dinamici taloženja priča u pretpovijesti i inovacija u našoj artikulaciji i »prisvajanju« ove pretpovijesti. Naime, naš narativni identitet možemo uvijek iznova reinterpretirati samo u svjetlu priča što ih nam nudi naša kultura iz čije arhive crpimo. Učimo postati pripovjedač i lik naše vlastite (životne) priče, ali

2
 Usp. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Pariz 1990., str. 25.

3
 Usp. Paul Ricœur, »Entretiens avec Carlos Oliveira«, u: R. Rochlitz i C. Bouchindhomme (ur.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Cerf, Pariz 1990., str. 35.

4
 Paul Ricœur, *Temps et récit III: Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Pariz 1985., str. 446.

5
 Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, Aubier, Pariz 1960., str. 351.

6
 P. Ricœur, *La symbolique du mal*, str. 352.

7
 Isto.

8
 Usp. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 175.

9
 Usp. P. Ricœur, *Rexlexion faite*, str. 60.

pritom ne postajemo autori naših života. Možemo, dakle, na sebe primijeniti koncept »pripovjednih glasova« kakvi tvore simfoniju (velikih) književnih djela, s tom razlikom da ne možemo postati njihov autor. U tome leži bitna razlika između života i fikcije. Pripovjedni glasovi naše životne priče imaginativne su varijacije našega ega – veli Ricœur. I posredstvom ovih varijacija nastojimo doći do samorazumijevanja. Narativni identitet je odnos među pripovjednim glasovima kojim nastojimo doseći »apsolutni identitet«.¹⁰ Naše jedinstvo nije supstancijalno nego narativno.

Priča i život

Odnos priče i života može se promatrati na dvije razine: 1. način na koji razumijemo život (što ga priča onaj tko ga živi) može se usporediti s načinom na koji razumijemo priču (jer ga priča na način na koji priča /i razumije/ ma koju priču i 2. život razumijemo zahvaljujući pričama, onima koje smo čuli i razumjeli (one su varijacije naše vlastite životne priče, no ne po svojem sadržaju nego po konfiguraciji), te ih ugradili u konfiguraciju vlastite životne priče. Moj narativni identitet nije moj identitet u priči koju o sebi mogu ispričati, nego u mojoj narativnoj sposobnosti da to činim. Proces konfiguracije nije dovršen u tekstu, nego se dovršava u čitatelju. No, tek je pod tim uvjetom moguća refiguracija života posredstvom priče. Za Ricœur a smisao i značenje priče, dakle, kao što je to u više navrata ovdje naglašavano, proizvod su interakcije svijeta teksta i svijeta čitatelja. U čin čitanja uključena je sposobnost priče da preobražava čitateljevo iskustvo. Svijet teksta jest svijest što ju tekst otvara kao horizont mogućih iskustava, kao mogući svijet kakvoga bi bilo moguće nastaniti.

O životu se može govoriti kao o priči na temelju onoga što Ricœur zove »pred-narativnom kvalitetom ljudskog iskustva«¹¹ – život aktivno i strastveno traga za pričom, tj. za vlastitom konfiguracijom i samotumačenjem. Ili, drugim riječima: čovjek je u potrazi za vlastitom životnom pričom. Ricœur u se može prigovoriti da se njegovo razmišljanje kreće unutar zatvorena kruga. Naime, budući da nemamo pristup temporalnom iskustvu ljudske egzistencije izvan ispričanih priča, kako je moguće govoriti o »narativnoj kvaliteti iskustva« i o ljudskom životu kao priči? No, on sâm odgovara da iskustvo kao virtualna priča ne proizlazi iz projekcije priče na život, nego iz istinske potrebe za pričom (*genuine demand for narrative*):

»Ne izlazeći iz područja svakodnevnog iskustva, nismo li skloni u nizu epizoda vlastitoga života vidjeti nešto poput još neispričanih priča [*story not yet told*], priče koja traži da bude ispričana?«¹²

Pritom navodi primjer iz psihoanalitičke prakse. Pacijent priča psihoanalitičaru fragmente svoje životne priče, svoje snove, konfliktne epizode. »Može se reći da je cilj psihoanalitičara omogućiti pacijentu da ispriča ove fragmente i s vremenom ih integrira u podnošljiviju i inteligibilniju priču« – veli Ricœur. Narativna interpretacija psihoanalitičke teorije uključuje, dakle, činjenicu da životne priče izrastaju iz još neispričanih, potisnutih priča koje tvore osobni identitet pacijenta. Potraga za cjelovitim osobnim identitetom jamči kontinuitet između mogućih (virtualnih) priča i ispričanih priča za koje smo spremni preuzeti odgovornost. Drugi primjer mogao bi se uzeti iz sudske prakse. Saslušanje osumnjičenoga sastoji se u pomnom »hvatanju« njegovih još neispričanih priča koje se povremeno, fragmentarno artikuliraju otkrivajući moguće proturječnosti. Potom, sljedeći primjer može se naći u situacijama sklapanja prijateljstva u kojima mnoge osobe, u želji da drugo-

me otkriju sebe, svoje sebstvo, imaju potrebu »ispričati svoj život«. Priča se, razumijemo li dobro Ricœurovu tezu, rađa iz vlastite pretpovijesti koju tvore sve još neispripovijedane priče, a »poroditelj« je njezin pripovjedač – zajedno s pričom rađa se i subjekt koji priča. Štoviše, može se reći da je pričanje, praćenje i razumijevanje priče tek artikulirani nastavak još neartikuliranih priča iz narativne pretpovijesti.

»Ako je istina da je fikcija dovršena tek u životu, a da se život može razumjeti tek kroz priču o njemu, onda je 'istražen život' (u sokratovskom smislu), zapravo, isripovijedan život.«¹³

Isripovijedan život je, po njemu, život u kojem nalazimo temeljnu strukturu priče, refiguraciju života kroz narativnu konfiguraciju »suglasja nesuglasja«. U sadašnjosti smo neprestano razapeti između naše nestabilnosti u vremenu koje prolazi i težnje za stabilnošću u vremenu koje traje. Naš protekli život, kada ga ispričamo, izgleda nam kao polje konstruktivne aktivnosti kakvu »posuđujemo« iz narativnog razumijevanja kojim nastojimo otkriti vlastiti narativni identitet. Narativni identitet jest sebstvo definirano kao identitet što ga može oblikovati tek dinamika narativne konfiguracije, pri čemu, dakako, ne može biti sveden na narativni identitet, ali iz njega proizlazi, on ga konstituira. Sebstvo nam nije dano, nego ga zadobivamo posredstvom priča, te nas stoga »književnost može osloboditi od redukcionističkog, narcisoidnog ega«, od egologije, filozofskoga imperijalizma jastva.¹⁴

Paradoksalna formulacija iz naslova *Soi-même comme un autre* sadrži u sebi dijalektiku identiteta-istosti i identiteta-ipsosti, tj. promjenjiva sebstva u kojem se nužno pojavljuje, uvjetno rečeno, unutarjni drugi: ja, koji živeći, čitajući, tumačeći te razumijevajući sebe u svijetu i sebe u vremenu, uvijek postajem netko drugi. Dinamiku sebstva kao istosti (*mêmeté*) i kao ipsosti (*ipséité*), te narativnog identiteta koji ih posreduje, Ricœur razvija kao dinamiku karaktera i njegova samoodržanja. Pod karakterom Ricœur razumije skup razlikovnih oznaka koje dopuštaju da se reidentificira ljudska jedinka kao jednaka samoj sebi. Putem deskriptivnih oznaka karakter označava skup trajnih stanja (stečenih navika i identifikacija) po kojima prepoznajemo neku osobu. Za većinu je – veli Ricœur – identitet osobe/zajednice sastavljen od ovih vrijednosnih identifikacija s normama, idealima, uzorima, herojima, u kojima se osoba/zajednica prepoznaje: »prepoznati se« u (*se reconnaître dans*) sudjeluje u »prepoznati se po« (*se reconnaître-à*).

Identifikacija s herojskim likovima i vrijednosna identifikacija koja čini da iznad svog života postavljamo »uzrok«, otkrivaju još jednu bitnu značajku samoodržanja karaktera, a to je vjernost samom sebi koja se očituje kao vjernost danoj riječi, obećanjima i preuzetim obvezama. Obećanje je takav model identiteta koji uključuje »moju sposobnost da ostanem vjeran svojim angažmanima unatoč promjenama koje mogu tijekom vremena utjecati na mene«. Obećanje je čin kojim projiciram sebe u budućnost o kojoj još ništa ne mogu znati; ono je moja sposobnost koja mi omogućuje da se u svako vrijeme prepoznam kao subjekt obećanja. Održanje riječi jest održanje sebstva u njegovoj

10
P. Ricœur, »Life in quest of narrative«, u: David Wood (ur.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, Routledge, London 1991., str. 31.

11
P. Ricœur, »Life in quest of narrative«, str. 29.

12
Isto, str. 30.

13
Isto, str. 31.

14
Isto, str. 32.

jedinstvenosti.¹⁵ Riječ je o superiornom obliku identiteta koji osobu čini sebstvom na koje drugi može računati.¹⁶ Budući da drugi može na mene računati, ja ostvarujem svoje sebstvo kao ono na koje se može računati, a ono što povezuje to dvoje jest – odgovornost. Unatoč mom bivanju drukčijom osobom, i u fizičkom i u moralnom smislu u različita vremena mojega života, ja sam još uvijek »ista« osoba i upravo to čini moju samostojnost. Ovu samostojnost moje osobnosti održavam onim što tvori moj karakter – samoodržanjem koje se izražava kroz držanje riječi. Unatoč promjenama koje mi se mogu dogoditi u životu, držim li riječ koju sam dao drugima, otkrivam da sam još uvijek ista osoba te da imam »dobar karakter«. O etici kao vjernosti samom sebi pisala je već Hannah Arendt:

»Moralno ponašanje ovisi prije svega o odnosu čovjeka prema samom sebi.¹⁷ Ukoliko ste u raskoraku sa samim sobom, to je kao da ste prisiljeni svakodnevno živjeti sa svojim neprijateljem. [...] Kada počinete zločin, živite sa zločincem.¹⁸ Neke stvari ne mogu uraditi jer da ih uradim neću više moći živjeti sa samom sobom.«¹⁹

Etička perspektiva poetskoga

Uobičajeno je smatrati da poetsko u dekontekstualizaciji suspendira referencijalni svijet. Međutim – kao što Ricœur upozorava govoreći, u *Métaphore vive*, kako o »živoj« metafori tako i, u *Temps et récit*, o fikcionalnoj priči – upravo poetsko otvara metaforičku referenciju. Poetski tekst nije bez referencije. Naprotiv, predlaže moguće svjetove. Ako priča izlazi iz temporalnih okvira, ako dokida sadašnji prostor, čini to da bi u nama otvorila jednu drugu temporalnost, jedan drugi prostor. Otvara kvazi-vrijeme i kvazi-prostor – imaginativne varijacije koje su varijacije o svijetu, te otvaranje drugom svijetu pred nama kao čitateljima. U *Temps et récit* Ricœur insistira više na varijacijama vremena, a u *Soi même comme un autre* na varijacijama sebstva. Čitati znači primiti u sebe novu mogućnost bivanja, rađanje jedne nove moguće subjektivnosti. Takva je interpretacija i sama kreativna. Ulazeći u svijet teksta, čitatelj preuzima kretanje, stil, grafizam teksta, te ih inkorporira interpretirajući tekst. I taj je čin etički čin. Stoga što je svaka interpretacija jedinstvena i stoga što potiče na promjenu vlastita života i ponašanja. Ova etika prije je predrazumijevanja i pretpostavki što ih čitatelj može imati o ma kojem tekstu. Čak naprotiv, poetska *mimēsis*, za razliku od retoričke argumentacije kakva se prilagođuje očekivanjima slušatelja, upravo rekonstruira pretpostavke i očekivanja prefiguracije:

»Središnja nakana poetskoga jest preobrazba imaginarnoga. Preko nje poetsko potresa slojeve primljenih ideja i retoričkih premisa argumentacije, pa čak i kada se one čine očitima.«²⁰

Tekst problematizira subjekt koji ga interpretira: subjektivitet čitatelja kakav se uspostavlja čitanjem otvara prema imaginativnim varijacijama, a imaginacija pripravlja čitatelja za nove mogućnosti djelovanja. Poetski se tekst ne zastavlja tek na tome da »ponovno opiše stvarnost« (teorijska funkcija), nego ponovno stvara svijet djelovanja (praktička funkcija). Djelovanje je slično tekstu po tome što se i jedan i drugi eksterioriziraju u tragove, postaju autonomnima, neovisnima o svojem autoru (ili agentu). U trenutku, pak, kada se posredstvom imaginacije prelazi iz diskursa u čin, otvara se etički horizont teksta. Poetika i etika u tijesnoj su vezi. Promjena svijeta – eto, to je etička perspektiva poetskoga.

Simbolizirajuća moć imaginacije preobražava dano značenje u nova značenja, omogućujući nam da svoju budućnost konstruiramo kao mogući prostor naše

slobode, kao horizont naše nade. Egzistencijalne implikacije ovakva pristupa dalekosežne su. Stari antagonizam volje i nužnosti je nadvladan. »Odveć smo mislili u terminima volje koja se podlaže, a nedovoljno u terminima imaginacije koja otvara nove horizonte« – veli Ricœur.²¹ Mogući svjetovi transcendiraju granice našega aktualnoga svijeta. Kao fenomen ontološke novosti, Ricœurova hermeneutika imaginacije promatra ponad referencije prvog reda koja se zadržava na empirijskoj stvarnosti, referenciju drugog reda kao horizont mogućih svjetova. Kada je riječ o narativnim oblicima, oni su vezani uz dimenziju vremena i povijesti. Oni nose poetičku moć otvaranja novih oblika ljudskoga postojanja u vremenu i u ljudskoj zajednici. Ricœurova hermeneutička teorija, vezana uz teoriju djelovanja i naracije, omogućuje govoriti o »poetici morala«.²²

Cijela knjiga *Soi-même comme un autre* zapravo je građena na trijadi: opisati (*décrire*), pripovijedati (*raconter*), propisati (*prescrire*) tako da svaki moment trijade implicira specifičan odnos konstitucije djelovanja i konstitucije sebstva. Narativna teorija ne bi mogla sudjelovati u ovom posredništvu ukoliko ne bi ujedno mogla upozoriti, s jedne strane, da je praktično polje što ga pokriva narativna teorija mnogo šire od onoga koji pokriva semantika, a s druge strane, da akcije organizirane u priču predstavljaju značajke koje mogu biti teorijski obrađene samo unutar etičkog okvira. Drukčije rečeno, narativna teorija zaista posreduje između opisa i propisa samo ako to uključuje proširenje praktičnog polja i anticipaciju etičkih stajališta u samu strukturu pripovjednog čina.

Ne postoji – veli Ricœur – etički neutralna priča. Obično se drži da književno pripovijedanje, na razini narativne konfiguracije u doslovnom smislu te riječi, gubi svoja etička određenja u prilog posve estetskim određenjima. No, to reći značilo bi ne poznavati samu estetiku. Užitak koji osjećamo slijedeći sudbinu likova uključuje, doduše, napuštanje realnoga moralnog prosuđivanja, ali, u irealnom prostoru fikcije iskustva mišljenja uvode nas u veliki imaginarni laboratorij: u svojevršno istraživanje »kraljevstva dobra i zla«. Nadvrednovati, tj. prevrednovati još uvijek znači vrednovati – kaže Ricœur. Moralni sud nije dokinut, prije je i on sam podvrgnut imaginativnim varijacijama vlastitima fikciji.

Ricœur u knjizi *Soi-même comme un autre* razlikuje: 1. ono što je »dobro« – što zove »etičkom nakanom« (*visée éthique*): obećanje ispunjena života, povjerenje u vrline, želje i svrhovitost što animiraju naše djelovanje; 2. ono što se nameće kao obavezno i »pravedno« – »moralne norme«, prihvaćanje pravila koja ograničavaju zlo što ga možemo činiti jedni drugima; 3. ono što je »mudro« – »praktička mudrost« koja omogućuje naći rješenja i u složenoj i

15
Usp. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 148.

16
Usp. isto, str. 195.

17
Hannah Arendt, *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, prev. Nadežda Čačinović, Naklada Breza, Zagreb 2006., str. 27.

18
H. Arendt, *O zlu*, str. 55.

19
Isto, str. 63.

20
P. Ricœur, *Lectures 2*, str. 487.

21
P. Ricœur, »Herméneutique de l'idée de Révélation«, str. 54.

22
Alain Thomasset, *Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven University Press, Leuven 1996., str. 83.

teškoj situaciji u kakvoj moralni imperativi izgledaju proturječnima. Ovakva pluralnost kutova napada korespondira s raznolikošću načina ulaženja u etičko iskustvo i njegova komuniciranja, te s raznolikošću govora prikladnih da održavaju našu odgovornost, povećavaju našu percepciju zla i našu podatnost dobru.

Ono što zove »malom etikom« (pozivajući se na Aristotela iz *Nikomahove etike*) zapravo je svrha cijeloga Ricœurova pothvata u knjizi. Jezičnoj, praktičnoj i narativnoj dimenziji identiteta dodaje i etičku i moralnu, pri čemu pod pojmom »etički« razumije »ispunjen život«, a pod pojmom »moralni« artikulaciju etičkoga u normama koje pretendiraju biti univerzalnima, premda ostaju aporetičnima.²³ Etika upućuje na »uvažavanje sebe« (*estime de soi*) kao vrijednosti, a moral na »štovanje sebe« (*respect de soi*) kao činjenice. Shvaćajući kao najvišu svrhu svoga života »dobar život«, činimo pojedinačne izbore koji nam omogućuju da ostvarimo *dobar život*, izbore koji, po Ricœur, uključuju brigu za postizanjem dobrog života, prijateljstvo kao potrebu za drugim, uzajamnost po kojoj se ostvaruje prijateljstvo i pravedne institucije u kojima je sve to moguće i održivo.

Sebstvo se konstituira u neprestanom osvjedočivanju (*attestation*), koje stoji naspram sumnje kao što točnost stoji naspram netočnosti. No, sumnja je ujedno i inherentna osvjedočivanju, baš kao što je drugost inherentna sebstvu. Ricœurov pojam osvjedočenja konvergira s Nabertovim pojmom svjedočanstva.²⁴ Nasuprot sumnji na kojoj se temelji ego, sebstvo se temelji na osvjedočenju koje je sigurnost povjerenja.²⁵ Riječ je u povjerenju iskazanu onome tko svjedoči, u ovom slučaju sebstvu koje svjedoči o sebi samom. Budući da ne možemo vlastitu egzistenciju ni verificirati niti dokazati, osvjedočenost je, zapravo, naše povjerenje u to da smo kadri djelovati i trpjeti.²⁶ Takvo povjerenje, dakle, proizlazi iz *conatusa*, naše želje da budemo, iz našeg povjerenja u našu sposobnost govora, djelovanja i prepoznavanja.²⁷ Istina svjedočanstva nije izvjesna i utemeljena danost, nego mogućnost odupiranja sumnji. Ricœur, zapravo, prihvaćajući ju kao dio osvjedočenja, iskazuje najveću moguću sumnju prema sumnji samoj.²⁸ Riječ je, dakle, o sebstvu kao svijesti refleksivnog subjekta u permanentnom, dinamičkom, dijalektički otvorenom i nikad do kraja dovršenom samotraženju, samotumačenju i samorazumijevanju koje krči svoj put kroz sumnju i povjerenje. Dijalektika sumnje i povjerenja odigrava se unutar subjekta koji u vremenu ostaje isti pojedinac (*ipséité*),²⁹ ali čiju samostojnost (*mêmeté*) tvore brojne promjene u vremenu, tj. između nepromjenjive trajnosti relativne postojanosti sebstva i neprestane njegove promjenjivosti u vremenu. Drugim riječima: samorazumijevanje se događa u dijalektici između istosti i brojnih njegovih unutarnjih drugosti.

Sebstvo kao drugost

Prigovor teoriji da je život naracija – jer »život se živi, a priče pričaju« – skriva se u činjenici da etički dobre priče mogu služiti kao model za stvaran život: ovaj se prigovor svladava shvaćanjem naracije kao one koja zahtijeva rad čitatelja kako bi se dovršila, jednako kao što stvarni životi zahtijevaju druge kako bi bili interpretirani. Naš je život prepleten životima drugih. Svaki pojedinačni život može se promatrati kao narativna potka unutar sveukupnoga zapleta života: ponekad su ova tkanja povezana, a ponekad se posve mimoilaze. Da bi čovjek imao narativan identitet, treba biti u interakciji s drugima: bez drugih ljudi u svojem životu, čovjek nema ni priču koju bi mogao ispričati. Naš identitet, dakle, nikad nije samo naš. On je drugome »drugi« jednako kao i što je identitet drugoga nama »drugi« sve dok ga ne »prisvojimo«.

Metakategorija drugosti, međutim, ne uključuje samo druge osobe, nego ju valja promatrati na tri razine: drugost svijeta, drugost druge osobe i drugost sebstva sebi samom. Dakle, kao suprotstavljenost ega i sebstva, tijela i svijesti, svijesti i savjesti, riječju: sebstva i jastva. Zbog ovoga prepletanja identiteta temeljno čvorište intersubjektivne interakcije, tj. integracije polisemičnosti drugosti kakva je nesvodiva tek na puku drugost druge osobe, po Ricœuru, jest – prepoznavanje. On govori o tri modela prepoznavanja: 1. prevođenje tuđih ideja u vlastiti, subjektivni jezik, što nije puko prisvajanje nego »jezička gostoljubivost«; 2. razmjena sjećanja kakva proizlazi iz »narativne gostoljubivosti«; te 3. model praštanja kakav nas oslobađa dugova prošlosti. Prevođenje omogućuje zajedničku sadašnjost, razmjena sjećanja učvršćuje naš narativni identitet, a praštanje otvara etički prostor u kojem je moguća budućnost.³⁰

Izraz »sebstvo kao drugost« u sebi nagoviješta i značenje sebstva i drugog u etičkom smislu: »ja« svoje djelovanje usmjeravam prema drugom i razmjenjujem se s drugim, »ja« se stavljam u položaj drugog i samog sebe mogu vidjeti kao drugog, baš kao što drugome i jesam – drugi. Subjekt, dakle, nije samo supstancija nego ponajprije etički izbor. Misli »sebe« uključuje »drugog« kao konstitutivan element mojega identiteta. Ako etička univerzalnost ne može biti utemeljena na subjektu, njezino utemeljenje valja, dakle, tražiti u polisemičnosti drugosti. Upravo iz ove polisemičnosti proizlazi da novi izvor društvene norme može biti jedino stavljanje u položaj drugoga. U takvoj optici Ricœur nadilazi opoziciju između individualne etike na polju konkretne prakse (onoga što mi se čini dobrim) i morala utemeljena na strogim načelima (tipa: ne smiješ...) dijalektički ih spajajući u praktičnoj mudrosti »dobrog

23

Usp. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 200.

24

Nabert, kao uostalom i Lévinas, propituje odnos između ljudske konačnosti i predmeta svjedočanstva pokazujući kako, posredstvom transcendentalnoga svjedočanstva ljudska otvorenost beskonačnosti omogućuje i novo razumijevanje biti čovjeka. Ricœur analizira Nabertovo shvaćanje svjedočanstva (izloženo u Nabertovoj knjizi *Le désir de Dieu*) u *Lectures 3*, str. 105–137.

25

Povjerenja, radije nego vjerovanja, jer se povjerenje gramatički izražava ne kao »vjerujem da« (*Je crois que*), nego kao »vjerujem u« (*Je crois en*).

26

Usp. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 34–35. Po Ricœuru, trpljenje je sastavni dio ljudske moći djelovanja stoga što je krhkost konstitutivan element njegova bića.

27

Usp. isto. *Conatus* je Spinozin pojam: *Conatus quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam*. – »Napor (*conatus*) kojim sve stvari nastoje opstati (ustrajati) u svom bivanju (biću) njihova je aktualna esencija« (*Ethica ordine geometrico demonstrata* /Eti-

ka, geometrijskim redom izložena/, III, prop. 6–7). *Conatus* se, dakle, može definirati kao želja za životom, a život kao želja, snaga ili afirmacija ove želje. U Ricœurovim tekstovima opetovano se pojavljuju kao sintagme: »želja za bivanjem«, »napor postojanja« i sl. Ricœur misao o tijesnoj povezanosti »želje za bivanjem« i znakova po kojima se ta želja projicira i izražava nalazi u Jeana Naberta (*Le Désir de Dieu*). Obojica razumijevanje svijeta ne odvajaju od samorazumijevanja: problem smisla se ne postavlja ukoliko se znakovi (simboli, mitovi, tekstovi) shvaćaju kao sredstva kojim se ljudsko biće nastoji smjestiti u svijetu i razumjeti, tj. ukoliko se samorazumijevanje, prisvajanje želje za bivanjem, više ne traži »kratkim putem izravne svijesti«, nego »dugim putem interpretacije znakova« (usp. *Le Conflit des interprétations*, str. 169).

28

Usp. Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Éditions du Seuil, Pariz 1994., str. 174.

29

U određenju te »istosti« sadržan je numerički i kvalitativni aspekt, te se može ustanoviti biološki kontinuitet onoga što smatramo istim pojedincem.

30

Usp. Paul Ricoeur, *The Hermeneutics of Action*, str. 4–5.

života«. Ricœurova etika stanovita je verzija etike vrlinâ, etika koja ne traži ono što omogućuje razlikovanje dobrih i zlih djela, nego – slijedeći Sokratov *dictum* da je dobar život život vrijedan pričanja – ono što tvori »dobar život«. Drugim riječima, prepoznavanje, kao dijalektika davanja i primanja, ne događa se u području morala, nego u području etike dobra, ili jednostavno – dobrote. Etička interakcija s drugima način je da očuvam vlastiti narativni identitet: drugi mogu računati na mene i to je ono što me čini vrijednim »računanja« te, naposljetku, etički odgovornom osobom u zajedničkoj potrazi istodobno za »dobrim životom« i za odgovorom na pitanje »Tko sam?«.

Etička odgovornost za drugoga

Pojam 'etičke odgovornosti', po Ricœur, još uvijek pluta u svojevrsnoj semantičkoj zbrci.³¹ Ponajprije stoga što se brkaju pojmovi 'moralnoga' i 'etičkoga'. Ove dvije riječi ne samo da su različitoga porijekla – jedna (moral) dolazi iz latinskoga, a druga (etika) iz grčkoga – nego pokrivaju i različita semantička polja. Ricœur pod moralnim smatra, s jedne strane, norme, načela dopuštenoga i zabranjenoga, te, s druge strane, osjećaj dužnosti kao subjektivnu stranu odnosa subjekta prema normama. Pojam etičkoga također udvaja u dva toka: uzvodan, kojega zove prethodnom etikom, odnosi se na izvor normi u području želje, dok se nizvodan, što ga zove i potonjom etikom, odnosi se na načelo vršenja normi u konkretnom životu.³² U opoziciji moralnoga i etičkoga skrivena je dijalektika kontekstualnoga i univerzalnoga, tj. dijalektika između etike kao osobnog stjecanja vrlina te morala kao ispunjavanja obaveza.³³ Ricœur etici daje prednost nad moralom, ali uviđa nužnost etike da prolazi kroz mrežu normi kakve vode u praktičku mudrost. Ono što povezuje etiku interpretacije biblijskoga teksta s etičkom njegovom porukom, jest da se one ne oblikuju na razini morala, tj. na razini refleksije drugoga reda ili u području obveza, nego na razini etike, tj. želje za ispunjenjem u dobrom životu ili u području dobra u kojem dužnosti, kao posljedice obvezatnih normi, moraju proći kroz praktičku mudrost, tj. razborite odluke u pojedinačnim, konkretnim situacijama.³⁴

Govoriti o etici, kakva prethodi moralu i poslušnosti normama, za Ricœura znači polaziti od uvjerenja da postoji bolji način djelovanja i življenja, tj. da je moguće živjeti »dobar život«. Takva želja proizlazi iz temeljne ljudske potrebe za prepoznavanjem, samoprepoznavanjem i uzajamnim prepoznavanjem, te iz »pokreta izazvana željom ljudskoga bića za slobodom«,³⁵ što Ricœur analizira u analogiji s modelom triju osobnih zajednica: ja, ti i mi. Prve dvije zamjenice govore u prvom i drugom licu, a treća omogućuje govor o moralnom zakonu, što Ricœur sintetizira: »perspektiva 'dobroga života' s drugim i za drugoga u pravednim institucijama«.³⁶

Etički zahtjevi, po Ricœur, dakle, uključuju tri referencije: brigu za sebe, brigu za drugoga i brigu za pravednost institucija unutar koje ove prve dvije brige mogu funkcionirati. Briga za sebe priziva ono što je najpozitivnije u želji za potpunom postojanja. U toj želji ima nešto fundamentalno dobroga: biblijskim rječnikom, to je činjenica da smo stvoreni i da je »veoma dobro« (Post 1,31) da smo stvoreni, da jesmo. Ova prva etička afirmacija dublja je od egoizma koji se veže uz ovu želju. Da bismo brizi za drugoga mogli dati pravo mjesto, moramo ga moći smjestiti u odnosu na našu vlastitu brigu da postojimo i budemo prepoznati te samim time u odnosu na naše samouvažavanje. Pozvani smo »ljubiti svojega bližnjega kao samoga sebe« (Lev 9,17–18). Ljubav prema nama samima prvo je pravo koje nam valja tražiti da bismo mogli voljeti drugoga. Ono što je vrijedno ljubavi u svakom od nas jest, po Ricœur,

to što nismo tek puki plodovi prirodnoga determinizma, nego smo sposobni za inicijativu, kadri djelovati razložno, a ne samo nagonski. Svoje vlastito djelovanje možemo legitimirati tako da mu dajemo za pravo u djelovanju drugoga. Kadri smo evaluirati, odabirati bez vanjskih ograničenja. Kadri smo svoje trenutačne čine promatrati dugoročno, a svoj život u narativnoj perspektivi.³⁷ Tek kada sve to uvažavamo u sebi, možemo uvažavati i u drugima i za druge. Uvažavati druge znači poštivati njihovu sposobnost i slobodu odabira, inicijative, djelovanja, evolucije i promatranja koliko i vlastite. Tek se u ovoj međuovisnosti uvažavanja može govoriti i o pravednim institucijama. Po Olivieru Abelu, Ricœur nastoji rehabilitirati politiku posredstvom brige za njezinu etičku i pravnu dimenziju.³⁸ Riječ je o povjerenju u sposobnost subjekata da djeluju za opće dobro te istodobno uzimanja u obzir krhkosti, kako osoba tako i institucija, koja proizlazi iz nasljeđa nasilja i prijepora između individualna i kolektivna pamćenja.

Pitanje o tome tko sam i što sam postaje, po Emmanuelu Lévinasu, odgovor: »Evo me«, što je izraz brige za druge. Međutim, kako je moguće odgovoriti »Evo me!«, ako subjekt ne preuzima inicijativu? – pita Ricœur. Iako se u mnogo čemu slaže s Lévinasom, Ricœur smatra da je njegova etika bez utemeljenja u ontologiji, dok sâm drži da etika jest duboko ukorijenjena u ontologiji, ali ne u ontologiji supstance nego ontologiji čina (*ontologie de l'acte*).³⁹ Doduše, Ricœur priznaje da je fenomenologija pasivnosti nužno sredstvo za ontološko razumijevanje drugosti, ali ga shvaća kao osvjedočenje koje je, za

31

Usp. *Le Juste* 2, str. 41.

32

Usp. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 200.

33

O problemu univerzalne etike i morala kao njezine primjene u konkretnim situacijama razmišljali su i Alasdair MacIntyre i Jürgen Habermas. Dok MacIntyre (*Whose Justice? Which Rationality? / Čija pravda? Koja racionalnost?*; University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988.) razvija pojam tradicije u dvije, prividno proturječne teze – s jedne strane, tvrdeći da ne može postojati univerzalna racionalnost, a s druge, da partikularna tradicija može pokazati svoju racionalnu superiornost nad drugim tradicijama svojom sposobnošću da objasni elemente aporija drugih tradicija – Habermas (*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln / Moralna svijest i komunikacijska aktivnost*), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983.) nastoji ustvrditi nužne uvjete za uspostavu procedure koja bi omogućila prosudbu univerzalne valjanosti moralnih normi, tj. ne zadržava se na razini tumačenja normi, nego na razini utemeljenja uvjeta njihove mogućnosti. MacIntyre, dakle, zastupa teleološki pristup u kakvom se pravedno definira počev od dobra, a Habermas deontološki pristup u kakvom se hijerarhija normi tumači supstancijalno kao racionalni postupak. Ricœur, čini se, izabire srednji put, nastojeći dijalektički pomiriti oba pristupa: etika svoj temelj pronalazi u želji za dobrim

životom i mora se podvrgnuti testu moralne obvezatnosti.

34

O političkim implikacijama tako shvaćene praktičke mudrosti, vidi: Mauro Piras, »Introduzione«, u: Isti (ur.), *Saggezza pratica e riconoscimento*, Meltemi editore, Rim 2007., str. 7–18.

35

A. Thomasset, *Une poétique de la morale*, str. 83.

36

P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 202.

37

Dakako, ova sposobnost da mislimo, pripovijedamo i djelujemo, može biti ugrožena narušenim zdravljem, no tada naša ne-sposobnost nalazi svoju »ravnotežu« u patnji: ona je odgovor naše nemoći na bolešću nam uskraćenu moć. No, patnja nije nekompatibilna ne samo s našom željom za dobrim životom, nego ni sa samom srećom kao sposobnošću da nađemo zadovoljstvo u vlastitu ispunjenju.

38

O. Abel, *Paul Ricœur. Promesse et la règle*.

39

Osim u *Soi-même comme un autre* (str. 339), Ricœur o Lévinasu piše i u *Lectures* 3, str. 81–103.

njega, integracija numeričkoga *idem*-identiteta i kvalitativnoga *ipse*-identiteta. Osvjedočenje sebstva da jest »kroz djelovanje i trpljenje« jedini je način da se sebstvo odražava kao sebstvo kroz aporije vlastite i tuđe drugosti, pa i drugosti Božje.⁴⁰ Takvo je osvjedočenje pasivnost sadržana u gostoljubivosti.⁴¹ No, za razliku od Lévinasa, koji govori o odnosu prema »Licu drugoga« kao o paradigmi intersubjektivnog odnosa organizirana u smjeru koji ide od drugoga prema sebstvu, Ricœur drži da takvo promišljanje sebstvo ostavlja odveć pasivnim i gotovo ga prekriva, nadomješta drugim te da treba voditi računa i o drugom smjeru – od sebstva prema drugome. Smjer od drugoga prema sebstvu strukturira epistemološku svijest o drugome, a smjer od drugoga prema sebstvu etičku odgovornost kao odaziv na poziv drugoga.⁴² Epistemološki i etički aspekt ne idu, po Ricœur, jedan bez drugoga.⁴³

Fenomenologija sposobna čovjeka

Malo-pomalo antropologija »pogrešiva« (*l'homme faillible*) ili »čovjeka kriva« (*l'homme coupable*), kakvu je razvio u svojoj *Filozofiji volje*⁴⁴ vodila je Ricœura preko fenomenologije »čovjeka kadra« (*l'homme capable*) – sposobna za pripovijedanje i angažman, za kritiku i uvjerenje – do hermeneutike ljudske povijesne situacije u kojoj je čovjek istodobno sputan poviješću i sposoban se u njoj angažirati. Između neuspjeha volje u »pogrešivu čovjeku« i djelujuće volje u »sposobnom čovjeku« postoji dug i težak prijelaz s pasivnosti koja podnosi i aktivnosti koja ne zaboravlja prvotnu pasivnost, nego ju preokreće i čini aktivnom. Kroz cijelu ovu putanju otkriva se ono što bismo paskalovski mogli nazvati »veličinom bivanja čovjekom«, veličinom koja ne umije vidjeti osim onoga što naslućuje, koja je u krhkosti i u želji nikad doželjene i nikad ispunjene želje.⁴⁵

Ljudska osoba identificira se kroz svoje sposobnosti, onim što može činiti. Pojedinac je sposoban čovjek i čovjek koji trpi. Sposobnosti mogu biti promatrane izvana, no temeljno ih se osjeća, živi kao modus izvjesnosti. Ova izvjesnost nije vjerovanje kakvo se smatra nižim stupnjem znanja. Riječ je o sigurnosti punoj povjerenja, srodnoj osvjedočenju. Osvjedočenje sebstva koje je svjedočanstvo o događaju, susretu, činu. Čovjek je, zapravo, kao što je opetovano konstatirano, prorok vlastite egzistencije.

Moguće je uspostaviti tipologiju temeljnih urođenih i stečenih sposobnosti.⁴⁶ Ove temeljne moći tvore prvo sjedište ljudskoga, u smislu ljudskoga u opoziciji s ne-ljudskim. Promjena, koja je jedan aspekt identiteta – ideja i stvari – proizlazi, na razini ljudskoga, iz dramatičkog aspekta osobne povijesti upletene u tkanje nebrojenih povijesti različitih egzistencija.

Osoban identitet obilježen je konstitutivnom temporalnošću. Osoba je svoja povijest. U tipologiji što ju Ricœur predlaže, redom razmatra sposobnost govorenja, djelovanja, pripovijedanja, čemu dodaje pripisivanje djelovanja njegovu autoru i sposobnost obećanja. U ovoj širokoj panorami sposobnosti ljudskoga agenta, glavni naglasak premješta se s pola na prvi pogled moralno neutralnoga na izričito moralni pol na kojem se sposoban subjekt osvjeđuje kao odgovoran subjekt.

Pod »moći govora« valja, po Ricœur, razumjeti sposobnost kakva nije puki dar jezika izražena kroz mnoštvo govora, svaki s njegovom morfologijom, leksikom, sintaksom, retorikom. Moći reći znači spontano proizvoditi smisljeni diskurs. U diskursu netko nešto kaže slijedeći opća pravila. Reći nešto – smisao je; o nečemu – izvanlingvistička referencija; nekome – obraćanje, temelj razgovora.

Pod »moći djelovanja«, Ricœur razumije sposobnost proizvođenja događaja u društvu i u prirodi. Ovakva ljudska intervencija preobražava pojam događaja – oni nisu samo ono što će se dogoditi. Sposobnost djelovanja uvodi u događaj slučajnost, neizvjesnost i nepredvidljivost.

»Moć pripovijedanja« zauzima eminentno mjesto među sposobnostima u mjeri u kojoj najrazličitiji događaji bivaju razumljivi i inteligibilni tek ispri-povijedani u pričama; tisućgodišnje umijeće pripovijedanja priča, kada se primijeni na sebstvo, rađa životne priče što ih prenosi fikcija, a artikulira historija povjesničara. Građenje priče proizvodi račvanje u samom ljudskom identitetu: identitet sebstva nije samo identitet istoga nego integrira u sebe promjenu kao vlastitu peripetiju. Može se otvoriti o narativnom identitetu, tj. identitetu pripovjednoga zapleta kakav ostaje nedovršen i otvoren mogućnosti pripovijedanja na drugi način, kao i puštanju drugima da ga pripovijedaju.

Dijakritička hermeneutika

U cijelom interpretativnom procesu javlja se problem identiteta, tj. u svakoj od interpretativnih kategorija postavlja se pitanje *tko?*: tko je akter? tko inter-venira? u odnosu na koga? tko tumači? i kome? Sva nas ova pitanja vraćaju na pitanje o nama samima, ili, kako bi rekao Michel Foucault, izražavaju »brigu o sebi«, tj. o sebstvu.⁴⁷ Ricœur u *Soi-même comme un autre*, već je rečeno, analizira sebstvo pod dva vida: *idem* i *ipse*, istosti i ipsosti, istovjetnosti i

40

Drugost Božja (Boga što ga Ricœur zove Sasvim drugim) tema je ontoteologije i misticizma, te bi ju se dalo pratiti od Anselma (njegova nastojanja da drugost Božju učini inteligibilnom, Meistera Eckharta (njegove kontemplacije o Bogu u ne-bitku Stvaranja) i Nikole Kuzanskoga (njegova promišljanja o slučajnosti, negaciji i ne-drugosti kao toposima Božje drugosti), preko Luthera (njegova insistiranja na drugosti Božjoj), Heideggera (njegova promišljanja drugosti mišljenja bitka koje se može nazvati teologijom razlike) pa sve do Derride (shvaćanja drugosti Božje kao hiperbole *différance*). Zanimljiv zbornik o toj temi: Orrin F. Summerell (ur.), *The Otherness of God*, University of Virginia Press, Charlottesville – London 1998.

41

Usp. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, str. 318.

42

Usp. *Isto*, str. 341.

43

Ricœur, pak, neki autori prigovaraju da njegova drugost odveć ostaje »privezana« uza sebstvo. Vidi: Vincent Descombes, »Le pouvoir d'être soi«, *Critique*, ILVII/529–539, Pariz 1991., str. 545–576; Henry Venema, »Oneself as Another or Another as Oneself?«, *Literature & Theology*, XVI/4, Oxford University Press, prosinac 2002; str. 410–436). Još o problemu drugosti riječi je u poglavlju »Hermeneutika i dekonstrukcija«, str. 454.

44

Philosophie de la volonté I (Filozofija volje I): 1. *Le volontaire et l'involontaire (Voljno i ne-voljno)*, Aubier, Pariz 1950; *Philosophie de la volonté II – Finitude et la culpabilité (Konačnost i krivnja)*: 1. *L'homme faillible (Pogrešiv čovjek)*; 2. *La symbolique du mal*, Aubier, Pariz 1960.

45

Ricœur svoju knjigu *La mémoire, l'histoire, l'oubli* završava svojevrsnim epitafom: »Pod poviješću – pamćenje i zaborav. Pod pamćenjem i zaboravom – život. No, pisati život već je druga priča. Nedovršena.«

46

Ricœur svoju fenomenologiju sposobna čovjeka razvija u knjizi *Parcours de la reconnaissance* (Stock, Pariz 2004), a rezimiraju u svom govoru »Devenir capable, être reconnu«.

47

Foucault je treći volumen svoje *Histoire de la sexualité (Povijest seksualnosti)* naslovio: *Le souci de soi*, Gallimard, Pariz 1984. O brizi za sebe Foucault razmišlja kroz čitanja antičkih klasika nastojeći kulturu uopće gledati kao oblikovanje jedinstvene ljudske osobnosti kadre skladno koristiti vlastito tijelo i duh za političko djelovanje za koje je namijenjena i kojemu nastoji ne biti podčinjena.

samostojnosti, »ostati isti« i »biti ja sâm«. On nastoji problematiku sebstva osloboditi bremena istosti kao trajnosti u vremenu.⁴⁸ Promatranje sebstva pod dva aspekta: *idem* i *ipse* omogućuje upozoriti na još uvijek otvorene aporije i proturječnosti u hermeneutici sebstva, a kritika identiteta *idem*, naposljetku, ima i terapeutsku vrijednost, jer se tjeskoba rađa upravo s osjećajem gubitka identiteta, gubitka istovjetnosti sa samim sobom. Granična iskustva krajnji su test sebstva: sebstvo gubi potporu istosti te odgovor na pitanje »tko?« ostaje neodgovorenim.

U hermeneutičkom nastojanju promišljanja o drugosti susrećemo se s nekoliko hermeneutičkih modela. Dva su oprečna – može ih se nazvati romantičarskom i radikalnom hermeneutikom. Ova prva podupire ideju da je svrha filozofske interpretacije objediniti svijest subjekta sa sviješću drugoga subjekta i u hermeneutičkom procesu to zove aproprijacijom (njem. *Aneinung* – postati sa). Schleiermacher je istraživao aproprijaciju svijesti koja postaje drugošću u teološkim terminima kerigme, prvotne poruke. Dilthey ju analizira u terminima historijske odluke da dosegne »objektivnu« spoznaju prošlosti, razlikujući objektivnost prirodnih od objektivnosti humanističkih znanosti. Gadamer je, pak, razvio ideju pomirenja između našega vlastitog razumijevanja i razumijevanja drugoga u terminima »fuzije horizonata«. Sva trojica autora smatraju da je svrha hermeneutičkoga razumijevanja pronaći prvotnu, zaboravljenu svijest, kako bi se prošlost razumijevala u aktualnim, suvremenim modusima razumijevanja. Radikalna hermeneutika, nadahnutu Derridaovom dekonstrukcijom, kakvu zagovaraju Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard i John Caputo, odbacuje model aproprijacije insistirajući na neposredujućem karakteru drugosti. Takvo radikaliziranje tuđosti drugoga temelji se na Lévinasovu promišljanju odnosa istosti i drugosti kakvo je razvio u *Totalité et infini*. Međutim, Lévinas, naime, u promišljanju odnosa sebstva prema drugosti, po Ricœuru, zapostavlja identitet sebstva.⁴⁹ Lévinas – kritizirajući zapadnu filozofiju koja drugoga reducira na horizont svijesti ega, tj. smatra ga udvostručenjem istoga – predlaže potpunu »inverziju intencionalnosti objektivizirajuće svijesti da bi se sačuvala nezamjenjiva drugost drugoga«.⁵⁰ Caputo, hiperbolizirajući Lévinasove i Derridine hipoteze kao nefenomenološki model, govori o neprevladivoj asimetriji sebstva i drugosti.⁵¹

Što se tiče Ricœura, on traži srednji put – dijalektiku sebstva i drugosti kakvu je razvio u knjizi *Soi-même comme un autre*. Richard Kerney njegovu, kao i hermeneutiku Jeana Greischa, Davida Kempa, Domenica Jervolina, Davida Tracyja, naziva »dijakritičkom hermeneutikom«.⁵² Po Kearneyu, karakteristika je dijakritičke hermeneutike pronalaženje posredničkoga puta između romantičarske hermeneutike, koja razumijevanje smatra posljedicom »fuzije horizonata« i radikalne hermeneutike koja odriče svaku mogućnost razumijevanja drugosti.⁵³ Ova hermeneutika priznaje mogućnost komunikacije među različitim, ali ne i neusporedivim sebstvima, smatrajući da ona sama počinje prihvaćanjem razlike. Između *logosa* istoga i *anti-logosa* drugoga nalazi se dija-*logos* sebstva kao drugosti. Temeljna svrha takve hermeneutike jest učiniti nas gostoljubivijima za sve što nam je drugo, tuđe.

Ricœur smatra da se jedan od najboljih načina razotuđivanja drugoga sastoji u tome sa sebstvo prepozna kao drugost te da drugost, donekle, shvati kao drugo sebstvo. Pritom se poziva na narativnu interpretativnu praksu kadru uspostavljati uzajamne odnose između dva pola: istosti i drugosti – otvarajući time put mogućnosti otkrivanja drugoga u našem sebstvu i naše sebstvo u drugome. Tražeći dijalektički put pomirenja ontološke i etičke kategorije drugosti, on, naime, predlaže da Isto i Drugo budu promatrani unutar iste teksture, tj. unutar shvaćanje naracije kao puta do etičkoga. Za njegovu složenu fenome-

nologiju dijade sebstvo-drugost, karakterističan je hermeneutički pluralizam drugosti, stanovita »polisemija drugosti« koja ide od našega iskustva vlastite svijesti i tijela, preko našega iskustva drugih osoba, živih ili mrtvih (predaka) sve do odnosa prema božanskome, živome ili odsutnome.⁵⁴

Ricœur drži, kao što je opetovano upozoreno, da čitatelj interpretativnim suprožimanjem s tekstom produbljuje svoje iskustvo svijeta, pronalazi nove načine boravljenja u njemu. Njegova hermeneutika predlaže nove putove naše samointerpretacije upravo u terminima drugosti, te poziva drugog da bude reintegriran u horizont razumijevanja. Ricœur, s jedne strane, upozorava da pojašnjavanje, tj. objašnjenje daje tek slabo svjetlo unutar toga horizonta sve dok se ne sretne s onim tuđim, drugim što je često ignoriralo, no, s druge strane, ostaje sumnjičavim prema postmodernom kultu neiskazljivoga. Nastoji upozoriti da predrzumijevanje i razumijevanje moraju neprestano održavati dijalog. Unutar svojega hermeneutičkoga modela Ricœur, dakle, unatoč svemu neiskazljivome, nastoji reći nešto o neiskazanome, zamisliti nešto nezamislivo, ispriopovijedati nešto neispriopovjedivo, istodobno se čuvajući da ne prekorači granice koje okružuju svijet »najviših dogovora«. On ne poziva na povratak zatvorenim metanaracijama totaliteta. Za njega je hermeneutički izazov bacati viseće mostove između »nas« i »drugih« ili »drugog«. I to ne na način totalizantne redukcije, tj. ontoteologije ili logocentrizma, nego u dijalektičkom stapanju kakvo se ne odriče simptoma neodlučivosti, već ostaje u trajnoj aporiji.

Za Ricœur a ne može postojati odnos prema drugome ukoliko se drugoga ne shvati kao relativnoga, ne apsolutnoga, kao drugoga koji se preobražava u drugo sebstvo. Po njemu, ideja apsolutnoga očitovanja drugoga kao apsoluta nije moguća.⁵⁵ Ne postoji takva drugost koja ne bi mogla biti barem skromno

48

Aporije, proturječnosti i paradoksi u shvaćanju sebstva prisutni su u filozofiji još od Locke a, a ostaju, zapravo, nerješivima i u Nietzsche a. Locke je rekao: »Trajanje je pamćenje«. Hume je, pak, priznao: »Tražim trajnost u vremenu, ali ga ne nalazim, Nalazim tek svežanj iskustava i dojmova«. I Kant je u promišljanju transcendentalnoga subjekta naišao na sličnu poteškoću: transcendentalni subjekt nije *cogito* kakav bi mogao pokriti sva predočavanja sebstva. Husserl se susreće s istim paradoksom: za njega sfera vlastitosti (*Eigenheit*) označuje i sebstvo nepromjenjivo kroz vrijeme i refleksivno sebstvo. Heidegger se pita: »Tko je taj tko čini ovo ili ono?«, a Hannah Arendt kaže da ljudske djelatnosti možemo razlikovati kroz priče i životne povijesti – njihova je funkcija da nam kažu »tko« djelovanja. Nietzsche kritizira identitet istosti tvrdeći da ne postoji duša, nego samo tijelo od krvi i mesa. Ali ova kritika upućuje na to da se identitet, u smislu *idem*, zapravo, ne može naći te nas vraća na problematiku pitanja »tko?«.

49

Usp. *Lectures 3*, str. 81–103.

50

Usp. E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, Den Hag 1961., str. 59–60.

51

John D. Caputo, *More radical Hermeneutics*, Indiana University Press, Bloomington 2000.

52

Usp. »Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur«, u: *Ricœur*, str. 205. Mario Valdés, pak, Ricœurovu hermeneutiku smatra jednim od dvaju lica poststrukturalizma, pri čemu je ono drugo lice, dakako, Derridina dekonstrukcija; usp. Mario Valdés, *A Ricœur Reader: Reflection and Imagination*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo 1991., str. 21.

53

Usp. Richard Kearney, »Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur«, u: Myriam Revault d'Allonnes i François Azouvi (ur.), *Ricœur* L'Herne, Pariz 2004.

»Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur«, str. 212.

54

P. Ricœur, Usp. *Soi-même comme un autre*, str. 409.

55

Usp. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Hag 1974., str. 9.

interpretirana: drugi me nikad ne može tako prevladati da mu postanem tao-cem, no doživljavati ga malo manje tuđim mogu jedino etičkim kontaktom. No, ako je etička kritika i nužna sastavnica u prosuđivanju o drugima, nikad nije ponad hermeneutičkoga imperativa pluralnosti interpretacija. Hermeneutički obrat u razumijevanju odnosa sebstva i drugosti omogućuje upotpunjavanje samokritike nužnom kritikom drugoga i obrnuto – hermeneutika sumnje simultano operira na oba fronta. Bez ove dvostruke kritike, kakva razotkriva iluzorne kategorije sebstva i drugosti, nemoguće je govoriti o stvarnim odnosima između čovjeka i čovjeka, čovjeka sa samim sobom i čovjeka i svega mu drugog.

Drugi može ući u hermeneutički krug jedino posredstvom figuracije. Za ilustraciju takve transformacije, koja problem drugoga shvaća kao etički problem očitovan naracijom, možemo uzeti drevni primjer krajnjega etičkoga izbora: kako inače razlikovati »glas odozgor«, koji Abrahamu naređuje da ubije Izaka, od glasa koji to zabranjuje? Bez toga razlučivanja, do kojega nas dovodi dijalektika istoga i drugoga, kultura se podvaja na prostor zločina i prostor suosjećanja, tj. na oštru dihotomiju »pravednosti« i »ljubavi«, što ju Ricœur nastoji prevladati »logikom obilja«, koja uključuje međudjelovanje sebstva i drugosti. Bez ove dijalektike identifikacije i alijenacije, tj. bez prepoznavanja sebstva kao drugosti, kako kaže Jean Greisch, kratofanija bi odmijenila epifaniju,⁵⁶ drugim riječima: nasilje zauzelo mjesto misterija.

Literatura

Paul Ricœur

La Métaphore vive, Édition du Seuil, Pariz 1975. (prev. Nada Vajs: *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1981.).

»Herméneutique de l'idée de Révélation«, u: *Révélation*, Université Saint-Louis, Bruxelles 1977., str. 15–54.

Temps et récit III: Le temps raconté (Vrijeme i priča III: Ispričano vrijeme), Éditions du Seuil, Paris 1985.

»Entretiens avec Carlos Oliveira«, u: R. Rochlitz i C. Bouchindhomme (ur.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Cerf, Paris 1990.

Soi-même comme un autre, Éditions du Seuil, Paris 1990.

»Life in quest of narrative«, u: David Wood (ur.), *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, Routledge, New York 1991., str. 20–33.

Lectures 2. La Contrée des philosophes, Éditions du Seuil, Paris 1992.

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Éditions du Seuil, Paris 1994.

Réflexion faite: autobiographie intellectuelle, Esprit, Paris 1995.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, Éditions du Seuil, Paris 2000.

Le Juste II (Pravednik), Esprit, Paris 2001.

»Devenir capable, être reconnu«, govor povodom primanja nagrade centra John W. Kluge, u: *Esprit*, br. 7, srpanj, Paris 2005.

Opća literarura

Abel, Olivier: *Paul Ricœur. Promesse et la règle*, Michalon, Paris 1996.

Arendt, Hannah: *O zlu. Predavanje o nekim pitanjima moralne filozofije*, prev. Nadežda Čačinović, Naklada Breza, Zagreb 2006.

Greisch, Jean: »L'épiphanie, un regard philosophique«, *Transversalités*, br. 78, Paris 2001.

Kearney, Richard (ur.): *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*, Sage Publication, London 1996.

Kearney, Richard: »Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricoeur«, u: Myriam Revault d'Allonnes i François Azouvi (ur.), *Ricoeur*, L'Herne, Paris 2004.

Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1961.

Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974.

Mongin, Olivier: *Paul Ricoeur*, Éditions du Seuil, Paris 1994.

Nabert, Jean: *Le désir de Dieu*, Aubier, Paris 1966.

Piras, Mauro: »Introduzione«, u: Mauro Piras (ur.), *Saggezza pratica e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricoeur* Meltemi editore, Roma 2007.

Thomasset, Alain: *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven University Press, Leuven 1996.

Valdès, Mario: »Introduction: Paul Ricoeur's Post Structural Hermeneutics«, u: Mario Valdès (ur.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo 1991.

Jadranka Brnčić

L'hérméneutique de soi de Ricoeur

Sommaire

Paul Ricoeur met en question les philosophies du sujet. Ses livres Temps et récit et Soi-même comme un autre sont traversées par au moins trois intentions philosophiques: le soi, en tant qu'il s'oppose au « je » et qu'il répond à la question de son identité, l'identité narrative qui se définit par l'identité-idem et l'identité-ipse renvoyant aux deux manières dont l'identité personnelle se rapporte au temps et fonde la notion de soi; l'autre qui par ses multiples figures renouvelle la traditionnelle dialectique du Même et de l'Autre. L'auteur essaye de montrer la pensée du Ricoeur en dialogue avec H. Arendt, E. Lévinas, J. Nabert, J. Greisch etc.

Les mots clés

Paul Ricoeur, hérméneutique de soi, identité narrative, identité éthique, autre