

Ricœurova hermeneutika biblijskoga teksta

Jadranka Brnčić
e-mail: jbrncic@ffzg.hr

UDK: 22.06:Paul Ricœur
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 2. svibnja 2009.
Prihvaćeno: 20. lipnja 2009.

Francuski filozof Paul Ricœur bavio se problemom teksta u okviru hermeneutičke fenomenologije kakva je propitivala dosege i granice spekulativna mišljenja. U filozofiji konkurentnim diskursima – psihoanalitičkom, simboličkom, hermeneutičkom – istraživao je razumijevanje i samorazumijevanje ljudskoga »bivanja u svijetu« do kojih se dolazi upravo obilaznicom interpretacije teksta. Članak nastoji izložiti načela Ricœurove »podučene egzegze« u dvostrukom horizontu: horizontu hermeneutičke refleksije koja se ne bavi gotovim dogmatskim izričajima te horizontu vjere koja se kuša kroz tekstove, istodobno promatrajući tekstove s distance, uvažavajući njihovu unutarnju polifoniju u izrazima ispovijesti vjere, poimanju vremena, shvaćanju povijesti spasenja. Ricœurova je teza da ono što je specifično za biblijsku misao, koja se može nazrijeti iza slojeva teksta, jest sljedeće: Ime Božje, događaji hebrejske povijesti, Kraljevstvo Božje, događaj Kristova uskrsnuća kao objava smisla nade – svi ovi ključni momenti biblijskih

tekstova činom čitanja postaju kadri preobraziti »subjektivnu« egzistenciju čitatelja. Premještanje teološke refleksije s jednoglasna u višeglasan diskurs Ricœur dekonstruira monolitni karakter objave i omogućuje vidjeti njezinu polisemiju, čime biva razoren svaki totalitarni oblik autoriteta kakav bi pretendirao na »posjedovanje« objavljene istine. Raznolikost biblijskih žanrova usložnjuje i moralnu problematiku: budući da biblijski tekst nudi tako široko shvaćanje izvora i oblika morala u kakvom se etika ne može svesti na moralne norme, nemoguće je prisvojiti dogmatsku poziciju po kojoj bi postojalo nešto kao kršćanska etika. Etika nije okvir zadan Zakonom, nego ponajprije osobna odgovornost slobodne savjesti. Riječ »Bog«, pak, upućuje na potragu za univerzalnošću onkraj pluralnosti njegovih modaliteta iskazivanja u biblijskom tekstu, čime se sprječava pretvaranje Boga u idola. Analoški oblik nominacije tvori samu matricu teološkoga jezika kao metaforičkoga jezika, što otvara mogućnost svojevrsne poetske teologije.

Ključne riječi: biblijska hermeneutika, svijet teksta, narativni identitet, diskurzivni modusi Staroga i Novoga zavjeta, polifonijski koncept objave, etička perspektiva poetskoga, konflikt i konvergencija interpretacija

»Ako imadnete vjeru koliko je zrno gorušičino te reknete ovoj gori:
 'Premjesti se odavde onamo!', premjestit će se i ništa vam
 neće biti nemoguće.« (Mt 17,20)

Francuski filozof Paul Ricœur (1913-2005) bavio se problemom teksta u okviru hermeneutičke fenomenologije kakva je propitivala dosege i granice spekulativna mišljenja te je istraživao razumijevanje i samorazumijevanje ljudskoga »bitka u svijetu« do kojih se dolazi upravo obilaznicom interpretacije teksta.

Tumačenju teksta Ricœur pristupa pitanjem: je li moguća interpretacija koja ne bi bila interpretacija teksta ili o njemu, nego interpretacija u tekstu i kroz tekst? Ono što je, po njemu, zajedničko različitim (historiografskim, fikcionalnim, biblijskim) tekstovima jest, u trijadi – autor-tekst-čitatelj – koja tvori svijet teksta, interpretaciju samoga rada teksta, dinamičkog identiteta unutar kojega se strukturira integrirajuće djelovanje svih njegovih elemenata. Ricœur se stoga hvata ukoštac s problematikom onakve interpretacije kakva ispražnjava prostor subjekta od njegovih ideoloških slojeva uvjetovanih dosezima i granicama diskursa u kojem se iskazuje te ga ponovno, u dijalektičkom odnosu arheologije i teleologije subjekta, puni smislom.

Njegovu hermeneutiku tvore tri temeljna momenta, tri krila triptiha: propitivanje simbolike zla, prijepora interpretacija te konstituiranja sebstva.

Hermeneutika teksta kao posredovanje samorazumijevanja

Kretanje prema hermeneutičkoj fenomenologiji anticipirano je u Ricœurovu projektu filozofije volje, *Le volontaire et l'involontaire* (1950-1960), unutar kojega je njegov interpretativan rad naišao na prepreke, tj. na problem graničnih situacija ljudske egzistencije poput grešnosti, patnje i smrti, situacija koje spekulativna filozofija, u svom nastojanju da dosegne apsolutno znanje, ne uspijeva konceptualno artikulirati. Stoga se okrenuo filozofiji konkurentnim diskursima: psihoanalitičkom i simboličkom te fenomenologiji religije. Njegova je teza da se temeljna ljudska iskustva mogu izraziti jedino na simboličan, prema tome neizravan, nekonceptualan način.

Drugo krilo Ricœurove hermeneutike proizlazi iz husserlovske fenomenologije. Korelativno kretanje eidetičke i transcendentalne redukcije ilustrira dva momenta svakoga interpretacijskog posla: odvajanje od stratifikacija koje tvore povijesni profil fenomena te vraćanje prvotnim pozicijama svijesti čije djelovanje konstituiraju objekt. Idući od življena svijeta prema institucionalizirajućoj svijesti, interpretacija se vraća od svijesti k svijetu. Kalemljenje hermeneutičkoga problema na fenomenološku metodu mora, po Ricœuru, omogućiti ponovno uspostavljanje modusā po kojima subjekt shvaća samoga sebe interpretirajući

se. Subjekt otkriva svoju egzistenciju egzistencijom vlastita života, a značenja mu nisu dana izravno: da bi došao do njih valja mu poći hermeneutičkom obilaznicom posredstvom simboličke aparature kulture.

Svoje propitivanje Ricœur potom premješta na freudovsku psihoanalizu koju, u analitičkoj situaciji, predstavlja kao poseban jezik razorne kritike »lažne svijesti« i novoga umijeća tumačenja što ga zove hermeneutikom sumnje.¹ Hermeneutika sumnje počinje sumnjom da uopće postoji takav »svet« predmet koji bi iziskivao povjerenje i od kojeg bi se mogao očekivati poziv, predmet koji bi mogao biti »mjesto preobraćanja intencionalnoga cilja u kerigmu, u očitovanje, u objavu«,² a njezina je metoda demistifikacija, dešifriranje, »skidanje maske«. Da bismo razumjeli ovakvu »hermeneutiku sumnje«, ne treba prisvojiti njezine argumentacije, nego biti svjesni paradoksa koji njome upravljaju te se ponovno vratiti potencijalima religijskoga iskustva i diskursa. Riječ je o tome da se istodobno izbjegniju pretenzije znanstvene spoznaje i redukcije arbitrarnoga mišljenja, tj. pomiri, kako bi rekao Ricœur, uvjerenje i kritika. Kritička instanca uvjerenje čini odmjerijim, a razumno uvjerenje kritiku podlaže granicama onoga što se ne može do kraja objasniti. Usuprot hermeneutici sumnje, hermeneutika obnavljanja smisla temelji se na povjerenju u »obilje jezika« kakvo proizlazi iz simboličke potke jezika. Inteligentnu vjeru Ricœur tumači prelazeći iz intencionalne analize religijske simbolike do »preobraćanja« ove analize u slušanje bogata govora simbola koji prethode refleksiji. Između hermeneutike kao primjene sumnje i hermeneutike kao obnavljanje smisla, Ricœur bira dijalektički put – on do »svetog«, kao krajnje referencije smisla, dolazi obilaznicom kritičke sumnje. Njegova je hipoteza, kakvu razvija u *Le Conflit des interprétations* (1969), da su hermeneutika sumnje i hermeneutika obnavljanja smisla obje legitimne, svaka u svom području. Međutim, nije ih dovoljno samo pustiti da svaka na svoj način obave svoj posao, nego ih valja artikulirati jednu drugom te uočiti njihove komplementarne funkcije. Dvije interpretacije, sumnja i obnavljanje smisla, čine dva suprotna kretanja u dijalektičkom odnosu »produktivne konfliktnosti«³ progresije i regresije: jedno analitičko i regresivno prema nesvjesnome kao primordijalnom redu, a drugo sintetičko i progresivno prema duhu kao najvišem redu. Nesvjesnom treba pristupiti kao razumijevanju figura koji konstituiraju duh, a duhu (u hegelijanskom smislu), tj. jezgri sebstva, kao sukcesiji figura koje svijest tjeraju prema naprijed, odnosno kao zadatku što ga valja ispuniti.⁴

1 Usp. RICŒUR, 1965

2 RICŒUR, 1965, 36.

3 Usp. RICŒUR, 1965, 37 i 1995a, 121.

4 Usp. RICŒUR, 1969, 318.

Budući da ni sami sebe ni svijet ne razumijevamo izravno, već kroz tekst, pri čemu se tekst shvaća kao univerzum tekstova, kao cjelina »čitanja« svijeta, a ne kao skup pojedinačnih jezičnih jedinica ili njihova kombinacija, zadaća hermeneutike jest, kako to Ricœur vidi, s jedne strane, tražiti u samom tekstu unutarnju dinamiku koja upravlja njegovim strukturiranjem te, s druge strane, otkrivati moć koju tekst ima da se projicira izvan sebe tvoreći svijet koji će istinski biti »stvar« na koju se on referira. Upravo ova unutarnja dinamika i vanjska projekcija konstituiraju ono što Ricœur zove radom teksta, pri čemu je hermeneutika rekonstrukcija ovoga dvostrukog kretanja. Ricœur koristi Diltheyov pojam hermeneutičkoga kruga koji se kreće od objašnjenja do razumijevanja te Gadamerove pojmove »potuđivanje«, »prisvajanje« i »stapanje horizonata« integrirajući ih i vodeći kroz dijalektičke etape do svijeta teksta oslobođena i od autorove intencije i od čitateljevih očekivanja. Razumjeti sebe pred tekstom ne znači nametnuti mu svoju vlastitu sposobnost razumijevanja nego izložiti se primanju od »šireg sebe« kao predložena načina postojanja kakvo najbolje odgovara predloženu svijetu teksta.⁵ Ricœur koristi sintagmu »svijet teksta« stoga da naznači referenciju teksta kao cjelinu. Naime, tekst se ne referira na stvarnost svijeta o kojem piše, nego na situacijske referencije opisivanja te stvarnosti. Ukratko: Ricœur identificira četiri razine na kojima interpretira tekst: kao odnos pisma i govora, kao strukturiran rad, kao projekciju svijeta i kao posredovanje samorazumijevanja.

Interpretacija kao prostor imaginacije

U trećem krilu svojega hermeneutičkog triptiha Ricœur upućuje na metaforičnost jezika (*La Métaphore vive*, 1975), na iskustvo temporalnosti inherentno jeziku (*Temps et récit*, 1983-1985) te na realizaciju sebstva kao drugosti koja svoju paradigmu nalazi u priči *Soi-même comme un autre*.⁶

U brojnim tekstovima Ricœur pristupa procesima simbolizacije, metaforizacije i narativizacije kao prostorima semantičke inovacije. Iz bavljenja problemom simbola prešao je na metaforu kao iskaz koji omogućuje bavljenje semantičkom jezgrom simbola. Simbol je svaka struktura u kojoj izravno, doslovno, prvo značenje označava neizravno, preneseno, drugo značenje koje može biti shvaćeno tek posredstvom prvoga, proizvedeći pritom »višak smisla«. Metaforu Ricœur ne promatra na razini rečenice, nego na razini diskursa. Njezina se problematika odnosi na referenciju metaforičkog izraza ukoliko predstavlja moć da »ponovno opiše stvarnost«. Zapravo, napetost kakva postoji u metafori između tzv. doslovnog (»sadržaj«) i prenesenoga smisla (»prijenosnik«) ne proizvodi se

⁵ Usp. RICŒUR, 1986, 111.

⁶ RICŒUR, 1990.

samo među dvjema riječima iskaza, nego među dvjema interpretacijama iskaza. Strategija diskursa, po kojoj metaforički iskaz prima svoje značenje, jest apsurdno, veli Ricœur, i taj se apsurd očituje kao apsurd doslovne interpretacije.⁷ Ako je gorušičino zrno sjeme stabla, vjera nije gorušičino zrno. Stoga metafora, zapravo ne postoji sama po sebi, nego u interpretaciji. Metaforička interpretacija pretpostavlja doslovnu koju ova prva razara, a sastoji se trenutačnoj transformaciji proturječja koje se samorazara u značenjsko proturječje. Primorani smo riječi dati novo značenje, proširiti njezino značenje, što joj omogućuje doći do smisla tamo gdje ga doslovna interpretacija ne nalazi. Tako se metafora pojavljuje tamo gdje postoji stanovita nepostojanost iskaza interpretirana doslovno. Riječi same po sebi nemaju pravi smisao jer pripadaju diskursu koji je, budući da je nedjeljiva cjelina, jedini nositelj smisla. Metafora unutar jednog jedinog smisla drži zajedno dva različita dijela ili konteksta mogućih značenja riječi. U metafori: »Vjera kao gorušičino zrno« »sadržaj« bi bila skrivena snaga i u najmanjoj vjeri, a »prijenosnik« ideja gorušičina zrna. No, misliti na gorušičino zrno ne priziva u pamet i vjeru: samo čitajući metaforu unutar njezina rečeničnoga konteksta možemo iščitati vezu između vjere i gorušičina zrna. Stoga metafora nije samo »sadržaj« ili samo »prijenosnik« nego oboje zajedno. Ricœur upozorava da je prisvajanje biblijskoga teksta kao velikoga, živog interteksta, a onda i interpretativna diskursa koji to prisvajanje nastoji »objektivizirati«, moguće upravo zato što Biblija ne iznosi »doslovne« istine.

Da bismo »ovladali« metaforom nužna je naša sposobnost da prihvatimo ili ne onaj smjer što nam ga »sadržaj« i »prijenosnik« hoće dati. Ova posljednja mogućnost shvaćanja metaforičkog izraza kritički udvostručuje spontani pokret metaforičkoga obuhvaćanja svijeta.⁸ Upravo takav način shvaćanja Ricœur uzima za paradigmu hermeneutičkoga poimanja metafore: ovladavanje metaforom postaje ovladavanjem svijetom što ga »oblikujemo da bismo u njemu živjeli«. Ako se metafora sastoji u tome da se govori o jednoj stvari u terminima druge stvari, nije li isti slučaj i s mišljenjem i osjećanjem: ne izražava li se poimanje i osjećanje jedne stvari u terminima druge?

No, kako to metafora djeluje u stvaranju novoga smisla? Na primjeru rečenice: »Vjera je gorušičino zrno« analiza bi izgledala otprilike ovako: Fokus »gorušičino zrno« ne funkcionira u skladu s uobičajenim značenjem. Pogledamo li u rječnik, pod riječju »gorušica« naći ćemo definiciju: »stablo sa sićušnim sjemenjem iz kojega se proizvodi senf«, ali u metafori »vjera poput gorušičina zrna« ovo značenje ne funkcionira u potpunosti. U igru prije ulazi sustav asocijativnih općih mjesta (zrno gorušice je sićušno, ali iz njega izrasta prilično veliko stablo) koja variraju s obzirom na različite predispozicije čitatelja

7 Usp. RICŒUR, 2005b, 191.

8 Usp. RICŒUR, 1975, 96.

i čitateljeve zajednice (u svijesti zapadna čitatelja riječ »gorušica« ne proizvodi spontano sliku stabla jer se ono ne uzgaja tako često u kontinentalnim predjelima, dok će u čitatelja iz, primjerice, Izraela, ova riječ izravno asociirati na stablo koje susreće u svojoj okolini). Kada je, pak, riječ o »gorušičinu zrnu« u vezi s »vjerom«, to nas asocira na paralelu među njima – i zrno i vjera izgledaju neznatnima, ali kada narastu veći su od mnogih drugih (stabala ili kvaliteta) što ih okružuju – koja organizira naše poimanje vjere. Metafora djeluje poput filtra kroz koji možemo vidjeti o kakvoj je vjeri riječi, ona služi uvidu te se, prema tomu, njezino značenje ne može iscrpsti.

U svakoj točki svojega diskursa autor mora smjesta odabrati riječ iz usvojena leksika i kombinirati je s drugim riječima da bi stvorio značenje. Proces kombiniranja riječi očituje se u asocijaciji (jedna riječ smještena do druge), što Roman Jakobson zove »metonimijskim polom jezika« (primjer: »Gorušičino zrno u tebi pomoći će ti da budeš odvažan«). Proces odabira riječi očituje se u sličnosti (jedna riječ znači nešto kao i druga), što Jakobson zove »metaforičkim polom jezika« (primjer: »Moja je vjera [tvrda] poput kokosa«). Metafora stvara vezu između riječi i svega onoga čime se njezino značenje može usporediti.

Za metaforu važan je i pojam ikone (grč. *εἰκόν* – slika na temelju sličnosti) čija je svojstvenost u tome da može sadržavati unutarnju dvojnost istodobno prevladanu. Ikoničko predočavanje nije stvaranje slika, nego u sebi skriva moć razrade i širenja paralelne strukture. Metafora je kadra proširiti rječnik bilo da »pruža naputak kako da se nazovu nove stvari«, bilo da nam nudi konkretne sličnosti za apstraktne termine (tako je, primjerice hebr. imenica *rehem* prvo značila maternicu, a onda i Božje milosrđe). Čak i ako metafora ništa ne dodaje opisu svijeta, ona barem obogaćuje naše mogućnosti osjećanja. Funkcija metafore jest poetička i heuristička. Metafora u službi poetske funkcije jest ona strategija pomoću koje jezična djelatnost »stresa sa sebe svoju funkciju izravnog opisivanja kako bi se popela na mitsku razinu gdje će se osloboditi njezina funkcija otkrivanja«.⁹

Ricœur smatra da teorija metafore može ponuditi nov pristup fenomenu imaginacije: umjesto da je razumije kao odnos percepcije i slike, teorija metafore veže imaginaciju uz jezik.¹⁰ U trenutku pojavljivanja novog značenja ponad ruševina doslovne predikacije, imaginacija nudi svoje specifično posredništvo. Sličnost, na temelju koje se gradi metafora, ukida logičku udaljenost među semantičkim poljima te kroz semantički sraz potiče iskrnu metaforičkoga smisla. Imaginacija nije sadržaj, nego metoda zahvaljujući kojoj možemo »vidjeti kao«. Kada autor kaže da je »vjera gorušičino zrno«, omogućuje nam »vidjeti kao«, vidjeti vjeru sličnu gorušičinu zrnu. Dvije kategorijalne razine, prethodno uda-

9 Usp. RICŒUR, 1975, 279.

10 Usp. RICŒUR, 1986, 219.

ljene, sada postaju bliskima. Neutralizirajuća funkcija imaginacije u odnosu na svijet tek je negativan uvjet za oslobađanje referencijalne moći drugog stupnja koja se tiče naše dublje (ontološke) pripadnosti svijetu bivanja. Prijenos smisla u referenciju događa se, po Ricœuru, u samoj fikciji. Budući da je fikcija na neki način izmještena iz stvarnosti, ona stvarnost može neizravno promatrati, što je nov učinak referencije: paradoksalno, upravo izostanak percepcije rađa povećanjem sposobnosti viđenja stvari. Iako se fikcionalni diskurs ne pridružuje svakodnevnoj stvarnosti, ipak se referira na nju na drugoj, fundamentalnijoj razini. Fenomenološku istinu Ricœur razumije upravo kao »istinu« koja se doseže metaforičkim procesom »vidjeti kao«. »Vidjeti kao« metafore faktor je koji nam otkriva čin čitanja i to ukoliko je taj čin način na koji se imaginarno ostvaruje. Dobro metaforizirati, dakle, znači »vidjeti sličnim« unatoč konceptualnim razlikama. Ili, kako kaže, Bernard Stevens: »*Vidjeti kao* uključuje ukinuće prirodnog viđenja. *Epohe* takva viđenja jest da otvori polje imaginacije, novi smisao, novo virtualno iskustvo.«¹¹ Drugim riječima: »vidjeti kao« pozitivna je veza između »sadržaja« i »prijenosnika«: »prijenosnik« je *kao* »sadržaj«. No, kako tvrdi Ricœur, tek s jednog motrišta. Protumačiti metaforu znači nabrojati sva odgovarajuća značenja u kojima je »prijenosnik« viđen kao »sadržaj«. »Vidjeti kao« intuitivan je odnos koji drži zajedno smisao i sliku. »Vidjeti kao« nije isto što i naprosto »vidjeti«. »Vidjeti« jest iskustvo, a »vidjeti kao« na pola je puta od iskustva prema djelovanju ili: »iskustvo i čin istodobno«. ¹² Svatko tko nije slijep, vidi. No, ne može svatko »vidjeti kao«. Metafora je za Ricœura poput jezične verzije kaleidoskopa u kojem se pod određenim kutom može vidjeti slika. Ali ne mogu je vidjeti svi ljudi. Ono što je potrebno za »vidjeti kao« nije razumijevanje koje se može naučiti, nego intuicija i imaginacija za kakve je kadar »sposoban čovjek« (*l'homme capable*), kadar da bude moralno, pravno i politički odgovoran, da govori, ulazi u dijalog s drugima i djeluje.¹³

Ricœurova kritika analize metafore kao supstitucije pojedinih riječi drugima dovela ga je do stava da ono što je važno u odnosu na metaforu nije »semantički sudar« ili supostavljanje dvaju značenja (doslovnoga i prenesenoga), nego »rješenje enigme« što je metafora predstavlja za čitatelja.¹⁴ Vrijednost metafore je u tome da primorava čitatelja da je interpretira: interpretacija je sastavni dio metaforičkoga procesa. Uključuje vezu između riječi i konteksta cijele rečenice u kojoj je smješten, ali jednako tako i između rečenice i kulturnoga konteksta diskursa u kojem rečenica funkcionira. Tumačenje metafore, po Ricœuru, pruža model za svako tumačenje.

11 STEVENS, 1991, 280.

12 Usp. RICŒUR, 1986, 177.

13 Usp. RICŒUR, 2005c.

14 Usp. RICŒUR, 1975, 281.

Ricœurovo istraživanje naracije, kakvo je razvio u trilogiji *Temps et récit*, komplementarno je s istraživanjem metafore. U naraciji funkciju produktivne invencije ima zaplet koji mnoštvo događaja okuplja te integrira u cjelovitu priču, pri čemu shematizira inteligibilno značenje pripisano naraciji kao cjelini. Ricœur pričom naziva svaki jezični artefakt u osnovi kojeg se razaznaje *mýthos*, tj. sklop događaja. Inzistira na tome da se i *mímēsis* i *mýthos* shvate kao postupci, a ne kao strukture. Usvojivši Aristotelovo poimanje *mímēsis* tijesno povezana s *mýthosom*, Ricœur drži da se naracija sastoji od tri neodvojiva stadija *mímēsis*: 1. prefiguracije, praktičkoga pred-razumijevanja koje moramo unijeti u tekst kako bismo ga uopće mogli čitati; 2. konfiguracije, tj. nizanja događaja, situacija, okolnosti, poticaja, ciljeva u *kao da* kauzalnom redu i 3. refiguracije, čina čitanja u kojem je naše vlastito razumijevanje svijeta povećano novim mogućnostima razumijevanja nastanjenima u naraciji, tj. u samom narativnom postupku. Narativni lûk tijesno je vezan uz temporalni: prefiguracija je posredovanje ljudskoga vremena iz polja prakse, konfiguracija pripovjednog vremena iz polja teksta, a refiguracija vremena čitanja iz polja recepcije.

Identitet narativnog teksta ne ograničava se na ono što se obično zove »unutar« teksta, nego on proizlazi iz interakcije svijeta teksta i svijeta čitatelja. Po Ricœuru, u činu čitanja otkriva se sposobnost zapleta da transfigurira i aktualizira iskustvo, i to stoga što se čitanje nakalemljuje na čin konfiguracije teksta te ga dovodi do njegova dovršetka. Pod svijetom teksta Ricœur ovdje razumije horizont mogućih svjetova u koje tekst smješta čitatelja, a pod svijetom čitatelja svijet učinaka u kojem se inače odvija realno djelovanje. Ovo trostruko posredništvo referencijalnosti, komunikabilnosti i samorazumijevanja tvori glavno pitanje hermeneutike poetskoga teksta.

U povijesti hermeneutičkih propitivanja dugo je bila zapostavljena važnost uloge čitatelja koji odgovara na problematiku teksta. Interpretacija teksta za Ricœura je trajna reinterpretabilnost kojom čitatelj, kroz imaginativne varijacije što mu ih predlaže tekst, interpretirajući sebe uspostavlja svoj narativni identitet. Narativni identitet je u njegovoj sposobnosti da, podučen poznavanjem narativne konfiguracije, pripovijeda o sebi. On je, po Ricœuru, subjektivnost definirana kao identitet što ga može oblikovati tek dinamika narativne konfiguracije. Narativnost nema samo epistemološko značenje – koje je, po Ricœuru, u tome da konfigurira vrijeme posredstvom priče – ne ni ontičko značenje – koje je u tome da refigurira vrijeme stanovitim poviješću – nego ima ontološko značenje. Ono povezuje »pričanje« sebstva s njegovim konstituiranjem. Razumjeti sebe znači razumjeti se pred tekstem, a onda i pred »tekstom« vlastita djelovanja, te iz svijeta teksta činom čitanja primati poticaj sebstva. 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. tumačenja sebstva konstituirana poput priče.

Subjekt unutar židovske i kršćanske tradicije razumije samoga sebe posredstvom simboličke mreže biblijskih diskursa. Za razliku od filozofskoga sebstva koje sebe apsolutno imenuje i samodostatno je, subjekt koji do vlastita samorazumijevanja dolazi posredstvom interpretacije biblijskoga teksta, subjekt je koji odgovara na poziv što ga nalazi u biblijskom tekstu. Ricœur ga zove »pozvanim subjektom«.¹⁵ Moguće je vidjeti strukturalnu analogiju između filozofije sebstva, kakvu je Ricœur razvio u svojoj knjizi *Soi-même comme un autre*, i tipa subjekta kakav je prisutan u biblijskim pričama o (po)zvanju. »Pozvani subjekt«, međutim, ne odmjenjuje filozofijsko sebstvo, ali daje novu perspektivu samorazumijevanja uopće. Sintagma »pozvani subjekt« upućuje na mjesto kongruencije sa sebstvom opisanim u hermeneutici kao »ja jesam«, sebstvom koje je u odnosu prema sebi te samim tim u poziciji da odgovora. Sebstvo židovske i kršćanske tradicije odgovara sebi tako da odgovara na simboličku sveukupnost biblijskoga teksta, pri čemu je vjera kao odgovor specifičan narativni identitet čitatelja i slušatelja biblijskoga teksta. Biblijske priče čine ono što i druge priče – konstituiraju identitet zajednice koja priča i prepričava neku priču te narativni identitet onoga tko priča i onoga tko sluša. Kao cjelina različitih priča Biblija određuje status i židovske i kršćanske tradicije kao tradicije pripovijedanja: i judaizam i kršćanstvo ostvaruju se unutar neprekinute tradicije pripovijedanja. »Kršćanstvo je zajednica pripovjedača priča« – kaže Johann-Baptist Metz.¹⁶

Čitatelja poetski tekst ne zatječe time što »ponovno opiše stvarnost«, niti tim što pridonosi konfiguraciji njegova vlastita narativna identiteta, nego ga otvara prema tome da on sam ponovno rekreira vlastiti svijet djelovanja. Ulazeći u svijet teksta, čitatelj preuzima kretanje, stil, grafizam teksta te ih inkorporira u svoju interpretaciju teksta. Razumjeti ne znači – veli Ricœur – projicirati sebe na tekst, nego proširiti sebe, svoje iskustvo, svoj doživljaj svijeta i vremena posredstvom imaginativnih varijacija. Autor teksta preobražava svijet i sebe, a ovaj preobraženi svijet može biti konkretiziran samo u imaginaciji čitatelja koji izlazi tekstu ususret, čime i sam čitatelj biva preobražen. Interpretacija je etički čin stoga što potiče na promjenu tumačeva života i ponašanja. Poetika i etika u tijesnoj su vezi: promjena svijeta etička je perspektiva poetskoga. Ricœurova je hipoteza da simbolizirajuća moć imaginacije preobražava dano značenje u nova značenja, omogućujući nam da svoju budućnost konstruiramo kao mogući prostor svoje slobode, kao horizont svoje nade. Egzistencijalne implikacije ovakva pristupa dalekosežne su. Stari antagonizam volje i nužnosti, čini se, nadvladan je. Upravo mogući svjetovi, kakvi se otvaraju interpretacijom, transcendiraju granice našega aktualnoga svijeta.

15 Usp. RICŒUR, 1995b, 262-275.

16 METZ, 1973, 45.

Polifonijski intertekst i povijest spasenja

Pretpostavka da se religijska vjera identificira kroza svoj jezik zajednička je jezičnoj analizi i hermeneutici: oba pristupa religijsku vjeru shvaćaju kao izraženu u jeziku. Za Ricœura »biblijska vjera ne može biti odvojena od procesa interpretacije koji je diže do razine jezika«. ¹⁷ No, jezična analiza počinje s izjavama tipa: »Bog postoji« ili »Bog je svemoguć«, izjavama koje pripadaju religijskom diskursu drugog reda, tj. teologiji. Na toj razini religijski se diskurs reinterpreтира konceptualnim terminima spekulativne filozofije. Upravo ono u čemu, po Ricœuru, najčešće griješe egzegeti biblijskoga teksta koji tekstu prilaze metodama strukturalne analize jest što to čine s predmnijevanjem njihove teološke razrade. A valjalo bi im prići na najprvotnijoj mogućoj razini, na pred-teološkoj. Hermeneutika, dakle, nastoji tekstu prići kao prvotnom izričaju zajednice vjere, kao izričaju kakvim je prva zajednica izražavala svoje religijsko iskustvo. Dokumenti vjere, kao što je Biblija, ne sadrže ponajprije teološke izjave iz registra metafizičke spekulativne filozofije, nego izričaje izrečene u književnim žanrovima kao što su priča, proroštvo, propis, izreka, mudra izreka, himan, molitva, liturgijski obrazac.

Problematici biblijske egzegeze Ricœur je pristupio uvažavajući različite metode – povijesno-kritičku, filološku i semiotičku egzegezu, kao i konfesionalno i kerigmatsko čitanje – inkorporirajući ih u svoju, kako je zove, *exégèse instruite*, »podučenu egzegezu«. ¹⁸ Svaka od metoda ima svoje vlastite pretpostavke i vrednovanja, ali ih ne treba shvaćati kao konkurenciju, nego kao konvergenciju. Njima Ricœur premošćuje razliku između refiguracije kakvu zahtijeva tekst što ga prisvaja njegov suvremenik te refiguracije kakvu zahtijeva tekst napisan u posve drugo vrijeme od onoga u kojem ga čitatelj čita.

Osobitost Ricœurove egzegeze je imanentno strukturaliziranje Biblije po velikim skupinama tekstova: po usporednim perikopama, u interetekstualnom odnosu te unutar cjelovita intereteksta. Čitanje odabranih dijelova omogućuje uvid u kerigmatsku, navještajnu intenciju teksta kakva se izražava posredstvom narativne strukture. Izrael je ispovijedao svojega Boga kroz nekoliko ključnih događaja – Izlazak, osvajanje Kanaana, Davidovo kraljevanje, babilonsko sužanjstvo itd. – iz kojih se značenje širilo i usložnjavalo u različitim biblijskim književnim vrstama: mitovima, sagama, pričama. Stoga se u jednoj jedinjoj perikopi može iščitati temeljni navještaj cijele Biblije – Bog izbavlja, ali je doseg djela izbavljenja, spasenja moguće tumačiti jedino uspoređujući različite perikope. U intertekstualnom čitanju, perikope objašnjavaju i nadopunjuju jedna drugu, i to ne samo sadržajno ili interpretativno, nego izražavajući istu poruku

¹⁷ RICŒUR, 1986, 131.

¹⁸ Usp. RICŒUR, 2005a, 8.

s različitim aspektata i u različitim književnim vrstama koji tek zajedno tvore i očituju smisao poruke. Globalno čitanje Biblije pretpostavlja jedinstvo njezina smisla. Polifonija koja proizlazi iz intertekstualnosti primorava tražiti neku vrstu dominantne teme cjeline. Ricœur predlaže da se vrata ostave otvorenima za nekoliko modela obuhvatnoga jedinstva kako se ne bi upalo u opasnost ideologiziranja i kako se ne bi dopustilo kanoniziranje pojedinačnih teoloških koncepata koji se žele nametnuti. Nastoji osloboditi prostor za nova, drukčija čitanja, kakvo je, primjerice, čitanje Northropa Fryea, koji inzistira na koherentnosti simboličkog polja u Bibliji, ili Clausa Westermanna, koji cijelu biblijsku strukturu vidi kao svojevrstan dijalog između Boga i čovjeka, ili pak Paula Beauchampa koji Bibliju čita kao strukturiranu trijadu, tj. kao Toru, Proroke i druge spise koji uspostavljaju tri oblika identiteta: »identitet utemeljenja«, »samoupitan identitet« te »identitet istodobno singularan i univerzalan«. ¹⁹ Beauchamp Stari zavjet zove Prvim, a Novi zavjet Drugim zavjetom, što rado preuzima i Ricœur vjerojatno kao dobro rješenje da se izbjegne ideja da Novi odmjenuje ili nadomješta Stari zavjet te da se naglasi kako je naprosto riječ o dva saveza, koji su, dakako, povezani – Drugi se referira na Prvi. Ricœurov pristup je, dakle, u prvi plan staviti raznolikost diskursâ, tj. polifonijski ustroj Biblije i odsutnost teološkoga središta Biblije.

Ricœur razvija svojevrstu »generativnu gramatiku« biblijskoga jezika da bi pokazao na koji način pojedini korišten književni oblik određuje sadržaj religijskoga diskursa. Diskurzivni modusi – termin što ga Ricœur radije koristi nego »književni žanrovi« želeći naglasiti funkciju proizvodnje, a ne klasifikacije²⁰ – omogućuju u biblijskim tekstovima razlikovanje niza narativnih oblika: narativni, proročki, preskriptivni, mudrosni, himnički, parabolički. Oni nisu tek puki retorički okviri za posredovanje skrivene poruke, nego, naprotiv, svakom od njih odgovara vlastiti stil ispovijesti vjere: narativnoj strukturi – figura JHVH, preskriptivnoj – davatelj Zakona, mudrosnoj – personificirana Mudrost itd. Karakterizira ih i različito poimanje vremena: nepamtljivo vrijeme zakonâ, proleptično vrijeme proroštava, svakodnevno vrijeme mudrosti, »sada« jadikovanja i himničkih hvalâ. Nadalje, Bog je imenovan na različite načine u naraciji koja uključuje božanska djela, u proroštvu koje govori u ime Božje, u preskriptivnom diskursu koji Boga označuje kao izvor Zakona, u mudrosnim spisima koji traže Boga kao »značenje značenja«, u himnima koji zazivaju Boga u drugom licu. Ovakva decentralizirana interpretacija ima i znatne teološke implikacije u odnosu na koncepciju »Boga«, na shvaćanje »povijesti spasenja« te na razumijevanje objave. Ne postoji prvo nekakva poruka kojoj treba vjerovati, nego iskustvo vjere koje je postalo porukom. Ricœur teološke koncepte raščinjuje do

19 Usp. BEAUCHAMP, 1977, 23.

20 Usp. RICŒUR, 1985, 38.

njihove kerigme, a iz krutoga paradigmatškog čitanja oslobađa njegovu dinamiku. No, ne izbjegava stegu racionalne teologije da bi je diskreditirao, nego da bi upozorio da je njezina zadaća da služi razumijevanju biblijskoga teksta, a ne da, kako kadikad biva, biblijski tekst bude tek njezina ilustracija. Teološki koncepti imaju svoju vlastitu povijest.

Referent »Bog«, kakav proizlazi iz »konvergencije svih pojedinačnih diskursa«, nije samo indeks međusobne pripadnosti prvotnih oblika diskursa vjere, nego je i indeks nepoznatosti koji im neprestano izmiče.²¹ Stoga ne može biti preobražen u oblik znanja. Nedogledna recesija referenta »Bog«, kakvu nude strukture različitih biblijskih diskursa vjere, u Drugom je zavjetu posve promijenjena. U Isusovim govorima o Kraljevstvu Božjem Bog je neizravno imenovan istodobno i kad je imenovano Kraljevstvo. Parabola je svojevrsan sažetak imenovanja Boga. Udružujući metaforu i granični izraz, ona opskrbljuje matricu teološkog diskursa analogijama i negacijama: »Bog je kao...«, »Bog nije...«. Kristologija bi se, po Ricœuru, trebala održati unutar istoga značenjskoga prostora obje, prividno suprotstavljene, tendencije istoga imenovanja: slavljenja potpune moći koja, čini se, dominira cijelim Prvim zavjetom te priznanja potpune nemoći kakvu deklarira Drugi zavjet. Analoški oblik nominacije tvori samu matricu teološkoga jezika kao metaforičkoga jezika, što otvara mogućnost svojevrsne poetske teologije.

»Kršćanska shema« – kako Ricœur²² zove koncept što ga je svojevremeno uveo Karl Barth, tj. koncept svete povijesti (*Heilsgeschichte*) razrađen iz pret hodnoga shvaćanja povijesti spasenja (*historia salutis*) – nametnula se u teologiji kao koncept linearnoga razvitka svete povijesti od Knjige postanka do Otkrivenja, tj. od stvaranja svijeta do kraja svijeta ili od prvoga grijeha preko otkupljenja do konačnoga spasenja na kraju vremenâ. Ovakav koncept kolabira stoga što se promatra na istoj liniji kao i svjetska povijest, tj. kako se ona shvaćala od renesanse sve do Hegela, kao svojevrsna evolucija unutar koje su se nivelirale raznolikosti povijesnih iskustava te povijesnoj svijesti name tala iluziju napretka. Njime se zanemaruju zavrzlake, opasnosti, neuspjesi, lomovi i užasi povijesti u korist utješne perspektive, providencijalne sheme u kakvoj suglasje potpuno prevladava nad nesuglasjem, ne ostavljajući otvorenom dijalektiku »opasnoga pamćenja«, kako Johann Baptist Metz zove proturječna očekivanja kakva tvore nerješivu dijalektiku pamćenja i nade.²³ Riječ je o nadi kakva nastaje u napetosti iščekivanja ispunjenja obećanja – ona sama je nada povijesti čije se ispunjenje shvaća kao potvrda i ponavljanje obećanja, obećanja koje predlaže »višak«, ono »još nije« povijest.

21 Usp. RICŒUR, 1995b, 228.

22 Usp. RICŒUR, 2005b, 328.

23 Usp. METZ, 1973, 84-96.

Otkrivajući svu složenost cirkularnoga kretanja biblijskih diskursa, u njihovoj konkordanciji i diskonkordanciji, Ricœur omogućuje da uvidimo snagu kreativna značenja objave. Budući da teologija brka objavu s »nadahnućem« u proročkom diskursu, inzistirajući na analoškom konceptu objave, riskira se generalizirati koncept nadahnuća izvan žanra proroštva te reći da je Pismo napisao Duh Sveti. No, različiti ne-proročki diskursi otkrivaju da se, kako kaže Ricœur, »objava može objaviti ne samo kao nadahnuće koje favorizira zanos subjektivnosti i psihološku teologiju, nego da je može objaviti i uloga događaja u priči, savjetodavna snaga poduke, rasvjetljavajuća sposobnost mudrih izreka i kvaliteta lirskoga patosa«. ²⁴

Objava u Bibliji, svaki put kada se opire neiskazivom, uzima oblik neke narativne figure. Cijela Ricœurova potraga ne ide za destrukcijom teološkoga koncepta objave, nego je usmjerena prema primordijalnoj razini pojma objave kakav je strukturiran iz biblijske ispovijesti vjere. On drži da su različiti biblijski diskurzivni modusi potencijalno objaviteljski ne stoga što bi bili »depoziti« božanski nadahnutih istina, nego stoga što vjerno propisuju produktivni sraz, ponekad i stapanje, između svijeta teksta i svijeta čitatelja. Posredstvom autonomije teksta, eksteriorizacije rada teksta i transcendiranja svijeta teksta, objavljuje se red stvari koji ne pripada ni autoru ni prvotnom slušateljstvu/ čitateljstvu, nego mreži objekata koji inače zaokupljaju našu pomnju jer se tiču temeljnih pitanja naše vlastite egzistencije. Ricœur upravo ovu dimenziju poetske funkcije zove objaviteljskom. Odnos između objaviteljske funkcije, u smislu opće poetike, i moći objave, u religijskom smislu, za njega nije derivacija, nego paradoksalna homologija. Ricœur nastoji istodobno obnoviti i koncept objave i koncept inteligencije vjere te ih dovesti u dijalektički odnos.

Logički obrat

Biblijski tekst poetski je tekst po svim točkama Ricœurova određenja što poetski tekst jest: kako u dinamičkom identitetu teksta, tj. na razini prefiguracije i konfiguracije i refiguracije, tako i u dinamičkom identitetu interpretacije, tj. na razini potuđivanja, prisvajanja i primjene. Kao što književni tekst »konfigurira« svijet što ga čitatelj »refigurira«, tako se biblijski tekst »otvara« prema horizontu smisla, ne nužno transcendentnoga, pretpostavljajući sraz s običnim jezikom. Biblijske priče intenziviraju obilježja naracije naglašavajući narativnu kvalitetu ljudskog i religijskog iskustva kao njihova temeljnog područja artikulacije. Mogućnost vjere u izravnoj je vezi s mogućnostima teksta da refigurira svijet te se konfigurira kao specifičan narativan identitet kakav se odaziva na

24 RICŒUR, 1977, 31.

poziv upućen mu u tekstu. U interpretaciji biblijskoga teksta valja istodobno uzeti u obzir kako Izlazak, kao temeljni događaj oslobođenja, tako i nezadrživu potrebu za oslobođenjem, kako uskrsnuće tako i težnju za »novim životom«. Riječju: i sakralnu i antropološku dimenziju. Ključan doprinos Ricæurove tekstualne hermeneutike jest što pokazuje da su već u biblijskom tekstu ove dvije dimenzije povezane i, zapravo, neodvojive.

Problem se usložnjuje kada se promatra isprepletenost fikcije i mimetične historiografičnosti biblijskoga teksta, odnos naracije i kerigme, odnos smisla i refiguracije. Iako se u sposobnosti »refiguriranja svijeta« biblijski i fikcionalni tekstovi ne razlikuju – oba upućuju na svijet teksta, tj. na događaj osobnoga prisvajanja teksta kao novoga samorazumijevanja pred tekstem – u biblijskom svijetu teksta riječ je o »novom stvorenju« i o »Bogu« što ih on projicira kao svoje krajnje, imaginativne referente. Ime Božje, događaji hebrejske povijesti, Kraljevstvo Božje, događaj Kristova uskrsnuća kao objava smisla nade – svi ti ključni, »objektivni« (u smislu: pripadni »stvari« teksta) momenti biblijskih tekstova činom čitanja postaju kadri na osobit način preobraziti »subjektivnu« egzistenciju čitatelja. Čitatelj koji ulazi u biblijski tekst i dopušta da on »radi« u njemu, biva izložen radikalnim premještanjima gravitacijskog središta vlastita subjekta pozvana ne samo da se nanovo razumije pred svijetom teksta, nego i djeluje u skladu s onim što je razumio. Razumjeti svijet i mijenjati ga za Ricæura znači jedno te isto. Referent »Bog« ne ilustrira tek mogućnost preobrazbe, nego je otvara i stvara. Postoji li nekakva evolucija u Ricæurovu promišljanju hermeneutike, onda je ona upravo u prijelazu s restauratorske hermeneutike obnavljanja smisla usuprot redukcijskoj hermeneutici sumnje prema metanojskoj, preobražavalačkoj hermeneutici.

Vizija realnoga smještena je između percepcije kakvu koristi fikcija i našeg ubičajenoga, svakodnevnog viđenja stvari. Evanđelsku parabolu treba interpretirati metaforički upravo zato jer se čini da je jednostavna i trivijalna. No, njezina je »ekstravagancija«, kako to zove Ricæur, u načinu na koji ona nadilazi vlastite granice i ide onkraj sebe. Koje je to malo sjeme koje se može preobraziti u takvo stablo da se ptice mogu gnijezditi u njemu? Svakidašnja situacija: gorušičino zrno je takvo sjeme iz koje izrasta veliko stablo. Tako sićušno zrno, a tako veliko stablo! Metaforička snaga skrivena u tom izričaju »gura« diskurs do njegove krajnje granice: Kraljevstva Božjeg. Poruka o Kraljevstvu krajnja je intencija izričaja, što doznajemo iz konteksta, a banalnost kojim se taj izričaj otvara, na stanovit je način subverzivan zahvat u jezik. Kada bi se o Kraljevstvu nastavilo govoriti banalno: primjerice, započinje od malih stvari koje postupno preobražavaju cijelu stvarnost, ne bi bilo metaforičke snage koja, skrivena iza jednostavnoga procesa rasta stabla »ubrzana« imaginacijom, otvara mnoštvo asocijacija i pobuđuje na djelovanje. U parabolama rasta, kako ih zovu egzegeti, u žarištu je sam rast, kretanje. U parabolama o gorušičinu zrnu našu pozornost privlači rast gorušičina zrna u istom smjeru u kojem nas je u prijašnjim parabolama privuklo otkriće. Prirodan

rast zrna i neuobičajena dimenzija koju ono doseže govore nam o nečemu što se i nama može dogoditi, o nečemu što nas preplavljuje izvan našega nadzora, onkraj naše volje i naših planova. Još jednom događaj nam dolazi kao dar.

Biblijska hermeneutika dio je opće hermeneutike stoga što je Biblija tekst kao i svaki drugi. Koristi istu metodologiju kao i filozofska hermeneutika stoga što su dva zavjeta strukturirana kao i svaki drugi diskurs. Suprotstavljajući dvije hermeneutike, filozofsku i biblijsku, čini se da je biblijska hermeneutika, kao partikularna, regionalna hermeneutika, samo jedna od mogućih primjena filozofske, opće hermeneutike na određenu kategoriju tekstova. No, Ricœur nalazi da među dvjema hermeneutikama postoji složen i uzajamno uključujući odnos. Čim biblijsku hermeneutiku primijenimo na biblijske tekstove, odnos se među dvjema hermeneutikama mijenja: biblijska – ne zbog svoje metodologije, nego zbog svog predmeta: događaja Imena Božjeg – počinje koristiti filozofsku kao svoj vlastiti *organon*. David E. Klemm ovakvu logiku zove »logikom obrata« (*overturning*).²⁵ Po njemu upravo ona Ricœura dovodi do »logike obilja«: naime, biblijski tekstovi »preobrću« metaforičku moć kakvu imaju poetski tekstovi projicirajući je kao moć »nemoguće mogućnosti«. Logika obilja kakva je na djelu u biblijskim tekstovima, koji propituju granice priče, preobrće logiku identiteta uobičajenoga načina mišljenja.

Kako to, primjerice, Isus izvrće logiku ljudske pravde u logiku ljubavi? Ne daje opće pravilo, nego četiri puta u nizu daje neobične, paradoksalne napatke kakvi svaki put iznenađuju, skandaliziraju: umjesto uzvratanje udarca, okretanje drugog obraza; umjesto parničenja, davanje posljednje odjeće; umjesto jednu, hodanje dvije milje; umjesto ustezanja, davanje onome tko zaište (usp. Mt 5,40-42). Promotrimo li izbliza Isusovu retoriku, primijetit ćemo da svoje primjere smješta u ograničene, rijetke i nevjerojatne situacije, svaki puta rasvijetljene činom što bismo ga obično nazvali pretjeranim: okretanje drugog obraza, dok na svijetu ima toliko obespravljenih skupina ljudi, čini se pasivnošću; dati posljednju odjeću, znači sam ostati gol; ako hodati milju znači hodati pod teškim teretom i vjerojatno na zahtjev poslodavca koji ne plaća, što li tek znači hodati dvije milje; ako li onaj tko nema gotovo ničeg pozajmljuje na svaki upit, neće mu ništa preostati i od čega će živjeti.

Koje su to onda nove mogućnosti i nova pravila kojima, posredstvom paradoksalna govora, Isus hoće probuditi našu etičku imaginaciju? On nam kroz niz predloženih, otvorenih, ekstremnih odgovora u ekstremnim situacijama ne otkriva neko određeno pravilo, nego nešto poput uzorka u suprotnosti s očekivanim. Što treba dati: desni obraz? Ne, više od toga! Donju haljinu? Ne, više od toga! Milju hoda? Ne, više od toga! Onoliko koliko mogu dati? Ne, više od toga! *Više od toga, dati više* – to je poruka svih pojedinačnih, ekstremnih

25 Usp. KLEMM, 1989, 267-284.

situacija! *Dati više* poruka je i Isusovih parabola i izreka (zrno pšenice daje stotruki rod, zrno gorušičin postaje stablom na kojem se gnijezde ptice itd.) kroz koje probija »logika obilja«, što je Ricœur zove i »ekonomijom dara«. ²⁶

Svaki od ovih naputaka zahtijeva upravo suprotno od onog što nam nalaže naša prirodna reakcija u takvoj situaciji. Svrha gomilanja ekstremnih slučajeva i nemogućih zahtjeva – kakvi namjerno uspostavljaju krajnji napet odnos s onim kako čovjek obično misli i živi – jest da izazovu na jednako ekstreman odaziv. Nije posrijedi poziv na doslovno oponašanje danih primjera, nego upućivanje na uzorak ponašanja u izravnom sukobu ne samo s pojedinačnim situacijama, nego s cijelim sustavom ljudskog ponašanja. Zahtjev kakav nije u skladu s logikom uobičajene etike stavlja u pitanje ovu logiku, što nas sprječava da se ponašamo po kauzalnom redu te da situacije kategoriziramo pravno, moralno, društveno ili politički. Isus ne podučava posredstvom pravila, nego posredstvom iznimaka. Ili kako bi rekao Ricœur, on nas reorijentira dezorijentirajući nas. No, kako nas to dezorijentira, što u nama dezorijentira i u kom smjeru? Dezorijentira nas svojim paradoksalnim, ekstremnim govorom, a dezorijentira u nama ne toliko našu volju koliko imaginaciju, tj. našu sposobnost da budemo otvoreni novim mogućnostima, da otkrivamo drukčiji način viđenja stvari i, podučeni iznimkama, prihvaćamo nova pravila.

Problem prosudbe u interpretaciji

Tekst je inkorporiran u stanovitu povijest recepcije. Ono što zovemo smislom teksta jest njegov vlastiti smisao po sebi, ali uključuje i sve njegove interpretacije. Zapravo, već unutar samoga biblijskoga teksta postoji ovaj proces – on je, konfiguriran kao kanon, upravo proizvod toga procesa. Poseban je problem činjenica da postoji mnoštvo različitih zajednica čitanja, tj. biblijski, kao i svaki drugi tekst, ima više od jednoga smisla: tekst izmiče svom primitivnom *Sitz im Leben* (životnom kontekstu) i rekonstruira se u *Sitz im Wort* (tekstualnom kontekstu) koji ga otvara pluralističkom čitanju. Biblijski je tekst višeglasan te biva čitan na više razina s obzirom na metodu i s obzirom na namjenu, ali i s obzirom na vlastitost diskursa koji je i sam višeglasan te nužno poziva i na višeglasnu recepciju i na opetovanu recepciju koja svaki put otkriva novi sloj, novi naglasak teksta ili novu mogućnost samorazumijevanja pred njim. Ni jedna interpretacija ne može pretendirati na totalnu i isključivu valjanost – interpretaciju biblijskoga teksta čini ukupnost svih mogućih njegovih interpretacija kakva je analogna polifonom skladu među glasovima u dijalogu. Takvu recepciju moglo bi se nazvati »recepcijskom polifonijom«.

26 Usp. RICŒUR, 1995b, 293-302 i 1994, 273-280.

Iz pozicije inzistiranja na uspostavljanju kriterija valjanosti interpretacije teolozi, poput Wenera Jeanronda, kritiziraju Ricœurovu teoriju interpretacije.²⁷ Problem nastaje, čini se, stoga što, promišljajući ulogu subjekta čitatelja u činu čitanja, većina teologa odveć strogo odjeljuje dvije suprotstavljene mogućnosti: s jedne strane koncept »objektivnog« koji subjektu odbija priznati aktivnu spoznajnu vrijednost u procesu razumijevanja, a s druge strane, koncept po kojemu upravo subjekt čitatelja u procesu interpretacije daje tekstu značenje. Prvo je shvaćanje vrsta objektivizma u nesuglasju sa samom disciplinom hermeneutike, a drugo shvaćanje svodi hermeneutiku na radikalni relativizam i skepticizam. Ricœur nije nijekao mogućnost predrasuda u procesu razumijevanja teksta. U više navrata ponavljao je kako ne postoji »nedužna« interpretacija jer interpret, svjesno ili nesvjesno, u nju unosi vlastite predrasude. I upravo zbog toga inzistira na objašnjenju kao »objektivnoj analizi« teksta kakva omogućuje manje-više uspješno distanciranje ne samo od intencije autora nego i od vlastitih predrasuda. No, kvaliteta, intenzitet i »valjanost« prisvajanja »svijeta teksta« nisu mjerljivi, tj. podložni prosudbi, nego se događaju u stalnoj dijalektičkoj dinamici interpretacije. Tekstualna struktura Biblije uključuje dubinsko propitivanje veze između pluraliteta razumijevanja i otpora takvu pluralitetu – ona vlastitu »objektivnost« uvijek nanovo definira.

Dekonstrukcija – kojoj se obično pripisuju negacija logocentrizma, pluralizam, čak i relativizam – rekonstruirajuće je čitanje koje neprestano promatra kako tekstovi koje rekonstruira promatraju i opisuju činjenice i probleme, istodobno promatrajući i vlastiti čin čitanja, svjesno da to, zapravo, ne može činiti. Pismo i pisanje, za Derridu, nisu transparentna, neutralna ili indiferentna očitovanja misli, nego su uvijek već ukorijenjena u ideološkim pozicijama. I teorijske veličine, poput transcendentale subjektivnosti, bitka, apsolutnoga, Boga – pojmovi su, što znači znakovi, te samim time unutarnji elementi nekoga jezičnog sustava. Svi znakovi podliježu logici označitelja, tj. logici razlika – vrijednost nekog znaka mjeri se na temelju njegove razlike spram drugih znakova. Razlika nije sekundaran proizvod koji se taloži oko nekog središta identiteta, nego je danost u paradoksalnom smislu, odnosno danost s pukotinom neponištive razlike. Do fenomena mogućnosti značenja ne dolazi zbog prisutnosti označenoga i označitelja, nego zbog njihove odsutnosti – značenje je moguće upravo stoga što nedostaje nad-označitelj ili transemantičko označeno. Značenje je, dakle, upisano u strukturu jezika i nema početka u apsolutnom smislu riječi. Može se govoriti tek o beskrajnim diferencijacijama. Znak se može ponavljati u različitim kontekstima koji proizvode razlike u značenju, a čitanje je opetovano ispitivanje teksta u kojem se uvijek dolazi do tekstu svojstvenih neodređenosti. Naime, za Derridu, svaka konstrukcija značenja

27 Usp. JEANROND 1995, 123.

u bilo kojem tekstu trenutačno poziva alternativnu konstrukciju te se tekst, stoga, dekonstruira u svojevrsnom »interpretativnome padu«. ²⁸ Dekonstrukcija isključuje logocentričko podrazumijevanje čvrstog i nedvosmislenog značenja. Zatvaranje metafizike oslobađa pismo tradicionalnoga logosa koji ga shvaća kao potpuno prisutno značenje. Zatvaranje, kaže Derrida, nastaje s razvojem lingvistike i znanosti, poput matematike i kibernetike, u kojem je pisani trag tehnički označitelj, dakle pitanje funkcioniranja, ne značenja. Oslobođanje funkcije od značenja upućuje na zatvaranje (ne okončavanje) metafizike prisutnosti. Ona se »briše« tako da postaje razlikom, pri čemu je samo njezino »brisanje« trag te razlike. *Différance*, kako Derrida naziva ovaj postupak, bilježenje je traga razlike.

Klasična hermeneutika u jeziku vidi prirodnu artikulaciju bića, dok dekonstrukcija pita nije li postojanje jezikom ekran za same stvari koje zatvara u konceptualizacije kakve nisu nedužne. U raspravi između hermeneutike i dekonstrukcije posrijedi je stoga presudno pitanje: s obzirom na to da se komunikacija uspostavlja sve dok oni koji komuniciraju ne postignu stanovit sporazum, komuniciramo li i razumijemo da bismo uspostavili jedinstvo ili naznačili suprotnosti? S obzirom na to da dekonstrukcija negira mogućnost razumijevanja kakvo bi otkrivalo smisao položen u tekst ili u govorni iskaz, pitanje je: mogu li se dekonstrukcija i hermeneutika uopće u nekoj točki sresti? Ključna razlika između dekonstrukcije i hermeneutike epistemološke je naravi: hermeneutika izražava volju za preuzimanjem smisla, dok je dekonstrukcija posve dekonstruira. Ricœur pristupa tekstu s povjerenjem i očekivanjem da bude zrcalo, u smislu da odražava svoj, tekstualan svijet u kakvom je čitatelju moguće prepoznati se, dok Derrida misli da takav pristup može postati neka vrsta interpretativne volje za moć, tj. podvrgavanje drugosti teksta samome sebi: razumjeti bi, po njemu, značilo integrirati drugoga u totalitaran sustav. Doista, Ricœur inzistira na prevlasti sporazuma nad nesporazumom, tj. za njega je razumijevanje uvijek moguće. Derrida, pak, pita: nije li uvjet za razumijevanje dokidanje svakoga posredništva, »prekidanje odnošenja ili uspostavljanje odnosa prekidanja«? ²⁹ Drugim riječima: razumijem li drugog kad ga razumijem ili ga, zapravo, primoravam da se podčini mojim shemama mišljenja? Nije li razumijevanje zatvoreno, unatoč njemu samom, u sustave, strukture, znakove koji su možda tek ekran onom što traži biti rečeno i razumljeno, a da to nikad ne postiže? Razumijem li smisao u njegovoj specifičnoj drugosti kada ga primjenjujem na vlastitu situaciju?

U hermeneutičkom nastojanju promišljanja o drugosti susrećemo se s nekoliko hermeneutičkih modela. Dva su oprečna – mogu se nazvati romantičarskom i radikalnom hermeneutikom. Ova prva podupire ideju da je svrha filozof-

28 Usp. DERRIDA, 1979, 219.

29 DERRIDA, 1979, 243.

ske interpretacije objediniti svijest subjekta sa sviješću drugoga subjekta i u hermeneutičkom procesu to zove aproprijacijom. Schleiermacher je istraživao aproprijaciju svijesti koja postaje drugošću u teološkim terminima kerigme, prvotne poruke. Dilthey je 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 »stapanja horizonata«. Sva trojica autora smatraju da je svrha hermeneutičkoga razumijevanja pronaći prvotnu, zaboravljenu svijest da bi se prošlost razumijevala u aktualnim, suvremenim modusima razumijevanja. Radikalna hermeneutika, nadahnuta Derridinom dekonstrukcijom kakvu zagovaraju Maurice Blanchot, Jean-François Lyotard i John Caputo, odbacuje model aproprijacije inzistirajući 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 Ricœur, zapostavlja identitet sebstva.³⁰ Ricœur traži srednji put – dijalektiku sebstva i drugosti kakvu je razvio u knjizi *Soi-même comme un autre*. Richard Kearney njegovu hermeneutiku »dijakritičkom hermeneutikom«.³¹ Po Kearneyu, karakteristika je dijakritičke hermeneutike pronalaženje posredničkoga puta između romantičarske hermeneutike, koja razumijevanje smatra posljedicom »stapanja horizonata« i radikalne hermeneutike koja odriče svaku mogućnost razumijevanja drugosti. 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, poput Derride, isključuje mogućnost jednog, postojanog i nepromjenljivog značenja. I on polazi od višeznačne prirode jezika iz koje proistječe neodređenost svojstvena tekstu i komunikaciji s njim, što se ostvaruje u brojnim iteracijama i reiteracijama. Po Derridi, neodređenost je uvijek prisutna već u svakom tekstu: onome koji se tumači i onome kojim se tumači. Budući da poriče mogućnost bilo kakva značenjskoga usidrenja jezičnih i opažajnih entiteta, referencija, po Derridi, kao da se prema znakovima može ophoditi kako joj volja. No, ova je mogućnost samo hipotetske, ali ne i stvarne naravi, tj. uzima u obzir idealnog, a ne stvarnog interpreta. Stvarni interpret nije kadar iskoristiti sve značenjske mogućnosti teksta. Ricœur dijalošku prirodu interpretacije vidi u okvirima relativno predvidljivih konceptualnih sustava unutar kojih se odvijaju oscilacije neodređenosti, a suptilnost pristupa polise-

30 Usp. RICŒUR, 1994, 81-103.

31 KEARNEY, 2004, 205.

miji inherentnoj riječi i tekstu nalazi u svijesti tumača o razlikama u statusu značenja na semiološkoj, semantičkoj i hermeneutičkoj razini. »Riječi imaju više od jednoga smisla, ali ne posjeduju neograničen smisao« – kaže Ricœur.³² On se, dakle, slaže s Derridom da značenje nije potpuno odredljivo, ali ne i kad je riječ o razmjerima ove neodredljivosti.

Ricœurova hermeneutika alternativa je dekonstrukciji utoliko što ne poriče mogućnost prenošenja značenja i ne odriče ga se u potpunosti, ali proces tumačenja smatra i održava otvorenim, dinamičkim, dijaloškim, polifonim. Ona je moguća pod pretpostavkom da su spoznaja i razumijevanje smisla, posredovani simbolima i pričama – za razliku dekonstrukcijskom osporavanju čitljivosti i razumljivosti teksta i svijeta – mogući i priopćivi, premda nikad konačni i isključivi. Ne postoji kraj igre, nego su posrijedi samo privremene pauze koje novom igraču, odnosno tumaču, omogućuju ući u igru kakva počiva upravo na napetostima među aporijama. Svrha tumačenja nije ponuditi konačan smisao, koji bi sam proces kretanja *prema* i *od* teksta paralizirao, nego podijeliti svoj uvid s drugima.

Literatura

- Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament (Jedan i drugi zavjet)*. Pariz, Éditions du Seuil, 1977.
- Jacques DERRIDA, *L'Écriture et Différence (Pismo i razlika)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1979.
- Werner JEANROND, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification (Uvod u teološku hermeneutiku. Razvoj i značenje)*, Pariz, Édition du Seuil, 1995.
- Richard KERNEY, »Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur« (»Između sebe i drugoga: Ricœurova dijakritička hermeneutika«), u: Myriam Revault d'Allonnes i François Azouvi (ur.), *Ricœur* Pariz, L'Herne, 2004.
- David KLEMM, »Ricoeur. Theology and the Rhetoric of Overturning« (»Ricoeur, teologija i retorika preobrata«), *Journal of Theology and Literature*, br. 3, London, Oxford University Press, 1989.
- Johann-Baptist METZ, »A Short Apology of Narrative« (»Kratka isprika priči«). *Concilium 9, The Crisis of Religious Language (Concilium 9, Kriza religijskoga jezika)*, New York, Herder and Herder, 1973.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté I (Filozofija volje I)*, 1. *Le volontaire et l'involontaire (Voljno i ne-voljno)*, Pariz, Aubier, 1950.
- Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté II – Finitude et la culpabilité (Konačnost i krivnja)*, 1. *L'homme faillible (Pogrešiv čovjek)*; 2. *La symbolique du mal (Simbolika zla)*. Pariz, Aubier, 1960.
- Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Pariz, Éditions du Seuil, 1965; *O tumačenju. Ogljed o Freudu*, prev. Ljiljanka Lovrinčević, Zagreb, Ceres, 2005.

32 RICŒUR, 1969, 94.

- Paul RICŒUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (Sukob interpretacija. Hermeneutički ogledi)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1969.
- Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Pariz, Éditions du Seuil, 1975; *Živa metafora*, prev. Nada Vajs, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1981.
- Paul RICŒUR, »Herméneutique de l'idée de Révélation« (»Hermeneutika ideje objave«), u: *Révélation (Objava)*, Bruxelles, Université Saint-Louis, 1977, 15-54.
- Paul RICŒUR, *Essays on Biblical Interpretation (Ogledi o biblijskoj hermeneutici)*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique (vrijeme i priča I: zaplet i povijesna priča)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1983.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction (Vrijeme i priča II: Konfiguracija u fikcionalnoj priči)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1984.
- Paul RICŒUR, *Temps et récit III: Le temps raconté (Vrijeme i priča III: Ispričano vrijeme)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1985.
- Paul RICŒUR, *Du texte à l'action: essais d'herméneutique (Od teksta do djelovanja: hermeneutički ogledi)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1986.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre (Sebstvo kao drugost)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1990.
- Paul RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie (Lektira 3. Na granicama filozofije)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1994.
- Paul RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay (Kritika i uvjerenje. Razgovor s Françoisom Azouvijem i Marcom de Launayom)*, Pariz, Calmann-Lévy, 1995a.
- Paul RICŒUR, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination (Figuriranje sakralnoga: religija, naracija i imaginacija)*, prev. na engleski David Pellauer, Minneapolis, Fortress, 1995b.
- Paul RICŒUR; André LACOCQUE, *Penser la Bible (Misliti Bibliju)*, Pariz, Éditions du Seuil, 1998.
- Paul RICŒUR, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don (Borba za prepoznavanje i ekonomiju dara)*, Pariz, UNESCO, 2004.
- Paul RICŒUR, »Herméneutique de la Bible« (»Biblijska hermeneutika«), u: Paul Ricœur, Henri Blocher, Roger Parmentier, *Herméneutique, prédication, actualisation de la Bible (Hermeneutika, propovijed, aktualizacija Biblije)*, Pariz, L'Harmattan, 2005a, 8-41.
- Paul RICŒUR, *L'herméneutique biblique (Biblijska hermeneutika)*, Pariz, Les Éditions du Cerf, 2005b.
- Paul RICŒUR, »Devinir capable, être reconnu«, (»Postati sposobnim, biti prepoznat«) govor prigodom primanja nagrade centra »John W. Kluge«, u: *Esprit*, br. 7, Pariz, srpanj 2005c.
- Bernard STEVENS, *L'apprentissage des signes: Lectures de Paul Ricœur (Učenje znakova: Ricœurova lektira)*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 1991.

Jadranka Brnčić

L'interprétation du texte biblique selon Paul Ricœur

Résumé

Le philosophe français Paul Ricœur s'intéressait au problème du texte dans le cadre de la phénoménologie herméneutique qui examine les portées et les limites de la pensée spéculative. Il explorait, dans les discours en concurrence de la philosophie, à savoir à savoir le discours psychanalytique, symbolique et héméneutique, la compréhension et l'autocompréhension de «l'être-dans-le monde» humain que l'on atteint par un détour, celui de l'interprétation du texte. Cet article essaye d'exposer les principes de «l'exégèse instruite» de Ricœur, et cela dans un double horizon: d'une part, dans l'horizon de la réflexion herméneutique qui ne porte pas sur des expressions dogmatiques définitives et, d'autre part, dans l'horizon de la foi qui est mise à l'épreuve à travers des textes tout en observant ces textes avec une certaine distance et respectant leur polyphonie intérieure dans les expressions de la confession de foi, la conception du temps, la compréhension de l'histoire du salut. La thèse de Ricœur qui affirme que la spécificité de la pensée biblique que l'on peut deviner derrière les couches du texte est la suivante: le Nom de Dieu, les événements de l'histoire hébraïque, le Royaume de Dieu, l'événement de la Résurrection du Christ comme révélation du sens de l'espoir sont tous des moments clés des textes bibliques capables de transformer l'existence «subjective» du lecteur par l'acte de lecture. En passant de la réflexion théologique à une voix au discours à plusieurs voix, Ricœur déconstruit le caractère monolithe de la conception de la révélation ce que lui permet d'y voir la polysémie: ainsi, toute forme d'autorité totalitaire qui prétendrait à «posséder» la vérité révélée est déconstruite. La variété des genres biblique rend aussi plus complexe les questions morales: puisque le texte biblique offre une large palette de compréhension des sources et formes de la morale dans laquelle le champ de l'éthique ne peut pas se réduire à des normes morales, il est impossible d'adopter une position dogmatique spécifique d'après laquelle il y aurait quelque chose comme une éthique chrétienne. L'éthique n'est pas fixée par une Loi, et surtout pas par la responsabilité personnelle de la conscience libre. Le mot «Dieu» témoigne d'une quête de l'universalité au-delà du pluralisme de ses modalités d'expression dans le texte biblique empêchant toute réduction de Dieu en idole. La forme analogue de la nomination façonne la matrice même du langage théologique comme langage métaphorique, ce qui rend possible une certaine théologie poétique.

Mots-clés: herméneutique biblique, monde du texte, identité narrative, mode discursif de l'Ancien et du Nouveau Testament, concept polyphonique de la révélation, conflit et convergence des interprétations

Jadranka Brnčić

Ricœur's hermeneutics of the biblical text

Summary

French philosopher Paul Ricœur dealt with the problem of text in the framework of the hermeneutical phenomenology which discussed the range and limits of speculative thinking. In discourses which are competitive to philosophy – psychoanalytical, symbolic, and hermeneutical – he investigated the understanding and self-understanding of human 'being-in-the-world' to which one comes through the beltway of the interpretation of a text. The article tries to display the principles of Ricœur's 'educated exegesis' in a double horizon: the horizon of hermeneutical reflection which does not deal with definitive dogmatic expressions, and the horizon of faith which is being tested through texts while observing these texts from a certain distance, respecting their inner polyphony in expressing the confession of faith, the concept of time and the understanding of the history of salvation.

Ricœur's thesis exemplifies that what is specific for biblical thought can be seen underneath layers of text, as in the following: Name of God, the events in Hebrew history, the Kingdom of Heaven, Christ's resurrection as a revelation of the meaning of hope. All these key moments of the biblical texts, through the act of reading are able to transform the 'subjective' existence of a reader. By transferring the theological reflection from the unanimous into polyphonic discourse, Ricœur deconstructs the monolith character of revelation and enables for its polysemics to be seen, thus destroying every form of totalitarian authority that would tend to 'own' the revealed truth. The diversity of biblical genres complexes the moral problematic: since the biblical text offers a wide range of understanding of the origins and forms of morality in which ethics cannot be reduced to moral norms, it is impossible to adopt a certain dogmatic position by which something like Christian ethics would exist. Ethics is not a framework set by Law, it is foremost the personal responsibility of a free conscience. The word 'God' on the other hand, refers to a search for universality beyond the plurality of its modalities of exposure in the biblical text, thus preventing that God is reduced into an idol. The analogical form of nomination makes the very matrix of theological language as a metaphorical language, which makes possible a certain poetic theology.

Key words: Biblical hermeneutics, narrative identity, discursive modus of the Old and New Testament, polyphonic concept of revelation, conflict and convergence of interpretation