

Jadranka Brnčić

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

Augustin u misli Paula Ricœura

Sažetak

U članku se nastoji pokazati na koji način francuski filozof Paul Ricœur »prisvaja« (u hermeneutičkom smislu) neke od Augustinovih koncepcija – prvi grijeh, vrijeme, »nutarnji učitelj« i pamćenje – i uključuje ih u svoje promišljanje o razumijevanju i samorazumijevanju ljudskog »bitka u svijetu« posredstvom interpretacije teksta. Ricœurovo »prisvajanje« tekstova koji hrane i obogaćuju njegovo vlastito promišljanje, kompleksno je i slojevito. Pojedini stručnjaci, međutim, upućuju ovakvom »prisvajanju« kritike. Tako Isabelle Bochet u knjizi Augustin dans la pensée de Paul Ricœur (2004), u preciznoj analizi Augustinova utjecaja na Ricœura, zamjera Ricœuru proizvoljan pristup kakav privilegira jedne, a zanemaruje druge aspekte Augustinove misli. Ona mu, zapravo, prigovara da ne prisvaja teološke argumente Augustinove rasprave, nju samu time lišavajući bitne dimenzije. Da bi se odgovorilo na pitanje: na čemu se ovakva kritika, zapravo, temelji, valjalo bi se ponovno pitati što uopće jest hermeneutičko »prisvajanje« te kakva je priroda veze između teologije i filozofije.

Ključne riječi

Paul Ricœur, Aurelije Augustin, Prvi grijeh, vrijeme, priča, sebstvo, nutarnji učitelj, prisvajanje, teologija, filozofija

Francuski filozof Paul Ricœur (1913.–2005.) bavio se problemom teksta u okviru hermeneutičke fenomenologije kakva je propitivala dosege i granice spekulativna mišljenja. U filozofiji rubnim, konkurentnim diskursima – simboličkom i hermeneutičkom – istraživao je razumijevanje i samorazumijevanje ljudskoga »bitka u svijetu« do kojih se dolazi obilaznicom interpretacije. Njegovu hermeneutiku tvore barem četiri temeljna momenta: propitivanje simbolike zla, prijepora interpretacija, međuodnosa narativnosti i temporalnosti te konstituiranje sebstva.

Ukrštavajući svoju putanju promišljanja s pojedinim tuđim refleksijama i gledištima, Ricœur ih ne opovrgava, nego korigira ili dopunjuje te su tako njegovi tekstovi svjedočanstvo pomnih čitanja i dinamike mišljenja. Ostavljajući tragove vidljivima, konstantno počinje od poznatih hipoteza i nadopunjuje ih novim pristupima, argumentacijama, terminologijom. Vraća se nekim temama, uključujući znanja koja je stekao u međuvremenu, epigonski ih istodobno akumulirajući i razgrađujući. Njegov je postupak: toliko ozbiljno uzeti u obzir svaki od razmatranih pristupa sve dok u njima ne otkrije moguće verzije interpretacija te tako i ono »mjesto« na kojem je moguć artikuliran uvid u onaj drugi, suprotstavljen pristup te spremnost da se od njega uči (usp. Ricœur 1986: 270). U svakoj svojoj knjizi Ricœur pokušava odgovoriti na zaseban problem, ali u njihovu nizu može se, zapravo, iščitati evolucija postavljanja pitanja. U njegovu djelu ne nalazimo ključ za interpretaciju kakva bi pružala

odgovore, nego otvoren prostor za razmišljanje o dosezima, aporijama i granicama interpretacija.

Augustinova misao u Ricœurovim je promišljanjima trajno imala privilegirano mjesto (usp. Ricœur 1995a: 212). Augustin je prisutan u njegovim ranim tekstovima o problemu zla (*Le conflit des interprétations*, 1969), potom u istraživanju odnosa vremena i priče (*Temps et récit I-III*, 1983–1985), kao i veze između konstituiranja sebstva i aproprijacije biblijskoga teksta (*Penser la Bible*, 1998), te u posljednjim tekstovima o fenomenologiji pamćenja (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000). Iako mu se ponekad oštro suprotstavlja, posebice kada je riječ o koncepciji Prvoga grijeha, Augustinova fenomenološka upitanost Ricœuru je poticaj i nadahnuće u ključnim momentima njegove vlastite filozofije.

Enigma grijeha

Ricœurova hermeneutika 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. Idući od življena svijeta prema ustanovljujućoj svijesti, interpretacija se vraća od svijesti k svijetu. Kalemljenje hermeneutičkoga problema na fenomenološku metodu mora, prema Ricœuru, omogućiti ponovno uspostavljanje modusa po kojima subjekt shvaća samoga sebe interpretirajući se. Subjekt otkriva svoju egzistenciju egzgezom vlastita života, a značenja mu nisu dana izravno: da bi došao do njih valja mu poći hermeneutičkom obilaznicom posredstvom simboličke aparature kulture.

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 (usp. Jaspers 1932: 203), situacija što ih spekulativna filozofija, u svom nastojanju da dosegne apsolutno znanje, ne uspijeva konceptualno artikulirati. Stoga se Ricœur okrenuo psihoanalitičkom, mitskom i religijskom diskursu: njegova je teza da se temeljna ljudska iskustva, posebice problem zla, mogu izraziti jedino na simboličan, prema tome neizravan, nekonceptualan način.

Uz grčke, hebrejske, babilonske ili bliskoistočne mitove koji pripovijedaju o erupciji zla u univerzum, Ricœur daje prednost pričama iz Postanka. Po njegovu mišljenju hebrejska i kršćanska Biblija omogućuju ići najdalje u razrješenju enigme zla i grijeha. Pojam grijeha u religijskom kontekstu, u najširem smislu riječi, najčešće izražava nepodudarnost ljudske i Božje volje – odvajanje od Boga. Biblija u prvim poglavljima Knjige Postanka (Post 3, 1–24) opisuje čin toga odvajanja u priči o Adamovu i Evinu »prvom« grijehu (u teologiji taj se grijeh naziva i »istočnim«, u smislu »prvotnim«).

Za interpretaciju Prvoga grijeha jednako je pogubna i teološka konceptualizacija i prihvaćanje doslovnoga značenja mita, tj. prijelaz s mita na mitologiju. Doslovna, historicistička interpretacija nanijela je mnoge štete kršćanstvu. U ispovijest vjere uvela je apsurdnu povijest, a u svoju pseudoracionalnu refleksiju spekulaciju o kvazibiološkom prijenosu pseudojuridičke krivnje poradi pogreške jednoga jedinoga pretka, neandertalca.

Objašnjenja enigme zla izražene mitom krčila su svoj put kroz zapadnu kulturu posredstvom gnoze koja je nekoliko stoljeća utjecala na konceptualizaciju mnogih temeljnih pojmova naše kulture. Proces racionalizacije, koji je

otpočeo Pavlovom spekulacijom o dva Adama, odvojio je mit od njegova smisla, tj. nakalemio na njega pseudoznanje. Ricœur je između naivnog fundamentalizma i beskrvnoga racionalnog moralizma izabrao put hermeneutike simbola. Pomoću hermeneutičke metode nastoji »razgraditi« teološki koncept Prvoga grijeha do najdubljega njegova taloga te se probiti do razumijevanja biblijskoga mita i konvergencije njegovih simbola kako bi nas vratio izvornoj biblijskoj misli u tekstu. No, istodobno razmišlja i o značenju teološkoga rada koji se kristalizirao u konceptu:

»Razmišljati o značenju (koncepta Prvoga grijeha – J. B.) znači ponovno otkriti intencije koncepta, njegovu moć da se uspie do trenutka kada nije bio koncept nego navještaj, navještaj (*annonce*) koji razotkriva (*dénonce*) zlo i navještaj koji izriče (*prononce*) odrješenje. Ukratko, razmišljati o značenju znači raščiniti koncept, rastaviti na dijelove njegove motivacije i nekom vrstom intencionalne analize ponovno naći strelice smisla koje smjeraju na samu kerigmu.« (Ricœur 1969: 266)

U uobičajenoj teološkoj tradiciji Prvi grijeh se shvaća kao čovjekova pretenzija da se stavi na mjesto Boga: čovjek bi volio biti Bog te znati i sam odlučivati što je dobro, a što zlo. Adam je želio neovisnost od Boga i sagriješio je time što je odbio ljudsku ograničenost i zanijekao svoju stvorenost. U ovom smislu grijeh nije samo neposluh spram određene zabrane, već je ponajprije odbijanje ideje da smo stvoreni. Ovo htjeti-biti-kao-Bog izvorni je nedostatak iz kojega slijedi samouzdanje, u dugoj teološkoj tradiciji poznato kao oholost. Prema Augustinu, esencijalni Adamov neposluh kao posljedicu ima zaslijepljen razum i korumpiranu volju. *Ratio* više naprosto nije u stanju spoznavati stvarnost.

Shvaćajući prvoga čovjeka kao inicijatora i propagatora zla, kršćanska je teologija oblikovala shemu po kojoj ljudi, Adamovi potomci, nasljeđuju grijeh te dijele solidarnost u grijehu. Shemu je uveo Pavao uspoređujući Krista, savršena čovjeka, drugog Adama, inicijatora spasenja s prvim čovjekom, prvim Adamom, inicijatorom »pada« (usp. Rim 5,12). Prvi Adam, koji je za Pavla antitip, figura onoga koji tek treba postati, postaje i prvim čvorištem spekulativne refleksije o zlu i grijehu. Adamov pad cijepa povijest po pola – dvije sheme se suprotstavljaju kao izokrenute slike: jedna savršenoga ljudskog bića prije pada i druga ljudskoga bića s kraja vremena koje u punini očituje arhetipskog čovjeka. Iz ovakve parabolske jezgre Augustin – koji je odgovoran za klasičnu razradu teološkoga koncepta Prvoga grijeha i za njegovo uvođenje u dogmatsko eklezijalno »spremište« – izvodi svoju teološku spekulaciju u kojoj se Adam shvaća kao povijesni lik, predak ljudskoga roda poslije čijega grijeha svi mi griješimo. Ricœur smatra da Augustin, time što Prvoga čovjeka shvaća kao konkretnoga pojedinca, minimalizira ulogu prvoga čovjeka: on je u Pavla – s obzirom da ga suprotstavlja Kristu kao njegov antitip (»Adam je slika onoga koji je imao doći«, Rim 5,14) – shvaćen kao mitska pozadina koja nadilazi figuru Adama. Doduše, grijeh prolazi kroz *jednoga* čovjeka, ali on nije prvi agent. Grijeh je nadindividualan i objedinjuje ljude od prvoga čovjeka pa sve do nas – on je ono što konstituira svakog grešnika (usp. Ricœur 1969: 273).

Drugi takav primjer prodiranja gnostičkih elemenata u kršćansku misao posredno je i koncept izabranja. Iskustvo izabranja Izraelova iskustvo je o sudbini različitoj od sudbine drugih naroda, iskustvo osobitoga stanja kakvo nije posljedica stjecaja okolnosti, nego osobite Božje brige i vodstva, iskustvo koje stanju daje proročku dimenziju poslanja. U Rim 9,13 (»Jakova sam ljubio, a Ezava nisam ljubio«) Pavao premješta egzegetsko središte s prvoga i drugog Adama na dva izbora Božja. Tip je ovdje čin izabranja, a antitip, u

simetriji s tipom, osuda. Upravo na temelju ovakve napetosti Augustin stavlja Ezavovu krivnju u (neodređeno) vrijeme prije njegova rođenja, a sve nas u poziciju da osjećamo dug prema božanskome, ali i našu vlastitu, ljudsku, preuzetnost da sami određujemo kome dug ostaviti, a kome ukloniti. Da bi racionalizirao božansku osudu – koja je kod Pavla bila tek antitip izabranju – Augustin konstruira kvazignozu. Naime, iako tvrdi da je Božje izabranje misterij (nitko ne zna zašto iskazuje milost ovome ili onome, a ne nekome drugom), za Augustina u osudi nema misterija. Izabranje se čini po milosti, a osuda se vrši po pravu. I upravo da bi opravdao gubitak prava koji se događa grijehom, Augustin uvodi koncept »prirodne« krivnje kakvu smo naslijedili od prvog čovjeka, krivnje koja je djelotvorna poput čina, a kažnjiva poput zločina.

Augustin, dakle, razrađuje posve etičku viziju zla za koje je čovjek odgovoran, ali ju razvija iz tragične vizije u kojoj čovjek nije autor. Svoju razradu dovodi do vrhunca u djelu *Contra Felicem (Acta contra Felicem Manichaeum)*, u kojem, komentirajući Mt 12,33 (perikopu o neplodnoj smokvi), zlu volju suprotstavlja zloj naravi:

»Ako postoji kazna, postoji i krivnja, ako postoji krivnja, postoji volja, ako postoji volja u grijehu, onda ono što nas 'razdire' nije narav.« (§ 8) (citirano prema: Ricœur 1969: 270)

Prema Ricœuru, sva je upitanost filozofije, zapravo, oko toga kako da čovjek u svom životu pomiri slobodu koja mu je dana kao ljudskom biću (voljna dimenzija) i protivštine koje mu se nameću činjenicom da živi u svijetu (nevoljna dimenzija). U temeljnoj funkciji (pseudo)koncepta Prvoga grijeha vidi napor da se očuva doseg prve konceptualizacije na razini biblijskoga teksta, tj. znanje o tome da grijeh nije priroda nego volja te da u volju inkorporira kvaziprirodu zla: zlo je nešto ne-voljnoga u samom središtu voljnoga, ono je samo sebi svojevrsan arbitar. Stoga, kako bi očuvali takvo shvaćanje, tvorcii teološkoga koncepta Prvoga grijeha kombiniraju juridički koncept pripisivanja krivnje (voljni element) s biološkim konceptom nasljeđivanja (ne-voljni element).

Smislu biblijskoga teksta o Prvom grijehu ne smije se, tvrdi Ricœur, prilaziti tek posredstvom koncepta, nego izravno – posredstvom onoga što zove »racionalnim simbolom« (Ricœur 1969: 277). Pod »racionalnim simbolom« razumije analogne iskaze po logici značenja. Ropstvo u Egiptu, a onda i izgnanstvo u Babilon, šifre su za iščitavanje ljudske situacije pod vladavinom zla. Prema ovim, više opisnim nego eksplikativnim simbolima, biblijski autori ocrtavaju ljudsko iskustvo zla kakvo se ne može izraziti negativnim konceptima kakva manjka ili lišenosti.

Prva funkcija mita o Adamu jest, dakle, da univerzalizira tragično iskustvo egzila, tj. primijeni ga na sav ljudski rod: tragična Izraelova sudbina projicirana je na sveukupno čovječanstvo. Riječ Božja, koja je čovjeka izgnala iz raja, ona je ista riječ suda koja je Izrael poslala u izgnanstvo te koja se može primijeniti na svako takvo radikalno i tragično iskustvo. Dakako, nije mit kao takav Riječ Božja, nego je njegova objaviteljska moć u odnosu na sveukupnu ljudsku situaciju takva da se u nju može nastaniti Riječ, ona je moć koja tvori mitski objaviteljski smisao. Ali ova univerzalizacijska funkcija mita još nije sve: mit o Adamu istodobno objavljuje i misterijski aspekt zla što ga svatko od nas zatječe kada se rodi, nalazi već prisutna u sebi, izvan sebe, prije sebe. Izvješćujući o porijeklu zla u dalekom pretku, mit, dakle, otkriva situaciju svakog čovjeka. Zlo je već bilo tu, ne počinje sa mnom. Zlo ima svoju prošlost, tj. ono je svoja vlastita prošlost. Trostruki opis zla kao realnoga, kolek-

tivnoga i izvora nemoći kristalizira se u mitu o prvom čovjeku kao jedno »prije«. Tu smo na izvoru spekulativne sheme nasljeđivanja grijeha, no smisao ove sheme pojavljuje se tek kada se potpuno odrekne projekirati adamovsku figuru u povijest, tj. kada ga počnemo tumačiti kao tip »starog čovjeka«. Pokorničko iskustvo Hebreja omogućilo je, dakle, vidjeti da grijeh nije samo stanje, situacija u koju je čovjek uvučen, nego stanovita moć koja ga veže, drži zarobljenim. Kako kaže Ricœur: »Grijeh je razlika između 'ja hoću' i 'ja mogu'« (Ricœur 1969: 278). Pavao opisuje svoje iskustvo obraćenja naglašujući aspekt nemoći, ropstva, pasivnosti, govoreći gotovo gnostičkim jezikom o »zakonu grijeha koji nam je u udovima« ili priznajući da je svakodnevno njime varan: »Ne radim što bih htio, već ono što mrzim« (Rim 7,15).

Prvi grijeh ne možemo razumjeti promatramo li ga kao izdvojen, pojedinačan ljudski čin odstupanja od uspostavljenoga moralnog zakona. On se nije dogodio u vremenu koje razgraničava uzrok i posljedicu, nego ga valja tumačiti etiološki: uzrok se pokušava razumjeti posljedicom, a individualno korporativnim. Mi, tj. Adam, prvi čovjek, nije uzročnik Prvoga grijeha, nego je on svojevrsno stanje u kojem smo rođeni kakvo valja shvaćati dijalektički, ne kao bivanje nego kao mogućnost činjenja. Prvi grijeh naprosto je naša, ljudska mogućnost da griješimo, naše pristajanje na to da griješimo, što proizlazi iz slabosti strukture našeg bića zbog koje je uopće moguće da griješimo. Zlo je, zapravo naša sposobnost da životu negiramo njegovu vrijednost (usp. Ricœur 2000a: 298) ili, drugim riječima, zlo je odbijanje (*aversio*) života nasuprot okretanja (*conversio*) životu.

U interpretaciji Prvoga grijeha postoji opasnost ili da zaglavimo u spekulaciji te se tako sve više udaljavamo od biblijske simboličke potke ili da izgubimo iz vida interpretacijske silnice koje tu potku drže u plodnoj napetosti. Biblijska misao i teološki koncepti u protuteži su te upravo njihov dijalektički interpretativan odnos tvori sadržaj vjere.

Ricœur razvija redukcijsku interpretaciju na razini znanja, a obnoviteljsku na razini simbola. Još u knjizi *Le symbolique du mal* (1960) kritizira koncepte ropstva, pada, grijeha – »racionalne simbole« konstruirane iz »slikovnih i mitskih simbola«. Kritika nije negativna. Svrha joj je pokazati da je i samo to »krivotvoreno znanje« simbol nečega što se prenosi kao »znanje«. Neuspjeh znanja obnova je smisla kojim se ponovno mogu naći prvotne intencije eklezijalnoga značenja Prvoga grijeha. Shvatimo li ovaj racionalan simbol na njegovoj simboličkoj, ne faktičkoj razini doslovnoga prenošenja s generacije na generaciju, onda se pojam obraćenja (voljnoga okretanja od zla) ne mora shvaćati tek na površnoj moralističkoj razini, nego na dubokoj razini regeneracije. Ako je i koncept Prvoga grijeha stvoren na pomalo apsurdan način, koncept volje, zahvaljujući antitipu regeneracije, tj. novoga rođenja, novoga stvorenja slobodna od grijeha biva obremenjen »pasivnom konstitucijom impliciranom u aktivnoj moći oslobođenja« (Ricœur 1969: 282).

U svjetlu biblijskih simbola otkupljenja, nade unatoč bez-smislu te obilja milosti, konkretizacija zla u čovjeku može se promatrati jedino polazeći od slobode. Tko govori o grijehu govori o nadi spasenja. Hermeneutika simbolike zla za Ricœura tek je naličje hermeneutike slobode. Objava u biblijskim tekstovima nudi perspektivu ponovnoga stvaranja koja omogućuje pružati otpor svim znakovima neuspjeha o kojem svjedoči simbolika zla. Slobodu Ricœur shvaća kao odluku, pristajanje i podređivanje redu uskrsnuća kao krajnjem referentu nade (usp. Ricœur 1980: 69). Odgovor na skandal zla treba tražiti u smisljenoj povijesti kakvu pokreće nada u oslobođenje te kakva omogućuje »ekonomiju dara«.

Tumačeći što zapravo znači religijska perspektiva ekonomije dara, Ricœur interpretira Zlatno pravilo – »Sve, dakle, što želite da ljudi vama čine, činite i vi njima. To je, doista, Zakon i Proroci« (Mt 7,12) – u okviru njegove perspektive. »Perspektiva« označuje smjer i značenje, »dar« primordijalno darivanje u kojem ima udjela sve stvorenje, a »ekonomija« se odnosi na dar izražen simboličkom mrežom mnogo širom od mreže dar–uzvrat ili ispovijed–otpuštanje grijeha. U ovoj se ekonomija dara artikulira kao aktivnost slobode Zakona: dar rađa obavezu. Prvi predikat dobrote koji proizlazi iz ekonomije dara vezan je uz stvoreno biće kao takvo, dakle, uz dobrotu prije ma kojega moralnoga određenja (usp. Post 1,31). Ricœur to zove »supra-etičnošću« ekonomije dara (Ricœur 1991: 277). Prepoznati ovu temeljnu dobrotu stvorenoga znači Stvoritelju i njegovom bezgraničnom milosrđu prema svim stvorenjima odgovoriti poniznošću ili, drugim riječima: poniznost koja vlastito biće doživljava kao stvorenje uvjet je toga prepoznavanja. U takvoj analizi može se doći do zaključka, kako ga izvodi Ricœur, da religija ništa novoga ne dodaje krajnjem opravdanju moraliteta, nego se artikulira po kriteriju krajnjega jamstva »dobroga« stvorenoga.

Simbol, metafora, tekst

Svoje propitivanje granica spekulativnog mišljenja Ricœur s proučavanja mita premješta na frejdovsku psihoanalizu koju, u analitičkoj situaciji, predstavlja kao poseban jezik razorne kritike »lažne svijesti« i novoga umijeća tumačenja što ga zove hermeneutikom sumnje (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965). Hermeneutika sumnje (kakve su, primjerice, one Freuda, Nietzschea i Marxa) 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« (Ricœur 1965: 36), a njezina je metoda demistifikacija, dešifriranje, »skidanje maski«. Usuprot njoj, hermeneutika obnavljanja smisla temelji se na povjerenju u »obilje jezika« kakvo proizlazi iz simboličke potke jezika (Ricœur 1965: 37). 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 obnavljanja smisla, Ricœur bira dijalektički put – on do »svetog«, kao krajnje referencije smisla, dolazi obilaznicom kritičke sumnje. Njegova je hipoteza, kakvu razvija u spomenutoj knjizi *Le Conflit des interprétations*, 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 obavi svoj posao, nego ih valja artikulirati jednu drugom te uočiti njihove komplementarne funkcije. Dvije interpretacije, sumnja i obnavljanje smisla, predstavljaju dva suprotna kretanja u dijalektičkom odnosu »produktivne konfliktnosti« (Ricœur 1995a: 125) progresije i regresije: jedno analitičko i regresivno prema nesvjesnome kao primordijalnom redu, a drugo sintetičko i progresivno prema duhu kao najvišem redu. Nesvjesnomu treba pristupiti kao razumijevanju figura koje konstituiraju duh, a duhu (u hegelijanskom smislu), tj. jezgri sebstva, kao sukcesiji figura koje svijest tjeraju prema naprijed, tj. kao zadatku što ga valja ispuniti (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 zbir pojedinačnih lingvističkih 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' (*Verfremdung*), 'prisvajanje' (*Zugehörigkeit*) i 'stapanje horizonata' (*Horizontverschmelzung*) 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 (usp. Ricœur 1986: 11). Ricœur koristi sintagmu 'svijet teksta' da bi naznačio referenciju teksta kao cjelinu. Naime, tekst se ne referira na stvarnost svijeta o kojem piše, nego na nesituacijske 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.

U ovoj fazi svojih promišljanja Ricœur upućuje na metaforičnost jezika (*La Métaphore vive*, 1975), na iskustvo temporalnosti inherentno jeziku (*Temps et récit*) te na realizaciju sebstva kao drugosti koja svoju paradigmu nalazi u priči (*Soi-même comme un autre*, 1990).

U brojnim tekstovima Ricœur pristupa procesima simbolizacije, metaforizacije i narativizacije kao prostorima »semantičke inovacije« (Ricœur 1986: 219). 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 promatra na razini diskursa te se njezina problematika odnosi na referenciju metaforičkog izraza ukoliko predstavlja moć da »ponovno opiše stvarnost« (Ricœur 1976: 68). Ricœur smatra da teorija metafore može ponuditi nov pristup fenomenu imaginacije: umjesto da ju razumije kao odnos percepcije i slike, teorija metafore veže imaginaciju uz jezik. U trenutku pojavljivanja novog značenja ponad ruševina doslovne predikacije, imaginacija nudi svoje specifično posredništvo. Sličnost, na temelju koje se gradi metafora, ukida logičku udaljenost među semantičkim poljima te kroz semantički sraz potiče iskru metaforičkoga smisla. Imaginacija nije sadržaj, nego metoda zahvaljujući kojoj možemo »vidjeti kao«. 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, prema 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 jednoj drugoj, fundamentalnijoj razini.

Nadalje, za metaforu nije bitno supostavljanje dvaju značenja (doslovnoga i figurativnoga), nego »rješenje enigme« koju metafora predstavlja za čitatelja. Vrijednost metafore je u tome što primorava čitatelja da ju 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, prema Ricœuru, pruža model za svako tumačenje.

Vrijeme i priča

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. Insistira 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. predfiguracije, 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 lúk tijesno je vezan uz temporalni: predfiguracija je posredovanje ljudskoga vremena iz polja prakse, konfiguracija pripovjednog vremena iz polja teksta, a refiguracija vremena čitanja iz polja recepcije.

Spoznajnu djelotvornost priče Ricœur uspoređuje s filozofskim mišljenjem o vremenu na dva načina. Najprije izdvaja postojeće filozofske pristupe ovom problemu – kozmološki i fenomenološki – pa analizira razumijevanje vremena onih mislilaca koji su u okviru ovih pristupa prirodi vremena najznačajniji: Aristotel, Augustin, Kant, Husserl i Heidegger (usp. Ricœur 1985: 105–144). Fenomenološko stajalište podrazumijeva subjektivnu percepciju vremena, opažanje i mjerenje vremena u ljudskoj svijesti (po Augustinu »vrijeme duše«), a kozmološko vrijeme (»vrijeme svijeta«) koje jest u kozmosu, prirodi, svijetu, neovisno je od subjekta koji ga doživljava.

Na ovaj ili onaj način iz svake filozofije vremena, bila ona kozmološka ili fenomenološka, proizlazi poznati Augustinov odgovor na pitanje »Što je vrijeme?«: »Ako me nitko ne pita« – veli Augustin – »znam, ali ako bih nekome trebao odgovoriti na to pitanje i razjasniti ga – ne znam« (Augustin 1991: 263). Prije ili kasnije, dakle, svako se filozofsko mišljenje suočava s nedokučivošću vremena. Mišljenje o vremenu opire se teorijskom diskursu i objašnjenjima.

Nemogućnost usklađivanja kozmološke i fenomenološke perspektive te njihovo međusobno preklapanje, pa onda ponekad i zamračenje (*occultation*) Ricœur prvo propituje u okviru paralelne analize Aristotelova kozmološkog pristupa iz četvrte knjige *Fizike* i Augustinova fenomenološka pristupa iz jedanaeste knjige *Ispovijesti*. Aristotelovo shvaćanje prirode (*physis*) – kakvo on oslanja na učenje predsokratovaca (Parmenid, Heraklit i Anaksimandar) i Platona (*Timaj*) koji izražavaju uvjerenje da sve postoji u sveobuhvatnosti vremena, da vrijeme okružuje sva stvorenja i da ne nestaje s percepcijom vremena – podrazumijeva da načelo kretanja, svojstveno prirodi, tvori vrijeme kao »nešto što pripada kretanju« i ne ovisi o ljudskoj percepciji. Ipak, u *Fizici* Aristotel navodi da je odnos vremena prema duši dostojno ispitivanja te da bi se tkogod mogao dvoumiti bi li bilo vremena da nema duše jer, da bi se nešto izbrojilo i da bi uopće bilo izbrojivo, treba postojati i subjekt koji broji. Dakle, od početka ljudske misli postoje aporije oko vremena koje proizlaze iz poteškoće u razumijevanju samog kretanja: statusa vremena između kretanja i ljudskog duha koji to vrijeme razaznaje.

Ricœur do svojih odgovora dolazi promišljajući problem naracije i njezine temporalne konstitucije polazeći od pretpostavke da čovjek može pojmiti vri-

jeme i činiti ga »ljudskim vremenom« ukoliko je artikulirano u obliku naracije, a da značenja priče ovise o narativnoj obradi iskustva vremena. Svoju refleksiju gradi na temelju Augustinova shvaćanja vremena i Aristotelovih termina 'zaplet' (*mýthos*) i 'oponašanje' (*mímēsis*). Dva bitno različita filozofska horizonta – prvi propitujući prirodu vremena, a drugi gradeći teoriju dramskoga zapleta, tj. inteligibilne organizacije priče – približavaju se istim pitanjima: oba horizonta proizvode obrnutu sliku drugoga, a u Ricœurovoj se misli nadopunjuju i uzajamno potvrđuju.

U svom čitanju XI. knjige *Ispovijesti* Aurelija Augustina Ricœur izdvaja dvije teme: aporetičnost mišljenja o postojanju i nepostojanju vremena te paradoksalan problem mjerenja vremena. Augustinova ontološka zapitanost o biću i ne-biću vremena proizlazi iz ljudskoga, fenomenološkog iskustva vremena u kojem »prošlo *više* ne postoji, a buduće *još* ne postoji, dok sadašnje, kada ne bi prelazilo u prošlost, ne bi ni bilo vrijeme, nego vječnost« (Augustin 1991: 263). Vrijeme je za Augustina proizvod ljudske duše, tj. ljudskog uma – prošlost predstavljaju tragovi prošlih događaja u ljudskoj duši, a budućnost njezino iščekivanje budućih događaja:

»Što mi je sada jasno i očevidno, to je da ne postoji ni budućnost ni prošlost i da se ne može s pravom reći: 'Tri su vremena: sadašnje u prošlosti, sadašnje u sadašnjosti i sadašnje u budućnosti'. Ona su, naime, u mojoj duši kao neke tri stvari i drugdje ih ne nalazim: sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti je gledanje, a sadašnjost u budućnosti je iščekivanje.« (Augustin 1991: 268)

Augustin vrijeme, dakle, vidi kao neprestano razlučivanje triju aspekata: prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, tj. kao »neprestano suprotstavljanje nestabilne prirode ljudske sadašnjosti i stabilnosti božanske sadašnjosti koja uključuje prošlost, sadašnjost i budućnost u jedinstvu promatranja i kreativnog djelovanja« (Ricœur 1991: 31). U sadašnjosti smo neprestano razapeti između naše nestabilnosti u vremenu koje prolazi i težnje za stabilnošću u vremenu koje traje. Aporija vremena, dakle, proizlazi iz temeljne egzistencijalne činjenice da su dva temporalna usmjerenja ljudske duše – njezino protezanje u vremenu i raspršenost (*distentio animi*) i njezina usredotočenost, sabranost (*intentio animi*) – u opreci.

Na pozadini takva shvaćanja vremena Augustin razlikuje vrijeme i vječnost, no ovo razlikovanje nije, prema Ricœuru, potaknuto samo teološkim razlozima, nego i potrebom da se naglasi ontološki nedostatak karakterističan za ljudsko vrijeme. Prema Augustinu Bog je, stvarajući svijet, stvorio i vrijeme, a ono će prestati kada i svijetu dođe kraj. Bog nije ograničen vremenom – on je bezvremen, a mi možemo kušati nešto od njegove bezvremenosti tek intencijom (*intentio*). Augustin se oslanja na vjeru u vječnost stoga što je uvjeren da ona može *distentio* obratiti u *intentio*. Vječnost nije tek »vrlo dugo vrijeme«, nego je *izvan* vremena, uopće nije vrijeme – ona je *drugo* vremena, odlika složenosti ljudske svijesti o vremenu, koja omogućuje produblјivanje i hijerarhizaciju temporalnosti. Ricœur preuzima formulu *intentio in distentio* shvaćajući ju kao dijalektičko kretanje između intencije duše da dosegne mir bez kretanja koje je vrijeme te distencije duše koja proizvodi vrijeme i auto-percepciju sebe.

U svakoj ispričanoj priči dva su vremena: otvoreno (teorijski nedefinirano) nizanje trenutaka (vrijeme koje prolazi) i integrirajuće vrijeme sa svojom gradacijom, kulminacijom i završetkom unutar određene konfiguracije (vrijeme koje traje). Poetski čin ih objedinjuje. Temporalnost priče sastoji se od dviju sastavnica: s jedne strane to je apstraktna i neodredljiva sukcesivnost onoga što zovemo peripetijama priče, a što je epizodično lice priče, a s druge strane,

to je aspekt integracije, kulminacije i zatvaranja posredstvom konfiguracijskoga čina naracije. Ovaj čin sastoji se u grupiranju peripetija priče i stvaranju konfiguracije iz sukcesije, što je karakteristika vezana uz dvostruku strukturu ljudskog vremena: vrijeme je istodobno ono koje prolazi i ono koje traje. Stvaranje vremenske cjeline upravo je poetsko sredstvo posredništva između vremena kao prolaženja i vremena kao trajanja. Priča, dakle, nastoji naznačiti temporalan identitet onoga što traje usred onoga što prolazi. Sintezu heterogenih elemenata dovodi ukupnost peripetija do nepredvidljiva, ali prihvatljiva raspleta. Zaplet tako shematizira narativnu inteligenciju. Organizaciju (ili konfiguraciju) priče razumijevamo zahvaljujući sposobnosti praćenja priče, složenoj operaciji vođenoj očekivanjima ishoda priče. Ova se, pak, očekivanja prilagođuju pomacima u samoj priči, sve dok se ne poklope sa zaključkom priče.

Narativni zaplet se može definirati kao sinteza heterogenih elemenata, kao objedinjavanje niza događaja u dovršenu, cjelovitu priču, kao samo objedinjavajuće načelo. Događaj, pritom, znači više nego naprosto »nešto što se dogodilo«, on svojom nutarnjom dinamikom omogućuje napredovanje priče od njezina početka do njezina kraja. Nizanje događaja više je od njihova nabranjanja, a red među njima ne mora biti kronološki, ali jest logički. Zaplet organizira elemente događaja – okolnosti i otkrića, konflikte i sklad – što ga doživljuju »oni koji djeluju i oni koji trpe« (Ricœur 1991: 21) tako da stvara »suglasje nesuglasja« (*concordia discors*).¹ Drugim riječima: građenje zapleta spomenutim elementima podaje dvoznačni status cjeline suglasja nesuglasja i nesuglasja suglasja zahvaljujući kojoj dosežemo sintetičko razumijevanje kompozicije priče.

Povezujući Augustinovo shvaćanje vremena kao nesuglasja koje neprestano razotkriva konstitutivno suglasje anime te Aristotelovo shvaćanje zapleta kao uspostavljanja nadmoći suglasja nad nesuglasjem, Ricœur stvara svoju definiciju »suglasja nesuglasja«:

»Suglasje nesuglasja ili nesuglasje suglasja ostvareno je unutar sinteze heterogenih elemenata koja se javlja kao (...) temporalna konfiguracija što u sebi spaja proturječnost vremena kao trajanja i vremena kao protjecanja.« (Ricœur 1984: 18)²

U umijeću građenja zapleta nalazimo paradigmu svih pripovjednih strategija što ih pripovjedači koriste kako bi iz niza događaja ili peripetija izvukli inteligibilnu priču ili, recipročno, kako bi ove događaje i peripetije uvukli u priču. Na taj način građenje zapleta objedinjuje najrazličitija, heterogena obilježja poput okolnosti, agenata, interakcija, posljedica, sredstava i rezultata. Ono istodobno ovim heterogenim elementima daje dvostruk status suglasja i nesuglasja, čime uspostavlja temporalnost vlastitu poetskoj kompoziciji priče.

Konačnoga zaključka o rješavanju aporija vremena, zapravo, prema Ricœuru ne može biti: odgovor na zagonetku ljudskog vremena može pružiti tek pripovjedna aktivnost. Dakle, aporija se rješava u poetskom, a ne u teorijskom prostoru. Priče su primjeri modela »vremena duše« kao nizanja »sada«, kao trijade sadržane u sadašnjosti: prošlost postoji u sjećanju, a budućnost u iščekivanjima i oni se dosežu (*distentio*) ljudskom dušom (*anima*), a ne samim fizičkim vremenom (»vremenom svijeta«). Intencija intencije za Ricœura fenomenološka je motivirajuća snaga koja *animira* značenje. Ako značenje proizlazi iz kretanja – riječi u rečenici i rečenica u diskursu – onda se ono može i proizvesti i razumjeti tek u vremenu. Augustinovski rečeno: otkriti smisao priče znači »otkriti vječnu istinu ljudske duše«. Naš protekli život, kada ga ispričamo, izgleda nam kao polje konstruktivne aktivnosti kakvu »posuđu-

jemo« iz narativnog razumijevanja kojim nastojimo otkriti vlastiti narativni identitet. Narativni identitet, po Ricœuru, jest subjektivnost definirana kao identitet što ga može oblikovati tek dinamika narativne konfiguracije.

U tekstu je vrijeme uobličeno projiciranjem u tekst, refiguracijom u svijest čitatelja. Ovu posrednu spoznaju ponajprije omogućuje narativna inteligencija – koje posredstvom se uopće ostvaruje recepcija priče, a prirodu koje Ricœur uspoređuje s Aristotelovom praktičnom mudrošću (*phronēsis*) – potom hermeneutičko razumijevanje neodvojivo od estetske komponente užitka te, naposljetku, hermeneutička primjena kao prožimanje smisla do kojeg valja doprijeti s tumačevim već postojećim duhovnim sadržajem. Ni autor ni čitatelj, doduše, ne mogu nedvosmisleno i u potpunosti obrazloženo odgovoriti na Augustinovo pitanje »Što je vrijeme?«, ali oni to »znaju«, premda ovo znanje nije plod ni spekulativne spoznaje ni empirijskog ispitivanja, već je posredovano pričom.

Konstituiranje sebstva

Čovjek spoznaje vrijeme oblikujući i tumačeći priče u kojima vrijeme nužno biva transfigurirano. Tako uobličeno, preoblikovano i preobraženo vrijeme, vrijeme priče, postaje duhovnim sadržajem čovjeka koji pripovijeda i onog koji pripovijedano razumijeva. Vrijeme priče je ljudsko vrijeme, pričom izražen identitet pojedinca ili zajednice. Pojam narativnog identiteta oblikuje se posredstvom svih zamislivih pripovjednih žanrova: od kozmogonijskih mitova, predaja, legendi, epova u kojima se formirala jezgra identiteta prvih civilizacija; preko pripovjedne aktivnosti pacijenata u psihoanalitičkoj terapiji u kojoj je potraga za osobnim identitetom i integritetom pojedinca praktična svrha sve do najrazličitijih historiografskih i fikcionalnih pripovjednih žanrova koji izravno ili posredno utječu na formiranje osobnog ili kolektivnog identiteta. Narativni identitet je priča koja se može ponuditi kao odgovor na pitanja: Tko sam ja? Tko smo mi? Štoviše, vlastito je čovjeku da postaje sobom samim upravo pripovijedajući sebe.³

Narativni identitet može se shvatiti kao nadilaženje suprotnosti između »vremena svijeta« i »vremena duše« stoga što oba ova shvaćanja vremena podjednako tvore egzistencijalan i narativan identitet pojedinca ili zajednice. U priči, u recepciji i razumijevanju priče, fenomenološki i kozmički pristup međusobno se ne zasjenjuju, ne isključuju, ne posuđuju jedan od drugog jer

1

Pojam *concordia discors* (»suglasje nesuglasja«) svoje porijeklo vuče iz antičke filozofije (Pitagora, Heraklit, Empedoklo), a izražava misao kako brojni konflikti među četirima elementima (zrak, zemlja, vatra i oganj) paradoksalno stvaraju sklad u svijetu. Ovakva kozmologija prešla je u rimsko pjesništvo (Ovidije, *Metamorfoze*), a latinski prijevod zahvaljujemo Horaciju 20. pr. Kr.). Pojam je potom ušao u poeziju renesansnih humanista i njihovih nasljednika u Engleskoj (John Denham, Alexander Pope) u XVII. i XVIII. st. uglavnom opisujući ravnotežu u prirodi – paradoksalnu ravnotežu suprotnosti (definicija sažeta i parafrazirana iz *Književne enciklopedije*: www.litencyc.com).

2

Ricœurov pojam 'građenje zapleta' (*mise en intrigue*) blizak je onome što Tomaševskij naziva *sižeom*, za koji se kaže da predstavlja »ukupnost motiva u uzastopnosti i vezi koju im daje književno djelo«, za razliku od fabule koja je »ukupnost motiva u njihovoj logičkoj uzročno-vremenskoj vezi« (usp. Tomaševski 1972: 199–200).

3

Kazivati sebe za mnoge je poststrukturalističke teoretičare (Lacan, Foucault, de Man, LaCapra, Caruth), međutim, upravo suprotno – ne osvajanje, nego gubljenje sebe u prostoru neiskazivog, traume. Bilo bi zanimljivo vidjeti zašto se Ricœur s pojmom traume nije ozbiljnije pozabavio, čak ni u knjizi o pamćenju i zaboravu (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*).

nema početnog, spekulativnog razdvajanja. Sintetičko načelo koje je u temelju priče shvaćene kao »suglasje nesuglasja« spaja raznorodno – i to ne samo raznorodne elemente zapleta, nego i raznorodna spekulativna načela – tvoreći tako višeznačan posredan odgovor na spekulativnu aporiju:

»Književnost se otkriva poput velikog laboratorija za propitivanje misli, laboratorija u kojem priča stavlja na kušnju mogućnosti što ih pružaju varijacije narativnog identiteta.« (Ricœur 1990: 176)

Identitet narativnog teksta ne ograničava se na ono što se obično zove »unutar« teksta, nego on proizlazi iz interakcije svijeta teksta i svijeta čitatelja. U činu čitanja otkriva se, prema Ricœuru, sposobnost zapleta da transfigurira i aktualizira iskustvo. Pod svijetom teksta on 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 reinterpetacija kojim 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 se, prema Ricœuru, sastoji u tome da konfigurira vrijeme posredstvom priče – niti ontičko značenje – koje se sastoji u tome da refigurira vrijeme određenom poviješću – nego ima ontološko značenje. Ono povezuje »pričanje« sebstva s njegovim konstituiranjem. Razumjeti sebe znači razumjeti se pred tekstom, 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.

Poetski se tekst ne zaustavlja tek na tome da »ponovno opiše stvarnost«, nego ponovno rekreira 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.

Jednako kao što to čini ma koji čitateljski subjekt izložen fikcionalnom ili historiografskom tekstu, tako i subjekt unutar židovske i kršćanske tradicije razumije samoga sebe posredstvom simboličke mreže biblijskih diskursa. No, 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« (Ricœur 1988: 83–99). 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 određene 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.

»Drugost svijesti«, po Ricœuru, ne može biti svedena ni na Heideggerov »bitak-u-svijetu« (utemeljeno na istovjetnosti), ni na Lévinasovoj eksterijorizaciji drugoga (utemeljenoj na drugosti). Ricœur bira treći put (usp. Ricœur 1990: 409). Za njega je veza kakva povezuje simbolički svijet Biblije i definiciju sebstva koje sebe razumije pred tekstem – veza između poziva i odziva. Sebstvo se konstituira i definira svojim odzivom na značenje koje dolazi iz simboličkoga biblijskoga svijeta. Osobni identitet, dakle, posredstvom »dugog puta« samointerpretacije, zadobiva istovjetnost sa samim sobom tek po narativnom identitetu koji se formira pred »tekstom«. Religijski identitet, mogli bismo reći, samo je jedan od oblika narativnoga identiteta kakav se oblikuje odzivom na svijet teksta, ovdje biblijskoga.

Ricœur u različitim tekstovima navodi nekoliko figura odgovaranja sebstva što bi ih se moglo svrstati u tri kategorije: proročki poziv, nutarnji učitelj i svjedočanstvo savjesti. U kršćanskoj tradiciji svrha je odgovaranja sebstva samom sebi posredstvom biblijskoga teksta – preobrazba u Krista. Upravo je ova preobrazba sadržaj odgovora. I svjedočanstva koje je iz pravne semantike prešlo u duhovnu, iz naracije o čemu (ili kome) viđenom i čuvenom »izvana« u svjedočanstvo same istine koja »govori« u nutrini čovjekovoj i kroz njega.

Augustinova figura »nutarnjeg učitelja«, o kojoj je pisao u svom djelu *De Magistro* (prijevod: Augustin 1953), ponajbolji je primjer korespondencije između božanskoga pola poziva i ljudskog pola odgovora na poziv. Iako je Augustin gradi na neoplatonističkom shvaćanju odnosa učitelja i učenika – u kakvom, zbog superiornosti učitelja i činjenice da je on »izvan« učenika, učitelj i učenik nisu mogli zamijeniti uloge – uvodi u nju kršćanski gravitacijski prostor te pomiče granice: učitelj se smješta »unutar« učenika. Po Augustinu, ništa se bitnoga, ili čak ništa (*nusquam igitur discere*), ne može naučiti izvana: tek nutarnja osoba otkriva istinu u sebi, a učitelj mu tek može pomoći. Štoviše, sama istina upravlja mislima iznutra, a pamćenje, za razliku od pamćenja o kakvom Augustin govori u *Ispovijestima*, nije pamćenje prošlih događaja, nego pamćenje »vječnih istina«, što ih Augustin identificira s Kristom. Krist nije samo učitelj, nego i onaj tko »uzdiše u našim srcima« (usp. Ef 3,16–17). U pripisivanju Kristove figure vječnoj mudrosti slijedi tragove Staroga zavjeta (usp. Izr 8,22–31).

Dakle, kada u sebi otkrijemo istinu inteligibilnoga reda, »savjetujemo se« s nutarnjim učiteljem. »Savjetovati se s nutarnjom istinom« ne znači biti »poučen« riječima (to bi bilo učenje »izvana«), nego kontemplirati, tj. »izložiti se nutarnjem svjetlu istine koje osvjetljuje nutarnjeg čovjeka i ispunja nezasluzenom radošću« (Augustin 1953: 96). Ova tema iluminacije, primjećuje Ricœur, čini se da apsorbira temu učenja sve do dokidanja, ili barem do ukidanja posredništva jezika (usp. Ricœur 1995: 270). Ipak, metafora svjetla ne može biti zamijenjena figurom nutarnjeg učitelja jer su svjetlo i svijet jedno. No, samo »učenje« nije time ispražnjeno od značenja: i kontemplacija je svojevrsno učenje jer otkrivanje istine, koja je već u nutrini čovjekovoj, svejedno čeka biti otkrivena. Samo otkriće još se uvijek može zvati »nutarnjim učenjem« (usp. Augustin 1953: 100). Figura nutarnjeg učitelja zapravo nije

dokinuta, nego uzdignuta ponad uvjetovanosti duše koja, budući stvorena, napreduje na putu kontempliranja inteligibilnih istina. Ona je nutarnje osvjeđčenje u istinu.

Nesvjesna egzistencija pamćenja

Ricœur je svoju filozofsku potragu počeo interpretacijom adamovskoga mita. Doslovna interpretacija ovoga mita vodi do vizije svijeta u kojoj je Bog zakonodavac i sudac. Takva moralistička vizija svijeta traži objasniti zlo u terminima zloupotrebe slobode, no to ju vodi do upitnih zaključaka o Bogu koji kažnjava i nagrađuje, a nije ponajprije Bog ljubavi te o nadi koja biva razorena ljudskom neposlušnošću, a ne opstoji unatoč neposlušnosti. Već i sam Stari zavjet, prema Ricœuru, ozbiljno stavlja takvu viziju svijeta u pitanje po onima koji trpe i nedužni su, kao što je to Job. Cijeli tekst o Jobu, zapravo, hoće pokazati da je moralistička vizija svijeta kriva vizija: Bog dopire do Boga onkraj pitanja o moralnosti, u vjeri kakvu definira misterij.

Preusmjeravanje problema etike iz moralne dimenzije puke obaveze i dužnosti u želju za »dobrim« životom omogućuje na nov način postaviti pitanje religijske jezgre etike. Ponovno uspostavljanje etičkoga temelja kao naše želje za bivanjem omogućuje nov pogled na vezu između Evanđelja i naše moralnosti u smjeru što ga je već naznačio apostol Pavao u svojoj teologiji o odnosu zakona i milosti koji se u Evanđelju preobražava u odnos vjere i milosti (usp. Rim 7 i Heb 11). Misлити o religijskoj jezgri etike kao o zapovijedi izvan njezina porijekla u božanskome znači shvaćati ju kao mit moralističke religije. Ovaj mit treba biti demistificiran kako bi se zapovijed pokazala kao događaj kerigme što otkriva porijeklo naše želje za bivanjem.

Nada koja potiče našu želju za bivanjem (Kantovo pitanje »Čemu se mogu nadati?«) vezana je uz djelovanje koje teži ostvarenju nade (»Što trebam činiti?«). U mjeri u kojoj je religija mjesto ovih pitanja, ona nije tek dubleta morala – kao što bi bila kada bi dužnost tumačila kao božansku zapovijed (a što čini u svojoj pedagogiji kakva kaže: »slušaj zapovijedi kao da ti sam Bog zapovijeda«) – nego mjesto nade na kojem sama zapovijed postaje njezinim momentom kojim sudjeluje u Kraljevstvu Božjem. Religija, zapravo ono što je u njoj vjera, nije u svojoj biti osuda neposlušnosti zapovijedi, nego »radosna vijest« kao obećanje. Odnos produktivne imaginacije i samoga elana naše želje rješava se u vjeri. Ona omogućuje da genezu želje razumijemo u simbolu »novoga stvorenja«, tj. u svim simbolima novoga rođenja i obnove koje ne valja shvaćati kao moralizantne alegorije, nego kao moći uspostavljanja Kraljevstva Božjeg. Krajnji referent Evanđelja, Kraljevstvo Božje, kvalificira ljudsko iskustvo i otkriva mogućnost inovativnih sposobnosti i temeljnih karakteristika ljudskosti.

Malo-pomalo antropologija »pogrešiva« (*l'homme faillible*) ili »čovjeka kriva« (*l'homme coupable*) vodi 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.

Pamćenje, već za Augustina (ne samo u *Ispovijestima* nego i u VIII. i XV. knjizi *De Trinitate*), usklađuje prošlost, sadašnjost i budućnost kao jedno – ljudsko vrijeme. U ljudskom se, pak, vremenu, prema Ricœuru, razlika iz-

među linearnoga povijesnog pamćenja i kulturalnoga pamćenja, što ga prošlost nanovo »proizvodi« izražavajući smisleni stav o sebi samoj, stavlja u aktualan kulturni kontekst (usp. Ricœur 2000b: 122). Ovakvo pamćenje je, dakle, onaj proces koji premošćuje sraz između individualnoga i kolektivnoga pamćenja, između svjedoka i baštinka promjena što ih određeni povijesni događaj izaziva u ljudskoj kulturi.

Uz dužnost pamćenja ne valja zanemariti važnost zaborava. Iako postoje brojne povijesne situacije u kojima je dužnost pamćenja »kategorički imperativ« prevodljiv s nalogom »Sjeti se!«, postoje, prema Ricœuru, i brojne situacije koje valja zaboraviti, pri čemu razlikuje »zaborav kao brisanje tragova i zaborav kao stanovitu suzdržanost« (*oubli de réserve*; Ricœur 2000b: 652). Zapravo, kako tvrdi, nemoguće je živjeti zajedno, posebice u pluralističkim društvima, ne razlikujući odnos između živog pamćenja individualnih osoba i javnoga pamćenja zajednica kojima one pripadaju stoga što su zajednice zahvaćene dvostrukom groznicom: komemoracije i manipulacije pamćenjem. Zadatak je povijesnoga pamćenja da kolektivno pamćenje uzdigne ponad efektivnoga sjećanja, korigirajući ga, kritizirajući, čak demantirajući ukoliko zajednicu zatvara u preživljene patnje i čini ju slijepom i gluhom za patnje drugih zajednica. U ovakvoj perspektivi zaborav utemeljen na suzdržanosti sjećanja nije prepreka za pamćenje, nego pamćenju omogućuje elan kojim zajednica može graditi svoju budućnost. Zloupotrebe pamćenja guše život i nijeću mu njegovu sposobnost nadanja. Zaboraviti ne znači zaboraviti činjenice: naprotiv, »valja očuvati trag činjenica da bi se moglo uči u terapiju pamćenja: valja izliječiti destruktivnu sposobnost njezinih sjećanja« (Ricœur 1995c: 175).

Ovom suptilnom vezom zaborava i pamćenja Ricœur konceptualizira problematične odnose povijesti, pamćenja i pravde, triju područja među kojima je tanka i pokretljiva granica te uvodi govor o krivnji i praštanju. Uspostavljanje stanovite fenomenologije pamćenja vodi Ricœura od epistemološke rasprave o istini u povijesti do razmišljanja o paradoksima same povijesne uvjetovanosti. On ne niječe povijesti ni njezinu autonomiju ni njezine privilegije, posebice privilegiju »korektivne funkcije istine« koju primjenjuje izravno na pamćenje, no poziva na – poniznost. Ponovno postavlja pitanje sposobnosti povijesnoga predočavanja i njezine nemoći pred događajem kao što je, primjerice, Šoa koja najdublje moguće zadire u vez solidarnosti među ljudima. Budući da je stoga, za razliku od drugih povijesnih događaja, ušla u kolektivno pamćenje prije nego u obzor povijesnoga istraživanja, svatko tko ju »pamti«, na osobit je način u »situaciji odgovornosti«.

Ricœurovo »prisvajanje« Augustinove misli

Ricœurovo »prisvajanje« pojedinih autora koji hrane i obogaćuju njegovo vlastito promišljanje kompleksno je i slojevito. Pojedini stručnjaci, međutim, upućuju ovakvom »prisvajanju« kritike. Tako Isabelle Bochet, stručnjakinja za Augustinovu misao, u svojoj preciznoj analizi »prisvajanja« Augustina u knjizi *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur* (2004), zamjera Ricœuru proizvoljan pristup kakav privilegira jedne, a zanemaruje druge aspekte Augustinove misli.

U četiri poglavlja autorica sukcesivno propituje Ricœurov intelektualan dijalog s Augustinom. U prvom poglavlju »Enigma zla i hermeneutika simbola« podsjeća kako Ricœur očituje jasan odmak od augustinovskoga pesimizma i njegove individualističke koncepcije milosti, ali mu spočitava da su mu analize kadikad »nepravedne« (Bochet 2004: 37). Naime, Ricœur Augustinu

pristupa polazeći od Kantove misli koja mu pruža konceptualan okvir i nadopunjuje ga, a sustavno izbjegava teološku dimenziju rasprave.

No, kada je riječ o analizi Augustinova razumijevanja vremena, tj. psihološkom opisu doživljaja vremena, što je tema drugoga poglavlja knjige Isabelle Bochet, sintagma *distantio animi* (disperzija duše u mnoštvu usuprot njezinoj naporu da se sabere u činu *intentio*) postaje stožernim pojmom samoga Ricœurova promišljanja. No, autorica naglašava činjenicu da je Ricœur izostavio Augustinovu raspravu o vječnosti i obraćenju Bogu, a bez koje Augustinovo promišljanje vremena da ostaje nekoherentno. Ricœur »izokreće red tema«, kaže autorica (Isto: 53). Da, on temu vječnosti razumije kao dalek horizont svoje refleksije umjesto da polazi od nje kao od pretpostavke. Ovakav postupak Bochetova objašnjava Ricœurovim namjernim naglašavanjem aporetičnosti Augustinove misli ne bi li se ona pokazala što sukladnijom njegovoj vlastitoj (usp. isto: 43). Ipak, kada i sam Ricœur otvorenije kroči u prostor teologije, kao u knjizi *Penser la Bible*, Augustinov utjecaj je, po Bochetovoj, prepoznatljiviji (usp. isto: 61), o čemu piše u poglavlju »Nepresušnost sebstva posredstvom Svetoga pisma«.

Ricœur, doduše, priznaje svoj dug »neupitnom učitelju« kada je riječ o promišljanju veze između pamćenja i svjedočanstva te individualna i kolektivna pamćenja, ali se Isabelle Bochet, u posljednjem poglavlju »Fenomenologija pamćenja i filozofska teologija«, pita zašto je izostavio analize iz Augustinova *De civitate Dei* (usp. Ricœur 2000b: 122, 460). No, njegova je nakana, međutim, promišljati pamćenje polazeći od »pamćenja sebe« te tako zaobići trijadu *imago Dei* kako ne bi morao zalaziti u refleksiju o božanskom Trojstvu.

Zanimljivo, u svojoj hipotezi o »suzdržanom zaboravu«, drži Isabelle Bochet (Isto: 652), Ricœur je izravno nadahnut Augustinovom raspravom o pamćenju: otajstvena sposobnost prisjećanja onoga što je bilo zaboravljeno svojevrsna je nesvjesna egzistencija pamćenja »koja omogućuje sreću prepoznavanja«. Prema Bochetovoj, »suzdržan zaborav« je, zapravo, zaborav Boga, njegova skrivena prisutnost i otkriće u pamćenju (usp. Bochet 2004: 86). Ricœur je ovisniji o Augustinu nego to sam priznaje – autoričin je zaključak (usp. isto: 87).

Ricœuru ona, čini se, istodobno zamjera dvoje: da ne prisvaja teološke argumente Augustinove rasprave, nju samu time lišavajući bitne dimenzije, te da onda kada ih prisvaja, to ne priznaje hoteći vlastitu argumentaciju prikazati autonomnom, dok, zapravo, očituje stanovitu nostalgiju za sponom teologije i filozofije (usp. isto: 99).

Da se odgovori na pitanje: na čemu se ovakva kritika zapravo temelji, valjalo bi se iznova pitati što uopće jest hermeneutičko »prisivavanje« te kakva je priroda veze između teologije i filozofije.

Prvo: hermeneutika je dijalektički proces. Premda je objedinjavanje različitih horizonata teksta i njegova čitatelja moguće tek ukoliko postoji temeljna srodnost između čitatelja i njegova objekta, tj. prisvajanje, kako to zove Gadamer, iskustvo oko kojeg se ono organizira istodobno je vrst potuđivanja. Ricœur govori o »dvostrukom zatamnjenju« (*double éclipse*) na krajevima teksta, misleći pod tim udaljavanje autora i čitatelja. S jedne strane, iskazan subjekt, kao funkcija teksta, podređuje sebi subjekt iskazivanja kao funkciju komunikacije, a s druge strane, sam tekst stvara uvjete razumijevanja kao vlastit intencijski horizont. Tekst se referira na svoj komplementarni pol, tj. na čitanje u kojem se pojavljuje nova dijalektika prisvajanja i potuđivanja. Prisivavanje ponovno približava ono što je pismo odvojilo – tekst od njegova autora – ali ga sada čini čitaljevom »vlasništvom«, čime se nanovo »spašava« značenje teksta. Sva poetska iznenađenja događaju se u »bitku-u-svijetu pred

tekstom«. Čitanje je *pharmakon* (dvoznačna starogrčka riječ: znači i »lijek« i »otrov«), kojim se u razumijevanje teksta »drugost« uključuje u »vlastitost«. Pretpostavka nastanka hermeneutike upravo je odmak od tekstova iz prošlosti koje u sadašnjosti nanovo valja tumačiti kakav je poticaj epistemologiji. No, ovaj se odmak doista može shvatiti i kao prepreka jer je tumačenje uvijek naknadno, a to je položaj u kojem postoji opasnost da tumač u tekst unese vlastite projekcije. Tekst od čitatelja traži da ponovno uspostavi njegovo tumačenje tako da pritom protumači sebe. Čitati znači diskursu teksta pridružiti nov diskurs. Drugim riječima: moguće je reći da za smisao ne odgovaraju autor i njegov tekst, nego smo za njega mi odgovorni.

Drugo: o prirodi veze između teologije i filozofije, dakako, unatoč već ispisanom mnoštvu knjiga, dakako da se još može raspravljati. Ovdje je važno kratko naglasiti Augustinovu i Ricœurovu poziciju. Distinkcija između teološkog i filozofskog diskursa naprosto je Augustinu bila nemisliva te je njegova filozofija uglavnom teologija kakva koristi filozofsku metodu. Stoga je i razumljivo da Ricœur, insistirajući na agnostičkom utemeljenju filozofije, »prisvaja« Augustinovu metodu, ali ne uvijek i njegove zaključke. No, ne otvara li upravo ricœurovski pristup Augustinovo misli – u perspektivi razumijevanja biblijskog teksta, a ne teološke refleksije – mogućnost uklanjanja nesporazuma prisutna u povijesti recepcije ove misli?

U djelu Paula Ricœura filozofska i biblijska hermeneutika u uzajamnom su odnosu. Premda je sam Ricœur u mnogo navrata isticao da je oduvijek »hoda na dvije noge«, tj. da je htio afirmirati dvostruku referenciju te iz tekstualnosti u tekstualnost uspostavljati ravnotežu (usp. Ricœur 1995c: 211), njegovi komentatori različito gledaju na takav postupak: jedni, poput Oliviera Mongina, insistiraju na tome da je htio radikalno razdvojiti ove dvije discipline,⁴ drugi tvrde da je filozofska hermeneutika u Ricœura podvrgnuta biblijskoj egezezi, a treći, u većini, naglašavaju ukrštavanje i uzajamnu dijalektičku plodnost dvaju pristupa.⁵ Zašto je tomu tako, tj. zašto jedni insistiraju na Ricœurovu filozofskom ishodištu, a drugi misle da je ono samo »izgovor« za svojevrsnu teologiju? Možda stoga što Ricœur rado koristi teološke pojmove poput objave, vjere, eshatologije, ali ih puni smislom proizašlim iz filozofske refleksije. No, upravo filozofski zahtjevi nagone Ricœura da u svoju refleksiju uključi otvorenost Riječi koja prethodi čovjeku i vodi ga do njegova konačna smisla. Sabiranje smisla dugačkom obilaznicom primjene sumnje, kojemu Ricœur posvećuje svoje energije, ne može u *cogito* naći svu ekonomiju odnosa čovjeka i transcendencije te Ricœur ulazi u dijalog s onim što zove »ne-filozofijom«, posebice s biblijskom egegezom i teologijom. No, pritom uvijek polazi od tekstova ne miješajući njihove korpuse – registar filozofskih tekstova, dakle, različit je od biblijskih premda ih povezuje djelatnost čitanja.

Ricœur nije skrivao da je njegovo zanimanje za Bibliju proizlazilo iz njegove osobne vjere i uvjerenja. No, jasno je i svjesno u svom radu razlučivao

4

Vidi njegovu knjigu *Paul Ricœur* (Editions du Seuil, Pariz 1994.) i predgovor Ricœurovoj knjizi *Lectures 3* (Editions du Seuil, Pariz 1994.).

5

U tom smjeru idu radovi Alaina Thomasseta (vidi *Poétique de la morale*, Leuven University Press, Leuven 1996., str. 251–276), Françoisa Dossea (*Paul Ricœur*, La Découverte, Pariz 2001., str. 665–680) i Françoisa-Xavi-

era Amherdta (*L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*, lesEditions du cerf, Pariz 2004.). Odnos filozofske i biblijske hermeneutike na liniji je dijalektičkih uzajamno posredovanih odnosa tipičnih za Ricœura: odnos fenomenologije i hermeneutike, *arhèa* i *telosa*, objašnjenja i razumijevanja, povijesti i fikcije, stvarnoga i imaginarnoga, ateizma i vjere.

područje teologije, zapravo egzegeze, od područja filozofije premda sljedeći oba (usp. Ricœur 1990: 37). Svoj paralelan interes za filozofsku i biblijsku hermeneutiku zove svojim »ustrojstvom mišljenja«, čak »kontroliranom šizofrenijom« (Ricœur 1995a: 10). Jednako se oštro branio od optužbi da mu filozofski spisi naginju kriptoteologiji, kao i od optužbi da biblijskoj vjeri pridaje kriptofilozofsku funkciju. Odbijao je da ga se etiketira kao »kršćanskog« ili »protestantskog« filozofa, svejedno što je i sâm znao apostrofirati svoje »kršćanstvo filozofa«. Ricœur je, dakle, poštovao sporazum po kojem se kršćanski izvori njegova uvjerenja nisu miješali u argumente njegova filozofskoga diskursa. Međutim, između filozofske racionalne argumentacije i kršćanskih vjerskih uvjerenja u Ricœura nema ni konfuzije ni separacije: ova dva žarišta njegove misli jedno su drugom jeka te ulaze u dijalog jedan se drugome ne namećući.

Iako se čitanje Biblije nužno susreće s odjekom vjere, vjera za Ricœura nije ključ za čitanje niti je sudbina hermeneutike teološka egzegeza. Njegovo proučavanje biblijskih tekstova valja promatrati u dvostrukom horizontu: horizontu hermeneutičke refleksije koja se ne bavi gotovim dogmatskim izričajima, horizontu vjere koja se kuša kroz tekstove istodobno promatrajući tekstove kritički i s distance. Stoga za Ricœura filozofija koja se suočava s religijom i vjerom ulazi u dijalog s biblijskom egzegezom, a ne s teologijom, egzegezom kakva ne odvaja figure Boga od diskurzivnih oblika kojima ove figure pripadaju. Ricœur tvrdi da je prisvajanje biblijskoga teksta kao velikoga, živog interteksta, a onda i interpretativna diskursa koji to prisvajanje nastoji »objektivizirati«, moguće upravo zato jer Biblija ne iznosi doslovne istine. U teološkim iskazima Ricœur drži da su raznolikost nereligijskih i religijskih priča (uključujući, dakako, i Bibliju) potencijalno objaviteljski – ne stoga što bi bili »depoziti« božanski nadahnutih istina, nego stoga što vjerno propisuju produktivni sraz, ponekad i stapanje, između vlastita svijeta i svijeta čitatelja. Ricœur ne razumijeva objavu u okvirima tvrdnje nego u performativnom okviru: objava je događaj novoga značenja između teksta i tumača, prije nego primljena doktrina pod nadzorom partikularnoga *magisteriuma*.

Poput Kanta, i Ricœur nastoji razriješiti sukob između filozofije i religije, tj. teologije, kao njezine spekulativne artikulacije, pooštavajući autonomnost obiju disciplina: filozofija operira u registru refleksivnih analiza, a teologija funkcionira kao živo svjedočanstvo mogućnosti biblijske vjere s egzistencijalnim, ne metafizičkim utemeljenjem. Međutim, Ricœur ne prelazi iz pretpostavki kritičke filozofije na religijska pitanja. Naprotiv, on puninom vjere »sluša« različite projekte te potom propituje vlastitu vjeru kako bi bolje razumio njezine implikacije u filozofijskoj potrazi. Ricœurovo pitanje nije ono kantovsko: »Kako se možemo odreći znanja da bismo napravili mjesta vjeri?«, nego prije anselmovsko: »Kako u punini vjere možemo kritički objasniti značenje pretpostavki i briga generiranih vjerom?« Iako nije razvio eksplicitnu filozofiju religije, istraživao je implikacije razlikovanja konačnog i apsolutnoga znanja te došao do zaključka o nužnosti dijalektike hermeneutike povjerenja i hermeneutike sumnje, dijalektike koja izražava dobrobit sumnje kao sredstvo epistemološke poniznosti.

Literatura

- Augustin, Aurelije. 1953. »The Teacher«, prev. Hans Windisch i Gilmour MacLean, u: *Earlier writings*, Philadelphia: Westminster Press, str. 69–101.
- Augustin, Aurelije. 1991. *Ispovijesti*, prev. Stjepan Hosu, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bochet, Isabelle. 2004. *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Pariz: Editions Facultés Jésuites de Paris.
- »Concordia discors«. www.litencyc.com.
- Japers, Karl. 1932. *Philosophie 2*, Berlin: Springer.
- Ricœur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1965. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1969. *Le conflit des interprétations*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University.
- Ricœur, Paul. 1980. *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia: Fortress Press.
- Ricœur, Paul. 1983. *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1984. *Temps et récit II: La configuration dans le récit de fiction*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1985. *Temps et récit III: Le temps raconté*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1986. *Du texte à l'action*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1988a. »Le Sujet convoqué. A l'École des récits de vocation prophétique«, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, br. 28, Pariz: Institut Catholique de Paris, str. 83–99.
- Ricœur, Paul i LaCoque, André. 1988b. *Penser la Bible*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1991. »Life in quest of narrative«, u: *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, ur. David Wood, New York: Routledge, str. 20–33.
- Ricœur, Paul. 1994. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Ricœur, Paul. 1995a. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pariz: Calmann-Lévy.
- Ricœur, Paul. 1995b. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, prev. David Pellauer, Minneapolis: Fortress.
- Ricœur, Paul. 1995c. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Pariz: Calmann-Lévy.
- Ricœur, Paul i Changeux, Jean-Pierre. 2000a. *Ce que nous fait penser*, Pariz: Odile Jacob.
- Ricœur, Paul. 2000b. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Pariz: Éditions du Seuil.
- Tomaševski, Boris. 1972. *Teorija književnosti*, prev. Nana Bogdanović, Beograd: Srpska književna zadruga.

Jadranka Brnčić

Augustin dans la pensée de Paul Ricœur

Résumé

Dans cet article on essaye de montrer comment le philosophe français Paul Ricœur « approprie » (dans un sens herméneutique) certaines conceptions d'Augustin – péché originel, temps, « maître intérieur », mémoire – et les inclue dans sa propre pensée sur la compréhension et autocompréhension « d'être dans le monde » par intermédiaire de l'interprétation. « L'appropriation » des textes qui nourrissent et enrichissent la pensée de Ricœur est complexe et elle a plusieurs couches. Certains experts, cependant, adressent à tel « appropriation » ses critiques. Isabelle Bochet (Augustin dans la pensée de Paul Ricœur, 2004), dans son analyse précis de l'influence d'Augustin sur Ricœur, reproche à Ricœur son appropriation provisoire qui privilège les uns et néglige les autres aspects de la pensée d'Augustin. Elle lui rapproche, en effet, qu'il n'approprie pas les arguments théologiques de la discussion d'Augustin en la dépouillant de sa dimension essentielle. Pour qu'on puisse répondre sur la question: sur quoi se fonde telle critique, il faut se demander de nouveau qu'est que c'est que « l'appropriation » herméneutique et quelle est la nature de la relation entre la théologie et la philosophie.

Mots-clés

Paul Ricœur, Aurelije Augustin, péché originel, temps, récit, soi-même, maître intérieur, appropriation, théologie, philosophie