

Vera – pot do upanja pri Paulu Ricoeuru

1 Kritika in prepričanje

“Če se zatečem k jeziku, ki ostaja zelo mi-tičen, potem lahko rečem, da naj Bog po moji smrti naredi z mano, kar hoče.” (Ricoeur 2009, 228.) Stavek, ki bi ga na koncu življenja lahko pripisali kakšnemu obupancu, po drugi strani pa bi ga lahko izrekel človek, ki je resnično dozorel v zaupanju v Boga. Ricoeur sam se verjetno ne bi hotel opredeliti ne za eno ne za drugo stran. Njegovi zadnji zapiski govorijo o močnem dvomu, iskanju, nemoči človeka, da bi se dokopal do trdnega odgovora. Bi ga to lahko uvrstilo v množico postmodernih mislecev šibke misli, celo šibke teologije (Raschke 2006)? Če se postmoderna pogosto sklicuje na Pavlove besede: “Kajti Božja norost je modrejša od ljudi in Božja slabotnost močnejša od ljudi” (1 Kor 1,25), bi lahko upravičeno to pripisali tudi njemu. Vendar nam vsa njegova filozofija, še posebej hermenevtika, ki je posegala v branje Razodetega, ne dopušča tako preproste umestitve v šibko misel. Ricoeurjevo pojmovanje šibkosti izvira iz človeka, ne iz Boga, kot to utemeljuje večina postmodernih teologov, ko se naslanja na razglasitev smrti Boga pri Nietzscheju (Raschke 2006, 7). Ta nemoč starca pred smrtjo je bližje sv. Pavlu kot Nietzscheju. Nasproti Derridaju piše: “Če ‘končno naučiti se živeti’ pomeni naučiti se umreti, torej sprejeti absolutno umrljivost brez vsakršnega zveličanja, vstajenja ali odrešenja, potem sem jaz na povsem nasprotnem bregu.” (Ricoeur 2008, 127.) Jasnost vere in moč starca, ki zre smrti v obraz, spominja na globoke mistike. Na drugi strani je pogost

njegov izrek v zadnjih dneh življenja: “Seveda čutim tesnobo ničla...” (Ricoeur 2008, 141.)

Zdi se, da se v tej razpetosti zrcali njegovo celotno življenje. Na zunaj je pogosto deloval kot hladen mislec, ki pretehta vsako besedo in se nikoli dokončno ne odloči. Kot da bi razmišljal le o razmišljanju in iskal le pravila za branje, sam pa ne bi dokončno ničesar izbral. Vendar je “branje zanj miselna naloga in obljuba, ki nam razpira bogastvo resničnosti: naloga zato, ker je izhodišče Ricoeurjeve misli ‘subjekt’, ki je postal sam sebi radikalno vprašljiv, saj se razume kot možnost, da sebe in vse drugo postavlja pod vprašaj in to možnost tudi udejnjanja z radikalnostjo, ki presega kartezijski dvom; obljuba zato, ker se v branju prek zapleta intersubjektivnosti subjekt nujno razpre skrivnosti drugosti ‘biti’.” (Kocijančič 1999, 64.) V sledeh branja, Branja življenja, je iskati tudi religiozno držo njegovega življenja. Pripoved, ki jo vsakič znova pripoveduje z drugačnimi miselnimi obrati, se vedno znova vrača v prebiranje življenja, zapisanega v božjem razodetju. Če ga hoče razumeti v vsej ranjenosti, ga mora brati s človeškimi očmi in v času lastnega življenja, da bi lahko odprl usta za ustvarjalno – poetično poimenovanje nikoli do konca izrekljivega. Vedno ima pred očmi dvojnega človeka, ranjenega, ki trpi, in sposobnega, ki ustvarja. Ranjenost ga sili k iskanju, sposobnost mu daje možnost ustvarjalnosti, odpira upanje in odkriva presežno (Vincent 2008, 21).

1.1 Med agnosticizmom in tradicijo

Če hočemo srečati Ricoeuja vernika, moramo sprejeti njegovo ‘branje’, ki ga je zaz-

namovala razpetost med dediščino protestantske zvestobe Svetemu pismu in kritičnostjo filozofske izobrazbe. "Vedno sem krožil med tema poloma, med bibličnim polom ter racionalnim in kritičnim polom. Takšno dvojnost sem ohranil skozi vse življenje." (Ricoeur 2009, 16.) Krščanstvo je zanj dejstvo, kot je dejstvo življenje. V francoski reformirani Cerkvi je deloval kot odgovoren član. Kljub temu je iz zbirke predavanj, ki jih je imel v Angliji in so izšle v delu **Sam kot drugi, izločil zadnji dve o religiozni razsežnosti, da je lahko ostal zgolj filozof.**

"Vendar pa moramo ... ta Ricoeurjev agnosticizem razumeti le kot strožje mišljeno apofatično dimenzijo (dimenzijo radikalne Drugosti, ki jo je v mladostnih delih verjetno z jaspersovskim terminom imenoval Transcendenca), ki je francoskega misleca po notranji filozofski logiki – analogno kot pri antropologiji – privedla do eksegeze simbolov Absolutnega v Bibliji, torej do posebnega 'branja' Absolutnega." (Kocijančič 1999, 67-68.) Uvrstiti ga med postmoderne mislece je prav tako težko kot opredeliti, da je krščanski mislec. Če je moderna še vedela in priznava svojo dediščino tradiciji in z njo vodila nekakšen ustvarjalni konflikt, še posebej, ko je šlo za razmerje vere in razuma, se zdi, da je postmoderna to vprašanje odnosa do preteklosti uredila; tega ne moremo reči za Ricoeurja. Vseskozi si postavlja vprašanja, ki izhajajo iz religije in njenih totalnih rešitev, ki jih posreduje po izročilu (Vincent 2008, 15).

Prav tako je vprašljiva Ricoeurjeva drža postmodernega vernika, kjer je danes vedno bolj prevladujoče prepričanje, da je vera osebna odločitev, enkrat taka, drugič lahko drugačna. Ne, ker bi to izhajalo iz odločitve po temeljitem premisleku, ampak je odraz pluralnosti pripovedi, kjer v šibki misli in krhkosti posameznika ne moremo dopuščati ali pričakovati kaj drugega. Saj nad

sodobnim človekom ne more nič vladati, ga nič omejevati in še manj usmerjati. Še najmanj ga lahko usmerja tradicija. Prav zanižanje hermenevtičnega ozadja bi Ricoeurju branilo, da bi se dovolil opredeliti za postmodernega misleca: "Najprej pa bi želel pojasniti tisto, kar raje kot vera imenujem pripadnost, in obenem njen odnos do argumentiranja, zaradi katerega se imam za kristjana s filozofskim izrazom." (Ricoeur 2008, 108.) Vse njegovo življenje je le rast iz tradicije, ki mu je bila položena v zibelko. Ostaja kristjan, ki svoje prepričanje vedno znova premleva, naj bo primerno ali ne. Ob tem se zaveda lastne omejenosti, ki ga ne vodi v postmoderno neopredeljenost, ampak mu je temelj samozavedanja: "Gre za naključje, kajti vedno mi lahko kdo reče, da bi se stvari drugače odvile, če bi bil rojen drugje. Vendar pa ni ta argument name nikdar naredil močnega vtisa, kajti, če bi bil rojen drugje, potem to ne bi bil jaz. Pripravljen bi bil celo reči, da je religija kot jezik, v katerem si ali pa nisi rojen oziroma si se v njem naselil zaradi izgnanstva ali gostoljubja. V vsakem primeru se v njem počutimo doma." (Ricoeur 2009, 209.)

Zanj vera ni nekaj, kar bi lahko bilo v naivnem postmodernem izrazju nekaj nedoločene. O veri lahko razmišljamo samo v konkretni veroizpovedi, prav tako lahko v njej ubesedimo to, kar lahko začutimo v posebnih, težkih trenutkih življenja: "da prihaja poziv k pogumu in zaupanju od nekje, kar je onstran tega ali onega jezika. Danes bi sem vključil še idejo izkušnje: nihče, ki bo umrl, ni umirajoči, je živeči, in morda obstaja trenutek, to upanje gojim zase, ko se v soočenju s smrtjo tančice tega jezika, njegove omejitve in kodifikacije zabrišejo in pustijo, da pride do izraza nekaj bolj temeljnega, kar morda dejansko sodi med izkušnje." (Ricoeur 2009, 210.) Že v njegovih zgodnjih delih lahko opazimo, da mu prav človekova nemoč,

njegova krhkost in ranjenost, najbolj glasno spregovori o izkušnji Neizrečenega.

2 V luči daru

Nemoč in ranjenost lahko občutimo samo v temeljni izkušnji vnaprejšnje obdarjenosti. Mitična govorica izgubljenega raja je za Ricoeurja dokaz, da gre pri človeku za predizkušnjo, ki je globlja kot ranjenost. Pred grehom je milost in pred prikrajšanostjo je dar. Mit, religiozne pripovedi, njeno obredje izražajo to temeljno ontološko odprtost v samem izhodišču človeške kulture. Biti človek pomeni priznati neizvornost in hkrati možnost, da to izrazimo. To ne v smislu Derridaja, ampak v luči biblične pripovedi. Najvišji izraz človekovega dojetja resničnosti izhodiščne obdarjenosti je prav molitev (Ricoeur in LaCocque 1998, 280). Zato je Ricoeurjevo izhodiščno pojmovanje človeka vedno v razponu danosti in odprtosti. Združitev karakterja, kot poimenuje dejstvo, da smo rojeni taki in ne drugačni, v takih in ne drugačnih časih in razmerah, in horizonta, kar razume kot odprtost življenja vsakega posameznika za številne možnosti, ki jih lahko odkrivamo na svoji življenjski poti, je krhek in ranjeni subjekt.

Kljub tej izraziti 'božji' obdarjenosti lastne misli Ricoeur stalno zavrača povezanost svoje filozofije z religiozno razsežnostjo lastnega prepričanja. Pred bralca noče postavljati argumentov, ki bi vsebovali predpostavke biblične vere. "Opazili boste, da ta askeza v argumentaciji, ki, verjamem, zaznamuje vse moje filozofsko delo, vodi k določenemu tipu filozofije, kjer je dejansko poimenovanje Boga odsotno in kjer vprašanje o Bogu, kot filozofsko vprašanje, ostaja ravno tako v nekakšnem suspenzu, ki bi mu lahko rekli agnostičen." (Ricoeur 1996, 36.) Sam pravi, da se brani pred preveč teološkim pristopom, ker želi poudariti svoj napor, da ne bi biblični veri pripisoval nekakšne kriptofilozofije (Ricoeur 1996, 37). Gre torej za

zavestno vzpostavitev odmika, ki onemogoča, da bi prišlo do mešanja pojmov, kar je še ena lastnost, ki je postmodernizem ne ceni preveč.

Vendar je vse njegovo filozofsko razmišljanje od vsega začetka povezano s krščanstvom in njegovo sklicevanje na Spinozovo trditev, da več, ko vemo o posameznih stvareh, bolj poznamo Boga,¹ je jasen dokaz, da gre za metodološki odmik, ki povratno še bolj poudari njegovo življenjsko in tudi znanstveno povezanost z biblično tradicijo in vero v Jezusa Kristusa. "Če zavrača etiketo 'krščanski filozof', se Ricoeur ne obotavlja govoriti o svojem 'krščanstvu filozofa' [christianisme de philosophe], po izrazu, ki ga je podedoval od Léona Brunschvicga preko Jeana Naberta, ki ga ne bi nikakor mogli imeti za krščanskega filozofa ali njegov nadomestek."²

2.1 Etičnost človeškega bivanja

Kljub poudarjanju razlike med filozofom in vernikom je težko govoriti o resnični ločitvi. Še posebej, ker se zdi, da je v samem izhodišču religija in filozofija tako prepletena, da temu lahko damo samo eno ime: antropologija. Religiozna in filozofska razsežnost hermenevtike je najprej antropološka, bi lahko razumeli iz Ricoeurjeve filozofije. Človek je najprej obdarjen, naučijo ga govoriti, mu podarijo pomene, ki jih potem res sam oblikuje in ustvarja, vendar je izkustvo obdarjenosti temeljno. Učljivi smo le, če smo sposobni temeljne odprtosti. Ta vodi v zmožnost religioznega izkustva. V tej antropološki odprtosti, t. i. ekonomiji daru, se skriva etična razsežnost, brez katere ne moremo razumeti Ricoeurja (Bouchindhomme in Rochlitz 1990, 35). Krhkost in ranjenost odpira polje iskanja totalnega pomena, ki res ne more biti dokončno razkrit, je pa v stalnem ustvarjalnem procesu razodevanja poetične poti do zapolnitve zadnjega človeškega hrepenenja. Prav ta nezadostnost, neizpolnjenost poganja

željo po razumevanju, ustvarja in je gibal vsega našega življenja. To v skladu s Kantom vseskozi veže na človeško pot do Boga. Hkrati vedno znova poudarja pravico in dolžnost mislecev, da etiko in s tem posledično zakonodajo utemeljijo zgolj na človeški ravni, brez sklicevanja na določene religiozne predpostavke. V utemeljevanju svojega vztrajanja v religioznosti deklariranemu ateističnemu znanstveniku Jean-Pierru Changeuxju odgovarja, da je pripadnost veri predvsem pripadnost tradiciji. Ta daje zmožnost govorice, razumevanja in sporazumevanja in hkrati tudi zavest, da gre samo za možno pot, ki je drugačna od drugih. Šele v okviru te govorice in tradicije lahko posameznik ustvari lastno samozavest (Changeux in Ricoeur 1998, 300). Pri tem se posameznik ne more izločiti. Še tak zagovornik človeške izvirnosti in samostojnosti bo moral uporabiti naučeno govorico, da se izrazi. Pri religioznosti ne gre zgolj za opis stanja, ampak za opis še nezaveščene obdarjenosti in usmerjenosti v prostor, ki ga je treba šele ustvariti. Ta je za Ricoeurja sinonim transcendence. Ob tem lahko tudi razumemo skrito podmeno, da nihče, ki ne sprejema religijskega sveta, nima pravega in celostnega dostopa do polja, v katerem se sproža govorica, ki lahko vzpostavi neko avtonomijo moralne danosti določene družbe.

Vodilna poteza, ki se kaže skozi vse Ricoeurjevo filozofsko razmišljanje, je priznanje mej. K tej ponižnosti filozofije pripomore ravno raziskovanje teoloških vprašanj. "Ta filozofija mej odpira prostor zmožnosti sprejetja besede, ki prihaja od Drugega." (Thomasset 1996, 233.)

Te meje so po njegovem dane s t. i. sodobnimi mojstri dvoma, kamor prištevata Nietzscheja, Marxa in Freuda, ter razbijajo samopostavljajoči subjekt. V nasprotju s postmodernimi misleci ne gre za šibkega Boga, ampak za šibkega človeka (Raschke 2006, 2). Človek se vedno rodi v nekem okolju, zato

se ne more zavedati samega sebe, če se ne poistoveti s pomenom, ki se nahaja najprej zunaj njega (Ricoeur 1969, 26). V razmišljanju o religiozni dediščini zahodnega človeka postavi dva vira. Prvi je grška filozofija, ki nas je v svojem spraševanju o bivajočem naučila misliti.³ Ob njej se judovstvo pojavlja kot prvi Drugi te filozofije, ki ji vedno ostaja tudi njen bližnji. "Srečanje judovskega vira z grškim izvirnikom je temeljno in utemeljujoče križanje za našo kulturo." (Ricoeur 1988, 183.) Zato je zanj vsako razmišljanje v okviru te filozofske dediščine, ki ne bi sprejelo poleg filozofskih korenin grštva tudi drugega v judovstvu, brez možnosti, da zaobseže celotno stvarnost naše civilizacije. Etičnost je s tem postavljena ne le v osebno izhodiščno nezadostnost in hrepenenje po bolj polnem življenju, ampak v samo srž človeštva. Od te etične zaznamovanosti ne moremo ločiti religiozne govorice in zmožnosti poimenovanja tega, kar nas presega.

2.2 Odprtost filozofije – upanje

Če torej filozofija ni brez virov in predpostavk, ki jih mora upoštevati in se jih v vsakem trenutku hkrati zavedati, tudi ne more biti zaprta v neko totaliteto samo na sebi. Stalno zavračanje Hegla, ki se mu najprej pusti zapeljati z močjo njegove analize, je večna tema v njegovem razpravljanju, še posebej ko gre za zlo in trpljenje. Poskusi teodiceje, da bi zaobjela vprašanja zla in jih ustrezno definirala, so se vedno izjalovili. Zato pri Ricoeurju ostaja prostor za simboliko zla, ki vedno daje misliti. To pa je vselej že domena religioznega, saj posega na področje 'presežka smisla'. Ta simbolika vedno prinaša s sabo razbijanje vseh poskusov zajetja celotnega pomena in smisla. Zato razumemo, zakaj se njegova filozofija tako izogiba teologiji, kajti sicer bi lahko izčrpala smisel in zaprla simbol, ki mora dati misliti, ali iz žive metafore, če smemo uporabiti ta izraz, ne da bi ga obde-

lali, ustvari mrtvo, ki ne zmore več ustvarjati novega pomena.

V kritiki Hegla se vrne h Kantu, da bi tako odprl prostor odprtemu razmišljanju. V poheglovskem pristopu do Kanta poskuša odpreti prostor upanju, ki ga zadnji postavlja kot jasni nasledek vprašanja, kaj moram storiti. V razpravi o *Svobodi po upanju* (Ricoeur 1969, 393-415) predlaga, potem ko zavrne možnost filozofiranja v smislu ignorance tega, kar verujemo, ter filozofije kot dekle teologije, svojo pot: "Med abstinenco in kapitulacijo je avtonomna pot, ki sem jo postavil pod naslov 'Filozofski pristop'." (Ricoeur 1969, 394.) V tem pristopu nakaže pot, po kateri bomo varno hodili, ne da bi zašli v zgoraj omenjeni skrajnosti. To možnost najde v upanju. Kantovo spraševanje po tem, kaj moram storiti, torej njegova morala, ni nauk, kako postati srečen, temveč kako postati vreden te sreče. V tem spraševanju o človeku, ki v upanju odpira svoj prostor, ne gre za razširitev vedenja ali spoznanja, temveč za približevanje temu, kar naj bi bilo skupno srečanje med filozofijo in teologijo: 'zgolj človeška svoboda'. Zato govorjenje o mejah človeka in njegovi neizvirnosti ni samo sebi cilj, temveč pot k upanju, ki je zanj filozofski pristop do religioznih vprašanj. Ravno pojem upanja sega tja, kamor naj bi tudi, kakor sam pravi na istem mestu, t. i. 'šifre Transcendence', ki so mu bile blizu zaradi poglobljanja v Jaspersa. Zahteva po filozofskem pristopu k religiozni odprtosti človeka, ki najde svoj temelj v upanju, je dovolj jasno znamenje, kje moramo iskati vzrok potrebe po ustreznih distanci v razpravljanju o Bogu. Vsa njegova hermenevtična pot in ukvarjanje s tekstom, metaforo in končno tudi z ideologijo in utopijo, je iskanje možnosti, kako odpreti človeka za Presežno. Skupaj z njim se lahko vprašamo: "Ali dešifriranje teh šifer Transcendenčnega ne postavlja popolnega modela filozofije transcendence, ki bi bila hkrati tudi

poetika?" (Ricoeur 1995, 25). Zato lahko vidimo, da je poetika, ki bo našla v etiki svoj odmev in regulator v upanju, pot k praveму razumevanju njegovega razmišljanja, ki poteka med nekakšno religiozno abstinenco in jasno željo po končni podobi hermenevtičnega polja v tradiciji, ki se ne brani pojma Boga. Poetiko razumemo kot ustvarjalnost, ki nastopa v konfliktu med nekakšnim racionalnim agnosticizmom in hotenjskim vidikom sveta v luči Boga.

Zanimiva je tudi trditev, ki jo navaja v enem izmed zadnjih intervjujev, ki ga je imel za belgijski radio (Ricoeur 1999). Pravi, da gre za pot filozofije "v totalnost vesoljstva. Pa naj se ta totalnost imenuje Narava, Bog, panteizem, ni pomembno, to, kar šteje, je dejstvo, da smo del velike celote. Pot v to celoto, česar še ne poznamo na začetku, prepoznamo pa kot delež na koncu, nas vodi k svobodi." (Ricoeur 1999, 44ss.) Sklicevanje na začetke, ki ponazarjajo Platonov Eros ali Leibnizev "appetitio", je najbolj zaobjeto v conatusu, ki ga najde pri Spinozi in predstavlja notranjo moč bivajočega. Ta zagon bivanja – conatus – je temelj človeške etičnosti.

Ricoeur predpostavlja in utemeljuje, da je etika od morale različna stvar. Morala, to je obligacija, to je prepoved, kaznovanje, ki ima nujno svoje mesto, v bistvu zaradi človeške ranjenosti in nasilja, ki iz tega izvira. "Vendar je kakšna stvar, ki sega preko dolžnosti, to je etika." (Ricoeur 1999, 44.) Omenjeno osnovno najdenost v območju etike pripisuje ravno pojmu življenja in conatusa, kot to najde pri Spinozi. Res gre za totaliteto, ki nas obkroža in postavlja. Vendar ob pojma conatus in libido postavlja tudi telos, v smislu Aristotela, prvič kot nedosegljiv horizont našega hotenja, ki ga poimenuje sreča, drugič kot princip sploh vsake terapije, ki ga poimenuje kar s teleološkim principom psihoanalitičnega zdravljenja. Hkrati nam nakaže smer razmišljanja, ki poskuša upošte-

vati v svoji arhitekturi subjekta tako najdenost v smislu Heideggerja kot odprtost in preseganje v smislu Hegla: "To je Spinozova lekcija: najprej se najdemo kot sužnji, razumemo svoje suženjstvo, nato se ponovno najdemo svobodne v razumljeni nujnosti. *Etika* (mišljeno je Spinozovo delo) je prvi model te askeze, ki naj preseže libido, voljo do moči, imperializem vladajočega razreda. Toda vzvratno, ali v tej disciplini realnega, tej askezi nujnega, ne manjka milost imaginacije, pojavitev možnega? In ta milost imaginacije, ali nima ničesar skupnega z Besedo kot Razodetjem?" (Ricoeur 1965, 44.)

3 Upanje – vez med filozofijo in religijo

Upanje je pot, preko katere poskuša združiti tako filozofski pristop, iz človeškega izkustva, kot teološki, osnovan na branju Svegatega pisma. Tu Ricoeur znova ponovi nujnost razlikovanja obeh poti in hkrati možnost, da se srečata ter dopolnita v isti točki, poimenovanju Boga. Ključni pojem tako 'filozofa' kot 'eksegeta' je svoboda. Svoboda, ki je kot pojem last predvsem etike, se tu razširi na celotno razmišljanje in ustvarjanje. Ne gre zgolj za možnost delovanja, ta je gotovo cilj vsega, temveč gre za širše razmišljanje o polju, kjer se svoboda sploh postavlja. Preden imam možnost izbire, ki je ključni sinonim za svobodo, moram izbiro prepoznati in o njej razmišljati. Gre za izhodiščno ugotovitev, da je treba biti za svobodo sposoben. Ricoeur to razširi iz zgolj posameznika na celotno skupnost in vso našo civilizacijo. Sposobnost ustvarjanja možnosti je širša kot zgolj individualna, čeprav lahko posameznik presega določeno skupnost. Na ravni možnosti se pojavi pojem upanja. Ta sega tako na področje posameznika kot skupnosti. Izhodišče je, da brez upanja vsako razmišljanje o svobodi postane jalovo. Samo tam, kjer zmorem preseči trenutek, v katerem sem, in

misлити kaj drugega kot to, kar je, je smiselno govoriti o svobodi.

Človeška imaginacija se odraža v njegovi zmožnosti, da odstopi od stvarnega, čutnega in se odpre 'svetu kot', ki je proizvod lastne domišljije. Živa metafora postavlja pod vprašaj objektivno in zahteva nove odgovore. Gotovo ta 'svet kot', ki se nam ponuja v domišljiji, ni brez nevarnosti, možnosti zlorabe. Vseskozi je treba paziti, da tega 'sveta kot' ne bi zamenjali s svetom sanjskega, še bolj ne navideznega, kot nekakšnim zatočiščem za vse, ki ne zmorejo živeti 'tu in sedaj'. Beg pred stvarnostjo ali bolna domišljija je nevarnost, ki nas odvrne od prave poetike, saj le ta more pripeljati do končnega cilja, človeškega poimenovanja vsega, kar se ponuja v izkustvu kot presežno. Biti moramo še posebej previdni, saj prav zmožnost odpreti svoj pogled za presežno, nikoli dosegljivo, zmore tudi voditi v sposobnost, da prepoznam transcendenčno in se to presežno preko Razodetja v procesu 'branja' razkriva z osebnim imenom Jahve – Bog.

Svoboda, ki se tako omogoča in ponuja preko upanja, ni nič drugega "kot ustvarjalna domišljija možnega" (Ricoeur 1969, 399). To možno, ki se ustvarja v domišljiji, ne more ostati nekaj poljubnega, kar je prepuščeno zgolj sanjam in morda še umetnosti. To možno, če hoče resnično odpreti življenjsko upanje, mora nujno vključevati tudi zavezo. Na tem mestu trčimo ob starozavezne obljube, ki jih Bog postavlja v svoji sklenitvi zaveze. Upanje Izraela terja zmožnost, da si predstavljajo čase izpolnitve zaveze. Mesijanizem, ki izhaja iz zaveze in konkretnega življenja, je tako del vere kot življenja izvoljenega ljudstva. Brez njega to ljudstvo zapade ne zgolj v egiptovsko sužnost, ampak tudi v pogled, ki vidi zgolj 'čebulo in lonce, polne mesa'. Preroki kot tudi očaki v svoji ustvarjalni domišljiji rišejo svet Božjega kraljestva, ki temelji na zavezi, sklenjeni v določenem času in pro-



Zvone Žigon: Cikel Kamen in upanje, *Človek in kamen* (Istra)

storu. Preteklost najde svojo izpolnitev v eshatološkem času, ta svoj izvor v prvem. Upanje je hkrati povezano tako z očeti in izročilom kot z obljubljenim deželo. Vsako plodovito upanje tako vključuje tudi preteklost. Ta preteklost je nujno moja, naša stvar, je del zaveze. Zanja smo vedno odgovorni, nosimo krivdo, ali osebno ali narodno. Res je,

da Bog posega v zgodovino, vendar mora človek prispevati svoj del, da je vreden obljube, zaveze. Ricoeur to ponazori z latinsko besedo "promissio", ki po njegovem nujno vključuje "missio". Upanje, ki bi bilo popolnoma odvezano vsake obveznosti, bi bilo prazno in hkrati osamljeno. Tako lahko postavimo mejo med zdravo in bolno domiš-

ljijo. Če je človek izgubljen v svojih sanjah in ni zmožen odgovarjati na konkretne izzive, je to znak boolestne domišljije. Boolestno zapiranje vase, ki ni zmožno verjeti ničesar, kar bi presegalo meje njega samega in konkretnega dneva, počasi vodi do izgube vsakega upanja. Ko zmoremo vključiti v svoje predstave svet, v katerem živimo, in ga združiti v skupnem upanju vseh, je to znamenje zdrave in ustvarjalne domišljije, ki vodi iz avtizma in pesimizma. Mojzes je ob gorečem grmu morda res zgolj sanjal, vendar njegove sanje še zdaleč niso bile boolestne. Zanje se je čutil odgovornega, predvsem pa jih je lahko povezal s celotno zgodovino Izvoljenega ljudstva. To je pokazalo novo pot svobode celotnemu občestvu, za katerega se je čutil odgovornega in poklicanega. Samo upanje, ki povezuje izkušnjo, zavezo, hkrati pa me obvezuje k lastnemu delovanju, *missio*, je resnično ustvarjalno in vodi k svobodi.

Lahko bi rekli, da je tako kot s pojmom Boga, ki me absolutno presega, tudi z upanjem, ki gre mimo mene. Če se ne čutim del upanja in zavračam vsako odgovornost in povezanost s tem, kar upam, je edino vprašanje, ki se mi upravičeno poraja, prav izvor tega upanja. Najlažje odgovorimo, če upanje odpravimo z opredelitvijo, da gre za beg od resničnosti, ki se nam daje preko izkustva. Stvarnost je ena sama in taka, kot je, zato nam upanje v razmerju do nje lahko da le odgovor, kot da gre za nekakšen beg od te stvarnosti. Kljub temu, da priznavajo še tako vneti pristaši psihologizma, od behavioristov do nevrologov, določeno ustvarjalno dimenzijo upanja, stalno kažejo na njegovo shizofrenost. Temelj njihove kritike je dejstvo, da pri upanju ne gre za reševanje konkretnih problemov, ki se ponuja v reševanje preko izkušnje, ampak za izkrivljeno kombiniranje pridobljenih podatkov. Res, da gre za iskanje boljšega izhoda, upanje bi tako lahko bilo zdravilo za notranjo bolečino, a ne gre za dejanje, ki ga do-

ločen trenutek zahteva. Namesto konkretnega dejanja se zatečemo v sanjarjenje. Tako se upanje poveže s sanjami, s čisto predstavno zmožnostjo. Upanje torej še ni dejanje, je samo nekakšno pričakovanje, vezano na predstavno zmožnost. Hrepenenje po svetu, ki ga ni in ki bi bil v veliki meri 'boljši', 'lepši', torej popolnejši od stvarnega, nujno postavlja vprašanje, od kod se je vse to prikradlo v mojo zavest, še posebej če sprejememo zgoraj postavljeno trditev, da gre za beg pred dejanjem. Poznamo odgovore, ki govorijo o takem svetu kot o svetu odtujitve, alienacije, kjer človek zgublja svoje bistvo ter tako zanemari svoje resnične zmožnosti.

Vendar v človeški kulturi lahko najdemo nekakšen praspomin, ki ga imajo mnogi za temeljni vir vsakega hrepenenja. Pot nazaj v raj je zaprta, hrepenenje pa ostaja. Iz dejstev, ki so sedaj v umu, lahko sklepamo, da je moralo pred našo lastno izkušnjo biti nekaj, česar ne moremo pripisati zgolj izkustvu. Vendar imamo o tem le slutnjo, pojem, ki ga moramo sprejeti. Ideja, ki jo imamo o popolnem bitju, nam je tuja, čeprav se je ne moremo znebiti. Mnogi bodo v tej tujosti našli oviro zame kot subjekt. Ta tujost me ropa sposobnosti, da se spoprimum s konkretnimi nalogami, ker naj bi živel v namišljenem svetu, ki je po največji verjetnosti zgolj bled spomin. Namesto, da bi bil tu in sedaj, sem nekakšen drugoten človek, zgolj posledica in ne začetek. Poleg odmika od stvarnosti mi tako pridobljena podoba Boga, ki mu pripišem izvor te ideje o popolnem bitju, vedno govori o moji meji. Priznati moram svojo nepopolnost in nezadostnost, kar opravičuje mojo vdanost in ponižnost. V tem 'razumskem' sklepu, ki ga zmora samopostavljeni *cogito*, gotovo ni možnosti za upanje, ki bi bilo vredno svojega imena, še manj za to, kar Ricoeur imenuje "strast do možnega".

Taka pot poimenovanja Boga, ki izhaja iz popolne ločitve med mano kot subjektom

in idejo, ki jo v sebi zgolj najdem, vodi v veliki meri k uporabi, kot ga predstavi Nietzsche. Smrt Boga po naših rokah hoče dokončno zavreči izvor tega popolneža, ki stalno kaže na naše meje. Zato gre pri uboju Boga predvsem za osvoboditev človekovega najboljšega dela. Umor Boga prinese tudi odprtje igri, kot osnovnemu principu ustvarjalnosti. Saj popolna tujost in drugost Boga slabi moč ustvarjalne domišljije. Vpeljava pojma popolnega bitja, ki ga najdem le v sebi in sem tako prisiljen priznati nekakšno drugost, bi tako v svoji posledičnosti pripeljala do izgube realnega temelja za govorjenje o upanju.

Ricoeur nam ponuja drugo pot. Zanj je prav upanje kraj združevanja tako mojega hrepenenja, ko želim biti svoboden dejavni subjekt, kot priznanja obdarjenosti, zaznamovanosti v smislu priznanja drugih in predvsem Drugosti. Konfliktnost je Ricoeurju spodbuda k stalnemu iskanju novih pomenov, ki bodo odpirali nove možnosti lastnega bivanja. Pomeni, ki jih tak pristop prinaša, so resnično lahko novi ravno v okviru upanja, da bom v tem svetu, ki mi je podarjen, lahko ustvaril nov svet, primernejši za moje življenje. V bibličnem območju Ricoeur to poudari z uporabo pojma "creatio ex nihilo", ki je najvišji izraz ustvarjalnosti. Bog je vedno tisti, ki zmore delati "novo nebo in novo zemljo". Tu ne gre za vprašanje, iz česa je vse ustvarjeno. Gre za poudarek na novosti, drugačnosti, dogodku, ki zaznamuje tudi časovno dimenzijo. Božja podoba v človeku se prav tako odraža v ustvarjalni moči. Hkrati je ta ustvarjalnost v človeških rokah vedno tudi izvor tako naše bogopodobnosti kot odprtje možnosti oddaljitve od Njega; vira upanja in obupa. V tej dualistični potezi ustvarjalnosti najde Ricoeur mesto svobode, ki edina omogoča upanje. Zavest o meji moje moči in delovanja mi omogoča tako odgovornost kot upanje. Samo tam, kjer vem, da lahko storim in zmorem premisliti posledice nekega

dejanja, lahko terjajo od mene odgovornost. Vendar je to zunanja odgovornost. Če pa za svoje dejanje vem, da je neuresničljivo, in hkrati doživljam nujnost, da ga opravičim, nima nihče pravice, da me razglasi za odgovornega. Kljub tej zunanji opravičenosti se ne morem popolnoma znebiti odgovornosti pred samim sabo. Ob pogledu na ljubljeno osebo, ki je neozdravljivo zbolela, nimam nobene zunanje odgovornosti, notranje pa se čutim zavezanega, da bi kaj storil, navkljub jasnim mejam, ki se jih zavedam in priznavam. Takrat nastopi resnično upanje, ki je proti vsakemu pričakovanju.

4 Upanje razkriva božje obličje

Za Ricoeurja je odraz najvišjega upanja vstajenje od mrtvih. Za vsako normalno bitje, ki živi iz razuma in izkušnje, je upanje v vstajenje mrtvih preseganje vsakega pričakovanja. Kristus, ki je bil kot pravi človek deležen človeške usode, normalnega poteka človeškega življenja, prelomi pričakovano, usodo ali, če hočemo, tudi večno vračanje. Prazni grob je nelogičen, je proti pričakovanju, je pa odraz upanja. Vstali Kristus, kot ga prikazujejo evangeliji, prestraši vse, ki bi se dejansko morali razveseliti. Zato je prvi pozdrav po vstajenju: "Ne bojte se!" (Mt 28,5). Njihove oči potrebujejo dokazov, Tomažev prst hoče otipati, Jude pa je strah. "Gospod, spomnili smo se, da je tisti zapeljivec, ko je bil še živ, rekel: 'Po treh dneh bom obujen.'" (Mt 27,63.) Bolj 'upajo' ti, ki naj si ne bi želeli vstajenja, kot ti, ki bi se ob tem morali razveseliti. Vendar vse to govori o naravi upanja. Upanje ni nikoli popolnoma gotovo niti odpravljeno. Gre torej za nekaj vrojenega in hkrati nikoli dokončno dosegljivega. Vsi, ki bi se morali ob praznem grobu razveseliti, bi morali tako prelomiti s pričakovanji, porojenimi ob izdaji, obsodbi in križanju. Ti, ki bi si ob Jezusovi smrti morali oddahneti, ne morejo mirno spati, ker jih kljub vsemu

obdaja človeška slutnja, ki nikoli ne konča z razmišljanjem: kaj pa, če ...

Tako lahko razumemo Ricoeurja s prej omenjeno trditvijo, da promissio nujno skriva v sebi missio. Zavezanost, ki jo prinaša upanje, je povezana – če sprejmemo izraz tesnobe, kot temeljni izraz za spoznanje svojih mej – z možnostjo, da to uresničim ali ne, da si jo prilagodim ali jo stoično prenašam. Vedno bolj se torej približujemo zavezi, ki nas odpira za več kot zgolj pojem o absolutnem bitju. Ta se vedno bolj kaže kot srečanje zaupanja in obljube. Naše filozofsko razmišljanje pa ima namen, da pokaže to možnost srečanja in nas pripravi na poimenovanje tega trenutka.

Zato vprašanje, kaj smem upati, ni račun, ki ga ob dolžnosti moralnega življenja izstavljam nevidnemu plačniku. Je spraševanje, ki se mi poraja v stalnem razmerju med svobodo drugega in mene. Tesnoba negotovosti, ki se poraja iz zavesti odgovornosti vesoljnega zakonodajalca in zavesti o spoštovanju svobode drugega, poraja vprašanje moje lastne vrednosti take pozornosti drugih. Zato Ricoeur povzame Kantova izhodišča, ko trdi, da morala ni nauk, kako postati srečen, temveč kako postati vreden te sreče (Ricoeur 1969, 412). Dokončna potešitev ni nikoli mogoča, zato je ravno svoboda, ki odpira vrata temu spraševanju, tudi pot, ki preko upanja poimenuje Boga. Le tam, kjer se zmorem spraševati, ali sem vreden upanja, da presežem meje, postavljene s smrtjo, zmorem v zavezanosti svobodi z zaupanjem sprejeti to neskončno hrepenenje. Z zaupanjem v koga? Če je na ravni spoštovanja moje svobode treba zaupati tem, s katerimi živim, in ustanovam, ki jih oblikujejo, moram na ravni absolutne svobode vzpostaviti zaupanje z absolutno drugim. Zato je v *Visoki pesmi* ljubezen močnejša kakor smrt (Vp 8,6).

Če smo ob Ricoeurjevem razumevanju ustvarjalnosti vseskozi govorili, da gre za strast

do možnega in hkrati ustvarjanje 'sveta kot', moramo sedaj dodati, da prav v procesu dialoga odpiramo nujnost trdnega temelja. Če kot dva različna in svobodna posameznika, ki sva zavezana drug drugemu v skrbi, ne bova imela temelja v obojestranskemu zaupanju, bo najin dialog le trmasto vztrajanje pri svojem in bolj ali manj nasilno prepričevanje drugega. Šele tam, kjer nastopa konkreten, zgodovinski pogojen osebek, ki ima pravico do resnice, v konkretnem času in z imenom, zmoremo resnično govoriti o zaupanju. Kakor je upanje Izraela zgrajeno na zgodovinski izkušnji in odnosu do osebne Boga, tako je tudi moje zaupanje v konkreten osebo postavljeno na osnovi izkušenj. Te imam vedno le s konkretnimi osebami, ki jih poznam po imenu. Poimenovanje je ključ do zaupanja. Vem, komu sem veroval, v koga zaupal, bi lahko povzeli in vzpostavili polje resnice, ki ne gradi na subjektivni objektivnosti, ampak na objektivni subjektivnosti. Ime je tista objektivnost, ki nas v medosebnih odnosih določa. Hkrati s sprejetjem imena sprejem tudi svoje meje. Vendar ko nekoga pokličem po imenu, ga ne pokličem zgolj zato, da ga ločim od drugih. Potrebujem ga, hočem mu izraziti svoje zaupanje. Klic je vedno poklicanost, prošnja za zavezo. Tam, kjer vemo, kdo je kdo, tam, kjer se lahko zanesemo na dano besedo, tam je tudi polje resnice, zaupanja.

Čeprav v 'trenutku groba' ni več zaupanja, se v nas prav takrat poraja največje upanje. Upanje, da zmoremo nagovoriti svoje lastno hrepenenje, svojo lastno moč preseganja, se odpreti popolni skrbi za drugega. Če človek razočara, to lahko sprejem in ljubim ter upam, ker Nekdo nikoli ne razočara. Klic imena, ki mu moram dati sam ime, je zadnji poziv mojega upanja, da ohranim ravnotežje med resnico in ljubeznijo v odnosu do drugih. Zavezanost do skrbi za druge me zavezuje, da končno sam poimenujem Nei-

menovanega. Zato je razumljivo, da je najpogostejše ime ravno Oče, ki odraža hkrati potrebo mene samega kot skupnosti po zavezanosti drug drugemu. Predvsem pa ne smemo pozabiti, da gre za osebno ime. Kakor je Izrael živel v osebni odnosu, spoštovanju in dopuščanju različnosti, tako smo tudi mi poklicani, da iz lastne izkušnje poimenujemo Boga. Pri tem se morata združiti tako izročilo, Razodetje, kjer je izkušnja obdržana, kot moje osebno doživljanje Boga. Upanje, da bom priklical pravo ime, da bom slišal pravi odgovor, je tisto, kar vedno ohranja vero.

Začetna trditev starčka Ricoeurja torej ni obup, ampak bolj izročitev v roke Drugemu, ki ga ne more posedovati in ga niti noče prilagoditi v nekakšnem postmodernem procesu šibkega mišljenja. Ujet v lastno ranjenost in ustvarjalnost zmore vedno znova poimenovati Neizrečeno, zato bi se tudi težko strinjali z opredelitvijo, da gre za apofatičnega misleca. Še posebej, ker noče ostati le mislec niti ne mistik, hoče biti pričevalec: "Seveda je potrebno kritično delo na samem sebi, o čemer pa se lahko izve tudi preko pričevanj preprostih ljudi, ki nikakor niso filozofi in ki so se brez oklevanja odločili, da se umaknejo v ozadje, da izberejo pot radodarnosti, sočutja, na kateri spekulacija na neki način vedno zaozstaja za pričevanjem in na kateri so ta skromna bitja veliko pred mano. Lahko bi rekli, da je ta prednost pričevanja pred refleksijo darilo religioznega filozofskemu, nekakšno brezobrestno posojilo." (Ricoeur 2009, 231.) Občudovanje teh, ki nosijo luč pričevanja v vsej preprostosti bivanja, je znamenje Ricoeurjeve življenjskosti. Ne moreš poklicati nekaj zgolj Nedoumljivega, še manj se lahko čutiš poklican od Njega. Življenje globokega vernika je odgovor na poklic Osebe, je zaveza bivanja pred Spoznanjem in Spoznavajočim. Ricoeurjev agnosticizem se odpira pričevanju vere tistih, ki so zaznamovani z Imenom in pri Njem se poraja tudi ime nove-

ga upanja. Te osebne odgovornosti, poklicanosti in upanja, ki iz tega izhaja, je še kako potrebna vsa postmoderna.

Reference:

- Amherdt, François-Xavier. 2001. "Introduction." V: Ricoeur, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Cerf.
- Bouchindhomme, Christian, in Rainer Rochlitz. 1990. "*Temp set récit*" de Paul Ricoeur en débat. Paris: Cerf.
- Changeux, Jean-Pierre, in Paul Ricoeur. 1998. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Kocijančič, Gorazd. 1999. Branje Bivajočega : o Ricoeurjevi "lektorski" ontologiji. *Tretji dan* 28 (2): 64-70.
- Raschke, Carl. 2006. *The Weakness of God*. (<http://www.jcrt.org/archives/o8.1/raschke.pdf>), pridobljeno 27. 7. 2010.
- Ricoeur, Paul. 1965. *De l'interprétation*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1069. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1999. *L'unique et le singulier*. Liège: Alice.
- Ricoeur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 2009. *Kritika in prepričanje*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Ricoeur, Paul. 1988. *Philosophie de la volonté*. Paris: Aubier.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Réflexion faite*. Paris: Esprit.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 2008. *Živ vse do smrti in fragmenti*. Ljubljana: Apokalipsa.
- Ricoeur, Paul, in André LaCocque. 1998. *Penser la Bible*. Paris: Seuil.
- Thomasset, Alain. 1996. *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale*. Leuven: University press.
- Vincent, Gilbert. 2008. *La religion de Ricoeur*. Paris: Les Editions de l'Atelier.

1. V tej drugi, popolnoma samostojni knjigi, torej čisto na začetku znanstvene kariere, se poimenuje tudi kot 'poslušalec Besede' (Ricoeur 1955, 11).
2. Prav tam navaja tudi trditev, ki jo je Ricoeur dal leta 1999 za *Panorama*, kjer trdi, da je vernik, kristjan protestanske veroizpovedi, ki pa se je vedno trudil vzdrževati potrebno distanco med vero in svojo filozofsko potjo (Amherdt 2001, 14).
3. "Ne bo izginilo prepričanje, da smo rojeni za filozofijo z Grki in da smo, kot filozofi, srečali Jude, preden smo srečali hindujce in Kitajce." (Ricoeur 1988, 186.)