

**Yvanka B. Raynova**

# **PAUL RICOEUR: ZA FENOMENOLOŠKO HERMENEVTIKO EVROPSKE ZGODOVINE IN VREDNOT**

**59**

Čeprav je Paul Ricoeur evropsko problematiko vedno znova tematiziral, je ni nikdar sistematično oz. izčrpno razdelal v posebnem delu. Vendar se da njegovo tozadevno stališče z določeno konsekventnostjo obnoviti na osnovi različnih mest, razpršenih v njegovih člankih, pa tudi na osnovi različnih pogovorov in intervjujev. Raziskava, ki sledi, si zastavlja sledeče cilje: prvič, rekonstrukcijo razvoja fenomenologije in hermenevtike evropske zgodovine Paula Ricoeurja, ki je bogata s fasetami, drugič, pokazati posebnost Ricoeurjevega pojmovanja v primerjavi s Husserlovim in, tretjič, izdelati konceptualni doprinos Ricoeurjeve socio-historične hermenevtike glede možnosti njene aplikacije na izgradnjo Evropske zveze.

## **Kriza Evrope: Od osebne izkušnje do fenomenološkega smisla zgodovine**

Ker evropska tematika za Ricoeurja implicira pretežno »zgodovinsko« oz. »zgodovinsko-filozofsko« vsebino, se jo je razlagalo pretežno s pomočjo pojmov, kot so, med drugim, »tradicija«, »spomin«, »smisel«, »kriza«. Ricoeurjevo zgodovinsko mišljenje se je pogosto predstavljalo kot nekakšno mišljenje krize, kakršnemu je pečat vtisnil Husserl (Zbinden, 180–198; Liebsch, 203), kar pa le delno ustreza resnici. Predvsem se mi zdi nevzdržna trditev, da se je

---

Ricoeurjevo »zgodovinsko-filozofsko mišljenje začelo z njegovimi refleksijami o »Husserlu in smislu zgodovine« (Liebsch, 205).

Pred tem člankom – »Husserl in smisel zgodovine« –, ki je bil objavljen leta 1949, se je Ricoeur po eni strani aktivno ukvarjal z vprašanji zgodovine in pisal članke, v katerih je zavzemal politična stališča do različnih žgočih vprašanj časa pa tudi evropske zgodovine ter, po drugi strani, obravnaval zgodovinsko-filozofske probleme v delih Gabriela Marcela, Karla Jaspersa in Soerena Kierkegaarda (cf. Dosse 1997, 41–57; Dufrenne/Ricoeur 1947; Ricoeur 1948, 1949). Pomembno je poudariti, da se s krizo evropske civilizacije ni najprej soočil prek Husserla, temveč prek lastnega življenja: ko je bil star dve leti, leta 1915, je njegov oče padel v bitki na Marni. Postal je sirota, saj je njegova mati umrla kmalu po njegovem rojstvu. Na vprašanje, na kaj se danes spominja, ko se zazre v preteklost, mi je Ricoeur oktobra 2002 odgovoril tole: »Odrasel sem s spominom na prvo svetovno vojno in na mojega očeta, ki je bil v vojni ubit. Zaradi tega sem se vedno čutil blizu filozofu, kot je Jan Patočka, ki ni nikoli nehal ponavljati, da je Evropa leta 1914 naredila samomor.

**60** Datum 1914 je danes nekoliko pozabljen, ker so ga zasenčile grozote druge svetovne vojne. S to nedoumljivo napako se je Evropa zapletla v slabo usodo« (Ricoeur/Raynova, 106). Ricoeurjevo zadnje veliko delo, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), Evropo in evropsko zgodovino situira naravnost v to napetost med spominjanjem in pozabljenjem, med »preveč« in »premalo« spomina, in poskuša razviti novo politiko »pravičnega« in »pravičnega« spomina (*politique de la juste mémoire*, Ricoeur 2000, 580). Kajti pravičnost zahteva, da nepravičnega v zgodovini ne pozabimo oz. da ga ne prelahkotno odrinemo, a tudi, da ga ne priklicujemo vedno znova v spomin, fanatično in zagrizeno (2000, 97–105, 609–614), temveč da ga kritično predelamo. »Po poti kritike zgodovine spomin sreča smisel pravičnosti.« (2000, 650). V *Reflexion faite*, svoji »intelektualni avtobiografiji«, Ricoeur opiše kako zgodaj je že trčil ob nepravičnost v evropski zgodovini: »Predčasno odkritje – ko sem bil star ravnno enajst, dvanajst let – nepravičnosti Versajskega sporazuma je naenkrat preobrnilo smisel smrti mojega očeta, ki je bil 1915 ubit na fronti: ta smrt, ki je izgubila svetniški sij pravične vojne in neomadeževane zmage, se je izkazala kot smrt, ki je bila zaman.

Mojemu pacifizmu, ki se je razvil iz tuhtanja o vojni, se je kmalu pridružil zelo živ občutek za socialno nepravičnost, ki ga je spodbodla in upravičevala moja

protestantska vzgoja« (Ricoeur 1995, 18–19). Kasneje, v svojem soočanju z Jaspersovo filozofijo zgodovine, bo Ricoeur povezal zgodovinsko nepravico z vprašanjem krivde: »Krivda me spremlja tudi v nemoči: o nepotrebnih mučeniški smrti govori kot o najvišji vrednoti ...« (Ricoeur 1991, 148).

Zaradi krize, ki jo je v njem sprožila prva svetovna vojna, je torej Ricoeur razvil posebno senzibilnost za, med drugimi, vprašanja nepravice, zla, smisla, krivde. Ta senzibilnost se je spričo nadaljnega razvoja Evrope, posebej spričo zaostrovanja nacionalistične problematike, vzpona nacionalsocializma, španske državljanske vojne, ljudske fronte, monstroznosti druge svetovne vojne, cepitve Evrope v povojnem času in oblikovanja novih totalitarnih režimov, le še izostrila in se sukcesivno izkristalizirala kot zavest o lastni odgovornosti. Tako ni nobeno naključje, da sta na njegove poglede v začetku močno vplivala misleca krize in aktivista, kot sta bila Emanuel Mounier in Andre Philip, ki sta krščanstvo povezovala s socialnimi in celo socialističnimi idejami (Ricoeur 1995, 18–19; Dosse 1997, 32–57). Ideja, da ne moremo biti resnični kristjani, ne da bi se borili za socialno pravičnost, postane povod za Ricoeurjevo znamenito formulacijo »socialiste parce que chrétien« (Dosse 1997, 49; Rochefort-Tourquin, 1986). V svojem prvem članku, ki je izšel 1935 v *Terre nouvelle*, organu skrajno levih kristjanov, Ricoeur pledira za refleksiven pristop k politiki in zgodovini: na okolico lahko učinkujemo in jo spreminjamo k boljšemu le, če jo razumemo (Dosse 1997, 54). Ta indirektni, reflektivno-interpretativni pristop, bo kasneje povezan s fenomenološkimi, eksistencialnimi, psihoanalitičnimi, lingvističnimi in hermenevtičnimi metodami, na koncu pa se bo sklenil v t. i. »voie longue«, v ovinek posebne fenomenološke hermenevtike osebe, skupnosti in zgodovine.

S fenomenologijo se je Ricoeur soočil proti koncu svojega študija na Sorboni. V študijskem letu 1934–1935, v času, ko se je osebno srečal z Gabrielom Marcelom, mu je dal neki prijatelj, Maxime Chastaing, angleški prevod Husserlovih *Ideen* – knjigo, ki jo je kasneje, v času svojega ujetništva v Nemčiji, prevedel v francoščino.

»Seveda so obstajale razlike« – se spominja kasneje – »med francosko reflektivno filozofijo, filozofijo eksistence Gabriela Marcela in Karla Jaspersa ter Husserlovo deskriptivno fenomenologijo, toda vse tri so bile razumljene kot predpostavka za militantno filozofsko dejavnost« (1995, 18) Preko Marcela in Jaspersa je Ricoeur spoznal kritično nalogo mišljenja kot premišljanja o mejnih

situacijah in prepadnosti eksistence. Tema evropske krize v njuni refleksiji dobi podobo evropskega nihilizma kot izgube smisla. Ta se kaže v uničenju človeštva in njegovih duhovnih vrednot z naraščajočim objektiviranjem, odtujitvijo in pomanjkanjem komunikacije, pa tudi z razosebljenjem v tehnokratskih in totalitarnih družbah. Splošneje rečeno, razmislek o Evropi se pri teh filozofih eksistence giblje v kontekstu neke dialektike univerzalne usode človeštva, ki jo je potrebno misliti iz transcendence in posameznih usod ljudstev, ki so odvisne od človeške odločitve. Vendar pa se je Ricoeur naslonil na Husserla, ko je prvič zastavil, tako v fenomenološkem kot tudi v širšem konceptualnem kontekstu, namreč kontekstu filozofije zgodovine, vprašanje o posebni usodi Evrope.

62

V svojem leta 1949 objavljenem članku »Husserl et le sens de l'histoire« Ricoeur izhaja iz vprašanja, kako je prišlo do tega, da je Husserl, ki je bil spočetka apolitičen in ni kazal nobenega zanimanja za socialno problematiko kot področje naravne naravnosti, svojo pozno filozofijo začel na novo premišljati ravno z ozirom na zgodovino. Kakšni so bili Husserlovi motivi za privzete kolektivne krize, zaradi katerih ni več premišljal o transcendentalnem egu, temveč o konkretnem evropskem človeku in njegovi prihodnosti? Kaj ga je prepričalo o tem, da je fenomenologija »odgovorna za evropskega človeka in da mu edino le ona lahko pokaže pot do prenove« (Ricoeur 1949, 21)? Ricoeur odgovor najde v Husserlovi osebni usodi: »Husserl je bil kot znanstvenik nearijskega izvora nacistom sumljiv, posebej kot sokratski genij, ki se sprašuje po ozadju stvari; ko je bil potem poslan v pokoj in prisiljen k molku, je moral stari mož ugotoviti, da ima duh svojo lastno zgodovino, ki je z zgodovino povezana, da duh lahko zboli, da lahko zgodovina sama postane nevarno področje in zaton duha. (...) Prek zavesti krize se je v času nacionalnega socializma torej v zgodovino realno vstopalo, in da bi se rešila čast racionalizma, je bilo treba ugotoviti, kdo je bolnik in v čem je smisel izgube smisla človeka« (Ibid., 22)<sup>1</sup>. Ricoeur tu očitno privzame, da je Husserl prišel do zgodovinsko-filozofske problematike v *Krisis* šele v začetku tridesetih let, zaradi nacionalnega socializma. Toda ta domneva je problematična, kajti Husserlova diagnoza časa v razpravah o *Krisis* se le ne bistveno razlikuje od tiste, ki jo je podal že v *Filozofiji*

<sup>1</sup> To vprašanje bo kasneje formulirano v še bolj izostreni obliki: »Tega misleca [Husserla], ki je bil v subjektivnem pogledu tak kot le malokdo, so šele dogodki prisilili, da sebe tolmači zgodovinsko: najprej je moral nacionalsocializem postaviti celotno sokratsko in transcendentalno filozofijo na zato•no klop, da se je freiburški profesor potem blagovolil nasloniti na veliko tradicijo refleksivne filozofije in v njej spoznati smisel zahoda« (Ricoeur 1974, 55).

*kot strogi znanosti* leta 1911, kot primerno pokaže Manfred Sommer: »stiska« ali »kriza« leta 1911 izhaja, tako Husserl, iz znanosti in zato je naloga znanosti oz., filozofije kot »stroge znanosti«, da jo premaga (Sommer 1997, 25–26). Ravno tu je, kot bomo videli, razlika med Husserlovim in Ricoeurjevim interesom za fenomen »krize«: za Husserla gre za krizo vednosti, zaradi katere je prišlo do kulturnozgodovinske in zgodovinske krize, za Ricoeurja pa gre za regionalne krize zgodovine, ki vplivajo na svet idej in na zavest ter to krizo izzovejo. Oba misleca pa povezuje pojmovanje, da je evropska kriza povezana s »krizo smisla«, na katero mora filozof odgovoriti in pred katero se mora zagovarjati (Ricoeur 1949/86, 51–54; Ricoeur 1974, 55–59).

Ricoeur ni edini, ki mu je dal misliti »preobrat« v Husserlovi fenomenologiji. Vendar vprašanje zastavlja v širšem kontekstu: namreč v kontekstu možnosti filozofije zgodovine, izhajajoče iz fenomenologije. Vprašanje je upravičeno, kajti v Husserlovem delu pred letom 1930 ni bilo ničesar, kar bi bilo lahko povod za to, da bi mogli, vsaj nekoliko, domnevati, bo zgodovina – posebej evropska – postala privilegirani predmet fenomenologije. Nasprotno, logični karakter fenomenologije kot tudi metoda transcendentalne redukcije sta implicirali izključitev vsake zgodovinske problematike (Ricoeur 1949/86, 23–27).

**63**

Ricoeur pa kljub vsemu vidi dva nastavka, s katerima bi zgodovina svoje mesto lahko našla tudi v transcendentalni fenomenologiji: fenomenološko pojmovanje časa in pluralnost zavesti. Transcendentalni in konstituirajoči čas sicer ni transcendentalna in konstituirana zgodovina, ki je korelat psihološke zavesti, ki konstituira skupnost v kozmičnem času, vendar pa problematika časa omogoči dostop do zgodovine: »Če bi zgodovino zgodovinarjev reducirali in jo konstituirali, bi lahko izdelali neko drugo zgodovino, bližjo zavesti, ki daje in producira; v tem smislu predstavlja transcendentalna fenomenologija s fenomenološko tematiko mejnik na poti do filozofije zgodovine« (ibid., 28). Pluralnost zavesti, ki dejansko otežuje vprašanje enotnosti zgodovine, bi bila po Ricoeurju s tem že tudi odprte zgodovinskega, kajti le zaradi nje sploh lahko imamo zgodovino (ibid., 29).

Vendar niso ti nastavki za transcendentalno fenomenologijo tisti, ki so privedli Husserla do zastavitve vprašanj o smislu zgodovine in evropskega človeštva, temveč je, tako Ricoeur, *evropska zgodovina sama* tista, ki je prispevala k *zavesti krize* (*conscience de crise*) in k problematiki Husserlovega poznega dela *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Zavest krize

---

je v najglobljem smislu postavljanje človeštva pod vprašaj: Kam gre človek oz. človeštvo, v čem je namen človeka, kaj je smisel zgodovine? Fenomenologija kot filozofija zgodovine izhaja, tako Ricoeur, iz krize in dvoma in gre proti ideji in smislu, da bi tako formulirala neko splošno nalogo (ibid., 30). To gibanje proti »notranjemu smislu« evropske zgodovine in evropskega človeštva je možno le zato, ker je Husserl že od začetka obravnaval zgodovino in teleologijo kot sinonimni. Trdil je celo, da ima le Evropa »immanentno teleologijo«, »smisel«. V nasprotju z deželami, kot sta Indija in Kitajska, ki utelešata le empirično realiteto socialnega, naj bi bila Evropa v posesti neke duhovne figure, neke ideje, ker Evropa ni le geografsko okolje, temveč *duhovna tvorba s teleološko usmerjenostjo*. Ricoeur to razloži na ta način: »Trditev, da le Evropa poseduje idejo, se zdi manj presenetljiva, če jo razložimo v dveh ozirih. Po eni strani bi morali reči, da – strogo vzeto – le človeštvo v celoti poseduje neki smisel, vendar se je Evropa geografsko in kulturno odcepila od preostalega človeštva s tem, da je dojela smisel človeštva, in ravno v tem je njegova univerzalnost. Po drugi strani pa je edina ideja, ki je ideja za vse, filozofija. Filozofija je ,notranja entelehijaž Evrope ali prafenomen njene kulture. Biti Evropejec torej ni toliko stvar kake ,slave edinstvenostiž, temveč predvsem odgovornost, ki vse zavezuje. Vendar moramo besedo filozofija prav razumeti. Filozofija kot smisel evropskega človeštva ni noben sistem, nobena šola, noben zapisan spis, temveč ideja v Kantovem pomenu, torej naloga. Ideja filozofije je teleologija zgodovine. Zato je filozofija zgodovine v končni fazi zgodovina filozofije, ki sovpade z ozavestitvijo filozofije« (ibid., 31–32).

Kaj pa naj bi bila filozofija kot naloga in v kakšnem razmerju je do evropske civilizacije? Ricoeur to razloži na ta način: filozofija je univerzalno, »celostno« vedenje, je umska ozavestitev človeštva in implicira etično nujnost in odgovornost za realizacijo tega uma. Kriza evropskega človeštva kot kriza znanstvenosti vednosti, ki je zapadla objektivizmu, se da premagati le s pomočjo filozofije oz. s fenomenologije kot katarze bolne zavesti. Ta katarza kot relativizacija objektivizma se pri Husserlu godi kot obračanje zavesti nazaj k egu, utemeljenem v življenjskem svetu, tj. v fenomenološkem samospoznanju (ibid., 48).

Ricoeurjev članek se konča s kritiko Husserlovega predloga, saj ga ovrednoti kot »preveč enostavnega in apriorističnega« (ibid., 50). Ricoeur se zavzame za filozofijo zgodovine, ki Husserla in Marxa privede v dialog in ki razmerja med idejami in zgodovino ne postavi le a priori, temveč tudi a posteriori, v dia-

lektičen dvojni odnos. Po eni strani imajo namreč ideje pomemben vpliv na zgodovino, kot je to pokazal Husserl, po drugi strani pa morajo biti ideje v zgodovini same preizkušene, verificirane in korigirane, kot je to terjal Marx (ibid., 49). Tako je naloga in odgovornost filozofa dvojna: z raziskavo uma naj ne bi le skrbel za boljše razumevanje evropske zgodovine in kulture, temveč koncepte, pridobljene s pomočjo uma, vedno znova tudi kritično preverjal v luči konkretnih zgodovinskih dogodkov. Ricoeurjev pristop zahteva polifono branje, v katerem se Husserlovo pojmovanje filozofije kot »možganov« evropske civilizacije in kulture povezuje z drugimi, nefilozofskimi (ekonomskimi, političnimi, pravnimi, religioznimi itn.) interpretacijami zgodovine.

Ricoeurjev članek lahko obravnavamo kot »programski«, kolikor gre pri njem postavljanju Husserlove *Krisis* pod vprašaj za nadaljevanje Husserlovega premisleka in tudi za drugačen premislek te problematike, ki se sklene v vseživljenjski program. Rekonstrukcija programa odpre več perspektiv. Ricoeur poskuša, prvič, izhajajoč iz Husserlovega vprašanja po smislu, zgraditi fenomenološko filozofijo zgodovine, ki eidetične fenomenologije ne bi postavila v dialog le s kritično teorijo Marxa, temveč in predvsem z zgodovino zgodovinarjev, s krščansko eshatologijo in hermenevtiko; drugič, konkretno misliti naprej generativno plat Husserlove *Krisis*, in sicer v kontekstu problematike človekovih pravic; tretjič, ponuditi nov, celovitejši koncept krize in, četrtič, »filozofijo zgodovine« vse bolj nadomeščati s historičnim in političnim izobraževalnim modelom, iz katerega bi lahko izpeljali nov koncept Evropske zveze. V nadaljevanju poskusimo Ricoeurjev doprinos k temi Evrope razumeti z omenjenih vidikov.

### **Kriza – interpretacija – udejstvovanje**

Avtorji, kakršen je Jürg Zbinden, so Ricoeurjevo zgodovinsko mišljenje predstavili kot kompleksno delo, v temelju katerega pa je preprosta shema »reševanja krize« (Zbinden 1997, 198). Vendar ostaja vprašljivo, ali ta interpretacija vzdrži in ali tudi sama ne predstavlja neke vrste simplifikacije. Shema »reševanja krize« bi veljala bolj za Husserlovo filozofijo zgodovine kakor pa za Ricoeurjevo. Ricoeurju namreč ne gre za reševanje evropskega človeštva iz krize, temveč za razumevanje in ravnanje s krizo, ki je trajni sestavni del zgodovine kot take in ne le neko nenadno obolenje, specifično za evropsko moderno (Ricoeur 1974, 1986). Ravno v razliki s Husserlom je mogoče najbolje

---

rekonstruirati Ricoeurjevo lastno zgodovinsko mišljenje in z njim povezano tematiko Evrope.

66

Eden od temeljnih pojmov, ki jih postavlja pod vprašaj Ricoeur v svojem poskusu, misliti naprej od Husserla, je *pojem krize*. A tega pojma ni tematiziral le Husserl, temveč tudi Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud, Marcel, Mounier, Landsberg, Jaspers, in potem kasneje Adorno, Patočka, Erikson, Koselleck, Eric Weil, Kuhn in drugi misleci, s katerimi se je soočal Ricoeur (Ricoeur 1986, 38–63). Enako kot v članku o Husserlu iz leta 1949 Ricoeur v *Histoire et vérité* (1955) in v članku »*Je »kriza« specifično moderni fenomen?*« (1986) vztraja pri kompleksnejšem branju krize, ki naj bi ta problem obravnavalo na različnih ravneh: »... govori se o »krizi« v matematiki, o »krizi« v gospodarstvu, o »krizi« vladanja; beseda nima vedno istega pomena. Poudariti je treba, da imajo »krize« nekega socialnega in kulturnega področja svoje lastne motivacije in rešitve; tako je bila kriza matematike v času Pitagore precej neodvisna od drugega zgodovinskega dogajanja; bila je izziv, lasten matematiki (v tem primeru iracionalnost diagonale kvadrata v razmerju z njegovo stranico); in ta kriza je bila rešena s povsem matematičnim postopkom. (...) Podobno je ena in ista doba lahko napredna v politiki in zaostala v umetnosti – takšno je bilo obdobje francoske revolucije – ali pa tudi napredna v umetnosti in brez napredka v politiki, na primer drugo cesarstvo. ,Veliko stoletje‘, velika doba, to je čas, v katerem vse dozori bolj ali manj sočasno, tako kot v Periklejevem stoletju, v trinajstem stoletju, v sedemnajstem stoletju ...« (Ricoeur 1974, 99). Ker različne ravni oz. tokovi razvoja zgodovine med seboj niso nujno povezani, se postavlja vprašanje njihovega skupnega imenovalca: »Kaj imajo skupnega kriza živcev, kriza vlade, kriza vrednot ali civilizacije? Ali ni tako širok pojem psevdopojem?« se sprašuje Ricoeur (ibid., 186, 38). Zato izhaja iz manj spornih regionalnih pojmov krize, kot so medicinski, psiho-fizični, kozmopolitski, epistemološki in gospodarski, da bi lahko postavil vprašanje »globalnega« ali »posplošenega« pojma krize družbe kot »skupnega socialnega fenomena« (Marcel Mauss). Ricoeur pokaže, da se da vse regionalne pojme na ta ali oni način posplošiti. Tako bi npr. medicinski pojem krize evropsko skupnost predstavil kot v celoti obolelo socialno telo, katerega sposobnost za integracijo in ravnotežje je motena. Toda ta interpretacija je po eni strani omejena, ker ostaja nejasno, kateri zdravnik bi bil primeren za to, da bi postavil diagnozo, in po drugi nevarna, ker redukcija na organsko pelje v izgubo mišljenja (Ricoeur 1986, 50). Enako bogate možnosti posploševanja ponuja epistemološki pojem,



kar najbolje pokaže Husserlova *Krisis*: »Husserl notranje krize neke znanosti – krize, v zvezi s katerimi smo skupaj s Thomasom Kuhnom govorili o menjavi paradigem – izrecno razlikuje od krize temeljev, ki ni le spoznavnoteoretska, temveč transcendentalna, kolikor se dotika poslednje utemeljitve vednosti. Gigantomachia, v kateri se spoprijemata transcendentalizem in subjektivizem, po Husserlu svoj vrh doseže v krizi našega časa; to je sprožila nesposobnost, zadostiti zahtevi po poslednji utemeljitvi, in sicer tako, da se je zastavljanju tega vprašanja preprosto odreklo. (...) Toda tudi ta posplošitev ima svoje meje: vprašanje je, kako lahko vemo, kako vprašanje poslednje utemeljitve vednosti integrirati v sklop idej in vrednot, na katerih temelji celota družbenega fenomena. Seveda se v središču tega fenomena nahaja filozofija, kolikor je, tipično, zahodna filozofija in torej nosilka moderne na zahodu. V tem oziru lahko rečemo, da strukturira spomin Evrope, kolikor Evropa ni neko območje sveta, temveč, kot hoče Husserl, ,idejaž. Kljub temu lahko dvomimo, da je filozofiji uspelo vsaj v Evropi ustvariti ,transcendentalno skupnostž, sposobno uresničiti funkcijo vladanja, ki ji jo dodelil Husserl. Obenem se lahko vprašamo, ali evrocentrizem, ki je navzoč v Husserlovih izjavah, res ni v zvezi z aroganco neke določene družbe. In ali ni neka naivnost, ki je še hujša kot aroganca, tista, ki označuje samostilizacijo zahodnega filozofa kot »funkcionarja človeštva«. Zaradi teh nerešenih vprašanj je problematična celotna posplošitev epistemološkega modela, ki ga je Husserl povzdignil na raven transcendentalnega modela« (Ricoeur 1986, 52) Ricoeur zaradi tega uporabi Koselleckovo analizo historične zavesti, ki pojem krize poveže s transcendentalijama pričakovanja in izkušnje, pri čemer ga generalizacija regionalnih pojmov krize pripelje do te definicije: »Kriza je patologija procesa spreminjanja zgodovine v čas: je disfunkcija sicer normalno vladajoče povezave med pričakovanjem in izkušnjo« (ibid., 57).

Drug temeljni pojem, ki ga Ricoeur zopet formulira nasprotno od Husserla, je pojem zgodovine. Po Ricoeurju Husserl izhaja iz zgodovine, ki je dejansko zgodovina uma: je zgodovina transcendentalnega motiva, cogita, od katerega naposled pričakuje tudi upravičenje (Ricoeur 1974, 56). To pričakovanje predpostavlja možnost koincidence smisla zavesti, »kratke« poti samospoznanja, s smislom, to pomeni: z »dolgo« potjo zgodovine. Husserl tako poseduje dvojno zaupanje, » /.../ po eni strani v zgodovinskost uma in po drugi strani v pomen zgodovine. Nastanek in razvoj filozofije v Grčiji in na zahodu sta zanj potrditev, da to dvojno zaupanje ni bilo zamen. Zgodovina filozofije se filozofu zdi kot

šiv med zgodovinskostjo uma in pomenom zgodovine« (ibid., 56). Toda ta identifikacija realne zgodovine z zgodovino filozofije je po Ricoeurju neutemeljena. Predvsem je treba pripeljati v ospredje zgodovinarjevo zgodovino kot zbir človeških naravnosti in jo razlikovati od zgodovine filozofa kot diskurza druge stopnje, ki te naravnosti poveže v koherenten red kategorij (ibid., 58). To razlikovanje je težko, saj je »zgodovina zgodovina le toliko, /.../ kolikor njen smisel ostaja temen in zmeden« (ibid., 86). Šele z razjasnitvijo v diskurzu pride na svetlo in dobi »smisel«. V tej zvezi lahko po Ricoeurju zgodovino razumemo kot »prihod nekega smisla in kot nastop edinstvenega /xx česa: smisla? – ali pa kaj manjka?/« (ibid., 83), toda zaradi tega še ne smemo pozabiti, da zgodovina prav tam, kjer postane razumljiva, že tudi preneha biti zgodovinska (ibid., 101). Zaradi tega se Ricoeur kategorično postavlja proti Husserlovi ideji univerzalne zgodovine oz. proti »kardinalni iluziji enotnosti zgodovine (ibid., 86, 178). Ne obstaja ena zgodovina in en, v njej vsebovani telos, ki bi ga bilo treba odkriti in uresničiti. »Integralna zgodovina« je mejna ideja, saj vsaka civilizacija vsebuje različne cikle vzponov in padcev – krize, renesanse, revolucije –, ki se jih ne da totalizirati. Vsak poskus, to raznoličnost dvigniti v eno, enotno resnico, vodi v laž: »Duh laži zastruplja iskanje resnice /.../ s hlepenjem po enotnosti; to je padec v greh na prehodu iz totalnega v totalitarno. Ta prehod se zgodovinsko vedno vrši tedaj, ko se neka sociološka moč nagiba k temu, da bi vse kroge resnice bolj ali manj popolno združila in ljudi podredila nasilju enotnosti...« (ibid., 182). To pa ne pomeni, da vidi Ricoeur v Husserlu lažnivca ali totalitarnega misleca, gre mu le zato, da pokaže na nevarnosti in zablode identifikacije smisla oz. uma z realno zgodovino. Če po Ricoeurju sploh obstaja enoten načrt zgodovine, je ta skrit. Je predmet verovanja, in ne vednosti, kot tak pa ostaja skrivnost. V tem skritem smislu ima za kristjane zgodovina eshatološko naravo. Verni upa, da »tudi svetna zgodovina deleži na smislu, ki ga razvija sveta zgodovina, da obstaja z dobrimi razlogi na koncu le ena edina zgodovina, da so vse zgodovine naposled svete« (Ricoeur 1974, 106). Ker Ricoeur bolj in bolj razlikuje religiozno in filozofsko vero (Ricoeur/Raynova 2004, 99–106), se v svojem poznem delu odvrča od eshatologije in teleologije. S tem nalogo filozofije zgodovine tudi nadomesti naloga *fenomenološke hermenevtike* zgodovinske izkušnje s pomočjo *narrativnosti in spomina* (Ricoeur 1985 in 2000).

Ricoeurjeva nova interpretacija *Krisis* in zgodovine omogoči tudi drugačen, razširjeni pojem evropske krize. Če je lahko govor o evropski krizi, potem te ne moremo več motriti na ravni splošnega, kot krizo »evropskega človeštva«,

ampak moramo simptome te krize raziskovati na bolj konkretnih ravneh gospodarstva, znanja, politike, identitete itn. Debate o krizi evropske moderne Ricoeurja naposled napotijo k tej diagnozi: »Kar /.../ krizo naše dobe, kot se zdi, najboljše označuje, je po eni strani to, da v neki /.../ med tradicijo, moderno in postmoderno razcepljeni družbi ni konsenza; po drugi strani, kar je še večja prepreka, ki jo nazadovanje potegne s seboj, pa vsesplošno nazadovanje prepričanj in tudi sposobnosti za angažma ali, kar se zvede na isto, splošni umik sakralnega, ki ga lahko razumemo kot vertikalno sakralno (religiozno v najširšem smislu) ali horizontalno sakralno (politično v najširšem smislu)« (1986, 62). Toda Ricoeur, daleč od tega, da bi to krizo dramatiziral, v njej prej vidi »neko še nikoli obstoječo priložnost za prenovo dediščine preteklosti /.../, tj. dvojno priložnost: za pridobitev novih moči in za novo interpretacijo« (ibid.).

Kaj natančno pomeni »zmožnost za angažma« z ozirom na Evropo v kontekstu fenomenologije, Ricoeur pokaže ob primeru Jana Patočke in Vaclava Havla. S tem ko sta Husserlovo *Krisis* brala poziv zoper totalitarizem, je ta zanju postala vir inspiracije za upor proti moralni dekadenci ter boj za svobodo in človekove pravice (Ricoeur 1991, 69–70, 74).

### **Civilizacija in vrednote: naloge intelektualcev pri izgradnji evropske zveze**

Če je bila odgovornost intelektualcev dolga leta, skoraj celo 20. stoletje, v tem, da so se upirali »globalnemu totalitarizmu« v Evropi in se proti njemu borili, pa je po Ricoeurju v letu 1989 napočila nova doba (Riker 1995, 115), ki zahteva tudi drugačen angažma, namreč podpora novi izgradnji Evropske skupnosti.

Na vprašanje, pred katero nalogo danes stoji Evropa, mi je Ricoeur oktobra 2002 odgovoril takole: »Najprej moramo začeti bivati skupnostno (*collectivement*) in institucionalno. Kajti vstopili smo v proces razširitve, ki poteka hitreje kot proces strukturiranja. To zaostajanje bo lahko zelo drago, saj tvegamo, da bomo ustvarili le prostor svobodne trgovine anglosaškega tipa, in ne zahodnega« (Raynova 2002). Drugače povedano, evropska integracija ima tako ekonomske kot tudi politične, pravne in kulturne vidike, ki jih je treba misliti in obravnavati skupaj. To zahteva nov model skupnosti, ki je utemeljen na solidarnosti in priznavanju različnih nacionalnih tradicij in vrednot, torej novo politično zavest. Nacionalne napetosti, posebej vojna v nekdanji Jugoslaviji, so ta problem postavile v ospredje. V nekem pogovoru z ruskim filozofom

---

(1993) je Ricoeur to pojasnil takole: »Spoštovanje pravic manjšin je kriterij demokracije. Zdi se mi, da so zahodne demokracije naredile napako, ko so priznale Hrvaško kot avtonomno državo, ne da bi dobile dovolj garancij za pravice srbske manjšine. Tragedija balkanskih narodov je v tem, da poskušajo uresničiti neuresničljive sanje o ‚resničnih‘ in ‚naravnih‘ mejah in si nočejo priznati, da so v resnici vse meje zgodovinske. Očitno je, da politične meje ne bodo nikdar identične z etničnimi. (...) V Evropi obstajajo nevarni simptomi politične krize, kot so omejitve svoboščin in človekovih pravic za manjšine. Posebnosti geografske lege Evrope je potrebno natančneje upoštevati. V nasprotju z Ameriko, ki je kontinent emigrantov, so politične meje Evrope rezultat cele vrste kataklizem. Politična struktura Evrope torej ne more sovpadati s strukturo etnij. Zato z Jürgenom Habermasom delim prepričanje, da sta državljanstvo in etnična pripadnost dve različni stvari. Vsakdo čuti pripadnost tej ali oni nacionalni kulturi, toda to, kar šteje, zavest mene kot državljana neke skupnosti, ki jo vodi en in isti zakon« (Ricoeur 1995, 121). Primer tega je za Ricoeurja Francija: »Francoska kultura je ekstremno močno nagnjena k tradiciji nedotakljive nacionalne suverenosti – principu, ki ga je formuliral Rousseau. Toda pristop Francije v EZ priča o naši pripravljenosti, da se odpovemo nacionalni suverenosti v imenu pravnega sistema višje vrste. Tako ostanemo mi, Francozi, sicer državljani Francije, ki se zavedajo svoje pripadnosti francoski kulturi, sočasno pa sebe čutimo kot člane Evropske skupnosti« (Ibid., 120).

70

Kako in kje lahko danes hermenevitična fenomenologija prispeva k temu učnemu procesu evropskega skupnega življenja?

Predvsem z razjasnjevanjem pogojev »dobre uporabe političnega jezika«. To postane mogoče z razlago razmerja med političnim jezikom in retoriko. Ker je politični jezik po svojem bistvu retorika, v sebi vedno nosi možnost sofistične zlorabe, tj. »spretno konstrukcije sofizmov, ki naj občinstvo pripelje do tega, da verjame v neko mešanico lažnih obljub in resničnih nevarnosti« (Ricoeur 1991, 161 in 175). Takšna zloraba se je zgodila tako v individualistični retoriki, s tem ko je pervertirala diskurz o človeku in pripeljala do tehnokracije in potrošniške družbe, kot tudi v kolektivistični retoriki totalitarnih režimov, ki so pod krinko tega, da želijo ustvariti novega človeka, razpustili osebno avtonomijo. Obe retoriki izhajata iz napačne podmene, da obstaja neki temelj, neka naravna oz. umna ureditev, iz katere se da izpeljati splošne vrednote običajnega življenja. Po Ricoeurju pa obstaja le pluralnost vrednot in konfliktnih predstav o pravu in ureditvi družbe, ki se jih ne da totalizirati, temveč se jih da le v

diskurzu pripeljati do »konfliktnega konsenza«.<sup>2</sup> Legitimacijska kriza, v kateri smo zdaj, po Ricoeurju zahteva relativiranje pozicij in priznavanje krhkosti političnega jezika na treh ravneh: nepreklicne konfliktnosti političnih razmišljanj in pravnega sistema, pluralnosti ciljev in stremeljenj »dobre« vlade in nedoločenosti vrednostnega horizonta v zvezi z »dobrim« življenjem. Na kratko rečeno, »le deontologija mere in spoštovanja, ki jo upoštevajo vsi udeleženci v politični igri, lahko politični jezik zaščiti pred perversijami, ki so inherentne njegovi retorični funkciji« (Ricoeur 1991, 175).

Nadalje, ker v Evropi obstaja pluralnost vrednot, kultur in tradicij, je toleranca napovedana. Problem tolerance in netolerabilnega v evropskem kontekstu je še ena tema, k obravnavi katere je prispevala tudi fenomenološka hermenevtika. Ricoeur pokaže, da toleranca ne pomeni vedno nekaj pozitivnega, saj preveč tolerance lahko privede do nasilja v skupnosti (Ricoeur 1991, 297–298). Toleranco in njeno hrbtno stran, netolerabilno, moramo razlagati na treh različnih ravneh, ki jih ne bi smeli pomešati: na institucionalni ravni države, na kulturni ravni, na kateri prihajajo v konflikt različne mnenjske usmeritve in načini obnašanja do drugih, in na religiozni ravni. V pozitivnem smislu naj bi institucionalna toleranca vzpostavila povezavo med formalnim pravom kot enakostjo pred zakonom in lajšanjem razlik v možnostih kot obnovi pravičnosti za socialno šibkejše. Netolerabilno na tej ravni nastane takrat, ko država, katere red naj bi zagotavljal svoboščine, uvede nesprejemljive omejitve svobode izražanja in delovanja (Ricoeur 1991, 301). Kulturna toleranca je že omenjeni konfliktni konsenz, tj. priznavanje pravice nasprotnika do lastnega mišljenja, kar implicira tudi pravico motiti se. Kar se na tej ravni ne da tolerirati, je pomanjkanje spoštovanja, iz katerega izhajajo razizem, antisemitizem in druge oblike zlorabljanja osebe (Ricoeur 1991, 305). Verska toleranca je odprtost, posluš za drugače verujoče in priznavanje različnih verskih smeri. V evropskem kontekstu to za krščanstvo pomeni nujnost vstopanja v dialog in sodelovanje z

<sup>2</sup> V članku »Langage politique et rhétorique«, na katerega se tu navezujem, koncept »konfliktnega konsenza« ni razdelan. Kako naj ga natančneje razumemo, postane dosti bolj jasno v *Das Selbst als ein Anderer*, kjer je konfliktni konsenz [*konfliktuelle Konsens*] dojet kot posebna značilnost in mera demokracije oz. kot politična diskusija in pogajanje na osnovi transparentnih, svobodno izbranih pravil, ki jih je vedno znova mo•no postaviti pod vprašaj (Ricoeur 1996, 312–313). Kako do takšnega konsenza pride, pa – kot se zdi – sovpada z vprašanjem izgrajevanja demokracije. Vprašanje, kako iz totalitarnega re•ima pridemo v demokratičnega oz. ali sta vselej mo•na konsenz in pogajanja, ostaja tako v tem kot tudi v drugih Ricoeurjevih tekstih odprto. Določene namige s tem v zvezi se da najti v Ricoeurjevih spisih o uporabi nasilja in odpovedi nasilju, kot tudi v nekaterih intervjujih (gl. Ricoeur 1974, 1991).

drugimi, nekrščanskimi religijami. Netolerabilna je na tem področju sama netoleranca, ki je vodila k verskim vojnám in cerkvenemu despotizmu (Ricoeur 1991, 308–311).

Največji Ricoeurjev doprinos je po mojem mnenju to, da je omogočil nov koncept Evrope, ki izhaja iz fenomenološko-hermenevtične interpretacije dialektike civilizacije in kulture. Ricoeur v svojem članku »Tâches de l'éducateur politique« (1965) razlikuje med civilizacijo in kulturo. Civilizacija kot pojem obsega tri ravni resničnosti – raven dobrin in pripomočkov (*outillages*), raven institucij in raven vrednot. Kultura pa je, nasprotno, ožji pojem, ki se nanaša le na raven vrednot. Evropsko skupnost kot del civilizacijskega procesa bi morali intelektualci misliti na teh treh ravneh, in sicer s posebnim upoštevanjem političnega nivoja institucij in kulturnega nivoja vrednot, če naj vse ne ostane zgolj ekonomska ureditev ali pa utopija. Evropa kot vizija bi bila po Ricoeurju utopija, torej regulativna ideja v Kantovem smislu. Da bi ta ideja našla svojo uresničitve v realiteti, bi se morala zgodovinska izkušnja Evropejcev najprej preobraziti na ravni dobrin in institucij, in sicer v konkordanci z realnimi možnostmi posameznih držav (Ricoeur 1991, 253). Polno delovanje ekonomske ravni lahko zagotavlja le oblikovanje jasnih političnih in pravnih pravil, odgovornih institucij in skupne ustave. Toda najpomembnejše bi bilo doseganje skupne identitete na temelju oblikovanja skupnih vrednot, saj so po Ricoeurju navsezadnje prav vrednote tiste, ki tvorijo substanco oz. identiteto nekega naroda. Ta se »izraža najprej v praktičnih običajih (...) Pod plastjo praktičnih običajev se nahajajo tradicije kot živi spomin civilizacije. Še globlje nazadnje najdemo jedro fenomena civilizacije, namreč vsoto slik in simbolov, s pomočjo katerih vsaka človeška skupina v zgodovini privede do izraza svojo prilagoditev na realiteto in na druge skupine. (...) V tem smislu lahko govorimo o etično-mitskem jedru, ki je hkrati moralično in imaginativno jedro, ki uteleša najvišjo ustvarjalno kapaciteto skupine. Ravno na tej globoki ravni je razlika med civilizacijami največja. (...) Vsaka skupina poseduje (...) svoj *etos*, etično edinstvenost, namreč kapaciteto za ustvarjanje, ki je povezana s tradicijo, s spominom in arhaično inkarnacijo« (Ricoeur 1991, 246). Celotna kompleksnost evropske problematike je ravno v tem, da ne obstaja ena, temveč več različnih evropskih tradicij, jezikov in narativnih identitet, ki naj bi se oblikovale v celoto »koncerta nacij«, ne da bi pri tem prišlo do prevlade ene ali druge nacije (Raynova 2003). Ravno tu bi lahko bila fenomenološka hermenevtika v veliko pomoč, kajti to identiteto lahko po Ricoeurju pridobimo le z novo interpretacijo preteklosti evropske zgodovine, z njenimi različnimi izkušnjami, vrednotami

in simboli (Ricoeur 1991, 254). Čeprav tretji del *Temps et Récit* in Ricoeurjevo zadnjo knjigo *La mémoire, l'histoire, l'oubli* lahko razumemo kot interpretativna poskusa v tej smeri, pa sta po mojem mnenju bolj ilustracija hevristične moči fenomenološko-hermenevtične metode na tem področju kot pa izpolnitev gigantskega programa, ki zahteva delo različnih ekspertov.

Glede na aktualno debato o tem, ali je Evropska skupnost skupnost vrednot ali pravna ureditev (Michalski, 2001; Spaemann 2001), ponuja Ricoeurjevo pojmovanje vrednot, po mojem mnenju, možnost, da gremo po tretji, srednji poti. Ricoeur svari tako pred totalitarnimi sistemi vrednot, tj. pred tem, kar nekateri imenujejo »teror vrednot« (Michalski 2001), kot tudi pred iluzorno vero, da lahko obstaja vrednostno nevtralna ureditev skupnosti (Ricoeur 1991, 301–302). Če hoče Evropa priti do lastne identitete in biti s tem tudi protisila Ameriki (Raynova 2003), bi morala oblikovati tudi svoje vrednote, ki ne prežemajo le področja kulture, temveč tudi področje politike, prava in ekonomije. Oblikovati tu ne pomeni posegati po enotnem modelu vrednot, kar je bil, bolj ali manj, projekt razsvetljenstva in Husserla (Ricoeur 1991, 172–173), temveč, potem ko smo dobili poduk *Krisis* in kriz, iskati konfliktni konsenz, ki bi se ga dalo razumeti le iz raznoličnosti in polifonije evropskih tradicij. V tem konfliktnem konsenzu, ki ga bo treba šele doseči, morda obstaja tudi upanje, da bi se dalo vse, kar se je 1914 in kasneje, med drugo svetovno vojno in po njej, izgubilo, namreč »večkulturna zveza narodov Evrope« (Riker 1995, 114), v neki novi fazi zgodovine ponovno pridobiti in privedi do veljave.

73

Prevedel Robert Simonič

#### BIBLIOGRAFIJA

- Francois Dosse, *Paul Ricoeur: Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte, 1997.  
 Mikel Dufrenne / Paul Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil, 1947.  
 Edmund Husserl, »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«, v: *Husserliana*  
 Bd. VI, Haag: Martinus Nijhoff, 1954, 314–348.  
 Burkhard Liebsch, »Geschichte als Antwort«, v: Jörn Stückerath / Jürg Zbinden (ur.), *Metageschichte*.  
*Hayden White und Paul Ricoeur* Baden-Baden: Nomos, 1997, 199–229.  
 Krzysztof Michalski, »Politik und Werte«, v: *Transit*, 21/2001: 208–218.  
 Yvanka B. Raynova, »All That Gives Us To Think: Conversations with Paul Ricoeur«, v: Andrzej  
 Wiercinski (ur.), *Between suspicion and Sympathy. Paul Ricoeurs unstable equilibrium*, Toron-  
 to: The Hermeneutic Press, 2003, 670–696.

- Yvanka B. Raynova, »Interview mit Paul Ricoeur anlässlich seines 90. Geburtstags« (celovita, še neobjavljena verzija), Neapelj 2002; Yvanka B. Raynova, *Between The Said and The Unsaid. Conversations with Paul Ricoeur*, Frankfurt am Main a.o.: Peter Lang (v pripravi)
- Paul Ricoeur / Yvanka B. Raynova, »Der Philosoph und sein Glaube«, v: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Zv. 52, 1/2004: 85–112.
- Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris : Temps Present, 1948.
- Paul Ricoeur, »Husserl et le sens de l'histoire«, v : isti, *A l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1986.
- Paul Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit*, München: Paul List Verlag, 1974.
- Paul Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris : Seuil, 1985.
- Paul Ricoeur, »Ist »die Krise« ein spezifisch modernes Phänomen?«, v: Krzysztof Michalski (ur.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985*, Stuttgart, 1986: 38–63.
- Paul Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, Paris: Seuil, 1991.
- Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris : Esprit, 1995a.
- Paul Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit, 1995b.
- Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.
- Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000.
- Pol Riker, *Germenevtika, Etika, Politika*, Moskva: AO »KAMI«, 1995.
- Agnès Rochefort-Tourquin, *Socialistes parce que chrétiens*, Paris: Cerf, 1986.
- Manfred Sommer, »Husserls »Krisis««, v: Jörn Stückrath / Jürg Zbinden (ur.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur* Baden-Baden: Nomos, 1997: 25–36.
- Robert Spaemann, »Europa – Wertegemeinschaft oder Rechtsordnung?«, v: *Transit* 21/2001: 172–185.
- Jürg Zbinden, »Krise und Mimesis. Zur Rekonstruktion und Kritik von Paul Ricoeurs Begrifflichkeit in »Zeit und Erzählung««, v: Jörn Stückrath / Jürg Zbinden (ur.), *Metageschichte. Hayden White und Paul Ricoeur* Baden-Baden: Nomos, 1997, 180.