Čas a svědectví

Aleš Pištora

Summary: Time and Testimony. The article adresses the issue of testimony which has recently been recognized as an important matter, first of all by historians and then, soon after, by philosophers. The first part of the article deals with the problem of subjectivity. Although it was once a central notion in German idealism, subjectivity has lost any meaning in contemporary philosophy. Consequently, the question arises: how can we understand ourselves? After a brief outline of Ricoeur's theory of identity, the article raises the issue of testimony, within the context of self-understanding. The second part of the article evaluates the extent to which the concept of testimony can contribute to the exploration of the problem of time. Human identity is not static, i. e. sameness without reflexive motion, but an ever repeating attempt to re-grasp oneself. This process of self--confirmation takes place on two levels of time. It occurs in the dimension of human "ecstatic" temporality, on the one hand, and in the "objective" time of history, on the other. The article makes an attempt to develop Ricoeur's recognition of the equal originality of both of these dimensions. Ricoeur comes to this recognition on the basis of exploring how time is expressed in speech: in the metaphoric language of fiction and in the "objective" language of historiography. In the context of the above mentioned the author understands every speech act as testimony. Only then – if speech is understood as testimony – are both dimensions of time brought to a truly dialectical relationship.

Epocha svědectví

Má-li člověk mluvit o svědectví, může se jen těžko vyhnout určitému patosu. Pravé svědectví je vzácné, nemáme je k dispozici, nelze si je opatřit. Je věcí vpádu odjinud, je to angažmá toho, kdo je schopen stát svému svědectví tak blízko, že je mnohdy ochoten stvrdit je i svým životem. Svědectví přichází nečekaně a přichází dokonce proti naší vůli a zasahuje nás mocným úderem, neboť jeho zbraň proti nám jsme my sami, naše důvěra ve svědectví, jež se stává sebou samým až teprve tehdy, pokud mu uvěříme. A v důvěře ve svědectví se my sami stáváme svědky.

Dnešní člověk se však patosu vyhýbá. Nelze přece všemu důvěřovat. Dnešní člověk je člověkem neskromné skromnosti, člověkem střední třídy. Nejde o ideologie, ale o správu domu, dnešní státníci nejsou absolven-

ti vojenských akademií, ale hospodáři. Vše zde přece již bylo, avantgardní je spíše to, co je tradiční. Nové objevy, nové myšlenky, to vše je minulost. Strašlivé spojení vědy a socialismu či nacismu se samo vyčerpalo. Tím spíše však svědectví o absolutním. Dnešek už není ani dobou solidarity otřesených. Dnešek je dobou relativismu a nietzscheovského perspektivismu.

Je tedy třeba odmítnout svědectví? O čem je lze dnes ještě vydávat? O nějaké hloubce nitra, kterou dosud každý přehlížel nebo o pravdách přírody? O faktických dějinných událostech, které přežili jen málokteří? Či snad o Bohu? O Zjevení a setkání se s Bohem, o zkušenosti s absolutnem? To vše přece bude nasypáno do mlýna interpretace a bude semleto na rozličné perspektivy, které lze demokraticky zaujmout. Tento nemilosrdný mlýn přeje konzervativcům. Ani jejich hodnoty však nejsou důvěryhodné a co víc, jsou hodnotami ještě více nihilistickými než oslabené hodnoty tzv. nihilistů. Dědictví bylo vyčerpáno a to, co zbylo, je každodennost, která potlačuje v podobě splátkových kalendářů jakýkoli pravý okamžik, vzedmutí doby, nadšení, údiv či usebrání. Zdá se, že patos, a tedy ani svědectví, dnes není na místě.

Přesto se mi zdá, že žijeme v epoše svědectví, že právě nyní po tom všem, co se odehrálo, je křehké, chvějící se svědectví tím jediným, nač lze spoléhat. A to nejen v teoriích, kde pozitivistická věda ve své krizi ukázala, že je pouhou užitečnou fikcí, která se v bytostných otázkách člověka netýká skutečnosti o nic víc než mýtus, ale především v našem dějinném životě. Skutečně se zdá, jakoby dnešek byl dobou znovuobjevování křehkého svědectví. Nejen při pozorování atomárních částic, které nelze pozorovat přímo, ale pouze ve stopách, které po sobě zanechávají, ale také v tom, že tím prvním, na čem stojí celé dějiny a čím začíná celá historikova práce, je svědectví. Svědectví není pouze fenoménem sociologie, popřípadě právní vědy, ale jeho síla se uplatňuje v celé sféře bytí člověka. Nejen křesťanské kérygma je odkázáno na svědectví, ale i historiografie, která je zde proto, že dějiny utrpení volají po pomstě a žádají, aby byly vyprávěny.[1] A tak nástrojem spravedlnosti Primo Leviho bylo svědectví.

Velikou roli, jak na to upozorňuje např. francouzský filosof Paul Ricoeur, hraje svědectví v otázce lidské identity. Jak dnes odpovědět na otázku: Kdo jsem?, na otázku po sobě samém? Ačkoliv je možné pochopit únavu ze snahy po tom být skutečně sám sebou, z nesnesitelného hei-

---

[1] Paul Ricoeur, Čas a vyprávění I, Praha 2000, s. 119.

deggerovského apelu na autenticitu, a je zřejmé, jak osvěžující je nechat se překvapit sám sebou a opustit to, co již nepovažuji za svou součást, přesto je identita podmínkou nejen možnosti převzít odpovědnost za své jednání, a tedy podmínkou jakékoli etiky, ale také podmínkou rozumění proměnlivému světu, podmínkou toho se v takovém světě vyznat. Ve své stěžejní práci *Soi-même comme un autre* ukazuje Ricoeur, že člověk se svým vztahem k sobě samému nalézá mezi sebejistotou lidského já, onoho descartovského *cogito*, které je pravdou pouze pro sama sebe, na niž nelze navázat, a rezignací na to, že vůbec něco takového jako „já" existuje. Není-li možné lidský subjekt nahlédnout z vnějšku jako jistý, je hned třeba vyhlásit jeho smrt? – ptá se Ricoeur. Protože je subjekt podmínkou možnosti etiky, nemůže se ho Ricoeur vzdát. Tím, co drží mne samého pohromadě, co dosvědčuje mé moci být sebou, moji možnost mluvit, jednat, brát na sebe odpovědnost, je důvěra dosvědčovaná prostřednictvím svědectví, která se mi dostávají nikoli z nějakého čistého sebevztahu, ale ze světa, který sdílím s ostatními. Já sám sobě nemohu dokázat svou vlastní existenci, své bytí sebou samým, ale neustále ji sobě samému v jednání s jinými dosvědčuji. Z toho plyne, že nejen sám o sobě, ale o všem, s čím se v životě v porozumění setkávám, nabývám epistemologické jistoty založené pouze na svědectví.

Čas svědectví

Je-li dnešní doba dobou svědectví, jak jsem se pokusil naznačit, zdá se mi potřebným zkoumat sám fenomén svědectví. V tomto svém příspěvku bych si chtěl položit otázku po tom, co nám svědectví může říci o problému času a co tedy může samo říci také k epoše svědectví.

Je všeobecně známo, že jakákoli snaha o reflexivní uchopení časovosti v dějinách filosofie vedla vždy k aporiím. Jako jeden z prvních tuto aporii formuloval sv. Augustin v jedenácté knize svého Vyznání. Začíná tím, že všichni sice běžně mluvíme o čase, ale pokud chceme odpovědět na otázku, co je čas, musíme v posledku přiznat svou bezradnost. Moderní vykladači Augustina se proto zaměřili na to nezkoumat čas bezprostředně spekulativním, čistě konstatujícím jazykem, ale všímají si, jak je zkušenost času vyjádřena v řeči, v níž, jak sám Augustin říká, běžně o čase mluvíme. Proto např. Paul Ricoeur zkoumá, jak je čas vyslovován ve vyprávění. Mimetická funkce, jež je jádrem jeho koncepce vyprávění, je schopna artikulovat, nebo jak Ricoeur říká „rekonfigurovat", zkušenost času. Proto

si ve svém díle Čas a vyprávění klade otázku, jak může poetická řeč metafory a řeč vyprávění přispět k řešení filosofických aporií času. Metafora či zápletka vyslovuje jednu věc namísto jiné nebo říká více věcí najednou, dokáže spojit v celek heterogení události atd. Může nám však o čase, něco o tom, jak je náš čas strukturován, říci také ona rovina poetické a narativní řeči, kterou nazýváme svědectvím?

H. G. Gadamer ve svém příspěvku v rámci kolokvia o svědectví pořádaném Enricem Castellim nazvaném *Témoignage et affirmation*[2] rozlišuje tři situace výpovědí:

1) výpověď v apofantickém smyslu, kde tvrzení není ničím víc než manifestací svého obsahu. Jde o logickou výpověď, již je možné buď dokázat nebo vyvrátit. U takové výpovědi je zcela lhostejné, kdo je jejím autorem a její obsah popisující nějaký předmět, o němž se vypovídá, nijak nezasahuje naši existenci. Jde o čistě vědeckou výpověď.

2) výpověď, která se stává svědectvím před soudem. Tato výpověď, která vždy ve prospěch nějaké strany buď něco dosvědčuje nebo popírá, implikuje osobní angažmá a autenticita svědectví spočívá v autenticitě svědka. Svědectví není žádným důkazem, ale hlasem, který má v různých případech různou přesvědčivost. Na jeho věrohodnosti, která je totožná s věrohodností svědectví samého, závisí, na jakou stranu se soud, ať už je soudem kohokoli, přikloní.

3) výpověď nějakého uměleckého díla, která je svědectvím o přítomnosti něčeho, co nejsme schopni bez této výpovědi zahlédnout, ale co díky vpádu tohoto svědectví jsme schopni odhalit jako vlastní možnost našeho bytí. Síla svědectví v tomto smyslu nespočívá v angažmá svědka, ale v tom, že možnosti lidské existence, které jsou líčeny, jsou i možnostmi našimi.

Co se časovosti svědectví týče, máme tedy před sebou na jedné straně svědectví umělecké a na druhé straně svědectví historické. Tento rozdíl mezi svědky, kteří vyjadřují své osobní přesvědčení o nějaké pravdě a svědky nějaké historické události, formuloval již Aristotelés ve své Rétorice (I, 15). Zatímco první svědectví se týká říše možného a vypovídá o časovosti či dějinnosti lidské existence, druhé svědectví zasahuje do říše skutečného a vypovídá o konkrétním čase a konkrétních dějinách. Svědectví v prvním smyslu nám otvírá oči pro naši vlastní dějinnost, obo-

---

[2] Hans-Georg Gadamer, Témoignage et affirmation, in: Le Témoignage, Paris 1972.

hacuje nás o porozumění tomu, jak prožíváme čas a jak je naší existencí strukturován. Ricoeur hájí tezi, že poezie není bohapustou hrou s jazykem, ale díky narušení přímé reference k aktuálnímu světu prostřednictvím metafory odkazuje k hlubinám našeho světa. Proto také může být v Gadamerově rozdělení umění svědectvím. Svědectví v druhém slova smyslu mluví o naší situaci v dějinách, o tom, v jakém „místě" dějinného času se my sami nalézáme, zakotvuje nás v tradici a především mezi druhými, mezi příběhy jejich života, v čase společného sdílení.

Lze se ptát, který z obou časů je původním lidským časem, z něhož by bylo možné odvodit druhý. Je to pohled z nitra času, který byl vlastní metafyzické tradici, anebo prožívání času jako dění, v němž se čas sám „časí", jak by řekl Heidegger, tedy času lidské existence jako ekstatické časovosti samé? Právě Heidegger přece odkryl to, že filosofie, která chtěla chápat bytí z přítomnosti, postavila tento dílčí okamžik celku temporality do „nadčasové" pozice a na člověka shlížela jako na jsoucno vyskytující se v čase jako ostatní věci. V takovém pojetí byl čas lidské existence zcela podřízen času dějin. Heidegger se proto ve svém základním díle Bytí a čas soustředí na zachycení toho jsoucna, jehož způsob bytí je ekstatický a tvořivě rozepjatý do tří „ekstasí" tvořících jednotu. Tímto soustředěním se na časovost bytí se však Heideggerovi ztrácí ze zřetele samo faktické bytí člověka, který je přece také uvnitř času, uvržen do mnohdy prekérních dějinných situací. Ricoeur říká, že Heidegger nám nedává „žádný prostředek ukázat v jakém smyslu porozumění ve vlastním smyslu historické je odvozeno od tohoto originárního porozumění".[3] Spolu s Ricoeurem mám za to, že obě časové roviny jsou stejně původní. Člověk je křížencem obou rovin, roviny času duše i času světa. Člověk žije jak v rovině bytostného, všeobecného, v rovině časování, tak v rovině faktického a individuálního, tedy uvnitř času. O lidské existenci nesvědčí pouze poezie, k níž tolik tíhne Heidegger, ale také historická svědectví, která Heidegger nepovažoval za filosoficky důležitá. Tuto dialektiku nám ukazuje právě řeč pochopená jednou jako umělecké, podruhé jako historické svědectví.

Ačkoliv nelze vést jasnou hranici mezi „metaforickým jazykem lyrické poezie" a „narativitou románové tvorby", a není tedy ani v literatuře či poezii nijak jasná hranice mezi oběma časy, protože vyprávění má schopnost oba časy spojit do jednoho celku, je přesto tento rozdíl zcela zásadní pro

---

[3] Paul Ricoeur, Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Paris 1969, s. 14.

svědectví. Bylo by snad možné říci, že právě o tento rozdíl se zasazuje sám svědek historického svědectví. Historické svědectví jako každé vyprávění v sobě jistě obsahuje jak odkaz ke skutečnosti, tak rovinu poetické síly refigurace. Pouze díky poetickému ztvárnění zkušenosti je možné tuto zkušenost historické události, která neexistuje jako nějaký historický fakt, vyprávět. Historický svědek však směřuje ke konkrétním dějinám, ke konkrétnímu času. Na druhou stranu umělci jde právě o vystižení poetické síly, kterou z takového svědeckého vyprávění čerpá, tj. o formulování časovosti jako takové. Mezi oběma svědectvími a oběma časy je tedy, zdá se, zásadní rozdíl.

Proč však vlastně mluvíme o svědectví? Řekli jsme, že tím, kdo dokáže spojit obě rozdílné roviny do jednoho celku, je vyprávění, a to jak vyprávění fiktivní, tak historické. Ricoeur věnuje mnoho úsilí tomu, aby ukázal, že historiografie nereprodukuje minulost, ale právě díky fiktivním formám v zápletce splétá vyprávění o tom, co se stalo a za pomoci své imaginace rekonstruuje historickou realitu, která bez této historikovy práce nikde sama o sobě neexistuje. Historikova imaginativní síla je tedy pro historii zcela zásadní. Stejně tak Ricoeur ukazuje, že i fikce se vždy, aby byla vůbec srozumitelná, tvoří jakoby šlo o vyprávění o skutečném. Výpověď uměleckého díla se netýká reality bezprostředně jako její popis, ale rozvíjí v metaforách koncepce možných světů, jež jako alternativy k našemu jednání obohacují naši existenci a rozšiřují horizont našeho světa. Zatímco u svědectví v soudním (historickém) smyslu hraje roli důvěryhodnost svědka, zde je zásadní, jak je ten, kdo svědectví posuzuje, kdo jej vyslechnul, vtažen do hry, jak silně je svědectvím osloven. Každá velká literatura vyžaduje, abychom do ní vstoupili se svou životní zkušeností, ale ona zároveň vstupuje do našeho života, aby jím otřásla, poskytla mu útěchu, otevřela nový horizont. V tomto smyslu mají fiktivní vyprávění hodnotu „dosvědčení" nějaké volby, kterou sice prožijeme pouze ve fiktivním světě románu, ale jejíž zkušenost zůstane v našem reálném životě. Ricoeur říká, že smysl řeči je smyslem skutečnosti. Z toho důvodu však musí mít fikce charakter mimésis. Mimésis jako tvorbu zápletky formuluje Ricoeur jako vytváření takové souvislosti děje, která se nalézá mezi před-narativním rozuměním, které je obsaženo v lidském jednání jako praktické předporozumění naší existenci, a porozuměním vyprávění jako přivlastněním možného světa.

Mezi fikcí a vyprávěním, které usiluje o to postihnout minulost, je však zásadní rozdíl. Má smysl se přece ptát, zda se něco tak, jak je to líčeno, skutečně stalo nebo ne. Obzvláště tehdy, když mluvíme o takových

hraničních událostech jako holocaust, je prvním úkolem historiografie to, aby byl vyslyšen svědek historických událostí. Svědek je zde volající svědomí, které připomíná lidstvu, čím je, čím skutečně prošlo. Co ale nutí historika k tomu, aby v konfrontaci se svědkem vzpomínal i na to, co chce být většinou zcela zapomenuto? Ricoeur ukazuje, že to, co nás vede k povinnosti vzpomínat, je povinnost ke spravedlnosti, která má být nastolena při interpretaci lidského jednání. Spravedlnost je to, co v nás vzbuzuje pocit nutnosti rozlišovat mezi fikcí a historií. Tím, kdo nás volá k této spravedlnosti, není nikdo jiný než svědek, jenž zde vystupuje jako naše svědomí. Historické vyprávění může obohacovat náš svět, ale obsahuje v sobě cosi navíc, odkaz k jinému.

Potom, co jsme znovu rozdělili vyprávění, které obě roviny času spojuje, na vyprávění směřující k jednomu času a vyprávění směřující k druhému času, nastává tedy opět problém, jak tuto referenci vyprávění ke dvojímu času spojit. Pokud krásnou literaturu a stejně tak historiografii budeme pojímat bez kategorie reference, tedy s tím, že obě tvoří autonomní oblast, kterou lze rozvíjet bez vztahu k našemu bytí, nebude mít smysl obě roviny oddělovat. Chápat literaturu a historiografii bez vztahu k naší lidské existenci znamená mluvit o lidském čase spekulativním jazykem a opět upadat do aporií způsobovaných tím, že žádná řeč není čistě popisná. Člověk nikdy nemůže zaujmout hledisko nezávislého pozorovatele. Je vždy časový, je bytím ve světě, a to jak uvnitř dějinného světa, tak tím způsobem, že se k němu dějinně vztahuje. Aporii času našeho života a času kosmického lze tedy „překonat" pouze ve vyprávění, které odkazuje k minulosti nebo k hloubce našeho bytí, ve vyprávění, pro něž je zásadní kategorie reference ke skutečnosti mimo tuto řeč. A proto je také nezbytné rozlišovat fikci a historii, neboť každá z nich nás zasahuje zcela rozdílným způsobem.

Ricoeur se často odvolává na zkoumání J. L. Austina a J. R. Searlea,[4] aby ukázal, že v našem světě vlastně neexistují výpovědi, které by byly čistou apofantickou řečí popisující pravdivě nebo nepravdivě nějaký stav světa, ať už faktický nebo archetypický. Každá výpověď má, jak ukazuje Austin, také jistou performativní sílu.[5] I výpověď, která chce skutečnost pouze konstatovat v „bezčasovém" teoretickém postoji, do této skuteč-

---

[4] Paul Ricoeur, La fonction herméneutique de la distantiation, in: Du text à l'action, Paris 1986, s. 118.

[5] Viz John L. Austin, Jak udělat něco slovy, Praha 2000.

nosti jistým způsobem aktivně zasahuje, něco v ní „dělá". Zdá se, že neexistuje oblast čisté teorie a čistých apofantických vět, které by nijak nezasahovaly do našeho světa. Je tedy třeba každou řeč chápat jako svědectví, jež lze vždy pouze buď přijmout nebo odmítnout. Ricoeurovou tezí je, že řeč (nikoli jazyk, ale parole ve smyslu saussurovského rozdělení) není svět sám pro sebe, ale jeho podstatou je odkaz k jeho „jinakosti", kterou je svět. Řeč, říká Ricoeur, je „v bytí proto, aby svědčila o bytí".[6] Každé vyprávění, ať už směřuje k prvnímu nebo druhému času, je tedy vždy svědectvím.

Je možné chápat tato dvě směřování vyprávění odděleně a na sobě nezávisle? Je tímto způsobem rozštěpen sám člověk? Spojení obou časů v řeči se odehrává vždy tak, že je jeden čas podřízen druhému. Zaleží na tom, zda je řeč uchopena jako svědectví o historické události anebo jako přesvědčení o nějaké pravdě. V historiografii je lidská časovost podřízena času dějin a v krásné literatuře je naopak čas světa podřízen vnitřní časovosti člověka. Domnívám se, že ke skutečné dialektice těchto dvou časů dochází až při opětném přisvojení si řeči v existenci. Mám za to, že člověk přijímající svědectví je „místem", kde se tyto dva času obou svědectví protínají nebo setkávají. Svědectví obou časů zasahují mou existenci a utvářejí moji vlastní osobu, která není žádnou daností, nýbrž je utvářena přijímáním (či odmítáním) svědectví o mé vrženosti do dějin a o mých bytostných možnostech. Obě svědectví se stávají sebou samými až mým porozuměním, v interpretaci, kterou vyžadují, v jednání, které je formulací mého porozumění a které může mít i podobu řeči.

Lidská existence, díky jejíž důvěře se každé svědectví teprve stává sebou samým, je místem setkání obou časů, ale nikoli jako splynutí v nějaké poslední syntéze, ale takové setkání, kde se oba časy navzájem dosvědčují. Oba časy se však dosvědčují v našem tvoření v čase a v našem tvoření o čase, tedy v poezii. Svědectví o časovosti lidské existence dosvědčuje možnost dějinného času a dějinný čas dosvědčuje skutečnost naší časovosti. To, že díky poetickému či uměleckému svědectví rozpoznáváme v jeho reformulaci naši vlastní časovost, nám umožňuje samo historické svědectví jako výpověď o minulé události, kterou jsme sami prožili a jejíž jsme součástí, a kterou vzhledem k budoucí naději, že rozhodnutí soudu přikloníme na naši stranu, nyní předkládáme. A odkud odjinud může umělec, tedy autor uměleckého svědectví, čerpat než ze svědectvích, která o sobě vydali očití svědkové? Vždyť jeho svědectví o lidském údělu

---

6 Např. Paul Ricoeur, Čas a vyprávění I, Praha 2000, s. 122.

nemusí být ničím jiným než svědectvím o něm samém, vyslovením jeho nitra. Historickému svědectví rozumíme jedině tehdy, pokud jsme pojali důvěru v umělecké svědectví a jemu rozumíme pouze tehdy, pokud i my sami máme zkušenost s nějakým svědectvím historickým. Poezie nám odkrývá dosud skryté horizonty hlubin duše a historie nám ukládá konkrétní úkoly a odhaluje konkrétní dluhy, které, pokud se nechceme vyčlenit z tohoto času sdíleného s druhými, musíme splácet.

Člověk přijímající svědectví a stávající se tak sám svědkem je místem, kde se protínají oba časy. Toto protnutí se odehrává prostřednictvím svědka, který je vždy přítomen ve dvou světech, které svým svědectvím spojuje. Básník vnáší čas duše do času světa, očitý svědek svým angažmá spojujícím časy dvou světů načrtává čas duše. Každý svědek má v sobě dialektiku toho, že je účastníkem i vypravěčem, tedy tím, kdo ve svědectví říká jednak: byl jsem u toho, ale současně také: věř mi. Svědek je tím, kdo konstituuje nejen souvislost mezi časem naším a časem jiných, ale také tím, kdo na základě důvěry konstituuje a dosvědčuje kontinuitu mezi naším přítomným časem a naší minulostí. Takové dosvědčování je, jak Ricoeur sám říká, druh ověření či jistoty, které dosahuje každý, kdo existuje v takovém modu identity, jež spočívá v neustále obnově.[7] Na takovém dosvědčení je založena také šťastná vzpomínka v podobě rozpoznání, které není ničím jiným než setkáním se na okamžik se sebou samým, které je dosvědčením sebe sama jako jiného. Člověk, jenž se v okamžiku přijetí svědectví stává sám svědkem, žije jak čas své rozpřaženosti, tak čas společného světa.

Na začátku svého příspěvku jsem řekl, že lidská identita nemá ani podobu danosti nějaké substance ani neomezeného tvůrčího aktu. Lidská identita vzniká jako interpretace. To znamená, že celistvost či identita existence, která je bezpochyby časová, nespočívá ve skládání jednotlivých okamžiků života. Identitu lidského bytí tvoří „rozpřaženost“, která je předjímající celostí. Lidský život se neustále vrací ve svém směřování do budoucnosti k sobě samému a rozpoznává sama sebe jako tentýž pohyb. Tento pohyb starosti o vlastní bytí nazývá Ricoeur identitou ve smyslu ipse. Tato identita návratu k sobě může být ovšem pouze dosvědčována novými a novými návraty. Otázka „Kdo jsem?“ nebude nikdy plně zodpovězena. Odkud se však porozumění času duše jako rozpřaženosti bere?

---

7 Paul Ricoeur, L´attestation: entre phénoménologie et ontologie, in: Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique (éd. J. Greisch, R. Kearney), Paris 1991, s. 382.

Vždyť mytický člověk přece čas své duše chápe jinak než dejme tomu křesťan.

Ricoeur nechápe dosvědčení sama sebe jako dotvrzení vlastní odhodlanosti být dějinný, tj. žít celek své časovosti jako bytí k smrti. Tímto dosvědčením je pro Heideggera „svědomí", tj. hlas poetického svědectví vyzývající k tomu být sám sebou. Takové dosvědčování sebe sama však dosvědčuje pouze odpověď na otázku „Co jsem já?". Odpovědí je odmítnutí této otázky, protože já není žádné „co", ale právě bytost, která sama sebe rozvrhuje v čase. Je třeba se tedy dále ptát „Kdo jsem já?". Na rozdíl od Heideggera, jemuž jde o vypracování otázky po bytí, si Ricoeur ve své filosofii jednajícího člověka tuto otázku klade a vypracovává koncepci narativní identity. Osobu nějakého jednání či trpění dosvědčuje naše svědectví o jiném, v němž jsme implikováni, nebo svědectví jiného o nás. Odpovědí zde již tedy nemůže být pouze svědectví o mém způsobu bytí. Při takovém tázání po sobě samém jako individuální a konkrétní osobě je třeba spolehnout se na svědectví jiných. Jsem tím, kdo přebírá svědectví jiných, kdo od nich přijímá sama sebe, své jméno a úkoly, které přijímám za vlastní. Toto přejímání sama sebe od jiných formuluje Ricoeur jako podmíněnost identity alteritou. Vztah obou časů, které se protínají v okamžiku přijetí svědectví na místě existence, by tedy nakonec bylo možné formulovat jako vztah času jako ontologického horizontu bytí, jako toho, z čeho lidská existence rozumí svému bytí, jak je tomu u Heideggera,[8] a času pochopenému jako vztah k Jinému, který neustále zdůrazňuje Lévinas. Zatímco v prvním čase jde o „starost o sebe" a o svou autentickou časovost, v druhém čase jde o dosvědčování sebe sama jako jiného, ale současně také Jiného jako jiného. Vyprávět druhému vlastní život znamená vyprávět o sobě jako o jiném. Vyprávět vlastní život však nemá smysl sobě samému, ale vždy pouze druhému. Svědectví jako takové je podle Lévinase čistým svědectvím Jinakosti. Jiný je tím, o němž nemůžeme než svědčit.

Probouzí svědectví důvěru nebo naopak důvěra teprve svědectví umožňuje? Je zde dříve čas, v němž přichází druhý, anebo naše vlastní časovost, v níž se k druhému můžeme vztahovat? Je-li dnešní doba dobou svědectví, máme naději, že nás znovu přivede k rozpoznání toho svědka, který jediný je svědkem obou časů zároveň.

---

8 Martin Heidegger, Bytí a čas, Praha 1996, s. 34.