

FENOMENOLÓGIA V "ČASE A NARÁČII" PAULA RICOEURA*

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SIVÁK, J.: Phenomenology in Paul Ricoeur's Time and Narrative.
FILOZOFIA 50, 1995, No 5, p. 259

The main hypothesis of Ricoeur's three-volumes work is: the mind embodied in every narrative configuration comes to its fulfillment in re-figuration of the experience of time. Without the explanation of phenomenology, however, the hypothesis would be unconceivable. More precisely, the re-figuration problem is based on the aporetic temporality, which, from the time of Augustine on, makes the establishment of the phenomenology of time, exemplified by Husserl's phenomenology of inherent consciousness of time as well as by Heidegger's hermeneutic phenomenology of temporality, impossible.

Vychádzajúc z trojitého pojmu času u sv. Augustína v 1. zv. svojej trilógie [1], Ricoeur v ňom vidí aj „fenomenologické jadro“ každej analýzy času. Trojitý pojem času, to je vlastne trojitá prítomnosť: „prítomnosť minulosti“ v pamäti, „prítomnosť prítomnosti“ v pozornosti a „prítomnosť budúcnosti“ v očakávaní ([1], 28). Tento pojem trojitej prítomnosti v duši rieši apóriu bytia a nebytia času. V tomto zmysle treba chápať i distenziu duše (distentio) ako trojitú prítomnosť a túto ako distenziu. Tu je podľa Ricoeura geniálna črta 11. knihy *Vyznaní*, na ktorú nadviaže Husserl, Heidegger i Merleau-Ponty. Zároveň so základmi skúmania časovej štruktúry konania Augustín teda položil aj základy fenomenológie konania.

Prítomnosť budúcnosti znamená, že **odteraz** som si predsavzal urobiť niečo **zajtra**. Prítomnosť minulosti znamená, že **teraz** je mojím zámerom urobiť to, čo som si práve myslel. Prítomnosť prítomnosti znamená, že **teraz** robím to, čo môžem urobiť **teraz** ([1], 95-96).

Podľa Ricoeura sa Heidegger v *Sein und Zeit* dostane ďalej než Augustín so svojím pojmom času pod podmienkou, že toto dielo nebudeme čítať z antropologického či sociologického hľadiska, lebo by nám unikol jeho celkový zmysel, ktorý je ontologický: „... **Dasein** je 'miesto', v ktorom bytosť, ktorou sme, sa ustavuje svojou schopnosťou klásť otázku o bytí a o zmysle bytia“ ([1], 96). Pravda je taká, že ontologická problematika v onom diele začína filozoficko-antropologickou problematikou sústredenou okolo pojmu „starosti“ (Sorge). V *Bytí a čase* Ricoeur objaví dokonca aj základy sémantiky konania, a to časovosť, presnejšie vnútročasovosť.

Časovo sa ustavuje aj starosť a intratemporalita patrí k jej základnej charakteristike. Túto časovosť treba odlišovať od lineárneho času. Zo starosti zameranej na svoj predmet sa stáva „zaobstarávanie“ (Besorgen), ktorá má svoj vlastný „teraz“ – na rozdiel od teraz ako abstrakt-

* Rozšírená verzia príspevku predneseného v rámci fenomenologického seminára pri FÚ SAV dňa 23. 5. 1994.

ného okamihu. Existenciálne „teraz“ je určované prítomnosťou zaobstarávania, nevyhnutne prebiehajúceho vnútri sveta vecí, ktorý nám vládne, a túto prítomnosť treba chápať ako sprítomnenie (Gegenwärtigen). Toto „sprítomnenie, ktoré sa vysvetľuje samo, t.j. to, čo je vysvetlené a pozorované v 'teraz', je tým, čo nazývame 'čas'" ([1], 99). Hľadaný vzťah medzi intratemporalitou a naráciou je potom možný cez pojem starosti či presnejšie – je to časovosť, ktorá sprostredkúva vzťah „rozprávania – starosť“.

Ontologický rozmer narácie úzko súvisí s tým, čomu Ricoeur hovorí **mimézis III**, týkajúca sa recepcie diela, odkazu a komunikácie. Posledným dokončovateľom diela je čitateľ, bez neho by dielo nebolo hotové. To, čo sa v diele komunikuje, je svet, ktorý je horizontom diela. Svet a horizont sú korelatívne rovnako, ako sú korelatívne odkaz a horizont. Každá vec a skúsenosť o nej má vnútorný a vonkajší horizont. Vnútorný horizont umožňuje ďalšie detailizovanie a upresnenie veci v rámci stabilného pozadia. Vonkajší horizont ju umiestňuje do potenciálnych vzťahov s ostatnými vecami v rámci horizontu sveta vcelku, ktorý nemôže byť predmetom žiadneho diskurzu, žiadnej narácie. Situácia a horizont tak predstavujú ďalšie dva korelatívne pojmy.

Ricoeurom hľadaným spoločným menovateľom historiografie a literárnej fikcie je ľudský čas, lebo v ňom sa križujú ich referenčné mody. Do tohto dialógu medzi metodológiou historiografie a literárnej kritiky aplikovanej na narativitu tak bude treba ešte prizvať fenomenológiu času, aplikujúc ju na rozprávany čas.

Kým Augustín vyšiel zo štruktúry trojitej prítomnosti, Heidegger vyjde z „bytia-pre-smrť“, čo jedine umožní autorovi *Bytia a času* plodne nadviazať na Augustínov priekopnícky čin. „Pokladám, píše Ricoeur, za neoceniteľný zisk heideggerovskej analýzy ten fakt, že pomocou zdrojov hermeneutickej fenomenológie ustanovila, že skúsenosť v časovosti má schopnosť rozvinúť sa na rôznych rovinách radikality a že je úlohou analytiky **Dasein-u** cez ne prejsť, a to buď zhora nadol podľa poradia sledovaného v *Bytí a čase* – od autentického a smrtného času ku každodennému a verejnému času, kde všetko sa deje 'v' čase, alebo zdola nahor ako v *Grundprobleme der Phänomenologie*" ([1], 127). Tento problém sa týka samotného jadra prítomnej Ricoeurovej trilógie: „Najvážnejšou otázkou, ktorú toto dielo môže položiť, je zistiť, nakoľko môže filozofická reflexia o naratívite a čase pomôcť pri uvažovaní o večnosti a smrti súčasne“ ([1], 129).

Pri skúmaní vzťahov medzi dejinami, históriou a naráciou sa Ricoeur zvlášť zastaví pri koncepcii W. B. Gallieho [3], založenej na pojme **followability**, „sledovateľnosti“, či jednoduchého sledovania nejakého príbehu (story). Je však toto sledovanie také jednoduché? Možno vylúčiť akúkoľvek kritiku? Lebo historici sú nie vždy spokojní s rozprávačmi príbehov a celá jedna skupina z nich naratívne dejiny odmieta.

Sledovať nejaký **príbeh** znamená odpovedať zároveň na dve otázky: Prečo? a Čo?, „... povedať, čo sa stalo, t.j. povedať, prečo sa to stalo“ ([1], 215). Lenže to práve nie je jednoduché. Lebo vždy tu bude rozdiel medzi „jedno je príčinou druhého“ a „jedno nasleduje po druhom“. K tomu sa pridružuje ešte jeden rozdiel: rozdiel medzi „veci nasledujú po sebe“ na jednej strane a sledovaním toho“, „ako po sebe nasledujú“, na strane druhej. Lebo veci nasledujeme neutrálne, bez predsudkov, sympatie či antipatie a pod.¹ Tu je možnosť aplikácie feno-

¹ „... už najelementárnejšie naratívne chápanie konfrontuje naše očakávanie riadené našimi záujmami a našimi sympatiami s dôvodmi, ktoré... majú korigovať naše predsudky. Kritická diskontinuita sa tým začleňuje do naratívnej kontinuity“ ([1], 215).

menológie, a to tým, že do základného aktu sledovania nejakého príbehu sa zakomponuje kritický moment.

Ešte ďalej v narativistickej argumentácii a v aplikácii fenomenológie pôjde L. O. Mink, podľa ktorého rozprávania predstavujú „vysoko organizované totality“. **„Fenomenológia aplikovaná na schopnosť nejakého príbehu byť sledovaný je neoddiskutovateľná, pokiaľ mám do činenia s príbehmi, ktorých vyústenie poslucháč či čitateľ nepozná – tak, ako to je v prípade, keď sledujeme partiu nejakej hry“** ([1], 222). Ani poznanie pravidiel hry neumožňuje predpovedať výsledok. Keďže nepoznáme koniec, musíme hru sledovať až do konca.

Podľa Minka však historik takto nepostupuje: „Dejiny sa nepíšu, ale sú prepisom príbehov“ (citované podľa [1], 222). Ani čitateľ nesleduje príbeh sám, ale jeho „sledovanie je reflexívne“. Historik nastupuje vlastne až vtedy, keď „je partia skončená“, a jeho ďalší postup je regresívny. Lebo „v regresívnej postupnosti niet kontingencie“. Historik tak, inými slovami, napreduje cúvajúc, čo je neprístupné svedkovi.

Minkova téza určenosti a nevyhnutnosti však Ricoeura neuspokojuje. Podľa neho determinovanosť minulosti nevyklučuje retroaktívne zmeny významu. Ale aj progresívny pohyb výkladu dejín, ak nasleduje po regresívnom, môže vytvoriť priestor pre kontingenciu, a to vďaka fiktívnemu rázu historického chápania. Aj podľa Minka, ako sa domnieva Ricoeur, ideálom každého chápania je svet ako totalita, pričom cieľ nám uniká navždy. Zmysel však ostáva, lebo človek mení zaujať miesto Stvoriteľa. Mink tu transponuje na epistemologickú rovinu Boëthiovu definíciu chápania sveta Bohom ako „totum simul“ ([1], 225). **„Totum simul“**, píše Mink, „čo Boëthius pripisuje poznaniu sveta Bohom, by bol iste najvyšším stupňom konfigurujuceho chápania.“ V takomto konfigurujucom chápaní niet časovej postupnosti, ale účinok a udalosť sa uchopujú naraz. Podľa Ricoeura takto ponímané konfigurujuce chápanie by vlastne znamenalo jeho znemožnenie. Schodnejšou cestou by bolo interpretovať **totum simul** ako kantovskú medznú ideu pri rešpektovaní sekvenčného rázu času. Ak je pravda, že v súčasnej historiografii sa chronológia potláča, to ešte neznamená zrušenie každého modu časovosti. „Od Augustína po Heideggera“, konštatuje Ricoeur, „každá ontológia času usiluje z čisto chronologického času vyťažiť časové vlastnosti skonštruované na postupnosti, no neredukovateľné na jednoduchú postupnosť a chronológiu zároveň“ ([1], 227).

Fenomenológia, o ktorú tu ide, je predovšetkým fenomenológiou geneticou, predmetom ktorej je časové vedomie. Žiaden historik sa nevyhne otázke usporiadania entít, ktoré tematizuje. „Genetická fenomenológia chce túto prácu usporiadania **sprevádzať** a explicitovať. Kým pre profesionálneho historika je usporiadanie entít dostatočne odôvodnené svojou heuristickou plodnosťou, genetická fenomenológia sa snaží **hierarchizáciu** rovní diskurzu vztiahnuť na **intencionalitu** historického poznania, na jeho konštitutívne noetické zameranie“ ([1], 270-271).

Úlohou genetickej fenomenológie by ďalej bolo odhaľovať v spoločnom bytí pôvod spojenia medzi jednotlivcami a jednotlivými spoločnosťami. Toto spojenie „nachádza vo fenoméne **participatívnej príslušnosti**, ktorá historické entity prvého rádu pripája ku sfére konania. Toto spojenie kvalifikuje nositeľov konania ako **členov niečoho ...** (membre de ...)“ ([1], 276). Toto spojenie príslušnosti, na ustavovaní ktorého sa vedomie nijako nepodieľa, sa ďalej prejavuje ako intenzívny pocit, napríklad vo vlastenectve, triednej príslušnosti a pod. Môže však byť

potláčaný, zabúdaný – najmä tými, ktorých spoločnosť označuje ako renegátov či zradcov, alebo tými, ktorí sa sami pokladajú za disidentov, exulantov atď.²

Genetická fenomenológia tak obohacuje vedeckú historiografiu o zmysel, ktorého genéza je predmetom metódy odlišnej od metodológie profesionálneho historika, ako aj od epistemológie historických vied. Touto špecificky filozofickou metódou je metóda „spätneho spytovania“ (Rückfrage), ktorá si všima nepriamy charakter filiácie spájajúcej dejiny s naratívnyim chápaním, a to tým, že reaktivuje derivačné fázy tejto filiácie, t.j. naratívne zdroje vedeckej historiografie.³ Predpokladá to autonómiu **vysvetľujúcich** postupov, autonómiu **referenčných** entít, entít prvého rádu – národy, civilizácie ... – autonómiu času a časov (dejín).

Čo sa týka vysvetľujúcich postupov, Ricoeur dáva prednosť sprostredkujúcemu postupu medzi vysvetľovaním a chápaním, ktorý nazýva „zvláštnou kauzálnou imputáciou“ alebo atribúciou v nadväznosti na „kvázi kauzálne vysvetľovanie“ H. von Wrighta na jednej strane a na logiku kauzálnej imputácie u M. Webera a R. Arona na strane druhej. V kvázi kauzálnej explikácii zapadajú do seba teleologická inferencia, intencionálne chápanie a praktická intervencia zasahujúca do chodu udalostí s cieľom, aby niečo nastalo. Kauzálna explikácia sa týka len okolností rodových javov, ako sú udalosti, procesy atď.

Poslední dvaja autori k tejto explikácii pripájajú ešte jednu etapu, v ktorej dôležitú úlohu hrá imaginácia umožňujúca skonštruovať iný priebeh udalostí. M. Weber píše: „S cieľom rozplieť skutočné kauzálne vzťahy konštruujeme neskutočné kauzálne vzťahy.“ Akoby v kontrapunkte Aron dodáva: „Každý historik, ak chce vysvetliť to, čo bolo, si kladie otázku, čo mohlo byť“ ([1], 257)⁴.

Zvláštna kauzálna imputácia je tak cestou, ktorou sa uskutočňuje participatívna príslušnosť, t.j. odkaz na oné primárne entity. Tým je zabezpečená aj príbuznosť medzi predmetom dejín a postavami rozprávania. A genetická fenomenológia sa tak spája s históriou ako vedou, epistemológiou historických vied a stáva sa reaktíviou základného noetického zámeru, t.j. historickej intencionality ([1], 318-319).

Fenomenológia je ďalej prítomná najmä v 4. časti Ricoeurovej trilógie [2] v súvislosti s pojmom a spomínanou autonómiou času. Táto 4. časť *Času a narácie* je zasvätená objasneniu Ricoeurovej hypotézy, ktorá vládne celej trilógii a podľa ktorej myslenie pôsobiace v každej naratívnej konfigurácii sa završuje v refigurácii časovej skúsenosti ([2], 9). Presnejšie, problém refigurácie uvádza aporetika časovosti, ktorá počnúc Augustínom navždy zamedzí

² Ricoeur tu dodáva, že „úlohou kritiky ideológií môže potom byť odhaliť ich skrytú vernosť; avšak táto kritika zas predpokladá anterioritu spojenia vo vzťahu k vedomiu (a k možnosti doviesť ho k explicitnému vedomiu)“ ([1], 276).

³ Túto metódu spätneho spytovania Husserl aplikuje v *Krisis*, a to na newtonovskú a galileovskú vedu. Ricoeur ju chce použiť na historické vedy. Kým teda Husserl dospieva touto metódou k „životnému svetu“, na ktorý odkazuje novoveká veda, historiografické vedenie odkazuje v konečnom dôsledku na kultúrny svet, ktorý je už štruktúrovaný a vzdialený od bezprostredného zážitku. Inak povedané, je to svet konania, „konfigurovaný“ naratívnuo činnosťou, ktorá predchádza každú vedeckú historiografiu.

⁴ Logika kauzálnej imputácie však zároveň berie do úvahy aj analýzu faktorov rozhodujúcich v kauzálnom zreťazení a utieka sa k pravidlám skúsenosti, podľa ktorých sa jednotlivci zvyčajne správajú v daných situáciách. Imaginárna konštrukcia sa stáva vedeckou pod podmienkou, že sa povýši na stupeň usudzovania o objektívnej možnosti, ktorá rôznym kauzálnym faktorom udeľuje znak relatívnej pravdepodobnosti. Je to teda akási paralela „kalkulu pravdepodobnosti“.

skonštituovaniu fenomenológie času ilustrovanej fenomenológiou vnútorného vedomia času u Husserla a hermeneutickou fenomenológiou časovosti u Heideggera.

Táto cesta cez fenomenológiu bude potom orientovať autorovo skúmanie problému refigurácie času skrz naráciu v druhej a poslednej sekcii tohto III. zväzku. „Určiť filozofický štatút refigurácie znamená preskúmať zdroje tvorby, ktorým naratívna aktivita odpovedá, pričom zodpovedá aporetike časovosti“ ([2], 11).

Ricoeur odôvodňuje svoju voľbu Husserlovou ambíciou zjaviť čas sám, a zbaviť tým fenomenológiu apórií. Nasleduje teda rozbor *Prednášok o vnútornom časovom vedomí*. Už adjektívum „vnútorný“ vyjadruje objav a apóriu celej fenomenológie času. Opis javenia (vnútorného) času predpokladá vyraďenie objektívneho času na jednej strane a vypracovanie hylétiky vedomia ([2], 39)⁵ na strane druhej.

V týchto komentujúcich rozboroch Ricoeur poukáže na dva hlavné objavy Husserlovej fenomenológie, ktorými sú opis „retencie“ a jej symetrického protikladu, „protencie“, na príklade takého časového predmetu či časopredmetu (Zeitobjekt), akým je trvajúci tón. Pri hlbšej analýze Husserlovho textu (čo by sme mali urobiť aj my, keby sme chceli túto Ricoeurovu interpretáciu Husserla vyložiť podrobnejšie, na čo tu však niet miesta) parížsky filozof zameria svoj pohľad na ostatné súvisiace otázky a pojmy tejto fenomenológie času: pozdĺžna intencionalita, trvanie, časový diagram s jeho aktuálnymi „teraz“, klesaním do minula kontinuáciou fáz (aktuálne teraz + horizont minulosti), druhotná spomienka, ustavovanie predmetov v čase a (objektívneho) času, absolútny tok (v ktorom sa ustavuje čas sám) a jeho jednota. Pritom poukáže na to, v čom sa vlastne jeho interpretácia odlišuje od Derridovej, Merleau-Pontyho alebo Granelovej.⁶

Ricoeurov záver bude taký, že Husserlovi sa nepodarilo vyhnúť apóriám časovosti, o čom svedčí prítomnosť kruhovosti v jeho koncepcii času. „Fenomenológia vnútorného vedomia času sa v konečnom dôsledku týka imanentnej intencionality spletenej s objektivizujúcou intencionalitou. No tá prvá v skutočnosti spočíva na uznaní, že jedine tá druhá jej môže dať „niečo, čo trvá“ ([2], 67).

Ďalej táto Husserlova koncepcia kontrastuje s kantovskou tézou o neviditeľnosti času, a to práve objektívneho času, modifikácie fyzikálneho času na transcendentálnej rovine.⁷

Na rade je Heidegger so svojou hermeneutickou fenomenológiou, ako je vyložená v *Byť a čas*, v ktorom Ricoeur vidí samostatné, zvláštne dielo, ktoré neslobodno interpretovať vo svetle neskorších Heideggerových prác. „Ak je pravda“, cituje Ricoeur Heideggera, „že ontológia je možná len ako fenomenológia“, potom, dodáva, „fenomenológia sama je možná len ako hermeneutika, pokiaľ v režime zabudnutia je zatajenie prvou podmienkou každého podujatia posledného vykazovania“ ([2], 93). „Zakrytosť je komplementárny pojem k fenoménu!“

⁵ Pripomeňme s Ricoeurom, že touto hylétikou je u Husserla analýza hmotnej stránky, „dojmu“ intencionálneho aktu, napríklad vnímania, abstrahujúca od formy.

⁶ G. Granel je autorom *Predslovu k francúzskemu prekladu Prednášok o čase* a monografie venovanej problematike času u Husserla (*Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paríž 1958).

⁷ Ricoeur komentuje tie časti *Kritiky (Analytika súdu, Analógia skúsenosti, Transcendentálna estetika)*, ktoré, aj keď diametrálne odlišne, zodpovedajú Husserlovej ambícii zjaviť čas. Lenže táto charakteristika zmyslu Husserlovej koncepcie času nemusí byť jediná. Husserl nechce zjaviť iba čas, ale v čase zviditeľniť totalitu, ktorá je neviditeľná.

([2], 36). ("Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomen'"). U Heideggera tak videnie ustupuje chápaniu či „objavujúcej interpretácii“ a práci jazyka.

Aj keď hermeneutická fenomenológia umožňuje v porovnaní s Augustínom alebo Husserlom ešte hlbšie preniknúť do chápania času, je to za ešte vyššiu cenu, než museli zaplatiť títo dvaja. Ricoeur tu neváha hovoriť o troch Heideggerových „obdivuhodných objavoch“: „otázka času ako **totality** je zaobalená do základnej štruktúry **Starosti** spôsobom, ktorý treba ešte objasniť v základnej štruktúre **Starosti**... jednota troch rozmerov času – budúcnosti, minulosti, prítomnosti – je ek-statickou jednotou ek-statickej jednoty, zjavuje ... takpovediac navrstvené ustavovanie času, **hierarchizáciu** rovín časovosti vyžadujúcu odlišné pomenovania: **časovosť**, **historickosť**, **vnútročasovosť**“ ([7], 95)⁸.

Neukončený ráz tejto koncepcie času a sklamanie, ktoré v čitateľovi vzbudzuje Heideggerovo traktovanie genézy „vulgárneho“ času, netreba chápať podľa Ricoeura jednoducho ako neúspech; ide totiž o neúspech, ktorým aporeticita dosahuje svoj vrchol. K tejto, podľa jeho slov, „práci apórie“ vnútri existenciálnej analýzy Ricoeur poznamenáva ([2], 138 a n.):

po prvé, pojem „vulgárneho“ času pôsobí na celú existenciálnu analýzu priťahujúco a odpudzujúco zároveň a ženie ju k niečomu inému, čo nemôže spldiť;

po druhé, onen pojem vulgárnosti času vedie k dvom krajným formám „vzájomného presahu“ diskurzov o čase: kontaminácia a protirečivosť. V kontaminácii sa existenciálne (existential) a empirické v prístupe k času prekrývajú. Protirečivosť označuje dva krajné mody myslenia vymedzujúce diapazón časovosti: konečnosť smrtného času a nekonečnosť kozmického času;

po tretie, tento rozdiel medzi oboma krajnými podobami hraničnej výmeny medzi oboma perspektívami času plodí ďalšie polarity, napätia a zlomy vnútri oblasti hermeneutickej fenomenológie (smrtný, kozmický a historický čas, časové extázy a pod.);

po štvrté, natíska sa otázka, či dejiny samotné nie sú postavené na tomto zlome fenomenologického, astronomického, biologického a iného času. Tak či onak, dejiny predstavujú aj pamätník mŕtvych, aj skúmanie štruktúr a ustanovizní, ktoré sú silnejšie než smrť ([2], 143). Ak sa má fenomenológia stať spolubesedníčkou historiografie a literárnej naratológie, treba ju akceptovať aj s jej apóriami.

Iná možná aplikácia fenomenológie je jej aplikácia na teóriu čítania (ktorú nemožno redukovať len na „rétoriku čítania“) u Michela Charlesa [4]. Táto rétorika čítania, ktorá robí z čitateľa korisť a obeť, musí byť doplnená o „estetiku“, ktorá kladie dôraz na reakciu čitateľa, t.j. o estetiku recepcie. Túto inováciu literárnej histórie umožňuje zakomponovanie aktu číta-

⁸ Čitateľom Heideggera budú tieto pojmy známe, ostatným aspoň spolu s Ricoeurom pripomeňme, že časovosť (Zeitlichkeit) je ako autentická štruktúra času v tesnom spojení so **Starosťou**, ktorá je nielen princípom pluralizácie času, ale aj predpokladom umožňujúcim každú skúsenosť. Historickosť či historiálnosť (Geschichtlichkeit) zasa umožňuje časovosti byť celkovou, integrálnou. Je to vlastne rozpätie, interval (Erstreckung) tubytia medzi zrodením a smrťou. Až vnútročasovosť (Innerzeitlichkeit) označuje čas ako to, „v čom“ **udalosti nastávajú**. Vnútročasovosť završuje historickosť, z ktorej je však odvodená. Pripojme ešte tri črty, ktoré ju charakterizujú: datovateľnosť, extenzia a verejný ráz. Datovateľnosť je počítanie s časom, extenzia je interval medzi „odvtedy čo“ a „až do“. Vnútročasovosť ako čas zaobstarávania je verejná na základe každodenného chápania spoločného bytia. V týchto charakteristikách vnútročasovosti bude potom Heidegger hľadať pôvod pojmu bežného, „vulgárneho“ (vulgare) času, no za cenu jeho apórie.

nia. Priekopníkom je tu R. Ingarden⁹, podľa ktorého každý literárny text je mylný bez účasti čitateľa, ktorý má „konkretizovať“ schematické hľadiská ponúkané dielom. Text je však neúplný aj v inom zmysle, totiž, že „svet, ktorý navrhuje, sa definuje ako intencionálny korelát sekvencie viet (intentionale Satzkorrelate), z ktorej treba urobiť celok, ak máme takýto svet mieniť. Využívajúc tu husserlovskú teóriu času a aplikujúc ju na postupné zretazenie viet v texte, Ingarden ukazuje, ako každá veta smeruje za seba samu, naznačuje niečo, čo sa má urobiť, otvára nejakú perspektívu... No táto hra retencií a protencií v texte funguje len vtedy, keď si ho vezme na starosť čitateľ, ktorý ho prijíma do hry svojich vlastných očakávaní“ ([2], 245). Dielo je potom spoločným opusom textu a čitateľa v interakcii. V Ingardenových šlapajach pôjde napríklad W. Iser, ktorý vypracuje celú fenomenológiu aktu čítania [5].

Spolu s Ricoeurom môžeme túto problematiku prítomnosti fenomenológie v *Čase a narácii* uzatvoriť tak, že Husserlova koncepcia ustavenia (objektívneho) času nie je presvedčivá, lebo ustavujúci čas môže byť povýšený na javenie s podmienkou, že zmysel ustavujúceho sa presunie na ustavované. V opačnom prípade by sa z fenomenologického času individuálneho vedomia nedal odvodiť objektívny čas, ktorý je časom reality vcelku.

Heideggerovmu riešeniu zasa chýba kredit, lebo odvodenie pojmu bežného času cestou nivelizácie svetských črt časovosti vedie iba k času jednotlivého tubytia. Zaujímavejšie je poukázať na Heideggerov poznatok, že stanovenie deliacej čiary medzi oboma perspektívami času pomocou operácie nivelizácie môže viesť k odklonu od autentickej fenomenológie.¹⁰ Na túto apóriu potom môže odpovedať Ricoeurova poetika narácie.

Dodajme, že ak jednou z počiatočných Ricoeurových ambícií bolo previesť fenomenológiu na hermeneutiku, v závere svojej trilógie priznáva, že z tohto zápasu s poetikou narácie vychádza čas ako „vítaz potom, čo sa chytil do osídliel zápletky“. Fakt, že narácia je tak limitovaná mystériom času, neznamená žiadny obskurantizmus, ale základ: čas je v základe poetiky i nás samých. Týmto svojím záverom Ricoeur nepriamo pripúšťa aj iné vyústenie fenomenológie času, vyústenie metafyzické, ba dokonca teologické.

⁹ Pozri české preklady jeho prác *O poznávaní literárneho umeleckého diela* a *Umelecké literárne dielo*.

¹⁰ Ďalej než *Sein und Zeit* pôjdu podľa Ricoeura *Základné problémy fenomenológie* „tým, že navrhujú rozlišovať medzi temporálnym-bytím (Temporalität) a časovosťou (Zeitlichkeit) v zmysle podanom v hlavnej práci. A práve tento ustavične **spytujúci** ráz myslenia, ktorý podporuje toto rozlíšenie, vyzdvihuje ex post **nepreskúmateľný** ráz časovosti podľa *Bytia a času*“ (s. 385).

LITERATÚRA

- [1] RICOEUR, P.: Temps et récit. Zv. 1. Paríž, Ed. du Seuil 1983.
- [2] RICOEUR, P.: Temps et récit. Zv. 3.: Le temps raconté. Paríž, Ed. du Seuil 1985.
- [3] GALLIE, W. B.: Cf. Philosophy and historical Understanding. New York, Schocken Books 1964.
- [4] CHARLES, M.: Rhétorique de la lecture. Paríž, Ed. du Seuil 1977.
- [5] ISER, W.: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. Mníchov, W. Fink 1976.

PhDr. Jozef Sivák, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
SR