

OHLASY NA RICŔEUROVO DIELO ČAS A ROZPRÁVANIE

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava, SR

SIVÁK, J.: Responses to Ricœur's *Time and Narrative*
FILOZOFIA 70, 2015, No. 4, pp. 307-320

„Procope“, a series of the Parisien publishing house Cerf, is designed to elicit critical discussions about selected authors, writings or issues. The first in this series has been Ricœur's *Time and narrative in discussion* published in 1989. Included in it are seven critiques or responses to Ricœur's *Time and narrative* written by philosophers, poets, and linguists, as well as the author's replies.

Keywords: Contemporary French philosophy – Phenomenology – Narrative – Time – P. Ricœur

Slovenského čitateľa môže zvlášť zaujímať aj zmienka o recepcii preloženého diela¹ v krajine jeho vydania, teda vo Francúzsku a inde, čo by mohlo prispieť aj k jeho lepšiemu pochopeniu. Tiež platí, že filozofické dielo sa niekedy zjaví len kritikovi.

Najskôr pripomeňme, že dielo *Čas a rozprávanie* je výsledkom „trojuholníkovej“ diskusie o čase medzi historiografiou, literárnou kritikou a fenomenologickou filozofiou. Čo sa týka literárneho traktovania času, Ricœur predvídal možné námietky z tábora filozofov – a tieto námietky boli aj vznesené: Skúsenosti s časom tak, ako ich podáva literatúra, nepridávajú nič nové k filozofickému pojmu času. Zostávajú tak ešte ohlasy z ostatných dvoch táborov: z tábora historikov a z tábora literátov. Tu je najlepšou referenciou Ricœurov životopisec François Dosse (Dosse 2001), ktorého sme mali možnosť privítať aj Bratislave. Tento historik súčasnej filozofie (Dosse 1991, 1992) neváhal charakterizovať Ricœurov prístup k dejinám ako „revolučný“ v stati venovanej zvlášť tomuto prístupu (Dosse 1996).²

Mlčanie historickej obce po uverejnení *Času a rozprávania* preruší Michel de Certeau, historik, epistemológ dejín a psychanalytik tým, že sa zúčastní okrúhleho stola ve-

¹ Ide o 2. vydanie 2. zväzku Ricœurovho *Času a rozprávania* (Ricœur 2014) pri príležitosti 100. výročia jeho narodenia (1913) a 10. výročia jeho úmrtia (2005). V porovnaní s 1. vydaním (Ricœur 2004) je rozšírené o úvod k 1. a 3. zväzku tejto trilógie. Časopis *FILOZOFIA* uverejňuje Ricœurove práce alebo práce o ňom už pätnásť rokov: (Ricœur 2000; Sivák 2005; Sivák 2006; Petit 2007; Petit 2013; Sivák 2013).

² Pred Ricœurom si tento prívlastok vyslúžil M. Foucault, a to od historika P. Veyna. F. Dosse tvrdí, že ak je dialóg medzi filozofiou a dejinami vo Francúzsku „ťažký“ a samotní historici sú na pochybách pri používaní svojich pojmov, mali by sa inšpirovať Ricœurovými úvahami o historickom čase. Lebo tieto úvahy otvárajú v historiografii novú kapitolu, ktorou historiografia vstupuje do „interpretatívneho veku“.

novaného tomuto dielu,³ takže jeho postoj⁴ môže poslúžiť ako ilustrácia recepcie Ricœura zo strany historikov.⁵ Videli sme, že Ricœura zaujíma vnútrotextový prístup k dejinám, pričom berie zväčša do úvahy aj práce historikov. Podľa M. de Certeau je historický diskurz zakotvený v nejakom inštitucionálnom rámci, v komunite historikov, pričom ani jeden z nich nezuzuje historickú analýzu na alternatívu: Buď nomológia, alebo naratívizmus.

De Certeau je ďalej stúpencom „novej histórie“ a preferuje pluralitu rozprávania aj za cenu istej atomizácie. Ricœur trvá na svojom konštatovaní o podceňovaní udalosti touto históriou a spochybňuje aj totálne dejiny, zdôrazňujúc význam (neinštitucionálnej) stopy,⁶ ktorá odoláva. Ide na dejiny okľukou, hľadajúc strednú cestu medzi vysvetľovaním a chápaním na jednej strane a subjektivitou a objektivitou na strane druhej. Pritom, ako sme videli, jeho prístup je analytický: rozloženie minulosti na kategórie zrozumiteľnosti a na rozlíšené série pri hľadaní kauzálnych vzťahov. Preto by bolo zo strany historikov nedorozumením charakterizovať jeho historickú pozíciu ako výraz „divej“ subjektivity. V každom prípade Ricœur za svoj prínos do problematiky dejín vďačí oslabeniu veľkých paradigiem ako marxizmus a štrukturalizmus, oslabeniu, na ktoré trepezlivo čakal, aj keď nie ako pasívny divák, ale ako pozorný čitateľ. Jeho životopisec konštatuje, že síce pomaly, ale isto bude vcelku historikmi akceptovaný. Tým skôr, že ide o autora, ktorý si podľa jeho vlastných slov s nikým nevyrovnáva účty, je predovšetkým čitateľom druhých, ktorých vysvetľuje. Nečudo, že sa pričínil hlavne o to, že dejiny vstúpili do éry výkladu.

Na literárnej strane budú reakcie pestrejšie i kritickejšie. Christian Bouchindhomme a Rainer Rochlitz, dvaja Habermasovi žiaci, vydávajú zborník pod názvom „*Čas a rozprávanie*“ Paula Ricœura predmetom diskusií (Bouchindhomme – Rochlitz 1990). Zborník otvára rozhovor P. Ricœura s C. Olivierom (*Od vôle k činu*)⁷ a uzatvárajú ho Ricœurove

³ F. Dosse cituje svedka tohto stretnutia, P.-J. Labarriera, ktorý ho aj zorganizoval: „Sedel som medzi nimi. Pozerali na seba ako psy z porcelánu. Zle som odhadol situáciu: bolí tak trochu konkurentmi a každý z nich prišiel s predstavou, že bude stredobodom a že ten druhý prišiel hovoriť o jeho diele. Míňali sa, bolo to dosť tragické nedorozumenie, aj keď debata prebehla dosť dobre. Chýbalo však harmonické hľadanie dvoch jednotlivcov, ktorí majú dosť istoty a šťastia na to, aby podporili názor toho druhého. Obaja zostali rezervovaní“ (Dosse, 2001, 569).

⁴ Neskôr M. de Certeau venuje *Času a rozprávaníu* osobitnú stať (de Certeau 1984). O rok neskôr zomiera; protestant Ricœur je prítomný na zádušnej omši tohto katolíka jezuitu.

⁵ Ponechávame tu bokom početné reakcie a akcie (recenzie, rozhovory, vystúpenia, konferencie), ktoré nasledovali po uverejnení samotného *Času a rozprávania* – 5000 výtlačkov sa čoskoro vypredá – a o ktorých tiež podrobne informuje F. Dosse. Aspoň niekoľko dobových ohlasov: (Ricœur) „konečne uznaný“, „oneskorená promócia“ (P. Ricœura), „prišla jeho (Ricœurova) chvíľa“.

⁶ Stopa ako dokument, s ktorým historik bežne narába, je nositeľom významu, ktorý už pominul v kolektívnej pamäti. Aj udalosti možno odhaliť len vďaka stope.

⁷ Zastavme sa aspoň pri niektorých Ricœurových odpovediach. Na otázku, ako dokázal v sebe zladit' záujmy o fenomenológiu, hermerneutiku, existencializmus, kantovský transcendentálny, psychoanalýzu, poetiku a analytickú filozofiu, odpovie, že to môže zavaňat' eklektizmom či heterogénnosťou, avšak vysvetliť sa a to dá tým, že každá jeho práca je odpoveďou na nejakú špecifickú otázku, na nejakú výzvu, akou boli psychoanalýza či štrukturalizmus, ktorý bol potom odrazovým mostíkom k analytickej filozofii. Za záujem o fenomenológiu vďačí vplyvu M. Merleau-Pontyho. Napokon sa ocitne v „kultúrnom trojuholníku“, francúzskom a americkom na jednej a francúzskom a nemeckom na druhej strane.

reakcie na jednotlivé príspevky, z ktorých viaceré „mu nič nedarovali“. Ako obstoja autor a dielo vo svetle tejto kritickej diskusie?

Rüdiger Bubner, profesor na Univerzite v Tübingene, v príspevku o „rozdiel medzi historiografiou a literatúrou“, formuluje výhrady proti „križovaniu dejín a fikcie“, postulovanému Ricœurom, a sústreďuje sa na pojem kontingencie, náhodnosti, ktorý sprevádza dejiny a ktorý Ricœur nevzal do úvahy,⁸ hoci ho tematizoval aj Aristoteles. Deliacou čiarou medzi nimi nie je jednota konajúcej postavy, ale jednota akcie, ktorej úseky sú nezvratné. Ilustruje to na príklade dvoch spisovateľov, Tukydidu a Chrétienu de Troyes, ktorí opisujú dve od základu odlišné udalosti: Peloponézsku vojnu na jednej strane a dobrodružstvá rytierov okrúhleho stola na strane druhej. Literatúra, ktorej sa hovorí aj krásna (*belles-lettres*), sa vyznačuje hlavne estetikou. Tento kritik po výklade Aristotelovej teórie náhodnosti, tejto „kváziúčelnosti (*quasi-finalité*), ktorá sa naštepuje na skutočnú účelnosť“, uzatvára, že písané dejiny sú len sprostredkovateľom medzi dejinami, ktoré robíme, a dejinami, ktoré nás vŕhajú do seba.⁹

Ricœur, upozorňujúc na rozdiel medzi náhodnosťou a náhodou v striktnom zmysle, sa vo svojej odpovedi necíti byť presvedčený Bubnerovými argumentmi: pred náhodnosťou dal vedome prednosť pojmu syntézy heterogénneho, ani jeden z týchto pojmov nepokladá za dobré kritérium rozlišovania medzi dejinami a fikciou a pochybuje tiež o tom, že by boli aj prekážkou pri hľadaní prienikov medzi nimi. Tak či onak, v jeho práci pre-

Nestotožňujúc sa s Heideggerovým tvrdením o konci metafyziky, dejiny filozofie pokladá za omnoho bohatšie než súčasná filozofia, pričom ho zaujala najmä problematika konania vrátane bytia ako aktu. Na otázku o dekonštrukcii u Heideggera a potom o derridovskom dekonštruktivizme odpovie, že by mohli plniť úlohu filozofickej propedeutiky a kritiky, potom však musí nasledovať program rekonštrukcie (ktorý u dekonštruktivistov absentuje), ak sa nemá stať z filozofie mŕtva litera a ak nemá uvoľniť terén vedcom a technológom. Sú tu tiež nové „predmety“ filozofického skúmania a reflexie, ktoré ponúkajú humanitné vedy. Ešte viac to platí vo vzťahu k analytickej filozofii, ktorá zmenila filozofickú krajinu vo svetovom meradle. Pritom nemožno hovoriť o nejakej národnej filozofii či francúzskej filozofii, jestvujú len filozofie francúzskeho, nemeckého či anglického jazyka, s čím nemožno celkom súhlasiť. Konfrontáciou s analytickou filozofiou by francúzske myslenie len získalo na jazykovej, koncepcnej a argumentačnej presnosti. A nakoniec, na otázku o úlohe kresťanstva v jeho filozofii odpovie, že jeho vzťah ku kresťanstvu je trojaký. Najskôr je to vzťah k základom etiky vo svetle „ekonómie daru“. Potom je to vzťah k posvätnu, k božskému, lebo „nie som základom svojej vlastnej existencie“ à la Descartes a v tomto zmysle ani subjekt nie je pánom, ale „žiakom zmyslu“. Napokon tretí vzťah je poetický: „To, že sa situujem v kresťanstve, znamená, že sa situujem vo veľkom symbolickom celku, ktorého nie som pôvodcom,“ povie Ricœur doslova. Keďže nemohol vynájsť symbol spravodlivého, môže ho len prijať.

⁸ Vyhýba sa mu aj samotná filozofia: „Ak by sme hľadali v dejinách filozofie nejakú teóriu, ktorá by urobila zadosť tejto zvláštnosti náhodnosti, sotva by sme našli niečo, čo by nám v tom pomohlo. Filozofia bola pred náhodnosťou vždy bezradná. To, že náhoda zostáva pre filozofickú teóriu temnou, pravdepodobne súvisí s faktom, že filozofia, zdá sa, nedisponuje nijakým prostriedkom na určenie toho, čo sa deje bez dôvodu a bez toho, aby sa podrobilo nejakej racionalizácii“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 44).

⁹ „V tomto zmysle dejiny, ktoré píšeme, sú tiež spojené s povahou človeka, aj keď túto povahu neprezentujú v slobode univerzálne, ako to robí literatúra, ale skôr vo svojom nerozlučnom spojení so zvláštnym“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 55).

vláda tendencia vzájomného vzd'arovania medzi dejinami a fikciou, a to až po nesúmerateľnosť, pričom ich zblíženiu bráni aj konštitúcia naratívnej identity.

Ďalší kritik Claude Bremond (*Rola, zápleтка a rozprávania*), komentujúc pasáže z II. zväzku, kde sa hovorí o ňom samom, presnejšie o jeho *Logike rozprávania*,¹⁰ vyjadruje svoje počudovanie nad tým, že Ricœurovi, takému nestrannému a pozornému čitateľovi, unikol zmysel jeho podujatia, vytýka mu „dechronologizáciu“ rozprávania, podcenenie funkcie zápletky či, v Ricœurovom slovníku, uvedenia do zápletky, zámenu logiky rozprávania s logikou konania.¹¹ Pripúšťa však, že dôraz na pojmy ako „uvedenie do zápletky“ a „tvoriť rozprávania“ môže prispieť k vypracovaniu autonómnej poetiky rozprávaného rozprávania, nezávislej od rétoriky rozprávajúceho rozprávania. Nakoniec je na rade Bremond, aby Ricœura podozrieval zo zámeny tvorby rozprávania ako využitia dramatických potencialít istých kombinácií elementárnych rozprávaní s vydolovaním „dobro utvoreného“ rozprávania z chaosu prednaratívnych rolí.

P. Ricœur vo svojej reakcii neváha vysloviť *mea culpa*, čo sa týka nedocenenia chronologizácie Bremondovej teórie rolí. Trvá však na tom, že ani v rovine rolí sa zápleťka nestáva nadbytočnou a že zostáva účinnou ako „naračná *praxis*“. A tiež sebakriticky priznáva, že keby „mal znova napísať druhý zväzok *Času a rozprávania*, nezúžil by logiku rozprávania na segment trajektórie dechronologizácie rozprávania, ale uvažoval by, niekedy s [Bremondom], inokedy proti nemu, o simultánnej a recipročnej konštitúcii schematizmu zápletky a schematizmu rolí, ktoré nedospejú, ani jeden ani druhý, do štádia logickosti bez historickosti“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 192-193).

Jean-Pierre Bobillot z Univerzity v Lille nazval svoj príspevok, najdlhší zo všetkých, dosť komplikovane *Červ (verš) v príliš zrelom ovoci lyriky a rozprávania. Ešte raz o Elementárnych základoch „modernej“ teórie žánrov*.¹² Predsavzal si v ňom postaviť proti ricœurovskej kontinuite „štýlu tradičnosti“, ktorý napriek premenám a peripetiám smeruje ku konkordancii, rôzne stratégie „modernosti“ s ich novotami a disonanciami. Ilustruje to najmä na „voľnom verši“ či „básni v próze“ súčasnej poézie (à la Baudelaire či Rimbaud), ktoré sú nezatriediteľné a vylučujú akúkoľvek operáciu „syntézy heterogénneho“.

¹⁰ Porov. (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 66-74).

¹¹ Kritik Bremond sebakriticky priznáva, že Ricœur mu vytýka presný opak toho, čo si po jedenástich rokoch, ktoré ubehli od uverejnenia *Času a rozprávania*, vytýka sám sebe: „Podľa neho [Ricœur] vypracovať logiku konania ešte neznamená konštruovať logiku rozprávania, lebo jej niečo chýba (zápleťka); podľa mňa vypracovať logiku konania už neznamená skonštruovať logiku rozprávania, lebo je tu niečo navyše (vsadeprítomnosť ľudského „intrigána“). Inými slovami, logika konania je podľa Ricœura nevyhnutnou, avšak nie dostatočnou podmienkou logiky rozprávania; podľa mňa práve logika rozprávania je nevyhnutnou, avšak nie dostačujúcou podmienkou logiky konania“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 67).

¹² Orig. *Le ver(s) dans le fruit trop mûr de la lyrique et du récit. Éléments pour une théorie „moderne“ des genres, encore* obsahuje slovnú hračku: slová *ver*, *červ* a *vers*, verš sú vo francúzštine homonymá.

Ricœur vo svojej tiež najdlhšej odpovedi berie Bobillotovu námietku vážne a zároveň mu oponuje tým, že predsa rozbil monopol lineárneho času a že nechcel spojiť osud naratívna s teóriou žánrov. A položí tri protiotázky.

Najskôr sa Ricœur pýta: „Je úlohou... literárnej kritiky transponovať do priestoru kritiky gesto neoddeliteľné od samotnej novej tvorby, a premeniť ho tak na súd odsudzujúci všetko predchádzajúce?“ Podotázka: „Nemalo by byť skôr jej úlohou analyzovať v súvislosti s každým novým dielom problémy, ktoré chcel umelec vyriešiť, keď zvolil také a také pravidlá kompozície?“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 195). Lebo umelecké dielo je odpoveďou na otázku, ktorú si položil jeho autor. Ak by tvorca určoval, čo je, a čo nie je literatúra, ako napr. Baudelaire, bez toho, aby pochopil to, čo odhodil, viedlo by to k veľmi zjednodušenému pohľadu na minulosť, ktorá je v skutočnosti veľmi komplexná.

Druhá otázka sa týka ďalšej úlohy kritika, a to pochopiť a vysvetliť, aká nová požiadavka spôsobila, že prelomový umelecký zámer sa zmenil na „tvorenie – dielo“ (*faire-œuvre*). A práve to J.-P. Bobillot neurobil. V jeho eseji „nevidno, čo robí s *hybris*, požadovanej Rimbaudom, ktorý napísal: „Baudelaire je prvý jasnovidec, kráľ básnikov, pravý Boh“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 195).¹³

Tretím problémom je znamienko rovnosti medzi disonanciou a modernosťou. No nie je modernosť, resp. moderna ako moderna. A čo moderna osvietenstva, založená nie na voľnom verši, ale na racionalite? J.-P. Bobillot je jednostranný v tom, že sa opiera len o výroky svojich preferovaných básnikov, pričom sa nezaobera dejinami recepcie ich diel. Kritik si môže osvojiť disonanciu, obhajovať ju, ale čitateľ ho v tom nemusí nasledovať. Či sa nečíta naďalej aj Homér, Shakespeare, Flaubert alebo Dostojevskij? – pýta sa ďalej Ricœur. A pokračuje: „Bola by potrebná teória toho dnešného čitateľa, ktorého už neodrádza... obhajoba disonancie, pravda neinteligibility, pravda nečitateľnosti a ktorý ľahko prekračuje prekročenie, keď sa toto povyšuje na zákaz“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 197). No na rozdiel od kritika práve súčasný čitateľ hrany „literárnej modernosti“ obrusuje, relativizuje ju. Na jednej strane, čítajúc napr. Rimbauda či Robbe-Grilleta, bude čítať inak aj klasikov a na druhej strane, keď sa naučí čítať klasikov inak, bude mať iný prístup aj k spisovateľom novátorom.

Ricœur z hľadiska svojej hermeneutickej filozofie pokladá vôbec tento konflikt medzi kontinuitou a diskontinuitou za dôležitý, avšak spochybňuje celkový projekt tejto filozofie. Domnieva sa však, že v III. zväzku dostatočne obhájil *raison d'être* narativity ako jednotného žánru, prechádzajúc od Aristotela cez Augustína až k Heideggerovi. Táto jednota neznamená kontinuitu; tú treba vidieť v kontinuite spytovania: „Ako, tým, že

¹³ Ricœur pokračuje otázkou. „Čo robí [Bobillot] s novými snami o totalizácii, bez ktorých by prelom nevytvoril dielo – s Ideou, Knihou, s orfickým Vysvetľovaním zeme – nehovoriac o hľadaní mimetického vzťahu nového druhu s modernou dušou (...)?“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 195-196). Problémy tvorenia-diela na základe nejakého prelomového nápadu sú také veľké, že sa ich nemožno zbaviť pomocou nejakých snov.

rozprávame, nie ‚vyriešiť‘ apórie časovosti, ale ‚poeticky na ne odpovedať‘?‘ Ak uvažovať o limitách rozprávania, ktoré dosiahlo konečný stupeň porozumenia, znamená pripustiť jeho koniec, tento koniec je síce pochopiteľný, avšak málo pravdepodobný. Nakoniec, po týchto ústupkoch Ricœur trvá aj na svojej téze o konkordancii, keďže propagovať disonanciu vo všetkých oblastiach súčasne nie je možné. Ani modernosť nemožno zúžiť na disonanciu, za ktorú vďačí najmä literatúre. Modernosť, to je aj oblasť práva, ktorá je koherentná, aj oblasť etiky, ktorá tiež musí byť inteligibilná. Literatúra sa nachádza v stave vyhnanstva, keď sa stáva záležitosťou jazyka odrhnutého od praxe, *praxis*.

Autor ďalšieho príspevku či eseje sociológ literatúry Jacques Leenhardt (*Hermenutika, poučené čítanie a sociológia čítania*) analyzuje kapitoly III. zväzku venované svetu textu a svetu čitateľa na jednej strane a skrižovaniu dejín a fikcie na druhej strane. Konkrétne, nadväzuje na Ricœura tam, kde ten opúšťa pojem referencie v literatúre v prospech termínu aplikácie, ktorý zanechala hermeneutická tradícia. ‚Tento posun implikuje to, že odtiaľto sa čítanie nachádza v centre dispozície, a to do takej miery, do akej prechod od konfigurácie (písanie diela) k refigurácii (prežívaná skúsenosť fiktívneho sveta čítaním) skutočne vyžaduje... ‚konfrontáciu medzi dvomi svetmi, fiktívnym svetom textu a reálnym svetom čitateľa‘‘ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 113).

Vďaka aplikácii, tomuto starému termínu pietistickej hermeneutiky, dochádza k fúzii teórie čítania s estetikou v zmysle teórie *aisthesis*, čo má za následok odsunutie čitateľa za hranice každej teórie odkazujúcej na text. ‚V tom spočíva ťažkosť, na ktorú naráža Ricœur: pole *aistézis* udržiava len veľmi náhodné spojenia s textom ako takým. No ktorá teória čítania by sa odvážila zbaviť sa čo len trochu dominujúceho textocentrizmu‘ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 113-114)? Aj Ricœur privileguje poučené čítanie, vychádza z textu, hoci dospieva k akcii,¹⁴ ktorú možno aspoň vyrozprávať. Rozprávanie nemôže plniť svoju sprostredkovateľskú funkciu najmä preto, lebo je založené na zápletkách, ktoré prinášajú so sebou nespočetné skúsenosti, na úkor *singulare tantum*, ako sú jedny dejiny či jedno ľudstvo. Preto sa Ricœur utieka k refigurácii, ktorá zjednocuje tak čas, ako aj dejiny a ktorá je založená na ‚skúsenosti čítania‘. Nemalo by však ísť o skúsenosť čítania podľa akademických pravidiel – to by znemožnilo začlenenie literatúry do procesu konštitúcie ľudstva –, ale o skúsenosť čitateľov ako takých. Lenže takáto skúsenosť môže zaujímať sociológiu, ktorú ani H. R. Jauss, ani P. Ricœur neobľubuje.

Ricœur sa vo svojej reakcii na túto vcelku miernu kritiku bráni výčitke, že by utiekáním sa k čítaniu zmenil svoju optiku. Naopak, pred textocentrizmom uprednostňoval vnútornú organizáciu textu, ‚kladúc dôraz skôr na konfigurujúci *akt* než na *štruktúry*, kde sa tento akt objektivizuje; rozumie sa tak od začiatku, že tento akt skončí svoju dráhu len čítaním‘ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 200). Pritom text ako to, čo je rozprávatel'né,

¹⁴ ‚Znova sa potvrdzuje Ricœurova schopnosť všetko v poslednej chvíli prevrátiť. Už to nie je rozprávanie ako štruktúra (a teda ako text)... ale konanie ako také vo svojej strategicko-dialogickej a adaptatívnej, ktoré obsahuje rozprávanie ako rezervnú virtualitu, ktoré je v podstate rozprávatel'né a ktoré ako rozprávatel'né – a nie ako rozprávanie – uskutočňuje hľadané sprostredkovanie‘ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 118-19).

má svoj pôvod v akcii. Na druhej strane odolával textocentrizmu aj v tom, že tematizoval vnútorné vedomie času. Ricœur však uznáva, že popri obhajobe pôžitku, *aistézis*, vyzdvihoval aj vedu o texte. *Aisthésis* vylučuje estetizmus, preto je porozumením otvoreným alterite, porozumením, ktoré vyúsťuje do politických a etických kategórií. A čo sa týka sociológie čítania, bol predsa vždy zástancom dialógu medzi filozofiou a vedami o človeku, dialógu, ktorý skutočne sprevádza celé jeho dielo.

Jean Grondin, profesor filozofie na univerzitách v Montreale a v Paríži, v príspevku nazvanom *Pozitívna hermeneutika Paula Ricœura: od času k rozprávaniu* pokladá *Čas a rozprávanie* za najdôležitejšie dielo tohto filozofa, ktoré z neho robí jediného veľkého predstaviteľa hermeneutiky vo Francúzsku. Po prezentácii Ricœurovej obhajoby hermeneutiky pristupuje k dialógu medzi ním a Heideggerom – bez tohto dialógu by nebolo možné hovoriť o pozitívnej hermeneutike v *Čase a rozprávaní*, ktorého názov nápadne pripomína názov *Bytie a čas*. Heidegger však neuspel v odpovedi na otázku, ako dospieť k jednote času, ktorý možno nazerať z dvoch hľadísk: ako kozmický a ako prežívaný. Ricœur sa pokúsi o vypracovanie unitárnej koncepcie času, avšak neuspeje ani on, lebo každá snaha filozofického myslenia pochopiť čas je márna.

Ak Heidegger vyšiel z bytia a dospel k času, Ricœur vyjde z času a dospeje k rozprávaniu, lebo čas je jeho základný filozofický problém. „Práve záhada času je totiž výzvou adresovanou mysleniu. Tá je zároveň výzvou, pokiaľ ide o zmysel našej konečnej existencie v čase, obalenej v nekonečnosti kozmického času. No nechopí sa jej filozofia, ktorá, zdá sa, vyčerpala možnosti reagovať na túto výzvu, ale rozprávanie“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 130). Pritom nejde o rozprávanie určené na zábavu; rozprávanie nás môže aj sklamať, ohromiť či povzbudiť ku konaniu.

Dielo by sa mohlo nazývať aj *Totalita a naratívita*, keďže ho determinuje, ako vieme, rozhodná opozícia proti Hegelovi s jeho pojmom filozofie ako vedy o absolútne a s nárokom na absolútnu pravdu. Dnešná filozofia ho už nemôže nasledovať, a to práve v dôsledku tematizácie času, ktorý v „totalitnom“ myslení nemá miesto a ktorý filozofická reflexia nemôže obísť, pričom ho môže len vyrozprávať, lebo je nepochopiteľný. Nakoniec kritik položí Ricœurovi dve otázky: tá prvá sa týka pravdy rozprávania a tá druhá filozofického nároku rozprávania.

V prvom prípade sa Ricœur vzdialil rozprávaniu ako úteche v prospech rozprávania, ktoré nás otvára obývatel'nému svetu a orientuje. Lenže v takom prípade treba hovoriť skôr o zmysle než o pravde. Naratívny pojem pravdy nesie so sebou riziko, že pôjde len o pragmatickú pravdu. Ak by mal byť čitateľ arbitrom pravdy, teda rozhodovania medzi pravdou a lžou, aj v takom prípade možno hovoriť len o pragmatickej pravde.¹⁵ Čo by na to povedal taký Hegel, ktorý by to pokladal za formu relativizmu?

V druhom prípade: „Ak rozprávanie ponúka odpoveď na apórie fenomenológie času, znamená to, že môže suplovať filozofický výraz? Tak, ako to urobili iní myslitelia od Nietzscheho cez Heideggera až po Gadamera, ktorí siahli po umeleckých prostriedkoch,

¹⁵ J. Grondin si všimol tie pasáže v III. zväzku (Ricœur 1985, 229, 230), kde Ricœur opustil termín *referencia* a nahradil ho termínom *aplikácia* (porov. Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 44).

aby vyjadrili pravdu lepšie než filozofia? O *Čase a rozprávani* by to neplatilo, lebo samotné rozprávanie nedokáže vyriešiť apórie filozofa. Nie je to ani poslaním umelca či historika. „Inštancia, ktorá prechádza apóriami, to nie je rozprávanie ako také, ale nepochybne filozofická teória narativity, tá, ktorú navrhuje autor *Času a rozprávania*. (...) Ricœur možno zamenil plán rozprávania s plánom filozofickej teórie rozprávania, podceňujúc tým špekulatívne alebo fenomenologické zdroje svojej vlastnej filozofie“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 136-137). Dejiny či literatúra môžu nanajvýš ilustrovať prežívaný čas či vykonať figuratívnu syntézu aspektov času – na rozdiel od syntézy heterogénneho, ktorá je záležitosťou filozofie.

Ricœur vo svojej reakcii odmieta prílišnú závislosť od Heideggera, či už ide o tematizáciu času, alebo o apológiu hermeneutiky: myšlienku tematizácie času prevzal od Augustína a Aristotela a skôr než o apologetike treba hovoriť o aporetike.¹⁶ Zrod obidvoch otázok, ktoré mu položil Grondin, vidí v protiklade medzi totalitou a narativitou. Čo sa týka pravdy rozprávania, námietka pragmatizmu neobstojí, nikdy nepoužil výraz „naratívna pravda“ – na rozdiel od výrazu „naratívna replika“ – a refigurácia má vo vzťahu k pravde len vedľajšiu funkciu, ktorá je záležitosťou praktického rozumu, ovládajúceho etiku a politiku. „Ak by tu bola v hre pravda,“ píše, „nemala by sa hľadať v naratívnom univerze ako takom, ale v sebachápaní vychádzajúcom z prekriženia dejín a fikcie. No sebachápanie už nespadá pod pojem pravdy, o ktorej by bolo možné rozhodnúť pomocou nejakej kriteriológie“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 204). V tomto zmysle sa skôr zaoberal takými kategóriami ako „potvrdenie“ (*attestation*) a „svedectvo“ (*témoignage*), ktoré unikajú alternatíve „buď pragmatizmus, alebo dogmatizmus“. A pokiaľ ide o hypotézu lživosti fikcie, zámerne sa je vyhol, interpretujúc fikciu ako útechu umožňujúcu otvoriť sa iným modalitám refigurácie, napríklad pôsobeniu smútku.

Na druhú Grondinovu otázku je jeho odpoveď „dvojaká: Na jednej strane nehovorí o poetickom riešení, ale o poetickej ‚replike‘. Rozprávanie ako umenie je takouto replikou. Na druhej strane rád súhlasí s tým, že filozof, ktorý rozvíja teóriu rozprávania a rozpracúva okrem iného pojem narativity, rozvíja diskurz na druhom stupni, ktorého špekulatívny ráz J. Grondin podčiarkuje právom. Veta *Čas je ľudský do tej miery, do akej je rozprávany*, je tak špekulatívnou vetou, ktorá si nárokuje na pravdu, a preto sa ponúka diskusii. V tomto zmysle jeho práca ako celok vznáša istý nárok na pravdu tak, ako to robí každá príbuzná alebo súperiaca teória“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 205).

Autor predposledného príspevku Rainer Rochlitz (1946 – 2002), filozof a historik umenia (*Návrh zmyslu a tradícia: sémantická inovácia podľa Paula Ricœura*), berúc do úvahy tak literárne, ako aj historické rozprávanie, sa taktiež domnieva, že predmetné dielo

¹⁶ Jeho „stretnutie s Heideggerom je obmedzené, pravda, jednorazové, so všetkými nebezpečenstvami (...) ochudobnenia čítania *Bytia a času* o jeho ontologické zameranie a nakoniec zostáva nenaplnené“. Nepovie teda, „že *Čas a rozprávanie* je dôsledkom zdanlivého neúspechu veľkého heideggerovského projektu... lebo nemal v úmysle uvažovať o tomto projekte v celej jeho nesmiernej šírke“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 203).

patri do heidggerovského kontextu.¹⁷ Ale na rozdiel od predchádzajúceho autora je presvedčený, že Ricœura zaujíma práve „nárok na pravdu“, a to dokonca aj vo fikčných rozprávaniach. Centrálnou tézou *Času a rozprávania* je podľa neho téza: „Naračná inteligencia má ‚prednosť‘ pred každou racionalitou, nech už ide o racionalitu naratológie, alebo o racionalitu nomologického vysvetľovania v dejinách; naračná identita jednotlivca alebo spoločenstva rezultuje z výkonu tejto inteligencie ako praktickej aplikácie tradície“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 143).



Paul Ricœur

kontextu kontinuity dejín. Čo sa týka štatútu jazyka, rozširuje jeho funkcie o reinterpretáciu a projekciu zmyslu a v používaní jazyka vyhradí zvláštne miesto rozprávaniu, a to až také, že aj sociálny život zúži na symbolickú reprodukciu.

Pokiaľ ide o štatút modernosti, „Ricœur nie je výslovne ani moderný, ani antimoder-

Ricœurova originalita spočíva v metóde odvodennej z konfrontácie s humanitnými vedami – a tým má bližšie ku Gadamerovi než k Heideggerovi. „Toto odvodenie je kľúčom k jeho dielu. Na jednej strane kladie štrukturálny problém vzťahu medzi hermeneutikou a racionalitou, medzi zmyslom a validitou, a teda problém štatútu jazyka; na druhej strane kladie problém štatútu modernosti ako doby diferenciácie validít. Paul Ricœur totiž... vedeckú validitu podriaďuje základnejšiemu chápaniu súvisiacemu s ‚naračnou inteligenciou‘, ktoré nekoinciduje... s ideou Rozumu...“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 143-144).

A modernosť zaraďuje do

¹⁷ „... poetický diskurz sa javí ako alternatíva diskurzívneho jazyka vedy a racionálnej filozofie; ide v ňom o opustenie ovládania súcna rozumom v mene participačného vzťahu k bytiu... Jeho originalita vo vzťahu k Heideggerovi spočíva v jeho receptívnom postoji k celému bohatstvu vedeckého výskumu v oblastiach teórie jazyka, literárneho či historického rozprávania“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 140).

ný, ale zmocnil sa námetov modernosti, akými sú psychoanalýza, naratológia, moderné teórie dejín, román. Táto ambiguita je uňho ešte väčšia ako u Gadamera, čo korešponduje s tým, že sa intenzívnejšie a systematickejšie venuje aj novším humanitným vedám, čerpajúc z nich pojmové rozlíšenia, pričom si však zachováva odstup a nepridáva sa k tomu, čo zvlášť charakterizuje modernú dobu a myslenie: diferenciacia aktivít, racionalizácia, sociálne a individuálne patológie“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 145-146). Ricœurova ľahostajnosť voči moderne ide až tak ďaleko, že svojich autorov románopiscov nesiťtuje v kontexte doby a ignoruje aj ich videnie doby, obsiahnuté v ich dielach.

Ricœurova „kritika ideológie“ vyznieva jednostranne, keď ideológiu obhajuje ako takú, pokladajúc ju za „podstatu tradícií“, ktorá upevňuje súdržnosť daného kolektívu. To je integracná a „zdravá“ úloha ideológií. Podceňuje však úlohu účelových ideológií, ktoré falšujú spoločenské vedomie s cieľom maskovať a ospravedlniť isté spoločenské praktiky, a ktoré tak prehľbujú patológie charakterizujúce údel dnešného človeka.¹⁸ Je však natoľko jasnozrivý, že odmieta založenie morálky a praktického poriadku na nejakej vedeckosti, a to „od Fichteho až po Marxa“.

Ďalej si kritik všima sémantickú inováciu vo vzťahu k rozprávaniu, hlavný motív celého diela, skrývajúci sa, ako už vieme, pod výrazmi ako „syntéza heterogénneho“, „diskordantná konkordancia“ či „zápletka“; v tomto motíve vidí zúženie funkcií jazyka. V mene tejto syntézy sa „*mythos* aristotelovskej poetiky zhoduje s transcendentálnou filozofiou a konštituuje... nečasový súlad veľkých filozofov vo veci jednoty rozmanitého. Naproti tomu špekulatívni myslitelia zaoberajúci sa časom sú kritizovaní za to, že nedokázali vyriešiť antinómie, ktoré dávajú do protikladu minulosť, prítomnosť a budúcnosť, smrteľný čas, historický čas a kozmický čas a ktorí dospejú k pochybnému riešeniu len v rôznych podobách rozprávania (ktoré je len kompenzáciou) (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 149). Do tohto druhého tábora patrí aj Ricœur, ktorý túto kompenzáciu poníma „kvázi nábožensky“, a preto odmieta skúmania, ktoré vylučujú zápletku z historického či fikčného rozprávania. Kritik tiež spresňuje, že podstatou sporu medzi Ricœurom a modernosťou či medzi naratológiou a seriálnymi dejinami nie je ani tak ignorovanie pojmov *udalosť*, *subjekt* či *zápletka*, ale otázka metódy, ktorej zmenu si vynútili diskusie historikov.

R. Rochlitz však nie je presvedčený o tom, či je namieste hovoriť o syntéze, a nie radšej o „synkretizme“ – iní zas pokladajú Ricœura za eklektika.¹⁹ Ricœur, odkazujúc na Gadamera, si osvojil názor na pozitívnu funkciu ideológií a podriadil normatívnu funkciu sebazáchove spoločností, a to až do tej miery, že odsúdi spolu s Adornom a Horkheimerom, „univerzalizmus osvietenstva“ napriek tomu, že táto kritika sa viedla v mene

¹⁸ Takto chápaná ideológia sa v podstate neodlišuje od propagandy, len je uhladenejšia a používa isté argumenty.

¹⁹ „Paul Ricœur ašpiruje na syntetickú filozofiu schopnú pochopiť každé minulé alebo súčasné myslenie a určiť mu jeho miesto; zmieruje tak zároveň Aristotela s Kantom, Paula Veyna s Raymondom Aronom, Fernanda Braudela s Maxom Weberom. Žiadna polemika neodolá tomuto systému protikladov spojených do diskordantnej konkordancie a jeho ekumenizmu“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 151).

univerzálnosti rozumu, ktorý odmieta v prospech „naračnej inteligencie“ (jej vzťah k rozumu ešte treba objasniť).

Zostáva ešte jeden Ricœurov výraz, ktorý si Rochlitz predsavzal kritizovať v súvislosti s tradíciou: „návrh zmyslu“. Nadviaže na „štýl tradičnosti naračnej funkcie“, ktorý Ricœur pokladá za „normatívny základ“ každého rozprávania, pravda, v kultúrnej zóne Západu. Podľa neho Ricœurovi unikol v otázke traktovania udalosti dôležitý rozdiel medzi literárnym textom a historickým rozprávaním. Kým literárne umelecké dielo konštruje tak udalosť, ako aj jej zmysel, historické rozprávanie „(re)konštruuje zmysel nejakej minulej udalosti tým, že ju vytrháva z jej náhodilosti...“ Ani tradičnosť nemožno zamieňať s validitou. Tým skôr, že Ricœur z nej vylúčil to, čo nazval „schizmatickou literatúrou“, a historickú validitu nahradil gadamerovskou faktickou „účinnosťou dejín“.

Práve pojem „návrhu zmyslu“ umožňuje integrovať aj netradičné, ba proti tradícii namierené novátorské zobrazenia. Lebo ak sú tradície návrhmi zmyslu, ešte viac to musí platiť o týchto novátorstvách. Je však tradícia len návrhom zmyslu? Nie niečím viac? ²⁰ Toto spájanie tradície a zmyslu si možno vysvetliť vplyvom heideggerovskej kritiky subjektu ako pána zmyslu. „Tradicionalistický predsudok proti 'návrhu zmyslu' stotožňovaný s nejakým aktom ovládania u Heideggera a Paula Ricœura je dôsledkom jednoduchej inverzie filozofie subjektu; miesto ‚ovládania‘ a ‚vôle‘ – hriech pýchy Západu a jeho dominujúceho rozumu – potom obsadí nejaké ‚nechať-byť‘ alebo nejaké ‚byť-postihovaný dejinami‘, čo je jednoducho inverzia vzťahu ovládania“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 158).

„Návrh zmyslu“ prezrádza tiež jeho hypotetický, dočasný ráz a pokiaľ je na ňom založený pakt čítania medzi autorom a čitateľom, ten ho vždy môže akceptovať, kritizovať alebo odmietnuť. Vo vzťahu k čitateľovi je inak Ricœurov konzervatívny postoj celkom moderný, keď posilňuje jeho rolu, čo je v súlade novátorskými trendmi v súčasnej literatúre. Popri návrhu zmyslu treba zaviesť pojem úspešnosti diela, ktorý tiež umožňuje realizovať prostredníctvom uznanej „estetickej validity“ pakt medzi implikovaným autorom a čitateľom.²¹ A vôbec, Ricœur podcenil moderné dejiny Západu s jeho vedami, profánnou etikou a novátorskými umeniami, ktoré majú málo spoločného s tradíciou založenou na „fideizme konkordancie“.

Ricœur na túto kritickú štúdiu reaguje súhlasne i nesúhlasne, vcelku zmierlivo a s pochopením. Potvrďuje, že jeho podujatím je naozaj „*filozofická* interpretácia *poetických* zdrojov metaforického jazyka a naratívneho diskurzu. Je preto legitímne, že sémantická inovácia, spoločná obidvom, sa nachádza v centre skúmania“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 205).

²⁰ „Pojem ‚návrh zmyslu‘ neodkazuje sám osebe na ideu tradície; práve naopak, tradícia predtým, než sa od nej vzdialime kritickým a reflexívnym vzťahom, nie je ‚návrhom‘, ale ‚vnútením‘; svoj zmysel totiž vnucuje s veľmi malými obmenami, pokiaľ ňou nič neotrasie“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 157).

²¹ „Táto zmluva nestojí len na sile presvedčenia nejakého ‚svetonázoru‘ – lebo dielo môže byť uznané ako úspešné a esteticky uspokojivé bez toho, aby sme sa pridali k jeho svetonázoru –, ale na schopnosti autora preložiť svoje videnie vhodnými technickými prostriedkami. Stratégia persúázie zaniká v úspešnom diele“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 160).

Dlhšie sa pristaví pri výhradách proti modernosti či postmoderne, v ktorých nie je sám a ktoré mu vyčítajú. Na svoju obhajobu povie, že chýba jednoznačné kritérium používania týchto dobových termínov: „... rozvrat v nich hraničí s racionalizáciou a tá sa štiepi na vládu inštrumentálneho rozumu a kritiku tohto rozumu v mene komunikačného rozumu, ktorý apeluje na argumentatívny konsenzus, čo modernosť braná v tom prvom zmysle podkopáva zdola. Navyše, každý pokus stabilizovať pojem modernosti sa [mu] javí ako súčasť nepriznanej filozofie dejín, odsúdenej na deperiodizujúcu periodizáciu, a to až do tej miery, že už nevieme, či to, čo niektorí nazývajú postmodernou, nie je tým, čo iní po Baudelairovi... nazývajú práve modernosťou“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 206).

Jeho problematikou je sémantická inovácia spojená so skúmaním „transhistorických“ štruktúr používania diskurzu. „Práve v tejto transhistorickej zóne, v strede medzi anhistoričnom, kde je všetko bez minulosti, a historičnom, kde všetko plynie a nič nezostáva na mieste, sa pohybujú [jeho] skúmania“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 207). Táto tematizácia transhistorických kategórií Rochlitzovi unikla, keď označuje interpretáciu fiktívnych skúseností s časom u Woolfovej, Manna a Prousta za „tradičnú“. „Keďže nerozpoznal tento transhistorický štatút, na ktorý sú povýšené ‚reálne‘, alebo ‚fiktívne‘ skúsenosti... následná diskusia o tradičnosti a tradícii nemohla mať dobrý začiatok. Základný rozdiel medzi ‚štýlom tradičnosti‘ ako jednou z transhistorických kategórií a tradíciou ako historickou kategóriou je nielen nepochopený, ale systematicky anulovaný“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990 207). Vo vzťahu k tradícii aj sémantická inovácia bráni tomu, aby sa štýl tradičnosti stal „normatívnou bázou“ každého rozprávania.

Nakoniec sa Ricœur priznáva k istému synkretizmu a konštatuje, že on sa so svojím kritikom v podstate zhoduje, čo sa týka požiadavky univerzálnosti, ktorú si nemôže nárokovať komprehenzívna etika založená na nejakej tradícii, a ešte menej literatúra. Tento nárok môže vzniesť len spolu so sférou politiky a literatúra sa k nim môže pridať vo svojej „nadestetickej“ (*supra-esthétique*) funkcii a prispieť k praktickej filozofii.²²

Ch. Bouchindhomme (*Medze a predpoklady hermeneutiky Paula Ricœura*), ktorý diskusiu uzatvára, sa podujal na kritiku ricœurovskej hermeneutiky vrátane jej predpokladov. Po vymedzení pojmu hermeneutiky rozlíši a charakterizuje tri hlavné etapy jej vývoja: prvú, grécku, zaoberajúcu sa hlavne interpretáciou Homéra, druhú, judeo-kresťanskú (*judéo-chrétienne*), týkajúcu sa výkladu Biblie, a tretiu, filozofickú, v zmysle všeobecnej teórie chápania. Táto teória je výlučne moderná a súčasná,²³ bez tradície, aj

²² „Práve vo vzťahu k týmto etickým a politickým požiadavkám literatúra, ak ju budeme brať v nadestetickom a pred-morálnom zmysle, zdôvodňuje pojem ‚návrhu zmyslu‘“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 209).

²³ „Filozofická hermeneutika zrodená z modernosti (*modernité*) udržiava potom, čo sa vynorila potreba nájsť v sebe samom svoj vlastné záruky, nevyhnutný konštitutívny vzťah – či už explicitný, alebo implicitný, či už pozitívny, alebo negatívny. Je tu teda miesto pre voľbu, ale voľba v prospech hermeneutickej reflexie je vždy len prekladom hlbšej filozofickej voľby, ktorá nemôže uniknúť ani svojej situácii vo filozofickom diskurze modernosti, ani tomu, čo obklopuje a podmieňuje tento diskurz“ (Bouchindhomme – Rochlitz 1990, 175-76).

keď nie bez pluralizmu prístupov a koncepcií (Schleiermacher, Heidegger, Gadamer). Ako sme videli, Ricœur je ovplyvnený všetkými týmito koncepciami, podľa Bouchindhoma najmä Heideggerom a jeho *Časom a bytím*, avšak nebude ho nasledovať, čo sa týka zdroja zmyslu a pravdy, ktorým je bytie, ale prístupné sú len prostredníctvom logu, pod podmienkou, že sa prekročí jeho logickosť. Na druhej strane, ani človek nie je podľa Ricœura pánom zmyslu, čo však neznamená odmietnutie transcencie, na ktorú predsa poukazuje čas. V západnej kultúre touto transcenciou môže byť podľa Bouchindhoma len Boh Biblie, ktorý je aj Logom. Tu je aj nepriznaný predpoklad Ricœurovej hermeneutiky, čo môže vzbudzovať rozpaky, a to tým viac, že táto hermeneutika odmieta dnešnú živú filozofiu. Na druhej strane kritik oceňuje Ricœurov dialóg so spoločenskými a humanitnými vedami, ktoré sú založené na postmetafyzickej kognitívite.

P. Ricœur cíti, že má čoraz bližšie k reflexívnej filozofii J. Naberta než k antimodernému Heideggerovi, a svoju reakciu na túto poslednú kritiku zhrnie do troch bodov:

1. viera v Boha Biblie nepatrí medzi predpoklady jeho filozofických skúmaní, nemá ani štatút filozofického predpokladu, svoju filozofickú pozíciu by najradšej charakterizoval ako „protestantskú filozofiu“ bez absolútna;

2. o svojich filozofických predpokladoch nemlčí: teória jazyka založená na ontológii, hľadanie konkordancie v sebachápaní, rozlišovanie medzi „identitou-ipseitou“ („*identité-ipséité*“) a „identitou-rovnakosťou“ („*identité-mêmeté*“);

3. nemlčí ani o križovaní viery v Boha Biblie s filozofickou antropológiou, je preňho paralelou teológie „korelácie“ P. Tillich, predpokladajúcej vzájomnú autonómiu filozofického logu na jednej strane a biblického logu, „logu Kríža“ na strane druhej.

Ponechávame na čitateľa, ktorý je stredobodom IV. časti *Času a rozprávania*, aby sám rozhodol o víťazovi tejto kritickej „simultánky“.

Literatúra

- BOUCHINDHOMME, Ch. – ROCHLITZ, R. (ed.) (1990): „*Temps et récit*“ de Paul Ricœur en débat avec un entretien de Carlos Oliviera avec Paul Ricœur, les contributions critiques de Jean-Pierre Bobillot, Claude Brémond, Jean Grondin, Jacques Leenhardt, Rainer Rochlitz et les réponses de Paul Ricœur. Paris: Editions du Cerf („Procope“).
- CERTEAU, M. de (1984): „Débat autour du livre de Paul Ricœur Temps et récit. *Confrontations*.“
- DOSSE, F. (2001): *Les sens d'une vie*. Paris: La Découverte.
- DOSSE, F. (1991, 1992): *Histoire du structuralisme* 1, 2. Paris: La Découverte.
- DOSSE, F. (1996): Paul Ricœur et l'écriture de l'histoire ou comment Paul Ricœur révolutionne l'histoire. *Cahiers de recherche sociologique*, 26, 138-169.
- PETIT, J.-L. (2007): Zamyslenie nad Ricœurovými slovami „Mozog nemyslí. Ja myslím“. *Filozofia*, 62 (5), 413-421.
- PETIT, J.-L. (2013): Diltheyovský obrat fenomenológie: Ricœur a Husserl. (Prel. J. Sivák). *Filozofia*, 68 (9), 741-751.
- RICŒUR, P. (2014): *Čas a literárne rozprávania*. II: Konfigurácia času vo fikčnom rozprávaní. Z franc. prel. Jozef Sivák. Bratislava: IRIS – Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., (2. rozšírené a zrevidované vyd.).
- RICŒUR, P. (2004): *Čas a literárne rozprávania*. II: Konfigurácia času vo fikčnom rozprávaní. Z franc. prel. Jozef Sivák. Bratislava: vyd. PhDr. Milan Štefanko – Vydavateľstvo IRIS.

- RICŒUR, P. (2000): Medzi časom smrteľným a monumentálnym: Pani Dallowayová. (Prel. J. Sivák.)
Filozofia, 55 (3), 263-272.
- RICŒUR, P. (1985): *Temps et récit III: Le temps raconté*. Paris: Le Seuil.
- SIVÁK, J. (2006) : Paul Ricœur (1913 – 2005). Bilancia a výzvy. *Filozofia*, 61 (1), 30-45.
- SIVÁK, J. (2013): Paul Ricœur ako metodológ dejín. Vo svetle diela *Čas a rozprávanie*. *Filozofia*, 68 (9), 752-765.
- SIVÁK, J. (2005): In memoriam Paul Ricœur. *Filozofia*, 60, (9), 720-722.

Jozef Sivák
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
Slovak Republic
e-mail: filosiva@savba.sk