

PAUL RICŒUR (1913 – 2005) Bilancia a výzvy

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

SIVÁK, J.: Paul Ricœur (1913 – 2005)
FILOZOFIA 61, 2006, No 1, p. 30

The paper gives an overview of the life and work of a world-known French philosopher, written on the occasion of his recent death. Ricœur was a follower of the traditions of existentialism and personalism. Later he accepted the phenomenological method which he applied first on the acts of will and later also on the acts of apprehension and speech. This leads phenomenology as far as to hermeneutics. Only a man or woman of parts, who were forgiven, are really acting persons. The phenomenology of a guilty person becomes the phenomenology of a person in parts, culminating in the ontology of action which is the core of Ricœur's philosophy of life and his personal engagement.

V etickom videní sveta nie je pravda len to, že dôvodom zla je sloboda, ale priznanie sa k zlu je tiež podmienkou vedomia slobody; lebo práve v tomto priznaní možno prekvapivo nájsť jemnú artikuláciu minulosti a budúcnosti, ja a jeho aktov, nebytia a čírej akcie v samotnom vnútri slobody. Taká je veľkosť etického názoru na svet.

P. Ricœur: *Filozofia vôle I*

1. Úvod. Paul Ricœur, nedávno zosnulý¹ popredný francúzsky kresťanský filozof – luteránskej viery – bol synom profesora angličtiny, ktorý padol v 1. svetovej vojne. Ešte predtým stratil matku, takže ho ako „národnú sirotu“ vychovávajú jeho starí rodičia a teta, a to v duchu dosť rigidného pietizmu. Nečudo, že tieto okolnosti jeho detstva ovplyvnia v podstatnej miere aj jeho životnú dráhu i nazeranie na celé 20. storočie, ktoré prakticky prežil a ktorému pozorne načúval.

Táto životná dráha začína v r. 1929 – Ricœur má 17 rokov a študuje na gymnáziu v Rennes – pod trojročným vplyvom profesora R. Dalbieza, ktorý dá svojmu žiakovi takúto radu: „Neodvracajte sa od ničoho, čo vo vás vzbudzuje nejakú obavu; nevyhýbajte sa prekážkam, ale postavte sa im.“ ([1], 15)² Táto rada padne na úrodnú

¹ Pozri náš nekrológ *In memoriam Paul Ricœur (1913 – 2005)*. In: *Filozofia*, 60, 2005, č. 9, s. 804 – 818.

² Dalbiez, ktorý sa učil filozofovať na Maritainovi, je aj prvým francúzskym filozofom, ktorý obhajil dizertáciu o Freudovi [2].

pôdu: z mladého Ricœura, izolovaného medzi dospelými, sa stane „hltač kníh“ (F. Dosse), ktorý nájde v škole útočisko, kým sa neusadí v tvorivom živote reflexie.³ Avšak nie bez zaplatenia určitej ceny v podobe istého karierizmu, pravda, brzdeného veľkorysťou a profesionálnym svedomím učiteľa na jednej strane a na druhej strane istou morálnou ľahostajnosťou voči svojmu okoliu.⁴

Dalbiezovi vďačí ešte za jedno: za spôsob kladenia otázok a argumentovania, ktorým sa bude vyznačovať aj jeho vlastná pedagogická činnosť. „Jeho umenie diskutovanej otázky ma očarovalo,“ prizná sa neskôr. Svojho učiteľa však už nebude nasledovať v jeho novotomizme a v úsilí o systematickú filozofiu, dajúc prednosť dejinám filozofie a rigoróznjej čítbe filozofických textov. Možno preto sa Ricœur nestane kozmológom ani teológom, ale antropológom.

2. Fenomenológ „vinného človeka“. Po počiatočnej reflexívnej, existencialistickej a personalistickej fáze živenej duchovnými a osobnými kontaktmi s J. Nabertom, G. Marcelom, K. Jaspersom a E. Mounierom, Ricœur zakotví vo fenomenológii, ktorej zostane verný, aj keď ju neskôr zatieni iné problémy, iné smery a iní autori.⁵

Tak ako Merleau-Ponty prišiel s *Fenomenológiou vnímania* [4], Ricœur príde s *Filozofou vôle* [5].⁶ Chcenie totiž veľmi úzko súvisí s rozhodovaním, projektom, voľbou a konaním. S vôľou je spojený aj problém zla, riešenie ktorého Ricœur presunie do nasledujúcich prác.⁷ Je vôľa slobodná vo chvíli, keď sa dopúšťame chyby, alebo je zlo nevyhnutné? To je aj ústredná otázka Ricœurových etických úvah.

Filozofia vôle je ešte fenomenologická, jej pokračovanie, *Konečnosť a vina* [7], a najmä jej druhá časť *Symbolika zla*⁸ ohlasuje „hermeneutic turn“ (H. Spiegelberg). Lebo vôľa sa stáva obeťou chýb a človek je vôbec slabý tvor. Pochybenie, ako aj

³ L. Giard prirovnáva vývoj Ricœurovho diela k štyrom biblickým riekam: „Ricœura si vždy predstavujem ako rieku. Vyšiel z malého prameňa, z prameňa reflexívnej filozofie, a tok sa rozširuje na veľtok napájaný prítokmi a nánosmi a pokračuje dolu prúdom k moru.“ (Cit. podľa [1], 20)).

⁴ Po samovražde syna Oliviera v r. 1986 sa Ricœur sám prizná, že sa mu dostatočne nevenoval. A tiež síce ochotne prijímal nových a nových doktorandov, ktorí sa však potom museli uchádzať o jeho pozornosť aj sami. Nezanechal ani školu v plnom zmysle slova. Uznania sa mu dostane až koncom 80-tych rokov, keď jeho dielo objaví mladšia generácia. Stanovil si vyšší cieľ: bojovať proti zlu a za spravodlivosť vo svete.

⁵ Vyznamená sa priekopníckym prekladom 1. zväzku Husserlových *Ideí*, ktorý zrealizuje ešte počas zajatia v Nemecku v r. 1940 – 1945 a ktorý vydá po návrate do Francúzska po vojne [3].

⁶ Práca sa mohla rovnako nazývať aj *Fenomenológia vôle*, keďže bola napísaná vo fenomenologickom duchu.

⁷ Traktovať nejaký problém, a pritom zanechať nejaké rezíduum ako východisko pre ďalšiu prácu, je vôbec charakteristické pre celé Ricœurovo dielo. On sám to v jednom rozhovore [6] sformuluje takto: „Kontinuitu mojej práce, zdá sa, zabezpečujú resty: každá kniha nechá nejaké rezíduum, na ktoré sa vždy znova vrhnem.“

⁸ Prvou časťou *Konečnosti a viny* je *Omylný človek (L'homme faillible)*. Rezíduom *Vôle a nevôle* je práve problém zla.

priznanie sa však zahalujú do mýtického a symbolického jazyka, ktorý treba dešifrovať podľa určitých pravidiel, ktoré poskytuje hermeneutika. „Symboly nás nútia myslieť,“⁹ povie Ricœur doslova. A čím bola pre Husserla fenomenológia ako metóda a propedeutika, tým je pre Ricœura symbolika.

Ďalej podľa neho „zlo nie je nejaká medzná situácia implikovaná konečnosťou bytosti podrobenej dialektike konania a trpenia, ale „náhodilá historická štruktúra“. Zlo teda nie je bytostné.¹⁰ Výsledkom je „fenomenológia vinného človeka“. ¹¹ Problém zla sa vinie celým Ricœurovým dielom a stretne sa s ním aj v jednom z jeho posledných diel *O sebe samom ako o druhom* [8]. V tomto diele (s. 254) Ricœur sformuluje podľa Kantovho vzoru svoj kategorický imperatív: „Konaj výlučne podľa maximy, podľa ktorej môžeš chcieť zároveň, aby nebolo to, čo by nemalo byť, totiž zlo.“

3. Filozofický hermeneut. Táto hermeneutická orientácia napokon prevládne¹² a plánovaná tretia časť *Filozofie vôle* o „transcendencii“ už svetlo sveta neuzrie. Nahradia ju čisto hermeneutické práce: *O interpretácii. Esej o Freudovi* [9] a *Konflikt interpretácií. Eseje o hermeneutike* [10]. Sám Ricœur odôvodní svoj obrat takto: Psychické fenomény nie je možné skúmať priamo, ale len nepriamo, cez jazyk, skúmajúc vzťah medzi rečou a konaním. To ho privedie do lona analytickej filozofie.¹³ Husserlovu fenomenológiu však neopustí úplne: predikatívna štruktúra textov predpokladá predpredikatívnu skúsenosť, a naopak, fenomenológia je neredukovateľným predpokladom hermeneutiky.

Prečo však Freud? Preto, lebo je tak ako Marx a Nietzsche mysliteľom „podozrievania“, snažiaci sa demaskovať vládnuce symboly, ktoré len zakrývajú skutočnosť.¹⁴ Freud a jeho dielo tiež svedčia o kríze vedomia: vedomie je rovnako temné ako nevedomie. Aj to sú hermeneutiky, predstavujúce druhú stranu symbolična, ktoré nemožno zúžiť len na rekonštrukciu zmyslu.

Konflikt interpretácií znamená, že tento zmysel nie je jednoducho daný, pôvo-

⁹ „Le symbole donne à penser.“

¹⁰ Spájať takto zlo výlučne s konaním, a nie s bytím je iste opodstatnené, avšak mohlo by to živiť prílišný optimizmus pri prekonávaní zla. Človek je predsa len zmesou konania i bytia, pričom je omnoho viac bytím než konaním, takže ontologický rozmer nemožno zlu uprieť.

¹¹ Vo francúzštine *Homme coupable*.

¹² Podľa historika fenomenologického hnutia Spiegelberga tu Ricœur prepadol dobovej móde.

¹³ Najmä v línii Wittgensteina, Austina a Strawsona. V analytickej filozofii videl spôsob, ako zvládnuť argumentáciu, ako sa presnejšie vyjadrovať – na rozdiel od hmlistých, ba temných diskurzov takého Lacana alebo Heideggera, jedným slovom spôsob, ako sa vyhnúť „kultu literárnej strojenosti“. Stane sa tak jedným z mála filozofov, ktorí dokázali zblížiť kontinentálnu a transatlantickú filozofiu.

¹⁴ Spomedzi týchto troch autorov si však Freud zaslúži výnimočné postavenie, keďže prináša odpoveď na rezíduum, ktoré zanechala *Symbolika zla*: na patologickú vinu. Ani práca o Freudovi nebude obsahovať definitívnu bodku, najmä čo sa týka plurality interpretácií.

dom zmyslu by už nebolo (bezprostredné) vedomie, ale treba zvažovať rôzne prostriedky, ktoré zjavujú význam. Konflikt hermeneutik je tak neoddeliteľný od „hermeneutického konfliktu“, keďže človeka neuchopujeme nejakým jednoznačným spôsobom – nie je to len rozumový, len politický alebo len ekonomický živočích.¹⁵ V tomto zmysle konflikt interpretácií nie je len kultúrny fakt, ale týka sa ľudského údely.

Avšak jazyk, to nie sú uzavreté jazykové štruktúry, ľahostajné k zmyslu. Jazyk je tranzitívny, smeruje k zmyslu, ktorý je prvkom sebapochopenia či porozumenia seba. Ak by to tak nebolo, nevedeli by sme, čo je to zmysel.¹⁶ Túto svoju hermeneutickú orientáciu náš autor rozvíja ďalej. Na *Konflikt interpretácií* nadviaže *Živá metafora* [12], keďže zmysel sa rodí nielen na poli interpretácií, ale aj na poli poetična. Hermeneutické procedúry treba aplikovať na všetky diskurzívne praktiky, ktorých predmetmi sú metafora a rozprávanie. Tu sa do konfliktu interpretácií zapojí nielen lingvistiká, ale aj analytická filozofia, literárna kritika a historiografia. Zároveň to ponúka príležitosť pre rozvoj sémantiky, pre „sémantickú inováciu“. Lebo metafora, táto „báseň v miniatúre“, predstavuje „novú sémantickú vecnosť prostredníctvom nevejnej atribúcie“.

Tak, ako poetično a naratívno úzko spolu súvisia, aj *Živú metaforu* treba čítať spolu s monumentálnou tetralógiou *Čas a rozprávanie* [13].¹⁷ Rozprávanie a literárne rozprávanie zvlášť vytvárajú „novú kongruenciu v usporiadaní príhod“. V oboch prípadoch ide o použitie jazyka, avšak jazyka neredukovaného na lingvistické alebo štylistické vysvetľovanie. Jazyk poukazuje ešte ďalej, smerom k filozofii, konaniu, pravde.

Po diskusii a „imaginárnom“ dialógu dvoch klasických koncepcií času, Augustínovej („psychologický čas“) a Aristotelovej („kozmozologický čas“), zanechávajúcich čas v stave „apórií“, ktoré sa nepodarí odstrániť ani fenomenológii času, Ricœur ukazuje, že rozprávanie pozostáva z troch mimetických vzťahov, a to zo vzťahu s prežívaným časom, vzťahu s tvorbou zápletky a vzťahu s časom čítania. „Rozprávaný čas“ je čas, ktorý môže poslúžiť ako sprostredkovateľ medzi „časom duše“ a „časom sveta“.

V I. zväzku je toto sprostredkovanie zverené historickému času. Lebo dejiny, nech už ide o dejiny „explikatívne“, alebo „neudalostné“, majú stále do činenia s roz-

¹⁵ Aj v diskusii s marxizmom Ricœur odmietne domnelú prvotnosť ekonomična, túto tézu dogmatického marxizmu. Hermeneutika musí byť pozorná voči pluralite sfér skúsenosti, a teda nejestvuje jediný princíp vysvetľovania sveta.

¹⁶ Toto je aj hlavný argument proti štrukturalizmu, s ktorým Ricœur tiež viedol dialóg, najmä po vydaní *Myslenia prírodných národov* [11] od Léviho-Straussa. O svojom celkovom postoji k štrukturalizmu povie: „Vždy som dbal na to, aby som štrukturalizmus ako univerzálny model vysvetľovania oddeloval od legitímnych a plodných štrukturalných analýz, pokiaľ sa hodili na dobre vymedzené pole skúsenosti.“

¹⁷ Zrodila sa z výskumného seminára konaného v r. 1974 – 1979 na pôde Husserlovho archívu v Paríži, venovaného filozofii konania, dejín, a zvlášť problematike imaginácie a narácie.

práváním, ako konštatuje Ricœur na základe rozboru reprezentatívnych historiografických koncepcií a škôl v Európe a USA,¹⁸ s rozprávaním, pre ktoré je charakteristický nárok na pravdu.

Predmetom ďalšieho zväzku je stvárnenie času vo fikčnom rozprávaní a cezeň. K naratológii tu pribudne literárna veda, literárne dejiny a filozofia, najmä fenomenológia. Pole fikcie, to sú literárne druhy od ľudovej rozprávky cez epos a tragédiu až po román. Po výklade premien tvorby zápletky, štrukturalistických modelov „logiky“ rozprávania¹⁹ a „hier s časom“, umožnených dialektikou enunciácie a enunciátu, Ricœur prechádza k imaginárnym svetom s ich fiktívnym časom. Pri tejto príležitosti interpretuje tri monumentálne rozprávania o čase: *Pani Dallowayová* od V. Woolfovej, *Čarovný vrch* od Th. Manna a *Hľadanie strateného času* od M. Prousta. Navyše, tieto romány využívajú také naratívne procedúry, ktoré ponúkajú nové možnosti riešenia apórií času, ktorý obohacujú o ďalšie dimenzie nepostihnuteľné pomocou filozofických pojmov: čas individuálny a čas sociálny, čas stratený a čas znovunájdený, čas, ktorý prechádza, atď.²⁰

Tretí a posledný zväzok je syntézou oboch predchádzajúcich, keďže sa v ňom stretnú tak historiografia, ako aj literárna teória fikčného rozprávania a fenomenológia, tentoraz s cieľom znovustvárnienia času v životnom svete čitateľa. Ani fenomenológii času, vrátane tej Heideggerovej, sa podľa Ricœura nepodarilo aporetiku času prekonať. „Poetika rozprávania“ ako kombinácia zdrojov historiografie a fikcie – Ricœur hovorí o ich „skrížení“ – prináša určitú odpoveď v tomto smere v podobe „regulovanej tvorby“, pričom paradoxy času tak, ako ich sformulovali rôzne filozofie času, zostanú bez definitívneho riešenia. Práve preto, lebo náš ľudský údol, ako konštatuje Ricœur, je v podstate časový, predstavuje medzu, za ktorú sa nemôže dostať žiadna analýza.

Toto pole hermeneutických úvah by bolo neúplné bez interpretácie textov pokladaných za „posvätné“, o autorite ktorých sa predpokladá, že pochádza už nie od človeka, ale zhora. Svedčia o tom ďalšie Ricœurove práce vyzývajúce čítať Bibliu: *Biblická hermeneutika* [15] a *Premýšľanie o Biblii* [16].

Ricœurovo čítanie Biblie je však oddelené – aspoň on to viackrát zdôrazňuje – od viery a akéhokoľvek mysticizmu: chce byť založené len na „asketizme argument-

¹⁸ Sú to najmä škola Análov, F. Braudel, P. Veyne, W. Dray, H. von Wright, A. Danto, H. White a i. Aj historické rozprávanie bude mať svoje „kvázizápletky“ i „kvázispasty“ (národy, civilizácie atď.).

¹⁹ Ide napr. o Popovu morfológiu rozprávky, ďalších ruských formalistov a Greimasovu naračnú sémantiku.

²⁰ „Môže byť fikčné rozprávanie pravdivé?“ – pýta sa Ricœur v jednej rovnomennej stati [14]. Vychádzajúc z Aristotela a menovite z jeho rozlišovania medzi „mýtos“ (zápletky, usporiadanie faktov) a „mimézis“ (reprezentácia) a prechádzajúc cez Kantov schematizmus ukazuje, že fikčné rozprávanie odráža na jednej strane niečo z realistickej intencie dejín a že vďaka svojej objektívnosti dejiny participujú na svete fikcie, t. j. na (ideálnom) svete na strane druhej. Dospeje k záveru, že „dejiny nás otvárajú rozdielnemu, čím nás otvárajú možnému, zatiaľ čo fikcia, nás otvára nereálnu, čím nás vracia k podstatnému.“

tu“.²¹ Zjavenie, Ježišove podobenstvá atď. nie sú s jazykom, písmom spojené náhodou, ale podstatne: biblický text je poetický text a vyžaduje interpretáciu. Aj vieru²² Ricœur definuje v tom zmysle, že „nemôže byť oddelená od pohybu interpretácie, ktorý ju posúva do roviny jazyka“. Preňho neprichádza do úvahy tradičné „nevyssloviteľné“ (*ineffabile*) spojené s mysticizmom. Pred intuíciou božského dáva prednosť „dlhej ceste“, ktorou je trpezlivá práca s textom. Po Bultmannovi, Heideggerovi, Tillichovi²³ a i. tak Ricœur bez väčšieho odporu obsadí terén, uvoľnený samotnou katolíckou cirkvou, ktorá sa pohybuje medzi dvoma mantinelmi: svojím magistériom na jednej strane a svojimi (externými) partnermi na strane druhej.²⁴ Ako sme už naznačili, nezostane len pri „demytologizácii“, súběžne s ňou musí prebiehať „demystifikácia“ s cieľom obnoviť symbolický zmysel.²⁵

²¹ Podľa biografu F. Dossa je Ricœur v tomto zmysle skôr kresťanom-filozofom než kresťanským filozofom, skôr agnostikom než gnostikom – podobný názor má aj ďalší Ricœur-ov životopisec O. Mongin. Ale na druhej strane vyslovuje pochybnosti o tom, či sa Ricœurovi takto podarilo zmieriť v sebe náboženské presvedčenie a filozofickú racionalitu. Napätý dialóg medzi nimi musel zrejme prežívať celý život. Možno však naozaj interpretovať Bibliu tak, ako keby som neveril? Netreba k tomu aj vzťah k Písmu, cirkevného ducha a mravnú bezúhonnosť?

²² Kľúčom k správne pochopeniu vzťahu medzi filozofiou a teológiou u Ricœura je jeho rozlišovanie medzi vierou a náboženstvom, stelesneným cirkevnou inštitúciou. „Cirkvi sú historicky,“ píše, „inštitúciami, ktoré odsudzujú Galileiho, ktoré exkomunikujú Spinozu, ktoré upaľujú Serveta.“ Je tento argument ešte aktuálny po vyše dvesto rokoch vlády modernistického rozumu, ktorý splodil totalitarizmy 20. storočia – preto, lebo si nemohol sám vystačiť? Je to náhoda, že sa v zopár kresťanských krajinách, ktoré ešte ostali (Španielsko, Portugalsko, čiastočne Taliansko i malé Slovensko), okrem národného socializmu v Nemecku totalitný režim neuchytil? Ricœur si jasne uvedomuje, že práve „viera pomáha filozofovi ochraňovať dialektické napätie medzi existenciou a transcenciou proti vášni ovládnutia“. Z tohto hľadiska bude posudzovať, možno príliš prísne, aj takého Heideggera, ktorý ignoroval židovské korene európskej kultúry v prospech gréckych, čím podcenil aj dôležitosť etiky.

²³ Po svojom menovaní za profesora na Chicagskej univerzite, má Ricœur zároveň na starosti katedru Johna Nuveena na Divinity School, kde je nástupcom práve po teológovi P. Tillichovi.

²⁴ Medzi týchto partnerov patrila aj Ricœur, navyše aj ako priamy účastník (niekedy aj spolu s Lévinasom) rozhovorov v Castel Gandolfe, letnom sídle Jána Pavla II., filozofa na pápežskom stolci, ktorý vyšiel z fenomenológie a bol žiakom R. Ingardena. Pre mladých francúzskych protestantov však tento Ricœur-ov postoj nebude príkladom – veď počas pápežovej návštevy vo Francúzsku v r. 1980 dajú verejne najavo svoj nesúhlas s touto návštevou. Jánovi Pavlovi II. sa tiež pripisuje zásluha na založení Inštitútu vied o človeku (IWM) vo Viedni v r. 1982 s cieľom nadviazania dialógu medzi intelektuálmi vtedy ešte rozdelenej Európy. Videl v tom prostriedok podpory disidentských hnutí v Strednej a Východnej Európe a následnej revitalizácie kresťanstva. Nečudo, že Ricœur i Lévinas budú medzi prvými členmi Vedeckej rady tohto inštitútu.

²⁵ Dôležitejšia než demytologizácia kerygmy bude preňho „demystifikácia náboženstva, ktoré jednotliví veriaci i vyznávajúca cirkev ustavične stavajú na dogmatickej mytológii, pokladajúc ju falošne za vieru. Symbolické dešifrovanie kerygmy a očistné búranie modlárskeho

4. Fenomenológ „schopného človeka“.²⁶ Doteraz bola reč o „vinnom človeku“, ktorého môže sužovať, ba paralyzovať pocit viny. „Pod znamením odpustenia by sa vinník mohol pokladať za schopného iných činov než sú delikty a omyly. Vrátil by sa k svojej schopnosti konať a akcia by sa vrátila k schopnosti pokračovať. Práve táto schopnosť by sa uctievala v uvážených drobných aktoch, v ktorých sme spoznali inkognito odpustenia odohrávajúc sa na verejnej scéne. Práve tejto obnovenj schopnosti by sa nakoniec zmocnil prísľub, ktorý vrhá konanie smerom do budúcnosti. Formula tohto oslobodzujúceho slova ponechaného v nahote jeho vypovedania by znela takto: Máš väčšiu cenu než tvoje činy.“ [18] Po „fenomenológii vinného človeka“ tak Ricœur prichádza s „fenomenológiou schopného človeka“, človeka konajúceho, trpiaceho. Tu je aj začiatok Ricœurových politických úvah o „politickom paradoxo“,²⁷ totalitarizme, dejinách, udalosti.

Takou udalosťou bola napr. 1. svetová vojna, ktorá podľa Ricœura i J. Patočku vtláči svoju pečať celému 20. storočiu. Základom politického paradoxu je protiklad moci a formy,²⁸ ktorý sa rieši na rôznych úrovniach: ideologickej (autoritatívne a totalitné režimy),²⁹ právnej (právny štát) a morálnej (súkromná a verejná morálka).³⁰

Tu je Ricœur pozorným čitateľom H. Arendtovej, J. Rawlsa (*Teória spravodlivosti* [21]), M. Walzera (*Sféry spravodlivosti* [22]), Ch. Taylora (*Zdroje seba samého* [23]) a Amartya Sena (*Etika a ekonomika* [24]). Sena vypracoval celú teóriu „možnosti byť schopný“ (*capabilité*). A cez prizmu konania Ricœur prejde celé dejiny filozofie.³¹ Jeho problém a otázka znie: „Ako pokračovať v Aristotelovej analýze konania s jeho pojmom rozumnej túžby v rámci reflexívnej filozofie, započatej Descartom a Lockom, potom rozvinutej v etickej dimenzii druhou kantovskou *Kritikou* a rozvinutej Fichtem na najvyššiu transcendentálnu schopnosť?“

Odpoveď na túto otázku prináša [6] v podobe tejto fenomenológie schopného človeka, ktorej konkretizáciou sú štyri použitia modálnej formy „môžem“: môcť po-

vedomia pomocou reduktívnej hermeneutiky nemožno oddeliť. Preto demystifikácia ide ďalej než demytologizácia“ [19], 167).

²⁶ Vo francúzštine *homme capable*.

²⁷ Keďže politika plodí špecifické zlo, v politickom paradoxo „najväčšie zlo sa snúbi s najväčšou racionalitou. Racionalitou preto, lebo politično je relatívne autonómne.“

²⁸ Žiaden režim by sa nepresadil čisto násilím, a preto sa utieka k ideológii a jej dialektickému protikladu – utópii (pozri [19]).

²⁹ V demokracii je to protiklad moci a práva.

³⁰ Bližšie o týchto sprostredkovaniach pozri [20].

³¹ Ricœur sa vôbec ľahko pohyboval v dejinách filozofie i vedy, od jedného autora k druhému bez ohľadu na nejakú periodizáciu či smerovanie. Jeho dielo sa formuje na základe čítania druhých, a to bez toho, že by si, podľa jeho vlastných slov, s niekým mal „vyrovnať účty“. Na jednej strane to v zásade umožňuje historický ráz filozofie, robiaci z predchodcov súčasníkov, ale na druhej strane to môže byť spojené s rizikami a pokušením inštrumentalizácie minulých názorov. Neučíme sa dejinám aj preto, aby sme sa vyvarovali chýb, ktorých sa dopustili naši predchodcovia?

vedieť, môcť konať, môcť (vy)rozprávať³² a pripísať (*imputabilité*), t. j. pripísať určitému činiteľovi praktické predikáty (z morálneho a právneho hľadiska). Pripísanie je tak spojené s uznaním zodpovednosti: Kto je zodpovedný?

Fenomenológia schopného človeka chce byť aj ontológiou, ontológiou konania, v rámci ktorej sa po novom vymedzujú pojmy identity, inakosti (*alterity*), disymetrie, reciprocity a vzájomnosti. „Etika bez ontológie“ by viedla do slepej uličky rovnako ako „ontológia bez etiky“.

Čas a rozprávanie, ako aj *O sebe samom ako o druhom* zanechali dva veľké rešty, a to „pamäť“ a „zabudnutie“. Tak uzrie svetlo sveta ďalší titul z pera 87-ročného autora *Pamäť, dejiny, zabudnutie* [18]. Aj historiografia ohrozovaná inštrumentalizáciou môže zrodiť pamäť. Tiež naratívna identita by bez pamäti a zabudnutia bola neúplná. Pamäť tak predstavuje piatu modalitu „schopného“ človeka a je podmienkou poznania, potvrdenia prítomnosti veci, ktorá *bola*, a na druhej strane je podmienkou „príslubu“, šiestej modality schopného človeka. Bez spoznania a uznania umožneného pamäťou by nebolo ani dejín orientovaných na konanie a jeho časovosť. Pamäť je tak spojnicou medzi ontológiou konania a schopným človekom. Východiskom tejto „fenomenológie pamäti“ je rozbor predmetu pamäti, pokračovaním skúmania spomienky, anamnézy a nakoniec reflektovanej pamäti.

Úlohou historiografie potom bude nájsť rovnováhu, akýsi stred medzi dejinami a pamäťou, ako aj zabezpečiť (epistemologický) prechod od spoznania k poznaniu. Lebo protiklad medzi živou pamäťou a dejinami umŕtvenými v písme nie je úplne prekonateľný. Pritom bez pamäti niet odpustenia. Obnovenie či prerušenie spojenia medzi pamäťou a spomienkou umožňuje utíšiť účinok pamäti, ktorá sa môže zdržať vlastných spomienok tým, že na ne zabudne (premlčanie, amnestie), alebo ho zmieriť; horizontom takto zmierenej pamäti je odpustenie. Dejiny však smerujú k vernosti pamäti, ich ambíciou je pravda, avšak bez živého uznania. Historická pravda však ostáva zámerom, ako to tom svedčia diskusie a konflikty interpretácií medzi samotnými historikmi.

Rezíduom práce *Pamäť, dejiny, zabudnutie* je už spomínaný pojem „uznanie“, ktorý je poslednou témou 91-ročného Ricœura a jeho poslednej knižnej publikácie *Cesty uznania* [26].³³ Kým osoby uznávame a ony aj túžia po uznaní, vecí poznávame. Aj teórií poznania je dostatok, zatiaľ čo chýba teória uznania, a práve na vyplnenie tejto medzery sa Ricœur podujme. Ide o celú škálu „poznania“ – od „spoznania niečoho vôbec“ po „uznanie seba“, ďalej k „vzájomnému uznaniu“, ktorým otázka identity kulminuje vo vďačnosti.

³² Zvlášť originálna je modalita „akt vyrozprávania seba“, ktorý umožňuje tvorbu osobnej identity na základe naratívnej identity „ipse“ osoby – na rozdiel od identity „idem“ vecí.

³³ Vo francúzštine je toto slovo (*reconnaissance*) bohaté na významy, zatiaľ čo slovenčina musí siahať po inom slove či predpone: uznanie, spoznanie, priznanie, a to podľa kontextu.

5. Ontológ života. Ak sa teda fenomenológia schopného človeka takto stretáva s prvou, počiatočnou fenomenológiou vinného človeka a ak teória poznania vyžaduje prechod k uznaniu, etika potom nie je možná bez ontológie. O akú ontológiu pôjde? Takáto ontológia je nemysliteľná bez hermeneutiky časovej existencie.

Kým Heidegger spája budúcnosť a skúsenosť s ňou s „bytím-k-smrti“, Ricœur sa tu s ním rozchádza, uvažujúc o budúcnosti na základe prísľubu a pod znamením života, „bytia-k-životu“.³⁴ Tento prísľub, neoddeliteľný od pamäti a dejín, predstavuje budúcnosť. Ricœur tak navrhuje nové usporiadanie minulosti, prítomnosti a budúcnosti v rámci spomínanej ontológie života, ktorej jadrom je ontológia historického údelu. Táto ontológia predstavuje dve výhody. Na jednej strane je sprostredkovanie, aj keď nedokonalé, „medzi neprítomnou minulosťou a nerozhodnuteľnou budúcnosťou“. Na druhej strane v nej prevažujú čin a schopnosť. Etika je v nej prítomná vďaka pojmu „pôvodného potvrdenia“,³⁵ ktorý Ricœur prevzal od svojho učiteľa Naberta. Morálna skúsenosť spočíva hlbšie než v nejakom zákone, v prvých negatívnych pocitoch, ktoré svedčia o podstatnej nespokojnosti, prebúdajúcej človeka k jeho určeniu. Je to istota, ktorá sprevádza vedomie, istota prítomnosti seba a potvrdenie seba. Morálny život tak prebieha medzi týmito pôvodným potvrdením a otvorením sa svetu.

Ak aj je Ricœurova etika zakorenená v ontologickej tradícii, nejde o substančnú ontológiu, ale o ontológiu činu, ktorý je kombináciou potvrdenia a príkazu.³⁶ Etika a ontológia sú takto spojené cez historický údel. Ricœur tak zavrhuje na jednej strane svoju kritiku Heideggera, u ktorého etická dimenzia trestuhodne chýba, a na druhej strane to svedčí o prekonaní aj svojho niekdajšieho odporu k systematickej filozofii – ponúka aspoň minimálnu ontológiu. Jedným slovom, za fenomenológiou, epistemológiou, hermeneutikou a ontológiou sa objavuje originálna filozofia života, idúca podľa jedného z Ricœurových žiakov a biografov O. Mongina v šľapajach Leibniza (*appetitio*), Spinozu (*conatus*) a Naberta (*affirmation originaire*).

6. Miesto záveru: Filozof v obci. Ricoeur patrí k tým filozofom, u ktorých život nie je oddeliteľný od diela, a to tým viac, že staval do popredia konanie, človeka ako konajúceho a etiku pred morálku.³⁷ Máme do činenia s angažovaným filozofom podieľajúcim sa na živote obce, intelektuála, pravda, iného typu, než je francúzsky militantný intelektuál, stelesňovaný najmä Sartrom, či anglosaský intelektuál vystupujúci ako expert. Podľa jeho vlastných slov by intelektuál, a najmä filozof, mali slúžiť na poli objasňovania pojmov, ktorými sa riadi život danej spoločnosti, ako sú sloboda, rovnosť, bratstvo, spravodlivosť, bezpečnosť atď., ale aj inštitúcií, ktoré stoja za

³⁴ *Etre-pour-la-vie*.

³⁵ *Affirmation originaire*.

³⁶ „Ak nie je príkaz (*injonction*) druhého solidárny s potvrdením seba, stráca svoj ráz príkazu, keďže niet bytosti, ktorej sa prikazuje (*être-enjoint*) a ktorá mu čelí na spôsob odpovedajúceho.“ (Cit. podľa [26])

³⁷ Kým morálka je založená na rešpektovaní záväznej normy, etika sleduje nejaký praktický cieľ, ktorý Ricœur vymedzuje ako „zameranosť na dobrý život s druhými a pre druhých v spravodlivých inštitúciách“.

nimi. To bola už ambícia takého Platóna. Pritom filozof má dbať na pluralitu názorov, koncepcií, kultúr a rôznosti jazykov, jedným slovom na to, aby ani jedna zložka kultúrneho sveta neovládla tie ostatné.³⁸

Ricœur je ďalej autorom početných úvah o vzťahu medzi etikou a politikou, etikou a morálkou, písal o čínskej revolúcii – Čínu navštívil v r. 1956 –, o Izraeli,³⁹ ako aj o globalizácii, ktorá by však nemala viesť k rozpušteniu partikulárneho, národného. Každý angažovaný intelektuál by mal byť „politickým vychovávateľom“.⁴⁰ Toto všetko by sa malo diať v duchu „praktickej múdrosti“, pozornej ku každej jednotlivjej situácii v jej zvláštnosti. Ricœur sa neangažoval len v myšlienkových, ale aj v spoločenských, ba aj v politických zápasoch.

V medzivojnovom období to bolo hnutie okolo časopisu *Esprit* pod vedením kresťanského filozofa E. Mouniera ako reakcia na hospodársku krízu,⁴¹ potom kresťansko-socialistické hnutie a napokon s nástupom národného socializmu a vypuknutím občianskej vojny v Španielsku pacifistické hnutie.⁴²

Ricœur je aj po vojne stúpencom „kresťanského socializmu“ a počnúc rokom 1958 bude dokonca aj predsedať rovnomennému hnutiu založenému ešte koncom 19. storočia.⁴³ V 60-tych rokoch bude vystupovať proti vojne v Alžírsku a podieľať sa na reforme univerzity, ktorú zavŕšia májové udalosti r. 1968.⁴⁴ Je paradoxné, že ideovým základom týchto udalostí boli tí istí autori, ktorým sa venoval aj Ricoeur (Marx, Freud a Nietzsche), avšak vo veľmi zjednodušenom podaní.⁴⁵

³⁸ Mohli, či nemohli nemeckí intelektuáli zabrániť nástupu vlády národno-socialistickej ideológie a intelektuáli Východnej Európy vláde militantného marxizmu-leninizmu?

³⁹ Napríklad v článku *Rozpaky nad Izraelom* už v r. 1951 upozorňuje na možné riziká demografickej nerovnováhy pri obsadzovaní území obývanými Arabmi.

⁴⁰ Je aj autorom článku o úlohách „politického vychovávateľa“ [27]. V polovici 60-tych rokov, keď tento článok napísal, situoval tieto úlohy do troch oblastí: „zápas za hospodársku demokraciu; ponuka projektu všetkým ľuďom i jednotlivjej osobe; reinterpretácia tradičnej minulosti tvárou tvár nastupujúcej konzumnej spoločnosti“.

⁴¹ S týmto časopisom Ricœur zostane spojený aj po vojne.

⁴² V r. 1938 Ricœura nájdeme medzi mníchovčanmi, teda tými, ktorí uvítali Mníchovskú dohodu, a v zajateckom tábore vo Východnom Pomoransku je stúpencom maršala Pétaina. Pravda, s blížiacim sa koncom vojny sa „Pétainov krúžok“ bude postupne rozpadáť.

⁴³ Ricœur je vtedy už predsedom Školskej protestantskej federácie (*Fédération protestante de l'enseignement*). V tejto funkcii bude presadzovať, aj keď neúspešne, koncepciu „protestantskej ľavice“. A prispievajúc do časopisu hnutia (*Christianisme social*) bude aj jeho ideológom.

⁴⁴ Počas týchto udalostí sa prikloní na stranu študentov, avšak ako dekan novozaloženej univerzity v Nanterre na parížskom predmestí bude nútený povolať na jej pôdu políciu a vzápätí podá demisiu. Ako „neškodný dekan“ si zrazu vyslúži prezývku „dekana-poliša“. Ricœur potom odíde do „exilu“, využíjúc pozvania do zahraničia, pôsobí dva roky na Univerzite v Lovani a potom 15 rokov na Univerzite v Chicagu.

⁴⁵ Aj pisateľovi týchto riadkov ako svedkovi týchto udalostí sa argumenty vtedajších „revolucionárov“ javili ako veľmi zjednodušené, hlboko pod vtedajšou úrovňou štúdia marxizmu u nás, hoci ani tá nebola bohvieaká.

Kríza univerzity bola len špičkou ľadovca celej vtedajšej francúzskej spoločnosti, v ktorej politická kríza prerástla do prehlbujúcej sa morálnej krízy. Na druhej strane Ricœur pochopil, že jednoduchý návrat k tradičným hodnotám by už nestačil, a preto prišiel s tzv. „malou etikou“ hodiacou sa na „šedé“ zóny, v ktorých nie sú možné jednoznačné hodnotiace súdy: „*To je „dobré“* alebo „*To je „zlé“*“. Pre spoločnosť, ktorá sa stala zložitejšou, bolo potrebné nové komunikačné konanie, v ktorom by mohol každý vyjadriť svoje bytostné presvedčenie.

Keď sa v r. 1988 dostanú k moci socialisti, nájdú v Ricœurovi svojho učiteľa politickej morálky, ba aj poradcu.⁴⁶ Niektoré udalosti či aféry naňho zapôsobia aj v opačnom smere, vzbudia uňho nové teoretické záujmy, napr. o právo a filozofiu práva, ktoré majú tiež do činenia s narativitou.⁴⁷ Taká bola napríklad známa aféra s kontaminovanou krvou,⁴⁸ ktorá ho podnietila uvažovať o zodpovednosti v tom zmysle, že treba opustiť rousseauvský monistický model spoločenskej zmluvy v prospech pluralizácie demokratických inštitúcií, v ktorých by zodpovednosť v rámci danej inštitúcie bola oddelená od viny spadajúcej do oblasti trestu. Privedie ho to aj k myšlienke akéhosi „občianskeho súdneho dvora“, v ktorom by sa všetko dialo transparentne a bez prietahov. A keď sa začiatkom 90-tych rokov zriadi Vysokoškolský ústav spravodlivosti,⁴⁹ Ricœur bude jeho častým hosťom. Dve knižné publikácie *Spravodlivé* [28] a *Spravodlivé II* [29] obsahujú túto jeho filozofiu štátu a práva,⁵⁰ ktorou sa budú inšpirovať najmä sudcovia.

Ricœurov hlas zaznie aj v diskusiách okolo etiky vedy, a najmä bioetiky, genetického inžinierstva, antikoncepcie, ale aj v debatách okolo podnikateľskej etiky, privatizácií či smerovaní svetovej civilizácie. Ak o týchto otázkach nepísal sám, pohotovo vedel na ne reagovať na početných verejných vystúpeniach a v rozhovoroch, ktoré poskytol.⁵¹

O Ricœurovej angažovanosti svedčí aj jeho záujem o dianie v bývalom Česko-Slovensku,⁵² a najmä spolupráca s nadáciou Jána Husa, ktorá z neho urobí „zamato-

⁴⁶ Dôjde dokonca k dialógu medzi vtedajším premiérom M. Rocardom a našim autorom, ktorý aj uverejní časopis *Esprit* v r. 1990. O štyri roky neskôr sa Ricœur nebude tajiť, že by rád videl v prezidentskom kresle J. Delorsa.

⁴⁷ Je pravda, že Ricœurov záujem o právo siaha do začiatku 60-tych rokov, aj keď len ako súčasť eticko-politických úvah.

⁴⁸ V procese s vtedajšou ministerkou zdravotníctva, ktorá sa vyhlási za „zodpovednú, nie však za vinnú“, Ricœur dokonca vystúpi ako svedok.

⁴⁹ Institut des Hautes Etudes sur la Justice (IHES).

⁵⁰ Toto „spravodlivé“ Ricœur situuje medzi „legálnym“ a „dobrým“, keďže aj zmysel práva spočíva v jeho zameranosti na „dobrý život“.

⁵¹ Napr. rozhovor, ktorý Ricœur poskytol počas Svetového filozofického kongresu v Moskve bulharskej filozofke Y. B. Raynovej pod názvom *Quo vadis?* [30]. Hlavným neduhom dnešnej spoločnosti je podľa Ricœurových slov rozpad východného komunizmu, ktorý „zanechal jediného víťaza, ktorý je sám chorý“.

⁵² Ricœur patrí medzi tých, ktorí neschvaľovali rozdelenie Česko-Slovenskej federácie ani Juhoslávie, pričom sa zasadzoval za zjednotenie Nemecka. Ale na druhej strane nemožno vylúčiť, že toto rozdelenie sa udialo podľa scenárov vopred vypracovaných za chrbtom týchto

vého“ filozofa (B. Dayová). V r. 1980 príde do Prahy, ktorú potom navštívi viackrát: najskôr v preoblečení za turistu v rámci tzv. „lietajúcej univerzity“, zrodenej z Patočkových seminárov,⁵³ potom v r. 1993 konečne aj ako hosť Karlovej univerzity, aby si ako prvý prevzal Cenu Karola IV.

Ricœur bol viackrát pozvaný aj na Slovensko, o. i. pri príležitosti sympózia, ktoré sa pod záštitou vtedajšieho prezidenta Č-SFR V. Havla konalo v tom istom roku v Bratislave na jemu drahú tému *Etika a politika*. Ospravedlnil sa, že nemôže prísť,⁵⁴ svoj rovnomenný príspevok zaslal, bol prečítaný a vyšiel v origináli i v slovenskom preklade [32].⁵⁵

Na záver: Nech je táto stručná, až príliš stručná bilancia jedného bohatého života a diela zároveň pozvaním bližšie sa oboznámiť s autorom, ktorý je v samotnom Francúzsku stále nedocenený a ktorý aj od intelektuálov ešte z bývalej druhej Európy očakával, že zvyšku Európy pripomenú to, čo je podstatné pre jednotlivca i celé ľudstvo, pravda, za predpokladu, že ho nezahálí hrozíaca technokracia, mediokracia a valiaca sa konzumokracia aj tu.

LITERATÚRA

[1] DOSSE, F.: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*. Paris 2001.

[2] DALBIEZ, R.: *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris 1936.

štátov a ich národov, ak sa len nestalo predmetom obchodu vtedajších veľmocí USA a Sovietskeho zväzu. Toho Sovietskeho zväzu, ktorý jedine mohol (keby bol chcel) zabrániť tak týmto deleniam, ako aj následným vojnám na Balkáne.

⁵³ Na samom začiatku Ricœurovho vzťahu k Čechám je zrejme známosť s týmto českým fenomenológom, v diele ktorého videl prínos aj pre západnú filozofiu, jeden zo zdrojov obnovy súčasnej morálnej a politickej filozofie. Venuje mu viacero článkov, medzi ktorým je Predhovor ku *Kacírskym esejám* [32]. A keď sa na spomínanom Ústave vied o človeku vo Viedni v r. 1987 založil cyklus „Patočka Memorial Lecture“, prirodzene sa počítalo aj s vystúpením Ricœura, ktorý v r. 1990 aj prehovoril na tému *Osoba, jej etická a morálna štruktúra*. Bez akejkoľvek zlomyseľnosti, nemožno vylúčiť, že za diplomatickým ospravedlnením mohol byť spomínaný nesúhlas s osamostatnením Slovenska.

⁵⁵ V tomto príspevku, venovanom svojmu priateľovi V. Havlovi, sa Ricœur vracia k vymedzeniu politiky v jej špecifickosti a ako k problému etiky, ako aj k politickému paradoxu v definícii štátu ako „monopolu legitímneho násillia“. Posledným základom politična je však „konkrétne morálka“, ktorej výrazmi sú verejná morálka spoločenstva (Hegelova „Sittlichkeit“) a subjektívna, individuálna morálka občana, tohto „panovníka v miniatúre“. V totalitných režimoch, v ktorých dochádza ku konfiškácii moci, prestáva rozdiel medzi oboma druhmi morálky platiť, keďže starosť „o verejné blaho sa uchýlila de nedobytného vedomia veľmi malého počtu jednotlivcov“. Ricœur sa domnieval, že takými to „morálnymi funkcionármi“ boli práve českí a slovenskí disidenti na čele s Václavom Havlom, a ženal si, aby zostali pri moci čo najdlhšie. Ponecháme na súdneho čitateľa, aby si sám, teraz už s odstupom jednej generácie, odpovedal na otázku, či skutočnými aktérmi „nežnej“ boli títo disidenti a či sa im naozaj podarilo vniesť morálku do politiky.

- [3] HUSSERL, E. : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures* I.: *Introduction générale à la phénoménologie pure*. (Úvod a prekl. P. Ricœur). Paris 1950 (česky Praha 2003).
- [4] MERLEAU-PONTY, M.: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945.
- [5] RICŒUR, P.: *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris 1950 (česky Praha 2001).
- [6] „Paul Ricœur: un parcours philosophique. (Rozhovor s F. Ewaldom).“ In: *Magazine littéraire*, 2000, č. 390, s. 20 – 26.
- [7] RICŒUR, P.: *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. Paris 1960.
- [8] RICŒUR, P.: *Soi-même comme un Autre*. Paris 1990.
- [9] RICŒUR, P.: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris 1965.
- [10] RICŒUR, P.: *Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique* I. Paris 1970.
- [11] LÉVI-STRAUSS, C.: *La pensée sauvage*. Paris 1963 (česky *Myšlení přírodních národů*. Praha 2000).
- [12] RICŒUR, P.: *La Métaphore vive*. Paris 1975.
- [13] RICŒUR, P.: *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*. Paris 1983 (česky Praha 2000); II: *La configuration de le récit de fiction*, 1984 (česky Praha 2002; slovensky Bratislava 2004); III: *Le temps raconté*, 1985.
- [14] RICŒUR, P.: „Can Fictional Narratives Be True?“ In: *Analecta Husserliana*, zv. XIV, 1983, s. 3 – 19.
- [15] RICŒUR, P.: *L'herméneutique biblique*. (Z angl. prel. F.-X. Amhardt). Paris 2000.
- [16] LACOCQUE, A. – RICŒUR, P.: *Penser la Bible*. Paris 1998.
- [17] RICŒUR, P.: *Život, pravda, symbol*. (Z franc. prel. M. Rejchert a J. Sokol). Praha 1993.
- [18] RICŒUR, P.: *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris 2000.
- [19] RICŒUR, P.: *L'idéologie et l'utopie*. Paris 1996.
- [20] SIVÁK, J.: „O pojme demokracie v jeho dnešnom kontexte.“ In: *Filozofia a doba*. Zborník príspevkov z II. slovenského filozofického kongresu konaného v dňoch 26. – 28. októbra 2000 v Bratislave. Bratislava 2001, s. 396 – 405.
- [21] RAWLS, J.: *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.) 1971.
- [22] WALZER, M.: *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford 1985.
- [23] TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.) 1989.
- [24] SEN, A.: *Ethiqua et économie*. Paris 2000 (česky Praha 2003).
- [25] RICŒUR, P.: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris 2004.
- [26] FOESSEL, M. – MONGIN, O.: *Paul Ricœur*. Paris 2005.
- [27] RICŒUR, P.: „Tâches de l'éducateur politique.“ In : *Lectures I : Autour du politique*. Paris 1991, s. 241 – 257.
- [28] RICŒUR, P.: *Le Juste*. Paris 1995.
- [29] RICŒUR, P.: *Le Juste* II. Paris 2001.
- [30] RAYNOVA, Y. B.: *Quo vadis? Un entretien avec Paul Ricœur* (internetová verzia; orig. Refiguraziata: ravnosmetka sled 40 godini. In: *Filosofski alternativni* 1993, s. 24 – 38).
- [31] RICŒUR, P.: „Préface.“ In: J. Patočka: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. (Prel. E. Abrams). Lagrasse 1981, s. 7 – 15.

[32] RICŤEUR, P.: „Etika a politika.“ In: *Etika a politika. Umenie proti totalite*. Sympóziium konané v dňoch 5. a 6. apríla 1990 na Bratislavskom hrade. Bratislava 1990, s. 49 – 54.

KLÚČOVÉ SLOVÁ*

Apória

Je to ťažkosť na konci práce myslenia, ktoré ju spôsobuje.

Biblia

K Biblii sa má podľa Ricœura pristupovať v prvom rade ako k textu a z tohto titulu má byť predmetom interpretácie, ktorá berie do úvahy rôzne podoby písania, ktoré ju charakterizujú (naratívna, poetická, alegorická...). Až potom ju možno pokladať za posvätný text a z tohto hľadiska predstavuje skúšku viery, pamätník písma, pred ktorý preniká živé slovo, ku ktorému je dovolené sa pridať.

Čas

Túto ústrednú a aporetickú tému filozofie približuje v celej jej šírke *Čas a rozprávanie*. Ricœur v ňom rozpracúva svoje presvedčenie, podľa ktorého filozofia nie je schopná viesť o čase priamy diskurz, ale je odkázaná na rozprávanie (tak historické, ako aj literárne) s cieľom osvetliť časovosť, ktorá je dimenziou sveta, ako aj duše.

Dejiny

Diskusia, ktorú Ricœur viedol s historikmi, sa v *Čase a rozprávaní* otvára v súvislosti s problémom reprezentácie minulosti historickým rozprávaním. V centre tejto perspektívy je štatút narácie, ktorej sa, ako ukazuje Ricœur, historik nemôže vyhnúť. História je iste druhom rozprávania, a preto má do činenia s udalosťami, a nie s jednoduchými faktmi.

Fenomenológia

Filozofická metóda, ktorú jej zakladateľ (Edmund Husserl) charakterizuje ako umožňujúcu „návrat k veciam samým“. Ide teda o deskriptívnu disciplínu, snažiacu sa o uchopenie fenoménu, abstrahujúc od spôsobu, akým ho traktujú vedy. Paul Ricœur, ktorý bol jedným z prvých prekladateľov Husserla, sa vždy hlásil k tejto fenomenologickej filiácii, ktorú pritom korigoval, zvlášť kritikou filozofie subjektu.

Iipseita

V Ricœurovom slovníku označuje spôsob vzťahovania sa k sebe, ktorý neslobodno zamieňať jednoducho s identitou. V práci *O sebe samom ako o druhom* Ricœur rozlišuje medzi identitou ipse a identitou-totožnosťou, pretože vlastné ja (*soi*) nie je nikdy to isté (zvlášť účinkom času a druhého); ipseita označuje formu vzťahu k sebe charakterizovanú alteritou, vyjadrujúcou sa cez „potvrdenie“, ktorým sa uznávam ako osoba.

Nádej

Nádej charakterizuje pozitívny a dôverný vzťah k budúcemu času. Ricœur preberá od Kanta tézu, podľa ktorej náboženstvo odpovedá na otázku „V čo môžem dúfať?“ Akcia, nech je akákoľvek, je neoddeliteľná od dimenzie nádeje, keďže postuluje možnosť úspechu. Práve v tom zmysle treba interpretovať biblické symboly a mýty ako výrazy nejakého prísľubu.

Hermeneutika

Teória interpretácie, ktorej je Ricœur hlavným predstaviteľom vo Francúzsku. Podľa neho ide nielen o definovanie postupov čítania a exegézy, ale aj o spytovanie interpretácie ako modality ľudskej skúsenosti.

Metafora

Štylistická figúra, ktorá spočíva v nevecnej a podivnej atribúcii. Ricœur v *Živej metafore* prekračuje rétorický a štylistický štatút metafory, aby ukázal, že sa týka spôsobu vypovedania o svete v jeho podivnosti. Metafora teda nemá len ozdobný zmysel, ale je použitím jazyka, ktorý prispieva k formovaniu nášho vzťahu k svetu.

Ontológia

Veda o bytí ako bytí, ktorej prvá formulácia sa nachádza u Aristotela. Dielo Paula Ricœura sa situuje sčasti v línii pokusov (vyšlých z Heideggera) o „deštrukciu“ tradičnej ontológie. Ozvlášťuje sa však v podobe „ontologickej vehementnosti“, ktorá nestráca zo zreteľa problém bytia, a pritom je pozorná k početným sprostredkovaniam (najmä jazykovým), ktoré nám otvárajú prístup ku skutočnu.

Pamäť

Schopnosť znovupripomenutia minulosti je predmetom širokej filozofickej reflexie, ktorej kontúry Ricœur načrtáva v *Pamäti, dejinách a zabudnutí*. Táto kniha tiež uvažuje o vzťahu medzi pamäťou a dejinami, ako aj o téme „povinnosti pamäti“. Vo všetkých týchto prípadoch ide o spytovanie rôznych spôsobov vzťahu s minulosťou, rešpektujúc jej štatút.

Rozprávanie

Rozprávanie neoznačuje v očiach Ricœura len informáciu o nejakom skutočnom alebo vymyslenom fakte, ale celok naračných postupov určených na „celkové stvárnenie“ nejakej udalosti. Kategória rozprávania, preklenujúc rozlišovanie medzi fikciou a dejinami, umožňuje zjednotiť celok postupov, ktorými človek utvára svoj vzťah k svetu. Práve v tomto rámci robí Ricœur z „naratívnosti“ (schopnosti vyrozprávať, podať zvesť) charakteristiku človeka.

Symbol

Štruktúra jazyka charakterizovaná fenoménom „dvojakého zmyslu“: symbol je formulou, ak je nadaný doslovným zmyslom a obrazným zmyslom. Ricœur sa stretáva s týmto problémom práve v súvislosti so symbolmi priznania v *Symbolike zla*. Podľa neho sa základné skúsenosti človeka môžu vyjadriť len symbolickým, a teda nepriamym spôsobom, čo implikuje interpretáciu.

Uznanie

Ricœur otvára túto hegelovskú tému znova vo svojej poslednej práci *Cesty uznania*. Ide o modus vzťahu k druhým, ktorý implikuje, že rovnosť nie je najskôr daná, ale sa dobýva na konci nejakého konfliktu. Uznanie sa tak týka osôb, zatiaľ čo poznanie sa týka vecí.

Vôľa

Schopnosť voľby, skúmanie ktorej otvára cestu etickým problémom. Ricœurovo filozofické dielo má svoj pôvod vo „fenomenológii vôle“, ktorá skúma fenomény spojené s chcením (projekt, rozhodnutie, výber, akcia). Samotný problém zla je spojený s touto témou vôle: Je vôľa slobodná vo chvíli omylu, alebo je zlo pre človeka nevyhnutné? Táto otázka je v centre ricœurovských úvah o etike.

Zabudnutie/odpustenie

Tieto dve modalítity vzťahu k minulej udalosti sú predmetom dlhšej reflexie v práci *Pamäti, dejiny, zabudnutie*. Ricœur tu nástojí zároveň na nevyhnutnosti živej pamäti minulosti a na nevyhnutnosti vytvorenia nového miesta pre zabudnutie do tej miery, do akej prítomnej akcii otvára novú dráhu. Rovnako aj odpustenie platí predovšetkým cez budúcnosť, ktorú otvára novému vzťahu.

Záhada

Je to počiatočná ťažkosť, podobná výkriku lamentácie.

Zlo

Problém zla hrá v genéze ricœurovského projektu centrálnu rolu. Ide o znovuuchoopenie jednoty tohto pojmu (ktorý označuje tak omyl, ako aj utrpenie a nespravodlivosť) a to je možné len cez interpretáciu symbolov priznania a mýtov o pôvode zla. Zlo označuje v ľudskom čine bod temnoty, a preto nie je možné pristupovať k tomuto problému čisto racionálnymi prostriedkami.

* Slovníček je prevzatý z účelovej publikácie francúzskeho Ministerstva zahraničných vecí venovanej Ricœurovi a vydanéj krátko pred jeho smrťou [26]. Inšpirovali sme sa ňou aj pri základnom členení Ricœurovho diela a pri výbere jeho hlavných myšlienok.

Tento príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/3186/25.

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