JACQUES DERRIDA

*POETIKA A POLITIKA SVĚDECTVÍ****[[1]](#footnote-1)***

*The World becomes its language its language becomes the world. But it is a world out of control, in flight from ideology, seeking verbal security and finding none beyond that promised by a poetic texts, but always a self-unsealing poetic text.*

Murray Krieger, *A Reopening of Closure. Organicism against itself.*

*/.../ it is the role of art to play unmasking role - the role of revealing the mask as mask. Within discourse it is the literary art that is our lighthouse /.../*

It would seem extravagant to suggest that the poem, in the very act of becoming successfully poetic - that i, in constituting itself poetry - implicitely constitutes its own poetic. But I would like here to entertain such an extravagant proposal.

Murray Krieger*, Ekphrasis. The Illusion of the Natural Sign.[[2]](#footnote-2)*

Signovat, zpečetit, odhalit, rozpečetit. Půjde o svědectví. A o poetiku jakožto svědectví - avšak o svědectví testamentární: dosvědčení, *testimony*, testament.

Báseň může "svědčit" o poetice. Může ji slibovat, může na ni odpovídat jako se odpovídá na testamentární slib. Dokonce tak činit musí, nemůže tak nečinit. Ale nikoli proto, aby aplikovala nějaký předem daný způsob psaní, anebo aby k němu odkazovala jako k nějaké ustavující listině napsané někde jinde, ani proto, aby byla poslušna jeho zákonů jako nějaké transcendentní autoritě, nýbrž tak, že v aktu své události dává příslib založení jisté poetiky. Báseň by tedy měla "ustavovat svou vlastní poetiku", jak říká Krieger, poetiku, jež by rovněž měla *skrze* svou obecnost se stát možností *právě této* básně, tuto možnost vynalézt, založit a exemplárně ji dát ke čtení tak, že ji signuje, zpečetí a rozpečetí současně. To vše by se odehrálo v události samé, totiž ve verbálním těle její singularity: toho a toho data, v jedinečném i opakovatelném okamžiku signatury, která otevírá verbální tělo k něčemu jinému, než je toto tělo, v referenci, která je vede za ně samo, k jinému anebo ke světu.

Na dosvědčení přátelského uznání bych se chtěl přihlásit i já k jistému riziku, abych je mohl sdílet s Murrayem Kriegerem, totiž k riziku "*entertain such an extravagant proposal", hájit takto přehnané tvrzení*. A právě proto bych chtěl vystavit zkoušce právě tuto zkušenost svědectví. V připomínce na místa, která rád po více než deset let obývám blízko něho, rozhodl jsem se vrátit se k tomu Celanovu textu, který jsem četl se studenty na univerzitě v Irvine na semináři o svědectví, jenž trval tři roky. A zejména o odpovědnosti, pokud zahrnuje singulárně datovanou básnickou signaturu. Hypotéza, kterou je třeba verifikovat, zní: každé odpovědné svědectví zahrnuje také básnickou zkušenost jazyka.

I.

Jak se ale postavit k otázce svědectví (*testimonium*), není-li nikterak naším úmyslem vzdávat se myšlení tajemství v horizontu odpovědnosti? A proč otázka po *testimonium* není jiná než otázka po *testamentum*, po všech testamentech, to jest otázka po přežívání v umírání, po *přežívání* před protikladem žití a umírání a mimo něj?

A*SCHENGLORIE hinter /.../*

*....*

*Niemand*

*zeugt für den*

*Zeugen*

*CENDRES-LA GLOIRE revers /.../*

*...*

*Nul*

*ne témoigne*

*pour le témoin.*

(přel. André du Bouchet)

*GLOIRE DES CENDRES derriere /.../*

*....*

*Personne*

*ne témoigne pour le*

*témoin.*

(přel. Jean-Pierre Lefebvre)

*ASH-GLORY behind /.../*

*...*

*No one*

*bears witness for the*

*witness*

(přel. Joachim Neugroschel)[[3]](#footnote-3)

Chceme-li těmto slovům zachovat tu jejich básnickou resonanci, na kterou již na stránce slyšitelně odpovídají, musíme připomenout, že k nám přicházejí jako slova německá. Idiom je jako vždy neredukovatelný. Tato nezdolná singularita verbálního těla nás již uvádí do záhady svědectví, do blízkosti oné nenahraditelnosti jedinečného svědka, o níž, snad, mluví tato báseň. A která takto mluví *o sobě* a označuje sebe tak, že mluví k jinému o jiném, signuje a designuje sebe sama jedním a týmž gestem - *sealing and unsealing itself* -, anebo abychom citovali a mírně posunuli význam slov Murraye Kriegera: *sealing while (by, through) unsealing itself as a poetical text.*

Tento idiom je v podstatě nepřeložitelný, třebaže jej překládáme. Ony tři verše se vzpírají dokonce i tomu nejlepšímu překladu. Tím spíše, že se objevují na konci básně a jakkoli nejistí jsme ohledně jejího smyslu, všech jejích smyslů a možných významů, je jen stěží myslitelné, že by se rovněž na základě nějaké podstatné *reference* nevztahovaly k datům a událostem, k Celanově existenci a zkušenosti. Pouze básník je *schopen svědčit* o "věcech", které nejsou jen slovy, ale v básni je nepojmenovává. Možnost tajemství je v každém případě stále otevřená a tato rezerva je nevyčerpatelná. A víc než kde jinde právě v Celanově poezii, která tyto reference neustále skrývá, zpečeťuje a rozpečeťuje (*sealing, unsealing*). Mnozí o tom mohli podat i své svědectví, například Peter Szondi, přítel a čtenář-interpret Celanův, jenž s ním sdílel přinejmenším některé prožitky, aniž by ovšem takové svědectví vyčerpávalo či dokonce dokazovalo to, o čem mluví. Ani zdaleka.

Báseň je nepřeložitelná rovněž proto, že se může vztahovat k událostem, jejichž byla němčina privilegovaným svědkem, totiž k Šoa, které se jindy nazývá vlastním (a metonymickým - to je obrovský problém, který zde nechávám stranou) jménem *Auschwitz*. Němčina této básně by tedy byla přítomna všemu tomu, co bylo s to zlikvidovat ohněm bezpočet - nespočetně - existencí a obrátit je v "popel" (to je první slovo básně *Aschenglorie*, slovo podvojné a dělené). Co nejen nepočitatelně, ale také nepojmenovatelně, a proto spolu se jménem a pamětí proměnilo v popel dokonce i samu *zajištěnou* možnost svědectví. A když říkám "*zajištěnou* možnost svědectví", potom si budeme muset položit otázku, zda pojem svědectví je slučitelný s hodnotou jistoty, zajištění, to jest poznání vůbec.

Popel je rovněž jménem toho, co ničí anebo hrozí zlikvidovat dokonce i samu možnost svědčit o zničení samém. Je to figura zničení beze zbytku, bez paměti, bez čitelného či dešifrovatelného archivu. A pak by nám mohlo přijít na mysl něco strašného: *možnost* zničení, *virtuální* zánik svědka, ale též schopnosti svědčit. To by pak byla sama podmínka svědectví, sama podmínka jeho možnosti jako podmínka jeho nemožnosti - paradoxní a aporetická. Jakmile se svědectví zdá být zajištěné a stává se demonstrovatelnou teoretickou pravdou, součástí nějaké informace či konstatování, momentem postupu dokazování, něčím, co má přesvědčit, potom mu

hrozí, že ztratí svou hodnotu, svůj smysl anebo svůj statut svědectví. Stále stejný paradox, stejná paradoxopoetická matrice. Poněvadž to znamená, že jakmile je svědectví zajištěné, jakmile je zajištěné jako *teoretický důkaz*, pak není zajištěné *jako* svědectví. Má-li být zajištěno jako svědectví, nemůže, absolutně nesmí být zajištěné, absolutně jisté a spolehlivé v řádu poznání jako takovém. Tento paradox "jako takového" je onen paradox, jejž můžeme zakusit (a vůbec to není náhoda) v souvislosti s tajemstvím a odpovědností, tajemstvím odpovědnosti a odpovědnosti tajemství. Jak vyjevit tajemství *jako* tajemství? Anebo abych si vypůjčil slova Murraye Kriegera, jak odhalit masku *jako* masku? A čím je básnické *opus* povoláno pracovat na tomto zvláštním díle?

Je tedy třeba slyšet tyto verše v jejich vlastním jazyce a spatřit je v jejich prostoru. To je nezbytné z úcty k jejich uspořádání, ale také proto, že prostorově rozvržené písmo tohoto jazyka nelze přeložit do jednoduché *promluvy* - ať francouzské či anglické. Zde však již o sobě dává vědět palčivý problém nepřeložitelného svědectví. Právě proto, že svědectví musí být vázáno na singularitu a zkušenost idiomatického znaku, například na určitý jazyk, vzpírá se pokusu o překlad. Ocitá se v nebezpečí, že nebude moci překročit hranici singularity, aby vydalo svůj smysl. Co by ale znamenalo nepřeložitelné svědectví? Bylo by to nějaké non-svědectví? A čím by bylo svědectví, které by bylo pro překlad absolutně transparentní? Bylo by to ještě svědectví?

Řekli jsme, že popel ničí anebo hrozí zničit dokonce i samu *možnost* svědčit o zničení.

Celanova báseň má svým názvem své vlastní *incipit*. Hned její první verš vyslovuje popel a zdá se být vcelku přeložitelný. Je to jedno slovo, které zní *Aschenglorie*; Bouchet ho překládá *třemi* slovy *Cendres-la-gloire*, stejně tak i Lefebvre, *Gloires de cendres* a Neugroschel *dvěma* slovy přes spojovník, *Ash-glory*. Překlad *slova po slově* je nemožný. Nevěrnost již začala a s ní zrazování a zpronevěřování, a to již na samém prahu této aritmetiky. Počet z nekalkulovatelného. Poetická síla jediného slova je nekalkulovatelná, a to tím více, když jednota jednoho slova (*Aschenglorie*) je jednotou *vynalezené* složeniny, inaugurací nového těla. A tím více, když zrození tohoto verbálního těla započíná jako první slovo básně, když je toto první slovo *verbum*, jež přichází na začátku. *En arché én ho logos*. A jestliže pro Jana byl tento *logos* světlem, zde je to světlo popele. Na počátku bylo (slovo) *"Aschenglorie"*. Tato záře popele, záře z popele, tato záře, jež je září popele, ale také z popele pochází a je v popeli - *gloria* je světlo či záblesk vycházející z ohně - osvětluje báseň, kterou se s vámi ani nebudu pokoušet vykládat. Světlo je rovněž poznání, pravda, smysl. Avšak toto světlo je zde už jen světlem popele, stává se popelem, obrací se v prach a popel tak, jako když vyhasíná oheň. *Ale* (pohyblivá a nestálá artikulace tohoto „ale“ bude ještě velmi důležitá) popele jsou rovněž popele slávy, lze je ještě připomínat, opěvovat, lze jim žehnat, milovat je, pokud sláva připomínaného a znovu jmenovaného nemůže být redukována ani na oheň, ani na světlo poznání. Jas slávy není jen světlo poznání, a není to nutně ani zřejmost vědění.

Proč se nesnažit o *interpretaci* této básně? Hned se toto omezení pokusím vysvětlit. Důležité není, co znamená tato báseň, co by chtěla říci, anebo že svědčí o tom či onom, ani to, *že* pojmenovává a *co* pojmenovává - *elipticky*, jako vždy. Elipsa i zámlka a odmlka zde nepochybně označují, jak je tomu u Celana vždy, to, co se v těle i rytmu básně zdá mít *rozhodující* význam. *Rozhodnutí*, jak jméno samo naznačuje, se jeví vždy *jako* přerušení, rozhoduje *jakožto* roztínající řez. Nezáleží tedy na faktu, že báseň *pojmenovává*, na motivech, o nichž již předem víme, že jsou patrně jádrem úvahy o odpovědnosti, svědectví či poetice. Důležitá je především zvláštní hranice mezi tím, co jsme schopni a co naopak nejsme schopni určit či zachytit ve *svědectví této básně o svědectví*. Neboť tato báseň cosi říká o svědectví. Svědčí o něm. A v tomto svědectví o svědectví, v tomto zjevném meta-svědectví jistá hranice současně umožňuje i znemožňuje meta-svědectví, totiž svědectví absolutní.

Pokusme se přenést na okraje této hranice, k cestě této linie. Necháme se přitom vést následující hypotézou: možná je tato linie rovněž onou linií nutné "extravagance", jak o ní mluví Murray Krieger.

Upozorníme na několik motivů, které tato báseň určitým způsobem naznačuje a o nichž již předem víme, že se překřižují v samém centru otázky odpovědnosti, tajemství, svědectví.

Jaké motivy to jsou? Tak například motiv *tři*, figura všeho toho, co směřuje za dva, za duo, duel, pár. *Tři* je pojmenováno *dvakrát* v úvodní strofě a před koncem poslední, která jmenuje *právě Aschen* (*Aschenglorie*, připomeňme, napřed jako *jedno slovo* v první řádce, avšak *Aschen-glorie* sdružená spojovníkem ve dvou řádcích před koncem). Dvakrát jde o trojitost, která se týká i cesty *(Weg*)*,* i rukou (*Hände*), rukou *spletených* (zapamatujme si tedy uzel, svázání pouta a rukou).

*ASCHENGLORIE hinter*

*deinen erschüttert-verknoteten*

*Händen am Dreiweg.*

Ocitujme francouzský a anglický překlad; nejsou zcela uspokojující, avšak z definice zde není možné někoho poučovat:

*CENDRES LA GLORIE revers*

*de tes mains heurtées-nouées pour jamais*

*sur la triple fourche des routes.*

(A. du Bouchet)

*GLOIRE DE CENDRES derrière*

*tes mains nouées-bouleversées*

*au Trois-chemins.*

(J.-P. Lefebvre)

*ASH-GLORY behind*

*your shaken-knotted hands on the three forked road.*

(J. Neugroschel)

Překlad by ovšem mohl vypadat také takto:

*GLOIRE POUR LES CENDRES, derrière*

*tes mains défaites effondrées - toutes nouées*

*à la fourche des trois voies.*

Nejsem příliš spokojen s překladem "pour les cendres", protože jde jak o zář popele, tak o slávu přislíbenou popeli; a jestliže, jak mne také napadlo, bychom překládali "gloire *aux* cendres“ (sláva popelům), bylo by tím třeba rozumět nejen glorifikaci popele, ale také jak by se řeklo o nějakém zátiší: podobu slávy obklopené popelem, pozadím či ornamentem popele. To vše jsou způsoby, jak upozornit na výkon básnického génia v tomto *nepřeložitelném "Aschenglorie"*. Je to slovo doslova nepřeložitelné, jedno nelze nahradit jiným, protože složené slovo nelze rozložit. V původní verzi se nedělí, rozdělí se až později, až u konce se oddělí od sebe a spojí samo se sebou na konci verše zvláštním spojovníkem. Tento spojovník je rovněž výkonem básnické paměti. Vyznačuje *návratně* počátek, připomíná tedy původní *nerozdělenost Aschenglorie*:

*Aschen-*

*glorie hinter*

*euch Dreiweg-*

*Händen.*

*Cendres-*

*la gloire, revers*

*de vous - fourche triple,*

*mains.*

(A. du Bouchet)

*Gloire de*

*cendres*

*derrière vous, mains*

*du Trois-chemins.*

(J.-P. Lefebvre)

*Ash-*

*glory behind*

*you three-forked*

*hands.*

(J. Neugroschel)

Přeložit by se dalo také takto:

*Gloire*

*des cendres derrière*

*vous les mains*

*du triple chemin.*

Slovo "euch" nahrazuje "deinen" z druhého verše ("*deinen erschüttert-verknoteten / Händen am Dreiweg*..." tvé, tvé ruce, ruce, jež jsou tvé). Adresát apostrofy je zmnožen. Není týž, není to jen jednotlivá bytost, ženská či mužská, k níž se obrací první strofa. Dvě strofy obracejí, *obracejí* se, jak je to vždy v případě strofy - a apostrofy. Ta se v jediném verši *obrací k...* Dvě strofy oslovují více než jednoho adresáta. Obracejí se od jednoho k druhému, odvracejí se od jednoho k jiným, navracejí se, obracejí se od jednoho anebo od jednoho k druhému.

Proč akcentovat tuto narážku na *trojí*, ať už v případě cesty (*Dreiweg*) anebo rukou (*Dreiweg/Händen*)? Protože vzápětí míříme k tomuto motivu třetího ve scéně možného-nemožného svědectví, svědectví možného *jakožto* nemožného. V latinské etymologii je svědek (*testis*) ten, kdo je účasten jako třetí (*terstis*). To budeme muset ještě prozkoumat podrobněji, abychom rozpoznali, co vše zde ještě může být implikováno. *Testis* má v latině i homonymum. Nejčastěji se užívá v plurále, když se chce říci "testiculum" (doslova "semeník"). Plautus si dokonce ve své hře *Curculio* s tímto slovem hraje a přitom využívá právě tuto homonymii. *Testitrahus* znamená současně celý a mužský. Muži stejně jako ženy, feministky by se patrně nedokázaly vzdát hry s tímto slovem a aniž by si s ním pohrávaly, vyvodit odtud argumentaci týkající se vztahů mezi jistým myšlením třetího a svědectvím na jedné straně, a hlavou, „caput“, falocentrickým kapitálem na straně druhé. V angličtině zůstal ovšem zachován ve slovech *testis, testes* význam *testiculum*, což by mohlo být podnětem militantní polemiky.

Ve svém *Slovníku indoevropských institucí* analyzuje Emile Benveniste v kapitole týkající se "Víry a pověry"[[4]](#footnote-4) slovo *superstes*, které může označovat "svědka" jakožto přeživšího: úlohu svědka hraje ten, kdo byl přítomen a přežil. Třebaže slova *superstes* a *testis* uvádí do souvislosti, přesto je rozlišuje.

„Vidíme rozdíl *mezi superstes* *a testis*. Etymologicky *je testis* ten, kdo jakožto někdo "třetí" (*terstis*) asistuje u nějaké věci, na které se účastní dvě osoby; toto chápání má počátky v obecné indoevropské době...“

I v tomto případě tedy Benveniste analyzuje etymologii tak, že postupuje po linii genealogické anamnézy, která vede až k institucím, mravům, *praxím*, *pragmatikám*. V tomto výjimečném, avšak hluboce problematickém díle, které má být „slovníkem indoevropských *institucí*“, napřed vyčlení určitá slova a poté je zasadí do osnovy *institucionálních* forem, které mají tato slova dosvědčovat. Slova *svědčí* o institucích; slovník *dosvědčuje* institucionální smysl. Avšak i kdybychom předpokládali, že tento smysl existuje před slovy a vně nich (což je hypotéza málo pravděpodobná či málo smysluplná), je v každém případě jasné, že smysl bez těchto slov neexistuje, to jest že neexistuje bez toho, co o něm svědčí, a to v takovém významu svědectví, jenž je sice značně enigmatický, nicméně nevyhnutelný. Jestliže slova *svědčí* o úzu a institucionální pragmatice[[5]](#footnote-5), pak celý paradox je zde soustředěn do analýzy slova *testis, terstis*, které dosvědčuje – ve vztahu k vědění, probouzejíc v život jisté předpokládané vědění – jistou instituci či praxi, společenskou organizaci či „koncepci“, jak říká Benveniste, jež má svůj původ v „obecné indoevropské době“. Aby ilustroval, či spíše *ustavil* tuto spojitost a aby dokázal tento fakt, dodává:

„Jistý sanskrtský text praví: ‹kdykoli jsou spolu dvě osoby, je s nimi i Mitra jako třetí›, tedy bůh Mitra je svou přirozeností ‹svědek›. Avšak *superstes* označuje svědka buď jako toho, ‹přežívá na druhé straně›, tedy jako svědka a současně toho, kdo přežil, anebo jako toho, kdo je při věci, kdo je jí přítomen. Teď také můžeme spatřit, co může a musí teoreticky označovat *superstitio*, kvalita toho, kdo je *superstes*: to, že ‹je přítomen› jakožto ‹svědek›.“[[6]](#footnote-6)

Benvenistovy příklady přesahují do mnohem širšího kontextu, který bychom měli rekonstruovat, a to zejména s ohledem na *superstes*, přeživšího, který je vymezen *jako* svědek, a s ohledem na *testis, terstis*, který je určen *jako* třetí. Svědek je ten, kdo byl přítomen. Byl *při* věci, o které svědčí. V těchto určeních se tedy pokaždé objevuje motiv přítomnosti: „být při tom“, „být v přítomnosti“. V knize *Rozepře*, v níž zásadní význam má právě problém svědka, se Jean-François Lyotard opakovaně zabývá svědkem jako třetím, aniž zmiňuje Benvenista či Celana. Protože však jeho privilegovaným příkladem je Osvětim a spor o „revizionismus“ (což je přirozeně spor o statut svědectví a přežití), problematizuje ideu Boha jako absolutního svědka.[[7]](#footnote-7)

Zjevně tedy musíme vzít na vědomí zcela nesporný fakt: latinská sémantika (*testis*, *terstis*, *superstes*) – stejně jako instituce, k nimž má odkazovat, které má zrcadlit, reprezentovat či ztělesňovat – označuje pouze jednu etymologicko-institucionální konfiguraci vedle jiných – jednu z mnoha pro „nás“, smíme-li říkat „my“, lidé Západu. Ale například v němčině ji nenajdeme.

Rodina slov *Zeugen, bezeugen, Bezeugung, Zeugnis*, která se překládají jako svědek, svědčit, svědectví, dosvědčování, patří do jiné sémantické osnovy. Jen velmi obtížně bychom tu hledali zejména nějaký explicitní odkaz k situaci třetího a k přítomnosti. V této rodině slov, kterou se neodvažujeme nazvat jednoduše homonymií, jsou všechna, s nimiž se jako se základními slovy setkáme v Celanově básni (*Zeug, Zeugen, Zeugung*). Jinak ale označují rovněž nástroj, rozmnožování, plození, tedy *generatio*, generace - jak v biologickém smyslu, tak i ve významu rodiny. Po tom, o čem *svědčí* slovo "svědek" (*terstis, testis*) ve své předpokládané genealogii, máme teď to, o čem *svědčí* i slovo *Zeugen* ve své předpokládané genealogii či generaci. Pokud přihlížíme ke svědkovi jakožto *terstis superstes*, jako třetímu, jenž přežil, tedy v zásadě jako k dědici, strážci, garantovi a ochránci odkazu toho, co bylo a zmizelo, pak vzniká velmi závratné křížení mezi genealogickou či generativní sémantikou slova *Zeugen* na jedné straně a sémantikou svědka jakožto *terstis superstes* *na straně druhé.*

Křížení *závratné* filiační spojitosti, ano, možná. Ale tato závrať nám obrací hlavu, kroužíme v ní a navracíme se zpět, dokonce propadáme, a to nejen mezi Celanovy tropy, strofy a apostofy.++

V angličtině je zachován latinský kořen ve slovech *testimony* a *to testify, atttestation, protest, testament.* Angličtina tedy z našeho pohledu propojuje dvě témata, téma přežití a svědectví. Ale zcela odlišná je rodina slov "*witness*" a *"bearing witness"*. Otevírá stranu vidění (privilegium očitého svědectví), a tedy i jiný sémantický a poetický prostor v posledních slovech Celanovy básně, jestliže se překládá: "*No one/bears witness for the/witness*" A konečně, i když od toho jsme měli začít, řečtina neobsahuje žádný explicitní odkaz ke třetímu, k přežití, k přítomnosti anebo ke generaci: *martys, martyros*, svědek, který se stane mučedníkem, svědek víry, doslova vzato neimplikuje žádný z těchto významů (třetí, přežití, přítomnost, generace). *Martyrion* znamená podle institucionalizovaného úzu "svědectví" stejně jako "důkaz".

Zde se ovšem dotýkáme citlivého a silně problematického rozlišení: svědectví, aktu či zkušenosti svědectví, jak mu "my"[[8]](#footnote-8) rozumíme, a na straně druhé důkazu, jinak řečeno rozdílu mezi svědectvím *a* teoreticko-konstativní jistotou. Toto pojmové rozlišení je právě tak podstatné jako z principu*, de iure* nepřekročitelné. *De facto* je ale záměna vždy možná, protože bez ohledu na jazyk a slovo se tato hranice často zdá být tak křehká, že ji lze snadno překročit. A neplatí to jen o řeckém *martyrion:* latinské *testimonium* – svědectví, svědecká výpověď, dosvědčení – může být vposled chápáno i jako důkaz. To znamená, že jazyk sám o sobě, na rozdíl od lexika či slovníku, nemůže střežit a garantovat úzus. Vždy může docházet k pragmatickému posunu od jednoho smyslu k jinému, často dokonce i na přechodu od jedné věty k druhé. Měli bychom si tedy klást otázku, z jakých nikoli nahodilých, nýbrž nutných důvodů smysl „důkazu“ zpravidla kontaminuje či vychyluje smysl „svědectví“. Neboť axiom, jejž bychom podle mého soudu měli respektovat, byť bychom jej nakonec i zproblematizovali, spočívá v tom, že *svědčit* není *dokazovat*. Svědčení je heterogenní vzhledem k podávání důkazu anebo předkládání doličných předmětů. Svědčení se dovolává aktu víry s ohledem na přísežnou promluvu, tedy takovou, jež sama vznikla v prostoru přísežné víry ("přísahám, že budu říkat pravdu"), anebo s ohledem na slib, jehož následkem je odpovědnost před zákonem, slib, který je však vždy možné zradit, který je vždy spjat s možností křivé přísahy, nevěrnosti, odřeknutí.

Co znamená "Svědčím"? Co chci říci, když říkám "svědčím" (protože svědčit je možné pouze v první osobě)? Nechci říci "dokazuji", nýbrž "přísahám, že jsem viděl, slyšel, dotkl se, cítil, byl jsem *při tom*." To je neredukovatelně *smyslový* rozměr přítomnosti a minulé přítomnosti, toho, co znamená "být přítomen", *être présent,* a především "prožít přítomnost", *avoir été présent*, toho, co to znamená ve svědectví. "Svědčím" znamená: "tvrdím (právem či neprávem, ale v dobré víře, upřímně), že toto mi bylo či je přítomno v prostoru a čase (tedy smyslový rozměr), a jestliže vám to bylo nedostupné, jestliže to nebylo vám, které svými slovy oslovuji, dostupné stejným způsobem jako mně, *vy mi musíte věřit*, protože já se zavazuji, že vám řeknu pravdu, a už jsem se zavázal, řekl jsem, že vám řeknu pravdu. Věřte mi. Musíte mi věřit."

Adresát svědectví, svědek svědka, nevidí to, co svědek říká, že viděl; neviděl to a nikdy to neuvidí. Toto odepření přímého či bezprostředního přístupu adresáta k předmětu svědectví označuje absenci tohoto "svědka svědka" vzhledem k věci samé. Tato ab-sence je právě tak podstatná. Lpí na slovech či na známce svědectví potud, že ji lze oddělit od toho, o čem svědectví svědčí: ani svědek není přítomen, přítomně při tom, co připomíná, není tomu přítomen v modu vnímání, pokud svědčí v tom momentu, v němž svědčí; teď již není přítomen u toho, u čeho říká, že přítomen byl; třebaže říká, že je přítomen, přítomně přítomen, zde a teď, skrze to, co se nazývá paměť, skrze paměť artikulovanou podle nějaké řeči, své někdejší přítomnosti.

II

Je třeba velmi přesně chápat toto "musíte mi věřit", „jste povinován mně věřit“. "Musíte mi věřit" nemá smysl teoreticko-epistemické nutnosti vědění. Nepodává se jako průkazný důkaz, který působí, že nemůžeme než souhlasit se závěrem nějakého sylogismu, se souvislou řadou argumentů, to jest s předvedením nějaké přítomné věci. Zde "musíte mi věřit" znamená "věřte mi, protože vám to říkám a protože vás o to žádám", anebo také "slibuji, že vám řeknu pravdu, že budu věrný tomuto slibu a že se zavazuji k této věrnosti." Ve slovech "je třeba mi věřit" hraje toto "je třeba", které není z řádu teoretického, nýbrž performativně-pragmatického, stejně zásadní roli jako slovo "věřit". Je možné, že právě tímto způsobem vstupuje v přísném smyslu do myšlení to, co znamená "věřit". Jestliže se podvoluji závěru nějakého sylogismu anebo předvedení nějakého důkazu, pak to již není akt víry, třebaže ten, kdo důkaz podává, mne vyzývá, abych "věřil" pravdě takového dokazování. Matematik či fyzik, historik i vědec jako takový mne přece vážně nevyzývá k tomu, aby *věřil* jeho dokazování. V okamžiku, kdy přednáší své závěry, se přece nedovolává mé víry.

"Co je to věřit?", co činíme, když *věříme* (to jest po celou tu dobu a jakmile jsme navázali vztah s druhým), toť jedna z otázek, jimž se nemůžeme vyhnout, jakmile se pokoušíme myslet svědectví.

Navzdory příkladům, které jsme na začátku uvedli proto, abychom věci učinili trochu jasnějšími, svědectví není veskrze a nutně diskursivní povahy. Často je mlčenlivé. Musí se týkat i něčeho z těla, které nemá právo řeči. Nesmíme tedy říkat ani soudit, že svědectví je cele z diskursivního řádu, veskrze řečové povahy. Avšak svědectvím obecně nenazveme něco, co není otevřeno do řádu "*jako takové*"*,* do řádu přítomnosti anebo minulé přítomnosti *"jako takové", "as such"* anebo onoho *"as"*, na které právem klade takový důraz Murray Krieger: jako pravda sama, pravda lži anebo simulakra, pravda masky ve větě, kterou jsme citovali jako motto (*the role of revealing the mask* as *mask)*.

Toto „jako takové“ řeč předpokládá, pokud sama předpokládá přinejmenším možnost značky, před-jazykové zkušenosti značky či stopy „jako takové“. Právě zde se pak otevírá mimořádně složitý problém *apofansis*, tohoto *jako takové*, přítomnosti a řeči. Tím se však zde nebudeme samostatně zabývat.[[9]](#footnote-9)

Kdokoliv svědčí (*bears witness*), nepodává důkaz. Je to někdo, jehož zkušenost, která je z principu jedinečná a nenahraditelná (jakkoli může být potvrzena jinými a stát se důkazem, stát se průkaznou v dispozitivu verifikace), dosvědčuje právě to, že nějaká "věc" mu byla přítomná. Tato "věc" mu sice už v okamžiku dosvědčování přítomná není po způsobu vnímání, ale je mu přítomná, pokud se odvolává na tuto přítomnost jako přítomně *re-prezentovanou*, znovu-zpřítomněnou v paměti. A dokonce i kdyby, což je ovšem velmi vzácný a nepravděpodobný případ, byla současná ještě i s momentem dosvědčování, byla by jakožto přítomnost *vnímaná* nepřístupná adresátům svědectví, kteří svědectví, přijímají jako ti, kdo jsou situováni v řádu věření anebo vyzváni k tomu, aby do tohoto řádu vešli. Svědek naznačuje či prohlašuje, že něco mu je anebo bylo přítomné, a že toto něco není přítomné adresátům, s nimiž je svědek spjat nějakou dohodou, přísahou, slibem, tedy na základě místopřísežného aktu, jehož performativita zakládá svědectví a mění je v záruku a závazek. Dokonce i křivopřísežnictví předpokládá tuto přísežnou víru, kterou zrazuje. Křivopřísežnictví sice ohrožuje každé svědectví, ale tato hrozba je na scéně přísežné víry a dosvědčování neredukovatelná. Tato strukturní hrozba je současně odlišná i neoddělitelná od konečnosti, kterou svědectví rovněž předpokládá. Neboť každý svědek se může v dobré víře mýlit, jeho vnímání je konečné, mýlí se a tisícerým způsobem se může klamat o tom, o čem mluví; avšak tato konečnost, jež je rovněž neredukovatelná a bez níž by nebylo místa pro svědectví, je ve svých účincích jiná než ta, která nás zavazuje věřit a která umožňuje lež a křivou přísahu. Existují tedy dva různorodé účinky téže konečnosti neboli dva podstatně odlišné přístupy ke konečnosti: ten, jenž postupuje skrze omyl či halucinaci dobré víry, a ten, který postupuje klamáním, křivou přísahou a neupřímností. V okamžiku svědectví musí být vždy oba *možné*.

Avšak sama možnost lži a křivé přísahy (lež je druhem křivé přísahy) ukazuje, že existuje-li pro nás svědectví, pak má svůj smysl pouze před zákonem, před slibem či závazkem. Smysl má jen vzhledem k nějaké *causa*: spravedlnost, pravda jako spravedlnost. Zde pouze vyznačíme tuto obtíž, a to pouze pro onen okamžik, kdy v jednom a tomtéž slově *martyrion* nikoli nahodilým způsobem shledáváme dva různorodé významy: 1. na jedné straně svědectví (jež přináleží k prostoru věření, k aktu víry, závazku a signatury: avšak stále znovu a znovu se budeme ptát: co to znamená *věřit*?) a 2. na straně druhé důkaz, jisté určení, řád vědění. Vždy tedy jde o alternativu mezi *Glauben und Wissen*, jak zní název Hegelova díla, a rovněž o neukončitelný spor mezi Kantem a Hegelem.

Nebudeme se pokoušet tvrdit, že fenomenologicky či sémanticky vzato toto rozlišení *svědectví* a *důkazu* *existuje de facto* v silném a přísném smyslu slova. Nebudeme se pokoušet tvrdit, že *obstojí v realitě jako cosi pevného, v ní aktuálního či přítomného*. Máme zde co dělat s hranicí současně přísnou i nekonsistentní, nestabilní, hermeneutickou a prostupnou, *de iure* nepřekročitelnou, avšak *de facto* překračovanou. Problém spočívá v tom, že překračování této pojmové hranice je zapovězené, a přitom se stále děje. Existuje-li však svědectví, a to takové, které ve vlastním smyslu, *nepopiratelně* odpovídá jménu i smyslu, jenž se tomuto slovu přikládá v naší "kultuře", ve světě, v němž se oprávněně domníváme, že jsme s to dědit a svědčit, pak takové svědectví nemůže spočívat v dokazování, potvrzování nějakého vědění, v zajišťování teoretické jistoty, v určujícím soudu. Může se pouze dovolávat aktu víry.

Dokončeme ještě průzkum řeckého lexika: vedle slova *martyrion* je zde i *martyria*, označující akt podávání svědectví: je to dosvědčení, předložení svědectví. *Martyromai* znamená volat za svědka, dovolávat se svědectví, brát za svědka. Pěkným příkladem tohoto „braní za svědka“ je věta z *Občanských válek* historika Appiana z Alexandrie, který říká: *martyramenos emauton tes filotimias*, „sám se beru za svědka své horlivosti, své ctižádosti, své touhy po uznání.“ Jiný obvyklý překlad: „Dovolávám se svého svědomí jako svědka své ctižádosti.“ Kdosi svědčí před druhými, protože mluví, protože se obrací k druhým; avšak bere druhé za svědky toho, k čemu on sám bere *sebe* za svědka, totiž toho, že je si něčeho plně vědom, že je sám sobě přítomen tak, aby mohl před druhými svědčit o tom, co dosvědčuje, *fakt, že* svědčí a že *o tom, co* dosvědčuje, napřed svědčí sám před sebou.

Proč tento překlad? Proč tento příklad? Protože se zde setkáváme s neredukovatelným záhybem svědectví a přítomnosti, asistence, asistence v existenci jako přítomnosti: tímto záhybem je přítomnost *jakožto* přítomnost *pro sebe*. Svědek může připomínat, že byl přítomen u toho či onoho, že asistoval tomu či onomu, že prožil či zakusil to či ono, jen pod tou podmínkou, že jest a byl *přítomný sobě jako takovému*, tedy pod podmínkou, že byl sdostatek vědom sebe, sdostatek sobě přítomen, aby věděl, o čem mluví. Zde není žádná maska. Jestliže by ji měl, masky by se vystavovaly *jako* masky, ve své pravdě masek. Mohu tvrdit, že přináším spolehlivé svědectví, jen osobuji-li si schopnost svědčit o tom před sebou samým, upřímně, bez masky a zástěrky, jen vím-li, co jsem viděl, slyšel anebo čeho jsem se dotknul, a jsem-li týž jako včera, vím-li to, co vím, a chci-li říci to, co chci říci. A tímto způsobem mohu vyjevovat či odhalovat - mimo všechny masky a zástěrky. Přítomnost pro sebe, tato klasická podmínka odpovědnosti, musí být ve svědectví koextenzivní s přítomností u něčeho jiného, s tím, že jsem byl přítomen u něčeho jiného, a s přítomností druhého, například toho, komu je svědectví adresováno. Za této podmínky může svědek odpovídat, odpovídat za sebe, být *odpovědný* za své svědectví i za přísahu, v níž se ke svědectví zavazuje a jíž je zaručuje. Křivá přísaha či lež *jako takové* již v samém svém pojmu předpokládají, že lhář či křivopřísežník je sdostatek přítomen sobě; musí jakožto přítomný sobě podržovat smysl v jeho pravdě či pravý smysl toho, co zastírá, falšuje či zrazuje, a proto může zachovávat jeho tajemství. Zachovávat je *jako takové* – a *střežení* tohoto podržování je pohyb *pravdy* (*veritas, verum, wahr, wahren*, což znamená střežit; *Wahrheit*: pravda).

Toto je jedno ze skloubení problematiky tajemství, odpovědnosti a svědectví. Není lži či křivé přísahy bez odpovědnosti, není odpovědnosti bez přítomnosti při sobě. Tato přítomnost při sobě se často vykládá jako sebevědomí. Svědectví před druhým by pak implikovalo svědectví před vlastním svědomím; to by pak mohlo vést k transcendentální fenomenologii vědomí. Avšak tato přítomnost při sobě není nutně poslední formou vědomí či sebevědomí. Může existovat i v jiných formách, například jako jisté *Dasein*. Vzpomeňme si na úlohu (fenomenologickou, avšak v jiném smyslu), kterou může mít hodnota svědectví či dosvědčování v Heideggerově *Sein und Zeit*, především tam[[10]](#footnote-10), kde se Heidegger zabývá právě tím, jak *Dasein* (pobyt) dosvědčuje (*Bezeugung*) svou původní možnost a svou autenticitu (*Eigentlichkeit*). To, že *Dasein* musí moci svědčit o sobě, je v *Sein und Zeit* axiom či dosvědčení existenciální analytiky pobytu. Heidegger od počátku slibuje fenomenologické osvětlení, předvedení, vykázání (*Aufweis*) takového svědectví (*der phänomenologische Aufweis einer solcher Bezeugung*), to jest fenomenologie zkušenosti, která je sama fenomenologická, protože spočívá v *prezentaci,* ve *vykazování.* To je prezentace prezentování, vykázání vykazování, svědectví svědectví: zde je svědek svědka, dosvědčení svědectví.

Vraťme se teď k Celanově básni a ještě jednou upozorněme na dvojí odkaz k dosvědčení (*Bezeugung*) ve slovech "*Niemand / zeugt für den / Zeugen*" jako enigmatickou a neustále se navracející figuru *tří*. Mějme stále na paměti toto překřížení sémantiky svědka a sémantiky „tří“ či třetího, avšak postupujme s větší obezřetností. Vyhněme se tomu, abychom současný výskyt těchto dvou motivů v Celanově básně interpretačně přetěžovali. Jakkoli je toto vzájemné setkání obou a priori neredukovatelné všude tam, kde jde o svědka a o třetího, není nic, co by nám v četbě této básně dovolovalo jít za toto a priori.

Totéž platí i o odkazu k *přísaze*. Báseň mluví o přísaze, o přísaze *zkamenělé*, o tom, co hučí v hloubce zkamenělé přísahy, přísahy kamene, přísahy, jež se stala kamenem:

*Pontisches Einstmals: hier*

*ein Tropfen,*

*auf*

*dem ertrunkenen Ruderblatt,*

*tief*

*im versteinerten Schwur,*

*rauscht es auf.*

Existující publikované překlady:

Pontique une fois: ici

telle une goutte,

sur

le plat de la rame submergée,

au profond

du serment mué en pierre,

sa rumeur.

(A. du Bouchet)

L'Autrefois pontique: ici,

une goutte

sur

la pale d'aviron noyée,

tout au fond

du serment petrifié,

son bruit revient.

(J.-P. Lefebvre)

Pontic once-upon: here

a drop

on

the drowned oar-blade,

deep

in the petrified vow,

it roars up.

(J. Neugroschel)

Jiný možný překlad:

Autrefois Pontique: ici

une goutte

sur

la palme d'une rame noyée

au fond

du serment pétrifié

bruit.

Předpokládejme, že se zdržíme "komentování" této básně, což bych si přál. Avšak ještě před tím, než bychom se o něco takového pokoušeli, a bez ohledu na to, co chce báseň anebo ten, kdo je pod ní podepsán, říci, i bez ohledu na to, o čem má svědčit, není možné nespojovat *a priori* tuto figuru přísahy s figurou svědectví, jež se na konci vynořuje. Neexistuje svědectví bez nějaké implikace přísahy (*Schwur*) a odpřisáhnutí. To, co odlišuje akt svědectví od jednoduchého předávání poznatků, od jednoduché informace, jednoduchého konstatování anebo jen demonstrace nějaké prokázané teoretické pravdy, je to, že někdo *se zavazuje* někomu přinejmenším implicitním přísahou. Svědek slibuje, že bude říkat či vyjevovat druhému, svému adresátovi cosi, nějakou pravdu, smysl, jenž mu je anebo byl nějak přítomen, jemu jakožto svědkovi, tedy jemu jedinému a nezastupitelnému. Tato nezastupitelná singularita váže otázku svědectví k otázce tajemství, ale rovněž tak, a to nerozlučně, k otázce smrti, kterou nikdo nemůže ani předjímat ani vidět přicházet, ani dát anebo přijmout namísto někoho jiného. Nemáme jiné volby, než takovému dosvědčení buď *věřit* anebo *nevěřit*. Verifikace anebo proměna v důkaz, popírání ve jménu "vědění" patří do prostoru zcela jiného. Jsou heterogenní vzhledem k okamžiku svědectví ve vlastním smyslu. Zkušenost svědectví jako taková tedy předpokládá přísahu. Přebývá v prostoru tohoto *sacramentum*. A stejná přísaha například (avšak toto není žádný příklad) svazuje svědka i jeho adresáty v oblasti práva: "Přísahám, že budu říkat pravdu, celou pravdu a nic než pravdu." Tato přísaha (*sacramentum*) je posvátná; vyznačuje přijetí posvátna, srozumění při vstupu do svatého či posvátného prostoru vztahu k jinému. I křivá přísaha jakožto svatokrádežná implikuje tuto sakralizaci. Křivopřísežník (*perjuror*) páchá křivopřísežnictví (*perjury*) *jako takové* jen proto, že má na paměti posvátnost přísahy. Křivá přísaha (lež, maska) se jeví jako takové („*the role of revealing the mask as mask"*) pouze tam, kde potvrzují svou přináležitost k této oblasti sakrální zkušenosti. A přinejmenším potud je křivopřísežník (*perjuror*) věrný tomu, co zrazuje; křivou přísahou a svatokrádeží vzdává čest přísežné víře; ve zradě obětuje tomu, co zrazuje; činí tak na oltáři právě toho, co tímto způsobem znesvěcuje. Odtud úskok i zoufalá nevinnost toho, kdo říká: "tím, že zrazuji, že zrazuji tebe, obnovuji přísahu, oživuji ji a jsem jí věrnější víc než kdy předtím, jsem jí dokonce věrnější, než kdybych se choval způsobem objektivně věrným a nenapadnutelným, a přitom zcela zapomněl *sacramentum*, které bylo na počátku." O tomto nesdílitelném tajemství přísahy či křivé přísahy, o tomto tajemství, jež nemůžeme sdílet dokonce ani s partnerem této přísahy, se spojencem v této alianci, existuje pouze svědectví a víra. Akt víry bez jakékoli možnosti důkazu. Hypotéza důkazu tu dokonce vůbec nemá smysl. Avšak na straně druhé se svědek, jenž je sám a bez důkazu, nemůže dovolávat autority někoho třetího anebo nějakého jiného svědka. Pro tohoto svědka není *jiného* svědka: není svědka pro svědka. A to také, *možná,* chce říci Celanova báseň. Ale to také mohou současně uvádět jako záminku všechny "revizionismy", když odmítají svědectví pod záminkou, že svědectví nikdy z definice nejsou důkazy. Co odpovědět na takovou námitku, kterou bychom mohli přeložit i takto: mohu o tom svědčit před svým svědomím, zrazuji tě, lžu ti, ale přitom ti zůstávám věrný, jsem dokonce více než kdy jindy věrnější našemu *sacramentum*? Nic nelze namítat, nic nemůžeme dokázat ani ve prospěch ani v neprospěch takového svědectví. Tomuto řečovému aktu, tomuto "performativu" svědectví a vyhlášení může v noci víry odpovědět pouze jiný "performativ", jenž spočívá v tom, že řekneme "věřím ti", anebo to dáme beze slov pocítit.

Jak myslet tuto důvěru? Kde situovat tuto víru, jež nemusí nutně nabývat velkých podob víry řečené náboženská? Tento akt víry je implikován všude, kde jsme účastni tomu, čemu se říká svědectví. Ale popravdě řečeno je implikován už od chvíle, kdy otevřeme ústa. Jakmile otevřeme ústa, jakmile si vyměníme pohled, a třeba i mlčky, vždy je již ve hře "věř mi", jež se ozývá jako ozvěna v druhém. Žádná lež a žádná křivá přísaha nemohou přemoci tuto výzvu k víře; mohou ji pouze dotvrdit; mohou pouze dotvrdit její nepřemožitelnost tím, že ji znesvěcují. Mohu lhát, křivě přísahat, zrazovat, jen slibuji-li pod přísahou (implicitní či explicitní), že budu říkat to, o čem věřím, že je to pravda, jen chci-li být věrný svému slibu.

Je takové "věření" myslitelné. A je dosažitelné v řádu myšlení? Jestliže jsme se již odvolávali na *Sein und Zeit* a na to, co se zde požaduje od *Bezeugung*, od fenomenologie dosvědčování, zejména pokud jde o autentické moci být sebou *Dasein* neboli pobytu, pak proto, že Heidegger na jedné straně neustále vyděluje řád víry či věření od řádu myšlení či filosofie anebo přinejmenším jedno od druhého odděluje. Činí tak velmi často, zejména však ve velmi ostře formulované a pozdní formulaci z pojednání „Der Spruch des Anaximander“.[[11]](#footnote-11) Tato formulace radikálně eliminuje řád věření z řádu myšlení vůbec. Heidegger se poté dotýká problému překladu. (Mluvím o tom proto, neboť i zde jsme zaujati aktem překladu a svědectví, překladu Celanovy básně o svědectví, překladu téměř nepřeložitelné básně, která podává svědectví ve věci svědectví.) Heideggerovi jde právě o překlad jistého *Spruch*. *Spruch*: slovo, věta, výrok, rozhodnutí, báseň, tedy v každém případě slovo, které není teoretickou a vědeckou výpovědí a je singulárním a „performativním“ způsobem spjato s jazykem. Co tedy na tomto místě, které se týká rovněž přítomnosti (*Anwesen, Präsenz*), oné přítomnosti, která zakládá klasickou hodnotu svědectví, tedy přítomnosti jako reprezentace v „reprezentaci reprezentování“ (*die Präsenz in der Repräsentation des Vorstellens*), říká Heidegger? Předložil určitý překlad Anaximandrovi věty a pokračuje: „Víra nemá v myšlení místo.“ (*Der Glaube hat im Denken keinen Platz*). Tato věta je součástí argumentace, kterou je třeba přinejmenším zčásti rekonstruovat: „Nemůžeme překlad dokázat (*beweisen*) vědecky a stejně tak bychom mu neměli přikládat víry (*glauben*) na základě nějaké autority. Dosah dokazování [rozumí se „vědeckého“] je příliš krátký (*Beweis trägt zu kurz*). Víra nemá v myšlení místo. Překlad lze pouze v myšlení této věty (*Spruch*) zvažovat (*nachdenken*) [je třeba myslet Spruch, tento výrok jako báseň, jako výpověď, jako rozhodnutí a závazek, abychom odtud mohli myslet či znovu promýšlet možnost překladu, a nikoli naopak]. Avšak myšlení (*Denken*) je *Dichten* [báseň, básnění, básnický výkon, poetika, o níž možná mluví Krieger na onom místě, které jsme citovali jako motto – ale slovo „výkon“ se nehodí, jde zde o něco jiného, než je aktivita subjektu, možná by spíše bylo třeba říci „událost básnictví“, „vyvstávání poetična“] pravdy bytí (*der Wahrheit des Seins*) v dějinném rozhovoru (dialogu, dvojřečí) myslitelů (*in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden*).“[[12]](#footnote-12)

Heidegger se tedy obrací zády k vědeckému důkazu i víře; to by mohlo naznačovat, že potud věnuje důvěru nikoli vědeckému svědectví. V uvedeném kontextu je věření spjaté s vírou důvěřováním autoritě, důvěřováním, které zavírá oči, aby se dogmaticky svěřilo autoritě (*Autorität* je rovněž Heideggerovo slovo). Heidegger radikálně tento význam rozšiřuje i na tvrzení: víra nemá v myšlení místa. Je toto věření cizí tomu, co se v myšlení samém (a zejména v tom, které myslí v *Zwiesprache* a je ve vztahu k výroku, *Spruch,* myslitele ve zkušenosti myslícího překládání) týká onoho *Bezeugung*, dosvědčování, o kterém je řeč v *Sein und Zeit*? Není víra v tomto dovolávání se dosvědčení (*Bezeugung*) v diskursu, který se o ni opírá? Není ve zkušenosti myšlení vůbec, jehož se Heidegger dovolává, zkušenost nějakého věření, které se neredukuje na onu důvěřivost či onu pasivitu vůči autoritě, kterou zde Heidegger až příliš snadno vylučuje z myšlení? Není to tak, že autorita jistého „věření“, „uvěření“, „dožadování se víry“ se vždy nutně vsouvá tam, kde se upomíná na myšlení pravdy bytí? Co v tom, co není důkazem, zaujímá místo tohoto *Glauben* v myšlení, které chce myslet Heidegger tehdy, když vylučuje víru a dožadování se víry?

III

„Zvedněte pravou ruku a řekněte «přísahám».“ Těmto slovům má odpovědět svědek, jakmile se objeví před francouzským tribunálem. Ať už je význam zdvižené ruky jakýkoli, zavazuje v každém případě viditelné tělo v aktu přísahy. Platí to i o snubním prstenu, který se nosí na prstu. „*Schwurfinger*“ označuje tři prsty, které se zdvihají při přísahání. Možná to není bez souvislosti s „*Händen am Dreiweg*“ či „*Dreiweg- / Händen*“, které se dvakrát objeví v Celanově básni. Nejprve jsou spojeny s poutem, s uzlem (*knoten, verknoteten*). Lze si představit, že tyto "uzly" nejsou bez souvislosti se svazkem přísahy, například přísahy kamene, o které je v básni řeč: *im versteinerten Schwur*. Ale dále jsou spojeny rovněž s uzly rukou (*erschüttert-verknoteten Händen*) a bolesti (*Schmerzknoten*).

*Stricto sensu* implikuje *zděděný* pojem svědectví, jak je vymezen určitou kulturou, jistý zákon či přísahou. To odkazuje k *sacramentum*, totiž k závazku mezi zúčastněnými stranami v nějakém řízení či sporu. Během obhajování je tento závazek postupem zvaným *per sacramentum* svěřen pontifikovi. "Pontifex" však nemá daleko k *Pontisches, Pontisches Einstmals*, o kterém ještě budeme mluvit.

To ale nutně neznamená, že při každém svědectví je třeba zvednout ruku a přísahat, že nebudeme říkat než pravdu, nic než pravdou a celou pravdu. Neznamená to nutně, že pokaždé rituálně učiníme to, co se nazývá "svědčením", anebo že budeme svědčit či vypovídat pod přísahou: *unter Eid bezeugen, unter Eid aussagen* anebo *to* *testify* či *bear witness* - což téměř vždy a samo sebou má hodnotu "dosvědčování pod přísahou“, před zákonem. Nikoli. Ale i tehdy, není-li scéna tímto způsobem formálně ustavena nějakým institucionálním kódem pozitivního práva, který by nás zavazoval dodržet ten či onen rituál, i tehdy je ve svědectví implikována nějaká přísaha a nějaký zákon.

Toto rozšíření implikace přísahy se může jevit jako neobyčejné a přepjaté, dokonce i extravagantní, přesto si ale myslím, že je legitimní a řekl bych dokonce, že je neodvolatelné. Logicky vzato nutí pokládat každou řeč k druhému za svědectví. Kdykoli mluvím anebo něco druhému vyjevuji, i tehdy svědčím, protože i když neříkám anebo neukazuji pravdu, i když za "maskou" lžu, skrývám či zrazuji, každá výpověď implikuje "říkám ti pravdu, říkám ti, co si myslím, svědčím před tebou o tom, o čem svědčím před sebou a co je mi přítomné (jedinečným způsobem a nenahraditelně). A vždy ti mohu lhát. Tedy jsem před tebou jako před soudcem, před zákonem anebo představitelem zákona. Jakmile svědčím, jsem před tebou jako před zákonem, avšak současně i ty, kdo jsi mým svědkem, ty, kdo svědčíš o mém svědectví, i ty jsi soudcem a arbitrem, jsi soudcem a stranou, stejně jako jsi soudcem a rozhodčím." Vrátíme se ještě k této podstatné možnosti soudce stát se svědkem a možnosti svědka stát se soudcem a rozhodčím.

Jak jsem už přiznal: nebudu se pokoušet tuto báseň interpretovat. Ani její poslední verš:

*Niemand*

*zeugt für den*

*Zeugen*.

Co tedy s touto básní děláme? A proč ji citujeme? Proč vyvoláváme její básnickou sílu? Proč čerpáme z této síly, i když a jistě i právě proto, že - odhlédneme-li od toho, co bychom z ní dokázali dešifrovat - nevíme, *o čem* nakonec svědčí? To, co zde nazýváme silou, energií či *virtus* básně a v jazyce, je právě to, co skrze nějaké neodolatelné puzení nás nutí báseň znovu a znovu citovat. Neboť citujeme a recitujeme, snažíme se naučit nazpaměť tam, kde víme, že nevíme, co chce báseň vposled říci, a nevíme, *o čem* anebo *pro koho* anebo *o čem* svědčí. Nevíme to, i když o ní třeba i hodně víme a hodně z ní získáme. Můžeme "číst", můžeme chtít číst, citovat a recitovat tuto báseň, a přitom se vzdáváme snahy interpretovat ji anebo překročit onu hranici, za níž se interpretace setkává se svou možností i nemožností. Je tu puzení citovat a recitovat, opakovat to, co chápeme, aniž bychom vůbec chápali, protože v ní, v ekonomii elipsy cítíme nějakou moc mocnější, než je moc smyslu, a snad i moc mocnější než je moc pravdy, masky, jež by se vyjevovala *jakožto* maska. Puzení recitovat, touha osvojit si "srdcem" vychází právě z této hranice srozumitelnosti či průhlednosti smyslu.

Není tato hranice hranicí krypty, tedy jistého tajemství? Když báseň svědčí o svědectví a o svědkovi, říká, že neexistuje žádný svědek pro svědka: nikdo nesvědčí pro svědka. Je to zjevně indikativ, konstatující popis, ale možná též implicitně i zapovídající předpis: fakticky pro svědka nikdo nesvědčí, nikdo ani nemůže svědčit pro svědka, především ale proto, že to tak nemá být. Nikdo pro něho svědčit nemůže, protože se to nesmí. Možnost tajemství musí zůstat zapečetěna právě tehdy, když je svědectví odhaluje - anebo když tvrdí, že cosi odhaluje.

Báseň svědčí. Nevíme o čem a pro koho, o kom a pro co; svědčí tak, že svědčí *pro* svědectví. A tedy to, co říká o svědkovi, říká také *o sobě samé* jakožto svědkovi anebo svědectví. Jako básnickém svědectví. Nebylo by zde tedy možné uplatnit na svědectví, na *toto* básnické svědectví jakožto na to, co v *každém* svědectví se vždy musí jevit jako "básnické" (jedinečný akt, týkající se jedinečné události a zavazující k jedinečnému, to jest vynalézavému vztahu k jazyku), onen "*extravagant proposal*" Murraye Kriegera: *"the poem, in the very act of becoming successfully poetic - that is, in constituting itself poetry - implicitely constitutes its own poetic"*?

Poslední strofa, čtena *sama o sobě*,

*Niemand*

*zeugt für den*

*Zeugen*

se ovšem může různě přetáčet a otáčet. Jako by se otáčela a navracela okolo osy své vlastní syntaxe. Až závratně. Co má znamenat ono "pro" (*für, for*)? V této věci lze předložit přinejmenším *tři* hypotézy

1. Jde o to svědčit *ve prospěch* někoho (svědčím pro tebe, svědčím v tvůj prospěch, jsem svědkem obhajoby atd.)? *Zeugen für jemanden* znamená totiž běžně svědčit *ve prospěch* někoho na rozdíl od *zeugen gegen jemanden*, svědčit *proti* někomu.

2. Anebo jde spíše o "svědčení za" jiného ve smyslu "na místě jiného"? A tedy se oslabuje ona možnost, schopnost, oprávnění připomenutím, že nikdo nemůže svědčit *namísto* jiného, stejně jako nikdo nemůže zemřít *místo* jiného? V této nemožnosti substituce zakoušíme spojení smrti a tajemství. Tajemství je vždy zkušeností svědectví, privilegiem svědka, jehož nemůže nahradit nikdo jiný, protože svědek je z podstaty jediný, kdo ví, co viděl, prožil, cítil; je tedy třeba mu na slovo *věřit* ve chvíli, kdy zveřejňuje tajemství, jež ovšem zůstává ve všem tajemstvím. Tajemství *jakožto* tajemství. A i když o *Aschenglorie* nedokážeme říci nic jistého, je to zjevně báseň o smrti a o tajemství. Báseň přežívá tím, že svědčí, na základě onoho spojení přežívání *testis* jakožto *superstes.*

Jestliže nikdo nemůže nikoho nahradit jako svědka, jestliže nikdo nemůže svědčit *za* druhého jako svědka, jestliže nelze svědčit pro svědectví, aniž by mu to nevzalo jeho hodnotu svědectví (které se vždy musí uskutečnit v první osobě), není pak obtížné ztotožnit svědka s někým třetím? Třetího si jednoduše představujeme jako kohokoli, jako nahraditelnou první osobu: třetí je singulární "já" vůbec. Avšak nic není více nahraditelné a nic méně než nějaké "já". Otázka, která vyvstává, je samozřejmě otázka toho, co se nazývá první osobou (v singuláru i plurálu, *já* anebo *my*). Kdo je "já" básně? Tato otázka se posouvá; dělí se a zmnožuje se stejně jako otázka signatury, mezi "já", o němž báseň mluví anebo k němuž se skrze reflexi vztahuje (ale to může být často i "já" *zmíněné*, totiž *citované*, chcete-li), "já" které báseň "píše" či "signuje" všemi možnými způsoby, a "já", které ji čte. Jak se tedy určuje sebe-referenčnost, auto-deiktičnost, která je vždy kladena či naznačena, kdykoli někdo říká "já", čímž, třeba i za maskou, dává najevo, že ten, kdo vypovídá, se sám ukazuje a vztahuje se k sobě? Forma této sebe-referenční auto-prezentace není pouze gramatická; může být pouze *implikována* promluvami, které vůbec nejsou proneseny v první osobě přítomného času. Jakmile říkám "ty" anebo "vy", "tvůj", "váš" atd., říkám anebo implikuji "já".

3. Existuje však i možnost třetí: svědčit "pro" někoho nikoli ve smyslu "ve prospěch" anebo "namísto", nýbrž "pro" někoho ve smyslu "před" někým. To by znamenalo, že se svědčí *pro* někoho, kdo se stává *adresátem* svědectví, někým, pro jehož oči a uši se podává svědectví. Věta "nikdo nesvědčí pro svědka" by potom znamenala: nikdo, žádný svědek nesvědčí před někým, kdo je také (jiným) svědkem. Svědek jako takový není nikdy v situaci, že by přijímal svědectví někoho jiného a ani není uzpůsoben tak činit. Soudce či tribunál, z předpokladu neutrální a objektivní představitelé zákona, mohou sice svědectví přijmout, ale nikoli nějaký jiný svědek, protože je stejně jedinečný a implikovaný jako první svědek. Soudce či tribunál, arbitři, ti, kdo soudí a rozhodují, ti, kdo činí závěry, nejsou jednoduchými svědky; nesmí jimi být, nemohou být jenom svědky, to jest subjekty, které se jedinečným způsobem nacházejí v situaci asistence či participace na tom, o čem se svědčí. Upadli by v podezření - stejně jako je podezírán každý svědek -, že jsou zaujatou stranou, subjektivně stranickou, interesovanou, situovanou v prostoru, který popisuje svědectví. Soudce, arbitr čili adresát svědectví tedy není svědek: nemůže jím být a ani jím být nesmí. A přesto svědek, arbitr čili adresát jsou nakonec *také* svědci; je nezbytné, aby i oni mohli svědčit před svým svědomím anebo před druhým o tom, u čeho asistovali, čemu byli přítomni, o tom, v čeho přítomnosti se nalézali: svědectví svědka, jenž se dostavil k soudu. Pouze na základě tohoto svědectví mohou oprávněně, *justement*, ospravedlnit svůj soud. I soudce, arbitr, historik je svědkem, svědkem svědka, jestliže přijímá, hodnotí, kritizuje, interpretuje svědectví někoho, kdo přežil, například toho, kdo přežil Auschwitz. Ať už toto svědectví přijímá či odmítá, je stále svědkem svědka. Je svědkem, i když odmítá první svědectví a naznačuje, že když přeživší přežil, nemůže být spolehlivým a jistým svědkem toho, co se stalo, zejména existence onoho konce, konce usmrcování, plynových pecí a krematorií - a tedy že nemůže svědčit *za* jediné a pravé svědky, za ty, kdo jsou mrtví a kdo z definice již nemohou svědčit, potvrzovat či vyvracet svědectví někoho jiného. V tomto kontextu může *Aschenglorie* rovněž mezi slovy, stoupajícími ze světla popele jako zoufalý vzdech naznačovat: žádný svědek pro svědka v této zvrácené situaci, která dovoluje všem soudcům, arbitrům a historikům pokládat revizionistickou tezi za v zásadě nevyvratitelnou anebo neodmítnutelnou.

Třebaže soudce-arbitr-historik nemůže být svědkem "u soudu", přesto musí také a rovněž svědčit, byť jen o tom, co slyšel dosvědčovat. Má svědčit o zkušenosti, během níž, jsa přítomen a vystaven přítomnosti svědectví, mohl toto svědectví slyšet, chápat a stále ještě může reprodukovat jeho podstatné jádro atd. Pak by tedy byl i někdo třetí a svědectví o svědectví, svědek pro svědka.[[13]](#footnote-13)

*Niemand / zeugt für den / Zeugen*: *"für"* je slovo v celé básni současně zcela klíčové i naprosto nerozhodnutelné.[[14]](#footnote-14) Nic nevyvrací uvedené tři způsoby čtení. Jakkoli jsou odlišné, nejsou nutně neslučitelné. Jsou naopak schopny akumulovat potenciální energii v kryptické hloubce básně, dodat jí takto její apelativnost a podnítit naše puzení citovat - re-citovat ji bez vědění, mimo vědění. V tomto *trojím* čtení slova *"für"*, které zdvojuje ono *trojí*, s nímž jsme ještě neskončili, se ve strofě dostává do pohybu i samo sloveso. Jeho čas je nezřetelný, a spolu s ním se rozmývá i jeho způsob a negace, která je provází (*Niemand zeugt*...). Indikativ prézenta by mohl označovat fakt, který se konstatuje: nikdo nesvědčí. Ale jak tomu často bývá (i ve francouzštině, zejména je-li ve hře zákon), "nikdo nesvědčí" implikuje: "nikdo *nemůže* svědčit", "nikdo nemůže, nemohl a nebude kdy moci svědčit pro svědka" (se všemi třemi možnými významy slova "pro", o nichž jsme mluvili). Ale toto *moci*, toto "ne-být s to" se vzápětí posouvá a snadno se překládá do podoby "nesmět" anebo "povinování ne...": nikdo *nemůže*, to jest nikdo *nesmí*, nikdo *nemá* svědčit *pro* svědka, nahrazovat svědka, bránit svědka, svědčit před svědkem atd. Není v *moci* nikoho a (tím spíše, kromě toho anebo především) *nesmí* se svědčit pro svědka ve všech významech slova "pro". Není možné a nesmí se (usilovat) nahradit svědka vlastní smrti, například toho, kdo zahynul v pekle Osvětimi (ale to neznamená, že tato báseň je básní *o* Osvětimi - a to právě z toho důvodu, který stále připomínám, totiž že nikdo nesvědčí za svědka). Nikdo nemůže a nesmí nahradit (tedy svědčit *pro*) svědka vlastní smrti, ani svědka smrti druhého, toho, kdo byl při tom a přežil, například v pekle Osvětimi.

A přesto, tato báseň svým způsobem svědčí o této nemožnosti. Dosvědčuje tento zákaz, jemuž je podrobeno svědectví, právě tam, kde bychom měli být povinováni stále k němu odkazovat. Tato nemožnost a tento zákaz se vyjevují *jako takové*. Nevyjevování se vyjevuje (*možná) jakožto* ne-vyjevování. Je to možné? Jak? A jak rozumět tomuto "možná"? Jeho možnosti či jeho nutnosti?

Jde tu o smrt, jestliže smrt je to, o čem nelze svědčit *za* druhého, a především protože není možné o ní svědčit *pro sebe*. Přežívání přežití jako místo svědectví a jako testament by se zde shledávaly jak se svou možností, tak se svou nemožností, se svou příležitostí i se svým ohrožením. A shledávaly by toto vše ve své struktuře a v této události.

Lze bez velkého rizika tvrdit, že tato báseň je báseň *na téma smrti*, že je to báseň *o* smrti, báseň, která vypovídá smrt *jako takovou*. Lze to tvrdit tam, kde není možné oddělit otázky tajemství, krypty a svědectví od otázek přežívání a smrti. A lze to též zajisté tvrdit, jestliže si za svědectví vezmeme zmínku o popeli. Je zde popel, *avšak* popel je popelem záře. Anebo ještě jinak: je tu záře, světlo, oheň, *avšak* již v popeli. Dvojí možnost "avšak" - popel a smrt, *avšak* záře; záře, *avšak* popel a smrt bez paměti. Tato dvojí možnost implikovaného "avšak" je implikována právě ve spojovníku, který se *jednak vyznačuje* na konci verše, kde člení a rozbíjí vztah mezi popelem a září

*Aschen -*

*glorie..*

(dvojné slovo, v jehož případě nevíme, co je subjektem a co atributem), a *jednak se zahlazuje* v jediném a prostém slově tak, jak je tomu v nadpise: *Aschenglorie*. Ani tady nevíme, zda záře patří popelu anebo zda popel je zářivý, zda je to popel slávy. To vysvětluje francouzský překlad Du Bouchetův, který namísto "gloire de cendres" dává přednost "Cendres-la-gloire". Francouzské slovo *cendres*, popel, je ovšem v plurálu: popel není s to sebrat se ze svého rozptýlení, ale proto je také pohromadě. Popel drží u sebe tím, že není soudržný, že ztrácí svou soudržnost. Nemá existenci, je zbaven jakéhokoli soustředění a se sebou identické substance, jakéhokoli vztahu k sobě, jakékoli moci, jakékoli *ipseity*.

To se (možná) potvrzuje skrze spojení *Dreiweg* s výrazem *Pontisches*, se zkamenělou přísahou v kryptě a především s tatarským měsícem (*Tatarenmond*). Zde jsou přinejmenším dvě vlastní jména (*Pontisches* a *Tatarenmond*), jejichž referent se zdá být nevymezitelný. Možná bohyně Hékaté. Uvádím teď verš, který jsme ještě nečetli:

(*Auf dem senkrechten*

*Atemseil, damals,*

*höher als oben,*

*zwischen zwei Schmerzknoten, während*

*der blanke*

*Tatarenmond zu uns heraufklomm,*

*grub ich mich in dich und in dich.)*

Publikované překlady vypadají takto:

(Perpendiculaire, alors,

sur cette corde de souffle, plus haut que le faite,

entre deux noeuds de douleur, cependant

que la blanche,

lune tatare jusqu’à nous se hisse,

je m’enfouis en toi et toi)

(přel. A du. Boucher)

(Sur la corde de souffle

vericale, autrefois

plus haut qu’en haut,

entre deux noeuds de souffrance, tandis que,

blanche,

la Lune des Tatares grimpait vers nous,

je me suis creusé en toi et en toi.)

přel. J.-P. Lefebvre)

(On the perpendicular

breath-rope, at that time,

higher than above,

between two pain-knots, while

the shiny

Tartar moon climbed up to us,

I burrowed into you and into you.)

(přel. J. Neugroschel)

Ale bylo by rovněž možné překládat takto:

(Sur la corde verticale

du souffle [corde vocale?], autrefois [*damals*, qui répond au *Einstmals* de plus haut;

il était une fois], plus haut qu’en haut,

entre deux noeuds de douleur, pendant que

La nue [luisante, lisse, blanche] lune tatare se haussait[s‘élevait] vers nous

je [m’enfoussait m’enterrais, je m’encryptais, je m‘inhumais] en toi et en toi.)

Jméno bohyně Hekaté vysloveno není. Patrně i zůstane nepostižitelné pod povrchem této básně díky spojení měsíce, Pontu a "tří" ve slově *Dreiweg*. Z toho mála, co o bohyni Hekaté víme, si můžeme připomenout, že *tři* je jejím nejnápadnějším rysem - a také trojitost cesty. Je *trimorfos*, má tři podoby a tři tváře (*triprosopos*). Je také bohyní křižovatek, to jest, jak jméno naznačuje a nenaznačuje (*quadrifurcum*), cesty se čtyřmi, a nikoli třemi větvemi. To je sice pravda, ale kromě všech těchto oidipovských asociací, které se na každé křižovatce zmnožují, víme, že křižovatku může tvořit křížení dvou, tří anebo čtyř cest. A Hekaté, bohyně křižovatek, se nazývá *trihoditis* (slovo odvozeno z *trihodos*, trojcestí: je to adjektivum k *trihodos*; je uctíváno na křižovatkách). Chrání cesty a je polynymní, má mnoho jmen. Vybíráme zde pouze ty rysy, jež jsou pro nás v dané souvislosti důležité. Rozprava o Hekaté by mohla být prodlužována do nekonečna. Neboť tato bohyně trojcestí, *Dreiweg*, má rovněž privilegovaný vztah k ohni, jasu, spalování - tedy ke stravování čili popelu i k záři. Její ústa vydechují oheň, je *pyripnoa*, vydechuje oheň (*Atem*, milované slovo autora *Atemwende*, názvu sbírky, v níž je obsažena i báseň *Aschenglorie*, *Atem*, slovo, s nímž se setkáme rovněž v *Atemseile*). Její ruce zapalují pochodně. Chaldejská orákula ji spojují s nesmiřitelnými blesky a nazývají ji "ohnivou květinou". Protože přenáší oheň shůry (vzpomeňme na vertikalitu a Celanovo *höher als oben*), je oživující a plodná. Avšak jiný řetěz asociací tyto významy obrací a klade Hekaté na stranu měsíce a smrti. Její znaky a její triadická přirozenost ji sdružují s Mené či Seléné, měsícem, bohyní luny - která se pak objeví i v Celanově básni. Jisté modlitby k Luně vzývají Hekaté a Seléné jako jednu a touž bohyni (tři hlavy, křižovatky atd.): "Proto tě nazývají Hekaté s mnoha jmény, tebe, Mené, která rozrážíš vzduch jako Artemis, vrhající oštěp .. od tebe vše pochází a v tobě, věčná, všechno i končí." Jinde se stává Afroditou, univerzální rozmnožovatelkou a matkou Eróta, současně dole i nahoře, "v podsvětí, propasti a *aión* (ono navždy, bytí ve všem čase, věčné)". Bohyně světla, ale i noci, jež přebývá v kryptách a hrobkách. Je to tedy také bohyně smrti a podzemních slují, bohyně Hádu. S těmito rysy se alespoň objevuje v *Macbethovi*. Kromě všeobecných znalostí, jež můžeme mít k dispozici víme, že Celan rovněž překládal Shakespeara. A co by bylo zvláště třeba vyzdvihnout ve zjevení Hekaté (V, 3), je vystupování "tří" v podobě tří čarodějnic, *"three witches"*, jež se s ní setkávají a oslovují ji (*"Why, how now, Hecate! you look angerly!"*) V odpovědi Hekaté jde jen o smrt (*"How did you dare / To trade and traffic with Macbeth / In riddles and affairs of death..")*, zářivost *("or show the glory of our art?!), o "pit of Acheron",* o měsíc *(*"*Upon the corner of the moon..."*) atd.[[15]](#footnote-15)

Od Acherontu a Stygu se znovu můžeme vrátit k Celanově básni, k *Pontisches Einstmals*, kdy pouze jedenkráte překračujeme vody Pontu. Neboť ty překračujeme pouze jednou, "pontským jedenkráte", jež možná označuje přechod do smrti. Právě zde má také Odysseus povoleno projít *jedenkrát*, aby mohl navštívit mrtvé a poradit se s Teirésiou. Ve chvíli smrti - a aby si zajistili svůj úděl po smrti, a to i tehdy, pokud byli zpopelněni - potřebovali Řekové svědka. Museli projít skrze *trivium*, které rozhodlo o cestě a místě, kam se odeberou.

Bylo by přílišné zmiňovat zde Odyssea, Elpenora, jeho opilost a jeho veslo, k nimž *možná*, pokud se to kdy dozvíme, odkazují slova "*ertrunkenen Ruderblatt*" ponořené či zpité veslo. A bylo by příliš mluvit zde na téma vertikálního provazu, provazu dechu (*Atemseile*), jež *možná* naráží na smrt Mariny Cvetajevové. Víme, co pro Celana znamenala. Marina Cvetajevová se oběsila v roce 1941 *beze svědka*. Obývala tatarskou republiku. Tatarský měsíc (*Tatarenmond*) by tedy mohl slučovat dvě kryptické narážky, a mařit, jak se to často děje, jednotu reference, tedy i četby a tedy i svědectví, aniž by proto zahlazoval jedinečnost každé události, každého údaje tímto způsobem re-ferovaného a označeného.

Ať už se to má jakkoli s pravděpodobností či nepravděpodobnost tohoto "možná" ve vztahu k singulárním odkazům, které se všechny dovolávají přesně určeného svědectví (například je třeba vědět, kdo byla Marina Cvetajeva a jak, kde a kdy se zabila - ona stejně jako on), lze *a priori* říci, že tato báseň mluví o smrti (pro kterou není svědka), možná o sebevraždě, a že "*grub ich mich in dich und in dich*" může znamenat nejen "nořím se, ztrácím se", ale také "pohřbívám se, uzavírám se do tebe, v tobě jako v kryptě": *graben, grub;* *Grab* je hrob: ty jsi můj hrob, můj vlastní hrob, ty, k níž se obracím a kterou si beru za svědka, byť i jen proto, abych (ti) řekl: "nikdo nesvědčí pro svědka".

Mimo vše a vně všeho toho, co lze myslet, číst anebo říci o této básni v souladu s "možná" a podle pravděpodobnosti či aktu víry, což je básnická zkušenost, mimo všechny možné překlady, je tu jisté znamení, které se vy-značuje: jistá hranice interpretace. Nakonec je se vší jistotou nemožné zadržet smysl či referenci této básně, smysl či referenci, o které svědčí anebo které odpovídá. Ať už o ní dokážeme říci cokoli, a to může jít do nekonečna, *je tu linie*. Ta je však básní nejen vyznačena. Je to báseň, poetika a poetično této básně - která se zastírá, a přitom vystavuje na odiv toto zastírání *jako takové*. Ale právě toto "jako takové" je spjato s "možná". Toto "jako takové", ať pravděpodobné či nepravděpodobné (možné, ale podřízeno dokazování) se děje jako báseň, jako *tato* báseň, a to nezastupitelně, v ní a tam, kde nic a nikdo nemůže odpovídat místo ní, *tam*, kde se zamlčuje, *tam,* kde střeží své tajemství, odhalujíc tajemství, jež střeží, *jako* tajemství, aniž je odhaluje, vydávajíc svědectví o tom, že není možné svědčit pro svědka, jež vposled zůstává sám a beze svědka. V knize *Le Pas au-delà* mluví Blanchot o "slovu, jež má být teprve řečeno za mrtvými i živými, aby *svědčilo o nepřítomnosti dosvědčení.*"[[16]](#footnote-16)

A právě o tomto bytostném osamění svědka jsem chtěl mluvit. Není to osamění jako jiná - ani tajemství jako jiná. Je to osamění a tajemství samo. Mluví. Tak jako to i Celan říká na jiném místě[[17]](#footnote-17): báseň, ono, mluví, a to tajně o tajemství, skrze tajemství, tedy jistým způsobem v něm mimo ně: "*Aber das Gedicht spricht ja! Es bleibt seiner daten eingedenken, aber - es spricht"*: "Ale báseň mluví. Střeží svá data v paměti, ale - mluví." Mluví k druhému tím, že se zamlčuje, zamlčujíc v sobě cosi.. Zamlčujíc, střežíc mlčení, oslovuje. Báseň tedy říká i tuto vnitřní hranici každého svědectví. Svědčí o ni, když říká"nikdo nesvědčí pro svědka". Odhalujíc svou masku *jako* masku, ale aniž se ukazuje, aniž se zpřítomňuje, prezentujíc možná svou non-prezentaci jako takovou, reprezentujíc ji, mluví o svědectví vůbec, ale především o básni, kterou jest, o sobě ve své jedinečnosti, a o svědectví, o němž svědčí každá báseň.

Básnický výkon díla, jenž je zde ponechán sám sobě a ve svém bytostném osamění, ve své performanci neboli ve své události, pak už možná ani nepochází z nějaké prezentace sebe *jako takového*.

1. Původní, francouzsky nepublikovaná verze textu, který nejprve vyšel v anglickém překladu Rachel Bowlby ve sborníku *Revenge of the Aesthetic* (Michael Clark ed., Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2000) k poctě Murraye Kriegera, profesora anglické literatury a literární teorie, kolegy a přítele Jacquese Derridy na kalifornské universitě v Irvine ve Spojených státech. [↑](#footnote-ref-1)
2. „Svět se stává svou řečí a jeho řeč se stává světem. Je to však svět mimo kontrolu, unikající před ideologií, hledající jistotu ve slovech a nenachází jinou leč tu, kterou slibuje poetický text, text stále se rozpečeťující.“ „.. úlohou umění je vystupovat v nemaskované úloze – v úloze odhalování masky jako masky. Slovesné umění je v mluvě naším majákem …

   Zdálo by se přehnané tvrdit, že báseň právě tehdy, když se stává plně básnickou, tj. právě když ustavuje poezii – implicitně ustavuje svou vlastní poetiku. A přesto bych zde chtěl toto výstřední tvrzení hájit.“ (Pozn. překl.) [↑](#footnote-ref-2)
3. Paul Celan, „Aschenglorie“, v *Atemwende*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1967, s. 68. Anglický překlad Joachima Neugroschela in Celan *Speechgrille and Selected Poems*, New York, Dutton 1971, s. 240; francouzský překlad André du Boucheta in Celan *Strette*, Paris, Mercure de France 1971, s. 50; francouzský překlad Jeana-Pierra Lefebvra in Paul Celan, *Renverse de souffle*, Paris, Seuil, „Libraire du XXIe siecle“, 2003, s. 78. [↑](#footnote-ref-3)
4. Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, svazek 2, kniha 3, 7. kap., Paris, Minuit, 1969. [↑](#footnote-ref-4)
5. Dokonce i Benveniste sám někdy užívá slova „svědek“, chce-li charakterizovat nějaké slovo či text jako to, co dosvědčuje určitý úzus anebo instituci. Srv. např. 1. svazek, s. 92 v kapitole věnované pohostinnosti. „Tento text svědčí ....“, říká zde Benveniste. [↑](#footnote-ref-5)
6. Tamt., s. 277. [↑](#footnote-ref-6)
7. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, ss. 103 a 158. (Jean-François Lyotard, *Rozepře*, přl. Jiří Pechar, FILOSOFIA, Praha 1998, ss. 119 a 178. [↑](#footnote-ref-7)
8. „My“, to jest tradiční společenství; nemluvil bych o institucionálním společenství v Benvenistově smyslu. Toto společenství je nepochybně ustaveno na základě dědictví, v němž jazyk, jazykový cit nedominuje ani není jedním momentem mezi jinými, a v němž jsou dějiny řeckého, románského a saského systému významu neoddělitelné od filosofie, římského práva anebo dvou Zákonů (a od všech zákonů, tvořících tradici tohoto svědčení). [↑](#footnote-ref-8)
9. Pokusil jsem se o to jinde, a to v souvislosti s otázkou zvířete, života živého, přežívání a smrti, zvláště v *De l’esprit* (Paris, Galilée 1987) a *Apories* (Paris, Galilée, 1996) [↑](#footnote-ref-9)
10. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 54 a celá 2. kapitola. Niemayer Verlag, Tübingen. Čes. překl. Martin Heidegger, *Byrí a čas,* OIKOYMENH Praha 22002. [↑](#footnote-ref-10)
11. Martin Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1950, s. 343. [↑](#footnote-ref-11)
12. „Weder können wir die Übersetzung wissenschaftlich beweisen, noch dürfen wir sie auf irgendeine Autorität hin nur glauben. Der wissenschaftliche Beweis trägt zu kurz. Der Glaube hat im Denken keinen Platz. Die Übersetzung läßt sich nur im Denken des Spruches nachdenken. Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Seins in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden.“ M. Heidegger, *GA* 1. Abt. Bd. 5 Holzwege, s. 372. /Pozn. překl./ [↑](#footnote-ref-12)
13. Pokud jde o toto bytí či stávání se soudce či rozhodčího svědkem, o bytí či stávání se svědka rozhodčím, které hned přináší spoustu problémů, nejasností a tragických záměn, by opět bylo třeba odvolat se k Benvenistovi (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*), cit vyd., 2. svazek, 3. kap. „*ius* et le serment à Rome“, s. 111 a n. [↑](#footnote-ref-13)
14. V letech 1990-91 v eseji *Circumfessions*, tedy pár let předtím, než byl publikován tento text v roce 2000 hrála syntaxe a významy slova *pour* (pro) svou důležitou roli v celém textu, to jest od začátku až do konce jeho padesáti devíti odstavců. Např.: „.. a kdo pronikaje nocí odpoví mému tázání: ‚Trápím se s matkou“, jako by mluvila *pour moi*, to jest ke mně a místo mě“ (s. 24), anebo „…zastavím se na okamžik u výčitky, u doznání, které dlužím čtenáři, avšak ve skutečnosti své matce, protože čtenář jistě chápe, že píši *pro* (*pour*) svou matku, možná dokonce pro mrtvou ženu … neboť kdybych psal *pro* svou matku, psal bych pro živou matku, která nepoznává svého syna, což zde opisuji, pro kohokoli, kdo mne už nepoznává, ne-li proto (jinak řečeno, jiná verze), abych již nebyl k poznání, totiž aby si lidé mysleli, že mne konečně poznávají, ale co by toto bylo za víru ….“ (ss. 26-27). A ještě, a to právě tam, kde jde o svědčení, jímž text končí (srv. s. 291): „Svědek, kterého hledám *pro* (ano, *pro*, *pour*), aniž ještě vím, co toto slovo, slovo *pro, pour,* znamená v tolika jazycích, *pro to, abych,* svědek, kterého jsem již našel, a ty, nikoli, nýbrž podle tebe, pro to, že ses usiloval nalézt jej okolo tropu či elipsy, kterou chceme nějak uspořádat, a *pro* celá ta léta, to jest po celá ta léta jsem obcházel v kruzích snaže se vzít za svědka nikoli *pro* to, abych viděl, že jsem viděn, nýbrž abych se upamatovával okolo jediné události…“ (in Geoffrey Bennington a Jacques Derrida, *Jacques Derrida,* Seuil, Paris 1991, s. 58. [↑](#footnote-ref-14)
15. „Copak je, Hekaté? Ty se snad zlobíš?“ … „Což není zlé / s Macbethem mluvit v hádankách / a vést ho k činům, z nichž jde strach?“ … „předvést všechna naše kouzla“ … „k Acheronu“ … „na spodním cípu měsíce“ . III.5. Přel. Martin Hilský. [↑](#footnote-ref-15)
16. Maurice Blanchot, *Le pas au-delà¸*Gallimard, Paris 1973. s. 107. [↑](#footnote-ref-16)
17. Srv. *Meridian*. O interpretaci této pasáže se pokouším v eseji *Shibboleth*, Galilée, Paris 1985, ss. 20 a n. [↑](#footnote-ref-17)