

MĂRTURIA CA FENOMEN EXISTENȚIAL

CRISTIAN CIOCAN

Universitatea din București

Abstract: In this article, I propose an exploration of the phenomenon of testimony. I argue that the phenomenological approach enables an integrative understanding of testimony, conceived as a phenomenon that engages the entire existential structure of the subject by articulating the interrelations between language, presence, memory, truth, and temporality. The witness is not only the one who provides testimony but, primarily, the one who confronts, in experiential presence, an event whose overwhelming meaning institutes the subject as a witness: either as an “enduring witness”, when the event primarily concerns the witness's ownmost self, or as an “eyewitness”, when it primarily involves another. Testimony thus reveals its significance within the tension between its ontological dimension, where the witness is understood as “being-there” in the presence of the event on the experiential level, and its hermeneutical dimension, where the witness is summoned before others on the level of language. Moreover, a further distinction can be drawn between the “confessing-witness”, whose testimony pertains to what they themselves endured, and the “third-party witness”, whose testimony concerns what was observed from a certain distance, without direct involvement.

Keywords: witnessing; testimony; phenomenology; existence; experience.

PLURALITATEA MĂRTURIEI

În înțelesul lor curent, mărturia și corelatul ei – martorul – apar cel mai adesea într-un context instituțional legal: în cadrul unui proces juridic (în fața judecătorului), în investigația unei infracțiuni (în fața polițistului), ba chiar și în situația oficerii unei căsătorii (în fața ofițerului stării civile). Vorbim de asemenea despre un sens special al mărturiei într-un registru istoric, atunci când în joc este tentativa de a reconstitui în mod riguros sensul unor întâmplări din trecutul îndepărtat pornind de la mărturiile care ne sunt în prezent disponibile. La confluența dintre registrul istoric și cel juridic se constituie un alt sens al mărturiei, cu totul aparte și mai acut, bunăoară atunci când avem de-a face cu mărturii referitoare la catastrofe umanitare recente, caz în care mărturia comportă inevitabil și o pregnantă încărcătură etico-politică. Desigur, configurația structurală a mărturiei se diferențiază de-a lungul acestor registre distincte, iar una dintre întrebările fenomenologice vizează tocmai nucleul său eidetic unitar, cel care poate strânge laolaltă manifestările plurale ale mărturiei.

Bunăoară, în contextul juridic al unui proces, cel ce asumă rolul de „martor”, dând mărturie, se exprimă, convocat fiind, în fața unei instanțe cu privire la anumite fapte, întâmplări sau situații trecute, unele la care, se presupune, „martorul” a asistat, instanțele judecătorești fiind îndreptățite să le afle ca atare. Țin astfel de esența

acestui fenomen o serie de momente structurale, precum „faptul de a fi asistat la...”, „faptul de fi convocat de...”, „faptul de a fi în fața a...”, precum și exprimarea martorului sau îndreptățirea instanței de a afla ceea ce trebuie aflat. Este vorba deci, întâi de toate, de un act de limbaj, însă nu de unul oarecare, ci de unul performant oficial, angajând raportul asimetric dintre individ și instituție (dintre particular și universal, dintre cetățean și Stat). Nu doar că legătura dintre *mărturie și limbaj* se dovedește a fi una esențială (căci mărturia este adesea o asumare problematică a cuvântului), ca și aceea dintre *mărturie și memorie*, căci acest act de limbaj pune totodată în joc și distanța dintre trecut și prezent, distanță (adeseori considerabilă) pe care o parcurge și o recuperează, cu sincopele sale inerente, memoria celui ce depune mărturie. Dar mărturia implică totodată și *un sens determinat al adevărului*, pe care martorul promite (sau jură, după caz) să îl redea „ca atare” în fața instanței (*the whole truth and nothing but the truth*). Avem aici dinamica dintre *știut și neștiut*, căci martorul este chemat să spună ceea ce „știe” în fața unei instanțe care, în principiu, „nu știe” (judecătorul, jurații etc.), dar trebuie să afle. Iar faptul că martorul „depune” o mărturie „în fața legii” (mărturia fiind, în acest caz, o „depoziție”) implică totodată că el este automat responsabil cu privire la veracitatea mărturiei sale, în raport cu care se angajează „prin jurământ”.

Chiar și atunci când ocupă poziția unui „terț” (nefiind nici victimă, nici făptaș), funcția martorului juridic nu este pur și simplu neutră, căci mărturia martorului este mereu angajată teleologic: fie este chemat ca „martor al apărării”, iar atunci mărturia sa este menită să servească la dovedirea nevinovăției celui judecat, fie e convocat drept martor „al acuzării”, caz în care mărturia servește la dovedirea culpei acestuia, vizând în cele din urmă pedepsirea lui. În orice caz, „apărarea” și „acuzarea” constituie cele două narațiuni concurente care cheamă, spre sprijin, probă și justificare, martorii favorabili fiecăreia. Manipularea hermeneutică a mărturiilor constituie arta versatilă a avocatului. Iar judecătorul este chemat să tranșeze între aceste narațiuni concurente, în funcție de plauzibilitatea și credibilitatea acestora. Chiar dacă, uneori, procesul juridic poate pune în joc și sensuri secundare ale ideii de martor, precum „martorul de caracter” (cel ce poate, spre exemplu, descrie în instanță „temperamentul” inculpatului)¹ sau „martorul expert” (bunăoară un grafolog, un medic, un chimist, solicitați exclusiv pentru expertiza lor), sensul primordial al mărturiei rămâne esențialmente legat de „martorul ocular”.

¹ Practica este cât se poate de veche. Conform lui Hans-Georg Gadamer, în Grecia antică, martorii vorbeau mai degrabă despre caracterul celui chemat în judecată, și mai puțin despre faptele de care era acesta acuzat: „le témoignage juridique implique toujours un engagement personnel, qui déduit son authenticité de l'authenticité de la personne. On peut illustrer ce point en se référant au droit grec et à la fonction des témoins dans le procès grec. Là, les affirmations et les déclarations des témoins ne concernent pas du tout le crime discuté comme une question de fait, mais uniquement l'authenticité des personnes qui sont devant le tribunal. L'accusé s'en appelle aux témoins et surtout à ses amis pour prouver son authenticité personnelle, et, dans un procès privé, l'adversaire fait le même.” (Hans-Georg Gadamer, „Témoignage et affirmation”, în Enrico Castelli (ed.), *Le témoignage*, Paris, Aubier, 1972, p. 162). Pentru o perspectivă mai complexă cu privire la sensul mărturiei în Atena clasică, vezi Nicolas Siron, *Témoigner et convaincre. Le dispositif de vérité dans les discours judiciaires de l'Athènes classique*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019.

De altfel, figura „martorului ocular” este pusă deja în joc de contextul polițienesc, care este prealabil și subsumat celui judiciar. „Martor ocular” este cel care, în cadrul unei investigații, poate furniza informații directe, „de primă mână”, provenind deci din experiența proprie, „la persoana întâi”, cu privire la întâmplări ce intră în aria de exercitare a poliției (accidente, infracțiuni, încălcări ale legii etc.). Spre deosebire de contextul juridic, care angajează adeseori un trecut mai îndepărtat, contextul polițienesc al martorului și mărturiei se referă de cele mai multe ori la un trecut imediat și proximal, distanța dintre trecutul întâmplării și prezentul mărturiei fiind în genere una redusă (mult mai mică în comparație cu contextul judiciar). Însă și aici volatilitatea memoriei joacă un rol hotărâtor: căci, dacă în contextul judiciar memoria este pusă la încercare datorită distanței temporale, adeseori considerabile, ce separă evenimentul de momentul mărturiei, în contextul polițienesc acuitatea memoriei poate fi marcată și bulversată tocmai de impactul emoțional al întâmplării respective. În orice caz, miza primă a chestionării martorilor oculari este aceea de a culege informații „la cald”, cu toate riscurile pe care le implică hermeneutic proximitatea febrilă a evenimentului în cauză.

Ca și în cazul martorului juridic, în situația polițienească avem de a face cu un context coercitiv, căci cel ce depune mărturia este ținut responsabil pentru ceea ce afirmă, iar o mărturie falsă îl pune automat pe martor în culpă. Totodată, mărturie pot da nu doar terții, cei care au asistat la respectiva întâmplare (și, în consecință, sunt apti să dea retroactiv informații cu privire la ea), ci se poate cere o mărturie (o declarație, o depoziție) atât celui vătămat, cât și – în multe cazuri – chiar celui ce este vizat de ancheta polițienească în calitate de „suspect”. E drept că, tehnic, se distinge între „intervievarea” martorilor și „interogarea” suspectilor, dar în ambele proceduri se caută obținerea unor mărturii clarificatoare. În cazul în care suspectul, în și prin mărturia sa, își recunoaște faptele, „mărturia” sa devine „mărturisire”, acest act de limbaj, asumat prin semnătură, fiind apoi remis instanței juridice. Nu este însă exclus ca o astfel de mărturie-mărturisire să fie smulsă cu forța (spre exemplu, sub tortură), caz în care caracterul asimetric constrângător al raportului dintre individ și instituție este radicalizat în logica violenței. În orice caz, se prefigurează deja o primă diferențiere esențială relativă la „despre ce”-ul mărturiei: aceea dintre mărturia referitoare la „altceva decât sine” și mărturia „despre sine”, aceasta din urmă fiind prin urmare o „mărturisire”.

Comun acestor cazuri (ce țin de codul penal) le este faptul că martorul – întotdeauna angajat într-un act de limbaj, fie el veridic sau nu (mărturie adevărată vs mărturie falsă) – nu este liber, ci este convocat și obligat să depună mărturie, iar eventuala sa rezistență în a o face poate constitui un indiciu defavorabil celui somat. Există însă un alt context legal (ce ține, de data aceasta, de codul civil) în care martorul nu doar că nu este defel constrâns, participând în mod liber ca martor, dar nu este chemat să *vorbească*, ci doar să fie pur și simplu *prezent*: martorul la o căsătorie, spre exemplu, nu este somat să se investească într-un act de limbaj (cu excepția semnăturii pe care o pune pe certificatul de căsătorie), ci este un

martor „tăcut”, unul ce are rolul de a atesta realitatea și validitatea evenimentului numai cu prezența sa². Cu alte cuvinte, corelația esențială în acest context este aceea dintre *eveniment și prezență*, iar memoria nu joacă aici un rol decisiv. Este drept că această prezență („a fi acolo”), fie ea și tăcută, este totodată înțeleasă în vederea unei posibile confirmări verbale ulterioare, în cazul particular în care respectiva conjuncție intersubiectivă a celor ce se căsătoresc ar fi cândva și cumva contestată. Așadar, chiar dacă de cele mai multe ori martorul vizează din prezent *ceva trecut*, temporalitatea mărturiei face posibile și situații în care martorul vizează mai degrabă *viitorul*, în sensul că garantează pentru acest prezent în fața unui viitor. Cert e însă că, spre deosebire de contextul judiciar sau de cel polițienesc, aici martorul – acest garant al temporalității – nu este chemat să „vorbească”, ci doar să fie „de față”. În schimb, un martor care, într-un proces judiciar ar fi doar „de față”, fără a rosti absolut nimic, nu ar putea fi defel numit martor, căci își contestă esențialmente prin acest mutism propriul statut. De aici deducem că faptul de a fi martor (fie el liber sau constrâns) pare a-și juca posibilitățile concrete între două registre net distincte: pe de o parte, *prezența ființială* (a fi „de față” în carne și oase) și, pe de altă parte, *registru discursivității* (restituirea prin limbaj, angajarea martorului în expresia-de-sine). Așadar, sensul existențial al martorului balansează între un anumit înțeles al lui „a vedea”, pe de o parte, și o posibilitate aparte a lui „a vorbi”, pe de alta.

Dacă trecem la contextul istoriografic, putem observa că mărturiile sunt considerate ca fiind una dintre „sursele” pornind de la care istoricul asumă, în prezent, sarcina de reconstitui hermeneutic o reprezentare despre trecut³. Spre deosebire de contextul juridico-polițienesc, în care martorul depune mărturia „în persoană”, drept acela care „a fost prezent” în situația despre care dă mărturie (la care a asistat „în carne și oase”), în contextul istoriografic martorul poate foarte bine să lipsească, fiind disponibile doar mărturiile, ca „urme” pe care istoricul le ia în considerare pentru restabilirea configurației unui eveniment trecut. După cum avea să sublinieze François Hartog, istoricul nu este martor, cum nici martorul nu este istoric⁴. Așadar, în contrast cu situațiile juridice în care legătura dintre martor

² Statutul martorilor în contextul căsătoriei poate fi pus în contrast și cu un alt context, de data aceasta agonice: cel a duelului. Cei aleși ca martori într-un duel sunt de asemenea prezenți, fără să asume nicio funcție explicit discursivă. Desigur, cele două dualități puse în joc de aceste situații sunt diametral opuse, căci cei doi ce se unesc în căsătorie aspiră la unitate în alteritate, în timp ce cei doi care se înfruntă în duel tocmai că vizează eliminarea alterității și supremația unuia asupra celuilalt. Însă ambele situații au nevoie, în dualitatea lor, de martori. Pentru figura martorului ca terț, vezi Jean-Luc Marion, *Figures de phénoménologie*, Paris, Vrin, 2012, pp. 149–178. Vezi, de asemenea, Francesca Peruzzotti, „Entre paroles et histoire. Le témoin dans la philosophie de Jean-Luc Marion”, *Studia Phaenomenologica*, vol. 21, 2021, pp. 153–176.

³ „[...] le témoignage constitue la structure fondamentale de transition entre la mémoire et l'histoire.” (Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Cerf, 2000, p. 26.)

⁴ Vezi și tematizarea raportului dintre istoric și martor cu recurs la etimologie în François Hartog, „Le témoin et l'historien”, *Gradhiva: revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, vol. 27, 2000, p. 6: „L'historien, qui intervient dans une situation de différend, est requis par les deux parties, il écoute l'une et l'autre, alors que le *martus* n'a à se préoccuper que d'un seul côté, plus exactement il n'y en a qu'un seul. Le *martus* intervient dans le présent et pour l'avenir, tandis que l'historien doit ajouter la dimension du passé, puisque son intervention aujourd'hui engage pour l'avenir par rapport à une querelle surgie dans le passé.”

și mărturia acestuia este foarte strânsă, martorul fiind esențialmente angajat în mărturia sa, în contextul strict istoriografic contează mai degrabă mărturia și mai puțin martorul. Căci, în mod original, mărturiile de care se servesc istoricii (texte, în marea lor majoritate) pot foarte bine să nu fi fost defel menite, în conjunctura din care s-au născut, spre a fi mărturii, ci doar activitatea istoricului le constituie ulterior ca mărturii (uneori chiar în pofida lor). De altfel, ele sunt, ca documente, mute în textualitatea lor inertă. Istoricul le dă viață, el este cel ce le conferă voce. În acest sens, mărturia este iarăși o figură a intervalului, balansând între polul rostirii (al vorbirii vii) și cel al scriiturii. În orice caz, după cum bine a arătat Paul Ricoeur, mărturia stă în mod esențial la temeiul demersului istoriografic⁵.

Acest lucru este valabil mai ales atunci când este documentat un trecut *îndepărtat*: în acest caz, martorul se estompează inevitabil în favoarea mărturiei. E drept că, atunci când în joc este o mărturie privitoare la trecutul *recent* și, mai ales, una legată de situații catastrofice (persecuții, pogromuri, genocide, războaie, atrocități), lectura neutră a istoricului și distanța epistemologică pot fi mai greu de menținut, căci aici se deschide și încărcătura etico-politică a mărturiei, una care păstrează totodată și o relevanță juridică. În contextul istoriei recente, martorul nu mai este doar sursa mai mult sau mai puțin anonimă a mărturiei (singura care, pentru istoric, contează cu adevărat), ci este și o prezență concretă, vie, mărturisitoare, astfel că o anumită coapartenență dintre martor și mărturie se dovedește și aici esențială. Miza nu este, în acest caz, doar reconstituirea fidelă a faptelor din trecutul recent, ci mai ales instaurarea dreptății, intervenția politică și transformarea societală. Scopul vizat nu este purul ideal de cunoaștere, ci o lume comună restabilită în urma traumelor sociale care au surpat-o. Mai mult, punctul focal nu este trecutul pur și simplu, drept ceea ce trebuie cunoscut și explicitat (ca în cazul standard al istoriografiei), ci mai degrabă prezentul mărturisirii în vederea dreptății și, mai ales, viitorul încărcat etic și politic pe care mărturia îl instituie și îl constituie. În cele din urmă, în cazul mărturiei ce dezvăluie catastrofe recente, mai ales atunci când cel ce dă mărturie este tocmai supraviețuitorul unei astfel de încercări redutabile, îndurate pe cont propriu, hotărâtor este nu atât „ceea ce spune”, ci, mai ales, „că spune”: cu alte cuvinte, în terminologia lui Levinas, nu atât rostitul (*le dit*), cât rostirea (*le Dire*)⁶.

⁵ „Il ne faudra toutefois pas oublier que tout ne commence pas aux archives, mais avec le témoignage, et que, quoi qu'il en soit du manque principiel de fiabilité du témoignage, nous n'avons pas mieux que le témoignage, en dernière analyse, pour nous assurer que quelque chose s'est passé, à quoi quelqu'un atteste avoir assisté en personne, et que le principal, sinon parfois le seul recours, en dehors d'autres types de documents, reste la confrontation entre témoignages.” (P. Ricoeur, *La Memoire, l'histoire, l'oubli*, p. 182.)

⁶ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 182 și urm.

FILOSOFIA MĂRTURIEI: DE LA EPISTEMOLOGIE LA FENOMENOLOGIA EXISTENȚIALĂ

În toate aceste contexte – atât în cel juridic, în cel polițienesc, cât și în cel istoriografic (fie el referitor la trecutul recent sau îndepărtat) –, mărturiile sunt plurale și, mai ales, sunt coroborate, evaluate unele în raport cu altele, unele în comparație cu altele, unele în contrast cu altele. Polul evaluativ este fie o instanță a forței statale (polițistul), fie una judiciară (judecătorul/jurații), fie una epistemică (istoricul) sau, la convergența acestora, „spațiul public” sau „noi-ul” general uman (în cazul mărturiilor despre catastrofe umanitare). Noțiunile-cheie în acest registru sunt cele de probare, de credibilitate, de plauzibilitate. Ceea ce primează este stabilirea „adevărului”, iar acest adevăr este de cele mai multe ori unul factual: el este scos la lumină într-un context agonice, prin confruntarea mai multor mărturii, prin traversarea conflictului hermeneutic pe care ele îl pun în scenă. La temeiul acestor sensuri ale mărturiei (polițienesc, juridic și istoric) avem deci preocuparea insistentă pentru *cunoașterea* adevărului, în sensul de reconstituire a lui, chiar dacă în unele cazuri o atare cunoaștere servește la stabilirea *dreptății* în vederea coeziunii sociale a unei comunități, în timp ce în altele este una *pur epistemică*, ținând de sarcinile specifice ale istoriografiei ca disciplină științifică.

Or, problematica *cunoașterii adevărului* pornind de la mărturii este deja o preocupare filosofică. Ea intră, evident, în spațiul filosofic al epistemologiei și nu este deloc întâmplător că sub titulatura de „epistemologie a mărturiei” s-a constituit o întreagă linie de cercetare, extrem de laborioasă, predominant în spațiul filosofiei analitice⁷. E drept că, în acest cadru, termenul de mărturie este, de cele mai multe ori, luat în sens foarte formal și cât se poate de larg, indicând pur și simplu ceea ce un altul ne spune cu privire la ceva ce nouă ne este inițial necunoscut. Așadar, orice spusă sau spusere a altuia, oricât de banală ar fi ea, dar care se referă la o stare de fapt inaccesibilă nouă (sau neexperimentată pe cont propriu) ar intra, din acest punct de vedere, în aria epistemologiei mărturiei. Preocuparea centrală este, în acest context, aceea de a evalua ceea ce credem noi pornind de la ceea ce alții ne comunică și de a clarifica dacă credințele noastre bazate pe mărturiile celorlalți pot conta pe deplin drept cunoaștere (cât de justificate ar fi ele, cât de sigure, ce tip de evidență ne pun ele la dispoziție etc.). Totodată, ideea centrală este aceea de a lămuri relația dintre credințele noastre bazate pe mărturiile celorlalți și credințele noastre bazate pe alte surse, precum percepția directă, deducția, inducția sau memoria. În acest fel, s-au constituit mai multe ipoteze concurente privind sensul epistemic al mărturiei. Una dintre disputele teoretice cele mai dense este cea dintre ipoteza „reducționistă” – care afirmă, pe urmele lui David Hume, că sensul cunoașterii bazate pe mărturie este reducibil la raționamentul prin inducție și memorie – și ipoteza „non-reducționistă”, care afirmă, în descendența lui Thomas Reid, că mărturia este o sursă validă a cunoașterii, distinctă și ireducibilă la alte surse, un caz aparte, autonom, în măsura în care avem înclinația înnăscută de a-i crede pe ceilalți.

⁷ C.A.J. Coody, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Desigur, ne putem întreba dacă, dincolo de toate aceste dispute, oricât de complexe ar fi ele, optica epistemologică referitoare la mărturie nu este în genere foarte limitată și limitativă la rândul ei. Înțelegerea filosofică a mărturiei *exclusiv* în lumina dimensiunii sale epistemice, în funcție de un subiect al cărui sens este restrâns la dimensiunea sa cognitivă-cunoscătoare, nu ne permite dezvoltarea altor straturi de sens non-discursive sau extra-discursive pe care mărturia le pune în joc, riscând astfel să sărăcească fenomenul ca atare. Or, mărturia este un fenomen infinit mai complex decât simpla receptare a ceea ce un altul ne spune cu privire la ceva necunoscut nouă. În orice caz, nu este doar „ceva primit” în sens epistemic, caz în care îmi pot pune probleme legate de credibilitatea a ceea ce eu aud și află de la ceilalți, ci este și „ceva dat” în actul existențial de a da mărturie. Prin această opțiune restrictivă, focalizată exclusiv pe cunoaștere, este complet scăpată din vedere *existențialitatea* mărturiei, faptul că mărturia trebuie înțeleasă întâi de toate ca fenomen de ordinul existenței, pornind de la un subiect situat factic: fie ca un sine care dă mărturie în fața celorlalți, fie ca un sine care primește mărturia celuilalt. Cunoașterea este un simplu mod al existențialității, nu singurul și, poate, nu cel mai important⁸. Tocmai de aceea este necesar ca, dincolo de cercetările ce țin de epistemologia mărturiei, să punem în joc o fenomenologie existențială a mărturiei, care să ne permită să scoatem la lumină caracterul său propriu și dimensiunile sale definitive.

Care ar fi atunci condițiile de bază pe care trebuie să le îndeplinească o analiză fenomenologică a mărturiei? În primul rând, ea trebuie să aibă mereu în vedere contextul experiențial concret în care acest fenomen se dezvoltă, în emergența sa aparte, în temporalitatea sa specifică. Totodată, subiectul angajat în fenomenul mărturiei (atât cel ce dă mărturie, cât și cel ce o primește) nu poate fi redus la funcția sa cognitiv-epistemică, ci trebuie avut în vedere în deplina sa situație existențială, ca subiect întrupat, esențialmente determinat afectiv, mereu ancorat într-o rețea intersubiectivă, fiindu-i proprie o temporalizare lăuntrică ireductibilă la timpul orizontal al ceasului. Întrebându-ne ce anume este, fenomenologic, mărturia, suntem deci nevoiți să punem problema survenirii sale specifice, în facticitatea sa determinată și în *cum*-ul ei propriu. De asemenea, trebuie să ne întrebăm dacă este în principiu posibil să distingem între un sens „trivial” sau „comun” al mărturiei și un sens „de adâncime” – mai inaparent, poate, dar nu mai puțin esențial – al acestui fenomen. Or, în spațiul epistemologiei mărturiei domină mai ales abordarea minimalistă a mărturiei, ancorată în registrul ordinar al cazurilor comune, pur orizontale, lipsite de relevanță existențială veritabilă, care nu poate da seama de un sens radical, vertical și maximalist al fenomenului. Or, poate că mărturia nu trebuie corelată întâi de toate cu registrul ordinarului, ci cu extraordinarul. Iar dacă sensul mărturiei extraordinare poate lumina întrucâtva sensul mărturiilor ordinare, reciprocă nu este valabilă.

Însă întrebarea fenomenologică primordială este alta: este mărturia doar un act de limbaj punctual (bunăoară, performat într-un context instituțional, precum o instanță judecătorească) sau ea ar trebui înțeleasă ca un fenomen *înglobator*, unul

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, pp. 59–62.

în raport cu care respectivul act de limbaj ar fi doar un moment constitutiv, care își capătă sensul deplin doar în raport cu alte momente constitutive, deopotrivă de esențiale? Așadar, o analiză fenomenologică a mărturiei trebuie totodată să scoată în evidență structura acestui fenomen și momentele sale esențiale. Care este atunci configurația acestui fenomen înglobator al mărturiei?

RELAȚIA DINTRE MARTOR ȘI MĂRTURIE

Desigur, primul moment constitutiv al fenomenului ar putea fi considerat, la prima vedere, instanța martorului. Ne putem întreba deci „ce este martorul” sau „ce face ca martorul să fie martor”. Răspunsul cel mai la îndemână, banal în platitudinea sa circulară, ar fi că martor este cel ce dă mărturie cu privire la ceva în fața cuiva. Care este însă relația constitutivă dintre martor și mărturie? Ar trebui să înțelegem martorul ca o origine a mărturiei? Este martorul o simplă „cauză” în raport cu care mărturia este secundară, ca un soi de „efect” al său? Ar trebui oare să înțelegem mărturia pornind de la martor sau, dimpotrivă, martorul devine martor doar în lumina mărturiei pe care el o rostește și pornind de la ea?

Aceste întrebări privesc direcția constituirii sensului acestui fenomen. Așadar, sensul mărturiei se constituie oare pornind de la martor – de la poziția lui, de la situația lui factică, de la decizia, nevoia, poate chiar obligația sa de a performa un act de limbaj într-un context determinat, de la asumarea sarcinii sau responsabilității de a depune mărturie, de la expunerea sa de sine în fața celorlalți? Cu alte cuvinte, mărturia este mărturie *doar pentru că* martorul este cel ce o rostește în fața celorlalți, într-un cadru public? Sau, dimpotrivă, martorul este la rândul său instituit? Iar, atunci, devine el oare martor pornind de la mărturia în care e angajat sau, în primul rând, el e martor, așa cum sugerează Jean-Luc Marion, prin aceea că, în prealabil, are experiența originară a unui *eveniment debordant de sens*, care îi pretinde în mod irepresibil să (îi) devină martor?

În acest caz, întrebarea decisivă devine: *în raport cu ce* anume se constituie martorul ca martor? Așadar, dacă ne întrebăm *cum* anume devine martorul martor, un al doilea moment esențial al fenomenului se lasă deja întrevăzut: nu doar acel ceva „despre care” martorul urmează să dea mărturie (retroactiv, ca despre ceva întâmplat sau la care a asistat în trecutul său), ci mai ales acel ceva „la care” el este *dintru început* convocat ca martor, într-o prezență a îndurării experiențiale, el devenind martor tocmai prin legătura cu totul specială, de ordinul trăirii, pe care el o are cu acest „eveniment” într-un prezent. A numi acest eveniment „obiectul” mărturiei, în corelație cu „subiectul” mărturiei (cel ce o rostește), riscă desigur să ne cramponeze într-un dualism facil și oarecum steril. Cert este însă că, doar în virtutea faptului că subiectul trăiește în chip prezent evenimentul – iar evenimentul îl instituie pe acesta, întâi de toate, ca martor – poate el ulterior să fie martor în sensul lui a-da-mărturie în fața altora cu privire la trecut. Cu alte cuvinte, trebuie să avem întotdeauna în vedere articularea esențială dintre două sensuri ale martorului: pe de o parte, dimensiunea *experiențială* a unui martor-în-fața-evenimentului (pe registrul ființialității prezenței); pe de altă parte, dimensiunea *discursivă* a unui

martor-în-fața-celorlalți (pe registrul vorbirii sau al verbalizării). În timp ce prima dimensiune este *solitară*, martorul fiind singur (singularizat și individualizat) în fața evenimentului, cea din urmă este *publică*, martorul comparând în fața instanței scrutatoare a celorlalți. A înțelege izolat acest din urmă aspect, deconectat de cel dintâi, nu doar că amputează înțelesul întregului fenomen, dar și induce o optică limitată de analiză, care îl aplatizează și sărăcește.

Martorul este așadar funciarmente instituit. Nu el este cel care instituie, ci este instituit și constituit ca martor, iar aceasta în ambele sensuri menționate mai sus. În primul sens, ca martor-în-fața-evenimentului, așadar în dimensiunea sa experiențială, solitară și tăcută, *evenimentul* este cel ce instituie martorul ca *martor-prezență*. În al doilea sens, ca martor-ce-dă-mărturie-în-fața-celorlalți, așadar în dimensiunea sa verbală și publică, *mărturia* este cea care îl instituie pe martor ca *martor-discurs*⁹. Fenomenologia mărturiei se naște deci în articularea dintre dimensiunea existențial-ontologică a fenomenului (raportul trăit, direct și imediat, al martorului cu evenimentul, faptul-de-a-fi-martor ca fapt-de-a-fi-de-față) și dimensiunea sa discursiv-hermeneutică (deschiderea sa către limbaj, în registrul explicitării și al interpretării, în raportul martorului cu cei în fața cărora el dă mărturie, raport mediat de registrul volatil al memoriei).

Mărturia se constituie astfel în tensiunea dintre trăirea evenimentului (în și prin care martorul devine martor) și destăinuirea sau dezvăluirea lui ulterioară în fața celorlalți într-un act de limbaj, într-un context determinat, esențialmente interpretativ. Mărturia nu trebuie deci redusă la acest ultim moment (un act de limbaj ce survine la un moment dat într-un cadru particular), ci trebuie înțeleasă ca fenomen *înglobator*, care strânge-laolaltă mai multe momente constitutive: (i) evenimentul originar; (ii) subiectul instituit (adeseori în pofida sa) ca martor (mut) în trăirea evenimentului (singularizat, izolat, însingurat); (iii) subiectul ce își asumă posibilitatea, responsabilitatea și chemarea de a dezvălui în limbaj trăirea evenimentului în fața celorlalți (ieșind din solitudine); (iv) rostirea mărturiei ca atare; (v) spațiul public, în speță cei în fața cărora martorul dă mărturia sa, cu privire la acel ceva la care el a fost, dintru început, martor. Într-adevăr, relevant pentru structura fenomenului nu este doar martorul care „este prezent” sau care „dă mărturie” în fața celorlalți, ci și *cel ce primește* mărturia. Cu alte cuvinte, analiza fenomenologică a mărturiei nu trebuie să se limiteze doar la martor, în cele două ipostaze ale sale (ca „martor-prezență” sau ca „martor-discurs”), ci trebuie să investigheze și legătura vital-experiențială a acestuia din urmă cu cel ce primește mărturia și, mai ales, să exploreze și situația faptică a acestuia din urmă.

⁹ Renaud Dulong insistă în schimb pe ideea că „le témoin s’auto-institue” prin afirmarea dintru început al lui „j’y etais”, care este un „acte d’autodésignation”, un act autoreferențial. (Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l’attestation personnelle*, Paris, Edition de l’EHESS, 1998, pp. 163–166) Rezervele noastre cu privire la acest voluntarism al eului autoinstituit, ca într-o logică cvasifichitană, nu țin doar de circumstanțele juridice în care martorul este constrâns (convocat legal, somat) să dea mărturie, dar și de sensul copleșitorului pe care îl pune în joc evenimentul, constituind martorul mai degrabă în pasivitatea sa. Vezi, de asemenea, analiza momentului lui „j’y etais” în P. Ricoeur, *La Memoire, l’histoire, l’oubli*, p. 204 și urm.

RAPORTUL MARTORULUI CU EVENIMENTUL

Avem așadar întâi de toate raportul martorului cu evenimentul. Cum ar trebui să înțelegem natura acestui „eveniment” care instituie martorul? Este de la sine înțeles că nu orice întâmplare din lumea noastră ambientă ne instituie ca martor. O situație oarecare, în banalitatea ei, nu ne pretinde să asumăm efectiv această postură cu totul specială pe care o determinăm prin termenul de „martor”. În cotidianitatea noastră medie, în care întâlnim diverse ființări și traversăm o sumedenie de conjuncturi factice și de întâmplări comune, multe dintre acestea decurg și se parcurg fără ca ceva de ordinul martorului să survină. Iar aceasta, dacă nu cumva riscăm să lărgim la extrem noțiunea de martor, spunând bunăoară că subiectul însuși, în dimensiunea sa autoreflexivă, nu doar percepe lumea, ci este și un fel de „martor transcendent” al propriei experiențe, prin faptul că orice trăire directă ar putea fi de fiecare dată însoțită de o reduplicare indirectă a observării de sine. Caz în care, orice întâmplare pe care o trăim, oricât de banală ar fi ea, ne-ar avea dintru început pe noi înșine ca martori ai propriei experiențe. Este drept însă că, pornind de la o astfel de punere transcendentă a problemei, legitimă în logica ei, devine totuși dificil de stabilit o corelație directă cu instanțierile concret-mundane ale faptului-de-a-fi-martor, precum cele amintite la debutul acestei analize.

Rămâne întrebarea dacă martorul poate surveni îndeobște în raport cu situații ordinare sau dacă, dimpotrivă, el se constituie mai ales în relație cu un eveniment ce tranșează asupra obișnuitului, punând în joc extra-ordinarul. Bunăoară, în spațiul epistemologiei mărturiei, conceptul este elaborat pornind de la situații cât se poate de banale (x îi spune lui y că p). Însă – iar acesta este contraargumentul fenomenologic – pornind de la astfel de situații banale, nu pot fi puse în lumină straturile experiențiale care constituie sensul *existențial* al mărturiei. Cu alte cuvinte, dacă pornim doar de la situații comune, irelevante în fond atât pentru ființa celui ce dă mărturia, cât și pentru a celui ce o ascultă, nu putem ajunge la semnificația existențială a fenomenului mărturiei și, în fond, la ceea ce este, în esența sa, mărturia „prin excelență”. Astfel, dezvăluirea unui sens fundamental al fenomenului mărturiei nu se poate realiza decât în condițiile în care situația faptică a mărturiei angajează în mod deplin existența proprie a celui ce este martor, în temeiul ființei sale, acest angajament fiind totodată relevant în cel mai înalt grad și pentru *cel ce ascultă* mărturia.

În acest sens radical, faptul-de-a-fi-martor, mai bine zis faptul-de-a-deveni-martor, se naște abia în raport cu un eveniment care tranșează, scandează și uneori scandalizează cotidianitatea medie, de regulă netulburată în tihna ei obișnuită. Devii martor, în sens pregnant, numai și numai atunci când un eveniment irumpe brusc în liniștea netulburată a vieții de zi cu zi, fracturând coerența uzuală a trăitului, suspendând preocuparea noastră cotidiană. Evenimentul este, în sens propriu, ceva ieșit din comun, ceva neprevăzut, impredictibil și în primă instanță inasimilabil, ceva ce depășește habitudinile cotidianității, fie că e vorba de violență (sau de iminența ei), fie că e vorba de o reconfigurare esențială a lumii proprii. El ni se impune, atunci când survine, cu o nestăvilită putere fenomenală, obligându-ne să

fim de față, într-un mod deconcertant prezenți, absorbindu-ne cu totul în energia irumperii sale, fără a ne lăsa nicio posibilitate de a ne eschiva sau de a recula.

Iar aici, două căi distincte ni se deschid în față. Căci, deși mărturia pare că vizează cel mai adesea registrul *negativului* – precum în cazul mărturiilor juridice sau al celor referitoare la catastrofe umanitare recente, toate fiind legate de o violență latentă sau efectivă –, trebuie să nu pierdem din vedere că ea poate pune în joc și o sintaxă absolut contrară, una a surplusului *pozitiv* de sens, în care ea vizează transformarea și înnoirea radicală a lumii proprii a sinelui (autenticitatea), precum în situația ontologică descrisă de Heidegger în *Ființă și timp*¹⁰, sau în cazul aparte al mărturiei cu încărcătură religioasă¹¹. Ceea ce le este comun celor două posibilități atât de distincte ale mărturiei – una implicând dimensiunea malign-negativă a violenței, alta angajând dimensiunea radical-positivă a transformării sinelui – este caracterul lor *excesiv*. Evenimentul este excesiv, copleșitor și cutremurător, fie că irumpe pe registrul negativ al violenței, fie că survine pe registrul pozitiv-autentificator al transfigurării lumii sinelui. Și tocmai pornind de la irumperea sa excesivă, evenimentul instituie martorul. Subiectul devine martor

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 267–268. În analitica existențială, *Bezeugung / sich bezeugen* indică acea atestare de sine, în și prin care *Dasein*-ul ajunge la autenticitate, în raport cu propria sa moarte și pornind de la chemarea pe care i-o adresează vocea conștiinței.

¹¹ În ceea ce privește mărturia cu încărcătură religioasă, ne putem desigur gândi întâi de toate la Levinas, cu al său *témoignage de l'infini* corelat cu acel „me voici” (*hinemi*) de proveniență biblică (E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 186). Vezi Rodolphe Calin, „Levinas et le témoignage pur”, *Philosophie*, vol. 88, nr. 1, 2006, pp. 124–144. Semantica veterotestamentară a mărturiei este desigur mult mai complexă, referindu-se la obiecte sacre de cult, precum: „cortul mărturiei” (σκηνή τοῦ μαρτυρίου), „chivotul mărturiei” (κιβωτός τοῦ μαρτυρίου), cele „două table ale mărturiei” (αἱ δύο πλάκες τοῦ μαρτυρίου). Chivotul – determinat cel mai adesea ca fiind „al legământului” sau „al testamentului” (κιβωτός τῆς διαθήκης), al Domnului (κιβωτός κυρίου), al lui Dumnezeu (κιβωτός τοῦ θεοῦ) – este determinat ca fiind „chivotul mărturiei” (κιβωτός τοῦ μαρτυρίου, Exod 25: 10; 26: 33, 34; 30: 6, 26; 39: 35; 40: 3, 5, 21; Levitic 16: 2, Numeri 4: 5; 7: 89) tocmai pentru că în el erau păstrate „mărturiile” (τὰ μαρτύρια) date lui Moise pe Muntele Sinai, în speță tablele legii (Exod 25: 16, 21). Dincolo de acest registru cultic, mărturia apare desigur și într-un sens juridic, atât în interdicția mărturiei mincinoase (οὐ ψευδομαρτυρήσεις, μαρτυρίαν ψευδῆ, μάρτυς ἄδικος, Exod 20:16, 23:1, Deut 5:20), cât și în necesitatea de a avea doi martori distincți pentru ca o mărturie să fie considerată adevărată (Numerii 35:30 „nu este de ajuns un singur martor / μάρτυς εἷς οὐ μαρτυρήσει”), idee ce revine și în Noul Testament (relația dintre mărturie și adevăr, Ioan 5:31-33, 8:13-18, 19:35, 21:24). Referințele nou-testamentare ale mărturiei au centrul de greutate în Evanghelia după Ioan, acoperind multiple direcții de sens: mărturia lui Ioan Botezătorul cu privire la Iisus (1:7: „a venit spre mărturie [ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν], ca să mărturisească despre Lumină [μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός]”; cf. și 1:15, 1:32); mărturia lui Iisus în fața lumii (3:32: „ce a văzut și a auzit, aceea mărturisește, dar mărturia Lui nu o primește nimeni [ὁ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει]”); mărturia lui Iisus cu privire la sine însuși (8:14: „Chiar dacă Eu mărturisesc despre Mine Însumi, mărturia Mea este adevărată, fiindcă știu de unde am venit și unde Mă duc. [Κἀν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἑμαυτοῦ, ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρτυρία μου, ὅτι οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω]”). Pot fi amintite, de asemenea, „mărturia lucrărilor” (τὰ ἔργα, 5:36, 10:25) și „mărturia Scripturilor” (τὰς γραφάς, Ioan 5:39), dar și „mărturia Tatălui” (Ioan 5:37, 8:18) și „mărturia Duhului adevărului” (Ioan 15:26) cu privire la Iisus, iar în cele din urmă și „mărturia ucenicilor” (Ioan 15:27, 19:35, 21:24). Pentru o analiză subtilă și pătrunzătoare a circularității hermeneutice a mărturiei în Noul Testament, vezi Jean-Louis Chrétien, „Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage”, *Philosophie*, vol. 88, nr. 1, 2006, pp. 73–94.

pornind de la această solicitare radicală pe care evenimentul i-o adresează, pe care i-o atribuie ca pe o sarcină. În acest fel, avem de a face, după cum subliniază Emmanuel Housset, cu „o prioritate a obiectului mărturiei asupra martorului”¹², astfel că martorul devine martor nu la inițiativa sa, ci în *pofida sa*¹³. A-deveni-martor trebuie înțeleș așadar în caracterul său nedeliberat, funciariamente involuntar. Cu alte cuvinte, nu subiectul este stăpânul evenimentului, ci martorul este dominat de eveniment. Eul-devenit-martor nu este un eu inițiator, activ și constitutiv în raport cu evenimentul, ci este pasiv și constituit ca martor. Căci evenimentul survine în mod excesiv, cu un surplus de donație pe care martorul nu este capabil să îl asimileze sau să îl gestioneze¹⁴.

Tocmai de aceea martorul („ocular”, cum i se spune, deși acest oculo-centrism trebuie interogată mai departe) nu reușește, atunci când i se cere, să redea cu acuitate și precizie „ce anume” s-a întâmplat, căci a-deveni-martor implică în mod esențial o profundă bulversare existențială, în care eul își pierde controlul cu privire la propria situație existențială și, mai ales, cu privire la propria sa privire. Martorul devine martor tocmai pornind de la această năucire haotică, în acest fapt de a fi luat prin surprindere, unde a fi surprins înseamnă a fi prins pe deasupra, pornind de la un dincolo de sine, un dincolo în raport cu care subiectul își pierde autonomia sa de subiect. Se spune uneori că martorul, în ipostaza sa experiențială, ca prezență în fața evenimentului, pune în joc punctul de vedere al „persoanei întâi”, în timp ce ipostaza discursivă a martorului (așa cum este el angajat în actul de limbaj rostit în fața celorlalți) asumă inevitabil, prin intermedierea inerentă a memoriei, punctul de vedere al „persoanei a treia”¹⁵. Însă ne putem întreba dacă tocmai postura „la nominativ” a persoanei întâi nu este cumva dintru început dislocată, atunci când ceea ce survine este un eveniment, bulversant în esența sa, și nu doar o banală întâmplare cotidiană.

Aici poate fi aprofundată o diferență fundamentală amintită în treacăt mai devreme. Căci martorul fie suportă evenimentul pe cont propriu, fiind vizat el însuși, în propria carne, de ceea ce survine în și prin eveniment (fiind deci un pol pasiv al îndurării), fie își păstrează o anumită exterioritate în raport cu evenimentul, fiind poziționat din start ca un „terț” în raport cu acesta, având deci cumva distanța – fie ea și minimală – a unui „martor ocular” cu privire la ceea ce se întâmplă „altora”. Pentru cel care suportă în ființa lui evenimentul bulversant, sintagma

¹² Emmanuel Housset, „L’objet du témoignage”, *Philosophie*, vol. 88, nr. 1, 2006, p. 146: „le point de départ nécessaire d’une étude du témoignage est cette priorité de l’objet du témoignage sur le témoin lui-même, témoin qui ne peut absolument pas prétendre produire ce dont il témoigne dans une parole originelle: le témoin ne témoigne pas de son propre chef, mais il reçoit sa légitimité de ce qui le touche et le requiert, de ce qui le contraint à la parole.”

¹³ Cf., pentru semnificația fenomenologică a acestui *malgré soi*, E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, pp. 65–68.

¹⁴ Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, 2013, pp. 324–329.

¹⁵ Vezi, de exemplu, Dana Amir, *Bearing Witness to the Witness. A Psychoanalytic Perspective on Four Modes of Traumatic Testimony*, New York, Routledge, 2018, pp. 10–12. Vezi și Emmanuel Alloa, „Là ou il y a preuve, il n’y a pas témoignage. Les Apories du témoin selon Jacques Derrida”, *Revue philosophique de Louvain*, vol. 115, nr. 2, 2017, pp. 289–303.

„martor ocular” pare întrucâtva improprie, căci ocularitatea ei ar sugera o anumită distanțare și o anumită exterioritate pe care faptul de a îndura pe cont propriu le exclude din start. Mai adecvat ar fi, poate, să fie numit „martor pătimitor”. Avem deci, pe registrul experienței lui a-fi-de-față, o diferență fundamentală între „martorul pătimitor” și „martorul ocular”: unul este prins în evenimentul pe care îl va mărturisi, altul este întrucâtva în afara lui. Or, acestei diferențe – situată la nivelul *ontologiei* mărturiei (dimensiunea ce ține de prezența efectivă și ființială a eului în fața evenimentului) – îi corespunde, într-un al doilea pas, o dată ce trecem la registrul discursiv al *hermeneuticii* mărturiei, diferența dintre „martorul-mărturisitor” (cel ce dă mărturie cu privire la ceea ce *el însuși a pățimit*) și „martorul-terț” (cel ce dă mărturie cu privire la ceea ce *a văzut și observat*, de la o oarecare distanță, fără să pătimească el însuși). Așadar, în tranziția de la registrul existențial-ontologic la cel discursiv-hermeneutic (de la nivelul experiențial-solitar al prezenței la nivelul public a lui „a da mărturie” în fața celorlalți), „martorul pătimitor” poate deveni un „martor-mărturisitor” (*speaking on behalf of myself*), tot așa cum „martorul ocular” poate deveni un „martor-terț” (*speaking on behalf of another*). O precizare suplimentară se impune aici: atunci când evenimentul care stă la originea situației factice a mărturiei este unul esențialmente negativ, malefic și malign (ca în cazul violențelor radicale: genocid sau pogrom, persecuții sau atrocități), „martorul-mărturisitor” este în primul rând un „martor-supraviețuitor”, în timp ce „martorul-terț” îmbracă forma unui „martor umanitar”¹⁶.

Dar este totodată posibil ca între cele două registre (ontologic și hermeneutic) să intervină, mai ales atunci când în joc este sensul negativ al evenimentului (violența), și o cezură, iar aceasta în cel puțin două moduri. Într-un prim mod, când „martorul pătimitor” își pierde viața, nemaiajungând să mărturisească el însuși ca „martor supraviețuitor”, atunci, ca victimă, ca martor pătimitor până la moarte, el devine un „martor absolut”¹⁷, supraviețuitorii fiind în acest caz doar „martori în sens mediat”, înlocuitori ai de-neînlocuitului. Într-un al doilea mod, când martorul pătimitor, chiar dacă supraviețuiește evenimentului, se descoperă întrucâtva închis în propria traumă nevindecată și incapabil să dea mărturie, rămânând dincoace de limbaj, atunci el nu poate face pasul hermeneutic către ceilalți, rămânând suspendat și imobilizat între faptul de *a fi fost* martor-prezență (pe care nu îl poate uita, nici depăși) și faptul imposibil de realizat al mărturisirii (care rămâne la orizont ca o limită de neatins).

Toată această constelație de posibilități ale fenomenologiei mărturiei este prefigurată și de semantica etimologică a termenului, atât pe filieră greacă, cât și pe filieră latină. Pe registrul grecesc, termenii de martor (μάρτυς) și mărturie (μαρτυρία)

¹⁶ Vezi C.J. Dean, „The politics of suffering: from the survivor-witness to humanitarian witnessing”, *Continuum*, vol. 31, nr. 5, 2017, pp. 628–636, pentru contrastul dintre figura „martorului supraviețuitor” și cea a „martorului umanitar”.

¹⁷ Acest argument este aprofundat de Giorgio Agamben (*The Omnibus Homo Sacer*, Stanford, Stanford University Press, 2017, pp. 841–842) pornind de la afirmația lui Primo Levi că cei morți sunt adevărații martori (*the complete witness*), în timp ce supraviețuitorii lagărelor de concentrare sunt doar pseudomartori.

trimit la martiriu (μαρτύριο) și la martir (μάρτυρ), angajând deci un raport cu propria moarte (în sens existențial), în timp ce pe registrul latinesc, termenul *testimonium* trimite nu doar la *testis/terstis* (atestarea unui terț, testarea ca probare, în sens epistemic și juridic), ci și la *superstes*, cel ce supraviețuiește unei încercări extreme și redutabile¹⁸. Am putea spune deci că în aria semantică a etimonului grec domină un filon existențial al fenomenului, în timp ce în sfera de sens a etimonului latin este preponderentă axa juridic-legală și cea epistemică, cea experiențială indicată de *superstes* (supraviețuitorul) fiind oarecum secundară.

Merită semnalat că raportul dintre *limbaj și moarte* pe care îl pune în joc fenomenul mărturiei – μάρτυρ (pe filiera greacă) și *superstes* (pe filiera latină) – se scindează la rândul lui în două direcții distincte. Martorul înțeles ca μάρτυρ (pe filiera greacă) dă mărturie *până la moarte*, cu prețul ultim al vieții, caz în care martiriul (ca împlinire a acestei chemări) este mut, căci limbajul încetează odată cu mărturia supremă (jertfa proprie). În schimb, martorul înțeles ca *superstes* mărturisește ca supraviețuitor, drept acela ce a fost *aproape* de moarte, în *proximitatea* ei, trecând prin ordaliile violenței, și dă mărturie cu privire la ce a trăit, caz în care limbajul irumpe *după* încercarea redutabilă. Așadar, în primul caz avem mărturia dată în limbaj *până la* încercarea ultimă, *înainte* de ea (căci martirul nu este un supraviețuitor), în timp ce în al doilea caz avem mărturia dată în limbaj *după* trecerea prin încercarea redutabilă (căci supraviețuitorul nu este un martir).

Însă ceea ce mărturisește „martorul-martir” nu este propria moarte, ce rămâne mereu ca orizont ultim al mărturiei sale, ca „preț” mereu posibil al ei, ci evenimentul înnoitor al sinelui care, ca eveniment originar, a transformat dintru început viața factică a celui în cauză, instituindu-l ca martor. Tocmai pentru că această instituire este atât de radicală, ea îl poate angaja pe martor până la limita sa ultimă, până la posibilitatea cea mai proprie și de nedepășit a propriei morți. (Iar martorul este martir doar dacă, pornind de la mărturia dată, el își riscă numai și numai moartea *proprie*, în strictă exclusivitate, fără a angaja în vreun fel moartea celorlalți.) Ceea ce distinge martirul de victima unei atrocități este faptul că cel dintâi merge la moarte de bunăvoie, pornind de la mărturia pe care o dă în limbaj, ca un crez existențial de la care nu abdică, în urma instituirii sale prin irumperea evenimentului originar. Așadar, martorul este martir doar dacă faptul său de a fi întru moarte este totalmente angajat în și prin faptul de a da mărturie ca atare. În absența acestui fapt de a da mărturie, moartea nu este martiriu, iar cel ce pătimizește nu este martir, ci victimă.

În schimb, ceea ce mărturisește „martorul-supraviețuitor” este întâi de toate suferința și proximitatea propriei morți, trăite în spațiul sufocant al violenței, și mai ales caracterul malefic al situației în care eul a fost închis de către ceilalți.

¹⁸ Analize detaliate ale etimologiei termenului pot fi găsite în: Gert-Jan Van der Heiden, *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony*, Albany, SUNY Press, 2019, pp. 190–200; Yasuhiko Sugimura, „Témoigner après la «fin de la philosophie»: L’herméneutique radicale du témoignage dans la philosophie française post-heideggerienne”, *Studia Phaenomenologica*, vol. 21, 2021, pp. 87–112; Jean-Philippe Pierron, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, 2006, pp. 21–32.

Martorul-supraviețuitor se adresează, ce-i drept, unei alterități (cei ce îl ascultă), însă mărturia sa privește caracterul malefic al unei alte alterități, întruchipate în speță de agenții violenței. Singularitatea martorului-supraviețuitor constă în aceea că, ieșind din infernul orchestrat de unii, și supraviețuindu-i, vine în fața altora, pentru a-și recăpăta, prin propria mărturie dată acestora, locul său în lumea comună, loc pe care l-a pierdut prin traversarea spațiului violenței. De altfel, și lumea comună, în urma primirii acestor mărturii de o violență la limita reprezentabilului istoriografic, traversează o criză a fundamentelor, a condițiilor de sens („cum a fost cu puțință imposibilul atrocității?”)¹⁹. Astfel, pentru martorul-supraviețuitor alteritatea este funciarmente ambivalentă, dacă nu chiar profund ambiguă: pentru el, alteritatea este atât malefică, cât și izbăvitoare, însă temerea că între cei ce îi ascultă mărturia se poate întotdeauna ascunde un viitor torționar nu poate fi niciodată reprimată. De unde și neîncrederea – de nedepășit – a martorului-supraviețuitor în lumea comună, în spațiul lui „împreună”, neîncredere care se articulează în mod paradoxal prin faptul că martorul cere constant încrederea celorlalți, creditul lor, a celor care îl ascultă, căci, dând mărturie, el cere întâi de toate să fie crezut²⁰. Iar această neîncredere funciară care cere încredere îl face pe martorul-supraviețuitor să rămână pururi cvasiseparat de lumea comună din care a fost smuls și în care nu poate să se întoarcă pe deplin.

RAPORTUL MARTORULUI CU SINE ÎNSUȘI

A înțelege raportul martorului cu sine însuși revine la a explicita acel „a fi între” care diferențiază cele două instanțieri extreme ale martorului. Căci între „situația martorului-prezență” (în care nucleul este dat de relația dintre evenimentul originar și cel ce îi devine martor) și „situația martorului-discurs” (unde firul director este dat de relația dintre martor și cei care îl ascultă) se deschide acel interval în care hotărâtor este raportul martorului cu sine însuși. Este hotărâtor tocmai pentru că în interiorul acestui interval ia naștere și se maturează posibilitatea „martorului-prezență” de a deveni (sau nu) „martor-discurs”. Într-adevăr, dacă la nivelul ontologic „martorul-prezență” este instituit de către eveniment, trecerea la nivelul situației hermeneutice depinde de posibilitatea subiectului de a asuma rolul de „martor-discurs”. Așadar, raportul martorului cu sine însuși pune în joc un spațiu volatil al intermedierei ce se întinde între situația ontologică care s-a impus în mod covârșitor subiectului, în necesitatea sa incontestabilă („a fi martor la”), și situația hermeneutică ce îi stă înaintea în posibilitatea sa cu totul aparte („a da mărturie pentru”).

¹⁹ Vezi Paul Marinescu, „The Duty of Memory Revisited: Ricoeur’s Contribution to a Crisis in French Historiography”, *Human Studies*, vol. 44, nr. 3, 2021, p. 461: „most testimonies about the atrocities committed during WWII lied at the limit of the historiographical representation, exceeding the ordinary capacity of reception and understanding through empathy and comparison; this experience, located somehow outside of what is human, conferred the ‘singularity’ or uniqueness of the Holocaust”.

²⁰ Vezi momentul indicat de *croyez-moi* în P. Ricoeur, *La Memoire, l’histoire, l’oubli*, pp. 205–206.

Cele două instanțieri ale subiectului-martor sunt temporal diferențiate nu doar pe o banală orizontală a timpului – în sens pur exterior, între un „atunci” al trăirii evenimentului (martor-prezență) și un „acum” al faptului-de-a-da-mărturie în fața celorlalți (martor-discurs) –, căci ele trebuie înțelese pornind mai ales temporalizarea esențială ce operează în imanența sinelui subiectului. Este în joc acea tranziție funciar neliniștită, ce străbate mai multe faze, într-o progresie „frământată”, una ce trece de la cutremurul lui „a fi de față” (a trăi, în pofida sa, evenimentul), trecând prin variatele interstii ale tulburării, îndoielii și deliberării, în orizontul indeterminat al asumării acelei „datorii de a da mărturie” (în fața celorlalți). Această tranziție este, cum s-a mai observat²¹, o trecere de la absența limbajului (în primă instanță) la recuperarea și asumarea cuvântului (în cele din urmă). Căci, în frământarea lui, subiectul „se zbućiumă” (aceasta fiind expresia temporalizării specifice a acestei situații) între impactul experiențial inițial care îl privează de limbaj („îl lasă mut”) și convocarea la responsabilitatea mărturisirii. Dacă o înțelegem existențial, facticitatea subiectului în experiența holistică mărturiei este deci cât se poate de departe de acea calmă detașare specifică unui agent cognitiv care, netulburat, comunică verbal o informație unui alt subiect cognitiv. De esența mărturiei, înțelegă în acest sens fenomenologic înglobator, ține acest incontestabil caracter de „tulburare”, de „zbućium”, de „tribulație”: este vorba de o acută frământare existențială, de o neliniște funciară a vieții, în toate fazele desfășurării sale²². Tocmai de aceea, spuneam mai devreme, a reduce această experiență complexă a îndurării unui eveniment debordant de sens la simple considerente legate de redare, probare, testare, confirmare, credibilitate și plauzibilitate a mărturiei, într-un context pur epistemic ce ține de un subiect strict cognitiv, nu face decât să oculteze fenomenul ca întreg. Trebuie, dimpotrivă, să înțelegem că acest raport al sinelui cu sine (în intervalul în care martorul se frământă în urma trăirii mute a evenimentului și înainte asumării cuvântului) stă într-o esențială corelație cu posibilul raport al sinelui cu ceilalți, ce survine în faptul de a da mărturie publică, în aceea că martorul reia în discurs ceea ce a fost trăit pre-discursiv.

Dar trecerea la discurs nu este garantată. Nu doar pentru că „martorul-prezență” poate să nu găsească întotdeauna în sine însuși puterea să devină „martor-discurs” și să dea astfel celorlalți o mărturie publică cu privire la evenimentul original care l-a dislocat ca subiect și l-a bulversat ca eu (ceea ce ar indica, poate, o vulnerabilitate subiectivă). Dar poate că evenimentul însuși, în originalitatea sa debordantă, nu se lasă mereu păstrat ca atare în memorie și transpus în cuvinte. În acest sens, am putea presupune că regimul discursiv însuși se poate dovedi ca fiind prea strâmt pentru a cuprinde experiența cutremurătoare a martorului-prezență, în evenimentialitatea sa copleșitoare. Însă, paradoxal, tocmai excesul evenimentului îl obligă pe „martorul-prezență” să ia totuși cuvântul și să devină în cele din urmă un „martor-

²¹ G. Agamben, *The Omnibus Homo Sacer*, pp. 786–787, 837–839, 847–848, 857–858, 870–871.

²² Vezi momentele constitutive prin care Heidegger indică în cursurile sale timpurii dedicate fenomenologiei vieții religioase neliniștea funciară a vieții factice (*Bekümmerng, Bedrängnis, Not, Beunruhigung, Trübsal*). Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, pp. 93–125, 143–146.

discurs”. Astfel, „martorul-prezență”, instituit ca martor de către evenimentul însuși, ar fi convocat de chiar donația evenimentului însuși spre a asuma sarcina existențială de a da mărturie celorlalți, chiar dacă evenimentul în coplesitoarea sa donație, poate submina în mod fatal capacitățile limbajului de a-l exprima. În orice caz, nu martorul rostește mărturia cu de la sine putere, pornind de la decizia proprie, de la voința proprie, ancorat în libertatea sa de subiect, ci dimpotrivă donația evenimentială originară constituie acea putere care îl solicită pe martorul-prezență să devină martor-discurs, chiar în pofida sa. Cu alte cuvinte, martorul dă mărturia în mod constrâns, aflat mereu, în chip pasiv, sub presiunea imperioasă a ceea ce trebuie mărturisit. Ar fi deci eronat să credem că doar momentul ontologic al martorului (trăirea evenimentului) ar fi pasiv, în timp ce momentul discursiv (a da mărturie în fața celorlalți) ar fi activ. De fapt, martorul rămâne pasiv de-a lungul tuturor fazelor pe care le dezvoltă fenomenul.

Totodată, trecerea la discurs poate fi subminată și de un alt factor: neîncrederea celorlalți. Vrem, nu vrem, există o funciară suspiciune care persistă în relația dintre oameni, iar ecuația intersubiectivă se constituie pornind de la o primordială tensiune între încredere și neîncredere. Posibilitatea rostirii este condiționată nu doar de receptivitatea celorlalți – dacă nu cumva rostirea însăși ajunge să fie o *vox clamantis in deserto* – dar și de creditul pe care aceștia îl acordă dintru început „martorului-prezență”, atunci când acesta ajunge să răspundă chemării de a deveni „martor-discurs”. Cu aceasta, se deschide însă un alt moment constitutiv al fenomenului pe care îl analizăm, intim legat de „primirea” mărturiei de către ceilalți.

DE LA MARTOR LA CEL CE ÎI ASCULTĂ MĂRTURIA

Așa cum spuneam mai devreme, ambii poli subiectivi angajați de fenomenului mărturiei – nu doar martorul, ci și cel ce ascultă mărturia – trebuie deopotrivă supuși analizei, în articularea lor esențială. În conjunctura în care martorul sunt eu însumi, iar în fața mea sunt cei cărora eu le încredințez mărturia mea (audiența, publicul, ceilalți, spațiul public), eu am nevoie în primul rând să fiu ascultat, apoi să fiu crezut. Desigur, pot să fiu ascultat și să nu fiu crezut. Iar în situații limită pot chiar să nu fiu ascultat defel, bunăoară atunci când publicul însuși (sau instanțele puterii) nu acordă „martorului-prezență” posibilitatea de a deveni „martor-discurs”. Faptul că vreau ca mărturia mea să fie primită înseamnă că am nevoie ca ea să fie acceptată în regimul sensului public, comun validat în spațiul intersubiectiv, constituind lumea-comună (*Mitwelt*). Niciun martor nu ar da mărturie dacă nu ar dori dintru început ca mărturia sa să fie ascultată, crezută și acceptată de către ceilalți²³. Dar această acceptare nu este niciodată de la sine înțeleasă. Nu doar

²³ Chiar și un martor mincinos (care trebuie înțeles ca o modificare privativă a martorului veritabil) vrea ca minciuna lui să treacă drept adevăr, deci să fie acceptat ca atare, crezut pe cuvânt. După cum subliniază R. Dulong, *Le témoin oculaire*, p. 160: „le faux témoin ne peut atteindre son dessein qu'en s'inscrivant secrètement dans la position de témoignant, en jouant le jeu à fond, en parvenant à simuler cette manifestation de la-vérité-en-chair-et-en-os seule capable de convaincre.”

pentru că acela ce ascultă mărturia nu este niciodată credul, dar auditoriul poate fi chiar ostil, defavorabil din start²⁴ sau poate lua în derâdere pe cel ce dă mărturie²⁵, sau poate pur și simplu să nu fie convins de mărturie și, astfel, să nu o poată primi ca atare. În condițiile în care ecuația intersubiectivă are în constituția sa componenta suspiciunii reciproce, iar încrederea se obține greu și se pierde ușor, faptul de „a crede pe cuvânt” implică un salt (*the leap of faith*) care nu face defel parte din recuzita cotidianității.

Probleme similare îmi pun și atunci când, în sintaxa reciprocă, eu fac parte din audiență și sunt pus în situația de „a primi o mărturie” de la celălalt. Atunci când ascult o mărturie despre ceva ce mi-e necunoscut, îmi pun desigur problema dacă trebuie sau nu să îl cred pe cel ce dă mărturie. Mă întreb dacă e cazul să îl creditez sau să îl suspectez. Poate sunt prudent sau evaziv în a decide dacă accept ca adevărat ceea ce spune, pentru că mi-e teamă să nu fiu înșelat, pentru că nu vreau să fiu manipulat, pentru că sunt prea multe necunoscute în joc etc. Și aici se pune problema dinamicii dintre încredere și neîncredere, dintre credibilitate și discreditare, a posibilității de a te încredința sau de a fi deja încredințat cu privire la ceea ce se spune, deci problema credinței și a lui a crede.

Ce anume implică însă faptul de a-l crede pe celălalt? Cel puțin două niveluri trebuie diferențiate aici, căci înainte de a „raționa” și de a „calcula” cu privire la probabilitatea ca celălalt să îmi spună ceva adevărat sau nu (deci de a accepta sau nu spusa lui în baza unui examen critic), pornim de la stratul experiențial spontan în care suntem dispuși să îl credem sau nu pe celălalt, iar aceasta din varii motive ce țin de experiența noastră prealabilă cu situații similare, de empatia pe care o avem cu cel din fața noastră, de ceea ce ne spune în mod inefabil „intuiția” cu privire la autenticitatea acestuia, de acordul sau dezacordul pe care îl avem cu el la nivelul presupuzițiilor noastre existențiale etc. În orice caz, eul care primește mărturia este totuși „în control”: el va decide la urma urmei dacă o acceptă sau nu, sau dacă se abține pur și simplu în a credita sau a nu credita ceea ce i se spune, practicând astfel o suspendare de tip sceptic.

Pentru cel ce dă mărturie, însă, situația este infinit mai fragilă: căci, din punct de vedere existențial, stând între posibilitatea ca ceilalți să îl creadă sau să nu îl creadă, el își joacă în fond șansele apartenenței sale la lumea comună. Căci, după cum aminteam mai devreme, nu doar că evenimentul instituie în martor o dimensiune esențială a existenței sale, ceva în raport cu care acesta este funciarmente legat, dar totodată survenirea evenimentului l-a smuls pe martor din comunitatea acestui laolaltă, măcar prin faptul că sensul evenimentului (ceea ce el urmează să mărturisească) îi este accesibil doar lui, fiind inaccesibil celorlalți. Pentru martorul-discurs, pe deplin încredințat de adevărul mărturiei sale, posibilitatea dureroasă de „a nu fi crezut pe cuvânt” îl restituie solitudinii sale inițiale: mai ales atunci când nu are „dovezi”, ci are doar cuvântul său, care poate fi crezut sau nu „pe cuvânt”.

²⁴ Cf. Ioan 3,11 și 32: „noi ceea ce știm vorbim și ce am văzut mărturisim, dar mărturia noastră nu o primiți”; „ce a văzut și a auzit, aceea mărturisește, dar mărturia Lui nu o primește nimeni”.

²⁵ Vezi situația Apostolului Pavel în Areopag, *Fapte* 17,32: „unii l-au luat în râs, iar alții i-au zis: Te vom asculta despre aceasta și altădată.”

Căci, după cum spuneam, dacă martorul-prezență este dintru început singur în fața evenimentului (ca-și-mut), convocat fără putință de eschivă de evenimentul care îl instituie ca martor (așadar ancorat în lumea-sinelui, singularizat și individualizat), ieșirea lui în limbaj și în public, precum și asumarea sarcinii de a da mărturie, toate acestea implică, în trecerea către acest nou moment constitutiv al fenomenului, o tentativă de a ieși din solitudine și a intra în comuniunea cu ceilalți. Or, doar faptul de a fi crezut face ca martorul solitar să fie cu adevărat primit în comunitatea celorlalți, în lumea comună, într-un „noi” al vieții-laolaltă. Însă atunci când martorul nu este crezut, lumea-comună îi este refuzată, astfel că nu îi mai rămâne decât să se replieze din nou asupra lumii-sinelui, în solitudinea ei monadică. (E drept că această solitudine poate fi una „lărgită”, martorul fiind singur în fața celor care nu îl cred, dar împreună cu cei puțini care cred totuși în adevărul mărturiei sale.)

Situația martorului și a mărturiei sale se modifică, în sfârșit, atunci când trecem de la pluralul acestor ceilalți, o multiplicitate difuză și indeterminată, la singularitatea unui celălalt, la un celălalt anumit, la o alteritate privilegiată. Căci, așa cum pot să dau mărturie în fața celorlalți, în diversitatea lor, tot așa pot da mărturie în fața unui celuilalt anumit, în unicitatea lui, caz în care avem de a face mai degrabă cu o mărturisire, cu o destăinuire sau cu încredințarea unui secret. În ambele situații avem de a face cu o constituire a unui „noi” prin mărturie, dar într-un caz trecem de la scindarea lui „fiecare pentru sine” la comunitatea unui „noi” social, în timp ce în celălalt trecem de la solipsismul monadic la comuniunea unui „noi” singularizat și personalizat de tip „eu-tu”. Desigur, în timp ce mărturia îi privește pe toți ceilalți, secretul nu. Atunci când cineva dă mărturie în fața celorlalți, în pluralitatea lor, ceea ce are martorul de spus îi privește pe toți ceilalți, îi vizează, fiind de o importanță comunitară capitală și având o miză majoră pentru spațiul public. Altfel, martorul nu s-ar expune „pentru nimic” sau „pentru nimicuri”. Mărturia pune în joc ceva esențial pentru acest „noi” scindat între martor și ceilalți: martorul caută să fie crezut tocmai pentru a depăși această sciziune și a reconstitui un noi original al lumii comune. În schimb, atunci când cineva se destăinuire și dă mărturie unui celălalt singular, în unicitatea lui, avem de a face cu martor-ca-mărturisitor, iar mărturia-mărturisirea lui nu privește spațiul public, căci ceea ce are el de spus este relevant doar pentru el însuși, pentru lumea sinelui în care el stă ancorat și în care îl invită și pe celălalt să facă parte prin ascultarea sa. Miza este aici existențial-individuală, spre deosebire de situația precedentă, unde miza este existențial-comunitară. În orice caz, chiar dacă creditul pe care îl avem în ochii celorlalți și, reciproc, creditul pe care ceilalți îl au în ochii noștri angajează o componentă epistemologică inevitabilă, este esențial să scoatem la lumină întâi de toate dimensiunea existențial-fenomenologică care stă la temelia nevoii martorului de a fi crezut. Această nevoie nu este simplu epistemică, ci este una existențială și ea ține de modul în care faptul-de-a-fi-sine se constituie în strânsă relație cu faptul-de-a-fi-laolaltă.

7. CONCLUZIE

Această cartografiere fenomenologică a situației existențiale în care se constituie martorul și mărturia este desigur abia schițată. Și este de la sine înțeles că bogăția experiențială ce se dă în și prin acest fenomen pretinde multe alte abordări descriptive, apte să analizeze în detaliu și celelalte structuri care se dovedesc esențiale pentru înțelegerea sa. Bunăoară, modul în care experiența esențial întrupată a subiectului-martor se modifică pe parcursul întregii experiențe, de-a lungul fazelor sale constitutive, reprezintă o provocare în sine. Însă nu doar corporalitatea martorului este decisivă, ci și dimensiunea întrupată și cea afectivă a celor care ascultă mărturia se dovedește a fi esențială pentru o înțelegere integrală a fenomenului. În sfârșit, modurile cu totul distincte pe care le îmbracă intersubiectivitatea în diversele momente structurale ale acestui fenomen pretind să fie și ele analizate în profunzime. Căci una dintre întrebările fundamentale care stă în fundalul oricărei problematizări fenomenologice a mărturiei vizează tocmai modulările alterității, întruchipările diferențiate ale celuilalt, precum și modul în care lumea comună se fisurează, se surpă catastrofic și, eventual, se poate rearticula²⁶.

²⁶ O versiune în limba engleză a acestui studiu a apărut cu titlul „Witnessing as an Existential Phenomenon”, în revista *Laval théologique et philosophique*, vol. 79, nr. 1, 2023, pp. 21–43, fiind publicat în cadrul proiectului “I was there.” *Laying the Foundations for a Comprehensive Phenomenology of Testimony*, PN-III-P1-1.1-TE-2019-2056, finanțat de UEFISCDI.