

UNIVERZITA KARLOVA

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

**DISERTAČNÍ PRÁCE**

*Alena Roreitnerová*

*Paměť a čas v Augustinových Vyznáních  
a v Proustově Hledání ztraceného času*

*Memory and Time in Augustine's Confessiones  
and in Proust's À la Recherche du Temps Perdu*

*Vedoucí práce: prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.*

2018



Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Ve Varvažově dne 29. března 2018

Ráda bych poděkovala především své školitelce Lence Karfíkové nejen za její velkou trpělivost, s níž podrobně četla všechny verze jednotlivých částí disertace, ale především za rozhovory, které se mnou po léta vedla a které pro mne znamenaly opravdovou radost z filosofické práce. Děkuji také svým rodičům za shovívavost, s níž přihlíželi mému badatelskému počínání a též Robertovi za to, že se mnou s veselou myslí nesl úděl dokončování doktorských prací.

## Abstrakt

Předložená práce je paralelním čtením dvou děl, jež v sobě spojují filosofické myšlení času a paměti s uskutečněním vyprávění: jedné z prvních duchovních autobiografií pozdní antiky – *Vyznání* a moderního románu – *Hledání ztraceného času*. Svěbytné (původně novoplatonské) pojetí věčnosti jako simultaneity otevírá tázání, které je *Vyznáním* i *Hledání ztraceného času* společné: jaký je vztah mezi časem a věčností (v Proustově případě mimočasovostí) a je vůbec možné, aby měla časová bytost vztah k tomu, co je věčné? V obou dílech přitom sehrává prostředkující roli mezi časovou posloupností a nečasovou simultaneitou vyprávění a paměť.

První část práce (kap. 1) se věnuje Augustinovu pojetí času nejen v XI. knize *Vyznání*, ale v celku tohoto spisu včetně jeho narativních pasáží; zčásti přihlíží také k VI. knize spisu *De musica*. Sleduje zde obecnější otázku, zda Augustin ve své autobiografii pojednává čas pouze subjektivní, nebo zda mu jde o čas jako takový (odlišený od věčnosti). Odpověď má být nalezena prostřednictvím analýzy otázek, které si klade sám autor *Vyznání*: co je vlastně čas, zda vůbec je a jak je možné jej měřit. Jakousi syntézou tohoto zkoumání je pak snaha myslet na základě Augustinova rozumění času jako *distentio animi* čas sdílený více (lidskými) duchy či dušemi. Náznaky tohoto pojetí času se objevují rovněž v narativních pasážích *Vyznání*. V druhé kapitole této části práce je vyložen Augustinův široký pojem paměti z X. knihy *Vyznání*. Zvláštní pozornost je věnována těm obsahům paměti, které mají podle Augustina nečasovou povahu (věci samy a blaženost), a také významu příběhu pro hlavní téma spisu (stejně jako X. knihy), jímž je hledání Boha. Pojem blaženého života (jak se nachází v paměti) je zde interpretován ve svém dvojitým aspektu: na jedné straně poukazuje ke svému nečasovému významu a společně sdíleným obsahům paměti, na straně druhé v sobě rozpomínání na blaženost zahrnuje individuální vnitřní zkušenost získanou v čase (tuto podvojnost lze přitom zčásti sledovat i ve způsobu, jakým jsou v paměti přítomny stavy ducha – *affectiones*).

Druhá část práce věnovaná Proustovi představuje – nakolik je to možné filosofickými prostředky – „zobrazení času“, jež má být deklarovaným cílem *Hledání ztraceného času* jako celku. Nejprve se zaměřuje (v 1. kapitole) na nejnápadnější podobu času, jíž je tento román protkán, totiž na kvalitativní čas (jakési zabarvení vnitřní zkušenosti), který je sám ve svých konkrétních realizacích výrazem, nebo „vyzařováním“ (*emanation*) „pravé skutečnosti“, která je podle Prousta ve své podstatě mimo-časová. Následné zkoumání časové posloupnosti naproti tomu sleduje destruktivní účinky času, v jehož středu se nachází „kontradikce přetrvávání a nicoty“. Jestliže jsou tyto aspekty času – totiž kvalita a sukcese – uchopeny zároveň (2. kapitola II. části), vyvstane před čtenářem celkovější pohled na čas jako na konstelaci vztahů, která je také výsledným Proustovým „zobrazením času“ ve všech jeho dimenzích. Samotný závěr druhé části práce ukazuje vzájemný vztah časové konstelace a nečasové simultaneity. I zde – stejně jako v poslední srovnávací kapitole – je nakonec hlavní intencí předestřít, jakým způsobem by bylo možné na základě četby *Hledání ztraceného času* a *Vyznání* myslet intersubjektivní čas.

**Klíčová slova:** paměť - vzpomínka - čas - věčnost - společný čas - simultaneita -  
sukcese - vyprávění - kontinuita - hudba - umělecké dílo - duše - ontologie -  
blaženost - fenomenologie - hermeneutika - vnímání změny - asociace idejí -  
filosofická interpretace - kvalita - intelekt - individuální diference - autobiografie

## Summary

This presented paper is a parallel reading of two works which both connect a philosophical perception of time and memory with an actual narration. The first is one of the earliest spiritual autobiographies of late antiquity – *Confessions* – and the second is a modern novel – *In Search of Lost Time*. A distinctive (originally Neoplatonic) understanding of eternity as simultaneity opens a line of questioning which both *Confessions* and *In Search of Lost Time* have in common: What is the relation between time and eternity (extra-temporality in Proust's case) and is it possible at all for a time being to have a relation to something what is eternal? In both works, the mediating role between time succession and timeless simultaneity is played by narration and memory.

Part I of the paper (Chapter 1) deals with Augustine's understanding of time which can be found not only in Book XI of *Confessions* but also throughout the whole work including its narrative passages; it also partly takes into consideration Book VI of *De musica*. It tries to answer a more general question, i.e. whether Augustine in his autobiography concentrates only on subjective time or whether he is interested in time as such (in contrast to eternity). The answer is intended to be found through the analysis of questions the author of *Confessions* asks himself: What is time at all? Does it actually exist? and How is it possible to measure it? An attempt on some kind of synthesis of this enquiry is then made by trying to understand Augustine's concept of time as *disentio animi*, time shared by more (human) minds or souls. Indications of such a concept of time are also found in the narrative passages of *Confessions*. In Chapter 2 of this part of the paper Augustine's broad understanding of memory from Book X of *Confessions* is explained. Special attention is paid to those contents of memory which, according to Augustine, are of timeless nature (things themselves and happiness) and also to the importance of the story for the main theme of the book (as well as of Book X) which is the search for God. The idea of happy life (as it is found in memory) is interpreted here in its dual aspect: on the one hand it refers to its timeless meaning and commonly shared contents of memory and, on the other hand, any recollection of happiness includes individual inner experience gained over time (this duality can be also partly seen in how the states of mind – *affectiones* – are present in memory).

Part II of the paper deals with Proust and it presents – as far as it is possible by philosophical means – the „depiction of time“ which is supposed to be the proclaimed goal of *In Search of Lost Time* in its whole. First (in Chapter 1), it concentrates on the most evident form of time the novel is interwoven with, i.e. the qualitative time (kind of a hue of inner experience) that, in its particular representations, is itself an expression or „emanation“ (*émanation*) of „true reality“ which, according to Proust, is in its nature extra-temporal. The following examination of time succession follows, in contrast, the destructive effects of time which has the “contradiction of persistence and nothingness” at its centre. If those aspects of time – i.e. the quality and the succession – are considered together (Chapter 2 of Part II) the reader is confronted with a more complex idea of time as of a constellation of relations which is also Proust's final “depiction of time” in all of its dimensions. The conclusion of Part II shows the mutual

relation of time constellation and timeless simultaneity. Here - as in the last, comparing chapter - the main intention is to show how, based on the reading of *Confessions* and *In Search of Lost Time*, the intersubjective time is to be conceived.

**Key words:** memory - recollection - time - eternity - intersubjective time - simultaneity - succession - narration - continuity - music - piece of art - soul - ontology - happiness - phenomenology - hermeneutics - perception of change - association of ideas - philosophical interpretation - quality - intellect - individual difference - autobiography



## Obsah

ÚVODNÍ ČÁST.....	12
[1] Vyprávění, čas a paměť ve <i>Vyznáních</i> a v <i>Hledání ztraceného času</i> .....	12
[2] Obraz celku I: <i>Vyznání</i> .....	17
[2.1] Vyznání jako dílo paměti.....	20
[3] Obraz celku II: <i>Hledání ztraceného času</i> .....	25
[4] Metoda práce a přehled literatury.....	28
[4.1] Metoda.....	28
[4.2] Otázky.....	30
[4.3] Význam srovnání.....	30
[4.4] Postup.....	31
[4.5] Přehled literatury.....	32
PRVNÍ ČÁST: ČAS A PAMĚŤ VE VYZNÁNÍCH.....	36
[1] Čas v XI. knize <i>Vyznání</i> .....	36
[1.1] Jde ve <i>Vyznáních</i> o subjektivní čas, nebo o čas jako takový?.....	36
[1.2] Věčnost a čas, simultaneita a posloupnost <i>metafysické předpoklady zkoumání času</i> .....	40
[1.3] Augustinovy tři otázky o povaze času.....	44
[1.3.1] Čas je jen tak, že směřuje k nebytí ( <i>tendit non esse</i> ) <i>ontologické předpoklady zkoumání času</i> .....	46
[1.3.1.1] Čas buď je, anebo není.....	47
[1.3.1.2] Čas sjednocuje jsoucí s nejsoucím.....	51
[1.3.2] Příklady měření času v XI. knize <i>Vyznání</i> a jejich obdoba v <i>De musica</i> VI; <i>kosmologické předpoklady zkoumání času</i> .....	54
[1.3.2.1] Analýzy plynutí času a jejich předobraz ve výkladu číselných struktur či rytmů ( <i>numeri</i> ) v <i>De musica</i> VI.....	55
[1.3.2.1.1] Vnímání časového průběhu a význam paměti-retence.....	58
[1.3.2.1.2] Preřikávání básně v duchu ( <i>numeri recordabiles</i> ).....	59
[1.3.2.1.3] Přednes hymnu: čísla, jimiž počítáme, a působení duše na tělo ( <i>numeri                 progressores</i> ).....	61
[1.3.2.2] Otázka duše světa.....	64
[1.3.3] Čas jako rozpětí ( <i>distentio</i> ) <i>psychologické předpoklady zkoumání času</i> .....	67
[1.4] Augustinův příběh a otázka společného času.....	68
[1.4.1] Členění časových intervalů v řeči: zvuk a význam.....	69
[1.4.2] Analogie slov a věcí co do jejich pomíjivosti.....	70
[1.4.3] Augustinův příběh?.....	71
[1.4.4] Hledání věčnosti.....	73
[1.4.5] Věci jako znaky pomíjivosti a jako znaky plnosti.....	74
[1.4.6] Společný čas.....	78
[2] Paměť v X. knize <i>Vyznání</i> .....	80
[2.1.1] <i>Zaměření X. knihy: poznání sebe sama a otázka, zda a jak je v paměti přítomen     Bůh</i> .....	80
[2.1.2] <i>Postup Augustinova výkladu v X. knize</i> .....	80

[2.1.2.1] Obrazy tělesných věcí.....	81
[2.1.2.2] Věci samy v paměti.....	81
[2.1.2.3] Paměť stavů či hnutí ducha.....	82
[2.1.2.4] Vzpomínka na blažený život.....	84
[2.1.2.5] Hledání Boha v paměti.....	85
[2.2.1] <i>Interpretace Augustinova postupu</i> .....	86
[2.2.1.1] Sebepoznání.....	86
[2.2.1.2] Poznání Boha.....	88
[2.2.2] <i>Formulace otázky: vzpomínka na blažený život a hledání Boha v čase</i> .....	90
[2.2.2.1] Mlhavost vzpomínky na blaženost.....	91
[2.2.2.2] Radost z pravdy v Augustinově příběhu.....	92
[2.3.1] <i>Trojí podoba přítomnosti v paměti: věci samy, beata vita a Bůh</i> .....	95
[2.3.1.1] Přítomnost věcí samých.....	96
[2.3.1.2] Přítomnost blaženého života.....	99
[2.3.1.3] Věčná přítomnost hledaná v čase.....	100
[2.4] <i>Závěr</i> .....	101
DRUHÁ ČÁST: ČAS A PAMĚŤ V HLEDÁNÍ ZTRACENÉHO ČASU.....	103
[1] Kvalitativní čas v Proustově <i>Hledání ztraceného času</i> .....	103
[1.1.1] Hodina.....	103
[1.1.2] Imateriální povaha vnímání.....	105
[1.1.3] Vědomé a nevědomé změny.....	108
[1.1.4] Materiální a duchovní změny: čas jako vnitřní tempo.....	111
[1.1.5] Diferenciace času.....	114
[1.1.6] Asociace idejí.....	117
[1.1.7] <i>Temps</i> a <i>melodie</i> .....	119
[1.1.8] Čas a kvalitativní difference.....	121
[1.2] Časová posloupnost.....	124
[1.2.1] Podání věcí v pořadí vjemů.....	124
[1.2.2] Mnohost moří.....	128
[1.2.3] Vývojový proces ( <i>devenir</i> ) skladby.....	134
[1.2.3.1] Sonáta.....	137
[1.2.3.2] Celek společného času.....	140
[1.2.3.3] „Pohyb“ duší v čase.....	143
[1.2.4] Barevné sklíčko času.....	149
[2] Paměť v <i>Hledání ztraceného času</i> .....	155
[2.1] Pohled prizmatem paměti: konstelace času.....	155
[2.1.1] Latentní „pojmy“ a příčiny vzdálené v čase.....	159
[2.1.2] Ztráta a obnovení kontinuity.....	161
[2.1.3] Perspektiva a konstelace.....	166
[2.2] Časová konstelace: vzdálenost a blízkost jednotlivých bytostí.....	171
[2.3] Konstelace a kvalitativní čas.....	175
[2.4] Společný intelekt a individuální difference.....	179
[2.5] Závěr: bezděčné vzpomínky a mimočasová radost.....	185
ZÁVĚREČNÁ ČÁST.....	188

[1] Čas a paměť podle Augustina a Prousta.....	188
[1.1] Pozornost a paměť-retence.....	188
[1.2] Časová a tělesná skutečnost jako médium výrazu.....	188
[1.3] Relativita času.....	189
[1.4] Pod jinými hvězdami: <i>carmen universitatis</i> a hudební intervaly v <i>Hledání</i> .....	190
[1.5] Zdroj hudby v paměti.....	191
[2] Otázka společného času.....	194
[2.1] Obecný rámec otázky po společném čase.....	197
[2.1.2] Jednostrannost hlediska.....	197
[2.1.2] Ustavený čas.....	197
[2.1.3] Situace a společné telos.....	198
[2.2] Společný čas v Proustově <i>Hledání</i> .....	201
[2.2.1] Budoucnost a meze představivosti.....	204
[2.2.2] Přítomnost, povrch a hloubka.....	205
[2.2.3] Minulost a smysl retrospektivního pohledu.....	207
[2.2.4] Hvězdice kontinuit a otázka jednoty času.....	209
[2.3] Znázornění společného času v <i>Hledání</i> .....	212
[3] Závěr.....	216
[3.1] Augustin o čase.....	217
[3.2] Augustin o paměti.....	222
[3.3] Proustův kvalitativní čas a časová posloupnost.....	224
[3.4] Proust a pohled prizmatem paměti: časová konstelace.....	229
[3.5] Společný čas.....	233
[3.6] Návrat k původním otázkám.....	234
[DODATEK] Proust a filosofie.....	236
Poznámka ke způsobu citace pramenů.....	242
Bibliografie.....	243

## ÚVODNÍ ČÁST

### [1] Vyprávění, čas a paměť ve *Vyznáních* a v *Hledání ztraceného času*

Augustinova *Vyznání* a Proustovo *Hledání ztraceného času* jsou na první pohled knihy navzájem odlišné, jak jen být mohou, a totéž lze říci o jejich autorech. Navzdory tomu existuje více důvodů, proč nechat tato díla promlouvat společně. Hlavní pohnutky této paralelní četby se mohou ukazovat teprve postupně, proto bude zpočátku věnována pozornost především nápadnějším analogiím. Obě knihy představují určitou podobu vyprávění: *Konfese* bývají označovány za jednu z prvních autobiografií pozdní antiky,<sup>1</sup> *Hledání ztraceného času* patří mezi vrcholné a zároveň přelomové formy románu.<sup>2</sup> Ani jedno z děl přitom není žánrově jednotné: narativní část *Vyznání* je zahrnuta v prvních devíti knihách, desátá a jedenáctá kniha má z větší části filosofický charakter a poslední dvě knihy se zabývají biblickou hermeneutikou. *Hledání* propojuje přinejmenším dvě žánrové vrstvy: vlastní vyprávění příběhu hledání spisovatelského poslání, které tvoří převážnou většinu knihy, a tzv. závěrečné odhalení (*adoration perpétuelle*) v oddílu *Čas znovu nalezený*, které spíše teoretickými prostředky (včleněnými ovšem do románové látky) rozvíjí Proustovu estetickou či metafyzickou vizi. Tato žánrová rozrůzněnost není nedostatkem, ale spíše zdrojem myšlenkového bohatství. Právě díky ní je totiž možné promýšlet vzájemný vztah mezi realizací vyprávění, které je v obou dílech představeno jako příběh rodící se z paměti či ducha (*animus*) vypravěče,<sup>3</sup> a filosofickou reflexí času a paměti, již Augustin a Proust rozvinuli. Podobná korespondence mezi narativní formou a teorií času a paměti je v umělecké, filosofické i teologické literatuře poměrně výjimečná. Přitom právě vzájemné střetání teoretické reflexe a zkušenosti, jak je zachycena ve vyprávění – bez

---

<sup>1</sup> Peter Brown zasazuje vyznání do historických souvislostí náboženských autobiografií. Srv. P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, London 2000, str. 151–175. Podle Isabelle Bochet se *Vyznání* neomezují na čistě autobiografické vyprávění, Augustinova zkušenost má podle ní paradigmatickou hodnotu. Srv. I. Bochet, „*Le firmament de l'écriture*“: *l'herméneutique augustiniennne*, Paris 2004, str. 20 (dále jen „*Le firmament*“). Marie-Anne Vannier zdůrazňuje – spíše než biografický charakter – dialogický rozměr *Vyznání* coby rozhovoru s Bohem, který nezačíná v první, nýbrž v druhé osobě. Srv. (spolu s odkazy na bohatou literaturu k tématu) M.-A. Vannier, *Les Confessions de Saint Augustin*, Paris 2007, str. 23–27. Širší dějinné souvislosti *Vyznání* podrobně rozpracovává Pierre Courcelle ve svém dnes již klasickém díle, které rozděluje do dvou částí věnovaných předchůdcům a následníkům *Konfesi*. Srv. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité*, Paris 1963.

<sup>2</sup> Vztahem Proustova románového žánru a filosofického myšlení se zabývá mj. Vincent Descombes. Srv. V. Descombes, *Proust: Philosophie du roman*, Paris 1987 (zejm. str. 23–30).

<sup>3</sup> Srv. *Confess.* XI,17,22 / CCL 27, 205: „...ti, kdo vypravují o minulých věcech, by vůbec nemohli vyprávět pravdivě, kdyby tyto [věci] nerozenávali duchem“ (*qui narrant praeterita, non utique uera narrant, si animo illa non cernerent*). Dále srv. *Confess.* XI,18,23 / CCL 27, 205: „Vždyť mé dětství, které už není, je v minulém čase, jenž už není, avšak když si je vybavuji a vyprávím o něm, nahlížím jeho obraz v čase přítomném, protože je dosud v mé paměti.“ (*Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem uero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea.*) Srv. též Vlo, str. 657: „Nuže cožpak nebylo právě znovuvytvoření dojmů paměti (*la recreation par la mémoire d'impressions*), těch dojmů, které pak měly být prohloubeny, osvětleny a převedeny v intelektuální ekvivalenty (*équivalents d'intelligence*), jednou z podmínek, ba skoro samotnou podstatou (*essence*) uměleckého díla tak, jak jsem si jeho pojetí zformuloval tam v knihovně?“

ohledu na to, zda jde o fikci nebo svědectví – rozšiřuje možnosti jak reflexe, tak samotného vyprávění.

Konkrétněji to znamená, že např. rozbor času je ve zmíněných dílech sledován ve více měřících: známé pasáže o čase v XI. knize *Vyznání* se zaměřují na formální mikroanalýzy časového plynutí: např. písně (*carmen*), stopy (*pes*) či slabiky (*syllaba*).<sup>4</sup> V témž díle ale najdeme i úvahy, které se obracejí spíše ke kvalitativnímu rozměru delších časových úseků zachycených ve vyprávění: např. období, kdy hrdina dosud nechápe, co je to duchovní podstata,<sup>5</sup> se jakožto prožívaný čas výrazně liší od období následujícího, v němž se mu díky novoplatónsky inspirovanému prohlédnutí postupně otevírá celá oblast nemateriální skutečnosti.<sup>6</sup> Podobných příkladů, které strukturně zrcadlí klasickou formu, dnes nazývanou Bildungsroman, bychom ve *Vyznáních* našli celou řadu.<sup>7</sup> Augustin ale uvažuje i o delších časových úsecích, jak je patrné ze závěru XI. knihy *Vyznání*, kde věnuje pozornost intervalům, jež zahrnují nejen celek jednoho života, ale i celek dějin<sup>8</sup> (*totum saeculum filiorum hominum*).<sup>9</sup>

V Proustově případě se drobnohledné analýzy času soustředí převážně na smyslové vnímání např. atmosférických změn (autor využívá dvojznačnosti francouzského výrazu „le temps“, který znamená čas i počasí), na rozdíl od Augustina se však jeho myšlenky zprvu upínají téměř výhradně k subjektivně zabarvené kvalitativní podobě času, do nějž jsme spíše „ponořeni“, než abychom jej utvářeli svými rozhodnutími a činy.<sup>10</sup> Teprve postupně získává v románu významnější roli také čas společný více bytostem a také chronos v jeho rozkladném účinku. Proustův čas není ve srovnání s Augustinovým do té míry určován volným rozdělováním pozornosti, ale spíše sensibilitou vydanou působení vnější skutečnosti i vnitřního světa hrdiny-vypravěče. Tradiční rys Bildungsromanu, totiž rozdělení vyprávění podle různých období prožívaného času, je v *Hledání* poměrně výrazný a je také předmětem intenzivního retrospektivního zkoumání. Snad stačí připomenout alespoň základní polaritu ztraceného a nalezeného času, a především zásadní otázku fragmentárnosti (tzv. intermitencí) časového vědomí, v níž hrdina jako by ztrácí souvislost s předchozími obdobími své existence.<sup>11</sup> Historický rozměr Proustova románu je spíše podružný,

---

<sup>4</sup> Srv. *Confess.* XI,26,33 / CCL 27, 211.

<sup>5</sup> K Augustinovým počátečním obtížím pojmout myšlením duchovní podstatu srv. *Confess.* V,14,25 / CCL 27, 71: „Kdybych byl dovedl myslet duchovní podstatu, rázem by byla všechna ta nastrojená osidla (*machinamenta*) [manichejců] rozpletena a odmrštěna z mého ducha – ale nedovedl jsem to.“ (*Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia soluerentur et abicerentur ex animo meo: sed non poteram.*) Srv. též *Confess.* VI,3,4 / CCL 27, 76. Pokud jde o nerozumění podstatě Boha (ač zde není výslovně řeč o její duchovní povaze) srv. též *Confess.* VI,5,7–8 / CCL 27, 77–78.

<sup>6</sup> Srv. *Confess.* VII,17,23 / CCL 27, 107.

<sup>7</sup> Různé podoby konstituce augustinovského subjektu podle odlišných interpretačních klíčů shrnuje mimo jiné Marie-Anne Vannier (str. 45–66) a připojuje své vlastní čtení (str. 69–161) celku *Vyznání*. Srv. M.-A. Vannier, *Les Confessions de Saint Augustin*, Paris 2007.

<sup>8</sup> Motiv dějin lidstva je později důkladněji rozpracován v Augustinově spisu *De civitate Dei*.

<sup>9</sup> Srv. *Confess.* XI,28,38 / CCL 27, 214. (Problematicke přechodu od kratších časových úseků k delším se podrobněji věnujeme níže: část I., kap. 1.4.6.

<sup>10</sup> Srv. níže: část II., kap. 1.1.

<sup>11</sup> Srv. níže: část II., kap. 1.2.

*Hledání* je nicméně možné chápat také jako pokus zachytit ztracený svět *Belle Époque*, který vzal za své spolu s první světovou válkou.<sup>12</sup>

Augustinovi ani Proustovi tedy při zkoumání času neschází náležitý odstup, který jim umožňuje zaměřit se na krátké i dlouhé časové úseky. Tato schopnost zaujmout různě distancovaná hlediska má přinejmenším jeden podstatný důsledek: zatímco pohled „zblízka“ na uplývání slabiky, písňe, anebo hodiny vyplněné určitou nezaměnitelnou atmosférou ukazuje čas převážně jako kontinuální plynutí, které utkvívá v paměti (*aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*),<sup>13</sup> nebo soudržnou masu či nádobu (*vase*),<sup>14</sup> pohled „zpozadí“, v jehož rámci autoři uvažují o delších obdobích života, ukazuje bytí v čase také<sup>15</sup> jako rozptýlené v mnohosti (*ecce distentio est uita mea*,<sup>16</sup> *discissus sum*,<sup>17</sup> *in multa euanui*,<sup>18</sup> *in multa defluximus*;<sup>19</sup> *notre vie distraite devant ce que nous ignorons être important pour nous, attentive à ce qui ne l'est peut-être pas, (...) pleine d'oublis, de lacunes, d'anxiétés vaines, notre vie pareille à un songe*<sup>20</sup>), nesouvislé (*notre vie étant si peu chronologique, interférant tant d'anachronismes dans la suite des jours*<sup>21</sup>) a prostoupené zapomínáním (*sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla uestigia recolo?*;<sup>22</sup> *s'il reste que c'est le temps qui amène progressivement l'oubli, l'oubli n'est pas sans altérer profondément la notion du temps*<sup>23</sup>).

Podstatnější než tato rozptýlenost však je, že Augustin i Proust pozorující všechny rozmanité podoby časového plynutí, kladou si vpsledku jedinou – a oba stejnou – otázku: jaký je vztah mezi časem a věčností – v Proustově případě spíše mimočasovostí (*extratemporalité*) –, přesněji řečeno jak je možné, aby časová bytost měla nějaký vztah k tomu, co je mimo čas (*extratemporel*) nebo co je věčné (*aeternus*)?

Ve *Vyznáních* stejně jako v *Hledání* hraje určitou prostředkující úlohu mezi časem a věčností právě paměť. Vyprávění podle obou autorů vyvstává z paměti, neboť paměť umožňuje uchopit to, co se v zprvu dává jen jako prchavé dění, ve formě obsahu či významu, jenž může být uspořádáván nezávisle na původní chronologické posloupnosti. V tomto smyslu je paměť jakýmsi prvotním zdrojem distance vůči času:

<sup>12</sup> Srv. C. Gamble, *From Belle Époque to First World War: the social panorama*, in: R. Bales (vyd.), *The Cambridge Companion to Proust*, Cambridge 2001, str. 7–24. Srv. též A. Skřivan, P. Křivský, *Století odchází: světla a stíny „belle époque“*, Praha 2004.

<sup>13</sup> Srv. *Confess.* XI,27,35 / CCL 27, 213.

<sup>14</sup> Srv. Io, str. 133, VIo, str. 476–477, 496. Podrobněji srv. níže: část II., kap. 1.1.

<sup>15</sup> Mnohdy se ale čas jeví též jako rozptýlený, je-li nahlížen „zblízka“ tj. ve vztahu ke kratším celkům (srv. níže: část II., kap. 1.2.2). Naopak jako ucelený se někdy jeví z odstupů (srv. níže: část II., kap. 1.2.3).

<sup>16</sup> Srv. *Confess.* XI,29,39 / CCL 27, 214.

<sup>17</sup> Srv. *Confess.* II,1,1 / CCL 27, 18.

<sup>18</sup> Srv. *Confess.* II,1,1 / CCL 27, 18.

<sup>19</sup> Srv. *Confess.* X,29,40 / CCL 27, 176.

<sup>20</sup> Vo, str. 148: „náš (...) život roztržitě přecházející věci, o kterých nevíme, že jsou pro nás něčím závažným, a upínající pozornost na to, co možná závažné není, (...) plný zapomínání, mezer a planých úzkostí, ten život podobající se snění.“

<sup>21</sup> Iio, str. 199: „neboť náš život je tak málo chronologický a prokládá pořadí dnů tolika anachronismy.“

<sup>22</sup> Srv. *Confess.* I,7,12 / CCL 27, 7: „Ale dost už o tomto čase – co je mi nyní po něm, když z něj v mé paměti nezbylo ani stopy?“

<sup>23</sup> VIo, str. 190: „Jestli je faktem, že čas vede postupně k zapomnění (...), zapomnění zase (...) hluboce mění naši představu o čase.“

možná i proto předchází Augustinovu zkoumání času v XI. knize zkoumání paměti (a vystoupení k Bohu) v knize X. a možná obdobně předchází Proustovu popisu destruktivních účinků času v závěrečném dílu *Hledání* právě znovunalezení ztraceného času, a dokonce krátké „vystoupení“ z času, probuzené sledem několika bezděčných vzpomínek.<sup>24</sup>

Na druhou stranu je třeba připustit, že důkladná reflexe paměti může vést oba vypravěče-hrdiny až do jakési propasti, v níž si uvědomují neurčitou latenci v sobě samých:

„Já alespoň, Pane, na [té věci] usilovně pracuji a usilovně pracuji v sobě samém. Stal jsem se sám sobě půdou námahy (*terra difficultatis*) a nesmírného potu. (...) Jsem to já, kdo si vzpomínám, já duch (*animus*). (...) Co je mi však bližšího než já sám sobě? A hle: nedokážu postihnout sílu své paměti, i když mimo ni bych o sobě ani nemohl říci ‚já‘.“<sup>25</sup>

„Odkládám šálek a obracím se ke svému duchu (*esprit*). Na něm je najít pravdu. Ale jak? Zlá nejistota nastává, kdykoli se náš duch cítí předstižen sám před sebou; kdykoli on, jenž hledá, je zároveň i onou neznámou zemí (*pays obscur*), kde má hledat a kde mu všechna jeho výzbroj nebude k ničemu.“<sup>26</sup>

Polarita času a věčnosti, v jejímž středu se nachází introspektivní pohled do vlastní paměti vypravěče-hrdiny – ve vší jeho ambivalenci – tedy úzce souvisí s otázkou hledání a poznávání sebe sama. Augustin i Proust ve svém vyprávění zevrubně líčí rozptýlenost a těkavost svých hrdinů. Skutečnou kontinuitu či identitu ale nacházejí teprve navzdory této fragmentárnosti na hlubší rovině, než je prostá souvislost časového vědomí.<sup>27</sup> Jejich formální postup se ovšem liší: Augustinův popis rozptýlenosti či spíše těkavosti lidské bytosti (zejména její vůle, která zároveň chce i nechce to, co chtít má, a rozptyluje se v pomíjivých věcech) vrcholí v rétoricky vystupňovaném dramatu konverze. Proust naproti tomu promítá fragmentárnost svého hrdiny přímo do výstavby románu: čtenář je spolu s hrdinou takříkajíc nucen „ztrácet čas“ v mondénní společnosti atd., aby mu teprve po bezmála třech tisících stranách bylo odhaleno, oč v celé knize běží. Tento základní rozdíl v dramatickosti

---

<sup>24</sup> K synoptickému pohledu u Prousta, jímž jako by byl určován i samotný jeho styl, se častěji vrací Leo Spitzer: „Proust podává současně chaotickou nahodilost země i pořádkující pohled na ni z výškového stanoviska. Z této větné architektiky, která je při všech záměrně zapojovaných momentech napětí vyrovnaná, promlouvá úžasný klid.“ L. Spitzer, *Stylistické studie z románských literatur*, Praha 2010, str. 419.

<sup>25</sup> Srv. *Confess.* X,16,25 / CCL 27, 167–168: *Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. (...) ego sum, qui memini, ego animus. (...) quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae uis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.*

<sup>26</sup> Ir, str. 46. (Překlad mírně pozměněn.)

<sup>27</sup> Srv. VIo 190–191: „...když zapomnění, které tolik věcí smazalo, vytvářelo mezi mnou a událostmi (...) celé mezery prázdnoty, a když se takto zlomkovitě a nepravidelně (*par son interpolation fragmentée, irrégulière*) vmíchávalo do mé paměti (...), můj život (...) se mi jevil náhle jako něco, co postrádá jakékoli opory v nějakém identickém a trvalém individuálním já (*dépouvo du support d'un moi individuel identique et permanent*)...“ Srv. ovšem jiné místo (VIo, 485), kde hrdina vyprávěč shledává že už kdysi v Combray byl „stejným člověkem“ (*j'étais déjà le même*).

podání i samotných událostí souvisí mimo jiné s odlišností Augustinova a Proustova pojetí vztahu času a vůle či intence. Zároveň však platí, že oba autory zajímá i samotný časový interval, v němž jejich hrdinové neustále odkládali, pro co se vlastně rozhodli už v mládí. Proto je jejich hledání také postupným odkrýváním (do značné míry vnitřně vytvářených) překážek na cestě k cíli, který mají od počátku před sebou. Motiv paměti je přitom rozhodující, neboť oba příběhy naznačují, že s tím, co je pro život hrdinů určující, co stále hledají a co vposledku také nacházejí, se oba vlastně již setkali.

Obě knihy samy sebe charakterizují jako příběh hledání a poznávání pravdy: „soustředíme se jen na hledání pravdy“ (*conferamus nos ad solam inquisitionem ueritatis*).<sup>28</sup> Tento motiv má, jak ještě uvidíme, zásadní místo v X. knize *Vyznání* na samý závěr zkoumání paměti.<sup>29</sup> A Proust se v jednom listu svěřuje svému příteli: „...považoval jsem za poctivější a ohleduplnější nedávat jako spisovatel najevo a předem neohlašovat, že to, z čeho vycházím, je právě hledání Pravdy (*recherche de la Vérité*), ani prozrazovat, v čem pro mne spočívá.“<sup>30</sup> Také v samotném závěru *Hledání* najdeme podobné náznaky: „je třeba... nemyslet na svoji zálibu, nýbrž na určitou pravdu, která se člověka neptá na to, čemu on dává přednost (*il faut... ne pas penser à son goût, mais à une vérité qui ne nous demande pas nos préférences*)“.<sup>31</sup>

Obě díla jsou prostoupena určitým (novo)platonským viděním světa (jakkoli ten má pokaždé poněkud odlišnou podobu), mimo jiné i proto, že poznávat pravdu pro Prousta a do jisté míry i pro Augustina znamená rozpomínat se. Samo hledání znázorněné v příběhu je však v obou případech zaměřené k budoucnosti. Pro *Konfese* i pro *Hledání* je proto příznačná určitá snaha shrnout minulost pomocí vyprávění a postavit si ji jakoby naráz před oči, uchopit čas v jeho vztahu k nečasové věčnosti (ani jeden z autorů nechápe věčnost jako nekonečně prodlužované trvání, nýbrž – jak se zdá – v novoplatonském duchu jako zhuštěnou přítomnost, v níž je vše naráz), a následně z tohoto výstupu mimo čas dát určitou orientaci budoucnosti. Tento analogický postup úzce souvisí s otázkou jednoty obou děl, a právě na tuto otázku je třeba zaměřit se nyní podrobněji a věnovat se výstavbě každého z děl zvlášť.

---

<sup>28</sup> Srv. *Confess.* VI,11,19 / CCL 27, 86.

<sup>29</sup> Srv níže část I., kap. 2.

<sup>30</sup> Srv. Proustův dopis J. Rivièrovi z 6. 2. 1914. P. Kolb (vyd.), *Correspondance de Marcel Proust*, sv. XIII, Paris 1985, str. 99.

<sup>31</sup> Srv. VIo, str. 656.



## [2] Obraz celku I: Vyznání

O třinácti knihách Augustinových *Vyznání*, jejich mnohohvrstevnaté stavbě, jejich osobním a zároveň nadčasovým vyznění i o celkovém smyslu tohoto díla, bylo za šestnáct století uplynulých od jejich vzniku napsáno mnoho. Nejedna autor v nich spatřuje svého druhu „knihu paměti“.<sup>32</sup> I tomu je však možné rozumět více způsoby. *Vyznání* nejsou jen knihou o paměti, i když v nich najdeme pasáže, které jí vzdávají nebývalou chválu („velká je síla paměti, můj Bože, velmi veliká, je to rozlehlá a nekonečná svatyně“),<sup>33</sup> jež chvílemi přechází bezmála v jakýsi „*horror memoriae*“.<sup>34</sup> Snad je také možné v jejich vyprávěních spatřovat dílo zosnované pamětí, ale i tento pohled by je postihoval jen zčásti.

Chtěla bych se zde pokusit o něco jiného, a sice číst *Vyznání* z hlediska paměti, přesněji řečeno rozvinout je jako celek z perspektivy X. knihy, přičemž toto čtení zároveň předpokládá výklad času podaný v knize XI. Význam X. knihy jako místa tematického předělu naznačuje Augustin sám ve svých *Retractationes*, kde svůj spis rozděluje na prvních deset knih, které pojednávají o něm samotném (*de me scripti sunt*), zatímco poslední tři knihy se zaměřují na výklad prvních veršů *Genesis* (Gn I,1 – II,2).<sup>35</sup> Toto spojení (auto)biografického vyprávění obsaženého v prvních devíti knihách, filosofické reflexe paměti (v knize desáté) a času (v knize jedenácté) s alegorickým výkladem příběhu stvoření je dodnes hádankou inspirující k nespočtým interpretacím.<sup>36</sup> Jak na více místech svého spisu Augustin nepřímou naznačuje, podobné hádanky nemusí mít zdaleka jen jedno řešení, a tato situace se mu dokonce jeví žádoucí.<sup>37</sup> Volba určitého výkladu nicméně souvisí s porozuměním celkovému

---

<sup>32</sup> Jako „dílo augustinovské paměti“ (*une oeuvre de mémoire, de mémoire augustinienne*) chápe *Vyznání* například Le Blond (J.-M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris 1950, str. 6), jemuž přitakává rovněž J. A. Mourant (J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Villanova, 1979, str. 66–67), který však více než Le Blond spojuje X. a XI. knihu. Ke stanovisku obou autorů se nověji hlásí i R. Teske (R. Teske, *Augustine's philosophy of memory*, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, str. 150–151). Komentovaný překlad (s delším úvodem) věnoval X. knize *Vyznání* jakožto „knize paměti“ také G. Wills (G. Wills, *Saint Augustine's Memory*, New York 2002).

<sup>33</sup> Srv. *Confess.* X,8,15 / CCL 27, 162: *Magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrabile amplum et infinitum.*

<sup>34</sup> Srv. pokračování výše citované pasáže *Confess.* X,8,15 / CCL 27, 162 (*Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me*).

<sup>35</sup> Srv. Augustin, *Retract.* II,6,1 / CSEL 36, 137–138.

<sup>36</sup> Kromě výše uvedených děl, která spatřují ve *Vyznáních* „knihu paměti“, a kromě nezměrného množství titulů, jež se tímto tématem zabývají, zmiňme alespoň již zmiňovanou I. Bochet, jež vidí v duchovním itineráři *Konfesi* Augustinův hermeneutický sebevýklad ve světle hermeneutiky Písma, pomocí něž hipponský biskup zpětně interpretuje svou minulou individuální zkušenost a před zraky Boha nachází svou identitu (srv. I. Bochet, *Le firmament*, str. 20). Pokud jde o výklady, které *Vyznání* chápou (přínejmenším také) jako svědectví o Augustinově nauce o milosti srv. L. Karfíková, *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006, str. 93–108 (dále jen „*Milost a vůle*“). Srv. též níže: úvodní část, kap. 4.6.

<sup>37</sup> Srv. *Confess.* XII,31,42 / CCL 27, 240. (*Ego certe (...) si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallet scribere, ut, quod ueri quisque de his rebus capere posset, mea uerba resonarent, quam ut unam ueram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem ceteras, quarum falsitas me non posset offendere.*)

smyslu díla, a v případě Augustina je snad na místě jakési – třeba skryté - uspořádání celku předpokládat, neboť harmonická skladba částí je pro něj souznačná s krásou.<sup>38</sup>

Nejprve bude proto vhodné předznamenat určitou souhrnnou interpretaci a teprve následně se pohroužit do samotného textu. Rozplétat *Vyznání* z hlediska Augustinova popisu a reflexe paměti znamená postavit do jejich pomyslného centra pasáž o hledání Boha v paměti, soustředěnou v aporetických úvahách dvacáté až dvacáté šesté kapitoly X. knihy. Pro vztah času a věčnosti, který paměť v nějakém smyslu prostředkuje, je přitom důležité přihlédnout také k XI. knize. Motiv paměti a vzpomínání zároveň zřetelně prostupuje biografické vyprávění prvních devíti knih, kde se pátrání ve vlastní paměti („dej mi [znovu] projít přítomnou pamětí [*praesenti memoria*] minulé zákruty mé pomýlenosti“)<sup>39</sup> často stává synonymem samotné činnosti vyznání („jak už jsem vzpomněl a vyznal“ – *sicut iam recordatus atque confessus sum*).<sup>40</sup>

Vyvolávání vzpomínek prostřednictvím různých typů reprezentací je předmětem filosofické reflexe v desáté knize. Některé kapitoly této knihy lze chápat také jako synchronní zkoumání obsahů paměti, které byly dosud součástí děje osobního příběhu a příběhů druhých, jichž byl Augustin svědkem, nebo o nich slyšel a uvěřil jim: „Tam [v paměti] se setkávám i sám se sebou a vzpomínám si na sebe – co, kdy a kde jsem dělal a v jakém jsem byl duševním stavu [*affectus*], když jsem to dělal. Tam je vše, o čem si pamatuji, že jsem to buď sám zažil, nebo tomu uvěřil.“<sup>41</sup> Zdá se nicméně, že k vlastní podstatě paměti vedou teprve úvahy o rozpomínání na věci samy (*res ipsae*), nakolik se skrývají v paměti, zkoumání paradoxů zapomnění a především otázky, zda a jak se nachází v paměti představa blaženého života a jak zde přebývá Bůh.

Jedenácté knize *Vyznání* by pak bylo možné rozumět jako pokusu o jiné uchopení paradoxu představeného již v knize desáté, totiž paradoxu přítomnosti Boha, který je věčný, v paměti lidské bytosti podléhající času. Vedle snahy najít odpověď na otázku, co čas vlastně je, hledá Augustin také oporu v biblickém textu, a sice v osobě Syna, který je prostředníkem (*mediator*)<sup>42</sup> mezi lidmi a Bohem, počátkem (*principium*) stvoření, tvůrčím Slovem a spojnicí mezi časem a věčností.<sup>43</sup> Skutečnost, že čas sám je myslitelný jen jako určité rozpětí ducha (*distentio animi*),<sup>44</sup> otevírá možnost srovnat prožívání času lidského života se zpěvem písně uchovávané v paměti.<sup>45</sup> Augustin dokonce uvažuje o čase lidských pokolení (*seaculo filiorum hominum*) jako o příběhu zachyceném v jakémsi pomyslném duchu,<sup>46</sup> z něž vychází a zůstává v něm – ve své nemateriální podobě – tak jako píseň.

<sup>38</sup> Srv. např. *Confess.* XIII,28,43 / CCL 27, 268. (*Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conuentu completur uniuersum, quamuis et illa etiam singillatim pulchra sint.*)

<sup>39</sup> Srv. *Confess.* IV,1,1 / CCL 27, 40: *da mihi circumire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei.*

<sup>40</sup> Srv. *Confess.* V,9,16 / CCL 27, 66.

<sup>41</sup> Srv. *Confess.* X,8,14 / CCL 27, 162: *Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae siue experta a me siue credita memini.*

<sup>42</sup> Srv. *Confess.* X,42,67–43,70 / CCL 27, 191–193.

<sup>43</sup> Srv. *Confess.* XI, 6,8–9,11 / CCL 27, 198–200.

<sup>44</sup> Srv. *Confess.*, XI,26,33 / CCL 27, 211.

<sup>45</sup> Srv. *Confess.*, XI,28,38 / CCL 27, 214.

<sup>46</sup> Srv. *Confess.*, XI,31,41 / CCL 27, 215–215.

Otázka přítomnosti Boha v paměti či v duši jednotlivce se tím vlastně opět vrací k obecnější otázce vztahu věčného Boha a stvoření. Kniha XII. a XIII. si navíc klade za cíl vysvětlit, v jakém smyslu Bůh stvořil nebe a zemi ještě před stvořením času. Ačkoli je sám čas závislý na proměnlivosti věcí (*rerum mutationibus fiunt tempora*),<sup>47</sup> neznamená to podle Augustina, že by byl stvořený svět beze zbytku pomíjivý a časový. „Nebe a země“ z prvního verše *Genesis* podle něj času nepodléhají: země totiž postrádá jakýkoli tvar (*species*), jehož proměna (*uarietas*) čas teprve umožňuje, a nebe, které Augustin v novoplatonském duchu interpretuje jako nehmotné „nebe nebes“ (*caelum caeli*) označující duchovní stvoření (*creatura intellectualis*),<sup>48</sup> je setrvale obráceno ke svému tvůrčímu počátku.<sup>49</sup> Tento motiv „duchovního obratu“<sup>50</sup> čtenáře pomyslně vrací k příběhu Augustinovy vlastní *conuersio* jako soustředění v Boží neměnnosti a jednotě.<sup>51</sup>

Jak ale souvisí poslední dvě knihy *Vyznání* s pamětí? Časový interval počínající Augustinovým narozením, naplněný příběhem hledání Boha a završený křtem v Miláně, je zároveň vylíčen jako interval prodlužovaného odkladu (*multi mei anni mecum effluxerant*)<sup>52</sup> a tendence vydat se „ven“, z oblasti Boží působnosti. Ta se zdá být lépe sledovatelná spíše „uvnitř“ paměti jako vlastní sféry ducha. Co je ve vnějším světě prožíváno jako časové dění, se v paměti stává obsahem, jakousi knihou znaků, v níž je teprve možné rozlišovat jednotlivé milníky pozemského putování. Augustinův příběh se tak zdá být vposledku skloubením dvou knih, z nichž jedna se stává nástrojem četby druhé: reflexe vlastního příběhu, která svým způsobem končí paradoxem přítomnosti Boha v paměti, je obrazem tajemství Boží přítomnosti ve stvoření, kterou začínají knihy Písma. A Písmo je zároveň v samém závěru Augustinova spisu vylíčeno jako příčina jeho vyznání.<sup>53</sup>

Čtení příběhu *Vyznání* perspektivou paměti je snad zajímavé tím, že ukazuje příběh hledání a poznávání Boha nikoli jako drama naprosté proměny, které v něm můžeme spatřovat, vidíme-li tento příběh prizmatem tzv. „konverze vůle“ (vrcholící v VIII. knize), nýbrž jako určitou kontinuitu. Jak by se mělo ukázat při podrobnější četbě, Augustin líčí bouřlivé proměny své dosavadní existence sice s rétoricky vystupňovanou naléhavostí a působností, ale zároveň z odstupů jakéhosi – nejspíš jen dočasně nalezeného – klidu mysli,<sup>54</sup> která se skrze vzpomínku dotýká své vnitřní kontinuity, jež má počátek v samotném Původci veškeré jednoty.

---

<sup>47</sup> Srv. *Confess.*, XII,8,8 / CCL 27, 220.

<sup>48</sup> Srv. *Confess.*, XII,9,9 / CCL 27, 221.

<sup>49</sup> Srv. *Confess.*, XII,11,11–14 / CCL 27, 221–223.

<sup>50</sup> Srv. *Confess.*, XIII,2,3 / CCL 27, 243.

<sup>51</sup> Srv. *Confess.*, XII,10,10 / CCL 27, 221.

<sup>52</sup> Srv. *Confess.*, VIII,7,17 / CCL 27, 124.

<sup>53</sup> Srv. *Confess.*, XIII,15,17 / CCL 27, 251. (*Non noui, domine, non noui alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem...*) K tomuto motivu srv. podrobněji I. Bochet, *Le firmament*, str. 92–115 a 265–327.

<sup>54</sup> Je třeba připustit, že tuto představu do jisté míry znejišťují Augustinovy úvahy z druhé části X. knihy (X,28,39–41,66) líčící vcelku zevrubně různá pokušení v životě křesťana.

## [2.1] Vyznání jako dílo paměti

Augustin na mnoha místech svého spisu zmiňuje, proč vyznání píše, co má touto činností na mysli, co mu přináší a ke komu se obrací. Jeho vysvětlení se však průběžně mění. Od počátku je zřejmé, že vyznání souvisí nejen se vzpomínáním, ale právě tak i zapomínáním. V první a zejména ve druhé knize, kde Augustin dramaticky popisuje hříchy svého dětství a adolescence (mj. proslavenou příhodu s kradenými hruškami), evokují jeho vzpomínky spíše vyznání viny a intenzivní touhu zapomenout. V těchto pasážích (jako i jinde, jak ještě uvidíme) se bezpochyby setkává Augustinovo pátrání v paměti s jeho teorií milosti<sup>55</sup>: „Kdo mi v tobě dá spočinout? Kdo mi dá, abys přišel do mého srdce a naplnil je, takže zapomenou své ničemnosti (*obliuiscar mala mea*) a obejmou tebe, své jediné dobro?“<sup>56</sup>

Téměř by se zdálo, že vzpomínky raného dětství jsou do té míry tíživé, že vystavovat se jim o samotě by nebylo bez nebezpečí: „A přece jsem se, můj Bože, před jehož pohledem už má vzpomínka není zneklidňující, s potěšením tyto věci učil a měl jsem v nich – já bídny – zalíbení.“<sup>57</sup> Možná zde však má Augustin na mysli cosi, co zčásti osvětlí až jeho filosofická reflexe paměti v X. knize: paměť totiž umožňuje vybavovat si minulost tak, že ji oprošťuje od jejího původního afektivního náboje.<sup>58</sup> Je to však vlastnost paměti jako takové, nebo jde o dílo niterného Božího působení? Na tuto otázku Augustin nedává jednoznačnou odpověď – zdá se, že nakolik spojuje proměnu afektů se svým vyprávěním, nachází v ní Boží přičinění, nakolik o ní ale uvažuje v rámci filosofické rozpravy, chápe ji buď jako přirozenou charakteristiku uchovávání afektů v paměti nebo – do značné míry – jako věc vlastní vůle či osobního postoje. Pokud jde tedy o samotný příběh, čtenáři je průběžně zpřítomňována situace vypravěče jako někoho, kdo své nejhorší bludné cesty vlastně již opustil.<sup>59</sup> Vzpomínání zbavené trýzně (a vůbec jakýchkoli afektů) pro něj proto znamená příslib odpuštění nebo dokonce milosti: „Čím se Pánu odvděčím, že si to má paměť vybavuje, aniž je z toho má duše zneklidněna?“<sup>60</sup>

Nejenže jsou vyznání zpočátku takřka synonymem vzpomínání, chvílemi se dokonce zdá, že podnět k rozpomínce nevychází ze zbytku z úmyslu vypravěče, ale spíše od jeho „průvodce“: „Pohled' na mé srdce, pane, jenž jsi chtěl, abych na to vzpomínal a

---

<sup>55</sup> Srv. L. Karfíková, *Milost a vůle*, str. 93–108.

<sup>56</sup> Srv. *Confess.*, I,5,5 / CCL 27, 3: *Quis mihi dabit adquietere in te? Quis dabit mihi, ut uenias in cor meum et inebries illud, ut obliuiscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te?*

<sup>57</sup> Srv. *Confess.*, I,16,26 / CCL 27, 15: *Et tamen ego, deus meus, in cuius conspectu iam segura est recordatio mea, libenter haec didici et eis delectabar miser...*

<sup>58</sup> Srv. *Confess.*, X,14,21–22 / CCL 27, 165–166. Srv. níže: část I., kap. 2.1.2.3.

<sup>59</sup> Ačkoli zůstává i nadále vystaven pokušení, jak o tom svědčí druhá tematická část X. knihy.

<sup>60</sup> Srv. *Confess.*, II,7,15 / CCL 27, 24–25: *Quid retribuam domino, quod recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde? (Pasáž pokračuje: Diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tamquam glaciem soluisti.)*

vyznal ti to“.<sup>61</sup> Jakási *katharsis* vyznání psaných zčásti za účelem zapomínání a osvobození od minulých hříchů (srv. „vyznání mých minulých špatností, které jsi odpustil a překryl“),<sup>62</sup> je současně provázána upamatováním a díkem<sup>63</sup> za mnohá dobrodiní.<sup>64</sup>

Připomínání prožitých poklesků různého druhu ve II. knize zároveň předjímá úvahy o rozptýlení v pomíjivosti a opětovném soustředění v jednotě, které se znovu objeví, tentokrát bez takto silného mravního zabarvení, v XI. knize v souvislosti s časem.

„Činím to z lásky k tvé lásce, hořce si vzpomínám přemítaje o svých tuze hanebných cestách (...) a usebírám se z roztržičnosti, do níž jsem se nadarmo rozptýlil, když jsem byl od tebe – jednoho – odvrácen, a ztratil jsem se v mnohosti.“<sup>65</sup>

Představa Božího „průvodce“, který spolu s vypravěčem putuje temnými propastmi („ty, všemohoucí, který jsi se mnou i dřív, než jsem já s tebou“)<sup>66</sup> i světlými okamžiky minulosti („přemýšlel jsem o tom a tys mi byl nablízku“)<sup>67</sup> a který je zároveň adresátem vyznání, má možná od samého začátku smysl právě tohoto sjednocení v rozptýlenosti.

Motiv zpřítomnění vzpomínky, ať už radostné či temné, před tváří Boží prostupuje celý Augustinův příběh. Někde se téměř zdá, jako kdyby důsledné vyvolávání obsahů paměti bylo právě tím, co vypravěče k této vnitřní přítomnosti přivádí: „Hle, tu je před tvou tváří, můj Bože, živá vzpomínka mé duše“.<sup>68</sup> Na jiných místech dává Augustin této myšlence poetické vyznění, když se sám sebe před Bohem ptá, zda mluví pravdu a rozehrává přítom souzvuk slov označujících osobní přítomnost (*coram*), srdce či ducha (*cor*) a vzpomínku (*recordatio*): „Je tomu tak, jak si vzpomínám, Pane, můj Bože, soudce mého svědomí? Před tebou je mé srdce i má vzpomínka (*coram te cor meum et recordatio mea...*).“<sup>69</sup> Z těchto a jiných míst je možné záhy uhodnout, kam vypravěč pomyslně umísťuje toho, koho bez ustání hledá (*tu autem eras interior intimo meo...*).<sup>70</sup>

---

<sup>61</sup> Srv. *Confess.*, VI,6,9 / CCL 27, 79: *Vide cor meum, domine, qui uoluisti, ut hoc recordarer et confiterer tibi.* (Někde se nad tím Augustin přímo podivuje: *Gratias tibi, deus meus! Vnde et quo duxisti recordationem meam, ut haec etiam confiterer tibi, quae magna oblitus praeteritam?* – *Confess.*, IX,8,16 / CCL 27, 142.)

<sup>62</sup> Srv. *Confess.*, X,3,4 / CCL 27, 156: *...confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti...*

<sup>63</sup> Srv. *Confess.*, VIII,1,1 / CCL 27, 113. (*Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me.*)

<sup>64</sup> Srv. *Confess.*, IX,4,7 / CCL 27, 136–137. (*Et quando mihi sufficiat tempus commemorandi omnia magna erga nos beneficia tua in illo tempore praesertim ad alia maiora properanti? Reuocat enim me recordatio mea, et dulce mihi fit, domine, confiteri tibi...*)

<sup>65</sup> Srv. *Confess.*, II,1,1 / CCL 27, 18: *Amore amoris tui facio istuc, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae (...) et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euanui.*

<sup>66</sup> Srv. *Confess.*, X,4,6 / CCL 27, 158: *...tu omnipotens, qui mecum es et priusquam tecum sim.*

<sup>67</sup> Srv. *Confess.*, VI,5,8 / CCL 27, 79: *Cogitabam haec et aderas mihi...*

<sup>68</sup> Srv. *Confess.*, II,9,17 / CCL, 26: *Ecce est coram te, deus meus, uiua recordatio animae meae.*

<sup>69</sup> Srv. *Confess.*, V,6,11 / CCL 27, 62: *Itane est, ut recolo, domine deus meus, arbiter conscientiae meae? Coram te cor meum et recordatio mea...*

<sup>70</sup> Srv. *Confess.*, III,6,11 / CCL 27, 33.

Jisté je, že Augustinovi zdaleka nejde jen o vyznání dávných událostí a vzpomínání na vlastní nebo cizí minulost; X. kniha věnovaná z velké části zkoumání paměti (a také přetrvávajících pokušení), totiž ve skutečnosti odpovídá na otázku, kdo je autor *Vyznání* nyní, v přítomnosti:<sup>71</sup> „...kladu si otázku, pro jaký užitek tímto psaním před tebou vyznávám lidem ještě i to, kým jsem nyní, a ne kým jsem byl? (...) Ale mnozí touží vědět, kým jsem teď právě v době svých vyznání.“<sup>72</sup> Snad Augustinovi záleží také na tom, aby zachytil, kým nyní je, dokud takovým ještě je (*non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim*).<sup>73</sup>

Vyznání „kým nyní jsem“, neboli pravdivé sebepoznání v případě Augustina vychází z přijetí myšlenky jakési původní „neskrytosti“ lidské bytosti (před Bohem), která nicméně zůstává jí samé nedostupná: „A i kdybych se před tebou nechtěl vyznávat, Pane, jehož očím je propast lidského svědomí odhalena, co by ve mně zůstalo utajené? Skryl bych leda tebe před sebou, a ne sebe před tebou.“<sup>74</sup> Úvahy o poznání sebe sama mají přitom jednak epistemologický, jednak etický význam: první ohled se promítá do zkoumání ducha či paměti, druhý do zpytování různých pokušení, jimiž se autor zaměstnává v druhé polovině X. knihy (kap. 30.-39.). Spojnicí obou těchto momentů je v samotném závěru X. knihy otázka pravdy, kterou Augustin zasazuje do teologického rámce dále rozvinutého v závěrečné části díla.

Nejde však jen o téma poznání sebe sama, neboť autor *Vyznání* se vytrvale obrací rovněž ke svým čtenářům.<sup>75</sup> Vyprávění o sobě (srv. *de me scripti sunt*), jež se později proměnilo v synchronní zkoumání obsahů vlastní paměti a sledování jejích obecných rysů, postupně zcela opouští linii příběhu ve prospěch odkrytí struktury ducha, která je lidským bytostem společná. Augustin tak vlastně své čtenáře vtahuje do vlastního dobrodružství sebepoznání:

„Proč si ode mne přejí slyšet, kdo jsem, ti, kteří nechtějí slyšet od tebe, kdo jsou [sami]? A když o mně slyší ode mne samotného, odkud vědí, zda říkám pravdu, jestliže přece nikdo z lidí neví, co se děje v člověku, než duch člověka [1K 2,11], který je v něm samém (*qui in ipso est*)? Jestliže ale uslyší od tebe [něco] o sobě samých, nebudou moci říkat ‚Pán nás klame.‘ Co je tedy jiného slyšet od tebe o sobě, než poznat sebe sama (*nisi cognoscere se*)?“<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Tento posun bude mít také určitý význam pro systematické pojednání paměti, neboť je zjevné, že Augustin nepovažuje paměť za schopnost, skrze niž si zpřítomňujeme výhradně to, s čím jsme se dříve setkali. Jinými slovy, paměť pro něj není „paměť minulého“, jak ji definoval Aristotelés a jak by se mohlo zdát při četbě některých Augustinových úvah věnovaných času v XI. knize.

<sup>72</sup> Srv. *Confess.*, X,3,4 / CCL 27, 156: *...quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim? (...) Sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt...*

<sup>73</sup> Srv. *Confess.*, X,4,6 / CCL 27, 157.

<sup>74</sup> Srv. *Confess.*, X,2,2 / CCL 27, 155: *Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humane conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi.*

<sup>75</sup> Srv. *Confess* IV, V, X, XII.

<sup>76</sup> Srv. *Confess.*, X,3,3 / CCL 27, 156: *Quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire qui sint? Et unde sciunt, cum a me ipso de me ipso audiunt, an uerum dicam, quandoquidem nemo scit hominum, quid agatur in homine, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Si autem a te audiant de se ipsis, non poterunt dicere: ‚Mentitur dominus.‘ Quid est enim a te audire de se nisi cognoscere se?*

Vyznání, které bylo v prvních devíti knihách souznačné se vzpomínáním a projevy vděčnosti, a později poznáváním sebe sama prostřednictvím paměti, a tedy – jak se čtenář různými způsoby dovídá – v Boží přítomnosti, se má nyní stát nástrojem proměny – nejen vlastní – duše.<sup>77</sup> Až desátá kniha *Vyznání* tedy zřetelněji odkrývá celkový smysl, který Augustin až dosud sledoval (i když ani zde ještě není řečeno vše). Klíčem k rozpomínání je, zdá se, událost konverze a následného křtu, které zbavují minulá pochybení jejich bezprostřední naléhavosti. Je možné se domýšlet, že teprve jejich vědomé vyvolání z paměti dokonává tuto proměnu (vedoucí v jistém smyslu dokonce k jejich zániku – *et non sunt*).<sup>78</sup> Významná je také exemplární úloha *Vyznání* a jejich možný účinek na čtenáře: obdobný účinek koneckonců měly na Augustina příběhy obrácení Maria Victorina a dvou císařových správců inspirovaných životem sv. Antonína v knize osmé, jak si je sám autor vědom.<sup>79</sup>

V následujících třech knihách si již Augustin povětšinou na svůj život nevzpomíná a smysl vyznání se dále mění: stávají se přiznáním vlastní nevědomosti („vyznám tedy, co o sobě vím, a vyznám i to, co o sobě nevím“ – *confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam*),<sup>80</sup> vyznáním pokušení smyslů,<sup>81</sup> a vyprávěním, které rozněcuje sdílený náboženský cit<sup>82</sup>. Když si Augustin v XI. knize klade otázku, proč Bohu vypráví tolik věcí, odpovídá si ihned, že to byl koneckonců Bůh sám, který – dříve než on – chtěl, aby se mu vyznal (*tu prior uoluisti ut confiterer tibi*).<sup>83</sup>

Významný předěl, o němž zřejmě Augustin hovoří ve svých *Retractationes*, nastává ve druhé kapitole XI. knihy, kde je zcela opuštěna rovina příběhu ve prospěch interpretace Písma. Zároveň s tím je zde také kladen větší důraz na užitek této činnosti pro druhé.<sup>84</sup>

„... kapky měřící čas jsou mi drahé. A už kdysi jsem velmi zatoužil rozjímat o tvém Zákoně a vyznávat ti v něm své vědění i neznalost – počátky tvého světla (*promordia inluminacionis tuae*) a pozůstatky temnot ve mně –, dokud nebude

---

<sup>77</sup> Srv. *Confess.*, X,3,4 / CCL 27, 156. (*Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione (...) Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt.*)

<sup>78</sup> Srv. pozn. výše.

<sup>79</sup> Srv. *Confess.*, VIII,7,16 / CCL 27, 123–124.

<sup>80</sup> Srv. *Confess.*, X,5,7 / CCL 27, 158.

<sup>81</sup> Srv. *Confess.*, X,34,51 / CCL 27, 182.

<sup>82</sup> Srv. *Confess.*, XI,1,1 / CCL 27, 194. (*Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt...*)

<sup>83</sup> Srv. *Confess.*, XI,1,1 / CCL 27, 194.

<sup>84</sup> Srv. *Confess.*, XI,2,3 / CCL 27, 194–195. (*Domine deus meus, intende orationi meae, et misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui uult esse fraternae caritati: et uides in corde meo quia sic est.*)

slabost pohlcena silou. A nechci, aby [mé volné] hodiny uplývaly v pohroužení do něčeho jiného...“<sup>85</sup>

Na tomto místě jako by se z *Vyznání* stávala kniha, která má prostředkovat četbu jiné Knihy. Ten, kdo byl zprvu zaujat biografickým vyprávěním plným peripetií a zvrátů a později sledoval Augustinovy filosofické úvahy, je nyní přiveden k tomu, aby věnoval pozornost výkladu Písma. Autor sám chce nyní „vyznat“ vše, co najde v posvátných knihách (*confitear tibi quidquid inuenero in libris tuis*).<sup>86</sup> V samém závěru XII. knihy, poté co vyložil několik prvních veršů *Genesis* a vysvětlil přípustnost a vhodnost plurality interpretací, však vyslovuje Augustin zvláštní přání:

„Hle, pane, můj Bože, jak mnoho jsme toho napsali o tak málo slovech, prosím, jak mnoho! Kolik našich sil, kolik času bude při takovém postupu stačit na všechny tvé knihy? Dovol mi tedy, abych se ti v nich vyznával stručněji (*sine me itaque breuius in eis confiteri tibi*) a vybral si nějaký jeden [význam], jenž bude díky tvé inspiraci pravdivý, jistý a dobrý...“<sup>87</sup>

Na samém začátku poslední knihy se ještě naposled vrací motiv spojení vyznání a paměti („vzývám tě, můj Bože, mé milosrdenství, který jsi mě stvořil a nezapomněl jsi na toho, kdo zapomněl na tebe“).<sup>88</sup> Augustin zakončuje svou četbu Písma úvahami o tajemství Trojice a uzavírá jakýsi pomyslný kruh svého příběhu, když objasňuje, že to bylo právě Písmo, které jeho samého podnítilo napsat dílo, jež se právě chystá dokončit: „neznám, pane, neznám žádné jiné promluvy tak čisté (*casta eloquia*), které by mě takto přesvědčily k vyznání (*quae sic mihi persuaderent confessionem*)...“<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Srv. *Confess.*, XI,2,2 / CCL 27, 194: „...caro mihi ualent stillae temporum. Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia inluminacionis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas. Et nolo in aliud horae diffluant...“

<sup>86</sup> Srv. *Confess.*, XI,2,3 / CCL 27, 195.

<sup>87</sup> Srv. *Confess.*, XII,32,43 / CCL 27, 241: *Ecce, domine deus meus, quam multa de paucis uerbis, quam multa, oro te, scripsimus! Quae nostrae uires, quae tempora omnibus libris tuis ad istum modum sufficient? Sine me itaque breuius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquid quod tu inspiraueris uerum, certum et bonum...*

<sup>88</sup> Srv. *Confess.*, XIII,1,1 / CCL 27, 242: *Inuoco te, deus meus, misericordia mea, qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es.*

<sup>89</sup> Srv. *Confess.*, XIII,15,17 / CCL 27, 251: *Non noui, domine, non noui alia tam casta eloquia, quae sic mihi persuaderent confessionem...*



### [3] **Obraz celku II: Hledání ztraceného času**

Od vydání prvního svazku *Hledání ztraceného času* nazvaného *Du côté de chez Swann* (*Svět Swannových*) před několika lety uplynulo století. Význam paměti a času v Proustově díle nebývá nijak zvlášť zpochybňován. *Hledání* je spojováno především s motivem bezděčné (či mimovolné) vzpomínky,<sup>90</sup> která je právem pokládána za osu kompozice díla. Hyperbola zrození světa z šálku lipového čaje tvoří jakousi ouverturu celého románového cyklu: autor ji předsunul do prvního svazku a propojil ji se závěrečným *Časem znovu nalezeným*, kde má být – opět prostřednictvím bezděčných vzpomínek – odhalen smysl vyprávění, které mezitím končí.<sup>91</sup> Ačkoli jsou reminiscence pro skladbu a závěrečnou kontemplaci díla nepostradatelné, někdy zastiňují skutečnost, že Prousta zajímala paměť ve všech jejích podobách.

Prohlížet si různé fasety času a paměti předestřené v *Hledání* bude možné teprve postupně. Pro tuto chvíli se pokusím pouze načrtnout, v jakém smyslu je analýza paměti nepostradatelná pro hlavní filosofické otázky *Hledání ztraceného času*, které se týkají povahy duše, její kontinuity či identity, individuality a především jejího bytí v čase a mimo čas. Jestliže totiž vyprávění – jako příběh hledání pravdy, v němž dochází k nutným deziluzím – sleduje klasickou formu *Bildungsromanu*, reflexivní pasáže o paměti a umění jako nástrojích odhalování „pravé skutečnosti“ vytvářejí uprostřed románu jakýsi filosofický traktát. Děje se to ovšem spíše navzdory autorovi, neboť ten se chtěl přímého sdělování myšlenek vyvarovat a jeho původní záměr byl předložit je najednou až na samém konci knihy,<sup>92</sup> podrobnější četba ale prozrazuje, že se tento plán nejspíše od čtvrtého svazku začíná hroutit.<sup>93</sup>

Proustův filosofický záměr přitom není nijak skromný, ostatně už na počátku románu zastihneme jeho hrdinu, tehdy ještě v dětském věku, jak pro svou budoucí knihu hledá námět s „nesmírným filosofickým významem“. (Myšlení mu ale prozatím vypovídalo službu: „přes všechno soustředění jsem před sebou neviděl nic než prázdno“ – *je ne voyais plus que le vide en face de mon attention*.)<sup>94</sup> Proust se v *Hledání* věnuje množství

---

<sup>90</sup> Spojení mimovolná vzpomínka (*souvenir involontaire*) Proust užívá obvykle v souvislosti s událostmi, na které si vzpomínáme takřkajíc proti své vůli, neboť se jedná o vzpomínky bolestné (náhlá připomínka babičky po její smrti, vzpomínky na Albertinu po jejím odjezdu apod.), proto budu raději v případě radostných reminiscencí vyvolaných smyslovými dojmy užívat spojení „bezděčná vzpomínka“.

<sup>91</sup> Srv. již citovaný dopis J. Rivièreovi (6. 2. 1914). P. Kolb (vyd.), *Correspondance de Marcel Proust*, sv. XIII, Paris 1985, str. 99. („Dans ce premier volume vous avez vu le plaisir que me cause la sensation de la madeleine trempée dans le thé, je dis que je cesse de me sentir mortel, etc. et que je ne comprends pas pourquoi. Je ne l'expliquerai qu'à la fin du troisième volume. Tout est ainsi construit.“)

<sup>92</sup> Srv. tamtéž (první věta citována výše v textu). („J'ai trouvé plus probe et plus délicat comme artiste de ne pas laisser voir, de ne pas annoncer que c'était justement à la recherche de la Vérité que je parlais, [ni] en quoi elle consistait pour moi. Je déteste tellement les ouvrages idéologiques où le récit n'est tout le temps qu'une faillite des intentions de l'auteur que j'ai préféré ne rien dire. Ce n'est qu'à la fin du livre, et une fois les leçons de la vie comprises, que ma pensée se dévoilera.“)

<sup>93</sup> Například velmi důležitá reflexe při poslechu Vinteuilova septetu se objevuje již v pátém díle atd.

<sup>94</sup> Srv. Io, str. 166 (celé znění pasáže): „A toto snění mi připomnělo, že chci-li se jednou stát spisovatelem, je čas, abych věděl, co hodlám psát. Ale jakmile jsem si tu otázku dal a snažil se najít námět, v němž bych dovedl obsáhnout věci nesmírného filozofického významu, myšlení mi vypovídalo službu, přes všechno soustředění jsem před sebou neviděl nic než prázdno...“

filosofických témat, vede – většinou nepřímý – rozhovor hned s několika mysliteli své doby (vedle Bergsona je to například Gabriel Tarde, Hyppolite Taine, Félix Ravaisson, Théodule Ribot, Gabriel Séailles a další),<sup>95</sup> anekdoticky zmiňuje i klasiky (zejména Kanta, Leibnize a Schopenhauera), na exponovaných místech jeho knihy se nicméně vytrvale vrací především dvě propojené otázky nesmrtelnosti duše a preexistence uměleckých děl. O tom, že Proust sledoval závažný námět, snad svědčí i citovaný dopis z 6. února 1914, jehož adresátem je Jacques Rivière:

„Ne, kdybych neměl žádná intelektuální přesvědčení (*croyances intellectuelles*), kdybych si chtěl jednoduše vzpomínat a zdvojit těmito vzpomínkami někdejší prožívané dny, vůbec bych se – tak nemocný, jak jsem – nenamáhal s psaním. Ale ono rozvinutí myšlenky (*évolution d'une pensée*) jsem nechtěl jen abstraktně analyzovat, ale znovu jej vytvořit, propůjčit mu život (*la recréer, la faire vivre*).“<sup>96</sup>

Domnívám se, že z mnoha roztroušených míst *Hledání* je možné usoudit, že Proustovým úmyslem snad bylo nalézt co nejpřesvědčivější důvody pro nesmrtelnost duše. Otázka přetrvání duše je přitom pro něj neoddělitelně spojená s podstatou umění, již se rozhodl hledat. Oba tyto motivy dohromady tvoří jakýsi „argument“ z existence díla samotného. Samo dílo má prokázat podstatnou kontinuitu duše (proti představě fragmentární mnohosti různých „já“) a současně poukázat na její nečasovou individuální diferenci, původní jednotu, jejímž je pouhým výrazem. Kontinuitu duše, která má být nalezena prostřednictvím individuální paměti, má rozkrýt průběžné zkoumání paměťových fenoménů. A o tom, zda je myšlenka jedinečné nadčasové difference neboli „jiného světa“, který umění spíše odhaluje, než v pravém smyslu vytváří, přesvědčivá, může rozhodnout jen samotné uskutečnění konkrétního díla.

Proustův filosofický traktát nicméně neustále čelí námitkám, které přináší dynamika vyprávění: paměti hrdiny se v příběhu všude staví do cesty zapomnění, proto je hledání kontinuity plně peripetii; a pokud jde o samotné dílo, hrdina, jak víme, sepsání svého dlouho ohlašovaného opus neustále odkládá (možná i proto, že jej děsí břímě, které s ním spojuje).

Ať už je tomu jakkoli, poslední syntézu obou hlavních myšlenkových linií *Hledání* – tedy úvah o přetrvávání duše a o povaze uměleckého díla –, nestačí hledat jen v *Času znovu nalezeném*, který zakončuje pouze jednu ze dvou románových trajektorií, a sice tu, která se týká individuální paměti. Velká část myšlenek o podstatě umění je obsažena především v pasáži věnované poslechu Vinteuilova septetu v pátém svazku.<sup>97</sup> Septet zachycuje nejvyšší zkušenost s uměleckými výtvoři, nakolik to nejsou výtvoři vlastní. *Čas znovu nalezený* završuje zkušenost s osobní pamětí a její reflexi,

---

<sup>95</sup> Srv. níže: dodatek.

<sup>96</sup> Srv. P. Kolb (vyd.), *Correspondance de Marcel Proust*, sv. XIII, Paris 1985, str. 99: „Non, si je n'avais pas de croyances intellectuelles, si je cherchais simplement à me souvenir et à faire double emploi par ces souvenirs avec les jours vécus, je ne prendrais pas, malade comme je suis, la peine d'écrire. Mais cette évolution d'une pensée, je n'ai pas voulu l'analyser abstraitement mais la recréer, la faire vivre.“

<sup>97</sup> Proust měl ostatně tuto pasáž sepsanu již v roce 1914 a zamýšlel ji původně jako součást *Času znovu nalezeného*. Srv. J.-Y. Tadié, *Introduction générale*, in: *À la recherche du temps perdu I* (ed. Pléiade), Paris 1987, str. LXXXVIII.

přičemž první má vysvětlit bezprostřední podnět k napsání vlastního díla, druhá jeho rozvržení.

Těmto veskrze známým Proustovým myšlenkám o původní jednotě umění a života, z níž vyplývá umělecké poslání, předchází, jak už bylo řečeno, v rámci příběhu celá řada příprav, pochybností a nezodpovězených otázek v obou zmíněných liniích. Nemalý rozsah románového cyklu tyto pasáže umožnil zachovat i s jejich slepými uličkami, navzdory Proustově původně pevně rozvržené konstrukci, která zahrnuje metafysické závěry *Času znovu nalezeného*. Ještě v roce 1914 se Proust v citovaném dopise Rivièreovi k této konstrukci sám hlásí: „konečně jsem našel čtenáře, který uhodl, že je má kniha dogmatickým dílem a konstrukcí!“<sup>98</sup> Rovněž z dochovaných rukopisů je zřejmé, že začátek a konec románu měl Proust napsané v téměř konečné podobě již předem, hlavní zápletky podrobně promyšlené a postupně doplňoval prostřední části. Během první světové války nicméně připojil postavu Albertiny, čímž román podstatně rozšířil (a zcela změnil jeho strukturu). Od konce války do roku 1922 dokončil poslední svazky a na sklonku života se soustředil především na teoretické či argumentační pasáže, které dodatečně připojoval k několika dosud nevydaným svazkům.<sup>99</sup> V tomto období vytvořil mimo jiné vyprávění o Bergottově smrti, doplnil postavu norského filosofa, který do románu vnáší některé Bergsonovy teze, a připojil i některé poetické obrazy (jako je Albertinin spánek).

Snad právě proto, že Proust vybudoval *Hledání ztraceného času*, jak již bylo naznačeno, do jisté míry à thèse, pokusíme se v proustovských kapitolách shrnout, v jakém smyslu podle nás *Hledání*, jehož deklarovaným cílem je určité zobrazení času, představuje spojení tohoto zobrazení a jeho jak průběžné, tak dodatečné reflexe.

---

<sup>98</sup> Srv. P. Kolb (vyd.), *Correspondance de Marcel Proust*, sv. XIII, Paris 1985, str. 99: „Enfin je trouve un lecteur qui devine que mon livre est un ouvrage dogmatique et une construction !“

<sup>99</sup> Srv. L. Fraisse, *L'éclecticisme philosophique de Marcel Proust*, Paris 2013, str. 22.

## [4] Metoda práce a přehled literatury

### [4.1] Metoda

Práce vychází především z podrobné četby obou pramenných textů. Ačkoli byla předmětem studia i jiná Augustinova a Proustova díla, záměrně se k nim v hlavním textu (s výjimkou VI. knihy Augustinova spisu *De musica*) přihlíží co možná nejméně, aby bylo možné soustředit se především na vnitřní výstavbu obou děl, totiž *Vyznání* a *Hledání ztraceného času*, která je tak možné číst jakoby paralelně (třebaže jsou v práci řazena za sebe).

V tomto smyslu práce nepředpokládá jasná interpretační východiska, pokud je ale určována nějakým filosofickým pohledem, pak je to hledisko blízké fenomenologii (a hermeneutice). Především z toho důvodu, že ve fenomenologii 20. století existuje tradice interpretace, která se živě zabývá oběma hlavními tématy paměti a času a která představuje v jistém smyslu nejen interpretaci, ale i tvořivé navázání. V případě Augustina a jeho pojetí času je na místě zmínit přinejmenším E. Husserla a M. Heideggera, v případě Prousta pak především Merleau-Pontyho.<sup>100</sup> Jak *Vyznáním*, tak *Hledání ztraceného času* se potom věnuje – ponejvíc ve svém *Čase a vyprávění* – P. Ricoeur.<sup>101</sup> (Nikoli neposledním důvodem pro volbu fenomenologických východisek je pak to, že je mi tato formace blízká.<sup>102</sup>)

Pokud bychom měli zmínit další interpretační rámec, na nějž práce velmi volně navazuje, byla by to strukturalistická škola. K přesvědčení této školy, jak ji chápu, patří snaha neposuzovat jednotlivá díla – alespoň ne v prvním plánu – na základě hodnot (společenských, kulturních, mravních atd.), které by byly převzaty odjinud než z nich samotných, naopak je třeba vycházet spíše z „imanentní“ četby. Dále si tento přístup zapovídá vysvětlovat díla na základě historických poznatků o životě autorů (ani s nimi díla příliš těsně nespojuje). Tato východiska bylo nutné zvolit navzdory faktu, že jsou *Vyznání* duchovní biografií a *Hledání ztraceného času* románem, který představuje jakousi autobiografii fiktivní. Metodu, kterou zde nazýváme strukturalistickou (a jejíž předznamenání bychom – alespoň v ohledech, o něž nám tu jde – našli už v romantické koncepci tzv. imanentní kritiky),<sup>103</sup> se však zdá být zcela nezbytná v případě paralelní četby autorů, kteří jsou nejen co do svých osobností, ale také co do historických, kulturních, hodnotových atd. souvislostí své existence do té míry odlišní jako právě Augustin a Proust.

---

<sup>100</sup> Srv. např. Husserlův známý úvod k *Přednáškám k fenomenologii vnitřního časového vědomí* (E. Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha 1996, str. 9). Pokud jde o analogie mezi Augustinovým a Heideggerovým uvažováním o čase v *Bytí a čase*, srv. L. Karfíková, *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit*, in: *Reflexe*, 35, Praha 2008, str. 45–54. Merleau-Ponty se zabývá Proustem už ve *Fenomenologii vnímání* (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, Praha, 2013), samostatně se mu pak věnuje v jedné z přednášek v rámci kurzu na Collège de France s názvem *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* z roku 1954–1955 (v českém překladu: M. Merleau-Ponty, *Založení citu*, in: *Založení a podstata*, Praha 2011, str. 190–211).

<sup>101</sup> Srv. především P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, Praha 2000 a též, *Čas a vyprávění III*, Praha 2007.

<sup>102</sup> Srv. diplomová práce A. Tesková, *Založení smyslu mezi Husserlem a Merleau-Pontym*, Praha 2010.

<sup>103</sup> Tento pojem zajímavě rozvinul W. Benjamin ve svém *Pojmu umělecké kritiky v německé romantice* a dále aplikoval textu *Goethova Spíznění volbou* (W. Benjamin, *Literárněvědné studie*, Praha 2009, str. 60–231).

Snad je možné takto postupovat mimo jiné proto, že oba autoři ve svých dílech sami nabízejí jakási vodítka, jak je vlastně číst. Kromě toho, že ani jedno z děl nepostrádá protreptický či performativní rozměr, tj. netají se svým záměrem čtenáře buď proměnit (tak lze chápat žánr příběhů obrácení v případě Augustina), nebo přinejmenším změnit jeho vidění skutečnosti (tak lze chápat Proustovo pojetí díla jako optického přístroje, jenž má sloužit čtenáři), oba předkládají svou vlastní představu o interpretaci textu. Již jsme zmiňovali Augustinovy obecné (a v jeho duchovní autobiografii zároveň aplikované) výklady metody biblické hermeneutiky ze závěrečných knih *Vyznání*, které připouštějí více různých čtení téhož textu a počítají také s odlišností čtenářů.<sup>104</sup> Pokud jde o Prousta, jeho koncepce literárního díla v závěrečném *Času znovu nalezeném* chápe spisovatele jako optiku, jenž čtenáři nabízí nástroj, jehož prostřednictvím může číst v sobě samém. Významné pojítko obou autorských záměrů tedy podle všeho spočívá právě v tomto důrazu na introspekci, které jako by jejich díla připravovala cestu. Introspekce není jen prizmatem, jímž oba vypravěči nahlízejí svůj příběh psaný ponejvíc v první osobě, ale rovněž manifestací obratu k sobě, který oba „hrdinové“ v průběhu příběhu teprve objevují (a v němž je má následovat i čtenář).

Práce také nevychází z předem vypracovaných obecnějších teorií času ani paměti, třebaže nebyly zcela ponechány stranou zájmu.<sup>105</sup> Důvodem tohoto omezení je velká míra specifičnosti jak Augustinovy, tak Proustovy koncepce. (Přesto k těmto teoriím tu a tam průběžně – obvykle v poznámkách – odkazujeme: v případě Augustina k Platónovi, Aristotelovi, Plotinovi atd., v případě Prousta k Rabierovi, Bergsonovi apod.) Představa o čase a paměti, kterou najdeme ve *Vyznáních* a v *Hledání ztraceného času*, proto vyvstává spíše postupně teprve na základě četby, která se však nesoustředí primárně na jednotlivé nuance těchto teoretických koncepcí, ale především na otázky, jež jsou oběma autorům společné (o některých již byla řeč a vzápětí se k nim vrátíme).

Nakonec je třeba ještě předeslat, že práce se nevěnuje do té míry studiu různých vlivů, a to ani pokud jde o vztah samotného Augustina a Prousta, ani pokud jde o historické myšlenkové pozadí obou děl. Důvodem je opět zacílení práce na společné otázky, které *Vyznání* a *Hledání ztraceného času* sdílí. Přesto je zde – spíše implicitně – předpokládána jakási společná myšlenková půda, z níž tyto sdílené otázky – jak se domnívám – vyrůstají a jíž je (novo)platonská filosofie v širším slova smyslu. O jejím významu pro Augustina badatelé příliš (resp. vůbec) nepochybují. Pokud jde o Prousta, je tato otázka složitější, i zde nicméně najdeme určitou interpretační tradici, která přinejmenším některé proustovské motivy (exemplárně jeho pojetí vztahu věčnosti a času) s (novo)platonismem spojuje (počínaje E. R. Curtiem a kupř. G. Deleuzem konče).<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Srv. *Confess.*, XII,20,29–32,43 / CCL 27, 230–241.

<sup>105</sup> O jakési obecnější shrnutí předpokladů uvažování o paměti jsem se pokusila jinde (srv. A. Tesková, *Paměť, zapomínání a časová diskontinuita*, in: *Uzel na kapesníku*, Praha 2014, str. 15–37.

<sup>106</sup> Srv. E. R. Curtius, *Marcel Proust*, in: *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin 1925, str. 9–145. A též G. Deleuze, *Proust a znaky*, Praha 1999.

Vlastní metodou práce není komparace ve smyslu porovnávání jednotlivých Augustinových a Proustových tezí. Zajímavější je snad sledování společně sdíleného tázání a velmi obdobného postupu uvažování, který spojuje uskutečnění konkrétního vyprávění s rozvíjením introspektivního pohledu a také s vybudováním svébytných teorií času a paměti, v jejichž rámci si oba autoři kladou otázku po vztahu časové bytosti a extra-temporální věčnosti. Toto tázání je přitom neseno podobným rozuměním vztahu materiální a duchovní skutečnosti, které nese stopy (novu) platonické inspirace.

#### [4.2] Otázky

Otázky, jimž se budeme věnovat, jsou následující: (1) jaký je vzájemný vztah času a mimočasové skutečnosti, mezi nimiž sehraje prostředkující roli paměť a vyprávění? S tím úzce souvisí také (2) otázka po vzájemném vztahu nečasové sféry a jednotlivé bytosti: je nečasová sféra pro naše autory oblastí společně sdílenou (jakýmsi společenstvím duší, jak naznačují některé pasáže z *Vyznání*), nebo je naopak jakousi „vnitřní vlastí“, jíž dosahuje každá bytost jakožto individuum (jak se to zdá z některých míst *Hledání*)? Jak je ale potom v nečasové skutečnosti (v případě Augustina) zahrnuta jednotlivá bytost, jejíž jedinečnost je zachycena v jejím příběhu? A jak jsou – pokud vůbec – propojeny (v případě Prousta) ony individuální světy či „monády“? Uvidíme ještě, že oba autoři k této dvojediné otázce – vztahu času a věčnosti a vztahu sféry společného a individuálního – přicházejí jakoby z opačné strany.

S touto podvojnou otázkou je spojena otázka třetí, která se klade naléhavěji, nakolik se zabýváme nejen spekulací o čase, paměti a věčnosti, ale také tím, jak se tyto spekulace zrcadlí v samotném vyprávění: (3) je možné myslet na základě Augustinových či Proustových teoretických východisek cosi jako společný čas sdílený více bytostmi, nebo jejich úvahy ukazují čas pouze jako subjektivní „čas duše“ (abychom použili termín P. Ricoeura<sup>107</sup>)?

Širším a dlouhodobě sledovaným horizontem těchto otázek je pro nás nakonec (4) téma různých forem přetrvávání jedinečného v čase.<sup>108</sup> Proto nás v obou dílech zajímá i otázka přetrvávání jednotlivce, a to jak pro sebe samého, tak – snad především – otázka přetrvávání druhých „pro nás“. Mělo by se ukázat, že ačkoli jsou filosofická východiska obou myslitelů obdobná, přesto na tuto „poslední otázku“ dávají každý sobě vlastní odpověď: Proust vposledku uměleckou, Augustin náboženskou.

#### [4.3] Význam srovnání

---

<sup>107</sup> Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění III*, Praha 2007, str. 15–141.

<sup>108</sup> Touto otázkou jsem se zabývala už v diplomové práci (srv. A. Tesková, *Založení smyslu mezi Husserlem a Meleau-Pontym*, Praha 2010).

Snad poněkud překvapivým vyústěním postupu, v němž jako by se jeden autor nevysloveně tázal druhého, je otázka (3) společného času. Mělo by se ale ukázat, že problém společného času se klade právě u takové filosofie času (a paměti), která vychází z jednotlivé perspektivy (paradox je zde tedy spíše zdánlivý). Myslitelé, kteří popisují čas jako a priori sdílený či objektivní (např. Aristotelés) si totiž otázku jeho možnosti obvykle vůbec nekladou (ovšem za cenu toho, že do značné míry resignují na vysvětlení fenoménu vnitřně prožívaného času a jeho vztahu k „časem světa“).

Srovnání obou autorů by mělo v ideálním případě vést k tomu, že jeden poněkud osvětlí či oživí druhého: bez Augustinova konceptuálního rámce (zejména pokud jde o zkoumání času) by bylo obtížné filosoficky myslet, jak uvažuje o čase a paměti Proust. Nakolik se to ale podaří, je možné v Proustově *Hledání* najít románové uskutečnění a další rozvinutí myšlenek, které v jakési koncentrované podobě rozvrhl už jeho o patnáct set let starší předchůdce. Takto se vedle sebe klade jednak soustředěnost pozdně antické formy myšlení, která se může stát pomůckou při rozlišování ve nepřehledné mnohosti úvah autora moderního, jednak bohatství románové látky, jež ukazuje, do jaké variability se může tato forma myšlení rozvinout. Snad se tak stane změť Proustovy románové látky lépe čitelnou, a poněkud již sedimentované Augustinovy úvahy o čase a paměti se znovu přiblíží zkušenosti současníků.

#### [4.4] Postup

Práce se nejprve věnuje tématu času u Augustina (část I., kap. 1) a zaměřuje se na otázku, nakolik je možné na základě jeho uvažování myslet cosi jako společný čas. Dále sleduje ve *Vyznáních* motiv paměti (část I., kap. 2) s ohledem na vztah časových a neměnných obsahů paměti. Tatáž otázka po vztahu času a věčnosti je tak zkoumána ze dvou stran: jak se čas vztahuje k nečasové simultaneitě (kap. 1)? a má časovost ve vztahu k nečasové skutečnosti nějaký význam (kap. 2)?

V druhé části se potom práce věnuje Proustovu pojetí času jakožto kvality a jako sukcese (část II., kap. 1). Na základě těchto dvou kroků se má ukázat ucelenější znázornění času v *Hledání*, které představuje společný čas jako určitou konstelaci. Jako takový se nicméně čas ukazuje především z hlediska paměti, která je v *Hledání* zároveň cestou k nalezení mimo-časové skutečnosti (část II., kap. 2). Srovnávací část práce se zabývá společnými (i odlišnými) rysy Augustinova a Proustova rozumění času (a paměti), a především se soustředí na otázku společného času, která zároveň otevírá pole možného dalšího zkoumání. Na závěr jsou shrnuty odpovědi na výše předestřené otázky.

#### [4.5] Přehled literatury

S ohledem na paralelní četbu *Vyznání* a *Hledání ztraceného času* není zde užitá literatura k jednotlivým autorům, spisům, ani tématům vyčerpávající. Z rozsáhlé augustinovské literatury jsme se proto rozhodli zaměřit – spíše výběrově – na knihy (a) věnované samotným *Vyznáním*, dále na texty zabývající se specificky (b) pamětí a (c) časem. Zbývající tituly (d) představují obecnější filosofické přehledy, případně se týkají spisu *De musica*. Pokud jde o Prousta, sledujeme především knihy, které nejsou čistě literárněvědné, ale zahrnují filosofickou interpretaci *Hledání ztraceného času* (e), dále pak zohledňujeme všeobecněji pojaté texty, jež přibližují celkovou kompozici a stylistiku románu (f). Rešerše článků je až na výjimky, o nichž bude vzápětí řeč, uvedena obvykle v poznámkách pod čarou přímo v textu.

Už z tohoto přehledu vysvítá, že literatury, která by Augustina s Proustem přímo srovnávala, není mnoho. Přesněji řečeno, nakolik je nám známo, existuje kromě Ricouerova *Času a vyprávění*, jež – spíše paralelně – pojednává jak *Vyznání*, tak *Hledání*, jen několik článků srovnávajících pojetí času, případně času a paměti u obou autorů. První text z pera Angela Caranfy, *Augustine and Proust on time* (1989), vidí určité sdílené motivy v myšlence relativity času a upřednostnění zkoumání vnitřního prožívaného času před časem veřejným či fyzikálním. Co se však liší, je Augustinovo vystoupení z času v kontemplaci věčného Boha, na rozdíl od Proustových bezděčných vzpomínek, které sice otevírají chvilkové průhledy k věčnému nyní, ale které tyto průhledy nalézají uprostřed konkrétních smyslově vnímatelných věcí. Druhý z nich, *Augustine and Proust on time and memory* (1990), od Paula Plasse zdůrazňuje estetický idealismus, jenž Prousta přibližuje novoplatonismu („a Neoplatonist *manqué*“), autor je však zároveň přesvědčen o jeho modernistickém odklonu od transcendence. Srovnání s Augustinem je založeno na analýze Plotinova pojetí paměti a také na Augustinově nauce o nečasové skutečnosti, která je paměti imanentní. Snad stojí za zmínku ještě kniha *Actualité de saint Augustin* (1955), v níž Jean Guittou krátce zmiňuje mezi jinými autory jakožto Augustinova následníka také Prousta (vidí dokonce paralelu mezi Augustinovou vizí v Ostii a proustovskými náhledy podnícenými kontemplací uměleckých děl). Nakonec ovšem uvažuje v poněkud moralizujícím duchu především o tom, jakých výšin by Proust při svém zkoumání vztahu času a věčnosti dosáhl, kdyby byl býval „augustinovcem“ (jímž ovšem pro svůj tělesný hřích být nemohl). Jak bylo předesláno v úvodu, podobným čtením, která jsou zacílena *ad hominem*, jsme se spíše vyhýbali.

(a) Dnes již klasickým titulem, jenž se zevrubně zabývá *Vyznáními* a mimo jiné také významem, který pro ně měly tzv. *libri platoniorum*, je kniha Pierra Courcella *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité* (1963). Pokud jde o hojně následovníky *Vyznání*, představené v druhé části knihy, nenajdeme mezi nimi sice Prousta, zato však Sainte-Beuva, jímž se Proust sám intenzivně zabýval. Rozsáhlá starší kniha téhož autora *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (1950) mj. dokládá, jaký význam mělo pro Augustina setkání s Ambrožovým kruhem novoplatonsky smýšlejících křesťanů. Mezi klasickými díly je na místě zmínit také historicky zaměřenou práci Petera Browna, *Augustine of Hippo: A Biography* (1967), jenž



si mj. klade otázku historicity *Konfesí*. Podobně si lze učinit představu o době, kdy byla *Vyznání* sepsána, z novější knihy H. Chadwicka, *Augustine of Hippo: A life* (2009).

Pokud jde o více interpretačně zaměřené práce, stojí za pozornost kniha „*Le firmament de l'écriture*“: *l'herméneutique augustinienne* (2004) od přední augustinovské badatelky Isabelle Bochet. Toto rozsáhlé dílo je určováno především teologickým zájmem a vykládá celou řadu Augustinových spisů perspektivou hermeneutiky Písma. Duchovnímu itineráři samotných *Vyznání* rozumí jako Augustinovu hermeneutickému sebevýkladu ve světle biblické exegeze, jejíž pomocí nachází hipponský biskup ve své minulé individuální zkušenosti novou identitu darovanou Bohem. Různé podoby konstituce augustinovského subjektu podle odlišných interpretačních klíčů shrnuje ve své knize *Les Confessions de Saint Augustin* (2007) Marie-Anne Vannier. Podle jejího vlastního čtení představuje prvních pět knih tohoto spisu jakousi „dekonstrukci subjektu“, kniha VI.–X. jeho obrácení a znovusjednocení a knihy XI–XIII ukazují toto opětovné sjednocení „v zrcadle Písma“. Autorka se také zajímá o vzájemný vztah mezi duchovní autobiografií (psanou v první osobě) a dialogického charakteru *Konfesí* jako zvláštního rozhovoru s Bohem (vedeného v osobě druhé). Jde-li o interpretace, jež ve *Vyznáních* nacházejí (přínejmenším také) svědectví o Augustinově nauce o milosti, je na místě zmínit především práci L. Karfíkové, *Milost a vůle podle Augustina* (2006).

Užitečným komentářem, jenž zahrnuje ponejvíc paralelní odkazy na další Augustinovy spisy, je třísvazkové dílo J. J. O'Donnella, *Augustine: Confessions I–III* (1992), jehož součástí je také překlad a obsáhlejší úvod. Cenným příspěvkem k českému augustinovskému bádání je také nedávno vyšlý překlad *Vyznání* (2015) pořízený O. Koupilem, M. Kyrálovou a P. Marešem, doplněný úvodem a komentářem Davida Vopřady.

(b) Existuje několik monografií zaměřených přímo na motiv paměti u Augustina. Mezi průkopnická díla patří spíše útlý svazek J. A. Mouranta, *Saint Augustine on Memory* (1979), podávající základní přehled významu paměti v jednotlivých Augustinových spisech (od raných dopisů Nebridiovi až po *De Trinitate*). Za pozornost stojí rovněž již starší doktorská práce *Platonic Recollection and Augustinian Memory* (1986), již sepsal J. V. Lowe. Jeho disertace rovněž sleduje jednotlivé tituly, v nichž se Augustin zabývá pamětí a vzpomínkou, práce je však o mnoho podrobnější. Komentovaný překlad (s delším úvodem) věnoval X. knize *Vyznání* jakožto „knize paměti“ také G. Wills, *Saint Augustine's Memory* (2002). Jeho kniha se vyznačuje větší čtenářskou přístupností, neboť o paměti uvažuje v obecnějších souvislostech (tj. v jejím významu pro konstituci vlastní identity, rozvrhování budoucnosti, utváření společenství a nacházení Boha). Nověji se zabývá Augustinovým pojetím paměti v širším celku raných děl, *Vyznání* a spisu *O Trojici* P. E. Hochschild v knize *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (2012). Autorka se nejprve věnuje Augustinovým předchůdcům (Platonovi, Aristotelovi a Plotinovi) a následně zkoumá jeho vlastní pojetí paměti, zejména pak jednotící roli paměti napříč zmíněnými spisy, a to zčásti ze zpětné perspektivy spisu *De Trinitate*, v němž je vypracována vzájemná souvztažnost schopností paměti, nahlížení a vůle; sama klade velký důraz na souhru intence (lásky) a paměti. V závěru

poukazuje na význam paměti pro postup duše od toho, co již má, k tomu, do dosud nemá, přičemž v tomto pohybu spatřuje ozdravnou, či dokonce spásnou roli paměti zaměřené vposled ke kontemplaci. Velmi zhuštěná a filosoficky bohatá je krátká kniha L. Karfíkové *Anamnesis: mezi Platonem a Plotinem* (2015), jež sleduje motiv platonské rozpomínky v jeho vývoji od Augustinových předchůdců, přes jeho vlastní raná díla až po spis *O Trojici*. Kniha téže autorky s názvem *Filosofie Augustinova mládí* (2016) mj. rekonstruuje jedny z prvních Augustinových úvah o paměti v jeho rané korespondenci s přítelem Nebridielem.

(c) Pokud jde o velmi rozsáhlou literaturu k Augustinovu pojetí času a věčnosti, uveďme opět nejprve díla již klasická, jako je opakovaně vydávaná disertační práce J. Guittona, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (původně 1955). Největší hodnotou této práce je pro nás kromě samotné volby srovnávaných autorů a její zevrubnosti také zasazení do kontextu francouzského myšlení, které vychází z týchž filosofických škol, v nichž procházel svou formací ještě Proust. Společné pojednání témat času a paměti přináší starší titul H.-J. Kaisera, *Augustinus: Zeit und Memoria* (1969). Velmi užitečný a vlivný je komentovaný překlad E. P. Meijeringa, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit* (1979). Mezi klasické tituly náleží rovněž Ricouerův *Čas a vyprávění I-III* (původně 1983-1986) se svým důrazem na roli pozornosti při konstituci času (a snad poněkud kontroverzní, ale zároveň podnětnou, tendencí odlišovat „čas duše“ a „čas světa“). Známý je také předklad a komentář XI. knihy *Vyznání* od Kurta Flasche, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones* (1993) doplněný rozsáhlým úvodem, jenž zahrnuje současné debaty, antické předchůdce myšlení času, pozdější středověké diskuse a také autorovu vlastní filosofickou interpretaci. Podnětná pro nás byla především kniha Waltera Mesche, *Reflektierte Gegenwart* (2003), neboť se ve své augustinovské části soustředí na problém bezrozměrné přítomnosti. Velmi zajímavé je také čtení, které ve *Vyznáních* vyzdvihuje – pokud jde o nejdůležitější kroky Augustinových úvah o věčnosti a čase – plotinovské inspirace; ve své útlé monografii *Paradoxes of Time in Saint Augustine* (1996) jej předložil R. Teske. Novější a poněkud kontroverzní „senzualistickou“ interpretaci X. až XII. knihy *Vyznání* rozvinul D. van Dusen v knize *The Space of Time: A Sensualist Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII* (2014). V neposlední řadě vyšlo k tématu času a věčnosti u Augustina, Plotina (a nověji také Porfyria) více prací Lenky Karfíkové, z nichž je třeba zmínit přinejmenším knihy *Čas a řeč* (2007) a *Ideje a slova* (2010); první zahrnuje studie o čase a věčnosti u Augustina a Plotina, druhá pak studii o věčnosti u Plotina. Z nejnovějších příspěvků stojí za zmínku také článek P. Hoffmanna, *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul* (2017), jenž zevrubně reviduje Augustinovy možné inspirační zdroje v otázce času a věčnosti.

(d) Pokud jde o obecnější a spíše filosofické přehledy, které se zabývají Augustinovým myšlením, klasickým dílem je jistě práce G. O'Dalyho, *Augustine's Philosophy of Mind* (1987) a E. Gilsona, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1987). Vydání a úvod k VI. knize Augustinova spisu *De musica* pořídil M. Jacobsson, *Augustin, De musica liber VI: A Critical Edition with a Translation and an Introduction* (2002). Část své disertace věnuje

spisu *O hudbě* S. R. Guthrie, *Carmen universitatis: A Theological Study of Music and Measure* (2000).

(e) Filosofickými zdroji a inspiracemi Proustova díla se zabývá především rozsáhlá kniha Luca Fraisse, *L'éclectisme philosophique de Marcel Proust* (2013), již lze považovat za první opravdu důkladný pokus zmapovat Proustovo filosofické milieu. Vzhledem k tomu, že jde o první počín podobného druhu po téměř století diskusí o hypotetických vlivech různých myslitelů na celek Proustova díla, věnovali jsme této více než tisícistránkové knize samostatný dodatek k této práci, kde jsou autorovy názory – nakolik je to možné – shrnuty. Pokud bychom se vrátili ke klasikům, spíše platonizující interpretaci *Hledání ztraceného času* načrtl už v roce 1925 (tj. ještě před vydáním závěrečného *Času znovu nalezeného*) E. R. Curtius; stať s názvem *Marcel Proust zahrnutá ve svazku Französischer Geist im neuen Europa* je bezpochyby dodnes cenná. Jen o něco málo později, roku 1929, věnuje Proustovi pozoruhodnou krátkou studii s názvem *K Proustovu obrazu W. Benjamin* (česky vyšla v *Literárněvědných studiích* v roce 2009). M. Merleau-Ponty ve svých přednáškách v rámci kurzu na Collège de France s názvem *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* z roku 1954–1955 rozvinul svůj pojem založení (*institution*) mj. na analýze Proustova *Hledání ztraceného času*. Na základě jeho myšlenek je možné zpětně lépe porozumět některým proustovským úvahám o čase (v českém překladu: M. Merleau-Ponty, *Založení citu*, in: *Založení a podstata*, 2011). Mezi pozoruhodné filosofické interpretace Proustova *Hledání ztraceného času* bezpochyby patří kniha G. Deleuze, *Proust a znaky* (původně 1964). Filosoficky přínosná je též kniha J. N. Mégay, *Bergson et Proust: Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust* (1976), zabývající se neustále diskutovanou otázkou vlivu H. Bergsona na Proustovo dílo; autorka s velkou přesvědčivostí věnuje mnoho úsilí tomu, aby ukázala především odlišnosti v pojetí času i paměti u obou autorů. Mezi již straší tituly s nepopíratelným filosofickým přesahem patří pozoruhodná kniha *L'espace proustien* (1982) pojednávající Proustovo pojetí prostoru z pera G. Pouleta. Proustově svébytné realizaci filosofického myšlení v románové formě se věnuje v publikaci *Proust: Philosophie du roman* (1987) V. Descombes.

(f) Mezi velmi erudovaná uvedení k Proustovu dílu bezpochyby patří úvodní studie (*Introduction générale*) k *Hledání ztraceného času* ve vydání Pléiade 1987, již sestavil proustovský specialista a životopisec J.-Y. Tadié. Pokud jde o stylistické studie, nelze nezmínit skvělou práci Leo Spitzera, *Ke stylu Marcela Prousta*, zahrnutou v českém výboru *Stylistických studií z románských literatur* (2010). Řadu velmi kvalitních prací zasvětil Proustovi také naratolog G. Genette: zejména *Proust palimpseste* (1966), *Proust et le langage indirect* (1969), *Métonymie chez Proust* (1972) a *Discours du récit* (1972). První se týká teorie stylu, zvláště pak role metafory; druhá se zabývá jazykovými figurami, resp. řečovými modalitami, třetí pak ukazuje, v jakém smyslu mají proustovské metafory vposled metonymickou povahu, a poslední text se pokouší rekonstruovat časové vztahy, tj. reálnou chronologii, v Proustově *opus magnum*.

## PRVNÍ ČÁST: ČAS A PAMĚŤ VE VYZNÁNÍCH

### [1] Čas v XI. knize *Vyznání*

#### [1.1] Jde ve *Vyznáních* o subjektivní čas, nebo o čas jako takový?

Augustinova úvaha o čase z XI. knihy *Vyznání* bývá vykládána jako samostatná filosofická analýza časové zkušenosti, jíž je možné rozumět i nezávisle na metafysických a teologických souvislostech, do nichž je v rámci *Vyznání* – a vůbec celku Augustinova díla – zasazena. Do určité míry tomu tak je, neboť se přinejmenším na první pohled zdá, že celý tento vnitřní dialog sestává z otázek a odpovědí hledaných – spíše než u antických předchůdců nebo v autoritě Písma – pomocí reflexivního zkoumání zkušenosti. Toto užší, takříkajíc fenomenologické,<sup>109</sup> čtení umožňuje najít v XI. knize myšlenky, které se svým významem vyrovnají nejdůležitějším pojednáním předchozí filosofické tradice (k nimž patří kromě Aristotelova výkladu ze IV. knihy, kap. 10–14 *Fyziky* také Plotinovo pojednání III, 7 *O věčnosti a čase*). Podobné čtení ale přirozeně naráží na jisté meze,<sup>110</sup> když má interpretovat některé Augustinovy myšlenkové experimenty a když se snaží hledat odpověď také na otázky, jež danou pasáž přesahují, a které přesto k problému času neodmyslitelně patří.<sup>111</sup>

Mluví zde Augustin výhradně o „subjektivním“, nebo dokonce „solipsistickém“ čase jednotlivé duše, nebo o čase jako takovém?<sup>112</sup> Nebylo by na místě rozlišovat více časů: kromě psychologického času ještě čas světa neboli kosmologický či fyzikální čas<sup>113</sup> a

---

<sup>109</sup> Srv. E. Husserl, *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha 1996, str. 11: „Kapitoly 13–28 XI. knihy *Vyznání* musí důkladně studovat také dnes ještě každý, kdo se zabývá problémem času.“

<sup>110</sup> Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, Praha 2000, str. 21: „...u Augustina neexistuje nějaká čistá fenomenologie času.“ Srv. též W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, Frankfurt am Main 2003, str. 321: „Blickt man auf die Dreiteilung der Zeitmodi, mag es so aussehen, als habe er sein Ergebnis unmittelbar aus der phänomenalen Charakteristik der Zeit geschöpft. Dies ist allerdings ein Irrtum, und zwar deshalb, weil die erlebte Zeit keineswegs so konsequent dreigeteilt ist, wie Grammatik und Rhetorik suggerieren. Eine reine Gegenwart, die völlig vergangenheits- und zukunftsfrei wäre, gibt es in unserer Zeiterfahrung nicht. Vielmehr erleben wir die Gegenwart so, dass ihre Grenzen zu Vergangenheit und Zukunft unscharf sind.“

<sup>111</sup> K omezenosti filosofických interpretací srv. G. Madec, *Lectures Augustiniennes* Paris 2001, str. 189: „Les philosophes, eux, ont la mauvaise habitude d'isoler dans le livre XI des *Confessions* le développement sur le temps et de s'y enfermer.“

<sup>112</sup> Srv. např. B. Russel, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York 1948, str. 212: „St. Augustine, whose absorption in the sense of sin led him to excessive subjectivity, was content to substitute subjective time for the time of history and physics. (...) Subjective time might suffice for a solipsist of the moment, but not for a man who believes in a real past and future, even if only his own.“ Srv. k tomu též K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Göttingen 2004, str. 70–75 a R. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Milwaukee 1996, str. 40–46.

<sup>113</sup> S rozdílem psychologického času (který spojuje s Augustinem) a kosmologického času (který spojuje na daném místě s Aristotelem) pracuje např. P. Ricoeur, jemuž jde zároveň především o to, aby našel sféru, v níž je možné oba tyto aspekty času sloučit. Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění III*, Praha 2007, str. 17–34.

také historický a morální čas?<sup>114</sup> Je opravdu Augustinovým cílem čas definovat, nebo je jeho *distentio animi* spíše analogií či metaforou, která má zachytit jen určitý aspekt zkušenosti s časem?<sup>115</sup> Anebo je třeba vzít vážně, že si Augustin otázku, co je čas, klade opakovaně (mimo jiné z toho důvodu, aby jej odlišil od věčnosti), a proto máme důvod domnívat se, že měl v úmyslu postihnout čas jako takový?<sup>116</sup>

Na tyto otázky ve všech jejich podobách zde není možné hledat odpověď, snad je ale vhodné alespoň poznamenat, že sám Augustin si zřejmě nepomyslel, že v XI. knize *Vyznání* pojednává čas „pouze subjektivní“, ani ve svém díle (nakolik je mi známo) nerozlišuje mnohost různých časů.<sup>117</sup> Domnívám se spíše s některými interprety, že Augustinovi jde v jeho zkoumání o čas jako takový a o jeho výměr.<sup>118</sup> Je ale třeba připustit, že v XI. knize *Konfesí* rozhodně není k tématu času řečeno vše, a některé předpoklady Augustinovy koncepce je proto, jak ještě konkrétněji uvidíme, nutné hledat jinde.

---

<sup>114</sup> Rozlišení psychologického, fyzikálního, historického a morálního času provádí např. J. M. Quinn. (Srv. J. M. Quinn, *Time*, in: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, str. 832–837.) Pojednání jednotlivých typů času najdeme také kupř. u Jeana Guittona, pro nějž je podstatný zejména rozdíl času vědomí popsaného v XI. knize *Vyznání*, dále času osobního příběhu (jak je zachycen ve *Vyznáních* jako celku) a také času dějin (vyličeného ve spise *O boží obci*). Srv. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1971.

<sup>115</sup> K Wittgensteinově kritice Augustinovy snahy podat výměr času (obsažené v *The Blue and Brown Books*, 1958) srv.: A. R. Eodice: *Keeping Time in Mind; Saint Augustine's Proposed Solution to a Perplexing Problem*, in: P. Cary (vyd.), *Augustine and philosophy*, Lanham 2010, str. 61–78. Srv. též: G. O'Daly, *Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12-14*, in: *Revue des études augustiniennes et patristiques*, 23, 1977, str. 265–271, resp. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles 1987, str. 152–161. Srv. zvláště str. 153: „...famous description of time as a *distentio animi* cannot be a definition, but is, rather, a metaphor which evokes whatever accompanies or follows upon the cognitive act of measuring time“.

<sup>116</sup> V tomto smyslu srv. R. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Milwaukee 1996, str. 46: „My point is that Augustine's contrasting the non-distendedness of God's being, knowing, and activity with the distendedness of a creature's being, knowing, and activity presupposes that he is contrasting eternity with time, not eternity with a kind of time.“

<sup>117</sup> Srv. W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, str. 334, který sám v této věci odkazuje na K. Flasche.

<sup>118</sup> Srv. R. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, str. 45–46: „We have already seen that in Book Eleven of the *Confessions* Augustine repeatedly asks, 'What is time?' and says that he wants to know 'the power and nature of time' – expressions which seem clearly to indicate that he was looking for a definition of time. Such questions also indicate that he was not looking for a definition of a particular sort of time, but of time *sans phrase*. Furthermore, the discussion of the relation between eternity and time, for instance, in replying to the Manichean objection about what God was doing before he made heaven and earth, presupposes that the time under discussion is not some sort of subjective or psychological time, but the time which is the being of creatures as opposed to the being of the creator. It would, after all, have been pointless for Augustine to respond to the Manichean question with the claim that there was no psychological time before God created heaven and earth.“ (Srv. k tomu závěr XI. knihy, kap. 30, 40, který také naznačuje, že má Augustin stále na mysli čas jako takový, neboť v závěru své analýzy *distentio animi* opět mluví o čase stvořených věcí: *nullum tempus esse posse sine creatura*.)

Augustin si zde klade tři hlavní otázky: co je vlastně čas, zda vůbec je a jak je možné jej měřit.<sup>119</sup> Zdá se nicméně, že některé předpoklady analýzy času jsou vyloženy jinde než v kapitolách 14–28 XI. knihy, v nichž Augustin hledá na své otázky odpověď (důležité doplnění úvah o čase lze najít zejména ve XII. knize *Vyznání*). Podobně jsou i některé předpoklady možnosti měření času, jak uvidíme, vyloženy jinde než v samotných *Vyznáních*. Přihlédnutí k těmto předpokladům nevyhnutelně poukazuje k teologickým a metafysickým souvislostem Augustinova myšlení: sporná otázka, v jakém smyslu čas vlastně „je“,<sup>120</sup> souvisí s celkovou křesťansko-platonskou ontologií Augustinova díla. Bytí času v rámci této koncepce totiž nelze dost dobře myslet bez vztahu k věčnosti, jak ji – v antické tradici zcela novým způsobem – koncipoval Plotin ve zmíněném pojednání III, 7 *O věčnosti a čase*<sup>121</sup> (tento autor byl podle všeho Augustinovým inspiračním zdrojem – ať už přímým či nepřímým – při řešení nejedné aporie spjaté s časem).<sup>122</sup> Stejně tak ale tyto předpoklady poukazují k souvislostem kosmologickým: problém „subjektivity“ času se bezprostředně týká jednak otázky, zda Augustin připouští či odmítá myšlenku světové duše, na níž vybudoval své chápání času právě Plotin, jednak tento problém směřuje k otázce, nakolik analýza měření času ve *Vyznáních* XI závisí na celkovém kosmologickém rámci, jehož obrysy je možné najít nejen ve XII. knize téhož spisu,<sup>123</sup> ale především v některých Augustinových ranějších dílech (z důvodu textové spojitosti se zde nabízí především doplnění a porovnání s dialogem *De musica* VI, případně s dalšími texty).<sup>124</sup>

Na tomto místě nepůjde o to všechny výše naznačené souvislosti rekonstruovat a následně představit souhrnný obraz Augustinovy filosofie času.<sup>125</sup> Následující úvahy jsou totiž vposledku vedeny jedinou otázkou, která v sobě ale výše načrtnuté problémy do určité míry zahrnuje: dá se na základě Augustinova chápání času jako *distentio animi* myslet čas jakožto sdílený více (lidskými) duchy či dušemi?<sup>126</sup> Je třeba hned dodat, že Augustin na tuto otázku nedává – nakolik je mi známo – nikde ve svém díle přímou odpověď. Neukazuje, jak by v konkrétnější podobě vypadal čas jakožto

---

<sup>119</sup> Otázka „co je čas?“, se poprvé objevuje ve 14. kapitole XI. knihy, první odpověď přichází v 23. kapitole a konečná odpověď v kapitole 26. Otázka „jak čas měříme?“, se klade v kapitole 21. a odpověď na ni se nachází v kapitolách 27 a 28.

<sup>120</sup> Tázání „v jakém smyslu čas je“, bezprostředně následuje tázání „co je čas“, objevuje se tedy už v kapitole 14 XI. knihy.

<sup>121</sup> K význam Plotinova konceptu věčnosti pro Augustina srv. níže: část I., kap. 1.2.

<sup>122</sup> R. Teske předkládá dokonce takovou interpretaci, podle níž všechny tři Augustinovy aporie vztahující se k času mají v zásadě plotinovské řešení. (Srv. R. Teske, *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Milwaukee 1996.)

<sup>123</sup> Srv. *Confess.* XII,9,9 / CCL 27, 221.

<sup>124</sup> Augustin se zabývá časem mj. také ve 3. kapitole raného dialogu *De immortalitate animae*. Srv. Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše*, L. Karfíková (úvod, překlad a komentář), Praha 2013.

<sup>125</sup> Na toto téma existuje dostatek kvalitních pojednání: kromě výše v poznámkách citovaných zmiňme alespoň komentovaný překlad E. P. Meijeringa. (E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, Leiden 1979.) Nověji také článek P. Hoffmanna, který zasazuje Augustinovu otázku času do historických souvislostí (P. Hoffmann, *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul*, in: *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 63, 2017, str. 31–79). V češtině pak L. Karfíková, *Čas a řeč*, Praha 2007.

<sup>126</sup> Termíny *anima/animus* jsou v XI. knize *Konfesí* zaměnitelné a různí se tak i překlady. Kupř. G. Meijering překládá *distentio animi* jako „Ausdehnung der Seele“ (E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung*, str. 91).

rozpětí jediné světové duše, ani jak chápat čas na základě *distentio animorum*. Na jednu stranu to není nijak překvapivé, neboť celé jeho pojetí času je vystavěné na pozorování jednotlivé duše, a je proto vázané na specifickou – v rámci antického myšlení zcela ojedinělou – koncepci individuální pozornosti (*attentio, intentio*).<sup>127</sup> Koneckonců právě důrazem na čas jednotlivé duše, její příběh a na začlenění mnohosti příběhů do celku dějin – spíše než kosmických procesů – je tento přístup v (pozdně) antické tradici jedinečný.<sup>128</sup> Na stranu druhou ale na myslitelnosti „intersubjektivního“ času závisí jednak případná odpověď na námitku, podle níž je Augustinovo pojetí času popisem ryze solipsistické zkušenosti proudu časových prožitků, jednak samotný historický čas. Přesto: má vůbec smysl klást si tuto otázku spolu s autorem, který se k ní sám přímo nevyjadřuje? Důvod, proč se o něco takového pokusit, lze spatřovat v tom, co již bylo řečeno, a sice že Augustin měl podle všeho v úmyslu hledat ve *Vyznáních* výměr času jako takového. Je tu však ještě jeden důvod: čas jakožto *distentio animi* zamezuje takovému postupu, který by vedl přímočaře k úvahám o společném čase jako o něčem, co by bylo ustaveno pouhou konvencí (např. za pomoci měření pohybů slunce a hvězd). Myšlenka času jakožto rozpětí ducha spíše jako by prosté konvencionální řešení vylučovala. Přesněji řečeno čas uchopený na základě konvencionality je v tomto pojetí myslitelný, ale je pouze určitým aspektem společného času, neboť opora v dané konvenci časového měření představuje pouze jednu z úrovní sdílení časové zkušenosti (uvidíme ještě, že *distentio animi* připouští určitou koncepci časovosti, která by měla těchto úrovní více).<sup>129</sup> Tím se otevírá možnost hledat v Augustinově díle – včetně jeho narativních pasáží nebo snad právě v nich – náznaky takového chápání společného času, který by nemusel být nutně upadlou podobou „spolubytí“ (ve smyslu *Mitsein*) a s ní spjatého tzv. vulgárního pojetí času.<sup>130</sup> Z některých Augustinových náznaků se spíše zdá, že by mu mohlo být bližší ještě jiné chápání společného času, které by se zakládalo či spíše by mohlo směřovat k ještě jinému chápání spolubytí (*ovveivai*), jaké měl v Diotimíně řeči na mysli Platón<sup>131</sup> a které nemusí být nijak vzdálené ani křesťanské tradici.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> K významu pozornosti srv. níže: část I., kap. 1.3.

<sup>128</sup> Tento motiv (ve své opakovaně vydávané disertaci o Plotinovi a Augustinovi) zdůrazňuje mezi jinými např. J. Guitton: „Mais cette action de l'avenir sur le présent, mystère propre à l'ordre temporel, se perçoit aussi dans la vie historique intérieure, et il est l'arrière-plan de cette perception obscure de leur durée, que les hommes appellent leur destin. Le chapitre, à mes yeux capital de ma thèse, était celui sur le ‚temps de l'histoire personnelle.‘“ (J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1971, str. 26–27.) Podobně v samotném závěru i novoplatonský čtenář Augustinova pojetí času a věčnosti R. Teske, *Paradoxes*, str. 57–60.

<sup>129</sup> Srv. níže: závěrečná část, kap. 2.

<sup>130</sup> Srv. zejména Heideggerův společenskokritický § 27 *Bytí a času*, v němž spojuje téma spolubytí (*Mitsein*) s „ono se“ (*das Man*) a §§ 78–81 týkající se veřejného času a geneze tzv. vulgárního pojmu času. M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 2002, str. 156–160 a str. 446–470. Srv. k tomu též L. Karfíková, *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit*, in: *Reflexe*, 35, 2008, str. 45–54.

<sup>131</sup> Srv. Platón, *Symp.* 211d–212a.

<sup>132</sup> Srv. Augustin, *In Joh.*, 18,4 / 177. (*Si enim charitas quam misit hominibus Deus, de multis hominum cordibus facit cor unum, et multas hominum animas facit animam unam: sicut de credentibus seseque invicem diligentibus scriptum est in Actibus Apostolorum: „Erat illis anima una, et cor unum in Deum“ si ergo anima mea et anima tua, cum idem sapimus nosque diligimus, fit anima una; quanto magis Pater Deus et Filius Deus in fonte dilectionis Deus unus est?*) Srv. níže: část I., kap. 1.4.6.

Následující stránky nejsou než pokusem naznačit, v jakém smyslu by bylo možné Augustinovy texty číst, pokud bychom chtěli o takovém společném čase dále uvažovat. Předtím, než bude možné se tomuto tématu věnovat, je zapotřebí zaměřit se na celkový rámec zkoumání času ve *Vyznáních*, dále pojednat otázky, které si ve své analýze času v XI. knize *Konfesí* klade samotný Augustin, krátce se zastavit u některých předpokladů měření času (naznačených už v VI. knize *De musica*), a v neposlední řadě se také zaměřit na několik motivů ze samotného Augustinova vyprávění, které jako by směrem k určitému chápání společného času poukazovaly.

## [1.2] Věčnost a čas, simultaneita a posloupnost *metafyzické předpoklady zkoumání času*

Jakýmsi rámcem jedenácté knihy, stejně jako celých *Vyznání*, je téma vztahu věčného stvořitele a stvořené bytosti žijící v čase. Její kompozice je vybudována jako vypodobnění času, který stvořením světa „vybíhá“ (*excurrit*) z věčnosti,<sup>133</sup> a v závěru zkoumání jako by se k ní spolu s duší obracející se k eschatologické budoucnosti opět vracel (kap. 29).<sup>134</sup> Úvodní otázka této knihy je zároveň první hermeneutickou otázkou, kterou si Augustin v *Konfesích* klade: víme už, že prvních deset knih má podle jeho vlastních slov autobiografický charakter (*de me scripti sunt*), zatímco tři závěrečné knihy se věnují výkladu prvních veršů *Genesis* (*Gn 1,1–2,2*).<sup>135</sup> Augustin se tedy hned ve 3. kapitole XI. knihy ptá, jak rozumět biblickému výroku „na počátku stvořil...“. Hlavním úskalím tohoto počátečního zkoumání se nicméně stane tzv. manichejská otázka: „co dělal Bůh předtím, než stvořil nebe a zemi“? (kap. 10). Jak vzápětí uvidíme, právě tato manichejská výzva biblické exegezi nakonec Augustina přivede k výkladu novoplatónského pojetí věčnosti. Obě výchozí otázky se pak ještě jednou vrátí v samotném závěru jedenácté knihy (kap. 30–31).

Nejpozoruhodnější rys Augustinova pojetí věčnosti spočívá v tom, že nejde o nekonečně prodlužovaný čas, neboť věčnost je podle něj neproměnná (*incommutabilis*),<sup>136</sup> nesložená,<sup>137</sup> bez střídání časů,<sup>138</sup> nic v ní nepomíjí a vše je v ní přítomno (*totum esse praesens*)<sup>139</sup> najednou (*simul*).<sup>140</sup> Věčnost, která „trvale stojí“ (*semper stat*), je tak zcela neporovnatelná (*incomparabile*) s časem, který nepostojí a nikdy není přítomný celý. A přesto všechno, co je v čase, „všechno minulé i budoucí

<sup>133</sup> Srv. *Confess.* XI,11,13 / CCL 27, 201.

<sup>134</sup> Srv. Augustinovu známou parafrázi F 3,12–14. K tomu praví W. Mesch, *Reflektierte Gegenwart*, str. 313: „Es geht ihm nicht um seine eigene Individualität, sondern darum, exemplarisch vorzuführen, wie nahe Gott auch denn bleibt, wenn sich der Mensch vom ewigen Ursprung abgewandt und in irdischen Dingen verloren hat.“

<sup>135</sup> Srv. Augustin, *Retract.* II,6,1 / CSEL 36, 137–138. Srv. výše: úvodní část, kap. 2.

<sup>136</sup> Srv. *Confess.* VII,17,23 / CCL 27, 107.

<sup>137</sup> Srv. *Confess.* IX,4,10 / CCL 27, 139. (...cum haberem in aeterna simplicitate aliud frumentum et vinum et oleum.)

<sup>138</sup> Srv. *Confess.* IX,10,24 / CCL 27, 147. (Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est; nam fuisse et futurum esse non est aeternum.)

<sup>139</sup> Srv. *Confess.* XI,11,13 / CCL 27, 201. (...non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens.)

<sup>140</sup> Srv. *Confess.* XI,7,9 / CCL 27, 198. (Neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiterna omnia: alioquin iam tempus et mutatio et non uera aeternitas nec uera immortalitas.)



je tvořeno tím, a vybíhá z toho, co je přítomno stále (*semper est praesens*).<sup>141</sup> Augustin zdůrazňuje tuto neporovnatelnost času a věčnosti navzdory některým formulacím, které jako by navozovaly představu věčnosti ve smyslu ustavičného trvání: tak je ve *Vyznáních* například opakovaně řeč o Hospodinu či jeho úradku, jenž „trvá na věky“ (*manet in aeternum*);<sup>142</sup> ve všech případech se však jedná o parafrázi biblického citátu.<sup>143</sup>

Proč je pro Augustina tak důležité vyzdvihnout odlišnost nečasové věčnosti – zcela prosté střidy času či sukcese – a ustavičného trvání ve smyslu časové extenze bez počátku a konce? Odpověď jasně vyvstává v desáté kapitole XI. knihy (XI, 10, 12), kde si autor sám klade již zmiňovanou tzv. manichejskou otázku, která jej zřejmě – v obou svých formulacích – zaměstnávala mnoho let:<sup>144</sup> 1) „Co dělal Bůh předtím, než stvořil nebe a zemi?“<sup>145</sup> a 2) „Jestliže vzniká v Bohu nějaký nový pohyb a nová vůle, aby založil stvoření, které předtím nestvořil, je to potom opravdová věčnost, když zde vzchází vůle, jež [dříve] nebyla?“<sup>146</sup>

Když si Augustin ve *Vyznáních* klade tyto a podobné manichejské (původně snad epikurejské, gnostické či platonské) otázky, dělá to trochu jinak než ve svých polemických spisech, kde se vymezuje výhradně vůči svým protivníkům. Zde jako by odpovídal také sám sobě, svému někdejšímu já. Jeho odpovědi proto nemají jen charakter logického argumentu, ale také určitý „performativní“ rozměr. Právě popsané pojetí věčnosti totiž patří mezi jeden z rozhodujících myšlenkových objevů,<sup>147</sup> které – jak se alespoň zdá – Augustina odvrátily od manichejských inklinací jeho mládí. Tento posun vystoupí do popředí, přihlédneme-li ke známé pasáži v sedmé knize (VII, 5, 7), kde Augustin vzpomíná na své tázání po původu zla (ztotožněného s látkou) a po důvodu jeho rozšíření ve stvořeném světě. Svou tehdejší představu o věčnosti zde shrnuje následovně: „Nebo proč jí [látce] [Bůh] dovolil – jestliže byla věčná – tímto způsobem být tak dlouho po nekonečná časová období v minulosti, a

---

<sup>141</sup> Srv. *Confess.* XI,11,13 / CCL 27, 201. (V celém znění věty: *Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus numquam stantibus et uideat esse incomparabilem et uideat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus morulis, quae simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens; nullum uero tempus totum esse praesens: et uideat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere?*)

<sup>142</sup> Srv. *Confess.* VI,14,24; VIII,8,13; IX,10,25.

<sup>143</sup> Srv. *Ž* 101(102),13; *Př* 19,21; *Iz* 40,8. (Srv. např. též list Nebridiovi, v němž se o věčnosti říká, že „*semper manet*“ – Augustin, *Ep.* VII,1,2.)

<sup>144</sup> Otázka se v této podobě patrně objevuje poprvé v *De Genesi contra Manichaeos* I,2,3. V různých obměnách je zmíněna v několika dalších spisech (*De Genesi ad litteram* I,1,2; *De ord.* II,17,46; *De diversis quaestionibus* LXXXIII, 28) a o mnoho později se obsáhle vrací především v *De civitate Dei* XI, 4 nn.; XII, 13-15; XXII, 2. Srv. k tomu O'Donnell: *Augustine: Confessions III*, Oxford 1992, str. 272–274. K původu této otázky srv. Meijering, *Augustin über Schöpfung*, str. 39–44. Srv. též Teske, *Paradoxes*, str. 14–16 a L. Karfíková, *Plotinos a Augustin o čase*, in: *Čas a řeč*, str. 44.

<sup>145</sup> Srv. *Confess.* XI,10,12 / CCL 27, 200. *Quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?*

<sup>146</sup> Srv. *Tamt.* *Si enim ullus motus in deo nouus extitit et uoluntas noua, ut creaturam conderet, quam numquam ante condiderat, quomodo iam uera aeternitas, ubi oritur uoluntas, quae non erat?*

<sup>147</sup> Mezi tyto Augustinovy postupné myšlenkové objevy patří také pojetí Boha jako duchovní substance, Krista, jak jej chápali křesťané na rozdíl od jiných sekt, a v neposlední řadě moudrosti, jež není moudrostí výhradně ciceronskou.

rozhodl se z ní něco vytvořit tak pozdě?“<sup>148</sup> V této formulaci je otázka po původu zla strukturně analogická manichejské otázce z XI. knihy: implikuje totiž představu časových období před stvořením světa (nejde navíc o stvoření z ničeho, ale z látky), myšlenku proměnlivosti stvořitelovy vůle, a především zřejmě také představu věčnosti jako nekonečně „nastavovaného“ času (srv. *per infinita retro spatia temporum*).

Přestože se ale dvojí „manichejská“ otázka objevuje ve *Vyznáních* až v knize XI. – ovšem připsaná zde už jakýmsi lidem, kteří jsou „opravdu plní toho, co je v člověku starého“ –, odpověď na její první část je předznamenána již v knize I., kde je o Bohu řečeno, že je „přede vším, o čem se dá říci, že něčemu předcházelo“ a žijí v něm věčné důvody (*sempiternae rationes*) časných věcí.<sup>149</sup> Naproti tomu s druhou částí odpovědi Augustin vyčkává až do knihy XII., v níž hovoří o neměnnosti Boží podstaty, z níž také vyplývá neměnnost jeho vůle. Stvořitel proto nechce „hned to, hned ono, ale všechno, co chce, chce jednou a zároveň a vždycky (*semel et simul et semper uelle omnia quae uult*).“<sup>150</sup> V jedenácté knize, formuluje Augustin své stanovisko k první části otázky v samotném závěru úvah o věčnosti (těsně předtím, než se pustí do zkoumání času):

„Ty nepředcházíš časy v čase, jinak bys nepředěšel všechny časy. Ty předcházíš všechno minulé z výše stále přítomné věčnosti (*semper praesentis aeternitas*) (...) Tvá léta všechna najednou stojí (*anni tui omnes simul stant*). (...) Tvůj dnešní den neustupuje zítřejšímu ani nenásleduje po včerejším (*neque enim succedit hesterno*). (...) Všechny časy jsi stvořil ty a přede všemi časy jsi ty (*ante omnia tempora tu es*) a neexistoval takový čas, aby v něm nebyl čas (*nec aliquo tempore non erat tempus*).“<sup>151</sup>

Augustinovy odpovědi jsou tedy zřejmé (ačkoli ne každý interpret může mít za to, že jsou také zcela přesvědčivé): čas byl stvořen spolu se stvořením světa a předtím žádný čas nebyl. Stvoření tedy nepředcházela žádná látka, která by po nekonečné věky spočívala ve své temnotě. A sám stvořitel nepředchází času v čase, ale „z výše stále

---

<sup>148</sup> Srv. *Confess.* XI,5,7 / CCL 27, 97. *Aut si aeterna erat, cur tam diu per infinita retro spatia temporum sic eam siuit esse ac tanto post placuit aliquid ex ea facere?*

<sup>149</sup> Srv. *Confess.* I,6,9 / CCL 27, 4–5. V celém znění: *Tu autem, domine, qui et semper uiuis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod uel ante dici potest, tu es et deus es dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationalium et temporalium sempiternae uiuunt rationes...*

<sup>150</sup> Srv. *Confess.* XII,11,11 / CCL 27, 221. V celém znění: *Iam dixisti mihi, domine, uoce forti in aurem interiorem, quia tu aeternus es, solus habens immortalitatem, quoniam ex nulla specie motuue mutaris nec temporibus uariatur uoluntas tua, quia non est immortalis uoluntas, quae alia et alia est.* Srv. též zejména: *Confess.* XII,15,18 / CCL 27, 224–225. V celém znění: *Num dicentis falsa esse, quae mihi ueritas uoce forti in aurem interiorem dicit de uera aeternitate creatoris, quod neququam eius substantia per tempora uarietur nec eius uoluntas extra eius substantiam sit? Vnde non eum modo uelle hoc modo uelle illud, sed semel et simul et semper uelle omnia quae uult, non iterum et iterum neque nunc ista nunc illa nec uelle postea quod nolebat aut nolle quod uolebat prius, quia talis uoluntas mutabilis est et omne mutabile aeternum non est; deus autem noster aeternus est.*

<sup>151</sup> Srv. *Confess.* XI,13,16 / CCL 27, 202. *Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis (...) Anni tui omnes simul stant (...) hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno. (...) Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus.*

přítomné věčnosti (*celsitudine semper praesentis aeternitas*),“ která nepřipouští žádnou sukcesi a vůbec jakoukoli změnu v čase (a tedy ani změnu vůle).

Snad právě ve smyslu ne-časové koncentrace všeho (nejen) časného také v Bohu žijí věčné důvody časných věcí, jak o tom byla řeč v knize první, takže čas jakoby „vybíhá“ (*excurrere*) a rozvíjí se z věčnosti.<sup>152</sup> Augustin už v první knize říká, že by věci ani „nenašly cestu, jak přecházet a plynout (*non enim haberent vias transeundi*)“, kdyby nebyly obsaženy v Bohu.<sup>153</sup>

Mnozí interpreti v souvislosti s Augustinovým pojetím věčnosti zdůrazňují určující význam Plotinova pojednání III, 7 (45) (*O věčnosti a čase*).<sup>154</sup> Podle některých z nich by se Augustin vůbec nemohl vyrovnat s výše uvedenou „manichejskou otázkou“, kdyby neznal právě novoplatónský náhled věčnosti<sup>155</sup> jako ne-časového bytí nebo jako celku, v němž je vše najednou.<sup>156</sup> Připomeňme v krátkosti, že podle Plotinova výměru je věčnost: „život náležející jsoucímu v bytí (*hé peri to on en tó einai zóé*), naráz celý a plný, zcela bez rozpětí (*adiastatos pantaché*).“<sup>157</sup> Pro srovnání rovnou doplníme, že čas je naproti tomu podle Plotina „život duše v pohybu přecházejícím od jednoho [životního stadia] k druhému (*psychés en kinései metabatiké ex allou eis allon bion zóé*).“<sup>158</sup> Jakožto

---

<sup>152</sup> Srv. pasáž citovanou výše: *Confess.* XI,11,13 / CCL 27, 201.

<sup>153</sup> Srv. *Confess.* I,6,10 / CCL 27, 5.

<sup>154</sup> Inspirace tímto Plotinovým pojednáním se nicméně považuje téměř za jistou. Srv. např. L. Karfíková, *Plotinos a Augustin o čase*, str. 35–49 a též, *Věčnost podle Plotinovy Enneady III, 7 (45)*, in: *Ideje a slova*, Praha 2010, str. 91–112. Srv. též A. H. Armstrong, in: *Plotinus, Enneads III*, Cambridge 1967, str. 293–294 a rovněž P. Hoffmann, *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions*, str. 31–79.

<sup>155</sup> Srv. R. Teske, *Paradoxes*, str. 22 (a jinde, srv. níže). Je pozoruhodné, že pomocí tohoto pojmu věčnosti se také Augustin vyrovnává s Porfyriovou námitkou (zaznamenanou v *De civitate Dei* XII.), která je jakousi variací na druhou formulaci tzv. manichejské otázky, když tvrdí, že by v Bohu musel vzniknout nějaký nový pohyb a nová vůle jakožto pohnutka stvoření. (Tuto diskusi však zde ponechávám stranou.)

<sup>156</sup> Srv. R. Teske, *Paradoxes*, str. 16: „[Augustine] could not solve the (...) Manichean question, ‚What was God doing before he made heaven and earth?‘ without the concept of God as a non-temporal being or as whole all at once (*totus simul*). Teske (str. 18) dále zdůrazňuje, že tento (Plotinův) pojem věčnosti, který Boethius později předal celé křesťanské tradici (*Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio...* Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, Prosa V,6,4; 155.), nenajdeme u žádného křesťanského autora před Augustinem, leda snad s výjimkou Řehoře z Nyssy, který však byl spíše Augustinovým současníkem, a nikoli zdrojem (ačkoli i o tom badatelé stále diskutují). Tentýž autor se domnívá, že jej nenajdeme ani u Plotinových předchůdců a odvolává se přitom mj. na studii D. O'Briena, kde stojí: „Une trame conceptuelle tout autre s'annonce dès les premières lignes du traité de Plotin, *Sur l'éternité et le temps*. ‚Autre chose est l'éternité; autre chose le temps: voilà les premiers mots du traité. (...) Pour que l'éternité et le temps ne se confondent pas dans notre esprit, pour que l'éternité ne soit pas rendue identique au temps, il faut la concevoir comme affranchie de toute extension, de toute durée (*adiastatos*). (...) Si le temps suppose la durée, l'éternité suppose son absence. Soulignons que ce principe ne se lit nulle part dans le *Timée*, ni dans les fragments conservés de Parménide. Ni Parménide, ni Platon, ni surtout Aristote ne se sont jamais prononcés en ce sens, dans les oeuvres qui nous restent d'eux.“ (D. O'Brien, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, in: *Mythes et représentations du temps*, Paris 1985, str. 67.)

<sup>157</sup> Srv. Plotin, *Enn.*, III,7,3; 36–38. Překlad převzat z L. Karfíková, *Věčnost podle Plotinovy Enneady III, 7 (45)*, str. 101. Srv. též, *Plotinos a Augustin o čase*, str. 37.

<sup>158</sup> Srv. Plotin, *Enn.*, III,7,11; 43. Překlad převzat z L. Karfíková, *Plotinos a Augustin o čase*, str. 43.

přecházející od jiného k zase jinému je tedy čas podle Plotina v duchu Platonova *Timaia* (37d5) „pohyblivým obrazem věčnosti.“<sup>159</sup>

Otázkou konkrétnější Augustinovy obeznámenosti s (novo)platonismem, o níž existuje rozsáhlá diskuse, se tu není možné zabývat, na první pohled se však přinejmenším zdá, jako by Augustin na některých místech Plotinův výměr času téměř parafrázoval; kupříkladu v první knize *Vyznání*, kde se obrací k Bohu (věčnosti) slovy: „*domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud*“.<sup>160</sup> Podobně je tomu i ve dvanácté knize (XII, 7, 7), kde vyjadřuje tutéž myšlenku trochu pozměněnými slovy: „*non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et id ipsum et id ipsum...*“ („[Pane, který] nejsi hned to a hned něco jiného, ale totéž, totéž a totéž.“)<sup>161</sup>

Augustinovy úvahy o vztahu věčnosti a času by se snad daly shrnout tak, že mezi nimi není pouze kvantitativní odlišnost (věčnost není jen stále prodlužovaným časem), nýbrž odlišnost co do povahy sjednocení: věčnost je především vše zahrnující simultaneitou (*totum esse praesens*), zatímco čas představuje extenzi, v níž nikdy nemůže být vše najednou (*nullum uero tempus totum esse praesens*)<sup>162</sup> a která – nakolik není prázdným trváním, nýbrž v sobě zahrnuje určité intervaly – má formu posloupnosti. Jinými slovy věčnost je bezvýhradně ne-časová a nelze ji uchopit ani pojmem trvání (třebaže nekonečného).<sup>163</sup> Zároveň z Augustinových úvah o vztahu nestvořené věčnosti a stvořeného času vychází jasně najevo, že čas vznikl spolu se světem, a proto existuje dobrý důvod se domnívat, že autorovi *Vyznání* nepůjde v úvahách z XI. knihy, které budou bezprostředně následovat, jen o čas jednotlivé duše.

### [1.3] Augustinovy tři otázky o povaze času

Vlastní zkoumání povahy času, zasazené do širšího rámce tázání po vztahu času a věčnosti, představuje trojici otázek, které jsou navzájem úzce propojeny: (1) co je čas? (kap. 14), (2) v jakém smyslu čas „je“? (kap. 14–15) a (3) jak čas měříme? (kap. 21). První odpověď je poněkud váhavá: čas je jakési rozpětí (*distentio*), ale není známo čeho (kap. 23); nakonec Augustin dospívá k závěru, že čas je rozpětí ducha (kap. 26). Také druhá

---

<sup>159</sup> Srv. L. Karfíková, *Plotinos a Augustin o čase*, str. 43: „Jako takový je [čas] obrazem věčnosti (života ,tam‘), který se místo skutečné jednoty, totožnosti a nerozlehlosti zahrnující nekonečnost vyznačuje jen spojitostí (*synecheia*) jako nápodobou jednoty, která nesetrvává v sobě, nýbrž střídá svá působení, který zhuštěnou nerozlehlost nahrazuje stálou posloupností a který nikdy nepředstavuje celek, nýbrž k celku stále teprve spěje (*aei esomenon holon*). Napodobuje tak bytí ,tam‘ tím, že si bytí stále chce přisvojovat (nikdy je však nemá). Čas je tedy (...) podle Plótina způsob bytí duše, která má jakýsi přístup k bezčasým formám, přenáší je však na oblast jinakosti, a toužíc stále po jiném vytváří posloupnost jako mnohost, již sama sjednocuje. Charakteristikou duše, tím, co zakládá časovost odlišnou od bezrozměrné zhuštěné věčnosti zahrnující vše naráz, je touha duše po jiném, její neposednost, zvědavost, vykročení k jinému a znovu jinému, jímž spěchá napodobit bytí, aniž by je mohla kdy dosáhnout.“

<sup>160</sup> Srv. *Confess.* I,6,10 / CCL 27, 5.

<sup>161</sup> Srv. *Confess.* XII,7,7 / CCL 27, 119. Srv. k tomu R. Teske, *Paradoxes*, str. 74.

<sup>162</sup> Srv. *Confess.* XI,11,13 / CCL 27, 201.

<sup>163</sup> Srv. D. O'Brien, *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, str. 72: „L'„éternité“ de Plotin est étrangère à toute notion d'écoulement et d'extension; elle est une éternité sans durée.“

odpověď se vynořuje teprve postupně: zdálo by se, že jediné, co opravdu je, je přítomnost, která však nemá žádnou extenzi, navzdory tomu ale také minulé a budoucí věci „jsou“ v přítomném čase (kap. 18) a přítomný čas „je“ v duši (kap. 20). Ale protože přítomnost podle Augustina právě nemá extenzi (kap. 26, 27), je třeba najít něco, co převádí (*traicit*) budoucí v minulé, a tím „je“ přítomná pozornost (*praesens intentio*; kap. 27) k těmto míjejícím věcem vztažená (pokud by se *intentio* vztahovala výlučně k věcem nepomíjivým, nemohla by patrně čas konstituovat). Konečně třetí odpověď těsně souvisí s oběma předchozími: čas měříme jakožto určitým způsobem vymezenou přítomnou impresi (*affectio*) v duchu či duši (kap. 27), což je opět možné díky pozornosti, která člení časové intervaly a zároveň přetrvává (*perdurat attentio*; kap. 28).<sup>164</sup>

Samo toto shrnutí, i když zatím velmi schematické, už představuje určitou interpretaci, především v tom ohledu, že klade – spolu s některými interprety<sup>165</sup> – důraz na to, jakou roli zaujímá v Augustinově analýze pojem pozornosti (*attentio, intentio*). (Jak uvidíme, nejedna zevrubná interpretace ponechává Augustinovu koncepci pozornosti zcela stranou hlavní linie výkladu.)<sup>166</sup> Zároveň má toto resumé naznačit, které polemiky a dílčí problémy není nutné považovat pro naši otázku za určující.<sup>167</sup>

Následující postup úvahy se nicméně nejprve zaměří na výše zmíněné tři otázky, které si klade sám Augustin. Teprve následně se vrátíme k otázce vlastní, totiž zda je možné na základě *distentio animi* myslet čas sdílený více dušemi.

V prvním kroku [1.3.1] se obrátíme k Augustinově druhé otázce, totiž v jakém smyslu čas „je“, v souvislosti, s níž by se měly ukázat některé ontologické předpoklady Augustinova pojetí času. Tázání po bytí času, které je těsně spjaté se sporem o jeho „subjektivitu“ (čas „je“ pouze v duši), ale nakonec ústí v problém, jak chápat vztah časovosti duše a „času světa“. Proto se dále [1.3.2] zaměříme na Augustinovu v pořadí třetí otázku (jak čas měříme), neboť ta v sobě implikuje jednak určitou koncepci „čísel, kterými počítáme“ ve smyslu universální matematické struktury, na níž mají jednotlivé duše podíl, jednak předpokládá určité pojetí smyslového vnímání, které umožňuje – na základě intence – měřený děj sledovat jakožto kontinuální proces.

---

<sup>164</sup> Existují poměrně odlišné přehledy XI. knihy, zvláště pak zkoumání času. Srv. k tomu věrné shrnutí E. P. Meijeringa, *Augustin über Schöpfung*, str. 3–4. Členění podle J. M. Quinna je už určitou interpretací: (1) skutečný čas je přítomný čas (XI,15,20–XI,21,27); (2) čas nezávisí na pohybu (XI,23,30–XI,24,31); (3) na základě zkušenosti je vyvozeno, že čas je rozpětí ducha (XI,26,23–XI,27,36), závěrečná kapitola hovoří o aktech ducha tvořících čas (XI,28,37–38). Srv. J. M. Quinn, *Time*, in: *Augustine through the Ages*, str. 833.

<sup>165</sup> Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str.35–42. Srv. též L. Karfíková, *Čas a intence v Augustinově raném pojednání De immortalitate animae*, in: *Reflexe*, 44, Praha 2013. Srv. rovněž táž, *Čas a řeč*, str. 11–49.

Pokud jde o význam *intentio* pro celek Augustinova myšlení, srv. V. Caston, *Connecting traditions: Augustine and the Greeks on intentionality*, in: D. Perler (vyd.), *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden 2001, str. 23–45.

<sup>166</sup> Platí to např. o citovaném výkladu J. M. Quinna, do značné míry i o poměrně obsáhlém výkladu W. Mesche (*Reflektierte gegenwart*, str. 295–342) nebo také o interpretaci G. O'Dalyho, *Augustine's Philosophy of Mind*, str.154–161.

<sup>167</sup> Patří mezi ně kupříkladu spor s nejmenovanými předchůdci o tom, zda je čas pohybem (kap. 23–24), nebo např. otázka, v jakém smyslu můžeme říkat, že čas „je dlouhý“ (kap. 15). Odpovědi na tyto dílčí problémy snad samy vystoupí na povrch při rekapitulaci možného řešení trojice výchozích otázek.

Otázka měření se tak zároveň dotýká i problému mezi smyslového vnímání, a tím i motivu zasazení konečné tělesné bytosti, která čas vnímá, do celku světa. V této dvojí polaritě – podmíněnosti konečné existence ve světě na straně jedné, a přístupu duše k neměnným relačním strukturám na straně druhé –, by se měly ozřejmit některé kosmologické předpoklady Augustinovy koncepce. Teprve následně [1.3.3] je možné vrátit se k samotnému výměru času. V souvislosti s naší vlastní otázkou po možnosti myslet na základě *distentio animi* čas, který by byl sdílený, nás bude zajímat mj. i míra možné extenze „rozpětí ducha“.<sup>168</sup> (Otázku morálně zabarveného chápání *distentio* jako „rozptýlení“ ponecháme pro účely filosofického zkoumání času prozatím stranou.) Koneckonců je to Augustin sám, kdo v závěru svých úvah o čase (XI, 28, 38) hovoří o možnosti myslet *distentio* nejen jako rozpětí jednotlivé duše: pomyslným prodloužením lze podle něj nakonec dospět od rozpětí slabik a písně až k *distentio* dlouhodobějších činností (*actio longior*), celku lidského života (*tota vita hominis*), množství všech lidských životů, a vposledku dokonce k „celému věku lidských synů“ (*totum saeculo filiorum hominum*). Z Augustinovy strany jde jistě o myšlenkovou zkratku, která nás bude nicméně zajímat, a to ze dvou důvodů: jednak se extenze *distentio* pojí s hypotézou duše světa, resp. s představou historického času, který by v sobě tato duše či tento „hrozivě ohromující“ (*ad horrorem stupendus*) duch dokázal obsáhnout,<sup>169</sup> jednak se pokusíme sledovat, zda by nebylo možné najít v Augustinových textech úvahy, které by pro tuto myšlenkovou zkratku připravovaly půdu. Jestliže tedy otázky „zda čas je“ a „jak čas měříme“ poukazují k ontologickým, resp. kosmologickým předpokladům augustinovské koncepce času, pak otázka „co je čas“ míří ke zkoumání předpokladů v původním smyslu slova psychologických.

### [1.3.1] Čas je jen tak, že směřuje k nebytí (*tendit non esse*)

ontologické předpoklady zkoumání času

Jistou hádankou je zejména Augustinova úvaha o bytí a nebytí času (tedy v pořadí druhá otázka). Kdyby nic nepomíjelo, nebyl by minulý čas, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by budoucí čas, a kdyby nic nebylo, nebyl by čas přítomný. Ale přítomný čas, aby byl časem, musí směřovat k nebytí (kap. 14, 17). Může však vůbec nějak být, když minulé již není, budoucí ještě není (kap. 15, 18) a přítomnost nemá žádný rozměr (*praesens autem nullum habet spatium*; kap. 15, 20)?

K této známé – původně snad aristotelské, později skeptické a stoické<sup>170</sup> – aporii, podle níž se nejprve budoucnost a minulost redukuje na přítomnost, aby se následně ukázalo, že přítomnost je bezrozměrná, lze v souvislosti s Augustinovým textem zaujmout různá stanoviska. Buď ji spolu s některými interprety přejít s tím, že jde jenom o skeptickou hříčku,<sup>171</sup> nebo ji společně s jinými autoritami odmítnout s odůvodněním,

<sup>168</sup> Srv. níže: část I., kap. 1.4.

<sup>169</sup> Srv. *Confess.* XI,31,41 / CCL 27, 215.

<sup>170</sup> Srv. Aristotelés, *Fyzika* IV,10. Dále k tomu srv. E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung*, str. 58 a K. Flasch, *Was ist Zeit?*, str. 348–349.

<sup>171</sup> Srv. K. Flasch, *Was ist Zeit?*, str. 349: „Es ist das Spiel der Skeptiker...“

že se při její konstrukci Augustin dopustil závažných logických chyb,<sup>172</sup> anebo na ní – po vzoru jiných vykladačů – vybudovat podrobnější exposé, které má na zřeteli ontologické předpoklady Augustinova chápání času.<sup>173</sup> V této části úvahy [1.3.1] se spíše pokusím na základě vybraných problémů a návrhů jejich řešení, které jsou v těchto protichůdných interpretacích zahrnuty, hledat určitý přístup k popisu časové konstituce, k vlastní aporii „bytí času“ se vrátím teprve následně.

Samotnou aporii je možné uchopit dvojím způsobem: [1.3.1.1] jako alternativy, které se navzájem vylučují (čas buď je, nebo není). Spor o bytí a nebytí času pak bude těsně souviset s problematickou tezí, jež se v XI. knize mnohokrát opakuje, totiž že přítomnost, která jediná je, nemá žádný rozměr (kap. 15, 20; 21, 27; 26, 33; 27, 34; 28, 37). Jde o to, jak toto tvrzení chápat – zejména ve vztahu k představě času, který „je“ v duši, resp. k extenzi času ve smyslu *distentio animi* – a jak rozumět postupu, jenž k němu vedl. [1.3.1.2] Anebo je možné k aporii přistoupit jinak a vyjít z toho, že Augustin ve skutečnosti popisuje čas jakožto sjednocení jsoucího s nejsoucím. Pak zbývá zvážit myšlenku, která možná není hned zcela intuitivní, a sice že o čase jakožto vztahu toho, co je, k tomu, co ještě nebo již není, nelze vposledku říci, zda je, či není ve stejném smyslu, v jakém to říkáme např. o přírodních jsoucnech, která vznikají a zanikají; takto chápaný čas je ale nakonec postižitelný jen pro intencionalitu ducha či duše. Jestliže však byl čas podle Augustina stvořen spolu se světem, jak si potom představit duši, jež by svou intencí čas pozorovala? Oba přístupy nakonec ústí v otázku, která se v souvislosti s XI. knihou *Vyznání* stále vrací: jak chápat vztah časovosti duše a „času světa“?

V následujících pasážích [1.3.1.1 a 1.3.2.2] bude proto krátce věnována pozornost některým vybraným interpretacím, které reprezentují výše popsané odpovědi na Augustinovu aporii bytí času. Jejich výběr je motivován jednak jejich exemplaritou (O'Daly), jednak tím, že určitá kombinace motivů přítomných v těchto přístupech (zejména v Ricoeurově a Meschově) představuje východisko, na něž se pokusí zde předkládaná interpretace navázat.

### [1.3.1.1] Čas buď je, anebo není

Podle Gerarda O'Dalyho Augustin dospívá k chybnému závěru, když z myšlenky času jako nekonečně dělitelného kontinua,<sup>174</sup> vyvozuje, že přítomnost jediná „je“ ve smyslu „nyní existuje“, ačkoli nemá rozměr a trvání. Zmíněný omyl je přitom podle tohoto autora hned dvojitý: (1) Augustin chápe spolu s jinými antickými i moderními

---

<sup>172</sup> Srv. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, str. 154–161. Konkrétně str. 161: „He [Augustine] can make philosophical blunders, as when he assumes that infinite division will result in an extensionless, durationless present...” (K tomu též K. Flasch, *Was ist Zeit?*, str. 349: „Gegen diese progressive Annihilierung des Jetztpunktes haben Bergson und Yorck, Husserl, Heidegger und Wittgenstein protestiert.“)

<sup>173</sup> Srv. W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 295–342. Srv. polemiku s jinými vykladači na str. 317, pozn. 31.

<sup>174</sup> G. O'Daly poukazuje (str. 154) především na *Vyznání* (XI, 15, 20) a dále na *De mus.* VI, 21 a *De vera rel.* 80.

autory čas jako plynutí či následnost událostí. Podle O'Dalyho však události neexistují, protože tím, co skutečně existuje, jsou pouze věci. Avšak i kdybychom přistoupili na sdílené antické předpoklady chápání času, dopouští se Augustin omylu: (2) jeho závěry týkající se přítomnosti totiž naznačují, že „nyní“ je bodem nebo částí času, ačkoli jde o část, jež nemá žádné trvání. Augustin tak opomíjí, že každé dělení entity, která má nějaký rozměr, nás opět přivede k entitám o určité extenzi.<sup>175</sup> Na tuto skutečnost poukazuje Aristotelés ve *Fyzice*, a proto „nyní“ vyděluje z času; „nyní“ tak pro něj není součástí časového kontinua, nýbrž matematickou hranicí, která vyznačuje rozdíl mezi „dříve“ a „později“ daného pohybu.<sup>176</sup> Jistou obtíž (3) je také možné spatřovat v Augustinově tvrzení, že minulé a budoucí „je“ (kap. 17, 22) jakožto přítomné (kap. 20, 26).<sup>177</sup> O jakou modifikaci přítomnosti vlastně jde? Podle O'Dalyho si je Augustin vědom, že minulý i budoucí čas lze redukovat na určité formy přítomného času, nenahlíží už ale problematičnost výpovědi o způsobu existence přítomnosti, a tedy ani výše zmíněný problém (ad 1) povahy událostí.<sup>178</sup> Z této stručné rekapitulace námitek bychom mohli prozatím uzavřít, že podle uvedené interpretace by odpověď na Augustinovu druhou otázku musela být záporná: nakolik se čas vypovídá o událostech, „není“, přinejmenším není v tom smyslu, v jakém „jsou“ věci. Předpokladem podobné kritiky je tedy určitá ontologie, podle níž skutečně jsou pouze fyzikální entity (resp. bytí se dá smysluplně vypovídat pouze o věcech).

Pokud jde o první námitku (ad 1) také interpretace vycházející z odlišné myšlenkové tradice, kterou předkládá Paul Ricoeur, přiznává, že se „fenomenologie času rodí uprostřed ontologické otázky co je to vlastně čas,“<sup>179</sup> podle Ricoeura se však Augustin původní formulaci skeptické aporie vyhýbá, neboť počínaje 17. kapitolou přestává hovořit o jednotlivých časových dimenzích a jejich bytí, nýbrž adjektivně o budoucích a minulých – *futura, praeterita* – časových kvalitách.<sup>180</sup> Ptá se tedy na „časové kvality, jež mohou existovat v přítomnosti, aniž by ještě či už existovaly věci, o nichž mluvíme, když vyprávíme nebo když je předvídáme.“<sup>181</sup> Vposledku jde tedy opět o trojí modalitu přítomnosti (ad 3). Stále tedy zůstává otázkou, v jakém smyslu tato přítomnost „je“. Ricoeur totiž v dalším svém výkladu ponechává stranou Augustinova opakovaná tvrzení, že jediné, co skutečně je, je ona problematická (ad 2) bezrozměrná přítomnost (kap. 15, 20; 18, 23), a soustředí se na výrok, že trojí modalita přítomnosti „je v duši“ (kap. 20, 26). To jej pak vede k interpretaci, která (snad příliš) zdůrazňuje, že Augustin ve své analýze chápe čas jako „inherentní duši“, a proto zcela opouští kosmologický rámec jeho zkoumání.<sup>182</sup> Charakterizace času jako *distentio animi* má

<sup>175</sup> Srv. G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, str. 155.

<sup>176</sup> Tato teze je vyslovena již v desáté kapitole IV. knihy Aristotelovy *Fyziky*, dále je pak rozvinuta v kapitole třinácté (222a10–b27). Srv. k tomu G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, str. 156.

<sup>177</sup> G. O'Daly, str. 156–157. Autor se odvolává na *Confess.* XI, 17, 22. Je však třeba si všimnout, že obrat „*sunt ergo et futura et praeterita*“ překládá „future and past events exist“. (Jiné překlady zde obvykle napracují s pojmem „událostí“, ale hovoří o budoucích a minulých „věcech“, jejichž reprezentace si zpřítomňujeme.)

<sup>178</sup> G. O'Daly, str. 157.

<sup>179</sup> P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 22.

<sup>180</sup> Tamt., str. 26.

<sup>181</sup> Tamt.

<sup>182</sup> Tamt., str. 29–30. Srv. též str. 41–42.



v souladu s tímto výkladem umožnit naprosté oddělení času od jakékoli prostorové a kosmologické opory.<sup>183</sup> To Ricoeura nakonec vede k představě odlišných přístupů k problému času, z nichž jeden – totiž ten Augustinův – má na zřeteli „čas duše“, zatímco jiné koncepce – v daném případě Aristotelova – mají na mysli především „čas světa“; komplementaritu těchto přístupů je potom zapotřebí teprve hledat prostřednictvím vyprávění.<sup>184</sup> Domnívám se nicméně, že tento Ricoeurův interpretační krok vzhledem k Augustinovi není nutný, neboť také u tohoto autora lze nalézt přinejmenším jakýsi rámeček kosmologických úvah o čase, jak se pokusím ukázat níže.

Zvláštní kombinaci obou uvedených přístupů představuje Walter Mesch, který věnuje nejvíce pozornosti otázce, jak Augustin dospěl k myšlence bezrozměrné přítomnosti a jak rozumět tomu, že právě tato přítomnost opravdu je. Tím vrhá trochu jiné světlo na údajně chybný myšlenkový postup, podle něhož se dělením extenzivních entit dospívá k něčemu, co nemá rozměr (ad 2). Podle něj je možné příslušnou pasáž (kap. 15, 19–20) chápat tak, že v ní nejde ani tak o nalezení přítomnosti, která by už nepřipouštěla další dělení (*teilungsresistente Gegenwart*),<sup>185</sup> ale o poznatek, že mezi extenzí minulosti a extenzí budoucnosti může být jen bezrozměrný časový bod,<sup>186</sup> který tvoří jakousi jejich hranici.<sup>187</sup> Tento výklad tedy spatřuje v Augustinově postupu výše naznačené aristotelské pojetí „nyní“ jako hranice. Proč ale vůbec Augustin sukcesivně dělení času do své úvahy zavádí? Podle Mesche mu nejde ani tak o problém extenze přítomnosti, jako spíše o její celek (srv. „ani rok, který ubíhá, není tedy přítomný celý, a když není přítomný celý, není to přítomný rok“).<sup>188</sup> Vposledku tedy nejde o celek přítomnosti v sukcesi, ale o celek simultánní přítomnosti, která se v rozepjatém či extenzivním čase nemůže uskutečnit, neboť ten je složen z částí řetězících se jedna po druhé.<sup>189</sup> Skutečnost, že Augustin uvažuje o možnosti přítomnosti ve smyslu simultaneity, lze podle Mesche vyvodit mimo jiné z toho, jak chápe věčnou přítomnost, v níž je vše naráz;<sup>190</sup> také simultánní nyní, vzdorující dalšímu dělení v sobě zahrnuje vše najednou, a tím napodobuje svůj vzor, jímž je čas transcendentující věčnost. Rozdíl nápodoby a vzoru pak spočívá jednak v tom, že ve věčnosti vše stojí, zatímco bezrozměrná přítomnost v čase stále uplývá (Mesch poukazuje mj. na pozdější Boethiovo rozlišení mezi ubíhajícím nyní a nyní, které stojí – *nunc currens* a *nunc stans*),<sup>191</sup> a především v tom, že bodová přítomnost je ve srovnání

---

<sup>183</sup> Tamt., str. 32 a 37.

<sup>184</sup> Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění III*, str. 17–34.

<sup>185</sup> W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 317.

<sup>186</sup> K pojmu bodu srv. W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 303–304, pozn. 11.

<sup>187</sup> Srv. W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 307.

<sup>188</sup> Srv. *Confess.* XI,15,19 / CCL 27, 204. *Ergo nec annus, qui agitur, totus est praesens, et si non totus est praesens, non annus est praesens.*

<sup>189</sup> Srv. k tomu W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 308.

<sup>190</sup> Tamt., str. 309–310.

<sup>191</sup> Tamt., str. 303: „Da Raumpunkte keine räumliche Ausdehnung besitzen, wäre Zeitpunkten jede zeitliche Ausdehnung abzusprechen.“ Srv. k tomu tamt., str. 303–304, pozn. 11: „Könnte eine Gegenwart umgekehrt stillstehen wie ein räumlicher Punkt, wäre sie zwar nicht mehr als ein Punkt der beständig vergehenden *Zeit* zu verstehen, müsste aber doch zumindest eine zeittranszendierende Ausdehnung besitzen. Auf diese Weise wird bereits bei Augustinus das Motiv für eine Unterscheidung greifbar, die erst von Boethius in *De Trinitate* IV ausdrücklich herausgearbeitet und von da an für die

s věčností „mimořádně chudá“; zahrnuje v sobě totiž pouze celistvý obsah jediného okamžiku, a nikoli totalitu všeho.<sup>192</sup> Ale právě jakožto časová simultaneita, se stává přítomnost obrazem simultaneity věčné,<sup>193</sup> z níž také čerpá své bytí; proto je zapotřebí chápat Augustinovu aporii bytí a nebytí času v ontologické perspektivě křesťansko-platonské metafysiky.<sup>194</sup>

Co však stále zůstává nejasné, je souvislost mezi bytím bezrozměrné přítomnosti a bytím rozepjatého času ve smyslu *distentio*. Na tento problém ostatně míří Augustinova aporie měření času: buď měříme něco, co (již nebo ještě) není, anebo něco, co sice je, ale nemá to žádný rozměr (kap. 21, 27). Jde o to, jak spolu souvisí skutečná přítomnost coby simultaneita a to, co obvykle nazýváme přítomností, jež tvoří součást času a má – právě jakožto část – vždy nějakou extenzi. Podle Mesche je rozepjatá přítomnost určitým způsobem jevení bodové přítomnosti, na jejímž bytí je nicméně závislá. „Kdyby neměla bodová přítomnost alespoň minimální stupeň bytí, přestalo by být srozumitelné také bytí extenzivního času jakožto rozpětí v duši (*innerseelische Ausdehnung*). Augustinův obrat k duchu nebo duši má umožnit platónské zobrazení věčnosti v čase prostřednictvím duševních impresí.“<sup>195</sup> V jakém smyslu je ale sukcesivní čas závislý na bytí simultánní přítomnosti? Aby bylo možné říci, že minulost a budoucnost jsou jakožto přítomné v duši (kap. 20, 26), musí podle tohoto výkladu existovat jakási zakládající přítomnost, kterou nelze na toto duševní zpřítomnění převést: „skutečnost, že je vnímáno cosi přítomného, totiž nezávisí na vnímání stejným způsobem, jakým závisí minulé a budoucí na vzpomínání a očekávání.“<sup>196</sup> Zřejmé je to na příkladu empirické paměti: „aby mohly v paměti přetrvat obrazy minulých vjemů, které si potom můžeme zpřítomnit vzpomínkou, aniž by k tomu bylo zapotřebí vjemů nových, musely být napřed tyto minulé vjemy jakožto před-obrazy přítomné.“<sup>197</sup> Obrazy [v minulosti zakoušených věcí] náležející paměti jsou jak co do svého bytí, tak co do své možné pravdivosti závislé na přítomnosti, v níž byly do duše takříkajíc uloženy.<sup>198</sup> Čas tedy podle Mesche nemá bytí výhradně „v duši“ (není pouze *innerseelich*), neboť je nutně konstituován také vztahem k měnícím se věcem, jež procházejí onou bezrozměrnou přítomností, která jediná skutečně je. Čistě „nitroduševní“ přítomnost (máme-li jí rozumět jednu z časových dimenzí, a nikoli jen „zpřítomnění“ ve vzpomínce či očekávání, ani přítomnost např. neměnných entit jako jsou matematické pravdy) tedy podle Mesche pro Augustina vůbec neexistuje:<sup>199</sup> „přítomnost v duši je rozpětím bodové přítomnosti, která se

---

Tradition bestimmend wurde: die Unterscheidung zwischen einem laufenden Jetzt (*nunc currens*), das die Zeit, und einem stehenden Jetzt (*nunc stans*), das die Ewigkeit macht (*facit*). Im Hintergrund dürfte jene Stelle aus Plotins Schrift *Über Ewigkeit und Zeit* stehen, an der davon die Rede ist, dass in der Ewigkeit alles ‚wie in einem Punkt‘ versammelt ist (III,7 (45) 3,19).“

<sup>192</sup> Tamt., str. 318.

<sup>193</sup> Tamt., str. 319.

<sup>194</sup> Tamt., str. 317 (Nejde tedy o pouhou skeptickou hříčku.)

<sup>195</sup> Tamt., str. 320.

<sup>196</sup> Tamt., str. 330.

<sup>197</sup> Tamt.

<sup>198</sup> Je třeba poznamenat, že toto tvrzení se týká jen empirické paměti. Bez něj by nebylo možné vést rozdíl mezi pamětí a fantasijskými představami, na němž Augustinovi v celém jeho díle velmi záleží.

<sup>199</sup> Srv. W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 332. K otázce přítomnosti neměnných entit srv. níže: část I., kap. 2.1.2.2.

*jakožto* rozpětí realizuje jedině v duši, protože se uskutečňuje jen prostřednictvím duševních reprezentací.“<sup>200</sup> V tomto smyslu spočívá bytí času zcela v oné bezrozměrné přítomnosti, z níž se pak v duši rozpíná.<sup>201</sup> Augustin tedy podle této interpretace – právě díky bodové přítomnosti – počítá s realitou času<sup>202</sup> a – mohli bychom říci – nechává si tak otevřenou možnost myslet čas stvořeného světa, aniž by jej striktně odděloval od času duše.

Pokud jde o problém bytí a nebytí času, je zřejmé, že to, co jeden interpret pokládá za frapantní omyl nebo co ponechává stranou zájmu, je pro jiného vykladače těžištěm celého Augustinova výkladu. Zatímco pro O'Dalyho čas vposledku „není“ (alespoň ne v tom smyslu, v jakém vypovídáme bytí a nebytí o fyzikálních jsoučnech) a pro Ricoeura „je“ jen jakožto trojí modalita přítomnosti „v duši“, pro Mesche čas „je“, nakolik se zakládá na bezrozměrné přítomnosti, která je sama obrazem věčnosti, v níž je vše naráz.

V následujícím se pokusím držet jednak Ricoeurova náhledu (blízkého jeho fenomenologickým východiskům), že pro konstituci času je rozhodující pozornost, jinak řečeno duše „počítající“ čas, jednak bych chtěla pro další zkoumání uchovat v paměti i Meschův výklad, který je Augustinovi věrný především svým zřetelem k jeho opakovaným tvrzením, že bezrozměrná přítomnost jediná „je“. Obě tato východiska by se snad mohla ukázat užitečná pro další úvahy o vztahu času jednotlivé duše a času duše světa (resp. pro naši poslední otázku, zda a jak je v augustinovském rozvrhu myslitelný společný čas sdílený více dušemi).

### [1.3.1.2] Čas sjednocuje jsoučí s nejsoučím

Augustinova výchozí úvaha (kap. 14, 17) o tom, že čas směřuje k nebytí (*tendit non esse*) navozuje představu jakéhosi „vnějšího“ času, který – podobně jako věci podléhající vzniku a zániku a jakoby spolu s nimi – vchází do bytí a opět z něj ustupuje do „skrýše“ nebytí (kap. 16, 21). Další postup jeho zkoumání nicméně ukazuje, že jako takový se čas pomíjivých věcí ve světě ukazuje jen duchu, jenž dokáže tento průběh vcházení a ustupování udržet – např. od určitého počátku a konce – v rozpětí své pozornosti (kap. 24, 31 a 27, 34).<sup>203</sup> Z tohoto hlediska pak nejde ani tak o to, zda „čas sám“ je či není (spojení „čas sám“ ani nedává smysl, neboť jej lze myslet jen jako relaci), ale spíš o to, jak tuto souvztažnost jsoučího s nejsoučím uchopit a jaké jsou její předpoklady. Jestliže jsme přistoupili na výklad, podle nějž je čas jako rozpětí ducha (*distentio animi*) co do svého bytí závislý na bezrozměrné přítomnosti, zbývá ještě ukázat, v jakém smyslu čas v tom ohledu, v jakém je nutně také vztahem k nebytí,

<sup>200</sup> Srv. W. Mesch, *Reflektierte gegenwart*, str. 332.

<sup>201</sup> Tamt. Mesch proto zdůrazňuje odlišnost Augustinovy a Husserlovy koncepce, nakolik se podle něj Husserl domnívá, že je možné dospět k bytnosti času na základě analýzy vnitřního vědomí času. (srv. tamt., str. 333).

<sup>202</sup> Tamt., str. 334.

<sup>203</sup> Srv. *Confess.* XI,24,31 / CCL 27, 210. (*Et si non uidi, ex quo coepit, et perseuerat moueri, ut non uideam, cum desinit, non ualeo metiri, nisi forte ex quo uidere incipio, donec desinam.*) Srv. též *Confess.* XI,27,34 / CCL 27, 212. (*Ipsium quippe interuallum metimur ab aliquo initio usque ad aliquem finem.*)

závisí nejen na změně či pohybu, nebo dokonce vzniku a zániku věcí, ale právě tak na duchu či duši (*animus, anima*), která se k těmto změnám a k samotné diferencii bytí a nebytí vztahuje.<sup>204</sup>

Tím se dostává do popředí rozhodující pojem Augustinovy analýzy času, jímž je už zmiňovaná pozornost (*intentio, attentio*). Jak bylo předběžně naznačeno výše, pojem pozornosti tvoří jakýsi svorník odpovědí na dvě Augustinovy výchozí otázky, a sice na otázku v jakém smyslu čas „je“ a jak čas měříme. Vzhledem k tomu, že přítomnost nemá extenzi, ukazuje se, že *distentio* ducha, která už určitou extenzi má, je umožněna přítomně „jsoucí“ intencí (*praesens intentio*), která převádí (*traicit*) budoucí v minulé (kap. 27, 36) a zaměřuje se tak nejen k přítomnému, nýbrž svým očekáváním také k budoucímu a paměti k minulému. Aby však bylo možné takto převáděný časový průběh jakožto určitou extenzi také měřit, je zapotřebí, aby tato pozornost čas nejen dělila, ale zároveň sama v tomto členění přetrvávala (*perdurat attentio*), a tím umožnila uchopit a podržet změny či pohyby jakožto *imprese* (*affectio*) v časové kontinuitě (kap. 28, 37).

Myšlenka pozornosti je tedy do Augustinovy analýzy připojena až poměrně pozdě, a sice po definici času jakožto *distentio animi* (snad proto bývá ponechávána stranou interpretací). Samo uvedení definice však zřejmě pro Augustina neznamena odpověď na tzv. aporii měření, která se ihned znovu vrací (kap. 26, 33): co měřím, když přítomný čas nezabírá žádný interval a jiné časy „nejsou“? Ačkoli se tedy pojem intence zdá být neoddelitelně spjatý s deskripcí tří postupně rozvíjených příkladů (zvuku tělesa – kap. 27, 34; vyslovování hymnu *Deus creator omnium* – kap. 27, 35; 28, 38 a přeřikávání básně v duchu – kap. 27, 36),<sup>205</sup> ve skutečnosti je vodítkem zodpovězení nejen obou uvedených otázek,<sup>206</sup> ale dodatečně osvětluje – jak uvidíme níže – také samotný výměr času.<sup>207</sup>

Na sepětí *intentio* a *distentio* poukazuje ve svém známém výkladu z *Času a vyprávění* především Paul Ricoeur.<sup>208</sup> Pro naši souvislost je podstatný jednak již zmiňovaný důraz na posun smyslu přítomnosti, jednak poukaz na vztah *intentio* k „nejsoucím“ minulým a budoucím věcem. V Augustinově příkladu recitování básně již podle tohoto autora nejde o přítomnost ve smyslu bodu přechodu či míjení, nýbrž právě o „přítomnou intenci“ (kap. 27, 36). O pozornosti ve významu intence přítom může být řeč teprve ve chvíli, kdy je charakterizována jakožto *aktivita* „přenášení“ (*intentio...*

<sup>204</sup> Mělo by se průběžně ukazovat, že v souvislosti s časem je třeba „nebytí“ rozumět v různém smyslu: budoucnost „ještě není“ v jiném ohledu, než v jakém „již není“ minulost, a zapomenutá minulost (o jejímž zapomenutí můžeme, a nemusíme, vědět) „není“ v jiném smyslu než minulost, kterou dosud podržujeme v paměti, nebo kterou jsme si právě připamatovali. Tyto různé relace k nebytí tedy zjevně nejsou určovány jen ontologickými charakteristikami bytí a nebytí věcí, ale také různými způsoby, jímž se k bytí a nebytí vztahuje (nebo právě také nevztahuje) naše duše.

<sup>205</sup> Srv. k tomu níže: část I., kap. 1.3.2.1.

<sup>206</sup> Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 35–42.

<sup>207</sup> Srv. k tomu mj. J. Guiton, *Temps et éternité*, str. 232: „Saint Augustin par le progrès de sa réflexion a dû attribuer au temps des qualités opposées. Son étendue est une *extensio*, une *distentio* qui enveloppe en elle une *attentio*, une *intentio*. Le temps se trouve par là intérieurement lié à l'*actio* dont il est comme la forme spirituelle.“

<sup>208</sup> P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 19–55.

traicit) budoucího v minulé.<sup>209</sup> Hlavní myšlenka této interpretace tkví patrně v tom, že intencionální aktivita jednak tvoří přítomnost ve smyslu hranice, jednak vytváří onu rozepjatou trojí přítomnost (totiž paměť, nahlížení a očekávání), o níž Augustin hovoří v souvislosti s časem „v duši“ (srv. *praesens de prateritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio*; kap. 20, 26).<sup>210</sup> Nakolik přítom nechává pozorované věci míjet (či přecházet z budoucnosti do minulosti), sama je jakožto pozornost nasměrovaná k absentním věcem (k tomu, co bude, nebo již bylo přítomné) a v tomto trojím rozpětí přetrvává (*perdurat attentio*).<sup>211</sup> Mezi *intentio*, nakolik se obrací k míjejícím věcem,<sup>212</sup> a *distentio* je tedy vztah přímé úměrnosti: „čím více duch zaměřuje svou *intentio*, o to větší musí strpět *distentio*“ (jinak je tomu samozřejmě tehdy, když se obrací k věcem nepomíjivým).<sup>213</sup>

V souvislosti s tímto výkladem<sup>214</sup> se nabízí následující celková představa: zatímco se pozornost ve smyslu hranice (*intentio*) soustřeďuje v bytí oné bezrozměrné přítomnosti, o níž byla řeč výše, rozepjatá trojí přítomnost ve smyslu *distentio* se naopak – jakoby na svých okrajích – dotýká absence, resp. nebytí minulých a budoucích věcí, a právě v tomto smyslu čas „*tendit non esse*“.<sup>215</sup> Ricoeur sám ale ve svých analýzách vztahu *intentio* a *distentio* ponechává problém bezrozměrné přítomnosti stranou. Domnívám se nicméně, že právě bezrozměrná přítomnost – uchopená – spolu s Augustinem – jako jediná jsoucí tvoří jakýsi korelát přítomnosti ve smyslu *intentio*.

Pokud bychom však chtěli čas jakožto rozpětí ducha, v němž se sjednocuje jsoucí s nejsoucím uchopit v obecnějších obrysech, bylo by zapotřebí doplnit, že vztah

---

<sup>209</sup> P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 38.

<sup>210</sup> Srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 34: „Zbývající část XI. knihy (26,33–28,37) propojuje následující dvě základní témata zkoumání: tezi o trojí přítomnosti, jež byla řešením první záhady bytí, kterému bytí chybí, a tezi o distenzi ducha, jež řešila záhadu extenze věci, která žádnou extenzi nemá. Zbývá tedy promyslet trojí přítomnost jako napětí a napětí jako napětí této trojí přítomnosti. A v tom také tkví geniální rys XI. knihy Augustinových *Vyznání*, v jejichž stopách půjdou Husserl, Heidegger i Merleau-Ponty.“

<sup>211</sup> P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 38.

<sup>212</sup> Srv. k tomuto tématu také L. Karfíková, Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše* [komentář], str. 126–127 a též, *Čas a intence*, str. 3–25.

<sup>213</sup> P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 40. (Překlad pozměněn, v méně doslovném překladu M. Petříčka: „Čím větší je tato intencionální tenze, tím více trpí duch dis-tenzí.“)

<sup>214</sup> Srv. též L. Karfíková, *Čas a řeč*, str. 16: „Budoucí, které se vyčerpává, a právě tak minulé, které narůstá, ovšem neexistují samy, nýbrž jen v duchu, který očekává (*expectat*), pozoruje (*adtenedit*) a vzpomíná si (*meminit*). Míjení času je tak vlastně přecházením toho, co duch očekává, v to, co si pamatuje, skrze to, k čemu obrací svou pozornost. Přítomnost jako sám přerod budoucího v minulé nemá rozměr (*carere spatio*), je to nepostižitelný bod (*in puncto praeterit*). A přece trvá pozorování (*perdurat attentio*), skrze něž přítomné odchází do minulosti.“

<sup>215</sup> Výklad L. Karfíkové (srv. *Čas a řeč*, str. 17) se nicméně od Ricoeura liší ohledem na konstitutivní význam pomíjení věcí: „Čas je tedy pro Augustina časem pozorované věci (bez pomíjejících věcí by čas nebyl), ovšem jen v podobě dojmu, který míjející věc zanechává v duchu. Tento dojem je přítom rozpětím samého ducha, totiž rozpětím jeho pozorování ve vzpomínku, resp. v očekávání.“ Srv. též L. Karfíková, *Čas a intence*, str. 23: „Pro pojem času si z Augustinova pojednání *O nesmrtelnosti duše* odnášíme dva důležité motivy, které snad lze pokládat za nové vůči jeho zdrojům (nakolik je dnes známe): je to jednak představa *intentio*, která zakládá přítomnost a dělí budoucí od minulého, jednak schopnost ducha spojovat přítomné s minulým a budoucím, tj. (výslovně) jsoucí s nejsoucím.“

k nejsoucím připouští jakousi variabilitu: budoucnost „ještě není“ v jiném ohledu, než v jakém „již není“ minulost (neboť minulost není možné změnit, jakkoli ji snad lze jinak uchopit). Pokud jde o budoucnost, Augustin sám rozlišuje mezi (nejistým) předjímáním toho, co ještě není, které je vlastní lidem, a předvědáním, které je v určité míře vlastní prorokům, v absolutní míře pak Bohu (jehož před-vědění ale vposled nelze chápat časově).<sup>216</sup> Pro Augustina je také velmi odlišné, když se upíná k budoucnosti tohoto života, a když se zaměřuje k tomu, co ještě není, ve smyslu budoucnosti eschatologické (srv. XI, 29, 39). Pokud jde o minulost, zapomenutá minulost (o jejímž zapomenutí můžeme, a nemusíme, vědět)<sup>217</sup> pro nás „není“ v jiném smyslu než minulost, kterou dosud podržujeme v paměti, nebo kterou jsme si právě připamatovali; koneckonců právě o zpřítomněné minulosti Augustin, jak víme, říká, že – jakožto aktualizovaný obraz minulého – „je“.

Tyto různé relace k nebytí tedy zjevně nejsou určovány jen ontologickými charakteristikami bytí a nebytí věcí, ale také různými způsoby, jimiž se k bytí a nebytí vztahuje (nebo právě také nevztahuje) naše intence či duše. Jestliže tedy Augustin na začátku své úvahy o čase ve *Vyznáních* praví, že čas je jen tak, že směřuje k nebytí, soustřeďuje v tomto svém prostém výroku vějíř dosti různorodých vztahů.

### [1.3.2] Příklady měření času v XI. knize *Vyznání* a jejich obdoba v *De musica* VI *kosmologické předpoklady zkoumání času*

Odpovědi na výchozí tři Augustinovy otázky (co je čas, zda vůbec je a jak jej lze měřit) se skládají do jednotného obrazu až ve třech závěrečných příkladech XI. knihy *Konfesí* (poslechu zvuku tělesa – kap. 27, 34; vyslovování hymnu *Deus creator omnium* – kap. 27, 35; 28, 38 a přeřikávání básně v duchu – kap. 27, 36). Snad je tedy na místě prostudovat tyto příklady blíže a pokusit se na nich ukázat některé rysy časové konstituce.

Nejdříve je však třeba se ještě krátce zastavit u myšlenkového rozvržení analýzy času jako celku. Na první pohled se totiž zdá, že Augustinovo chápání času má dva ohledy: na jedné straně je čas pro ducha a jeho intenci uchopitelný, neboť minulé a budoucí věci lze navzdory jejich nebytí zpřítomnit aktem vzpomínky a očekávání (*memoria, expectatio*), a v tomto smyslu je čas těsně spojený s možností pravdivého poznání toho, co již nebo ještě není; bez takového uchopení času by nebyla myslitelná pravdivost historie ani prorocství (srv. XI, 18, 23 a také analýzu paměti z X. knihy).<sup>218</sup> Na straně druhé je ale čas ve svém spění k nebytí také unikavý, jsoucna unášená časem si nárokují pozornost, již zároveň ukazují její hranice jednak proto, že sledování jejich proměn brání v koncentraci (srv. kap. 27, 36 a také *distentio* s jeho konotacemi

<sup>216</sup> Srv. k této otázce E. P. Meijering, *Augustin über Schöpfung*, str. 99–100, který si všímá rozdílu mezi předjímáním a předvědáním v Augustinově díle. (Srv. *Futura incerta sunt. – Enn. in Ps. 43,8*; srv. též *De Trin. XV, 7, 13: Et tamen ut praeuideamus, non prouidentia nos instruit, sed memoria.*)

<sup>217</sup> Srv. *Vyznání X, 16, 24*, kde Augustin uvažuje o možnosti zapomenutí na zapomenutí.

<sup>218</sup> Srv. *Confess. XI, 18, 23 / CCL 27, 205. (Quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed uerba concepta ex imaginibus earum, quae in animo uelut uestigia per sensus praetereundo fixerunt.)*

v kapitolách 29 a 31 XI. knihy), jednak proto, že jsoucna podléhající času činí pozornost v určitém ohledu na procesu svého vzniku, změny a zániku závislou (tento motiv se objevuje nejnápadněji v narativních částech *Vyznání*).<sup>219</sup> Rozpětí lidského ducha navíc není neomezené (kap. 31, 41) a řád času mu není znám (srv. „roztrástil jsem se v časových intervalech, jejichž řád neznám“ – *ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio*).<sup>220</sup>

První uvedená podoba času vystupuje do popředí, když Augustin hledá odpověď na to, zda čas je. V této souvislosti se časové dimenze otevírají prostřednictvím různých znaků, příčin, slov, obrazů a stop (*signa, causae, uerba, imagines, uestigia*), k nimž se duch aktivně vztahuje (*concupere, recolere, intueri, praemeditari, uidere*; kap. 18, 23–24). Také povahu bezrozměrné přítomnosti, jak se zdá, především intelektuálně nahlížíme (*intelligere*; kap. 15, 20). Druhá podoba času – možná poněkud překvapivě – vyvstává, když se Augustin začne zabývat otázkou jeho měření. Měření je sice úkon, jenž vyžaduje uplatnění určitých číselných poměrů a stanovení hranic toho, co měříme, zároveň však do Augustinovy analýzy času ve *Vyznáních* XI vnáší také otázku smyslového vnímání. Jak už bylo řečeno, tím, co je nakonec měřeno, jsou určité stavy (*affectiones*) ducha podržované pamětí, které jsou na smyslovém vnímání přímo či nepřímo závislé.<sup>221</sup> (Tuto závislost, jak ještě uvidíme, ukazuje zřetelněji než *Konfese* starší dialog *O hudbě*.) V souvislosti s měřením tedy v Augustinově rozboru nabývají na významu také výrazy, jež ke smyslovému vnímání přímo poukazují (*sentimus interualla temporum; sentiendo metimur* – kap. 16, 21; *sentitur sensu manifesto* – kap. 27, 35). Výmluvný je v tomto ohledu hlavně samotný závěr XI. knihy, kde autor odlišuje situaci časové bytosti od věčného Boha:

„...u tebe tomu není tak, jako když se tomu, kdo zpívá píseň, kterou zná, nebo kdo poslouchá známý zpěv, proměňují citové stavy a smysly se rozpínají (*uariatur affectus sensusque distenditur*) mezi očekáváním budoucích a pamětí minulých zvuků...“<sup>222</sup>

Otázka měření času je tedy spjatá s číselnými poměry, na které se vzápětí zaměříme, ale protože má měření postihnout časovou extenzi, v níž věci uchopujeme, dotýká se více či méně bezprostředně také smyslového vnímání, ačkoli podle Augustina měříme čas v duchu, tj. pomocí paměti (a snad i očekávání) ve smyslu retence (a protence), které podržují (či předjímají) afekce či stavy nebo hnutí (*affectiones*) ducha (kap. 27, 36).

### [1.3.2.1] Analýzy plynutí času a jejich předobraz ve výkladu číselných struktur či rytmů (*numeri*) v *De musica* VI

<sup>219</sup> Srv. *Confess.* IV,6,11. Jde také o již zmiňovanou závislost času na formách věcí v XII. knize.

<sup>220</sup> Srv. *Confess.* XI,29,39 / CCL 27, 215.

<sup>221</sup> Srv. k tomu výše analýza W. Mesche: část I., kap. 1.3.1.1.

<sup>222</sup> Srv. *Confess.* XI,31,41 / CCL 27, 215–216. *Neque enim sicut nota cantatis notumue canticum audientis expectatione uocum futurarum et memoria praeteritarum uariatur affectus sensusque distenditur, ita tibi aliquid accidit...*

Popis časových průběhů, na nichž je vyloženo měření času a zároveň nalezena odpověď na otázku, co je čas, nalezneme, jak již bylo řečeno, ve 27. a 28. kapitole XI. knihy *Konfesí*. První příklad (kap. 27, 34) zahrnuje popis zvuku tělesa (*uox corporis*); Augustin na něm dospívá k závěru, že není možné měřit zvuk, který stále ještě zní a dosud nezanikl (interval přece měříme od nějakého začátku do nějakého konce),<sup>223</sup> přičemž si klade vícekrát opakovanou otázku, jak je možné měřit něco, co už není.

Druhý příklad (kap. 27, 35) je popisem vyslovování Ambrožova hymnu *Deus creator omnium*, k němuž lze připojit ještě krátkou pasáž z následující kapitoly (kap. 28, 38), kde Augustin zmiňuje přednes zpěvu (*canticum*), který již zná. V tomto případě je vyloženo, jakým způsobem je možné měřit dlouhé slabiky za pomoci krátkých. Toto měření se kromě měřítka, jímž je samotný poměr slabik, opírá také o smyslové vnímání (*sensus*) a především paměť, jež v sobě podržuje slabiky, které už odezněly: „Nejsem toho schopen, dokud neminuly a neskončily. Neměřím tedy je samy – ty už nejsou – ale cosi ve své paměti, co zde utkvělo a zůstává (*sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet*).“<sup>224</sup> Slovo paměť je vzápětí nahrazeno výrazem duch (*In te, anime meus, tempora metior.*) obsaženém již dříve ve výměru *distentio animi* (kap. 26, 33). Také definice času byla ostatně formulována v souvislosti s poměřováním dlouhých slabik krátkými, když je vyslovujeme. Augustin si (v souvislosti s tímto výměrem) mimo jiné všimá, že musí jít vždy nutně o měření nepřesné, protože jednotlivé intervaly můžeme vyslovovat rychleji, anebo pomaleji.<sup>225</sup>

Třetí příklad (kap. 27, 36) se týká odříkávání písně, verše nebo řečového projevu (*carmina, uersus, sermo*), které už známe, nebo jsme si je předem rozmysleli a uložili do paměti a procházíme je v myšlenkách či v duchu (kap. 28, 37). Časové intervaly tedy lze podle Augustina vzájemně poměřovat, aniž bychom je vyslovovali nahlas, stačí, aby hlas zněl jen jakoby (*quasi sonaret*). Na tomto příkladu předem rozvržené promluvy uložené do paměti je zajímavé především to, že její následné vyslovení v sobě již předem zahrnuje znalost začátku i konce přednesu jakožto celku.<sup>226</sup> Tím se podobný přednes liší od poslechu zvuku nějakého tělesa, jehož konec předem neznáme, a proto také – dokud ještě zní – není tak docela jisté, zda jeho měření vůbec bude možné.

Z hlediska typu vykonávané činnosti se první příklad týká časového procesu, který právě probíhá nezávisle na naší vůli a který vnímáme smysly (znějící zvuk), druhý je popisem procesu, jehož jsme sami příčiněním své vůle aktéři (přednesu či zpěvu hymnu), a tudíž jej můžeme různě prodlužovat a zkracovat; třetí příklad se druhému

---

<sup>223</sup> Srv. *Confess.* XI,23,30–24,31 / CCL 27, 209–210.

<sup>224</sup> Srv. *Confess.* XI,27,35 / CCL 27, 213. *Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. Non ergo ipsas, quae iam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior, quod infixum manet.*

<sup>225</sup> Srv. *Confess.* XI,26,33 / CCL 27, 211. (*Sed neque ita comprehenditur certa mensura temporis, quandoquidem fieri potest, ut ampliore spatio temporis personet uersus breuior, si productius pronuntietur, quam longior, si correptius. Ita carmen, ita pes, ita syllaba. Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.*)

<sup>226</sup> Srv. *Confess.* XI,27,36 / CCL 27, 213. (...*donec ad propositum terminum perducatur; resp. dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.*)



velmi podobá, s jediným rozdílem – totiž že klade důraz na přeřikávání, které se cele odehrává v duchu či v myšlenkách, a proto při něm nemusí být smyslové vnímání při díle (přínejmenším nikoli přímo).

Pokusme se nyní sledovat, v jakém smyslu mají Augustinovy příklady z *Vyznání XI* určitý předobraz v analýzách číselných struktur či rytmtů (*numeri*) v *De musica VI* a čím se tyto texty vzájemně doplňují. Podobně jako ve 27. kapitole XI. knihy *Vyznání* zmiňuje Augustin i na začátku VI. knihy *De musica* Ambrožův hymnus *Deus creator omnium*, aby na něm zkoumal jeho rytmickou skladbu neboli jeho *tempora*.<sup>227</sup> Zatímco ale v prvním jmenovaném spise zkoumá otázku měření časových intervalů, zaměřuje se v druhém zmíněném spise na číselné struktury nebo rytmy (*numeri*), z nichž tento verš sestává, a klade si otázku, kde všude mohou být lokalizovány, a to bez ohledu na jejich možné měření.<sup>228</sup>

Augustin v souvislosti s tímto hymnem nejprve (*De musica VI*, 2, 2) uvažuje celkem o čtyřech možnostech: ony číselné struktury či rytmy musí být bezpochyby v samotném zvuku (*in sono*), nakolik je ale tento zvuk zároveň vnímán, je možné najít je také ve vjemu (*in sensus audientis*), dále mohou být číselné poměry uloženy v paměti (*in memoria*) nebo se mohou aktivně podílet na rytmizování řečového projevu (*in actu pronuntiantis*). (V obecnějším smyslu jsou číselné struktury při díle, kdykoli duše nějak strukturovaně působí na tělo; například když svou vůlí modifikuje rytmus dýchání.) Tyto podoby číselných struktur později (*De musica VI*, 6, 16) označí jako *numeri sonantes* (znějící), *numeri occurrentes* (uvědomované), *numeri recordabiles* (zapamatované či přesněji vyvolatelné z paměti), *numeri progressores* (vykonávané). (Na tomto místě není možné sledovat všechny typy číselných struktur, o nichž Augustin v *De musica VI* uvažuje, proto jsou zde zmíněny jen ty, které se přímo týkají příkladů z *Vyznání XI*.)<sup>229</sup>

Domnívám se, že Augustin měl patrně na mysli tyto své úvahy rozpracované podrobněji ve spise *O hudbě VI*, když volil uvedené příklady v *Konfesích XI*. Mám za to, že z tohoto důvodu měl možná před sebou i určitou představu kosmologického

---

<sup>227</sup> Podle Augustina má verš *Deus creator omnium* osm slabik (*Confess. XI*, 27, 35), v *De musica* navíc zmiňuje, že tyto čtyři jamby mají 12 časových délek (*tempora*).

<sup>228</sup> Zajímavé je, že Augustin toto své patrně pythagoreismem inspirované zkoumání čísel s prvky stoických teorií (např. pokud jde o vnímání) zdůvodňuje biblickou citací z knihy *Kazatel VII*, 25, s níž ovšem pracuje v poněkud „posunutém“ významu, vycházející z následujícího překladu: *Circuivi ego et cor meum, et considerarem, et quaererem sapientiam et numerum*. Vulgáta nahrazuje „numerus“ výrazem „ratio“. ČEP: „Zaměřil jsem se cele na to, abych poznal a prozkoumal a vyhledal moudrost a smysl všeho.“

<sup>229</sup> Toto pátrání po číselných strukturách Ambrožova hymnu má v šesté knize spisu *O hudbě* své opodstatnění. Účelem zkoumání je zde přechod či „výstup“ od tělesného k netělesnému (*ut a corporeis ad incorporea transeamus*). Zkoumání hymnu má být proto exemplum, na jehož základě Augustin jakoby v náčrtku rozvine celou kosmologickou stavbu universa – od nejprostších biologických procesů až po nebeské oběhy, které jsou samy založeny na neměnné matematické struktuře (*aequalitas*). Celý kosmos se tak ukazuje prostoupený matematickými vztahy, které dosahují větší či menší rozlišitelnosti podle toho, do jakého (tělesného či netělesného) média se promítají a jakými poznávacími schopnostmi jsou uchopeny. Toto uspořádání, které na jediném verši ukazuje schéma universa, bude mít jakýsi protějšek také v poznávacích schopnostech jednotlivé lidské bytosti; lze to sledovat především na různých aspektech paměti, které jsou v tomto spise rozlišeny: retence, reprezentace empirických obsahů (*phantasiae*), *anamnesis*, a zvláště pozoruhodná paměť pohybu obratu k Bohu.

rámce, který je ve spise *De musica* silně přítomen a o němž zde ještě bude řeč. Jedno z možných vysvětlení, proč už Augustin v *Konfesích* neměl potřebu svůj kosmologický rozvrh z VI. knihy *De musica* znovu připomínat, může tkvít také v tom, že byl tento spis v jeho době poměrně známý, zejména pak právě VI. kniha pojednávající „otázky hodné zájmu“, jak se později říká v *Retraktacích*.<sup>230</sup>

### [1.3.2.1.1] Vnímání časového průběhu a význam paměti-retence

V jakých ohledech se tedy Augustinova typologie *numeri* v uvedených příkladech z *Vyznání* odráží? Jistou paralelu lze spatřovat mezi analýzou znějícího zvuku a popisem *numeri occurrentes*, dále mezi rozbořením vyslovování a popisem *numeri progressores*, a mezi případem básně nebo řeči uložené v paměti a popisem *numeri recordabiles*. První nápadnější paralela s *Vyznáními* (zejména s prvními dvěma příklady z kap. 27, 34–35) spočívá v tvrzení, že naše vnímání a také posouzení rytmů, které právě slyšíme (*numeri occurrentes*), závisí na paměti (v daném případě se přitom zdá být zjevné, že jde o paměť ve smyslu retence):

„A tyto uvědomované rytmy (*numeri occurrentes*), které zajisté nevznikají z vlastního popudu, nýbrž na základě afekcí těla, se dávají k posouzení oněm soudícím [rytmům] a jsou posuzovány natolik, nakolik paměť dokáže uchovat jejich intervaly. Neboť tento rytmus se skládá z časových intervalů, a pokud nám v tom nepomůže paměť, není žádným způsobem možné, aby byl od nás posouzen. Vždyť ať už je slabika sebekratší, když začíná a končí, zní její začátek v jednom čase a její konec v jiném. A tak se i ona rozpíná (*tenditur*) do časového intervalu, ať už je sebenepatrnější, a spěje (*tendit*) od začátku přes prostředek ke konci. Takto rozum shledává (*ratio inuenit*), že jak prostorové, tak časové vzdálenosti (*spatia*) připouštějí nekonečné dělení, a proto u žádné slabiky nezní konec spolu s jejím začátkem. A tak pokud nám ve slyšení i té nejkratší slabiky nepřijde na pomoc paměť, aby v okamžiku, kdy už nezní začátek, nýbrž konec slabiky, přetrval v duchu onen pohyb, který byl vyvolán, když zněl začátek, nemůžeme říci, že jsme cokoli slyšeli.“<sup>231</sup>

Augustin tedy už v tomto spise zmiňuje některé hlavní motivy svých úvah o čase: především nemožnost simultánního uchopení časových celků výhradně smyslovým vnímáním (bez pomoci paměti) a také myšlenku nekonečné dělitelnosti časového i prostorového kontinua, o níž zde ještě nápadněji tvrdí, že k ní dospíváme na základě

<sup>230</sup> Srv. Augustin, *Retract.* I,10,1 / CSEL 36, 52. (*Deinde, ut supra commemoravi, sex libros de musica scripsi, quorum ipse sextus maxime innotuit, quoniam res in eo digna cognitione versatur...*)

<sup>231</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,8,21 / 48. *Et illi occurrentes numeri, qui certe non pro suo nutu sed pro passionibus corporis aguntur, quanta eorum interualla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste interuallis temporum constat et, nisi adiueumur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim breuis syllaba cum incipiat et desinat, alio tempore initium eius et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis interualla et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio inuenit tam localia quam temporalia spatia infinitam diuisionem recipere, et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque uel breuissima syllaba nisi memoria nos adiuet, ut eo momento temporis, quo iam non initium sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est, cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere.*

rozumové úvahy (*ratio inuenit*). Sama skutečnost, že začátek slabiky nikdy neslyšíme spolu s jeho koncem,<sup>232</sup> je pro nás totiž do určité míry zastřena právě podílem paměti-retence na vnímání. Dokonce je zde výslovně řečeno, že kdyby nám paměť takto nepomohla podržet začátek a konec nějakého časového intervalu v duchu (*in animo*), nemohli bychom ani říci, že jsme vůbec něco slyšeli.<sup>233</sup> Pokud jde o samotnou schopnost paměti-retence, dozvídáme se o ní vzápětí, že je podstatným způsobem závislá na pozornosti (*intentio*), která se sama ovšem (jak je vysvětleno v jiných spisech) nemusí obracet jen k vnímání, ale i k jiným předmětům, včetně předmětů nečasových.<sup>234</sup> Opět se tedy ukazuje, že schopnost vnímat časový průběh – v tomto případě slyšeného zvuku – závisí na intenci, bez níž se patrně zvuk nepodrží v paměti-retenci. Augustin uvádí v této souvislosti příklad rozhovoru, při němž jsme nepozorní, takže nám uniká, co druhý říká, ačkoli je jisté, že jej musíme slyšet; bez pozornosti však paměť-retence jeho slova patrně vůbec není s to zachytit.<sup>235</sup> Zároveň je o této paměti – v jiných souvislostech – řečeno, že je ohrožena zapomínáním, a proto ani naše schopnost vnímat složitější časové celky nebo viditelné tělesné tvary není neomezená (k tomuto motivu se ještě vrátíme).<sup>236</sup>

#### [1.3.2.1.2] Přeríkávání básně v duchu (*numeri recordabiles*)

Zdá se, že ve *Vyznáních* XI, 27, 36<sup>237</sup> zůstává jedním z hlavních účelů příkladu přeríkávání básně v duchu jednak určitá odpověď na tradiční chápání času jakožto měřítka pohybu vnějších těles,<sup>238</sup> jednak možná i pokus představit si, jak by mohl čas „vybíhat“ z věčnosti.<sup>239</sup> Takto se přinejmenším jeví expozice tohoto příkladu, jestliže zůstaneme pouze u *Konfesí*. Pokud bychom ale opět přihlédli ke spisu *De musica* VI,

<sup>232</sup> Srv. k tomu též analogii v *De vera rel.* 22, 42.

<sup>233</sup> Ponechávám na tomto místě stranou Augustinovu teorii vnímání ve svém celku, jak ji právě v šesté knize spisu *O hudbě* představuje. Vědomé rytmy (*occursores*) závisejí kromě paměti také na rytmech znějících (*sonantes*), jak se dozvídáme hned na začátku VI. knihy (2,3), záleží však především na tom, nakolik jim duše aktivně věnuje pozornost (VI, 5, 9–10). Augustin na tomto místě trvá na tom, že duše nemůže v pravém smyslu podléhat změně tak, že by na ni tělo působilo jako tvůrce na látku; vztah duše k tělu se zakládá na pozornosti, kterou mu duše věnuje. Je nicméně pravda, že tato pozornost (*intentio*) se při svém působení setkává s větší či menší resistencí těla (samu možnost této resistance už ale Augustin dále nevysvětluje). Srv. k tomu L. Karfíková, *Filosofie Augustinova mládí*, str. 65–70.

<sup>234</sup> Srv. k tomu L. Karfíková, *Čas a intence*, str. 13–24.

<sup>235</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,8,21 / 48. (*Hic est illud, quod plerumque alia cogitatione occupanti coram loquentes non nobis uidemur audisse, non quia occursores illos numeros non agit tunc anima – cum sine dubio sonus ad aures perueniat, et <anima> in illa passione corporis sui cessare non possit nec possit nisi aliter moueri, quam si illa non fieret – sed quia intentione in aliud subinde extinguitur motionis inpetus, qui si maneret, in memoria utique maneret, ut nos et inueniremus et sentiremus audisse.*)

<sup>236</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,8,21 / 50–52. (*Siquidem nec in ipsis corporum formis, quae ad oculos pertinent, possumus rotunda uel quadra uel quaecumque alia solida et determinata iudicare et omnino sentire, nisi ex obliuio oculos uersaremus; cum autem alia pars adspicitur, si exciderit quod est adspectum in alia, frustratur omnino iudicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit. Cui uarietati opus est inuigilare memoriam.*)

<sup>237</sup> Srv. *Confess.* XI,27,36 / CCL 27, 213. (*Nam et uoce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et uersus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus.*)

<sup>238</sup> K Augustinově návaznosti na předchůdce a otázce jeho možných zdrojů inspirace srv. P. Hoffmann, *Temps et éternité*, str. 31–79.

<sup>239</sup> Srv. níže část I. kap. 1.4.6.

našli bychom i pro tento příklad jakési předznamenání, doplněné navíc o některé souvislosti, které v Augustinově duchovní autobiografii spíše scházejí. V tomto spise je mnohem zřetelněji popsána vzájemná provázanost rytmů, které si uvědomujeme (*numeri occurrentes*) a rytmů uložených v paměti ve chvíli, kdy si to, co bylo uloženo do paměti, opět vybavujeme ve vzpomínce (*recordatio*): uložení do paměti předpokládá, že jsme si dané rytmy dříve uvědomili, a proto si je také můžeme, pokud chceme, opět zpřítomnit a znovu je vytvářet:

„Zapamatované rytmy (*numeri recordabiles*) [...], k nimž jsme – jakožto k odloženým – znovu přivoláni vzpomínkou poté, co jsme zaměřovali pozornost na něco jiného (*post alias intentiones*), jsou nalezeny, jak žijí v samotné paměti. Co jiného totiž děláme, když se přivoláváme zpátky do paměti, než že [zde] jakýmsi způsobem hledáme něco, co jsme odložili? Tehdy se pohyb ducha, který dosud nezaničl, vrátí do našeho myšlení (*cogitatio*) a zavdá příležitost k podobným [pohybům]; a tomu říkáme vzpomínka (*recordatio*). Takto vytváříme rytmy – buď v samotném myšlení, nebo i pohybem údů – které jsme už někdy vytvářeli.“<sup>240</sup>

Podobnost s analýzou příkladu vnitřní promluvy z *Vyznání* je v tomto případě vcelku nápadná. Augustin pouze ve spise *O hudbě* doplňuje kritérium, podle něž lze odlišit rytmy vybavované ve vzpomínce a rytmy, které právě znějí a jsou zachyceny a podržovány paměť-retencí. *Numeri recordabiles* totiž zůstávají v paměti i poté, co jsme od nich odvrátili pozornost a zabývali se jinými věcmi. Výše jsme přitom viděli, že paměť-retence, jelikož konstituuje vnímání, připouští podobné odvracení pozornosti jen ve velmi omezené míře (pokud vůbec), jinak by jí totiž unikl časový objekt jakožto celek. S tím souvisí i to, že ukládání do paměti podle Augustina v daném případě (zřejmě má opět na mysli báseň, píseň nebo řečnický projev) předpokládá určité úsilí, zatímco vybavení rytmů, které se již jednou uložily, může být naopak velmi snadné (jestliže ovšem mezitím nebyly zapomenuty).

Především se ale o těchto číselných strukturách (*numeri recordabiles*) dozvídáme, že nemohou existovat samy o sobě: ne snad v tom smyslu, že by neměly samostatnou existenci ve chvíli, kdy jsou již v paměti uchovávané, ale v tom smyslu, že by nevznikly nezávisle na slyšení (a obecněji vnímání), nebo na tom, o čem jsme již dříve přemýšleli. Augustin má tedy v souvislosti s *numeri recordabiles*, jak se zdá, na mysli empirickou paměť reprezentací vjemů a myšlenek.<sup>241</sup> Jako takové jsou tyto rytmy uložené v paměti, jak je na dvou místech VI. knihy řečeno, vystaveny nebezpečí zániku v podobě zapominání: třebaže to nevnímáme (*non sentitur ista diminutio*),

---

<sup>240</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,8,22 / 52. *Recordabiles uero numeros (...) ad quos tamquam repositos cum post alias intentiones recordatione reuocamus, in ipsa memoria uiuere inueniuntur. Quid enim aliud agimus, cum reuocamus nos in memoriam, nisi quodam modo, quod reposuimus, quaerimus? Recurrit autem in cogitationem occasione similitum motus animi non extinctus, et haec est, quae dicitur recordatio. Sic agimus numeros – uel in sola cogitatione, uel etiam in membrorum motu – quos iam egimus aliquando.*

<sup>241</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,3,4–4,5 / 16. (M *Considera igitur et quartum genus, eorum scilicet numerorum qui sunt in memoria. Nam si eos recordatione depromimus et, cum in alias cogitationes deferimur, hos rursus relinquimus uelut in suis secretis reconditos, non opinor occultum eos esse posse sine ceteris. D Non dubito eos esse sine ceteris, sed tamen nisi auditi uel cogitati non mandarentur memoriae, et ideo, quamquam illis desinentibus maneant, iisdem tamen praecedentibus inprimuntur. M Non resisto tibi...*)

zapomínáme na ně dokonce už od chvíle, kdy jsou do paměti uloženy (*ab illo tempore, quo inhaeret memoriae, incipere labi*),<sup>242</sup> a člověk jich může být po čase nepamětliv zcela (*penitus oblitus est*).<sup>243</sup> (Jak uvidíme, Augustin zná ještě jiné číselné struktury uložené v paměti, které na časové zkušenosti tímto způsobem závislé nejsou, a proto ani nepodléhají zániku.)<sup>244</sup>

Tyto pasáže ze spisu *De musica* tedy přinejmenším naznačují, že i ve *Vyznáních* XI, 27, 36 jde právě o takovouto reprodukci rytmů uložených v paměti, a proto Augustin i na tomto místě nejspíš vědomě mluví o jakémsi *quasi* čase, přestože zde výslovně nepoukazuje na jeho závislost na přítomnosti, v níž byly příslušné rytmy (*numeri*) do paměti uloženy.

### [1.3.2.1.3] Přednes hymnu: čísla, jimiž počítáme, a působení duše na tělo (*numeri progressores*)

Příklad přednesu Ambrožova *Deus creator omnium* má ve *Vyznáních* XI (kap. 27, 35) centrální význam. Kromě toho, že je zde řeč měření času, které se vposledku odehrává *v duchu*, a kromě toho, že i sama definice času jakožto rozpětí tohoto ducha byla vyslovena v souvislosti s přednesem slabik, které vůči sobě poměříme, vychází v souvislosti s tímto hymnem jasněji najevo, proč uvažování o čase vyžaduje, abychom brali zřetel jak k matematickým poměrům (jejichž základem je podle Augustina vposledku apriorní struktura mysli, v níž rozlišujeme číselné vztahy např. mezi dlouhými a krátkými slabikami), tak k možnostem, které duchu stanovuje smyslové vnímání (někdejší rétor se zde odvolává na svůj vycvičený sluch, *sensus exercitatus*).

Augustin tedy v celé pasáži o měření času implicitně počítá s apriorní přítomností číselných zákonitostí v paměti, jejichž výklad předložil už v X. knize *Vyznání* v souvislosti s pamětí „věcí samých“.<sup>245</sup> A opět zde spíše opomíjí kosmologické souvislosti svých úvah o vyslovování slabik, podrobněji rozvinuté v VI. knize dialogu *O hudbě*. Zde Augustin hned na začátku VI. knihy zkoumá, které typy rytmů nebo číselných struktur mohou existovat nezávisle na ostatních, přičemž shledává, že *numeri recordabiles*, tj. uložené v paměti, jak jsme viděli, nemají samostatné bytí. Během svého dalšího zkoumání, kdy hledá *numeri*, které jsou, jak říká „nesmrtelné“, nicméně dospěje k závěru, že existují ještě docela odlišné číselné vztahy, které nemají tělesný ani časový původ, a které přesto můžeme najít právě v paměti; tentokrát však jde o vztahy ryze duchovní povahy („paměť nepodržuje jen tělesné pohyby ducha, o jejichž

---

<sup>242</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,4,6 /18–20. (*Obliuione uero plures simul numeri, quamuis paulatim, absteruntur, nam nec ipsi aliquamdiu manent integri. Quod enim post annum uerbi gratia in memoria non inuenitur, etiam post unum diem iam minus est, sed non sentitur ista diminutio. Non falso tamen ex eo conicitur, quod non utique pridie, quam compleatur annus, repente totum euolat, unde intellegi datur ab illo tempore, quo inhaeret memoriae, incipere labi. Hic est illud, quod plerumque dicimus: ‚tenuiter meminī‘, cum aliquid post tempus recordando repetimus, antequam plane totum excidat. Quapropter utrumque hoc numerorum genus mortale est, uerumtamen facientes factis iure anteponuntur.*)

<sup>243</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,35 / 76.

<sup>244</sup> Srv. níže: část I., kap. 2.1.1.2.

<sup>245</sup> Srv. část I., kap. 2.1.1.2.

rytmech jsme již mluvili výše, ale také duchovní – *spiritales*).<sup>246</sup> Spis *O hudbě* proto umožňuje – snad jasněji než jiné úvahy tohoto autora – rozlišit nejen retenci od empirické paměti, ale také paměť empirických obsahů (*numeri recordabiles*) od *memoria* v širším smyslu, která počínaje 12. kapitolou VI. knihy *De musica* zahrnuje číselné relace, jež nemusely být nutně vědomě aktualizovány (a tvoří tedy jakousi analogii *res ipsae* z X. knihy *Konfesi*).<sup>247</sup>

K motivu neměnných číselných relací se Augustin (ve spise *O hudbě*) dobírá prostřednictvím otázky, v čem vlastně při zakoušení smyslově vnímatelných rytmů nebo číselných vztahů nacházíme zalíbení. Sám si odpovídá, že musí jít o jakousi vzájemnou poměřitelnost intervalů: duše nachází zalíbení v rovnosti (*aequalitas*) rytmů časových intervalů (*in spatiorum temporalium numeris aequalitas mulceat*).<sup>248</sup> Brzy však dodává (zcela ve shodě s *Vyznáními* XI), že ona rovnost, kterou jsme s to smyslově vnímat, je velmi nepřesná, protože znění krátké slabiky je možné i poněkud prodloužit, aniž by byla překročena délka slabiky dlouhé,<sup>249</sup> takže to ani nepostřehneme, a nakonec se radujeme z nerovnosti. Takto nás však podle Augustina pouhá nápodoba rovnosti odvrací od rovnosti pravé. Ačkoli tedy i smyslová krása vzbuzuje zalíbení, je třeba obrátit se k její dokonalé podobě:

„Co však je vznešenějšího nad ty věci, v nichž trvá plná, nerušená, neproměnná a věčná rovnost, kde není žádný čas, protože tam není žádná proměnlivost, a odkud jsou časy vytvářeny, pořádky a odměřovány jako nápodoba věčnosti, zatímco otáčení nebes se vrací stále do téhož bodu a přivolává nebeská tělesa stále zpět na totéž místo, jsouc ve dnech a měsících, rocích a pětiletích, i ostatních obězích hvězd poslušno zákonů rovnosti, jednoty a řádu? Tak prostřednictvím rytmické následnosti svých časů oběhy připojují pozemské věci podřízené nebeským jakoby k písni veškerenstva (*carmen universitatis*).“<sup>250</sup>

Jak se má ale duše k této kosmické harmonii nebo „písni universa“ (*carmen universitatis*) obrátit? Augustin jasně odpovídá, že naše mysl by jistě nehledala onu rovnost (*aequalitatem illam*), kterou ve smysly vnímatelných rytmech nenachází coby jistou a trvalou, nýbrž jen jako zastřenou (*adumbratam*) a prchavou (*praetereuntem*), kdyby ji už neznala.<sup>251</sup> Odtud Augustin dále rozvíjí rychlý sled dialogických otázek a odpovědí (VI, 12, 34–36), které odvíjí od číselných struktur, z nichž sestává rytmické či

---

<sup>246</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,34. *Excipit autem memoria non solum carnales motus animi, de quibus numeris supra iam diximus, sed etiam spiritales...*

<sup>247</sup> Záměrně zde zcela opomím téma *anamnesis*, která je v tomto raném spise určitou cestou k těmto neměnným obsahům paměti. Toto téma by vyžadovalo samostatné zkoumání. Srv. L. Karfíková, *Anamnesis: Augustin mezi Platonem a Plotinem*, Praha 2015.

<sup>248</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,10,28 / 64.

<sup>249</sup> Tamt., srv. stejný motiv v *Confess.* XI,26,33 / CCL 27, 211.

<sup>250</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,11,29 / 66. *Quae uero superiora sunt nisi illa, in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas, ubi nullum est tempus, quia mutabilitas nulla est, et unde tempora fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum caeli conuersio ad idem redit et caelestia corpora ad idem reuocat, diebusque et mensibus et annis ac lustris ceterisque siderum orbibus legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat? Ita caelestibus terrena subiecta orbis temporum suorū numerosa successione quasi carmini uniuersitatis adsociant.*

<sup>251</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,34 / 72.

metrické umění (*ars rhythmicam uel metricam*). Ti, kdo verše tvoří, totiž musí při jejich skladbě vycházet ze znalosti tohoto umění, jehož *numeri* jsou neměnné. Z toho je dále zřejmé, že některé rytmy, jež jsou pomíjivé, jsou vytvořeny číselnými strukturami (*numeri*) umění, které přetrvává jakožto stav mysli (*adfectio*) toho, kdo tvoří.<sup>252</sup> Tento stav mysli (*adfectio*) básníka však není přítomen ani u těch, kdo nejsou v umění zbláhli, ani u těch, kdo je zapomněli. Přesto je možné i tyto nebásnické jedince k zákonitostem rytmiky a metriky přivést vhodným tázáním, takže je ve své mysli (*apud se ipsum*) nakonec naleznou.<sup>253</sup> Nenajdou tu ale libovolné rytmické a metrické konvence (*consuetudo*) užití jazyka, které se v čase mění (podobně by bylo obtížné tímto způsobem zjistit, co jsme měli před rokem k obědu), ale ryzí matematické zákonitosti (jako  $1 + 2 = 3$ ), které podle Augustina žádným konvencím a libovůli nepodléhají, neboť jsou neměnné, ba dokonce věčné (*aeternos*). Tyto věčné zákonitosti, které v sobě nezahrnují žádnou nepřesnost, jak o ní byla řeč v souvislosti se smysly vnímatelnými rytmy, pak musí nutně pocházet od neproměnného Boha (*ab uno aeterno et incommutabili Deo*).<sup>254</sup>

Po tomto výstupu od tělesného k netělesnému, jak byl ohlášen hned na začátku, jenž se děje v souladu s různými formami téže schopnosti, kterou Augustin označuje jako paměť, se znovu vrací otázka, jak toto vše souvisí s konstitucí času. V souvislosti s uměním rytmiky či metriky a jeho neměnnými čísly zmiňuje Augustin důležitý motiv: jestliže v průběhu celé VI. knihy sledoval výstup od proměnlivých a nezřetelných číselných relací, jak se ukazují ve smyslově vnímatelné materii, směrem k neměnným číselným strukturám, které zakládají veškerou hudbu a harmonii a které jsou vposledku matematické, nyní svůj pohled na chvíli jako by obrací a zkoumá, v jakém smyslu mohou proměnlivá čísla nebo rytmy vznikat z těch, která přetrvávají.<sup>255</sup> Nepopisuje tedy, jak zřít neměnné struktury v proměnlivých, ale všímá si toho, jakým způsobem osoba tvůrce či básníka promítá svou znalost rytmického umění do média hudby nebo poesie (čímž se vrací k tématu rytmů, jimiž duše působí na tělo – *numeri progressores*).

Jestliže výstup k netělesnému ukázal, v jakém smyslu je naše schopnost členit časové úseky např. v hudební kompozici závislá na možnosti duše nahlížet *numeri* ve smyslu matematických číselných struktur, úvahy spojené s promítáním těchto struktur do

---

<sup>252</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,35 / 74. *Quid, hanc artem num aliud putas quam adfectionem quandam esse animi artificis?*

<sup>253</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,35 / 76 M *Quid, si eum quisquam interrogando commemoret, remigrare ad eum putas illos numeros ab eo ipso, qui interrogat, an illum intrinsecus apud mentem suam mouere se ad aliquid, inde sibi, quod amiserat, redhibeatur?* D *Apud se ipsum puto id agere.*

<sup>254</sup> Právě v této souvislosti Augustin zmiňuje myšlenku „pohybu k Bohu“, jež uchováváme v paměti; tuto myšlenku patrně nenajdeme nikde jinde než právě v dialogu *O hudbě*: „Není snad zřejmé, že kdo se na základě otázek druhého sám uvnitř pohybuje k Bohu, aby nahlédl neproměnnou pravdu, nemohl by být upomenutím druhého zvenku zavolán zpět k nazření oné pravdy, pokud by takový pohyb neuchovával ve své paměti?“ Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,35 / 78–80. M *Quid tandem, illud nonne manifestum est eum, qui alio interrogante sese intus ad Deum mouet, ut uerum incommutabile intellegat, nisi eundem motum suum memoria teneat, non posse ad ituendum illud uerum nullo extrinsecus admonente reuocari?* D *Manifestum est.*“ (Český překlad L. Karfíková, *Anamnesis*, str. 54–55.)

<sup>255</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,12,35 / 74. M *Consentiendum est ergo ab aliquibus manentibus numeris praetereuntes aliquos fabricari?* D *Cogit me ratio consentire.*“

tělesné materie naopak poukazují na to, v jakém ohledu je schopnost duše působit v těle limitována celkovým uspořádáním kosmu, jehož je oduševnělá tělesná bytost jen určitou částí. Jak uvidíme, sama způsobilost smyslově vnímat čas totiž odpovídá vzájemným vztahům či poměrům jednotlivých živých bytostí, omezených svou smrtelností.

Augustin zde konkrétněji říká, že každé živé bytosti byl dán určitý druh smyslu (*sensus*), jímž uchopuje prostorové a časové vztahy (*sensus locorum temporumque*). Tento smysl pak – z prostorového hlediska – proporčně odpovídá vztahu jejího těla k tělesnosti celku světa, jehož je součástí, a z hlediska času zase proporčně odpovídá poměru délky jejího života k celkové délce existence světa, jehož je částí. Onen smysl uchopující časové a prostorové vztahy je tak zároveň v souladu s činnostmi, které ta či ona bytost vykonává (*ita sensus eius actioni eius congruat*), a to opět v určité odpovídající oblasti v rámci celkového pohybu veškerenstva (*motus uniuersi*). Vzhledem k tomu, že prostor i čas chápeme vždy v této relační souvztažnosti, nic prostorového ani časového není samo o sobě krátké nebo dlouhé, ale jeví se jako takové jen ve vzájemných vztazích (celek světa je možné zvětšit nebo zmenšit, ale vzájemné relace uvnitř něj se tím nijak nezmění). Augustin z toho uzavírá, že „pokud byl lidské přirozenosti dán takovýto smysl pro činnosti tělesného života, takže nemůže posoudit (*iudicare*) delší [časové] intervaly než ty, které jsou užitečné pro tento život, pak vzhledem k tomu, že je lidská přirozenost smrtelná, je také – jak se zdá – tento smysl smrtelný.“<sup>256</sup>

Důraz na relativitu našeho smyslu pro čas (a prostor), v němž záleží na poměru jednotlivých tělesných částí k sobě navzájem a zejména k celku světa, by snad mohl zčásti osvětlit také jednu poznámku z *Vyznání* (XI, 23, 29), v níž Augustin odmítá, že by čas byl pohybem slunce, měsíce a hvězd. Jeho námitka má formu otázky: Proč by totiž nebyly časy spíše pohyby všech těles? Ponecháme-li stranou jednoznačné odmítnutí ztotožnění času s jakýmkoli pohybem, domnívám se, že Augustin v souvislosti s časem – jak tomu alespoň nasvědčuje uvedená pasáž ze spisu *O hudbě* – neuvažoval ani tak o měření určitých privilegovaných pravidelných pohybů v kosmu, ale měl vždy na mysli tuto celkovou uspořádanost částí a celku. Proto je také možné předvést měření času na délce krátké a dlouhé znějící slabiky (přičemž znění zvuku je pro Augustina samozřejmě také určitý pohyb).<sup>257</sup>

### [1.3.2.2] Otázka duše světa

---

<sup>256</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,7,19 / 44–46. ...unicuique animanti in genere proprio, proportione universitatis, sensus locorum temporumque tributus est, ut, quomodo corpus eius proportione uniuersi corporis tantum est, cuius pars est, et aetas eius proportione uniuersi saeculi tanta est, cuius pars est, ita sensus eius actioni eius congruat, quam proportione agit uniuersi motus, cuius haec pars est (...). Nihil in spatiis locorum et temporum per se ipsum magnum est sed ad aliquid breuius, et nihil rursus in his per se ipsum breue est sed ad aliquid maius. Quapropter, si humanae naturae ad carnalis uitae actiones talis sensus tributus est, quo maiora spatia temporum iudicare non possit, quam interualla postulant ad talis uitae usum pertinentia, quoniam talis hominis natura mortalis est, etiam talem sensum mortalem puto.

<sup>257</sup> Srv. Augustin, *De mus.* II,3,3. *In motu est enim etiam omne quod sonat; et syllabe utique sonant.*



O tomto celkovém pohledu na souvztažnost časových jednotek (*tempora*) a tedy i rytmů (*numeri*), které je v případě působení duše na tělo (*numeri progressores*) uspořádávají, svědčí také Augustinovy úvahy o tom, že i nejprostší přírodní rytmy mají za základ jakousi skrytou harmonii. Takto v 8. kapitole *De musica* VI zmiňuje jakési nenápadné číselné struktury, které například člověku při chůzi brání, aby dělal nestejně kroky, při jídle a pití zabraňují nerovnoměrnému pohybu čelistí atd. (Ve spise *O pravém náboženství* Augustin uvádí o něco poetičtější příklad slavičího zpěvu.)<sup>258</sup> Tím, co nám skrytě (*tacite*) znemožňuje dopouštět se nepravidelných pohybů, a to zejména když něco vykonáváme pozorně prostřednictvím svého těla, jsou tedy jakési číselné struktury, které vposledku poukazují k Bohu jako stvořiteli živých bytostí (*conditor animalis*), o němž je podle Augustina jistě na místě věřit, že je původcem veškerého souladu a harmonie (*auctor omnis conuenientiae atque concordiae*).<sup>259</sup>

Tato pravidelnost v působení duše prostřednictvím rytmů na tělesné pohyby, včetně biologických procesů, je tedy podle Augustina řízena autorem veškeré harmonie. Je nicméně poněkud zvláštní spojovat si tento druh téměř fyziologického souladu bezprostředně se Stvořitelem světa, zvláště když jen o něco dříve byla řeč o kosmu jakožto celku: obojí by totiž v souvislosti s jinými ranými Augustinovými spisy poukazovalo mnohem spíše k myšlence duše světa, která tuto harmonii prostředkuje. Kupříkladu ve spise *O nesmrtelnosti duše* najdeme následující pasáž: „Tělo tedy subsistuje díky duši a je díky tomu, že je oduševněno, a to jak ve svém celku, jako svět, tak jednotlivě, jako jeden každý živočich v rámci světa“.<sup>260</sup> Tímto směrem by poukazovalo také to, že Augustin ještě po mnoha letech ve svých *Retractationes* cítí potřebu se k problému duše světa vrátit, a to právě v souvislosti s VI. knihou *De musica*, v níž mimochodem není o duši světa explicitně ani zmínka:

„Jsem si vědom, že nelze s určitostí rozumově dokázat ani doložit autoritou božských Písem, že tento svět je živočich, jak se domníval Platón a mnozí jiní filosofové. Proto byly neuvážené mé výroky v tomto smyslu také v knize *O nesmrtelnosti duše*, jak jsem již poznamenal. Nemyslím sice, že je to omyl, ale

---

<sup>258</sup> Srv. Augustin, *De vera rel.* 42,79. *Deinde illud cogitandum est, quam numerosas, quam suaves sonorum pulchritudines verberatus aer traiciat cantante luscinia, quas illius aviculae anima non, cum liberet, fabricaretur, nisi vitali motu incorporaliter haberet impressas. Hoc et in ceteris animantibus, quae ratione carentia, sensu tamen non carent, animadverti potest. Nullum enim horum est, quod non vel in sono vocis, vel in cetero motu atque operatione membrorum, numerosum aliquid et in suo genere moderatum gerat, non aliqua scientia, sed tamen intimis naturae terminis, ab illa incommutabili numerorum lege modulatis.*

<sup>259</sup> Srv. *De mus.* VI,8,20. *Nam et illi progressores, cum aliquam in corpore numerosam operationem adpetunt, latente istorum nutu modificantur. Quod enim nos uel ambulantes ab imparibus passibus, uel percutientes ab imparibus interuallis plagarum, uel edentes et bibentes ab imparibus malarum motibus, scalpentes denique ab imparibus unguium ductibus, et, ne per multas alias operationes percurrat, quod nos in qualibet attentione agendi aliquid per corporis membra ab imparibus motibus refrenat et cohibet et quandam parilitatem tacite inperat, idipsum est iudiciale nescio quid, quod conditorem animalis insinuat Deum, quem certe decet credere auctorem omnis conuenientiae atque concordiae.*

<sup>260</sup> Srv. Aurelius Augustinus, *O nesmrtelnosti duše*, překlad a komentář L. Karfíková, str. 224. Odkazy na světovou duši v Augustinovi: *De ordine* II, 11, 30. CCL 29, 124. *De immortalitate animae* 15, 24, CSEL 89, 125-26. Srv. též kritickou poznámku o ukvapených závěrech ohledně této otázky v *Retractationes* (I,5,3). Ve vztahu k *De musica* srv. *Retract.* I, 11,4. (*Sed animal esse istum mundum, sicut Plato sensit aliique philosophi plurimi, nec ratione certa indagare potui, nec diuinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognoui.*)

nechápu ani jako pravdivé tvrzení, že svět je živočich. Za zcela neotřesitelné pokládám beze vší pochyby jen to, že tento svět pro nás není žádný bůh, ať už má duši, nebo ne. Má-li totiž duši, pak je naším Bohem její tvůrce; pokud duši nemá, pak tento svět nemůže být bohem pro nikoho, tím méně pro nás.“<sup>261</sup>

Snad je tím, co Augustina nutí uvažovat o světě jako o bytosti obdařené duší, ona výše popsaná souladnost částí a celku, která je uchopitelná smysly a ve svých nejzdařilejších podobách – jakými jsou oběhy hvězd – vyznívá jako jakási kosmická harmonie (*carmen uniuersitatis*). Na druhé straně tato píseň (*carmen*) sama představuje stále ještě nedokonalou nápodobu matematických relací, jak jsme viděli v *De musica* VI. Ačkoli je původcem obojího, jak se sluší věřit, *auctor omnis conuenientiae atque concordiae*, přece je snad na místě od sebe obě podoby číselných relací odlišovat (snad v souladu s novoplatónskou tradicí jako harmonii vtělenou, přístupnou smyslům, a harmonii oddělenou, tj. ryze matematickou).

Ačkoli tedy zůstává odpověď na to, zda lze myslet cosi jako duši světa, pro Augustina nerozhodnutá, přesto je důvod o ní uvažovat. Podobně jako v případě času, kdy autor *Vyznání* sice neví, co je čas a zda vůbec je, ale pokračuje ve svém zkoumání, protože nemůže popřít, že jej měří, podobně i v případě duše světa existuje mnoho důvodů ke skepsi, a přesto máme zkušenost nejen se souladem přírodních procesů, ale také s jakýmsi druhem „spříznění“ jednotlivých duší či duchů. Augustin o něm hovoří například ve zmiňovaném spise *De vera religione*: „Spojení ducha (*animi coniunctio*) je však silnější než spojení časů nebo míst.“<sup>262</sup>

Právě takovýto jednotící aspekt, jenž přesahuje jednotlivé intervaly času a vzdálenosti, které je s to postihnout partikulární duše, je zřejmě zapotřebí pro myšlenku času sdíleného více dušemi. Spis *O hudbě* nám tak ukazuje jakýsi celkovější obraz toho, jak by čas pořádaný duší světa musel vypadat, než jaký poskytuje závěr XI. knihy *Vyznání* (kap. 30, 41). Zde je řeč o duchu (*animus*), který by se vyznačoval takovým věděním, že by mu bylo všechno minulé i budoucí známé tak jako Augustinovi jediný zpěv (*canticum*). A opět je zde výslovně připojeno, že by tento duch nemohl být rozhodně ztotožněn se samotným Stvořitelem (*conditor uniuersitatis, conditor animarum et corporum*), neboť ten je věčný a bez proměny. Zatímco ale obraz písně z *Vyznání* vzbuzuje spíše představu postupně uplývající sukcese, obraz písně z *De musica* navozoval spíše dojem synchronního souzvuku jednotlivých částí kosmu.

Již víme, že Plotinos, který byl podle všeho Augustinovým nepřímým zdrojem, svou definici času jako „*diastasis zoés*“ modeluje právě na duši veškerenstva (*psyché tou pantos*), a teprve následně se zabývá tím, nakolik je čas také „v nás“, aniž by byl mezi jednotlivé duše „rozdroben.“<sup>263</sup> Augustin ovšem ve *Vyznáních* XI postupuje naopak: vychází z jednotlivé duše a teprve následně uvažuje o možnosti či nutnosti duše, která

---

<sup>261</sup> Srv. Aurelius Augustinus, *O nesmrtnosti duše*, překlad a komentář L. Karfíková, str. 225 (překlad L. Karfíková). Srv. Augustinus, *Retractationes* I,11,4.

<sup>262</sup> Srv. Augustin, *De vera rel.* 47, 91: CCL 32, 247. *Animi autem coniunctio maior est quam locorum aut temporum...*

<sup>263</sup> Srv. k tomu L. Karfíková, *Plotin a Augustin o čase*, in: *Čas a řeč*, str. 43.

by v sobě zahrnovala veškerý čas. Myslet skutečně intersubjektivní čas ve smyslu vzájemnosti času jakožto rozpětí ducha je nicméně velmi obtížné; podobně jako je ve skutečnosti nesnadné vyřešit problém vzájemného vztahu Plotinovy jedné duše a mnohých duší. Augustinovu váhání v této otázce se proto nelze divit.

Obraťme se tedy nejprve krátce k tomu, co ještě lze doplnit k Augustinovu výměru času jakožto *distentio animi*, abychom se tento výměr nakonec pokusili spojit s tím, jak je ve *Vyznáních* čas znázorněn pomocí příběhu. Snad najdeme jakési náznaky odpovědi alespoň zde.

### [1.3.3] Čas jako rozpětí (*distentio*)

*psychologické předpoklady zkoumání času*

Ve spise *O hudbě* se ovšem Augustin nezabývá přímo časem; ukazuje se zde spíše dvojitá podmínka časové konstituce: na jedné straně neměnné číselné relace (*numeri*), jimiž můžeme čas počítat, a na straně druhé časoprostorové proporční vztahy jednotlivých živých bytostí ve světě, dané jejich konečností, které také ukládají meze naší schopnosti čas uchopit smyslovým vnímáním (*sensus*). Možná právě tuto dvojitou souvislost ve *Vyznáních* postrádají myslitelé, kteří v nich nacházejí doklad Augustinova „subjektivistického“ pojetí času.<sup>264</sup>

V každém případě se zdá, jako kdyby si Augustin už ve svém ranějším spise na konkrétních příkladech z oblasti rytmiky či hudby předem rozmyslel určitý aspekt posouzení časových intervalů, resp. jejich měření, a ve *Vyznáních* XI tato svá zjištění dále uplatnil, aby poukázal ještě na jiný – než pouze kosmologický – aspekt času. Když se totiž takto vyjasní podmínky časové konstituce, klade se o to naléhavěji otázka, co přesně čas je. Nyní se zřetelněji ukazuje, že samotnou povahu časovosti je třeba hledat na pomezí, kde se setkávají číselné struktury ducha a intervaly, které ve světě vnímáme smysly. Takové hledání můžeme sledovat v XI. knize *Vyznání*, zaměříme-li se závěrem na místa, kde se postupně objevuje onen váhavý výměr času jakožto *distentio animi*.

V první pasáži (XI, 23, 29) je řeč o průběhu bitvy z knihy Jozue (10,12-13), během níž se zastavilo slunce, a čas přesto dále ubíhal. Augustin k tomu dodává, že tato bitva se udála a byla dokončena v časovém intervalu, který pro to byl dostatečný (*spatium temporis, quod ei sufficeret*). A ihned shledává, že čas je jakési rozpětí (*Video igitur tempus quandam esse distentionem*). Je pozoruhodné, že první zmínka o *distentio* se objevuje v souvislosti s událostí ve světě; jde tedy o rozpětí, které vyžaduje určitá událost, aby proběhla od začátku do konce. Tento aspekt *distentio* jako by se tedy týkal kosmologického aspektu času. Je však třeba dodat, že hned vzápětí (kap. 24, 31)

---

<sup>264</sup> Jedno z vysvětlení, proč už Augustin v *Konfesích* svůj kosmologický rozvrh z VI. knihy *De musica* neopakoval, může tkvít také v tom, že byl tento spis v jeho době poměrně slavný, zejména VI. kniha pojednávající „otázky hodné zájmu“, jak se později říká v *Retraktacích*. Srv. *Retractationes*, I,11,1. (*Deinde, ut supra commemoravi, sex libros de musica scripsi, quorum ipse sextus maxime innotuit, quoniam res in eo digna cognitione versatur...*)

Augustin zmiňuje také vázanost času na pozornost, která čas „dělí“; bez ní by totiž také nebylo možné stanovit začátek a konec měřeného pohybu. Augustin se tedy brzy obrací od toho, co sledujeme, k hledisku, z něž to sledujeme.<sup>265</sup>

Podruhé je o *distentio* řeč již v souvislosti s měřením dlouhé slabiky za pomoci krátké (kap. 26, 33). Zde se nejprve ukáže, jak měříme kratšími délkami ty delší (verš stopou, báseň veršem atd.). Tentokrát si však Augustin všímá, jak už o tom byla řeč, že není možné najít přesnou míru času (*certa mensura temporis*), neboť kratší verš můžeme vyslovovat pomaleji, takže zaznívá v delším časovém intervalu než delší verš vyslovovaný rychleji. Vzápětí proto dodává, že čas není nic jiného než *distentio*, tentokrát však již samotného ducha (*ipsius animi*). Snad stojí za pozornost, že Augustin mluví o stejné nepřesnosti, jakou zmiňoval ve spise *O hudbě*, kde ji ovšem spojoval s nevyhnutelnou nepřesností, kterou s sebou nese smyslové vnímání.

Třetí a nejdůležitější příklad se týká přednesu zpěvu, který známe nazpaměť (kap. 28, 38). Augustin na tomto místě mluví o písni, ke které se vztahuje jeho duch, a tím se „rozpíná“ od vzpomínky (na právě přednesené verše) k očekávání toho, co má teprve přednést, a přitom se soustřeďuje pozorností na to, co říká v tento okamžik (tedy v přítomnosti).

Viděli jsme, jak Augustin postupuje od rozpětí ve smyslu intervalu, který vyžaduje bitva, k rozpětí ve vyslovování, které může duše různě prodlužovat a zkracovat, až po rozpětí pozornosti, jež se zaměřuje na přednes promluvy uložené v duchu.

Jestliže spis *De musica* poukazuje na číselnou strukturu kosmu, pak zároveň ukazuje, že ona sama ještě není časem. Myšlenka, která vede k vypracování definice času ve *Vyznáních* XI se zdá být spíše založena na úvaze, že vzájemné poměry intervalů ve světě (například události, které potřebují čas, aby se staly, nebo slabiky, které mohou být vyslovovány tu dlouze, tu krátce), připouštějí různou míru „dilatace“, a přesto si zachovávají určitý řád založený v matematických poměrech.

Čas jako by byl samotnou touto schopností dilatace (zhušťování a rozředování), která na jednom pólu vede až k soustředění v nečasové věčnosti a na druhém pólu k rozptýlení, které se blíží jakémusi bezčasí (v němž jako by nic nepřicházelo a nic se neproměňovalo). Tyto motivy Augustin vykládá mj. ve XII. knize *Vyznání* v souvislosti s bezčasím nebe nebes (*caelum caeli*) a dosud beztvaré země stvořených podle knihy *Genesis* ještě před ustavením času.<sup>266</sup> Na závěr se nicméně pokusím uchopit tuto zvláštní „rozpínavost“ času pomocí samotného příběhu *Vyznání*.

#### [1.4] Augustinův příběh a otázka společného času

---

<sup>265</sup> Srv. *Confess.* XI,24,31 / CCL 27, 210. (*Et si non vidi, ex quo coepit, et perseuerat moueri, ut non uideam, cum desinit, non ualeo metiri, nisi forte ex quo uidere incipio, donec desinam.*)

<sup>266</sup> Srv. *Confess.* XII,9,9 / CCL 27, 221.

Když se podíváme na XI. knihu *Vyznání*, kde Augustin popisuje své chápání času jakožto „rozpětí ducha“ (*distentio animi*), ukazuje se, že čas je jakousi souvztažností (XI, 26, 33): je to rozpětí či „roztažení“ ducha, který nikdy není „prázdný“, ale vždy se upíná k něčemu, k nějakým věcem nebo bytostem – a činí tak prostřednictvím stavů (*affectiones*), které v něm tyto věci zanechávají, když se proměňují či míjejí (XI, 27, 36). Připomeňme si naposled asi nejnázornější Augustinův popis děje, v němž duch časové vztahy zachycuje:

„Chystám se přednést zpěv, který znám. Než začnu, mé očekávání se vztahuje na celý zpěv, ale když už začnu, pak kolik z něho přemístím do minulosti, k tomu se vztahuje i moje paměť. A celá tato moje činnost je rozepjata (*distenditur*) mezi vzpomínku (to, co jsem přednesl) a to, co očekávám (to, co přednést mám). A jako přítomná tu je má pozornost (*attentio*), přes kterou to, co bylo budoucí, přechází, aby se to stalo minulým. Čím dál to pokračuje, tím víc se zkracuje očekávané a prodlužuje se vzpomínka, dokud ve chvíli, kdy celá ta činnost skončí a přejde do vzpomínky, nedojde všechno, co bylo očekáváno. A co se děje ve zpěvu jako celku, to se děje i v jeho jednotlivých částech a v jednotlivých jeho slabikách, a děje se to i v rozsáhlejší činnosti, jejíž částí mohl ten zpěv být, děje se to v celém lidském životě, jehož částmi jsou všechny činnosti člověka, děje se to v celém věku lidských synů, jehož částmi jsou všechny lidské životy.“<sup>267</sup>

Augustin v posledních citovaných větách tvrdí, že podobně jako píseň složenou z veršů a slabik můžeme chápat i různé lidské činnosti nebo celý lidský život, či dokonce věk lidského pokolení. Duch se tedy vždy k něčemu vztahuje a podle toho, co všechno se snaží do sebe pojmout, rozpíná se více anebo méně. Přesto ale není právě popsany přechod od zpěvu písně k rozpětí celku života tak jednoduchým krokem, jak jej zde Augustin – v jakési myšlenkové zkratce – představuje. Píseň či báseň přece máme před sebou v mysli jako celek, který si můžeme postupně vybavit (a jako taková je *recordabilis*).<sup>268</sup> Samotný život ale tuto povahu nemá, a pokud má být vůbec nějak uchopitelný ve svém celku, pak snad jediné jako příběh, jako souvislost událostí, která má nějaký začátek a konec a která a je sdělitelná v řeči. V čem tedy přesněji spočívá Augustinova analogie?

#### [1.4.1] Členění časových intervalů v řeči: zvuk a význam

Uvedená pasáž z XI. knihy *Vyznání* nejspíš poukazuje na formální charakter časového plynutí: události uplynávají podobně jako slabiky, které jsou pro Augustina *exemplum*

<sup>267</sup> Srv. *Confess* XI,28,38 / *CCL* 27, 214. *Dicturus sum canticum, quod noui: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur uita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in exspectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breuiata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota uita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes uitae hominum.* (Překlad O. Koupila – s mírnou úpravou.)

<sup>268</sup> Srv. Augustin, *De mus.* VI,6,16.

pomíjivosti. Ale to, zdá se, není vše. Neboť tyto pomíjivé fragmenty podle něj tvoří určité nadřazené celky. Nestačí si proto všimnout jen formální stránky časového plynutí z budoucnosti do minulosti, ale také rozlišovat vzájemný vztah částí a celků toho, co takto uplývá. Když už se totiž duch musí „rozpínat“ (což je v případě lidských bytostí asi nevyhnutelné), nezbyvá mu než toto své rozpětí nějak členit. Jinak nedokáže čas sledovat, ani pomyslně změřit, natož aby dovedl vyprávět o minulých událostech. Bez tohoto uspořádání nabývá čas podoby *distentio* ve smyslu rozptýlení v mnohosti a fragmentace (o níž se *Konfese* opakovaně zmiňují).<sup>269</sup> I proto Augustin – v případě kratších časových úseků – věnuje pozornost hranicím jednotlivých intervalů určených vzájemnými číselnými poměry délky slabik, veršů a větších celků, jak je popisuje metrika. Neboť, jak jsme viděli, bez této – často neuvědomělé – opory v řádu bychom podle Augustinovy zkušenosti bývalého učitele rétoriky uplývající zvuky ani nedokázali ve své paměti podržet. Když však jde o to zachytit delší časové úseky, toto formální členění, jak se zdá, nestačí, a je třeba zaměřit se také na jejich významovou souvislost. Slabiky – samy o sobě obvykle bez významu – se skládají do slov či veršů, které nesouce význam utvářejí postupně celkový smysl, jenž vychází najevo, až když píseň zazněla od začátku do konce. Podobně aby mohl Augustin – jako vypravěč *Vyznání* – pojmut ve svém duchu větší úseky času zahrnující vzdálenější události vlastního života, musí vysledovat a pro sebe nějak artikulovat souvztažnost částí a celku těchto událostí, jejich smysl, který pak prostupuje jeho příběhem.

Řeč tedy plní pro Augustina úlohu struktury, která umožňuje zachytit časové plynutí dvojím způsobem: jednak podobně jako hudební skladba artikuluje souslednost zvuků tím, že v sobě zahrnuje numerické poměry, jež tvoří základ metriky nebo hudby, jednak svou schopností nést význam. Přitom je ale třeba stále odlišovat, kdy jde Augustinovi spíše o formální členění časových intervalů, které se vztahuje ke smysly vnímatelným zvukům, a kdy poukazuje na vztah formálního členění řeči k rovině významu, kterou dokáže postihnout jen duch.<sup>270</sup>

#### [1.4.2] Analogie slov a věcí co do jejich pomíjivosti

Výše citovaná pasáž o písni z XI. knihy má své předznamenání už v knize IV., kde je však ještě více zdůrazněn vzájemný vztah celku a částí časového průběhu. Také zde Augustin vede paralelu mezi časovým rozpětím, které náleží stvořeným věcem, a plynutím hlásek a slov řeči:

„[Věci] když vznikají a směřují k bytí (*tendant esse*) – čím rychleji rostou k tomu, aby byly, tím víc spěchají k tomu, aby nebyly (*festinant, ut non sint*). Takový je jejich úděl. Takto jsi jim určil, že jsou částmi věcí, které nejsou všechny zároveň (*quae non sunt omnes simul*), ale tím, že jedny odcházejí a druhé je následují, vytvářejí celek (*decedendo ac succedendo agunt omnes universum*), jehož jsou částmi. Vždyť tak se také uskutečňuje naše řeč (*sermo noster*) prostřednictvím znějících znaků (*per signa*

<sup>269</sup> Srv. např. *Confess.* II,1,1 (*in multa evanui*); X,29,40 (*in multa defluximus*) atd.

<sup>270</sup> Ačkoli je třeba hned dodat, že vzájemné poměry intervalů jsou ve své základní matematické formě stejně jako význam uchopitelné jen pro racionální mysl.

*sonantia*). Řeč přece nebude celá, jestli jedno slovo – když dozněly jeho části – neustoupí (*decedat*), aby následovalo slovo další (*ut succedat aliud*).“<sup>271</sup>

Slabiky jsou zde pro Augustina opět jakousi šifrou pomíjivosti (stejně jako v jiných spisech).<sup>272</sup> Právě uvedený citát je ale pozoruhodný tím, že ukazuje pomíjivost jako jinou tvář posloupnosti, která je však – ve světě věcí podléhajících času – nutná k tomu, aby se mohl uskutečnit určitý děj jako celek. V případě slabik je tato nutnost velmi nápadná, proto se Augustin o něco dál snaží přesvědčit svou posmutnělou duši, aby se s míjením věcí smířila: „Vždyť... tělesným smyslem slyšíš, co říkáme, a přece nechceš, aby jednotlivé slabiky zůstaly stát, ale aby proletěly a na jejich místo přišly jiné, abys tak slyšela celek...“<sup>273</sup> Pomíjivost tedy – v podmínkách tohoto světa – není sama o sobě něčím nežádoucím, a naopak lze zase říci, že přetrvávání věcí není samo o sobě vždy žádoucí, jak Augustin blíže vysvětluje ve svém spisu *O hudbě*: „Není tomu tak, že podobně jako má to, co je věčné, přednost před tím, co je časové, mají i věci, jimž trvá déle, než se vytratí, přednost před těmi, které pominou za kratší dobu. Neboť zdraví, které trvá jediný den, je jistě lepší než mnoho dní trvajících slabost.“<sup>274</sup> A stejně tak, dodává Augustin, je jeden den čtení lepší než mnoho dní psaní, jestliže tutéž věc, kterou mnoho dnů píšeme, přečteme za pouhý den.

Slabiky musí doznít, aby bylo možné uchopit časový interval s jeho začátkem a koncem (srv. XI, 24, 31 a XI, 27, 34), a bez podržení jednotlivých intervalů nelze nacházet či stanovit elementární řád času. Především by ale slabiky bez tohoto míjení ve prospěch rozvinutí delšího časového úseku nemohly být nositelkami významu nebo smyslu. Podle některých vykladačů, není vyloučené, že výrazem „*sermo noster*“ má Augustin ve výše citované pasáži *Vyznání* (IV, 10, 15) na mysli nejen řeč obecně, ale také vlastní vyprávění,<sup>275</sup> jehož smysl rovněž nemůže být uchopen, dokud není celý příběh dopovězen nebo dočten.

### [1.4.3] Augustinův příběh?

Co je tedy smyslem tohoto příběhu a jak vlastně Augustin pohlíží na dosavadní čas svého života? Tradice výkladů nabízí na tuto otázku bezpočet odpovědí a jednu – i když trochu zkratkovitou – nám dává dokonce sám Augustin. Jak jsme již viděli, ve svých *Retraktacích* Augustin rozděluje *Vyznání* na prvních deset knih pojednávajících o něm samotném a na poslední tři knihy zaměřené na výklad úvodních veršů

---

<sup>271</sup> Srv. *Confess.* IV,1,15 / CCL 27 / 48. *Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes uniuersum, cuius partes sunt. Ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. Non enim erit totus sermo, si unum uerbum non decedat, cum sonuerit partes suas, ut succedat aliud.*

<sup>272</sup> Srv. např. Augustin, *De mus.* VI,8,21 a *De ord.* II,14,41 (kde je ovšem obecněji řeč o zvuku).

<sup>273</sup> Srv. *Confess.* IV,11,17 / CCL 27 / 49. *Nam et quod loquimur, per eundem sensum carnis audis et non uis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliae ueniant et totum audias.*

<sup>274</sup> Augustin, *De mus.*, VI,4,6 / 18. *Non enim sicut aeterna temporalibus, ita ea, quae diutius abolentur, his, quae breuiore tempore transeunt, preferenda sunt, quia et sanitas unius diei profecto est melior quam multorum dierum inbecilitas.*

<sup>275</sup> Tuto interpretaci zmiňuje J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions II*, str. 236.

*Genesis*.<sup>276</sup> Jak už bylo řečeno, toto spojení (auto)biografického vyprávění, filosofické analýzy paměti a času s hermeneutikou příběhu stvoření vyvolává dodnes mnoho otázek. Pro naši souvislost je zajímavé, že některé interpretace ve *Vyznáních* nacházejí určité zobrazení času. Augustinovo vyprávění je pak možné chápat právě jako onu píseň z XI. knihy. Už byla řeč o tom, že i příběh zachycený v prvních devíti knihách ukazuje čas, který Augustin žije, jako jakési rozpětí, ve kterém se jeho duch vztahuje k věcem a k bytostem, které pominuly nebo jen nejsou přítomné. Desátá kniha se pak zdá být zkoumáním toho, kým vypravěč nyní je (před Bohem a ve vztahu ke svým čtenářům), zatímco knihy XI. – XIII. započínají činnost, jíž chce Augustin zasvětit co možná nejvíce svého budoucího času. Čas je tedy v XI. knize zobrazen především na příkladech písně či básně, zatímco v celkové kompozici *Vyznání* nabývá podoby příběhu, který je zároveň jakousi souhrou a vzájemným zrcadlením času jednotlivého lidského života a příběhu stvoření.<sup>277</sup>

Na první pohled se tedy zdá, jako by Augustinův příběh pojednával hlavně o něm samotném (sám to i tvrdí), když se však podíváme blíže, ukazuje se, že v něm mají důležité místo také jeho přátelé, lidé, kteří jsou mu blízcí, ale i jeho protivníci. Jak si všímají někteří vykladači, jednotlivé osoby mají ve *Vyznáních* jména, nakolik se podílejí – třeba i nepřímo, nebo dokonce nechtěně – na Augustinově obrácení. Takovýchto „agentů konverze“ (*agents of conversion*) je pak vypočítáno v celém vyprávění celkem šestnáct.<sup>278</sup> Ostatní postavy, třebaže zaujímaly v Augustinově životě zásadní místo – jako jeho zemřelý přítel, o němž ve IV. knize říká, že byl polovinou jeho duše (*dimidium animae*) anebo jeho družka, s níž strávil mnoho let života a která byla matkou jeho syna – zůstávají bezejmenné.<sup>279</sup> Je zajímavé, že Augustinovi souputníci dostávají jména až v knize šesté (tj. v Ambrožově kruhu a po příjezdu Moniky do Milána), v níž spolu – podle našeho vypravěče – začínají věrněji hledat cestu k lepšímu životu.<sup>280</sup> Je-li tedy pravdou, že se síla jednotlivých postav ve *Vyznáních* měří jejich významem pro příběh Augustinovy náboženské proměny, jaké místo zde zaujímá Ambrož a Monika? Obě tyto postavy se zdají být v *Konfesích* svým způsobem všudypřítomné: zatímco je ale přítomnost Moniky vcelku nápadná, Ambrož je v příběhu přítomen částečně výslovně (počínaje knihou pátou) a zčásti – jak ještě uvidíme – také zástupně ve svém hymnu *Deus creator omnium*.

Monika je postavou, která jako by se zrodila spolu s Augustinovou pamětí. Poprvé je o ní zmínka v první knize, kde vypravěč líčí dobrodiní, kterých se mu dostávalo ještě jako nemluvněti. Není si však zcela jist, kdy mu svou péči věnovala matka a kdy chůva, protože se nedokáže přesně upamatovat (*non enim ego memini*, I, 6, 7); rané dětství je

---

<sup>276</sup> Srv. Augustin, *Retractationes*, II,6,1.

<sup>277</sup> Srv. I. Bochet, „*Le firmament de l'Écriture*“. *L'herméneutique augustiniennne*, Paris 2004.

<sup>278</sup> J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions II*, str. 217–218 v této souvislosti odkazuje na zkoumání P. Courcelle. (Jedinou výjimkou má být Patricius, který se na konverzi nijak nepodílel, ale Augustin si přál, aby si jej čtenář spolu s Monikou uchoval v paměti.)

<sup>279</sup> K postavě Augustinovy družky srv. např. E. Bermon, *La signification et l'enseignement*, Paris 2007, str. 11–16.

<sup>280</sup> J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions II*, str. 254. Z toho hlediska se nikoli náhodou hemží jmény zejména kniha VIII., v níž došlo k Augustinovu obrácení, a také kniha IX., ve které se společenství přátel naposledy loučí s Monikou.



totiž zahaleno zapomněním. Jak se dočítáme především ve třetí knize, Monika provází život svého syna vytrvalými modlitbami, o nichž se předem ve snovém vidění a také z úst biskupa dozvídá, že budou jednou vyslyšeny (III, 11, 19–III, 12, 21). Provází však jeho život také v reálném čase a prostoru, když mu nejprve chce zabránit v odplutí do Říma (V, 8, 4–V, 8, 15) a později za ním přijíždí do Milána (VI, 1, 1). Mimo to také svého syna povzbuzuje, aby studoval svobodná umění (II, 3, 8), která budou mít – jako svého druhu duchovní cvičení a jako jeden ze zdrojů Augustinových úvah o moudrosti, o netělesných jsoucnech a o věčnosti – na jeho proměně smýšlení zásadní podíl. Monika je také první osobou, kterou se Augustin společně s Alypiem rozhodne zpravit o své konverzi (VIII, 12, 30). Nejdůležitější pro pochopení významu Moniky v celku *Vyznání* je ale kniha devátá. Kromě známé „vize v Ostii“ (k níž se ještě vrátíme), je pro naši souvislost důležité především to, že Moničinou smrtí končí celá narativní část knihy. Není to tedy celek Augustinova života, o němž by jeho příběh vyprávěl, ale spíše celek života Moniky, nakolik jej mohl její syn – až kam jeho paměť sahá – poznat. Pro naši souvislost také není nepodstatné Augustinovo vyjádření, že jejich život byl vlastně životem jedním: „její život a můj život se totiž stal jedním jediným (*vita, quae una facta erat*, IX, 12, 30)“. Narativní knihy *Konfesí* sice začínají Augustinovým narozením, ale pochopitelně nemohou skončit jeho smrtí, nekončí však – trochu překvapivě – ani jeho obrácením, k němuž jinak všechno směřuje. Spíše se zdá, že jeho příběh začíná nejranějšími vzpomínkami, které jsou přirozeně také vzpomínkami na matku, a končí Moničinou smrtí; v samém závěru IX. knihy pak připojuje prosbu o vzpomínku čtenářů: „aby kdokoliv bude tyto věty číst, vzpomněl si u tvého oltáře na Moniku“ (IX, 13, 37). Snad není náhodou, že jde o jediné místo Augustinových spisů, kde je uvedeno její jméno.<sup>281</sup> Pokud tedy existuje nějaký celek lidského života, který v průběhu Augustinova vyprávění jakoby vychází z jeho paměti, dokud neproběhne až do konce – podobně jako z ní vybíhá ona píseň z XI. knihy –, pak by jím mohl být (přínejmenším také) život jeho matky Moniky.

#### [1.4.4] Hledání věčnosti

Když tedy Augustin hovoří o tom, že se jeho život a život někoho druhého stal jedním jediným, nebo když říká o svém příteli, že byl polovinou jeho duše, naznačuje tím snad existenci jakéhosi sdíleného času, času, který bychom mohli chápat jako „rozpětí“ utvářené společně více dušemi či duchy (*distentio animorum*) jakoby spojenými v jedno? Na tuto otázku není snadné najít ve *Vyznáních* odpověď. Pokusíme se nyní alespoň v krátkosti naznačit, v jakém smyslu by snad mohlo souviset Augustinovo hledání věčnosti, o němž ve svém příběhu vypráví, právě s nacházením času, který je s druhými nějak podstatněji sdílený. Snad přitom vyjde zřetelněji najevo, že sdílený čas zde neznamena prostý výskyt ve stejném čase na stejném místě, ale opravdu společně vytvářené rozpětí (*distentio*), v němž spolu duše čas podržují a sjednocují.

Připomeňme si krátce, co Augustin říká o věčnosti. Jeho vyprávění ukazuje, že lidský duch se jako takový může vztahovat jak k pomíjivým tvorům, tak k tomu, co je nepomíjivé a neproměnné. Jisté ale je, že duch, nakolik je duchem člověka, se – na

---

<sup>281</sup> Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 148.

rozdíl od duchů andělských (*creatura intellectualis*), o nichž je řeč ve XII. knize – vztahuje k pomíjivým věcem a bytostem nevyhnutelně. Nedokáže totiž tak jako andělé spočinout v setrvalém rozjímání věčnosti. Příběh *Vyznání* navíc dokládá, že zatímco k pomíjivým věcem se nelze neupínat, na věčnost je možné zcela „zapomenout“. Ba co hůře, pojmu věčnosti vůbec není snadné porozumět a pro samotného Augustina jde o výsledek dlouhého a namáhavého hledání.

Jak jsme také již viděli, věčnost podle něj není nekonečně „nastavovaným“ časem, nýbrž je neproměnná, nesložená, bez střídání časů, nic v ní nepomíjí a vše je v ní přítomno najednou (*simul*).<sup>282</sup> Trvale stojící věčnost je tak neporovnatelná s časem, který stále plyne a nikdy není přítomný celý. A přece všechno, co je v čase, „všechno minulé i budoucí je tvořeno tím, a vybíhá z toho, co je přítomno stále (*semper est praesens*, XI, 11, 13). Mezi věčností a časem je tedy odlišnost co do povahy sjednocení: věčnost je všezahrnující simultaneitou, zatímco čas je extenzí a „vedlesebnou“ sukcesí, která není prázdná, ale je členěna určitými intervaly. Augustin tento rozdíl mezi časem a věčností v jakési zhuštěné podobě vyjadřuje ve svém odlišení stvořitelského Slova a slova lidské řeči:

„Tys řekl, a bylo to stvořeno, a stvořils to ve svém slově. [XI, 6, 8] Ale jakým způsobem jsi to řekl? Asi ne takovým způsobem, jako když se ozval z nebe hlas a říkal: *To je můj milovaný Syn*. Ten hlas se totiž ozval a dozněl, začal a skončil. Slabiky zazněly a dozněly (...). Ten hlas vydal pohyb něčeho stvořeného, který byl sám ponořen v čase (*ipse temporalis*) a sloužil tvé věčné vůli. [XI, 7, 9] A ty tak Slovem, které je s tebou souvěčné, najednou a věčně říkáš všechno (*uerbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia*). (...) A přesto se to všechno, co řečí tvoříš, neděje najednou a věčně.“<sup>283</sup>

Zdá se tedy, že autora *Vyznání* zajímá na božském Slově právě motiv simultaneity, která se tajuplně přetváří v časovou posloupnost. Není však vyloučeno – jak ještě uvidíme – že i lidská řeč odkázaná na pomíjivost a sukcesí, není tak docela zbavena přístupu k této simultaneitě, jež času nijak nepodléhá.

#### [1.4.5] Věci jako znaky pomíjivosti a jako znaky plnosti

Jak tedy souvisí Augustinovo pojetí věčnosti s naší otázkou času sdíleného více dušemi, lépe řečeno s úplně původní otázkou, která se týkala vztahu času jednotlivé duše a času světa, a vpsledku především myslitelnosti společného času? K jejímu zodpovězení bude zapotřebí vrátit se ještě naposled k samotnému vyprávění. Viděli jsme, že nedostatečné porozumění věčnosti patřilo k úskalím, jež Augustina udržovala v osidlech manichejců. Co je ale v tomto ponoření do časové střídání změn, které podle

<sup>282</sup> Srv. též *Vyznání* XI,7,9 a rovněž např. *De Trinitate* IV,18,24.

<sup>283</sup> Srv. *Confess.* XI,6,8–XI,7,9 / CCL 27, 198–199. *Sed quomodo dixisti? Numquid illo modo, quo facta est vox de nube dicens: Hic est Filius meus dilectus? Illa enim vox acta atque transacta est, coepta et finita. Sonuerunt syllabae atque transierunt... quod creaturae motus expressit eam serviens aeternae voluntati tuae ipse temporalis... Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis...*

Augustina zapomenutí na věčnost provází, pro lidskou bytost v její relaci k druhým vlastně určující, a co se pro ni naopak mění, když se na věčnost rozpomene?

Snad by mohlo něco napovědět paralelní čtení IV. a IX. knihy. Augustin na obou místech mluví o druhých lidech, s nimiž jeho duše či jeho život splýval v jedno, a které ztratil. Obě tyto situace jsou si přitom v něčem podobné, a v něčem se zásadně liší. Je tu s velkou osobní účastí popisováno přátelství (*amicitia*), chápané (pozdně) antickou tradicí – v nejširším slova smyslu – jako sjednocení duší bez ohledu na to, zda jde o přátele, jak je chápeme dnes, nebo zda se jedná o vztah příbuzenský. (Úvahy o přátelství v Augustinově díle by vystačily na samostatné pojednání.<sup>284</sup>) Snad v tuto chvíli jen stojí za povšimnutí, že přítel ze IV. knihy nemá žádné jméno, zatímco IX. kniha je jakýmsi Moničiným testamentem. Augustin se navíc od svého anonymního přítele distancuje ještě ve svých *Retraktacích*, kde praví, že ono vyjádření (přejaté z Horatia) o spojení s duší přítele v duši jedinou<sup>285</sup> bylo poněkud lehkovážné (*declamatio levis*).<sup>286</sup> Jde o jediné místo, kde má hipponský biskup – s odstupem třiceti let – potřebu uvést cokoli ze svého vyprávění na pravou míru. Můžeme se ptát proč. Snad proto, aby upozadil svůj výrok o jednotě života (srv. *nolebam dimidius vivere*, IV, 6, 11), a naopak vyzdvihl obdobnou formulaci, kterou spojuje s Monikou (*vita, quae una facta erat*, IX, 12, 30)? Těžko říci. Pro naši otázku jsou nicméně tyto dvě knihy výjimečné tím, že popisují vztah k druhým prizmatem času a zároveň – v knize IX. – s přihlédnutím k věčnosti.

Zkušenost ztráty přítele znamenala pro Augustina jakési první nahlédnutí povahy času v jeho spění k nebytí (srv. *tempus... tendit non esse*, XI, 14, 17) a proměnila jeho pohled na všechno časné, jeho náklonnost k pomíjivým věcem (*amicitia rerum mortalium*, IV, 6, 11), i jeho samotného. Když takto „vylil svou duši na písek“ (IV, 8, 13), vidí najednou svět prizmatem nicoty (hárající v srdci každého tvora) a nedokáže ve věcech spatřovat nic jiného než znaky absence, promlouvající o nebytí: „nenáviděl jsem všechno, v čem nebyl (*oderam omnia, quod non haberent eum*, IV, 4, 9).“ Všechny věci (*omnia*) jako by k němu hovořily v jakési personifikaci (která se ve *Vyznáních* ještě vrátí, mj. v ostijské vizi, IX, 10, 25), ale výhradně o tom, co dosud bylo a již není. Proto nakonec mladý rétor, který „sám pro sebe zůstal nešťastným místem (*infelix locus*, IV, 7, 12)“, odchází z Tagasty do Kartága, aby se pro něj mohly věci opět stát znameními něčeho, co přichází. A opravdu: „čas neodpočívá, píše Augustin, nenechává naše smysly v klidu a působí v naší mysli podivuhodné věci. Den za dnem přicházel a plynul čas a s tím, jak přicházel a plynul, s sebou přinášel jiná očekávání a jiné vzpomínky a zvolna mě dával do pořádku.“<sup>287</sup> Biblický čas obnovy, jehož ozvuky Augustin nachází mimo jiné v žalmech, je jakýmsi protipólem času uplývajícího

---

<sup>284</sup> Srv. namátkou parafrázi klasického pojetí přátelství v *De ord.* II,18, 48 (*Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt.*).

<sup>285</sup> Horatius, *Carm.* 1,3, 5–8.

<sup>286</sup> Augustin, *Retract.* II,6,2. Augustinovi bylo patrně v době smrti přítele 21 let (376), *Vyznání* psal ve 42 letech (v roce 397) a *Retraktace* sepsal přibližně v 72 letech. Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions II*, str. 227.

<sup>287</sup> Srv. *Confess.* IV,8,13 / CCL 27, 46. *Non uacant tempora nec otiose uoluuntur per sensus nostros: faciunt in animo mira opera. Ecce ueniebant et praeteribant de die in diem et ueniendo et praetereundo inserebant mihi spes alias et alias memorias et paulatim resarciebant me...*

k nebytí. Přesto je ale hrdina *Vyznání* dosud tvorem vydaným zcela na pospas času; lékem je pro něj sice pozemská budoucnost, ta je však sama také pomíjivá.

Docela jiný obraz času skýtá líčení rozhovoru s Monikou v Ostii, neboť zde se ocitá pomíjivost času v jakémsi napětí nikoli s budoucností jiných a zase jiných událostí, nýbrž s budoucností eschatologickou, přesněji s budoucím věčným životem svatých (srv. též parafrázi listu Filipským 3,13 v úvodním odstavci IX, 10, 23, jejíž ozvěny se objevují také na konci XI. knihy; XI, 29, 39, XI, 30, 40). Tento motiv je ještě posílen tím, že IX. kniha je jedinou v celých *Vyznáních*, kde je řeč o vzkříšení.<sup>288</sup> Pokud jde o samotný rozhovor v Ostii, jedná se o pasáž, která je velmi známá, přesto snad stojí za to připomenout alespoň ty motivy, které se těsně pojí s naší otázkou. Tento rozhovor bývá označován také jako „ostijská vize“. Při bližším pohledu však vychází najevo, že se zde – na rozdíl od novoplatónského výstupu v knize VII. – nevychází ani tak ze zkušenosti vizuální (navzdory společnému pohledu z okna do zahrady), která by spěla k „duchovnímu zření“, nýbrž ze souznění, které je výrazně auditivní.<sup>289</sup> Správněji by se tedy snad mělo říkat „slyšení v Ostii.“ A právě důraz na slyšení je důležitý, protože úzce souvisí s otázkou času. Také Augustinovy analýzy času se, jak jsme viděli, opírají především o to, co je slyšet.

Vykladači Augustinovy interpretace časovosti nenechávají rozhodující úlohu zvuku bez povšimnutí.<sup>290</sup> Poukazují zejména na Varrona, který byl patrně jedním z Augustinových inspiračních zdrojů, a jeho dělení věd na vědy očí a uší;<sup>291</sup> analýza času pak spadá do oblasti sluchového zkoumání (neboli je to *Ohrwissenschaft*).<sup>292</sup> Není proto náhodou, že Augustin – na rozdíl od některých svých předchůdců (např. Platona či Aristotela) – neprovádí rozbor času v první řadě při pozorování místního pohybu (diference míst podle něj zaznamenává především zrak),<sup>293</sup> ale mnohem spíše na příkladech znějícího zvuku. Samotný zvuk sice vícekrát ztotožňuje s pohybem,<sup>294</sup> ovšem jde o pohyb slyšený. Proč je pro něj tento rozdíl v zaměření na zrak a sluch do té míry důležitý? Snad proto, že v případě místního pohybu je možné představovat si, že jeho kontinuita je nějak podržována díky prostorové situovanosti: prostor je pozorovanou simultánní dimenzí, v níž může být více věcí vedle sebe najednou, a proto lze jednotu pohybu zdánlivě uchopit v souřadnicích prostorových vztahů. V případě slyšeného pohybu je však o něco snazší odlišit vnímání pohybu od samotného rozboru času, jak je zřejmé i z XI. knihy *Vyznání* a z příkladů, které si Augustin pro svou analýzu volí (slyšený zvuk, přednes apod.). Pak se ale již nejvíce jako dimenze simultaneity prostor, nýbrž se jí stává paměť či duch. Tento motiv vystoupí do popředí, když si všimneme Augustinovy polemiky s předchůdci, kteří

---

<sup>288</sup> Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 72.

<sup>289</sup> Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 128 a 133.

<sup>290</sup> U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 3, 1966, str. 267–288.

<sup>291</sup> Srv. *De ordine* II,14,39 (zkoumání začínající ušima) a II,15,42 (zkoumání začínající očima).

<sup>292</sup> U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, str. 276.

<sup>293</sup> Srv. *De quant. animae* 68. Na toto místo upozorňuje U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, str. 274.

<sup>294</sup> Srv. *De mus.* II,3,3.

mají sklon ztotožňovat čas s pohybem (XI, 23, 29–30). Snad i proto, aby nedošlo k této záměně pohybu a času, ukazuje Augustin časové vztahy nikoli prostřednictvím pravidelných pohybů hvězd, jak to obvykle činí antičtí filosofové, ale – jak jsme viděli – i tehdy, když hovoří o souladném uspořádání nebeských pohybů, vyjadřuje se obvykle pomocí metafor či přirovnání z oblasti hudby.<sup>295</sup> Takto jsme například ve spisu *De musica* viděli, jak je zde – v souvislosti s uspořádáním částí a celku časových intervalů, v nichž se v jakési harmonii uskutečňuje život jednotlivých bytostí v kosmu – řeč o písni veškerenstva (*carmen universitatis*).<sup>296</sup> A podobně jsme viděli, jak je na konci XI. knihy *Vyznání* (XI, 30, 41) vyslovena hypotéza o existenci ducha (*animus*), který by se vyznačoval takovým věděním, že by mu bylo všechno minulé i budoucí známé tak jako Augustinovi jediný zpěv (*canticum*).

Vraťme se ale ještě krátce do Ostie. Jestliže se ve čtvrté knize *Vyznání* staly pro Augustina veškeré věci znameními nicoty a nebytí, v knize IX. se pro něj naopak stávají znaky „nevyčerpatelné plnosti“ (IX, 10, 24):

„...tomu však, kdo naslouchá, všechny tyto věci řeknou (*dicunt haec omnia*): ‚My samy jsme se neučinily, ale učinil nás ten, který trvá navěky‘ – a po vyslovení těchto slov by se ty věci odmlčely, protože obrátily sluch k tomu, který je učinil, a hovořil by pak už on sám, ne skrze ně, ale skrze sebe sama, abychom slyšeli jeho Slovo, nezprostředkované lidským jazykem...“<sup>297</sup>

Není možné zde vyložit všechny zákruty původního znění této předlouhé věty,<sup>298</sup> z níž je zde uveden jen útržek a v níž jako by chtěl Augustin téměř ve dvou stech slovech přiblížit jediné – řeči nesdělitelné – Slovo. Snad stačí zastavit se na závěr naší úvahy jen u několika námětů. Opět se tu vrací téma věčného života, v němž je vše najednou (*simul*),<sup>299</sup> na rozdíl od času s jeho „bylo“ a „bude“ či „zvuku našich úst, kde má slovo svůj začátek a konec (IX, 10, 24).“ Posloupnost zvuků musí umlknout (srv. vracející se výzva *sileat*) tak jako neklid těla, všechny představy, věci, sama duše, sny a obrazy, veškerý jazyk i znamení, hlasy andělů, hrom či tajemství podobenství. Zvuk, resp. slova řeči tu tedy opět zastupují všechny časové věci a znovu vychází najevo privilegium řeči, která je ukazatelem času nejen proto, že „je slyšet“, nebo naopak umlká, ale především svou schopností poukazovat k nečasovému významu. V uvedené pasáži hovoří všechny věci (*omnia*) o svém stvořiteli jako zdroji plnosti bytí. Sama tato myšlenka je přitom ozvukem Ambrožova hymnu *Deus creator omnium*, který jako by byl jakýmsi navracejícím se hudebním motivem prostupujícím celými

<sup>295</sup> Časovost řeči nebo hudby je totiž založená na relacích, které připouštějí určitou míru dilatace: měřítko vzájemného vztahu jednotlivých intervalů zde není dáno pevně stanoveným a pozorovatelným pohybem, tímto měřítkem může být jediné numerická struktura samotné hudby jakožto umění – *ars*, přičemž tato struktura je matematická, a tudíž podle Augustina nečasová.

<sup>296</sup> Srv. *De mus.* VI,11,21.

<sup>297</sup> Srv. *Confess.* IX,10,25 / CCL 27, 148 ...*quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: „Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum“ - his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus uerbum eius, non per linguam carnis...* (překlad O. Koupila).

<sup>298</sup> J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 133–134.

<sup>299</sup> Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 135. Autor odkazuje na Sír 18,1: *qui vivit in aeternum creavit omnia simul*.

*Vyznáními* (srv. II, 6, 12; IV, 10, 15; V, 5, 9; VI, 4, 5; IX, 6, 14; IX, 12, 32; X, 34, 52; XI, 27, 35).

Viděli jsme, že – podobně jako ve 27. kapitole XI. knihy *Vyznání* – zmiňuje Augustin *Deus creator omnium* rovněž na začátku VI. knihy *De musica*, aby na něm zkoumal jeho rytmickou skladbu neboli jeho *tempora*. Toto pátrání po číselných strukturách (*numeri*) Ambrožova hymnu má přitom ve spisu *O hudbě* za účel přechod či výstup od tělesného k netělesnému (*ut a corporeis ad incorporea transeamus*).<sup>300</sup> Zkoumání hymnu má být tudíž *exemplum*, na jehož základě Augustin jakoby v náčrtku rozvine celou kosmologickou stavbu universa – od nejprostších biologických procesů až po nebeské oběhy, které jsou samy založeny na neměnné matematické struktuře (*aequalitas*). Tento dlouhý postup je přitom v závěru VI. knihy završen úvahami nikoli o formálním členění tohoto hymnu, ale o jeho významu. Oslavuje totiž tajemství stvoření z ničeho (*De musica* VI, 17, 57), k němuž – jak stále připomínají *Vyznání* – podle Augustina poukazují všechny věci, které tak mohou být zároveň znaky nebytí i znamením plnosti bytí.

#### [1.4.6] Společný čas

Často zdůrazňovaným rysem ostijského výstupu je jeho dialogický charakter. Podle interpretační tradice se svou dialogičností liší od novoplatonského zření, které je popsáno v knize sedmé (VII, 17, 23). Jistou pozornost také vzbuzuje zvláštní syntaktický přechod Augustinovy promluvy z desáté kapitoly (IX, 10, 25) od plurálu „dále jsme si řekli (*dicebamus*)“ k singuláru, v němž vypravěč celou promluvu shrnuje: „o takových věcech jsem mluvil (*dicebam talia*).“<sup>301</sup> Zároveň se výslovně jedná o referovanou promluvu, která nebyla řečena právě těmito slovy (*etsi non isto modo et his verbis*, IX, 10, 26). Nevíme tedy přesně, do jaký míry šlo o společný rozhovor a do jaké míry o řeč adresovanou Monice. Augustin v každém případě necítil potřebu uvádět toto místo ani dodatečně na pravou míru. Snad se domníval, že při plném soustředění na toho, který je stále týž (*idipsum*, IX, 10, 24),<sup>302</sup> na přesném znění slov, ani na tom, kdo je právě vyslovuje, tak docela nezáleží?

Knihy devátá navíc pozoruhodným způsobem zrcadlí knihu čtvrtou.<sup>303</sup> Když v kapitolách, které následují po ostijském rozhovoru a Moničině smrti, píše Augustin o smutku, který pociťoval, jako by se v jeho vyprávění vracely ozvuky někdejšího zármutku nad ztrátou přítele. Zmiňuje bolest ze zpřetrhání společného života (*simul vivendi*, IX, 12, 30), která představuje echo připomínky Oresta a Pylada ze IV. knihy

<sup>300</sup> Srv. *De mus.* VI,2,2.

<sup>301</sup> Srv. k tomu mj. D. O'Brien, *Augustine at Ostia: A Common Misreading*, in: *Plato revived*, vyd. F. Karfík, E. Song, str. 343–357. Ponechávám zde raději zcela stranou diskusi o novoplatónských inspiracích této pasáže.

<sup>302</sup> Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 99, který nazývá tento výraz „mystickým jménem Boha“.

<sup>303</sup> Augustin například ve IV. knize říká, že svou lásku neprávem věnujeme bez něho tomu, co pochází od něho (IV,12,18), zatímco v ostijské vizi je naopak řeč o naslouchání „jemu samému, jehož v těchto věcech milujeme, jemu samému, bez těchto věcí (IX,10,25).“

(IV, 6, 11), o nichž Augustin říká, že spolu chtěli raději zemřít, protože horší než smrt pro ně bylo nežít spolu (*quia morte peius eis erat non simul vivere*). Na konci téhož odstavce deváté knihy se také objevuje vícekrát zde citovaná věta o životě Moniky a Augustina, který se stal jedním jediným (*vita, quae una facta erat*). I ta má svou ozvěnu v závěru uvedeného místa IV. knihy, kde je řeč o příteli jako polovině duše (*dimidium animae meae*).

Zdá se, že v této souvislosti má *simul* ve spojení *simul vivere* zřejmě docela prostý význam „spolu“ a snad také poukazuje na časový souběh dvou životů. Augustin však mezitím poznal ještě jiný význam *simul*, k němuž odkazuje, když popisuje věčnost, ve které je všechno najednou. Jaký je tedy vztah těchto dvou *simul*? Snad je simultaneita v pravém smyslu rysem věčnosti, ale může na ní mít podíl i lidský duch, nebo dokonce dvě duše spojené v jedno,<sup>304</sup> nakolik se jí dokáží společně přiblížit či připodobnit?<sup>305</sup> Je ale toto přiblížení ještě časem? Jako by Augustin nabízel dvojí chápání společného času: takové, které znamená spojení životů, které se odehrávají *současně*: možná právě v tomto smyslu vypráví Augustin Moničin příběh jako variaci na píseň vyběhající z paměti, jak o tom byla řeč výše. Sdílený čas je ale podle něj, jak se zdá, možné uchopit ještě jinak, totiž jako život v čase, který se obrací k tomu, co jej sjednocuje a co zároveň jednotlivé lidské duše překračuje. Možná je tedy čas jakožto píseň vybíhající z lidské paměti přece jakýmsi obrazem či nápodobou času vybíhajícího z věčnosti (XI, 11, 13)?

Snad představuje jakýsi symbol času sjednoceného věčností právě Ambrožův hymnus *Deus creator omnium* uvedený v delším znění (až po slova *luctusque solvat anxios*) téměř na konci vyprávění (IX, 12, 32), když v něm Augustin hledá útěchu. Jako by se v něm spojoval motiv věcí, které – ač stvořeny z ničeho – mluví o plnosti bytí, a motiv společného času hlavních aktérů Augustinova obrácení (*agents of conversion*), jeho samého nevyjímaje. Monice byl tento hymnus podle všeho důvěrně znám, sama jeho verše cituje v dialogu *O blaženém životě*, který se odehrál v den Augustinových narozenin, několik měsíců před jeho křtem v Miláně.<sup>306</sup>

---

<sup>304</sup> Srv. *De vera rel.* 47.91: „*Animi autem coniunctio maior est quam locorum aut temporum...*“ Zajímavý je v tomto ohledu také Augustinův dopis Nebridiovi (*Ep.* 9.1): *Confer te ad animum tuum et illum in Deum leva, quantum potes. Ibi enim certius habes et nos, non per corporeas imagines quibus nunc in nostra recordatione uti necesse est, sed per illam cogitationem qua intellegis non loco esse nos simul.*“

<sup>305</sup> Srv. *In Iohannis evangelium tractatus* 18.4.: „...*si ergo anima mea et anima tua, cum idem sapimus nosque diligimus, fit anima una: quanto magis Pater Deus et Filius Deus in fonte dilectionis Deus unus est?*“

<sup>306</sup> *De beata vita* 4.35: „*Hic mater recognitis verbis quae suae memoriae penitus inhaerebant, et quasi evigilans in fidem suam, versum illum sacerdotis nostri: Fove precantes, Trinitas...*“. Srv. J. J. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, Oxford 1992, str. 142.

## [2] Paměť v X. knize *Vyznání*

### [2.1.1] *Zaměření X. knihy: poznání sebe sama a otázka, zda a jak je v paměti přítomen Bůh*

Z narativního hlediska hrdina a vypravěč *Vyznání* v čase tří desetiletí prochází proměnou, v níž postupně nachází Boha, a tento smysl jeho zkušenosti pro něj zůstává trvalý, protože i kdyby se od Boha znovu odvrátil, už na něj – podle svých vlastních slov<sup>307</sup> – nezapomíná. Zároveň ale nedokáže ani setrvat v jeho přítomnosti, neboť i nejzdařilejší duchovní výstupy k Bohu jsou následovány opětovným návratem do každodenního, tělesností obtíženého života,<sup>308</sup> k pouhému „ševelení našich úst“ (jako tomu bylo v Ostii)<sup>309</sup> a zanechávají za sebou jen „drahou vzpomínku.“<sup>310</sup> Nyní, když Augustin v X. knize s určitým odstupem celek své zkušenosti reflektuje, hledá ve své paměti ještě jiný typ souvislosti smyslu než ten, který v sobě nese příběh odehrávající se v časové sukcesi; totiž do jisté míry synchronní souvislost obecně sdílených rysů lidské paměti či myslí, jež by sama ze své povahy k Bohu vnitřně poukazovala. Zároveň klade důraz na motiv sebepoznání, které je co možná pravdivé a které o sobě svědčí. Snad v tom smyslu říká v samotném úvodu X. knihy, že mu jde o „konání“ pravdy (J 3,21): „chci ji [pravdu] činit ve svém srdci vyznávaje se před tebou a také pomocí pisátka před mnohými svědky.“<sup>311</sup> Zájmem nejen o osobní, ale také o universální rysy lidské myslí, jež má oslovit i jiné bytosti odlišných příběhů, se Augustinovo zkoumání paměti nakonec obrací k budoucnosti nejenom jeho vlastní a závěrečné knihy spisu tím získávají ještě výrazněji protreptický charakter.

Jak tedy Augustin ohlašuje hned od počátku, v X. knize mu půjde o dvojí vzájemně propojenou otázku: o pravdivé poznání sebe sama, tedy toho, kým nyní je a jaký je,<sup>312</sup> a zároveň o to, zda a jak je v paměti přítomen Bůh.<sup>313</sup> Spolu se zkoumáním paměti tak pro něj – možná trochu překvapivě – končí pohroužení do minulosti a začíná pátrání zaměřené na přítomnost. V tomto smyslu nejde v X. knize ani tak o to, jaké minulé věci paměť uchovává, ale o to, jak jsou její rozmanité obsahy přítomné.

### [2.1.2] *Postup Augustinova výkladu v X. knize*

<sup>307</sup> Srv. *Confess.* I,11,17, VIII,12,29, IX,10,24–25, X,24,35.

<sup>308</sup> Srv. *Confess.* X,40,65 / CCL 27, 191. (*Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo...*)

<sup>309</sup> Srv. *Confess.* IX,10,24 / CCL 27, 148. (*...remeavimus ad strepitum oris nostri...*)

<sup>310</sup> Srv. *Confess.* VII,17,23 / CCL 27, 107. (*...amantem memoriam...*). Srv. také *Confess.* X,40,65 / CCL 27, 191. (*Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor.*)

<sup>311</sup> Srv. *Confess.* X,1,1 / CCL 27, 155. *Volo eam [veritatem] facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.* Srv. o něco dále *Confess.* X,4,6 / CCL 27, 150.

<sup>312</sup> Srv. *Confess.* X,3,4 / CCL 27, 156 (*quis sim*), *Confess.* X,4,6 / CCL 27, 157 (*qualis sim*), resp. *Confess.* X,4,6 / CCL 27, 158 (*quis iam sim et quis adhuc sim*). Srv. dále též X,5,7 a X,6,9.

<sup>313</sup> Srv. Augustin *Solil.* I,2,7 / CSEL 89, 11. (*R. Quid ergo scire vis? (...) A. Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus? A. Nihil omnino.*) Srv. též *De ord.* II,18,47 / CCL 29, 133. (*...cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo.*)



Desátou knihu *Vyznání* a její kapitoly věnované paměti (X, 1, 1–X, 26, 37) je možné číst jako inventář paměťových obsahů. Pak vystoupí do popředí ona známá klasifikace, podle níž *memoria* sestává z obrazů (*imagines*) smyslových věcí, inteligibilních věcí samých (*res*), v nichž si zpřítomňujeme otázky a poznatky svobodných umění, z pojmů (*notiones* či *notationes*),<sup>314</sup> jejichž pomocí si pamatujeme hnutí své duše (*affectiones*), dále se *memoria* reflexivně vztahuje sama k sobě (srv. *memoriam meminī*),<sup>315</sup> uvědomuje či pamatuje si své zapomenutí (*oblivio* nebo *privatio memoriae*)<sup>316</sup> a je v ní zahrnuta i matná vzpomínka na blažený život (*beata vita*). Otázkou pak zůstává, zda a v jakém smyslu je v paměti sám Bůh.

Při bližším zkoumání se nicméně zdá, že vnitřní výstavba X. knihy je o něco plastičtější. Augustin sám totiž paměť podle všeho nechápe jen jako repositář (X, 8, 12), ale snad především jako schopnost či sílu (srv. *magna ista vis est memoriae*; X, 8, 15),<sup>317</sup> jíž se děje pohyb ducha k sobě samému a ke Stvořiteli. Proto se už na počátku X. knihy rozhoduje hledat Boha právě v paměti (nebo pomocí paměti). V následujícím přehlednutí Augustinova postupu se pokusím sledovat kromě jednotlivých obsahů paměti, jak jsou postupně představeny, také tento koncentrický duchovní pohyb; domnívám se, že jen tak je možné uchopit jednotu této zvláštní myšlenkové stavby.

#### [2.1.2.1] Obrazy tělesných věcí

Augustin nejprve ukazuje rozmanité poklady, které v sobě *memoria* chová, zároveň si však všímá, do jaké míry jsou na dosah vůle: zda se zpřítomňují více či méně mimovolně, anebo zda je zapotřebí vydobývat je ze skrytějších zásobnic (*receptacula abstrusiora*). Tuto svou výchozí úvahu přitom sám popisuje jako reflexi vyprávění z paměti (X, 8, 12). Jako by šlo o jakési poslední ohlédnutí za právě dopsaným příběhem.

Dále se pozastavuje nad tím, kde se v paměti vzalo tolik smyslově vnímatelných věcí a jakými přesně branami smyslů tam přišly (X, 8, 13). Smyslové věci jsou zde uloženy nikoli jako takové, ale ve svých obrazech (*imagines*), s nimiž je možné všelijakými způsoby nakládat (X, 8, 13). O něco dál (X, 8, 14) shledává, že v paměti nachází dokonce i sám sebe, své činy a pocity, co sám zažil i čemu uvěřil, a dokonce i své představy vztahující se k budoucnosti. Na závěr výkladu o obrazech smyslových věcí přichází opět reflexivní pasáž, v níž se Augustin nesmírně podivuje nad tím, jak je jeho vlastní paměť coby „síla ducha“ (*vis animi*) nedozírná (srv. „*duch je tedy příliš těsný, aby sám sebe obsáhl*“).<sup>318</sup>

#### [2.1.2.2] Věci samy v paměti

<sup>314</sup> Srv. *Confess.* X,17,26 / CCL 27, 168.

<sup>315</sup> Srv. *Confess.* X,16,24 / CCL 27, 167.

<sup>316</sup> Srv. *tamt.* (*cum vero meminī oblivionem*).

<sup>317</sup> Srv. *Confess.* X,8,15 / CCL 27, 162. Stejně tak *Confess.* X,17,26 / CCL 27, 168.

<sup>318</sup> Srv. *Confess.* X,8,15 / CCL 27, 162. (*Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est...*)

Delší pasáž věnovaná nejprve poznatkům a otázkám trivia (X, 9, 16–X, 10, 17) se zaměřuje na to, že tyto pravdy jsou v paměti jako věci samy a že zde vždy už byly (*iam erant in memoria*).<sup>319</sup> Augustin pak uvažuje nad tím, co znamená učit se těmto věcem, které rozlišujeme v nitru tak, jak jsou, bez obrazů (X, 11, 18). Obširněji také popisuje, že to, co bylo z paměti pozorností či myšlením jakoby shromážděno, se může po čase opět zanořit do jejích odlehlejších komůrek (*remotiora penetralia*). Vzápětí se krátce věnuje naukám kvadrivia (X, 12, 19), zejména číselným zákonitostem, geometrickým liniím a číslům, jimiž počítáme,<sup>320</sup> které podle něj „poznal kdokoli, kdo je bez přemýšlení o jakékoli tělesné věci rozpoznal ve svém nitru.“<sup>321</sup> Také pasus o „věcech samých“ v paměti končí jakousi souhrnnou úvahou (X, 13, 20) zaměřenou na to, jak si tyto pravdy vlastně pamatujeme a nakolik k nim patří i kontext, v němž jsme si je „zapamatovali“, tj. zpřítomnili si je. Augustin si totiž pamatuje, že si je zapamatoval (*meminisse me meminī*), a pokud si později vybaví, že byl nyní schopen si na tyto věci vzpomenout, jistě si to – podle vlastních slov – vybaví silou své paměti (*per vim memoriae*).<sup>322</sup> Právě síla paměti tedy umožňuje uchopit poznávání jako kontinuální proces, a tím poukazuje také ke kontinuitě subjektu poznání.

### [2.1.2.3] Paměť stavů či hnutí ducha

Kompozice výkladu o stavech či hnutích ducha (*affectiones*) je o něco složitější, protože nabízí dvojí možné čtení, na kterém, jak se domnívám, záleží porozumění celku Augustinova uvažování o hledání Boha v paměti. (1) Podle prvního Augustin představuje paměť těchto stavů ve 14. kapitole (X, 14, 21–X, 14, 23) v souvislosti s expozicí stoických *perturbationes* (žádostivost, radost, strach, smutek – *cupiditas, laetitia, metus, tristitia*; X, 14, 22).<sup>323</sup> Následný výklad o vztahu tělesných věcí, jejich obrazů a slov (X, 15, 23), o paměti, která si pamatuje sebe samu, a o tom, jak si pamatujeme zapomínání, by pak představoval samostatná témata. (2) Podle druhého čtení by však k pojednání o *affectiones animi* patřily i tyto pasáže a tvořily by dohromady určitý celek mapující vzájemný vztah ducha a paměti (X, 14, 21–X, 19, 28). Teprve tento soubor úvah by potom byl východiskem následující analýzy blaženého života, v nichž o jednu z *affectiones*, konkrétně radost, ostatně také běží. Toto druhé členění se opírá především o Augustinovo závěrečné *resumé* dosavadní expozice paměti (X, 25, 36):

„A vstoupil jsem až do samotného sídla svého ducha, které má v mé paměti, neboť duch si přece pamatuje sám sebe, ale ani tam jsi nebyl, protože tak jako nejsi obrazem něčeho tělesného, ani stavem někoho živého ( *affectio viventis*) – jaký máme, když se radujeme, jsme zarmoucení, toužíme, strachujeme se,

<sup>319</sup> Srv. *Confess.* X,10,17 / CCL 27, 164.

<sup>320</sup> Srv. Aristotelés, *Fyzika* IV, 11.

<sup>321</sup> Srv. *Confess.* X,12,19 / CCL 27, 165. (...*novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas.*)

<sup>322</sup> Srv. *Confess.* X,13,20 / CCL 27, 165. (*Ergo et meminisse me meminī, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.*)

<sup>323</sup> Srv. Cicero, *Fin.* III, 10, 35; *Tusc. Disp.* IV, 6, 11. K tomu srv. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 184–185.

pamatujeme si, zapomínáme a cokoli podobného –, nejsi ani samotným duchem, neboť jsi Pánem a Bohem ducha...“<sup>324</sup>

Augustinus zde vyjmenovává všechny uvedené stoické *perturbationes* a souřadně k nim připojuje i pamatování a zapomínání, které ve výstavbě X. knihy bezprostředně následuje po pasáži o *affectiones animi* právě v užším, stoickém smyslu. K důvodům, proč na tomto místě chápat *affectiones* spíše širším způsobem, se ještě podrobněji vrátíme;<sup>325</sup> nyní jen krátce shrňme, co je v našich pasážích (X, 14, 21–X, 19, 28) vlastně řečeno.

Hnutí či stavy ducha uložené v paměti představují zvláštní kategorii: nejsou zde tak, jak je duch měl, když je zakoušel, nýbrž jsou zde „jiným, velmi odlišným [způsobem], jakým má sebe sama síla paměti.“<sup>326</sup> Ačkoli si jsou duch a paměť do té míry blízké, že je Augustin chvílemi zkusmo ztotožňuje (*hic vero, cum animus sit etiam ipsa memoria*),<sup>327</sup> přece se duch vztahuje k radosti či smutku jinak než paměť:

„Čím to je, že když si v radostném rozpoložení vzpomínám na svůj minulý smutek, duch má radost a paměť smutek – duch se raduje z toho, že je v něm radost, zatímco paměť není nijak smutná z toho, že je v ní smutek? Nepatří snad paměť k duchu?“<sup>328</sup>

Augustin si je však jist, že hnutí ducha (jako radost, smutek atd.) jsou v paměti přítomny, protože o nich může mluvit a rozlišovat je. Něco takového by nebylo možné, kdyby v paměti nebyly kromě zvuků jmen také pojmy těchto věcí samotných (*rerum ipsarum notiones*, X, 14, 22).<sup>329</sup>

Snad proto se následující 15. kapitola pozastavuje nad vztahem tělesných věcí, jejich obrazů a slov, která je pojmenovávají (X, 15, 23), a končí pozoruhodnou otázkou: „Použiji slovo ‚paměť‘ a rozpoznávám, co pojmenovávám. A kde to rozpoznávám než v samotné paměti? Je si snad paměť přítomna skrze obraz, a ne skrze sebe samu?“<sup>330</sup>

A jak je tomu v případě slova „zapomenutí“, ptá se hned na to Augustin. Znalost významu daného slova jej opět vede k myšlence, že máme v paměti věc samu. Jak je to ale možné, když zapomenutí je zbaveností paměti (*privatio memoriae*)? Toto tázání

---

<sup>324</sup> Srv. *Confess.* X,25,36 / CCL 27, 174. *Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es...* Srv. také *Confess.* X,17,26.

<sup>325</sup> Srv. níže: část I., kap. 2.2.1.1–2.2.1.2.

<sup>326</sup> Srv. *Confess.* X,14,21 / CCL 27, 165. (...*sed alio [modo] multum diverso, sicut sese habet vis memoriae.*)

<sup>327</sup> Srv. *Confess.* X,14,21 / CCL 27, 165.

<sup>328</sup> Srv. *Confess.* X,14,21 / CCL 27, 166. *Quid est hoc, quod cum tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitia, memoria vero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non est? Num forte non pertinet ad animum?*

<sup>329</sup> O něco dále ve shrnutí (*Confess.* X,17,26 / CCL 27, 168) užívá Augustin souznačně termíny *notio* nebo *notatio*.

<sup>330</sup> Srv. *Confess.* X,14,23 / CCL 27, 167. (*Nomino memoriam et agnosco quod nomino. Et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? Num et ipsa per imaginem suam sibi adest ac non per se ipsam?*)

prozatím končí v aporii (X, 16, 25), neboť opět není jasné, čím je vzpomínka na zapomenutí vlastně nesena: zdá se totiž, že není v paměti ani skrze obraz, ani skrze pojem.

Další kapitola (X, 17, 26) vložená mezi aporetickou část úvah o zapomenutí a její následné pojednání, které již přinese určité plody pro další zkoumání, má spíše bilanční charakter. Kromě toho, že se vrací k úvodní otázce „co tedy jsem“ (*quid ergo sum*), rekapituluje také, co bylo dosud řečeno o paměti, a prvně ohlašuje, že chce směřovat i za tuto podivuhodnou sílu (*vis memoriae*). Následující pasáže tedy v sobě již budou propojovat dvojí téma: stále ještě se týkají paměti, ale zároveň se čím dál víc soustředí na to, jak vlastně Boha hledat, nakolik paměť přesahuje.

Proto se Augustin vrací v další pasáži (X, 18, 27–X, 19, 28) k aporii zapomenutí a pomocí příkladu z Lukášova evangelia o ztraceném penízu (Lk 15,8n) ji spojuje s otázkou, jak hledáme, co jsme ztratili. Abychom totiž rozpoznali hledanou věc, musíme si ji pamatovat, a podobně abychom mohli rozpoznat zapomenuté jméno člověka, kterého známe, nesmí se jeho jméno z mysli zcela vytratit. Hledáme a rozpoznáváme totiž jen to, na co jsme nezapomněli beze zbytku. Samotné hledání v sobě tedy zahrnuje – třeba jen matnou – vzpomínku a současně také vědomí o částečném zapomenutí, které nás vede k tomu, abychom v hledání vytrvali.

#### [2.1.2.4] Vzpomínka na blažený život

Po tomto zjištění se opět klade úvodní otázka celých *Vyznání* (I, 1, 1), totiž jak hledat samotného Boha. Jakýmsi prvním vodítkem má být hledání blaženého života (X, 20, 29–X, 23, 34),<sup>331</sup> o němž se dozvídáme (X, 20, 29), že jeho tajuplné poznání (*notitia*)<sup>332</sup> coby samotné věci (*res ipsa*), a nikoli jen jména, všichni chováme v paměti; jinak bychom jej totiž nemilovali a netoužili po něm.<sup>333</sup> (Později bude ovšem upřesněno, že vzpomínka na blažený život může být v některých případech poněkud mlhavá.)<sup>334</sup> Jedním z nejzajímavějších hypotéz této pasáže nicméně zůstává, že pokud máme blažený život v paměti, pak jsme podle Augustina možná blaženými kdysi už byli. Otázka, kdy, kde či jak jsme byli kdysi blaženými, však zůstává ponechána bez odpovědi (srv. *non quaero nunc...*).<sup>335</sup>

<sup>331</sup> K hledání blaženého života srv. cassiciacký dialog *De beata vita* věnovaný výhradně této otázce.

<sup>332</sup> Srv. *Confess.* X,20,29 / CCL 27, 171. (*Nescio quomodo noverunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia...*)

<sup>333</sup> Výchozí teze, že všichni chtějí být blažení (*omnes beati esse volunt*) je pro Augustina rozhodující. Našel ji patrně v úvodu Ciceronova *Hortensia*, spisu svého mládí. Srv. Cicero, *Tusc. Disp.* V,10,28. K dalším pramenům srv. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 190–191.

<sup>334</sup> Srv. *Confess.* X,23,33 / CCL 27, 173. (*...tenuiter meminere...*)

<sup>335</sup> Srv. *Confess.* X,20,29 / CCL 27, 171. (*...satago, utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuimus aliquando, - utrum singulatim omnes, an in illo homine, qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc, sed quaero, utrum in memoria sit beata vita.*) Větší prostor této otázce věnuje Augustin v mj. *De civitate Dei* XIV,10 / CCL 48, 430. (*...quo modo erant beati in illo memorabili beatitudinis loco, id est paradiso?*). Srv. tamt. (*Amor erat inperturbatus in deum atque inter se coniugum fida et sincera societate uiuentium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum.*)

Augustin se místo toho táže, jak je blažený život v paměti a odpovídá si, že si jej snad (*fortasse*) pamatujeme jako radost (X, 21, 30). Vzápětí pak klade důraz na netělesnou povahu radosti: „svou radost jsem tělesným smyslem nikdy nespatriil, ani nezaslechl..., ale zakusil jsem ji ve svém duchu, když jsem byl vesel, a její poznání (*notitia*) ulpělo v mé paměti.“<sup>336</sup>

Až nyní přichází otázka, co vlastně blažený život je (X, 21, 31). Všichni, ačkoli volí různá životní povolání, se totiž podle Augustina shodují v tom, že chtějí být blažení, neboť se chtějí radovat a „tuto radost nazývají blaženým životem“.<sup>337</sup> Autor *Vyznání* se však nespokojuje s tímto obecným míněním a namítá, že ne každá radost je pravá (*gaudium verum*; X, 22, 33). Pravou radostí, a tedy i blaženým životem, je podle jeho víry radost z Boha: „to je i sám blažený život: radovat se u tebe, z tebe a kvůli tobě.“<sup>338</sup>

V následujících pasážích se tedy Augustin soustředí na otázku pravdy (X, 23, 33–X, 23, 34). Není totiž jisté, jestli i ti, kdo se nechťejí radovat z Boha kvůli němu, nýbrž z něčeho jiného, nebo z jiného důvodu, blažený život vskutku chtějí. *Beata vita* je podle Augustina vposledku radostí z pravdy (*gaudium de veritate*), kterou ztotožňuje se samotným Bohem (*hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, deus, inluminatio mea*).<sup>339</sup> Radost z pravdy – coby opaku lži – ale přitom podle něj, tak jako blažený život sám, rovněž všichni lidé chtějí: „A když milují blažený život, který není ničím jiným než radostí z pravdy, jistě milují také pravdu; a nemilovali by ji, kdyby ve své paměti neměli nějaké její poznání (*aliqua notitia*).“<sup>340</sup> Autor *Konfesí* však zároveň přiznává, že pravda mnohdy plodí nenávisť (X, 23, 34); snad s implicitní narážkou na biblickou látku (J 8,40) a na pašijový příběh. Christologické chápání Pravdy se nicméně stane zcela výslovným teprve později (X, 40, 65–X, 41, 66).<sup>341</sup> Snad ale tímto směrem ukazují již závěrečná věta úvahy o blaženém životě? „[Lidský duch] bude tedy blažený, jestliže se bude radovat – žádnými těžkostmi nerušen – jen ze samotné pravdy, již jsou pravdivé všechny věci.“<sup>342</sup>

#### [2.1.2.5] Hledání Boha v paměti

---

<sup>336</sup> Srv. *Confess.* X,21,30 / CCL 27, 171. (...*neque unquam corporis sensu gaudium meum vel vidi vel audivi vel odoratus sum vel gustavi vel tetigi, sed expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae...*)

<sup>337</sup> Srv. *Confess.* X,21,31 / CCL 27, 172. (*Ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent, si hoc interrogarentur, se velle gaudere atque ipsum gaudium vitam beatam vocant.*)

<sup>338</sup> Srv. *Confess.* X,22,32 / CCL 27, 172. (*Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera.*)

<sup>339</sup> Srv. *Confess.* X,23,33 / CCL 27, 173.

<sup>340</sup> Srv. *Confess.* X,23,33 / CCL 27, 173. (...*et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.*)

<sup>341</sup> Srv. *Confess.* X,40,65 / CCL 27, 190. (*Ubi non mecum ambulasti, veritas, docens, quid caveam et quid appetam...*). Srv. *Confess.* X,41,66 / CCL 27, 191. (*Tu es veritas super omnia praesidens.*)

<sup>342</sup> Srv. *Confess.* X,23,34 / CCL 27, 174. (*Beatus ergo erit, si nulla interpellante molesta de ipsa, per quam vera sunt omnia, sola veritate gaudebit.*)

V úplném závěru zkoumání paměti (X, 24, 35–X, 26, 37) se Augustin konečně obrací k hledání a nalézání samotného Boha. Dospívá k tomu, že Boha našel všude tam, kde našel pravdu, totiž pravdu samu (*ipsam veritatem*; X, 24, 35), a od doby, kdy Boha poznal, nezapomněl na něj. Bůh je tedy v paměti teprve od chvíle, kdy byl poznán. Ani opětovná rekapitulace průchodu paměti (X, 25, 36) a myšlenka Boží transcendence, však nijak neumenšuje tajemství onoho prvního poznání, jímž se datuje boží spočívání v Augustinově paměti. Poslední otázka, které se náš pasus věnuje, se totiž netýká ani tak času poznání, jako spíše „místa“ – *ubi ergo te inveni?* Autor, vypravěč a hrdina *Vyznání* odpovídá: „v tobě a nad sebou“ (*in te supra me*)<sup>343</sup> a přitom Boha zároveň jakožto Pravdu tituluje: „Pravdo, ty vládneš všude všem, kdo se tě táží na radu, a všem najednou (*simul*) odpovídáš, i když se tě táží na různé věci.“<sup>344</sup> Myšlenka božství, které dává naráz odpovědi všem tazatelům, jako by byla poslední ozvěnou Augustinových výstupů do duchovní oblasti, které často začínají dotazováním různých bytostí na jejich Stvořitele.

## [2.2.1] Interpretace Augustinova postupu

### [2.2.1.1] Sebepoznání

Jak už bylo předesláno, Augustin představuje v X. knize soustředný pohyb ducha k sobě samému: jestliže v prvních devíti knihách *Konfesí* vyprávěl svůj příběh jen s občasnými reflexivními vstupy, nyní jako by chtěl reflexi dovést až na samu její mez: své vypravování zpětně pozoruje perspektivou paměti, prohlíží si, co všechno lze v této hlubině (*profunditas*) nalézt, aby tam nakonec objevil i sám sebe, své činy a pocity. Dokonce i když analyzuje pravdy svobodných umění, nezůstává u toho, že jsou tyto pravdy neměnné a náležejí k jakési celkové struktuře *ratio* (jako v rannějších spisech),<sup>345</sup> ale místo toho uvažuje, jak si pamatujeme své zapamatování či zpřítomnění těchto pravd a jak si je teprve pamatovat budeme. Poměrně daleko tímto směrem jde popis paměti duševních afekcí. O nich je řečeno, že jsou v paměti přítomny způsobem, který odpovídá tomu, jak se paměť vztahuje sama k sobě: jestliže duch je svým stavem či hnutím (*affectio*) – jako je kupříkladu radost – skutečně afikován, paměť se k němu při opětovném zpřítomnění vztahuje jako k významu či pojmu (*notio*), jež chápe, aniž by jím byla nutně pohnuta. Zároveň však neztrácí povědomí o tom, že jde o minulou vnitřní zkušenost (a nikoli např. o význam odvozený z užívání slov, pozorování radosti druhých apod.).

Jak se k sobě tedy má paměť a duch? Jsou tímtež, jak Augustin v jednu chvíli zkusmo tvrdí? Nebo paměť duchu náleží (*pertinet*) – asi jako žaludek tělu?<sup>346</sup> Nebo je naopak paměť sídlem ducha, jak je o tom řeč na samém konci analýzy *memoria*?<sup>347</sup> Zdá se, že

<sup>343</sup> Srv. *Confess.* X,26,37 / CCL 27, 175.

<sup>344</sup> Srv. *Confess.* X,26,37 / CCL 27, 175. (*Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus.*)

<sup>345</sup> Takto Augustin smýšlí např. v *De immortalitate animae* nebo v *De ordine*.

<sup>346</sup> Srv. *Confess.* X,14,21 / CCL 27, 166. (*Num forte non pertinet ad animum?*). Srv. tamt. *memoria quasi venter est animi.*

<sup>347</sup> Srv. *Confess.* X,25,36 / CCL 27, 174.

*Vyznání* na tyto otázky nedávají jasnou odpověď.<sup>348</sup> Hlavním důvodem spřízněnosti ducha a paměti v tomto díle je snad to, že v myšlenkovém rozvrhu X. knihy se duch nevztahuje k sobě výhradně tím, že sám sebe myslí, nýbrž mnohem širěji tím, že si sám sebe zpřítomňuje silou své paměti. Myšlení – coby shromažďování neměnných pravd jakožto věcí samých<sup>349</sup> – proto zůstává jen jedním ze způsobů takového sebezpřítomnění. Je pravda, že průběžná aktualizace neměnných poznatků skýtala měnlivému duchu vždy stejný předmět, zatímco v případě *affectiones* ze sebe duch-paměť uchopuje s odstupem času jen jakýsi částečný derivát, neboť to, co bylo kvalitativním stavem (vnitřní zkušenost smutku), se nyní zpřítomňuje bez své specifické kvality (pojmem smutku). Zvláštním rysem *affectiones* nicméně je, že se zpřítomňují – na rozdíl od inteligibilních předmětů – s vědomím toho, že jde o nezastupitelně vlastní minulé zkušenosti. Záleží totiž na jednotlivém příběhu každé bytosti, čím bude pojem smutku či radosti v jí vymezeném čase naplněn. Krátce řečeno, Augustin si nevzpomíná na „svá“ čísla, jimiž počítáme, zato si však vzpomíná na *svou* radost.

Jak je tomu tedy s Augustinovou první otázkou, která se týkala poznání sebe sama? Zde se otevírá asi nejpozoruhodnější moment Augustinova úsilí o sebepoznání, v němž se ukazuje, že duch pro sebe není postihnutelný beze zbytku, protože se vposled nedokáže obsáhnout. Tento motiv tvořil jakousi *ouverturu* zkoumání paměti a nyní se objevuje znovu, a sice poté, co hrdina-vypravěč již většinu typů paměťových obsahů krok za krokem prošel a svůj itinerář má naráz před očima. Toto místo se podle některých interpretů<sup>350</sup> považuje za pasáž, v níž hrdina-vypravěč *Vyznání* dospívá ke skutečnému sebepoznání:

„Velká je síla paměti, a nedovedu postihnout, jak je podivuhodná, můj Bože, jak hluboká a nekonečná mnohost! A to je duch, a to jsem já sám. Co tedy jsem, můj Bože? Jaká jsem přirozenost? Rozmanitý život, jenž se děje mnoha způsoby, a nesmírně nedozírný. Hle, na pláních, ve slujích a nesčetných dutinách své paměti hojně naplněných nescíslnými druhy věcí – buď skrze obrazy, jako všechny tělesné věci, nebo skrze přítomnost, jako umění, či skrze kdovíjaké pojmy a záznamy, jako hnutí či stavy ducha (jež v sobě paměť podržuje, i když je duch nezakouší, ačkoli cokoli je v paměti, je i v duchu) – tudy všudy pobíhám a poletuji sem a tam, a hroužím se, kam mohu – a konec nikde...“<sup>351</sup>

---

<sup>348</sup> Není totiž pochyb o tom, že duch má i jiné schopnosti než paměť (např. vůli a nahlížení), a proto s ní nemůže být ztotožněn. Nakolik ale nechápeme paměť jen jako schopnost zpřítomnění, ale zároveň jako latenci veškerých vnitřních obsahů, lze snad pochopit, proč ji Augustin tak úzce spojuje s duchem jako takovým.

<sup>349</sup> Takto Augustin etymologizuje sloveso *cogitare*.

<sup>350</sup> Srv. O'Donnell, *Augustine: Confessions III*, str. 188.

<sup>351</sup> Srv. *Confess. X,17,26 / CCL 27, 168. Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, Deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer. Ecce in memoriae meae campis et antris et cauernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus siue per imagines, sicut omnium corporum, siue per praesentiam, sicut artium, siue per nescio quas notiones uel notationes, sicut affectionum animi – quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria – per haec omnia discurre et uolito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam...*

Čtenář si může sám odpovědět, zda Augustinovo předsevzetí došlo svého cíle. Na tomto místě svého hledání se v každém případě Augustin obrací již nad sílu své paměti, aby dál hledal Boha. Jde tedy o jakýsi předěl jeho zkoumání. Zdá se, že odpovědí na Augustinovo první hledání je neustálé rozkrývání záhybů paměti, které nenaráží na žádnou mez s výjimkou smrtelnosti: „Taková je síla paměti, taková je síla života v člověku, jenž žije smrtelný život.“<sup>352</sup>

#### [2.2.1.2] Poznání Boha

Snad i z tohoto důvodu Augustina nepřestává zajímat právě motiv částečného pamatování, který ohlašovalo už první zkoumání stavů či hnutí ducha. Jak jsme viděli, autor *Vyznání* formou rétorické otázky shledává, že paměť si je přítomna skrze sebe samu. Jestliže si však *memoria*, jak je řečeno dále, pamatuje také na své zapomenutí (X, 16, 25), znamená to, že se neobsáhne celá, neboť zapomenutí je přece zbaveností paměti. Příklady ztraceného penízu a zapomenutého jména mají osvětlit tento obtížný život paměti, která si je vědoma, že něčeho pozbyla:

„Snad se to ale nevytratilo úplně, nýbrž ta část, která zůstala, hledala část jinou, protože paměť cítila, že to, co si přemílala obvykle pospolu (*simul*), již spolu není, a jako by byla omezena ve svém zažitém chodu, pokulhávajíc žádala, aby jí bylo vráceno, co jí schází?“<sup>353</sup>

V této nejobecnější vzájemné souvztažnosti paměti a zapomínání je tedy *memoria* vždy zčásti zpřítomněná a zčásti latentní. Veškerá práce vzpomínání ale zároveň předpokládá poukaz k jakési původnější soudržnosti paměťové struktury, v níž jsou jednotlivé části pospolu (*simul*). Augustin svou úvahu uzavírá zjištěním, že to, co jsme zcela zapomněli, nemůžeme hledat jakožto ztracené (X, 19, 28). Co to přináší pro jeho druhou otázku, tj. poznání Boha, kterou si v X. knize a ve *Vyznáních* vůbec položil?

Tyto úvahy bezprostředně připravují analýzu hledání blaženého života, která následuje (X, 20, 29) a která předznamenává hledání Boha. Zároveň výklad o *beata vita* předpokládá předchozí expozici obsahů paměti, snad jen s výjimkou obrazů tělesných věcí, které zde Augustin potřebuje leda pro zřetelné odstínění předmětu hledání, který je netělesný (X, 21, 30). Jak hledat cosi, co musí být v paměti, a co ji zároveň přesahuje? Právě prostřednictvím vzpomínky na cosi zapomenutého, o čem však dosud víme, že jsme na to zapomněli, a po čem zároveň toužíme. Vzpomínka na *beata vita* je navíc všem lidem společná: stejně jako číselné zákonitosti (X, 12, 19) není řecká nebo latinská, nýbrž jde o jednu a tutéž věc samu uloženou v paměti (X, 20, 29). Přesto ji však ona sdílená touha podle Augustina zároveň od jiných *res ipsae* v paměti odlišuje:

---

<sup>352</sup> Srv. *Confess.* X,17,26 / CCL 27, 168. (...*tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter!*)

<sup>353</sup> Srv. *Confess.* X,19,28 / CCL 27, 170. *An non totum exciderat, sed ex parte, quae tenebatur, pars alia quaerebatur, quia sentiebat se memoria non simul volvere, quod simul solebat, et quasi detruncata consuetudine claudicans reddi quod deerat flagitabat?*



„Snad si pamatujeme [blaženost] tak jako čísla? Ne, protože ten, kdo má jejich znalost (*notitia*), už neusiluje o to jich dosáhnout, když však máme znalost blaženého života, a proto jej milujeme, chceme jej přece dosáhnout, abychom byli blažení.“<sup>354</sup>

Patrně proto se *beata vita* podobá také netělesné radosti z dobrých a ušlechtilých věcí, na niž Augustin vzpomíná s touhou (*desiderans recolo*; X, 21, 30). Ve vzpomínce na blaženost se vrací i jiné rysy vzpomínky na *affectiones*: paměť ví, nač si vzpomíná, třebaže se v daném stavu nenachází, ba dokonce se může nacházet ve stavu opačném (X, 21, 30), a především jde o stav ducha, v němž jsme podle hipponského biskupa možná již byli (X, 20, 29), a proto máme jeho vnitřní poznání (*notitia interior*).<sup>355</sup>

Viděli jsme, že Augustin chce nakonec v pojmu blaženého života spojit obě výše popsané linie svých úvah, jednak rysy vzpomínky na radost, jednak charakteristiky přítomnosti pravdy. Naráží ale na dvojí potíž: v paměti totiž máme také poznání radosti, které nikterak není radostí z pravdy, a rovněž poznání pravdy, z něž se nijak neradujeme. Jak je tedy ve vzpomínce na blaženost jakožto radost z pravdy obojí pospolu (*simul*)?

Domnívám se, že aby se mohla vzpomínka na radost ukázat ve své jednotě se vzpomínkou na poznání pravdy, tj. právě jako *beata vita*, je třeba teprve vykonat určitý pohyb rozpomínání, který je snad také pohybem hledání, v němž se jednotlivá nahlédnutí pravdy nakonec stanou poukazem k Pravdě, jíž jsou pravdivé všechny věci, a která paměť transcenduje. Diskontinuita tohoto přechodu od rozpomínání na cosi známého ke snaze dosíci určitého stavu jakožto eschatologicky budoucího je možná jakýmsi prvním krokem – ze strany člověka – od hledání blaženosti k hledání transcendentního Boha. Zpětně se pak se podle Augustina stává ještě zjevnějším, že Pravda byla skrytě přítomna už v samotné činnosti hledání, jak je vidět na zpětném ohlédnutí v závěru desáté knihy:

„A v rozsáhlém bohatství paměti jsem jedny věci prozkoumával, jiné schovával a další vykopával, ale ani já sám, když jsem to vše činil, to jest má síla, jíž jsem to činil, ani tou jsi nebyl, neboť ty jsi Světlo, které trvá a kterého jsem se tázal na radu o tom všem: zda to je, co to je a jakou to má váhu; a poslouchal jsem, jak mě učíš a co mi přikazuješ.“<sup>356</sup>

Znovu se tedy vrací ozvěna motivu tázání, na nějž nakonec odpovídá Pravda sama, která se nemění a která, jak už víme, odpovídá všem lidem najednou. A třebaže je pro Augustina zásadní, že má být uctívána zcela nezištně (srv. „existuje totiž radost, která... [je dána] jen těm, kdo tě nezištně ctí [*qui te gratis colunt*], a jejichž radostí jsi ty

<sup>354</sup> Srv. *Confess.* X,21,30 / CCL 27, 171. *Numquid sicut meminimus numeros? Non; hos enim qui habet in notitia, non adhuc quaerit adipisci, vitam vero beatam habemus in notitia ideoque amamus et tamen adhuc adipisci eam volumus, ut beati simus.*

<sup>355</sup> Srv. *Confess.* X,21,30 / CCL 27, 171.

<sup>356</sup> Srv. *Confess.* X,40,65 / CCL 27, 190–191. *...iamque in memoriae latis opibus alia pertractans, alia recondens, alia eruens; nec ego ipse, cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et audiebam docentem ac iubentem.*

sám“),<sup>357</sup> přece se zdá, že pro něj právě popsané poznávání není vždy prosté jakékoli kvality vnitřního stavu; citovaná pasáž pokračuje takto:

„Ani v tom všem, co takto probíhám tázaje se tě na radu, nenalézám pro svou duši bezpečné místo jinde než v tobě. Zde je shromážděno, co je ze mě rozptýleného, aby se cokoli ze mě od tebe nevzdálilo. A někdy mne přivádíš k vnitřnímu stavu (*affectus*), který je velmi neobyčejný a má v sobě takovou líbeznost, že je nad moje chápání, a kdyby ve mně dosáhla plnosti, nedokážu říci, co by to pak bylo, ale tento život by to jistě nebyl.“<sup>358</sup>

Zdá se tedy, že myšlenka blaženého života v sobě spojuje jak poznávání pravdy, tak vnitřní zakoušení radosti, a to v jakési anticipaci – v tomto světě ne zcela dosažitelné<sup>359</sup> – jednoty, v níž je shromážděno, co je v čase rozptýlené.

### [2.2.2] Formulace otázky: vzpomínka na blažený život a hledání Boha jako děj v čase

Na první pohled by se mohlo zdát, že X. kniha a celý děj hledání Boha v paměti má jakousi k sobě obrácenou kompozici, protože Bůh je nakonec zpětně nalezen jako skrytě spoluúčastný samotného hledání jakožto ten, kdo ukazuje, co je pravdivé. Zároveň ale Augustin opakovaně zdůrazňuje, že nachází Boha v paměti teprve od doby, kdy jej poznal (X, 24, 34, X, 25, 36): „nebyl jsi totiž v mé paměti předtím, než jsem tě poznal.“<sup>360</sup> Spojení těchto dvou tvrzení čtenáře staví před vícero otázek, z nichž bychom se chtěli postupně propracovat k otázce jediné, kterou vzápětí blíže určíme a budeme dále sledovat.

Proč vlastně Augustin neříká, že má Boha v paměti stejně jako blažený život, tj. od nepaměti? Chce svým tvrzením, že jsme blaženými již kdysi byli poukázat na universální rysy lidské mysli, která v sobě za všech okolností chová odlesk svého božského původu, aniž by ztratil ze zřetele, že hledání a nalézání Boha apriorně sdílené není, a navíc se děje v čase? Nebo chce vysvětlit počátek hledání, které uvádí do pohybu celý jeho příběh, aniž by však tento počátek beze zbytku ztotožnil s cílem? Snad mu jde o myšlenku jednoty zkušenosti, která tu v nějakém smyslu vždy již je, a přesto se musí ustavovat teprve v časovém průběhu? Třebaže hledání Boha podle Augustina tajuplným způsobem povstává z hledání *beata vita*, přece mezi nimi není úplná kontinuita, ale zvláštní přerýv. Autor *Vyznání* se nesamozřejměmu vztahu mezi vzpomínkou na blažený život a přítomností Boha v paměti věnuje na více rovinách:

<sup>357</sup> Srv. *Confess.* X,22,32 / CCL 27, 172. (*Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es.*)

<sup>358</sup> Srv. *Confess.* X,40,45 / CCL 27, 191. (*Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea nec a te quidquam recedat ex me. Et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod vita ista non erit.*)

<sup>359</sup> Srv. *De civitate Dei*, XIV,9 / CCL 48, 428. (*Potest ergo non absurde dici perfectam beatitudinem sine stimulo timoris et sine ulla tristitia futuram; non ibi autem futurum amorem gaudiumque quis dixerit, nisi omni modo a veritate seclusus?*) Srv. *tamt.*, 429. (*Beata uero eademque aeterna amorem habebit et gaudium non solum rectum, uerum etiam certum; timorem autem ac dolorem nullum.*)

<sup>360</sup> Srv. *Confess.* X,26,37 / CCL 27, 174–175. (*Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem.*)

jednak při analýze paměti v X. knize [2.2.1], jednak jej implicitně sleduje i ve svém příběhu [2.2.2]. Otázka, již bychom chtěli v průběhu těchto analýz sledovat, tedy nakonec bude: jaká je role času v hledání blaženého života?

### [2.2.2.1] Mlhavost vzpomínky na blaženost

Pokud jde o X. knihu, potíží tkívá v tom, že není jisté, jakým způsobem jsme blaženost poznali, ani kdy se tak stalo (X, 20, 29). Všichni lidé si na blažený život mlhavě vzpomínají (*tenuiter meminerunt*),<sup>361</sup> podle Augustina však existuje přímá úměra mezi dostatečně jistým poznáním a vytrvalostí vůle, s níž tento život hledáme.<sup>362</sup> Pokud je tedy vzpomínka příliš nezřetelná, přestává být jisté, zda je *beata vita* skutečně universálním předmětem touhy. Obtíže však mohou nastat i s jednotlivými aspekty blaženého života charakterizovaného jako radost z pravdy. Mlhavý charakter oné zásadní vzpomínky má vysvětlit, proč si zdaleka ne všichni lidé spojují radost, kterou v sobě zahrnuje, s Bohem, takže vlastně sledují jinou radost, ačkoli se jejich vůle nikdy neodvrací „od jakéhosi obrazu radosti (*imago gaudii*)“.<sup>363</sup> Augustin výslovně hovoří o „jakémsi obrazu“, čímž má možná na mysli radost zaměřenou k tělesným věcem, nebo přímo smyslové potěšení; neboť jakožto obrazy máme podle něj v paměti přítomny právě minulé tělesné věci či stavy. V tomto zkráceném obrazu však lidé nakonec nenacházejí to, co hledají.

Další obtíž přináší vztah poznávajících k samotné pravdě. Neboť i ty bytosti, které objevily, že hledajíce blaženost hledají vlastně Boha, ve svém úsilí mnohdy ochabují a zůstávají připoutány k nižším dobrům. Lidé by blažený život jistě nemilovali, kdyby neměli v paměti alespoň „nějaké poznání (*notitia*) pravdy“,<sup>364</sup> nedokáží se z ní ale dostatečně radovat, „protože jsou víc zaměstnáni jinými věcmi, a ty je spíš činí nešťastnými“.<sup>365</sup> Jak Augustin říká „upadají do toho, na co stačí, a jsou s tím spokojeni, protože to, nač nestačí, nechťejí do té míry, aby na to stačili.“<sup>366</sup> Nezřetelnost vzpomínky má tedy vysvětlit jednak mylné poznání zdroje radosti, které svádí duše na scestí, jednak nedostatečnou radost z poznané pravdy, která plodí rozptýlení v časných věcech.

---

<sup>361</sup> Srv. *Confess.* X,22,33 / CCL 27, 173. (*Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt.*) Srv. Augustinus, *De Trinitate* X,3,5 („*memoria beatitudinis*“ a „*memoria occulta*“).

<sup>362</sup> Srv. *Confess.* X,21,31 / CCL 27, 172. (*Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus.*)

<sup>363</sup> Srv. *Confess.* X,22,32 / CCL 27, 172. (*Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur.*)

<sup>364</sup> Srv. *Confess.* X,23,33 / CCL 27, 173. (*Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.*)

<sup>365</sup> Srv. *Confess.* X,23,33 / CCL 27, 173. (*Cur non beati sunt? Quia fortius occupantur in aliis, quae potius eos faciunt miseros quam illud beatos, quod tenuiter meminerunt.*) Srv. též Augustinovy zmínky o hříšnosti obrácení k nižšímu. Např. *Confess.* I,20,31 / CCL 27, 17. (*Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores.*)

<sup>366</sup> Srv. *Confess.* X,23,33 / CCL 27, 172–173. (*An omnes hoc volunt, sed quoniam caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non faciant quod volunt, cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud, quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant?*)

Největším problémem je ale podle Augustina to, že pravda ukazuje ve svém světle nejen poznávané předměty, ale také samotného poznávajícího; tehdy může vyvolávat i nenávisť (X, 23, 34). Pro opravdovou radost proto musí být poznávající disponován: nestačí, aby se z pravdy radoval, když se mu dává poznat, ale aby to dovedl, i když mu nastavuje zrcadlo. Zatímco první tvář pravdy každému „září“, před druhou se lidé zhusta snaží skrýt. Opět se ukazuje, že pravda má pro Augustina zároveň epistemologický i ontologický rozměr, který se vztahuje nejen k ní samé, ale týká se i bytí poznávajícího, jenž se poznávanému podle svých možností připodobňuje. K tomuto ontologickému rozměru, pokud jde o poznávajícího, snad také odkazují kapitoly následující v druhé části X. knihy (X, 28, 39–X, 41, 66), uzavřené úvahou o tom, že Pravda v duši poznávajícího nesnese sousedství se lží.<sup>367</sup>

Z hlediska procesu postupné vzpomínky na blažený život má významnou roli také sám časový průběh, v němž jednotlivé bytosti zakoušejí radost a poznávají pravdu. Neboť tak jako si duch pamatuje spolu s pravdivými poznatky i omyly, takže na jedny navazuje, zatímco od druhých upouští, tak si pamatuje také na radost z věcí dobrých i hanebných, takže na svou minulou radost vzpomíná s touhou nebo s pohrdáním (X, 21, 30). Jak poznatkům a omylům, tak protikladným radostem potom s odstupem přitakává, anebo je odmítá, a tak se může ve svém hledání přibližovat k cíli. Z Augustinova líčení se ale někdy zdá, jako by šlo téměř o dvě paralelní linie zkušenosti, které se postupně vyvíjejí, a jen zřídka se setkávají ve stejném čase. Snad i proto je rozpoznání vzpomínky na blažený život jakožto radost z Pravdy nesnadné. A jednotlivé výstupy k Bohu popsané ve *Vyznáních* spíše naznačují, že je tato vnitřní zkušenost výjimečná: v těchto okamžicích se časová bytost dotýká věčnosti, v níž je právě všechno, co je dobré, naráz; snad proto se tu může radost s Pravdou skutečně, třebaže krátce, setkat. Na blažený život si nicméně podle Augustina musíme nějak vzpomínat i tehdy, dokud jsme ještě pohrouženi v čase.

Pokud by tedy byla vzpomínka na blažený život spolutvořena touto zvláštní složeninou dvou paralelních zkušeností (totiž vnitřních stavů radosti a poznávání pravdy, které v sobě – jako jakýsi stín – nesou i zkušenost nepravých radostí a mnohdy neradostného procesu nacházení pravdy), znamenalo by to, že v sobě tento proces vzpomínání – nakolik je naplněn konkrétním obsahem a nakolik nemůže být stínu časovosti v tomto životě tak docela zbaven – nepřímou zahrnuje individuální příběh? Jinými slovy: jak je v myšlence vzpomínky na blažený život implikována časová zkušenost, a v jakém smyslu naopak předpokládá zkušenost mimo čas? K této otázce se budeme průběžně vracet a dále ji upřesňovat. Snad by k jejímu zodpovězení mohl v prvním kroku pomoci krátký pohled na to, jakým směrem ukazuje příběh samotného Augustina.

#### [2.2.2.2] Radost z pravdy v Augustinově příběhu

---

<sup>367</sup> Srv. *Confess.* X,41,66 / CCL 27, 191. (*At ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium, sicut nemo vult ita falsum dicere, ut nesciat ipse, quid verum sit. Itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri.*)

Prvopočáteční radost z pravdy hrdinu *Vyznání* podle všeho provázela od dětství; vypravěč to alespoň tvrdí v samém závěru I. knihy:

„Vždyť i tehdy jsem existoval, žil, vnímal a staral se o své zachování; to je otiskem nejskrytější jednoty, z níž pocházelo mé bytí. Vnitřním smyslem jsem dbal o neporušenost svých smyslů, a i ve svých titěrných myšlenkách o nejnepatrnějších věcech jsem se těšil z pravdy.“<sup>368</sup>

Augustin ale hned dodává, že zdroj jeho omylů a trápení už tehdy spočíval v tom, že pravdu nehledal v Bohu, nýbrž v jeho tvorech.<sup>369</sup> Jakýsi první obrat k Bohu – o němž Augustin někdy hovoří jako o „své pozdě poznané radosti (*tardum gaudium meum*)“<sup>370</sup> – přichází ve třetí knize v souvislosti s četbou Ciceronova *Hortensia*, který jej přiměje hledat „nesmrtelnost moudrosti“ (*immortalitas sapientiae*): „Ta kniha nasměrovala jinam má vnitřní hnutí (*affectum*), mé modlitby obrátila k Tobě samému, Pane, a proměnila má přání a touhy. (...) takže jsem začal povstávat, abych se k tobě vrátil.“<sup>371</sup> Podle svědectví *Tuskulských hovorů* začínal Ciceronův *Hortensius* stejným tvrzením, jaké se objevuje v desáté knize v kontextu hledání blaženého života, totiž, že „všichni chtějí být blažení.“<sup>372</sup> Také podle jiných Augustinových spisů je zřejmé, že autor *Vyznání* spolu moudrost a blaženost úzce spojuje.<sup>373</sup> A přece mu v *Hortensiovi*, jak víme, scházelo Kristovo jméno. Ačkoli se jeho hledání postupně obrací kýženým směrem, stále tápe, pokud jde o volbu prostředků: v téže třetí knize se ukazuje, že mladý hrdina sice prahnul po pravdě, ale nehledal Boha nahlédnutím mysli (*secundum intellectum mentis*), nýbrž tělesným smyslem (*secundum sensum carnis*).<sup>374</sup> A dokonce i tehdy, když svou myslí nahlédne mnohé pravdy svobodných umění, stále zaostává v poznání jejich vlastního zdroje:

---

<sup>368</sup> Srv. *Confess.* I,20,31 / CCL 27, 17. *Eram enim etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem, uestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis paruis paruorumque rerum cogitationibus ueritate delectabar.*

<sup>369</sup> Ačkoli se tedy podle svých slov v dětství k Bohu modlil (*Confess.* I,9,14), aby nebyl bit, a slýchal o Kristu od své matky (*Confess.* I,11,17), tehdy ještě jeho nepatrná obeznamenost připouštěla, aby na něj pozapomněl, jak se vysvětluje dál v souvislosti se zalíbením v literární fikci (*Confess.* I,13,20).

<sup>370</sup> Srv. *Confess.* II,2,2.

<sup>371</sup> Srv. *Confess.* III,4,7 / CCL 27, 30. (*Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis uana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem.*) Srv. pasáže, které jsou dalšími vzpomínkami na tento moment *Confess.* VI,11,18 a VIII,7,16.

<sup>372</sup> Srv. Cicero, *Tusc. Disp.* V,10,28. (...*omnes beati esse volunt*...)

<sup>373</sup> Srv. Augustinus, *De beata uita* 4,27–4,34; *De lib. arb.* X,9,26. „Dříve, než jsme blažení, je tedy naší mysli vtištěn pojem (*impressa est notio*) blaženosti – díky němu víme, a to spolehlivě, a bez sebemenší pochybnosti také říkáme, že chceme být blažení. Právě tak dříve, než jsme moudří, máme v mysli vtištěný pojem moudrosti, díky němuž každý z nás bez jakéhokoli stínu pochybnosti na otázku, zda chce být moudrý, odpoví, že chce.“ Překlad L. Karfíková, *Anamnesis*, str. 52).

<sup>374</sup> Srv. *Confess.* III,6,11 / CCL 27, 32–33. (*Quibus gradibus deductus in profunda inferi 36, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus (tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem) cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare uoluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*)

„A k čemu mi bylo – když jsem byl tehdy nejhanebnějším otrokem zlých žádostí –, že jsem sám přečetl a pochopil všechny knihy svobodných umění, které jsem jen mohl přečíst? Radoval jsem se z nich (*gaudebam in eis*), ačkoli jsem nevěděl, odkud pochází cokoli, co v nich bylo pravdivé a jisté (*verum et certum*). Byl jsem tedy obrácen zády ke světlu a tváří k věcem, které jím byly osvětleny, a proto zůstávala moje tvář, jíž jsem osvětlené věci rozlišoval, sama neosvětlena.“<sup>375</sup>

Navzdory této počáteční skepsi jsou nicméně poznatky z oblasti filosofie Augustinovi později dobré přinejmenším k tomu, aby na jejich základě odmítl báchoroky manichejců (*fabulae manichaeorum*).<sup>376</sup> Přestože však uznává moudrost těch, kdo dovedou vypočítat zatmění slunce a měsíce, přece jim má i nadále za zlé – tak jako svému někdejšímu já –, že nepoznali Slovo, jímž Bůh „učinil to, co počítají, ani sebe samotné, kteří počítají: ani smyslové vnímání, jímž rozeznávají, co počítají, ani mysl, jíž počítají.“<sup>377</sup> Nepoznali totiž Krista jakožto „cestu, po které mají sestupující ze sebe k němu vystoupit skrze něj k němu.“<sup>378</sup> Proto podle Augustina sice říkají mnoho pravdivých věcí o tvorech, a přesto nenacházejí Pravdu, která tvory učinila.<sup>379</sup> Také šestá kniha prozrazuje záblesky úsilí dosíci spolu s přáteli pravé radosti (*verum gaudium*)<sup>380</sup> a hrdinovo vzrůstající odhodlání věnovat se výhradně hledání pravdy (*sola inquisitio ueritatis*).<sup>381</sup> V jakési symetrii s knihou pátou – jen jakoby na vyšším stupni – se potom Augustin v sedmé knize opět vrací, tentokrát nad spisy platoniků, k motivu cesty a ke srovnání mystického zření filosofů a christologického chápání pravdy: „rozlišil jsem a rozeznal, jaký je rozdíl mezi radostným očekáváním a vyznáním, mezi těmi, kdo vidí, kam jít, aniž by věděli kudy, a cestou vedoucí k blažené vlasti (*beatifica patria*), kterou máme nejen zřít, ale také v ní přebývat.“<sup>382</sup> Pro naši otázku syntézy nahlédnutí pravdy a zkušenosti vnitřní radosti v pojmu blaženého života ale zůstává nejdůležitější úplný závěr ostijské vize z knihy deváté:

---

<sup>375</sup> Srv. *Confess.* IV,16,30 / CCL 27, 55. (*Et quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales vocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum serous per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? Et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem; unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur.*) Srv. Plotin, *Enn.* V,5,7; II,3,6.

<sup>376</sup> Srv. *Confess.* V,3,3 / CCL 27, 58. (*Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista uidebantur, quae dixerunt illi, qui tantum potuerunt ualere, ut possent aestimare saeculum, quamquam eius dominum minime inuenerint.*)

<sup>377</sup> Srv. *Confess.* V,5,5 / CCL 27, 59 (*Sed non noverunt viam, Verbum tuum, per quod fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant...*)

<sup>378</sup> Srv. *Confess.* V,5,5 / CCL 27, 59. (*Non noverunt hanc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum.*)

<sup>379</sup> Srv. *tamt.* (*Et multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt...*)

<sup>380</sup> Srv. *Confess.* VI,6,9–10; zejm. VI,6,9 / CCL 27, 79. (*Non enim verum gaudium habebat: sed et ego illis ambitionibus multo falsius quaerebam.*)

<sup>381</sup> Srv. *Confess.* VI,11,19 / CCL 27, 86. (*Pereant omnia et dimittamus haec uana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem ueritatis.*)

<sup>382</sup> Srv. *Confess.* VII,20,26 / CCL 27, 110. (*...discernerem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes, quo eundum sit, nec uidentes, qua, et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam.*)

„... a slyšeli bychom jeho samého, kterého v těchto věcech milujeme, jeho samého bez nich, jako se nyní napřahujeme a chvatnou myšlenkou se letmo dotýkáme věčné Moudrosti, jež trvá nade vším; a kdyby tento stav prodléval a jiná vidění nesrovnatelně nižšího původu by se vytratila, takže by toto jediné uchvátilo, pohltilo a zakrylo dlaní ve vnitřní radosti svého pozorovatele – není snad právě takový věčný život, jako byl tento okamžik nahlédnutí, za nímž jsme se s povzdechem ohlédli, neznamená právě toto ‚vejdi v radost svého Pána‘ [Mt 25,21]?“<sup>383</sup>

Snad tedy právě toto místo, více než jiná, poukazuje na nečasovou simultaneitu nahlédnutí a radosti, s níž si patrně Augustin spojuje blažený život; zde ovšem promítaný do eschatologické budoucnosti, a nikoli do tajuplné minulosti. Kontext této pasáže ostatně – jako jediný v celých *Vyznáních* – výslovně připomíná myšlenku vzkříšení.<sup>384</sup> Domnívám se nicméně, že pro Augustina je vedle této simultaneity náhledu právě tak důležitý příběh, který ji umožňuje. O tom svědčí i velký důraz, který klade v celém svém vyprávění a také v úplném závěru desáté knihy na význam Krista jako prostředníka, bez něž by podle jeho přesvědčení pro člověka k oné simultaneitě vposledku nevedla žádná cesta: „Mohli jsme si myslet, že tvé Slovo je vzdálené od spojení (*coniunctio*) s člověkem, a zoufat si nad sebou, kdyby se nestalo tělem a nepřebývalo mezi námi [J 1,14].“<sup>385</sup>

### [2.3.1] Trojí podoba přítomnosti v paměti: věci samy, beata vita a Bůh

Zdá se, že Augustin přinejmenším zpětně vykládá svůj vlastní příběh jako hledání, které v sobě v zárodku – totiž v podobě radosti z pravdy a hledání moudrosti či blaženého života – poukazovalo ke svému cíli. Když se tedy vzpomínka na blažený život v desáté knize *Vyznání* ocitá jakoby na půli cesty mezi úsilím o poznání sebe sama prostřednictvím zkoumání paměti a hledáním Boha, reflektuje do značné míry samotný příběh, v němž vzpomínka na *beata vita* odkazuje zároveň k minulosti, k jakémusi prapůvodnímu vnitřnímu stavu, a zároveň k budoucnosti ve smyslu eschatologické vlasti (*beatifica patria*). Stále nám však zbývá odpovědět na otázku, jak se k sobě má časová posloupnost průběhu hledání a tento jakoby vždy-přítomný cíl situovaný mimo čas. A pokud bychom trvali na tom, že tento časový průběh sám pro Augustina rozhodně není lhostejný, jakým způsobem je potom příběh zahrnut v tom, co je nečasové?

Zaměřme se nejprve na otázku, jakým způsobem se podle Augustina může časová bytost vztahovat k různým vždy již přítomným cílům svého hledání. Tato otázka,

---

<sup>383</sup> Srv. *Confess.* IX,10,25 / CCL 27, 148. ...sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui?“ Srv. Plotin, *Enn.* I,6,7,15nn.

<sup>384</sup> Srv. *Confess.* IX,11,28.

<sup>385</sup> Srv. *Confess.* X,43,69 / CCL 27, 193. (Potuimus putare verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi caro fieret et habitaret in nobis.)

upomínající v jakési obměně na eristickou aporii z dialogu *Menon*,<sup>386</sup> poukazuje také k určité víceznačnosti, s níž Augustin pojem „přítomnosti“ užívá. Nejlépe se to ukazuje na příkladu poznatků svobodných umění, jež jsou podle něj v paměti jakožto věci samy: jsou zde totiž přítomné, ale jistě zároveň platí, že je možné, případně nutné, teprve si je myšlením zpřítomnit (X, 11, 18).

O přítomnosti je tedy ve *Vyznáních* řeč jednak ve smyslu latentního obsahu paměti či mysli, který zahrnuje vše, co si vůbec zpřítomnit lze, jednak ve smyslu tematického či aktuálního zpřítomnění. Užívám proto spolu s Augustinem pojem přítomnosti v širším významu latence, a odlišuji od něj přítomnost označující aktualizaci (obvykle pomocí odvozenin slovesa „zpřítomnit“).

Jak už víme, od přítomnosti věcí samých se liší způsob, jak jsou v paměti zastoupeny smyslové věci, které si lze rovněž zpřítomnit, ale ne jako takové, nýbrž jen prostřednictvím obrazů, neboť jsou samy již minulé. Proč však Augustin říká, že věci samy jsou přítomny *v paměti*? A proč o blaženém životě neuvažuje stejně, nýbrž praví, že je zde přítomný, snad protože již jednou – snad – zpřítomněný *byl*? A proč o Bohu tvrdí, že je přítomen v jeho paměti *od doby*, kdy jej poznal? A v jakém přesněji smyslu je Augustin „přítomen“ sám sobě? Jak se k sobě vlastně mají tyto různé „přítomnosti v paměti“? A jak se v souvislosti s těmito otázkami promítá dosavadní narativní uvažování rozvíjené v prvních devíti knihách *Konfesí* do filosofické analýzy paměti?

### [2.3.1.1] Přítomnost věcí samých

Pro lepší pochopení apriorní přítomnosti věcí samých v paměti, a tedy i toho, jak Augustin ve *Vyznáních* chápe poznávání pravdy, by snad mohl pomoci popis prvního učení či poznání, v němž jde jednoznačně o analýzu tematického zpřítomnění (na rozdíl od přítomnosti spíše latentní):

„Odkud a kudy přišly [ty věci] do mé paměti? Nevím, jak se to stalo, neboť když jsem se jim naučil, neuvěřil jsem jinému srdci, ale rozpoznal jsem je ve svém vlastním a uznal jsem, že jsou pravdivé. (...) A když byly vyřčeny, kde a proč jsem je opět poznal a řekl ‚Ano, je to pravda,‘ když ne proto, že už byly v paměti, ale tak vzdálené a zastrčené – jakoby ve skrytých slujích – že bych je sotva mohl myslet, kdyby nebyly odkryty připomenutím někoho jiného?“<sup>387</sup>

Objevuje se zde několik charakteristik poznávání věcí samých, z nichž některé mají rysy neměnnosti vlastní „společným předmětům“: poznat něco jako pravdivé znamená to již znát, a to vnitřní evidencí, a nikoli pouze na základě víry ve svědectví druhého, neboť více poznávajících se může – jak už bylo uvedeno výše – vztahovat

<sup>386</sup> Platón, *Men.* 80d-e.

<sup>387</sup> Srv. *Confess.* X,10,17 / CCL 27, 164. *Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi (...). Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?*



k témuž předmětu jakožto obsahu své paměti či nitra.<sup>388</sup> Poznatky tohoto druhu tedy zakládají jakési společenství poznávajících,<sup>389</sup> a patrně i jakousi sdílenou sféru ducha-paměti. Jak jsme rovněž předeslali, duch se navíc může vracet k témuž předmětu a být si toho vědom, takže pro něj tyto předměty prostředkují jakýsi druh kontinuity pro sebe samého.

Výše uvedený popis rozpoznání pravdy ale zároveň nese i určité rysy časovosti (nebo diskursivity): skutečnost, že je zdánlivá absence věcí samých pro nás vyložena metaforou vnitřní vzdálenosti, která dokonce může sahat tak daleko, že ji lze překlenout jedině s pomocí připomínky druhého, poukazuje zároveň na meze individuální vůle či intence, pokud jde o vlastní obsahy paměti, a na význam dialogu pro jejich zpřítomnění.<sup>390</sup>

Tuto myšlenku by bylo možné porovnat s přesvědčením zastávaným – v jakési kontraposici vůči Platonově představě učení jako rozpomínání, které se často děje ve filosofickém rozhovoru s druhým – Aristotelem, podle nějž neschopnost vybavit si nějaký poznatek vlastním přičiněním, která vyžaduje upomenutí ze strany druhého, svědčí o tom, že se danou věc od druhého (znovu) učíme.<sup>391</sup> *Vyznání* jsou nicméně pozoruhodná tím, že se důsledně vyhýbají oběma těmito možnostem vycházejícím z tradice: Augustin se v tomto spise na rozdíl od Platona nedomnívá, že si na neměnné věci samy v pravém smyslu vzpomínáme. Snad proto, že nechce být vázán předpokladem, že jsme tyto věci měli kdysi již aktuálně přítomné. Zároveň pro něj *res ipsae* – podobně jako pro Platona – nejsou doopravdy minulé, nýbrž jsou nanejvýš minulé „pro nás“, tj. pro naši proměnlivou pozornost. Na rozdíl od Aristotela si ale zároveň nemyslí, že se jim od druhých (znovu) učíme: rozpoznáváme je totiž – v sobě – jako již známé. Augustin tedy ve *Vyznáních* nikdy neříká v souvislosti s inteligibilními předměty, že si na ně „vzpomíná“, nýbrž že je nachází v paměti (s výjimkou pasáže, kde hovoří o vzpomínání na zpřítomnění nějaké znalosti v čase).<sup>392</sup> Zároveň zde však – stejně jako v jiných spisech<sup>393</sup> – odmítá představu, že by nás druzí inteligibilním věcem učili; naopak vždy znovu tvrdí, že druzí nám tyto obsahy pouze „připomínají“.

---

<sup>388</sup> Srv. *Confess.* X,12,19 / CCL 27, 165. (...*nouit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnouit eas.*)

<sup>389</sup> Tento motiv je vypracován hlavně v dialogu *O svobodném rozhodování* II, 8, 20.

<sup>390</sup> Srv. LK 61–62: „Podobně jako tehdy, mluví i nyní o roli upomenutí ze strany druhých, bez jejichž pomoci by tyto obsahy patrně z paměti nevysoukal. Struktury řeči tedy v paměti jsou i nejsou: jsou, protože je naše srdce nachází samo v sobě jako své vlastní a má o nich přímou evidenci; nejsou, protože je bez pomoci druhých nedokážeme vyvolat.“

<sup>391</sup> Aristotelés, *De mem.* 452a4–12. Srv. k této otázce Platón, *Men.* 85d, *Phd.* 75e, *Phil.* 34b-c. (Srv. R. Sorabji, *Aristotelés o paměti*, str. 66–67.)

<sup>392</sup> Srv. *Confess.* X,13,20.

<sup>393</sup> Srv. Augustinus, *De mus.* VI,13,36: „Není snad zřejmé, že kdo se na základě otázek druhého sám uvnitř pohybuje k Bohu, aby nahlédl neproměnnou pravdu, nemohl by být upomenutím druhého zvenku zavolán zpět k nazření oné pravdy, pokud by takový pohyb neuchovával ve své paměti?“ Překlad L. Karfíková, *Anamnesis*, str. 44–45. Podobně je tomu i v jiných dílech (dlouze je tento problém pojednán v dialogu *O učitelích*).

Myšlenka pravdivého poznání jakožto rozpoznání něčeho již známého je tedy pro Augustina do té míry zásadní, že „umisťuje“ dokonce i přítomné věci samy do paměti. Proč je pro něj toto kritérium (znovu) rozpoznání tak důležité? Ponecháme-li stranou afinitu k učení Plotinovu, který ovšem neměnné pravdy nenachází v paměti,<sup>394</sup> nabízejí se spíše negativní odpovědi: poznání jako rozpoznání již známého se liší jak od vlastních obrazných představ (*phantasma*) coby výtvorů něčeho nového z toho, co již známe,<sup>395</sup> tak od spoléhání na svědectví druhého, jehož výrokům můžeme jen věřit; hlavní důraz je tedy kladen na vnitřní evidenci, která je snad v něčem analogická vnitřní evidenci zřetelné vzpomínky na nedávnou minulost.<sup>396</sup> Věci samy si tedy ani nevymýšlíme (v čase totiž nelze vytvářet něco, co samo časovou povahu nemá), ani v ně nevěříme, máme-li je doopravdy poznat; proto je nikdy nepoznáváme jako nové. Jelikož zároveň nejsou minulé, nemůžeme si na ně v případě prvního učení ani vzpomínat, ani na ně nelze zcela zapomenout.<sup>397</sup>

Jak jsou tedy v paměti přítomny věci samy? Domnívám se, že Augustin ke svým závěrům dospívá v důsledku zvláštního propojení ontologické a epistemologické perspektivy. Přesvědčení o vyšším stupni bytí inteligibilních předmětů<sup>398</sup> jej vede k tomu, že o věcech samých hovoří jako o přítomných – jednoduše proto, že jsou podle něj neměnné. Pak je ale protipólem této „přítomnosti“ ontologická charakteristika

---

<sup>394</sup> Srv. k tomu L. Karfíková, *Anamnesis*, 9–92.

<sup>395</sup> Rozdíl mezi *phantasia* a *phantasma* se ve *Vyznáních* neobjevuje přímo v souvislosti s epistemologickým zkoumáním (srv. *Confess.* III,6,10 / CCL 27, 32: *Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es.*). Jinde se nicméně opakovaně odlišuje *phantasia* něčeho pro nás dříve přítomného, co existovalo nebo ještě existuje (například otce nebo Kartága) a *phantasma* čehosi, co si můžeme jen představit pomocí obměňování vlastních fantasií, a co buď nikdy neexistovalo, nebo jsme se s tím nesešli, takže si to vykreslujeme na základě vyprávění druhých (například děda nebo Alexandrii). Srv. např. *De mus.* VI,11,32, *De trin.* VIII,6,9. Srv. též list VII. K tomu L. Karfíková, *Filosofie Augustinova mládí*, str. 82–109.

<sup>396</sup> Srv. *Confess.* X,19,28: „Nezačínáme totiž v to jméno věřit jako v nové, nýbrž vzpomínáme si...“ (*Non enim quasi novum credimus, sed recordantes...*)

<sup>397</sup> Už ve svých raných spisech Augustin zmiňuje úplné zapomenutí např. na časné dětství. Srv. *Solil.* 2,24., srv. též *De Trin.* XIV,5,8; *De mag.* 1,2; 10,33. Tento motiv se častěji vrací i v první knize *Konfesí* (srv. I,6,7; I,6,8; I,6,10; I,7,11; I,7,12); v některých dílech dokonce zapomenutí na prvotní období života přirovnává k prvotnímu věku lidstva zaplaveného potopou. (Srv. *De civitate Dei* XVI, 43; *De Genesi contra Manichaeos* I,23,35.) Od této možnosti úplného zapomenutí ale odlišuje zapomenutí, které je pouze zdánlivé, protože se týká předmětů paměti, na které v pravém smyslu zapomenout nelze. Tak se podle spisu *O nesmrtnosti duše* skrývají v duši pravdivé rozumové zákonitosti, „jakkoli se snad zdá, že v ní pro její nevědomost či zapomnění ani nejsou nebo že je ztratila“ (*De immortalitate animae* 4,6; překlad L. Karfíková). Zapomínání v této souvislosti znamená spíše bezděčné odhlížení od určitých duševních obsahů, případně také kontrast k jejich náhlému vyvstání. Pravdu ale v sobě duše vždy již má, a proto ji nachází, a nikoli tvoří: „Nacházet přítom není totéž co tvořit či plodit, jinak by naše duše svým nacházením v čase plodila věčné věci.“ (Srv. *De immortalitate animae* 4,6 – L. Karfíková, str. 43).

<sup>398</sup> K ontologické deficienci obrazů smyslových věcí snad poukazuje letmá zmínka o způsobu bytí čísel, jimiž počítáme, který je odlišný od způsobu bytí pouhých obrazů: „Zakusil jsem všemi tělesnými smysly i čísla, která počítáme (*quos numeramus*). Ale čísla, kterými počítáme (*quibus numeramus*), to je něco jiného, a nejsou to obrazy těch prvních, a v silném smyslu tedy jsou (*nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt.*“ srv. *Confess.* X,12,19 / CCL 27, 165. Motiv různých stupňů bytí, mezi nimiž patří k nejvíce jsoucím entitám právě neměnná inteligibilní čísla, je zde však pouze naznačen. Srv. k tomu *O svobodném rozhodování* II,8,20–24 (zejm. 23, kde je řeč o *lux interior*), dále: *De ordine* II,18,48, *De musica* VI (např. VI,4,7).

pomíjivosti. Naproti tomu přesvědčení o nevyhnutelné omezenosti lidského poznání jej vede k tomu, aby zahrnul do své úvahy i to, jak se tyto věci zpřítomňují časovým bytostem, a to jej nutí konstatovat, že jde mnohdy o přítomnost zastrčenou a vzdálenou.

### [2.3.1.2] Přítomnost blaženého života

O blaženosti již bylo řečeno mnohé, viděli jsme, že podobně jako pravdy svobodných umění, je i ona v paměti přítomna jako věc sama, ne jako jméno.<sup>399</sup> Ačkoli poznání blaženého života nepřišlo do paměti branami smyslů, Augustin tvrdí, že muselo předcházet, a to tak, že jsme sami blaženými snad kdysi byli, neboť blaženost má do sebe cosi ze stavů či hnutí ducha a snad se v něčem podobá radosti. Pojem přítomnosti tu má opět dvojitý význam: na jednu stranu označuje epistemickou přítomnost v paměti umožňující větší či menší míru zpřítomnění, které asi – jak jsme už také mohli vidět – souvisí se schopností odpovědět si na otázku, co vlastně blažený život je. Na stranu druhou však Augustin zvažuje i někdejší přítomnost blaženého života v ontologickém smyslu; v takovém případě by zpřítomnění tohoto života znamenalo opět se blaženými stát. Také *beata vita* tedy nese určité rysy apriority a zároveň určité orientace časovosti: jde – podobně jako v případě inteligibilních poznatků – o sdílený předmět, v němž je však implicitně zahrnut poukaz k nepamětné minulosti a snad i k eschatologické budoucnosti.

Blažený život je stále zčásti nepřítomný, a proto po něm stále toužíme, na rozdíl kupříkladu od inteligibilních předmětů, které tu a tam můžeme nahlédnout v jakési úplnosti (jako dílčí matematické zákonitosti). Toto částečné pamatování je předpokladem hledání; podobně jako když něco ztratí samotná paměť, tj. když zapomínáme a hledáme, abychom si vzpomněli. I tehdy odvrhujeme jiné věci, a teprve když se hledané objeví, říkáme, že je to ono. Snad Augustin uvažuje do určité míry analogicky i v případě průběžného poznávání pravdy a zakoušení radostí: oba tyto průběhy pro něj totiž obnášely také jakési dodatečné odmítání omylů a postupné zřikání se různých žalostných radostí. Také v tomto případě jako by si postupně vzpomínal a pokulhával, dokud nenalezl šťastné spojení toho, co dříve bývalo pospolu.

Viděli jsme navíc, že radost z pravdy měl Augustin už jako dítě, snad ale přece nešlo o zcela totožnou radost, jako byla ta, kterou mnohem později zakusil v rozhovoru s Monikou v Ostii.

*Affectiones*, které se proměňují podle toho, k jakému se vztahují předmětu, tak ukazují ještě jiný typ časové kontinuity subjektu paměti než inteligibilní jsoucna. Když jsou přivolány věci samy ve smyslu poznatků svobodných umění, jejich minulé a aktuální nahlédnutí se zcela překrývá. Pro afekty je ale co do jejich kvality příznačná absence překrývání minulého a přítomného stavu ducha, takže způsob, jímž jsou dány, je zabarven přítomností. Schopnost pamatovat si někdejší hnutí ducha, aniž by jimi byla

---

<sup>399</sup> Srv. *Confess.* X,20,29.

zasazena, tedy předznamenává schopnost paměti průběžně „zduchovnit“ (či intelektualizovat) své obsahy. Snad proto ukazují *affectiones* jakýsi hlubší vztah ducha k sobě samému: i když si paměť vzpomíná na někdejší radost v absenci tohoto stavu, přesto svou vnitřní zkušenost uchovává v podobě pojmu (*notio*), díky kterému může své jednotlivé stavy a hnutí srovnávat a volit ty, které budou nadále žádoucí, a které nikoli. Nejde tedy jen o samotnou proměnu kvality *affectiones*, ale také o posun v tom, co pro nás radost postupem času znamená.

Mohl by být analogicky – tak jako radost ve svém pojmu – zahrnut i příběh hledání blaženosti v tom, jak ji poznáváme, tj. v té podobě, v jaké si na ni průběžně „rozpomínáme“? A co by to znamenalo pro význam samotného příběhu hledání blaženého života? Snad by pak nebyl jen jakýmsi žebříkem, který je třeba odhodit, když se hrdina nebo jedna z postav – jako je Monika – ocitne na prahu blažené vlasti. Jakou povahu má tedy ona zvláštní *affectio*, již je podle Augustina radost z pravdy? Zdálo se, jako by byla pro autora *Vyznání* jakýmsi modelem, na němž lze ukázat, jak by mohla být časovost bytosti obsažena v čemsi nečasovém. Radost ale jistě není sama o sobě cílem hledání; to Augustin vylučuje, když říká, že tímto cílem je nezištné uctívání Boha pro něj samého. Přesto však tento stav charakterizuje jako radost („radovat se u tebe, z tebe a kvůli tobě“). Může být však radost, nakolik je o sobě žádoucím stavem, po němž navíc všichni touží, zcela nezištná? Snad pokud by byla jaksi ne-afektivní?

Snad by mohlo být jakýmsi vodítkem při odpovídání na tuto otázku, kterou nám zde nezbyvá než ponechat otevřenou, i to, že Augustin, jak je to jeho zvykem, přepisuje původně filosofický koncept *beata vita* aluzemi na text Písma. Zde se konkrétně jedná o narážku na první list sv. Pavla Korintským 13,6, v němž se z pravdy raduje láska. Také ta se podle Augustina – jako snad pro žádného jiného křesťanského autora – velmi proměňuje podle toho, k jakému se vztahuje předmětu.<sup>400</sup>

### [2.3.1.3] (Ne)přítomnost Boha v paměti

Jaký je ale nakonec rozdíl mezi hledáním blaženého života a hledáním Boha (X, 20, 29)? Augustin sice říká, že od doby, kdy Boha poznal, nezapomněl na něj (X, 24, 35). Neříká však, že by byl v paměti odevždy, tak jako zde jsou přítomny inteligibilní věci samy. To ale není vše, autor *Vyznání* nám po usilovném průzkumu paměti, jehož jediným účelem bylo hledání Boha, ve 26. kapitole sděluje, že v paměti zprvu nebyl: „kde jsem tě tedy našel, abych tě poznal? Tys totiž v mé paměti nebyl předtím, než jsem tě poznal (*neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem*; X, 26 37).“ Doposud jsme slyšeli, že se hledání Boha projevuje už v hledání blaženého života a v tomto hledání samotném je zahrnuta jakási zastřená obeznámenost s tím, kdo je hledán. Nyní se Augustinovo pátrání zaměřuje jiným směrem: „kde jsem tě tedy našel, abych tě poznal, když ne v tobě nad sebou (*ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me*)?“ Jakmile takto vychází najevo, že hrdina *Vyznání* navzdory všemu úsilí o

<sup>400</sup> Srv. L. Karfíková, *Jazyk touhy v Augustinových prvních dílech*, in: *Touha a žádostivost v dějinách evropské filosofie*, vyd. M. Vrabec, Praha 2014, str. 83–116.

sebezpoznaní nenašel Boha v sobě, celý jeho postup se ukazuje v jiné perspektivě: nejde již o jednotlivé obsahy paměti, z nichž některé mohou být neměnné, ani o samotného ducha v jeho sebevztahu zaměřeném ke vzpomínce na blažený život, který je zároveň předmětem touhy směřující k budoucnosti. Augustinův poukaz k transcenci – „jsi Pán Bůh ducha a to všechno se mění, ale ty zůstáváš neproměnný nade vším“<sup>401</sup> – je zároveň poukazem k jiné (parně vyšší) nečasovosti, než jaká je vlastní neměnným pravdám, nakolik jsou dostupné „pro nás“; totiž k věčné jednotě, ve které je vše naráz (*simul*), jak je o ní řeč v XI. knize *Konfesí*.

Co má přesněji Augustin na mysli, když hovoří o době, kdy Boha poprvé poznal, zůstává tajemstvím *Konfesí*. Snad útlé dětství (I, 11, 17) či novoplatonskou vizi z knihy sedmé (VII, 10, 16; VII, 17, 23), jejíž ozvěnou je slyšení v Ostii (IX, 10, 24–25), nebo milánské obrácení (VIII, 12, 29)? Na začátku osmé knihy totiž praví, že Boha již našel.<sup>402</sup> A už v sedmé knize říká, že miloval Boha, a ne nějaký přelud (*et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma*; VII, 17, 23), aby o něco dále dodal, že měl jakousi vzpomínku na Boha (*sed mecum erat memoria tui*; tamt.).<sup>403</sup> Na tomto místě se také objevuje spojení paměti a touhy jako jakási prvotní forma časové extenze: „vrátil jsem se ke svým obvyklým způsobům, a nesl jsem si s sebou jen láskyplnou vzpomínku – jako vůni toho, po čem jsem toužil, ale co jsem zatím nebyl schopen požívat (*non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem*; tamt.).“

Jestliže bylo o věcech samých řečeno, že jsou v paměti přítomné, takže je nikdy nepoznáváme jako nové, zatímco o blaženém životě bylo naopak řečeno, že jsme snad již byli blažení, jinak bychom jej nemilovali, když jde o boží transcenci, uvažuje Augustin o skutečné novosti. Neboť jen to, co nemáme jako přítomnost či vzpomínku v paměti, můžeme poznávat jako nové. Autor *Vyznání* se tak vrací k samému začátku svého díla, kde implicitně zmiňuje vzájemné spojení poznání a víry: „budu tě, Pane, hledat a zároveň vzývat, a vzývat tě s vírou, neboť jsi nám už byl hlásán (I, 1, 1).“ K hledání Boha tedy nestačí souhra paměti, poznání a vůle, neboť toto hledání zároveň čerpá z evangelijního svědectví a víry, a přece jde o hledání ustavičné: „Neboť [blažený život] nemám, dokud neřeknu: ‚Dost, tam je.‘ (*Quia non est mihi, donec dicam: ‚Sat, est illic‘*; 10.20.29).“ Tento motiv je snad zčásti přítomen i v Augustinově povzdechu, který průzkum paměti uzavírá (*sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova*; X, 27, 38).

## [2.4] Závěr

Zdá se, že IX., X. a XI. kniha Augustinových *Vyznání* spolu vedou pozoruhodný rozhovor: reflexe přítomnosti věcí samých v paměti, úvahy o společenství poznávajících a hledání blaženého života staví ještě do jiného – snad méně oslnivého

<sup>401</sup> Srv. *Confess.* X,25,36 / CCL 27, 174 (...dominus deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia...)

<sup>402</sup> Srv. *Confess.* VIII,1,2 / CCL 27, 114. (*At ego iam non eram in illa uanitate; transcederam eam et contestante uniuersa creatura inueneram te creatorem nostrum et uerbum tuum apud te deum tecumque unum deum, per quod creasti omnia.*)

<sup>403</sup> K otázce „paměti Boha“ srv. G. Madec, *Pour et contre la “memoria Dei”*, *RÉAug*, 11, 1965, 89–92.

- světla ostijský výstup z deváté knihy. Jestliže Augustin v IX. knize hledal blaženou vlast v rozhovoru společně s druhým člověkem, nyní v X. knize mu nezbyvá než pátrat sám v sobě. Obě knihy při tom jako by předjímaly obsáhlý výklad o vztahu věčnosti a času či simultaneity a sukcese z knihy XI. Vyprávění završené devátou knihou ukazuje, jakým způsobem mohou lidské bytosti v čase, tj. svým příběhem, směřovat ke své blažené vlasti; tak končí v Augustinově příběhu život Moniky jakoby na jejím prahu. Desátá kniha zas ukazuje, jak se k ní navrácí jednotlivá bytost při jakési vnitřní kontemplaci ve svém duchu. Jako by chtěl Augustin spojit oba pohyby - v duchu i v čase -, aby představil pohyb hledání, který vychází z počáteční simultaneity, a nalézání, jež se děje v čase.

Kde jsme však byli podle Augustina blaženi? V Adamovi, jak sám naznačuje, nebo každý zvlášť (jak o tom rovněž uvažuje), či při samotném stvoření, v Kristu, v jakémisi nečasovém společenství duší podobném tomu, o kterém Augustin mluví, kdykoli hovoří o pravém přátelství?<sup>404</sup> To je jedna z otázek, které zůstaly - alespoň ve *Vyznáních* - bez odpovědi.

---

<sup>404</sup> Možnost pre-existence Augustin ve *Vyznáních* (I,6,7) jen zmiňuje. Odkazy k Adamovi, v němž všichni zemřeli (podle 1 K 15,21), a o Kristu, v němž dojdou života, se objevují v knize páté (V,9,16). Podobně je řeč o Monice v knize deváté: *illa in Christo vivificata* (IX,13,34).

### [1] Kvalitativní čas v Proustově *Hledání ztraceného času*

Proustův román představuje určité zobrazení času. Alespoň se to dozvídáme na samém konci *Hledání*, kde hrdina-vypravěč doslova praví, že má v úmyslu vtisknout svému dosud neuskutečněnému dílu formu, „která pro nás zůstává obvykle neviditelná, totiž formu Času“.<sup>405</sup> Navzdory tomu není snadné odpovědět na otázku, co měl autor onou „formou času“, kterou má jeho dílo zviditelnit, přesněji na mysli. Jeho odpověď se totiž promítá do celého rozsahu románu, a proto bude bohatě strukturovaná. Zaměřím se nejprve na jeden charakteristický rys, totiž pojetí času jakožto kvality, který je zároveň jakýmsi předznamenáním Proustovy koncepce jakožto celku a pokusím se načrtnout, v jakém smyslu může být kvalitativní čas ve svých nejkonkrétnějších realizacích pro Prousta výrazem, nebo „vyzařováním“ (*émanation*)<sup>406</sup> světa či „pravé skutečnosti“, která je podle něj ve své podstatě mimočasová.

V souvislosti s kvalitativním aspektem Proustova pojetí času není možné opominout interpretace, které nacházely – dokonce již za autorova života – paralely mezi *Hledáním* a Bergsonovou koncepcí heterogenního trvání kvalitativních změn. Zabývat se touto nesnadnou otázkou by mohlo být přínosné až ve chvíli, kdy bychom před sebou měli úplné schéma Proustova „zobrazení“ času.<sup>407</sup>

#### [1.1.1] Hodina

Čas představuje v Proustových očích především určitou kvalitu. Co se tím však míní? V případě autora, který své dílo nejen tvoří, ale zároveň reflektuje, bude snad případné, když se nejprve podíváme na závěrečné takřkajíc filosofické stránky *Hledání*, ve kterých Proustův vypravěč své postupy a myšlenky do určité míry vysvětluje, a průběžně je budeme doplňovat příklady jejich konkrétního znázornění v oddílech, které *Času znovu nalezenému* předcházejí.

Nejprve se přitom zaměřím na základní „jednotku“ kvalitativního času, již je hodina [1.1.1], dále budu sledovat předpoklad Proustova pojetí času, a sice koncepci imateriálního vnímání [1.1.2] založenou na určitém uchopení vztahu nevědomých a vědomých změn [1.1.3]. Tento vztah vypravěč někdy popisuje v termínech materiálních a duchovních změn, pomocí kterých také analyzuje čas jako jakési

---

<sup>405</sup> VIo, str. 657. (Srv. též Io, str. 68.)

<sup>406</sup> Srv. VIo, str. 503.

<sup>407</sup> Pokud jde o Proustovy filosofické inspirace srv. níže dodatek, v němž je referována obsáhlá kniha Luca Fraisse *L'éclectisme philosophique de Marcel Proust* (Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013; dále jen LF). Autor na více než třinácti stech stranách shromažďuje množství historických materiálů, z nichž sestavuje přehled Proustova filosofického *milieu*. Proust je podle Fraisse pozdním dítětem tzv. školy francouzského eklektismu založené Victorem Cousinem, sám však poznatky nabyté studiem různých filosofických škol cíleně přetavil ve vlastní pohled, který se promítá do celého *Hledání ztraceného času*.

„vnitřní tempo“ [1.1.4]. K hlubšímu pochopení představy kvalitativního času je třeba dále zkoumat, co v *Hledání* znamená čas diferencovat [1.1.5] a jaké zde najdeme pojetí asociace idejí [1.1.6]. Pak bude možné najít souvislost mezi časem, počasím a „vnitřní melodií“ [1.1.7]. Na závěr se pokusím ukázat, v jakém smyslu je podle Prousta čas výrazem kvalitativní difference, která je sama o sobě mimočasová [1.1.8].

Vypravěč o kvalitativním rozměru času říká: „hodina není pouze hodinou, je to nádoba naplněná vůněmi, zvuky, plány a klimatickými zvláštnostmi (*une heure n'est pas qu'une heure, c'est un vase rempli de parfums, de sons, de projets et de climats*)“.<sup>408</sup> A na jiném místě tento postřeh dále rozvíjí: „každé nejprostší gesto, každý nejprostší počín zůstávají uzavřeny jakoby v tisícerych oddělených nádobách (*dans mille vases clos*), z nichž každá je naplněna věcmi, jejichž barva, jejichž vůně, jejichž teplota je naprosto odlišná“.<sup>409</sup> Nejprve bude třeba ukázat, jak si Proustův vypravěč tyto „nádobky“ konkrétněji představuje, a teprve pak se pokusit odpovědět na otázku, proč je chápe jako uzavřené a navzájem od sebe oddělené, co způsobuje tuto jejich izolaci a co je příčinou jejich rozmanité plnosti. *Hledání ztraceného času* je protkané popisy takovýchto do sebe uzavřených baněk. Patří k nim také následující líčení známého pařížského parku (z kterého jsme žel nuceni množství podrobností vynechat):

S touto složitou různotvorností (*complexité*) Bouloňského lesíka, vytvářející z něho umělý útvar a v zoologickém nebo mytologickém smyslu „zahradu“, shledal jsem se opět [...] jednoho z prvních listopadových rán, kdy v pařížských domech blízkost a nedostupnost podívané na podzim (*la proximité et la privation du spectacle de l'automne*), končí tak rychle, aniž je člověk při tom, šíří stesk (*nostalgie*), skutečnou horečku z opadávajícího listí (*une véritable fièvre des feuilles mortes*) [...] v mém zavřeném pokoji se to listí, přivolané mou touhou spatřit je, již měsíc vkládalo mezi mé myšlenky a jakýkoli předmět, kterým jsem se zabýval [...] a toho rána, když jsem už neslyšel jako v předchozích dnech šumění deště, když jsem uviděl [...] úsměv krásného počasí (*le beau temps*) [...], ucítil jsem, že bych mohl ty žluté listy uvidět proniknuté světlem, vidět je v jejich svrchované kráse (*traversées par la lumière, dans leur suprême beauté*) [...] Byla to chvíle a byla to roční doba, kdy Lesík vypadá snad nejmnohotvorněji (*c'était l'heure et c'était la saison où le Bois semble peut-être le plus multiple*), nejen proto, že je členitější, ale také proto, že je členěn jinak. I v otevřených částech, kde se dá přehlédnout velká plocha, se zdálo, že tu a tam je proti temným, vzdáleným masám bezlistých stromů nebo stromů udržujících si ještě letní listí namalována jako na sotva začatém obraze dvojité řady oranžových kaštanovníků [...]. Byla to tedy roční doba, kdy Bouloňský lesík odhaluje nejvíc různorodosti (*le plus d'essences diverses*) a staví vedle sebe nejvíc rozličných částí složitého celku (*juxtapose le plus de parties distinctes en un assemblage composite*). A byla to také vhodná chvíle (*et c'était aussi l'heure*)“.<sup>410</sup>

---

<sup>408</sup> VIo, str. 496.

<sup>409</sup> VIo, str. 476–477 (překlad mírně upraven).

<sup>410</sup> Ir, str. 377–378; Io, str. 384–385 (překlad mírně upraven).



Hlavní důraz citované pasáže lze spatřovat v tom, že svrchovaná krása lesíka je dílem jistého ročního období a je možné zastihnout ji jen v určitou hodinu, tedy v příhodný čas, což zde zároveň znamená za pěkného počasí. Uvidíme ještě, že vypravěč mezi časem a počasím (*temps*) leckdy nespátřuje žádný zásadní rozdíl. Co je však podstatnější: jestliže při právě vylíčeném pozorování záleží na zcela konkrétním čase, kdy jsou navíc naše myšlenky zcela prostoupeny „atmosférou“ podzimu, ukazuje se, že předmětem popisu není ani tak lesík, ale právě čas, hodina, kterou *někdo* žije (třebaže zčásti jako vzdálený pozorovatel). Proustovi podle všeho nejde o to, že lesík sám tvoří komplexní celek, neboť ten není tímto způsobem „složitý“ o sobě a kterýkoli den. Tímto celkem se stává jen jakožto prožívaný v čase, a zřejmě by ani nebyl takový, jaký je, bez oné „horečky z opadávajícího listí“.

### [1.1.2] Imateriální povaha vnímání

Motiv vyobrazení takto vyplněné hodiny života, v níž se prolínají přítomné dojmy s rozmanitými myšlenkami, je v moderní literatuře hojně využíván. Proustův tvůrčí postup je nicméně zajímavý právě tím, že v jeho pozadí stojí promyšlená filosofická koncepce. Jestliže se tedy v prvním dílu románu hrdinovi „vkládá mezi myšlenky“ vír žlutého listí, je docela dobře možné, že v reflexivní části díla najdeme určité vysvětlení autorovy volby právě takového popisu vzájemného pronikání vnějšího a vnitřního světa. Pokusím se ukázat, že za Proustovou představou kompozice určitých časoprostorových celků (jako je tato procházka parkem), stojí přesvědčení o imateriální povaze smyslového vnímání a vposledku také obecnější úvaha o naší situovanosti ve světě. Na jednom místě *Času znovu nalezeného* vypravěč své přesvědčení o povaze vnímání formuluje následovně: „věci – určitá kniha, ve své červené vazbě zcela podobná jiným – se v nás stávají, jakmile jsou námi vnímány, čímsi nehmotným (*quelque chose d'immatériel*), co je stejné povahy jako naše převažující myšlenky (*préoccupations*) nebo naše pocity (*sensations*) z té doby, a jsou s nimi nerozlučitelně smíchány.“ Podle vypravěče dokonce i jméno čtené kdysi v nějaké knize „obsahuje mezi svými slabikami čerstvý vítr a zářící slunce, které charakterizovaly onu chvíli, kdy jsme je četli“<sup>411</sup>.

Jestliže se tedy z věcí při vnímání stává cosi nehmotného, zdá se, že tato imateriální povaha vnímání má být jakýmsi prvním vysvětlením možnosti „smíšení“ zprvu látkové a duchovní skutečnosti. A právě popis situace, kdy čteme literární dílo, je pro analýzu fenoménu, který autora *Hledání* zajímá, velmi příhodný. Oba tyto motivy, totiž imateriální povaha vnímání a proces vzájemného míšení vjemů a duševních stavů, jsou spojeny v líčení combrayské četby Bergottových knih. Hrdina se této četbě oddává – ještě jako malý chlapec – za nedělních letních odpolední v plátěné budce chráněné stínem kaštanu. Vypravěč zde přirovnává tuto kukaň (*guérite*) ke své vlastní mysli, která byla rovněž jakýmsi „prostorem, v jehož hloubi jsem se cítil ponořen a setrval tam i tehdy, když jsem se chtěl dívat, co se děje venku“.<sup>412</sup> Jak vzápětí uvidíme, vypravěč na tomto místě vysvětluje, že naše pozorování věcí ve světě

<sup>411</sup> VIo, str. 492; VIIr, str. 196 (překlad mírně upraven).

<sup>412</sup> Ir, str. 79.

nemůže proniknout až k jejich matérii, tentokrát však celý problém zachycuje jakoby z druhé strany: nejde již o to, že se věci, které vnímáme, mají-li vůbec proniknout až k naší mysli, stávají jakousi svou nemateriální reprezentací, ale jde naopak o to, že naše mysl není – přes veškeré úsilí – s to proniknout až k věcem samým v jejich látkové povaze:

„Když jsem viděl nějaký vnější předmět, zůstávalo vědomí, že ho vidím, mezi mnou a jím, vroubilo ho jakýmsi tenkým duchovním lemem (*liséré spirituel*), který mi bránil dotknout se přímo jeho hmoty; ta jaksi vyprchala dřív, než jsem se s ní dostal do styku, jako se rozžhavené těleso, které přiblížíme k mokrému předmětu, nedotkne nikdy jeho vlhkosti, protože mu vždy předchází pásmo vypařování.“<sup>413</sup>

Z právě citovaného úryvku se přinejmenším zdá, že smyslové vnímání není procesem, při němž se materiální věci přímo otiskují do matérie smyslových (či jiných) orgánů, jako kdyby byl poznávající jejich pasivním příjemcem, neboť na materiální úrovni podle Proustova vypravěče nedochází k žádné koincidenci. Přesto se ale mysl (nebo duše) – alespoň tedy duše hrdiny *Hledání* – o přímý kontakt s vnějším světem někdy vši silou snaží; ale takové počínání se vždy znovu ukáže být marné. Vypravěč tuto ambivalentní snahu naší mysli jakoby vystoupit ze sebe samé a setkat se či splynout s věcmi přímo tam, kde jsou, a s takovými, jaké jsou, vysvětluje jednak naší přirozenou vírou v látkovou povahu „vnější“ skutečnosti, naším „vrozeným materialismem“ (*matérialisme inné*), který náš rozum nicméně stále znovu potírá,<sup>414</sup> a jednak intenzivní pozorností, kterou v nás někdy věci a bytosti situované „mimo nás“ probouzejí. (Proustův vypravěč je krom toho přesvědčen, že přílišná pozornost někdy může poznání věcí zcela znemožnit.)<sup>415</sup> Toto rozporuplné prahnutí po vnějším světě, jež přitom nemůže než být neseno vnitřním stavem duše, se v příslušné pasáži *Hledání*, kde hrdina čtoucí knihu tu a tam vyhlíží z kukaně své mysli, popisuje následovně:

„Neboť má-li člověk pocit, že je vždy obklopen svou duší (*entouré de son âme*), není ta duše jako nějaké nehybné vězení; spíš je jakoby unášen i s ní v neustálém puzení, aby ji předstihl, aby dosáhl vnějšího světa (*perpétuel élan pour la dépasser, pour atteindre à l'extérieur*), s pocitem sklíčenosti, že kolem sebe stále slyší tutěž zvučnost, která není ozvěnou zvnějška, nýbrž ozvukem vnitřního chvění. Snažíme se nalézt na věcech, které se tím stávají drahocennými, odlesk vržený na ně naší duší (*le reflet que notre âme a projeté sur elles*); jsme zklamáni, shledáme-li, že se v přírodním stavu (*dans la nature*) zdají zbaveny kouzla, za něž v našem myšlení (*dans notre pensée*) vděčily blízkosti jistých představ (*voisinage de certaines idées*).“<sup>416</sup>

Metaforický jazyk zde klade jisté interpretační překážky: není totiž příliš jasné, kdo jsme „my“, když patrně sami nejsme svou duší, jíž jsme obklopeni. Ponechme zatím

---

<sup>413</sup> Ir, str. 80; Ip, str. 83.

<sup>414</sup> Srv. Ilo, str. 380.

<sup>415</sup> Srv. Ilo, str. 25 a IIIo, str. 209.

<sup>416</sup> Ir, str. 82.

tuto otázku stranou<sup>417</sup> a zastavme se u toho, že mezi námi a věcmi existuje jakási pomezí oblast (zchycená výše metaforou lemovky – *liséré*), totiž sféra působnosti duše proniknutá specifickou „zvučností“ a myšlenkami či představami, jimž tyto věci vděčí za své kouzlo. Výraznou strukturaci této pomezí sféry můžeme pozorovat právě na konkrétní zkušenosti četby. Proust jako by chtěl říci, že ve stavu vyvolaném četbou (zejména pokud je strhující) můžeme pozorovat stejné fenomény jako v každodenním životě, kdy si toto neustálé vzájemné pronikání „krajiny četby“ (nebo prostě vnitřního života) s „vnější krajinou“ nemusíme vůbec uvědomovat. Zkušenost četby jen tyto fenomény nechává zřetelněji vyvstat. Pod combrayským kaštanem tedy kromě života postav, s nímž se dětský hrdina intenzivně ztotožňuje, vyvstává ještě jiná krajina: „napolo přede mne promítnutá, v níž se odehrával děj a která vykonávala na mé myšlení mnohem větší vliv než krajina druhá, než ta, již jsem měl před očima, když jsem je zvedl od knihy“.<sup>418</sup> V tomto konkrétním popisovaném případě jsou navíc obě krajiny analogické, a proto také jedna jako by vrhala světlo na druhou. Na jiném místě se dokonce naznačuje, že bez toho, aby si hrdina onu duchovní „lemovku“ předem strukturoval, nedokázal vnímat skoro nic: „byl jsem [...] neschopný něco vidět, pokud touha po tom nebyla už předem vzbuzena nějakou četbou, pokud jsem si už předem sám neudělal v duchu náčrt, který jsem pak toužil konfrontovat se skutečností“.<sup>419</sup>

Podobný účinek jako četba literárních děl má ostatně i malířství, nakolik se nám podařilo „prohlédnout“ určité specifické uspořádání vztahů mezi věcmi, které zobrazuje. Jak se ale vzápětí ukáže, Proust se v obou případech vždy soustředí zejména na otázku prolínání vnitřní optiky umělce a vnějšího světa. V následující pasáži uvidíme, jak si hrdina postupně osvojí Bergottův styl, a tedy také jeho „způsob vidění“ – „neboť styl je pro spisovatele, podobně jako pro malíře barva, nikoli otázkou techniky, ale otázkou způsobu vidění (*vision*)“<sup>420</sup> – do té míry, že tato umělcova perspektiva takřka bezprostředně splyne s věcmi v jeho okolí a začlení se do nich, jako kdyby se tento způsob vidění stal „vlastností“ samotných věcí a krajin. Jestliže se totiž s pohledem určitého umělce zcela ztotožníme a bezezbytku si jej osvojíme (tj. zvykneme si na něj), krajiny, které vidíme my sami, se od jeho krajin přestanou do té míry odlišovat. To však neznamená, že se pro nás nemohou opět změnit, pokud nám jiný umělec ukáže vztahy mezi věcmi v novém světle:

„Věty Bergottových knih, které jsem často pročítal, byly pro mne něčím zrovna tak jasným jako mé vlastní představy, jako nábytek v mém pokoji a kočáry na ulici. Všechny věci byly snadno viditelné, a i když ne v takové podobě, v jaké je člověk viděl odjakživa, přece aspoň tak, jak je byl zvyklý vidět nyní. Nuže, mezitím začal jistý nový spisovatel publikovat díla, v nichž vztahy mezi věcmi byly tak odlišné od těch, které mezi nimi existovaly pro mne, že jsem z toho, co psal, skoro nic nechápal [...]. Originální malíř a originální umělec si počínají jako oční lékaři. Terapie jejich malbou nebo jejich prózou nebývá vždycky příjemná. Když je skončena, lékař nám řekne: ‚Teď se podívejte!‘ A svět [...] se nám

---

<sup>417</sup> Srv. níže: část II, kap. 1.1.5.

<sup>418</sup> Ir, str. 81.

<sup>419</sup> VIo, str. 321.

<sup>420</sup> VIo, str. 503.

najednou zjeví úplně odlišný od světa dřívějšího, ale dokonale jasný [...] kočáry jsou ‚hotový Renoir‘ a zrovna tak voda a obloha: máme chuť procházet se lesem podobným tomu, který se nám první den zdál být právě vším jiným, jen ne lesem, který nám připadal například jako nějaký goblén...“<sup>421</sup>

Jakkoli je příklad malířství šťastný svou názorností, zkušenost četby je možná zajímavější právě proto, že je v ní jasněji při díle také prožívání času. Nejde jen o to, že se čtenáři ukazují jiné vztahy mezi věcmi (jako kdyby šlo o cosi statického), ale spíše o to, že proces čtení umožňuje znázornit změny, jež obvykle nepozorujeme, přičemž k tomu, abychom je mohli sledovat, musíme se podřídit specifické časovosti, kterou právě zkušenost čtení vyžaduje. Výše popsaný příklad výměny umělecké optiky v situaci, kdy se hrdinův pohled na svět jako by překrýval s pohledem Bergottovým, poukazuje na to, že obnovený pohled na skutečnost závisí na tom, zda je „vnitřní krajina“ znázorněná v knize v danou chvíli dostatečně odlišná od našeho zažitého pohledu na „vnější krajinu“. Neboť bez této difference není možné sledovat vzájemné prostupování těchto krajin, které je přitom na umělecké optice tím nejpodstatnějším. Nejde ani tak o to, že optický přístroj nějakého díla náhle ukazuje vztahy mezi věcmi jinak, ale o to, že dokáže aktivně působit změny vidění. Proměna perspektivy tedy není jen zaujetím jiného stanovisko, jak by mohl sugerovat příklad malířství. Paradigma četby – jak uvidíme o něco později – spíše ukazuje tuto proměnu perspektivy jako proces odhalování dosud neuvědomovaných vztahů, který se děje v čase a sám čas strukturuje. Tato strukturace času přitom těsně souvisí s problémem náhlého uvědomění změny, a tedy s diferencí vědomých a nevědomých změn. Proto je třeba zaměřit se nejprve na to, jak Proust charakterizuje právě tento rozdíl.

### [1.1.3] Vědomé a nevědomé změny

Pokud jde o diferencii vědomých a nevědomých změn, Proust rozlišuje především tři její ohledy: (1) nevědomou změnu, (2) vědomou změnu, která je reflexí změny našeho vztahu k nějakému objektu, (3) změnu, již si rovněž uvědomujeme, neboť ji provázíme svou pozorností, ale která je na našem vztahu k danému objektu do značné míry nezávislá, tj. je změnou tohoto objektu samého. Prousta přitom nejvíce zajímá kontrastní vyvstání vědomých změn (2) a (3) na pozadí nevědomých procesů (1).

(1) Vypravěč si v *Hledání* často všímá problému změn, jež v našem okolí či přímo v nás ustavičně probíhají, ale přesto si je většinou neuvědomujeme, ponejvíc z toho důvodu, že jsou příliš drobné a probíhají velmi pomalu:

„...život, [...] který [...] mění tvářnost světa všelijakým nesmírně drobným a ustavičným přejinačováním, mi nazítří [...] neřekl: ‚Bud‘ někým jiným‘, ale různými změnami, příliš nepatrnými, než abych si byl vůbec s to uvědomit fakt, že se něco mění, ve mně skoro všechno nově předělal...“<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> Ilo, str. 336–337.

<sup>422</sup> Vo, str. 241.

Romanopisce samozřejmě zajímají jen takové nevědomé změny, o nichž se domnívá, že mají – navzdory své nestřeženosti – pro náš život zásadní význam. Jde tedy o nevědomé změny nás samých a věcí či bytostí, o které nám nějak jde, vůči nimž nejsme indiferentní. Takto například vypravěč říká o baronu Charlusovi, který dlouho marně čekal na vytoužený dopis, že na samotné své čekání zapomněl (nebyl si jej neustále vědom), ale přesto: „nebyl už s to spát, neměl už chvíli klidu, neboť existuje velice mnoho věcí, které prožíváme, aniž je známe, a velice mnoho vnitřních a hlubokých skutečností, které nám zůstávají skryty“.<sup>423</sup> V *Hledání* však nenajdeme jen analýzy podobných skrytých proměn jednotlivých postav, ale také celých společenství. V tomto širším měřítku se stává zjevným, že „aktérem“ těchto nevědomých změn právě není naše duše (která v souhře s vnějšími podněty vyplňuje nádoby kvalitativně zbarveného času), nýbrž čas společný nám všem, z jehož působnosti se vposledku není možné vysmeknout. Tak je v oddílu *Čas znovu nalezený*, jak ještě uvidíme, prostřednictvím líčení závěrečného matiné velmi plasticky předvedena metamorfóza všech postav, které postupně a nepozorovaně proměnil uplynulý čas tak, že se pro hrdinu, který žil dosud mnoho let v ústraní, celé toto matiné najednou jeví jako velký maskarní bál, kde již téměř nikoho nepoznává. To, co si hrdina při pohledu na tyto masky vytvarované a přioděné časem intenzivně uvědomí, jsou právě nevědomé ustavičně probíhající změny. Kontrast dlouhodobých nepatrných proměn a náhlého vědomí změny je přitom zároveň autorovým nástrojem zviditelnění času („aby ukázali zřetelně, jak čas pádí, musí romanopisci šíleně urychlovat běh hodinových ručiček, a tím dovolují čtenáři přejít deset, dvacet, třicet let ve dvou minutách“),<sup>424</sup> nástrojem užívaným v románu velmi hojně, protože právě zviditelnění času je, jak víme, jedním z hlavních cílů *Hledání*.

Druhé dva případy změny se týkají stavu, kdy si je hrdina daných změn vědom, neboť je průběžně pozoruje, ale snaží se rozlišovat mezi tím, kdy se mění v první řadě jeho vztah k nějaké věci, a kdy se tato věc mění sama nezávisle na něm.

(2) Pokud jde o proměnu nás ve vztahu k věcem, hrdina-vypravěč například zjišťuje, že si uvědomil změny, které se s ním udály po odjezdu Albertiny, když je konfrontoval s trvajícím totožností věcí rozmístěných v jeho pokoji.<sup>425</sup> Jde-li o naši změnu ve vztahu k druhým bytostem, skoro celým románem prostupuje motiv proměny postavy Albertiny v očích hrdiny-vypravěče, která mu připadá pokaždé jiná. Přes veškeré zdání však mnohdy není příčinou své jinakosti právě ona: „pocítil jsem v té chvíli, že jisté změny něčího vzezření, významu, velikosti, mohou pocházet také z proměnlivosti některých vztahů, působících mezi námi a oním člověkem“.<sup>426</sup> Na jiném místě vypravěč svůj postřeh upřesňuje:

„Lidské bytosti mění ve vztahu k nám ustavičně místo. Uprostřed toho neznatelného, ale ustavičného pohybu, v němž je svět, jsme s to při určitém chvilkovém pohledu (*dans un instant de vision*), příliš krátkém, než abychom

---

<sup>423</sup> IVo, str. 480.

<sup>424</sup> IIo, str. 54.

<sup>425</sup> IVo, str. 531.

<sup>426</sup> IIo, str. 388–389.

postřehli pohyb, který je strhuje s sebou, pokládat je za nehybné. Ale stačí, když si v paměti vybereme dva záběry, které je zachytily v různých momentech, navzájem natolik blízkých, aby se tyto bytosti samy o sobě nezměnily, aspoň ne nějak znatelně, a rozdíl obou obrazů udává míru onoho posunu, k němuž u nich ve vztahu k nám došlo.“<sup>427</sup>

Na první pohled by se mohlo zdát, že vypravěčův popis je na tomto místě zbytečně složitý, když chce pouze říci, že se druhý (v tomto případě Saint-Loup) nezměnil ani tak sám o sobě jako spíše pro nás, tj. že se změnil náš vztah k němu (setkání s ním už pro hrdinu není tak vzácné). Přirovnání k místnímu pohybu má ale patrně zdůraznit, že ani hrdina-vypravěč není v plném smyslu aktérem této proměny druhého: mění se totiž především určitá širší konstelace, jíž je hrdina i druhý součástí.

(3) Přitom samozřejmě platí, že osoby se nemění vždy jen ve vztahu k hrdinovi, ale i samy o sobě, resp. ve vztahu k jiným, což vypravěče někdy vede k určité skepsi ohledně jejich poznatelnosti:

„... zatímco se opravuje představa (*vision*), kterou o té bytosti máme, ona sama, protože není pouhý trpný předmět (*objectif inerte*), mění se sama o sobě, chceme ji dohnat, uniká nám však, a když myslíme, že ji konečně vidíme zřetelněji, daří se nám luštit jen staré snímky, které jsme si udělali a které se jí už nepodobají (*qui ne le représentent plus*).“<sup>428</sup>

Poznávající se v Proustových očích zdá být nevyhnutelně opožděný za změnou věcí, druhých i sebe sama a velkou část změn, přestože se jej bezprostředně dotýkají, si nikdy neuvědomí. Tento retrospektivní charakter vědomí změny je pro vztahy, jež Proust popisuje, charakteristický. Jediné, k čemu má poznávající skutečně přístup, je právě ona pomezí oblast (či lemovka – *liséré*) mezi ním a věcí nebo bytostí, tedy vztah, který k sobě navzájem zaujímají. Přitom není vždy rozhodnutelné, kdo je původcem proměny tohoto vztahu. Snad proto také Proust o tomto pomezí v *Času znovu nalezeném* hovoří jako o „pásmu nahodilostí“:

„neboť mezi námi a druhými bytostmi je jakési pásmo nahodilostí (*liséré de contingences*), zrovna tak jako jsem při své četbě v Combray pochopil, že něco podobného existuje při vnímání a zabraňuje, aby mezi realitou a duchem docházelo k naprosté komunikaci (*la mise en contact absolue*). A tak se pro mne poznání těchto osob stalo poznáním [...] vždycky až teprve dodatečně.“<sup>429</sup>

Proust patrně předpokládá, že kdyby byl možný úplný kontakt poznávajícího s poznávaným, bylo by takto uskutečněné poznání „současné“ a především nutné, jestliže ale tato koincidence možná není, lze její příčinu popsat také jako „pásmo

---

<sup>427</sup> IVo, str. 427.

<sup>428</sup> IIo, str. 403–404.

<sup>429</sup> VIo, str. 585; IVp, str. 553. Pokud jde o výraz „liséré“, označuje nejspíše lemovací stužku či lemovku. Sama volím příležitostně volnější překlad (a příslušný výraz doplňuji v originále, aby byla patrná věcná souvislost mezi jednotlivými užitími).

nahodilostí“ mezi poznávajícím a poznávaným. Zdá se nicméně, že omezená míra poznání zaměřeného vposledku jen na toto ne zcela proniknutelné pásmo (*liséré*), je podle Prousta určována zejména rozdílem či kontrastem změn relací, které si poznávající uvědomuje (nebo připouští), a změn, jež mu stále znovu unikají (nebo je vidět nechce).<sup>430</sup>

Povahu tohoto kontrastu se snaží vypravěč vysvětlit opět na příkladu četby, když v souvislosti s combrayským čtením říká, že „skutečná bytost, ať s ní jakkoli hluboce sympatizujeme, je z velké části vnímána našimi smysly, to znamená, že pro nás zůstává neprůhledná“,<sup>431</sup> a v té míře, v jaké zůstává neproniknutelná, se nemůže dotknout ani naší vnímavosti. Zkušenost četby má naopak ukázat, že jakousi koncentrací vědomých změn – zasahujících senzibilitu mnohem bezprostředněji – představují umělecká díla. Neboť změny, které obvykle nejsme s to provázet svou pozorností, a tedy ani vnímat, romanopisec transformuje do formy reprezentace, a tím je učiní možným předmětem zkušenosti. V tomto smyslu spočívá podle vypravěče hlavní „objev romanopisce“ v myšlence nahradit – kupříkladu při vykreslování určité postavy – ty části našeho celkového pojetí (*notion totale*) nějaké bytosti, které jsou „pro duši neproniknutelné, stejným množstvím částí nehmotných (*quantité égale de parties immatérielles*), to znamená takových, které si naše duše může přisvojit“.<sup>432</sup>

Aniž bychom zatím mohli být právi Proustově filosofické koncepci jako celku, zdá se, že do značné míry ztotožňuje „materialitu“ s nezjevným pozadím věcí, které je doménou změn, jichž si poznávající není vědom, a může je jen v některých případech zpětně konstatovat, zatímco „imaterialitu“ ztotožňuje se sférou zjevnosti. Uvidíme nicméně, že Proust zná ještě jinou oblast toho, co je nezjevné (či není zjevné zcela) a co s materií nijak nespojuje.

#### [1.1.4] Materiální a duchovní změny: čas jako vnitřní tempo

V Proustově uvažování jsou tedy vědomé změny většinou ztotožněny se změnami „duchovními“ (*spirituelles*) či imateriálními (*immatérielles*), zatímco nevědomé změny nejčastěji spojuje s přírodními ději, případně s „druhou přirozeností“, kterou je zvyk.<sup>433</sup> Ačkoli mnoho nevědomých procesů, které jsou v *Hledání* popsány, samozřejmě nemá charakter přírodních dějů, přesto jsou zde přírodní procesy jakýmsi paradigmatem, k němuž jsou ostatní ustavičné nevědomé proměny – včetně duševních pochodů – obvykle přirovnávány. V tomto smyslu je pro Prousta doménou

---

<sup>430</sup> Srv. např. Vo, str. 81: „Sladké, veselé a zdánlivě nevinné chvíle, v nichž se nicméně hromadí netušená možnost katastrofy: právě proto je také milostný život ze všech nejbohatší na kontrasty, je to život, v němž po nejúsměvnějších okamžicích začne nepředvídatelně padat sirný a smolný déšť a v němž potom, aniž máme odvahu z neštěstí vyvodit poučení, ihned začneme znovu stavět na svazích kráteru, odkud může vzejít jediné pohroma.“

<sup>431</sup> Ir, str. 82.

<sup>432</sup> Ir, str. 81.

<sup>433</sup> Srv. např. IVo, str. 161: „Neboť jestliže zvyk je druhou přirozeností, zabraňuje nám zároveň poznat přirozenost první, nemá ani to, co je v ní krutého, ani to, co je v ní okouzujícího.“ (Překlad mírně pozměněn.)

těchto změn příroda a my sami se podle něj noříme do jejího zdánlivého bezčasí, když se například zbavení úsilí pozornosti podvolujeme spánku („život lidí nelze správně popsat, jestliže ho náš popis neukáže omývaný vlnami spánku“).<sup>434</sup> Podobně by bylo třeba zaměřit se v této souvislosti na roli zvyku. Jde-li o samotné téma času, prozatím snad stačí poznamenat, že zvyk se v *Hledání* vyznačuje právě svou schopností „zaplnovat čas“, jinými slovy připravit duši o její iniciativu při diferenciaci času a tím pro ni učinit probíhající změny neviditelnými. Takto například vypravěč reflektuje, jak byl hrdina těsně po svém příjezdu do Balbecu vnímavý ke kráse přímořské krajiny a vytrvale ji chodil pozorovat („má největší touha bylo vidět bouři na moři, ale nejen jako krásnou podívanou, nýbrž jako odhalenou chvíli skutečného života přírody – *moment dévoilé de la vie réelle de la nature*“),<sup>435</sup> a jak tuto vnímavost postupně nahradil společenskými pochůzkami: „zvyky náš čas tak zaplňují, že v místě, kde nám při příjezdu den dával k dispozici svých plných dvanáct hodin, nám po několika měsících nezbývá volná ani jediná chvíle.“<sup>436</sup> Příčinou ztráty schopnosti skutečně aktivně diferencovat čas je v případě zvyku určité tíhnutí k opakování (mnohdy nesmyslnému),<sup>437</sup> které s sebou nese.

Nyní je na místě vrátit se ještě k druhému důsledku průběžného sledování imateriálních změn, k němuž dochází při četbě: jak už bylo předesláno, spisovatel prostřednictvím reprezentací nedosahuje jen toho, že čtenáři ukazuje, co by bez něj možná nebyl s to spatřit, k čemu nebyl dosud pozorný, nebo co mu zastřel nějaký návyk, ale zároveň s tím proměňuje čtenářův vztah k času; proces četby mění intenzitu a tempo jeho prožívání. Proustův vypravěč to vyjadřuje svou typickou hyperbolou:

„A když nás jednou spisovatel přivedl do tohoto stavu, v němž je jako ve všech čistě vnitřních stavech každé citové hnutí zesateronásobeno [...] tu cítíme, že v nás během jedné hodiny rozpoutá všechna možná blaha a neštěstí, na něž bychom v životě spotřebovali léta, abychom aspoň některá poznali, a z nichž bychom se o těch nejintenzivnějších ani nedozvěděli, protože se v nás vytvářejí tak pomalu, že je nemůžeme vnímat (tak se v životě mění naše srdce a je to ta nejhorší z bolestí; známe ji však jedině v četbě, v obraznosti – ve skutečnosti se mění tak, jako se odehrávají některé přírodní jevy, to jest dost pomalu, abychom, i když můžeme postupně zjišťovat každý z jeho různých stavů, byli ušetřeni samého vědomí [*sensation*] změny).“<sup>438</sup>

---

<sup>434</sup> IIIo, str. 87; srv. též např. Ilo, str. 356–357.

<sup>435</sup> Io, str. 351.

<sup>436</sup> IVo, str. 516. Příslušná pasáž pokračuje: „i kdyby se snad náhodou nějaká hodina přece jen uvolnila, už by mě teď ani nenapadlo využít ji k tomu, [...] abych porovnal krajinu malovanou Elstirem s jejím náčrtem, který jsem u něho kdysi viděl, ale šel bych jen s panem Féréem sehrát další partii šachu.“

<sup>437</sup> Srv. Vo, str. 44: „Je ostatně pozoruhodné, že stálost určitého návyku bývá zpravidla úměrná jeho absurdnosti.“

<sup>438</sup> Ir., str. 81. Zdá se, že právě tuto myšlenku (vyjádřenou ostatně v *Hledání* vícekrát) měl na mysli W. Benjamin, když ve své eseji o Proustovi napsal: „Proust dokázal neslýchané: kolem jednoho lidského života nechat v okamžiku zestárnout celý svět. Právě tato koncentrace, v níž se bleskově stráví to, co jinak jen vadne a tmavne, však znamená omlazení. *Hledání ztraceného času* je nepřetržitý pokus obdařit celý život nejvyšší duchapřítomností. Nikoli reflexe; Proustovým postupem je zpřítomnění. Je prodchnut pravdou, že nikdo z nás nemá čas prožít pravá dramata existence, jež jsou nám určena. Tím



Spolu se zrychlením schopnosti zakoušet určité kvalitativně odlišné stavy se při četbě mění také schopnost registrovat posuny v čase měřeném hodinami. Jako kdyby se imateriální změny vytvářené naší duší během čtení vkládaly na místo změn, jež zaznamenáváme ve vnějším světě a jež nám umožňují tzv. objektivní čas vůbec sledovat. Proustův vypravěč ke svému líčení combrayských čtenářských zážitků pod kaštanem připojuje reflexi, která asi žádnému čtenáři není neznámá (pracuje při tom s obrazem slunce, které jako by postupně, pokaždé když odbije celá na nedaleké zvonici, vykreslovalo značky na pozadí modré oblohy jako na velkých hodinách): „A při každé celé hodině mi připadalo, že uběhlo teprve několik okamžiků, co odbila předešlá; poslední se právě vepsala do nebe blizounko minulé a nemohl jsem uvěřit, že se šedesát minut vešlo do toho modrého obloučku, vtěsnaného mezi jejich dvě zlaté značky“.<sup>439</sup> Celý tento popis má přitom jen zdůraznit zdánlivou synchronicitu vnějšího času, je-li konfrontován s překotným časem četby. Proust vzápětí zmiňuje i zkušenost, kdy nám vnější čas uniká zcela: „někdy dokonce tato předčasná hodina odbila o dva údery víc než poslední; jednu jsem tedy neslyšel a něco, co se stalo, nestalo se pro mne“.<sup>440</sup>

Jestliže jsme tedy na samém počátku této úvahy hovořili o času jako určité kvalitě, je potřeba hned doplnit, že tento kvalitativní čas bezprostředně souvisí s jeho rychlostí, tedy s jakousi kvantitou, pokud ji ale nechápeme jako kvantitu, která by byla fyzikálně měřitelná, ale spíše jako určité vnitřní tempo. Opět přitom platí, že popis četby literárního díla je jen názornějším uchopením fenoménů, které lze pozorovat kdykoli, kdy je vnímání vnějšího světa prostoupeno jen trochu intenzivním duševním stavem. V tomto smyslu může být příčinou změny našeho vnímání času například i hrdinovo pohroužení do Elstirových obrazů, které způsobí, že na sebe nevědomky nechá celý guermantovský salón čekat s večerí: „později jsem se dozvěděl, že na mne ve skutečnosti čekali skoro tři čtvrtě hodiny“.<sup>441</sup> Příčinou prohloubení vnitřního rozpoložení může být i jen živější činnost obrazotvornosti, kterou v románovém hrdinovi vyvolávají kupříkladu jména Florencie, Parmy, Pisy či Benátek:

„...i z tohoto jen kvantitativního hlediska všechny dny v našem životě nejsou stejné. Trochu nervózní povahy, jako byla moje, používají při překonávání dnů – podobně jako automobily – různých „rychlostí“. Jsou kopcovité a nesjízdné dny, jejichž zlézání trvá nekonečně dlouho, i svažitě dny, které se sjíždějí plnou rychlostí a se zpěvem.“<sup>442</sup>

Na jiném místě zase vypravěč poněkud lapidárně konstatuje: „Čas, který máme každý den k dispozici, je pružný jako guma (*élastique*): naše vášně ho roztahují (*dilatent*), ale ty, jež sami vzbuzujeme, ho smršťují (*rétrécissent*) a zvyk ho vyplňuje (*remplit*)“.<sup>443</sup>

---

stárneme. Ničím jiným. Vrásky a stopy v obličeji jsou záznamy velkých vášní, neřestí, poznatků, jež nás navštívily; ale my, panstvo, jsme nebyli doma“ (Benjamin 2009, str. 245).

<sup>439</sup> Ir, str. 83.

<sup>440</sup> Tamtéž.

<sup>441</sup> IIIo, str. 434.

<sup>442</sup> Io, str. 357.

<sup>443</sup> IIo, str. 170.

Celé líčení combrayské četby je uzavřeno pasáží, kde se objevuje – jako na jednom z prvních míst románu – myšlenka hodiny jako nádoby: „Vy krásná nedělní odpoledne pod kaštanem v combrayské zahradě, z nichž jsem pečlivě odklidil všední příhody svého osobního žití a nahradil je dobrodružným životem [...] stále mi ten život, když na vás myslím, evokujete a skutečně ho obsahujete, protože jste ho ponenáhu obklopila a uzavřela – zatímco já jsem pokračoval v četbě a denní žár ustával – do stále postupujícího, zvolna se měnícího a listovím prostoupeného krystalu svých mlčenlivých, zvučných, vonných a průzračných hodin“.<sup>444</sup>

### [1.1.5] Diferenciace času

Na tomto místě se znovu klade otázka, která se nabízela již od počátku této úvahy: proč vlastně chápe Proust tyto své „nádoby“ času jako uzavřené a navzájem od sebe oddělené, a co způsobuje jejich izolaci? Odpověď není jednoduchá a jednoznačná, první vodítko ale snad může poskytnout vypravěčem stále znovu zdůrazňovaný rozdíl mezi dvěma „stranami“ combrayské krajiny. Odpolední procházky v Combray vždy směřovaly buď na „stranu“ k Méséglise, nebo na „stranu“ ke Guermantes. Důležitou roli v tomto neprostupném oddělení obou „stran“ hrála představa hrdinova otce, který spojoval Méséglise s nejkrásnějším pohledem na rovinu, zatímco guermantskou stranu pokládal za typickou poříční krajinu. Následkem toho hrdina obě chápal „jako dva celky“ a přisuzoval jim „soudržnost a jednotnost, jaké náležejí jen výtvarům našeho ducha (*cette cohésion, cette unité qui n'appartiennent qu'aux créations de notre esprit*)“.<sup>445</sup> Hrdina-vypravěč dále vysvětluje, že mezi tento „ideál roviny“ a ideál „poříční krajiny“ kladl mnohem spíše než jejich vzájemnou vzdálenost v kilometrech „jednu z duchovních vzdáleností (*distances dans l'esprit*), které věci nejen vzdalují, ale odlučují a převádějí do jiné roviny.“ Ovšem výsledkem této difference v prostoru a v duchu je nakonec opět také difference v čase:

„A toto rozhraničení (*démarcation*) se stalo ještě důslednějším (*plus absolue*), poněvadž náš zvyk nechodit nikdy týž den a při jedné procházce na obě strany [...] je obě uzavíral takříkajíc jednu daleko od druhé, jednu pro druhou nepoznatelné do uzavřených a navzájem oddělených nádob rozdílných odpolední (*dans les vases clos et sans communication entre eux d'après-midi différents*).“<sup>446</sup>

Klademe-li si tedy otázku, jaká je příčina odlišnosti Proustových nádob času, skutečnou diferencí v prostoru, a nakonec i diferencí v čase působí to, čemu říká „*distances dans l'esprit*“. Aby však mohl duch mezi dvěma pomyslnými entitami klást nějakou vzdálenost, musí krajinu, která byla zpočátku jednolitá, nejprve rozdělit, a tedy izolovat její jednotlivé části. V případě dvou stran je příčinou jejich vydělení patrně ztotožnění jednotlivých stran s určitým ideálem krajiny, které je dále upevněno

---

<sup>444</sup> Ir, str. 83.

<sup>445</sup> Io, str. 132.

<sup>446</sup> Io, str. 133.

zvykem. Tímto „aktem ducha“ jsou ostatně v *Hledání* vydělována i jiná jsoucna. Na jednom místě si kupříkladu vypravěč zoufá nad tím, že v jeho době je zvykem vystavovat obrazy „vždy jen s tím, co je obklopuje ve skutečnosti“ a ihned vysvětluje, že se tím potlačuje „to podstatné, akt ducha, který je od skutečnosti odloučil (*l'essentiel, l'acte de l'esprit, qui les isole d'elle*)“.<sup>447</sup> Původcem tohoto „aktu ducha“, a tedy také původcem diferenciací ve vztahu k vnějšímu světu je podle Prousta obvykle představivost spojená s vírou (*croyance* – k tomuto pojmu se vzápětí vrátíme) v možné uskutečnění toho, co si představujeme, zvláště pak ve vztahu k určitým věcem a bytostem: „jedině představivost a víra mohou jisté objekty a jisté bytosti odlišovat od ostatních a vytvářet určitou atmosféru (*il n'y a que l'imagination et la croyance qui peuvent différencier des autres certains objets, certains êtres, et créer une atmosphère*)“.<sup>448</sup> Příkladem působnosti představivosti, která od sebe neodděluje jen určité předměty a bytosti, ale právě vytváří určitou „atmosféru“, a proto od sebe může také oddělovat určitá časová období, je opět hrdinovo snění o italské cestě:

„Kdybych byl pozorněji sledoval, co mám na mysli, když pronáším slova ‚jet do Florencie, do Parmy, do Pisy, do Benátek‘, byl bych si patrně uvědomil, že si nepředstavuji žádná města, ale cosi tak odlišného ode všeho, co jsem znal (*quelque chose d'aussi différent de tout ce que je connaissais*), cosi líbezného, čím by mohl být pro lidské bytosti, žijící stále v pozdních zimních odpolednech, ten neznámý zázrak: jarní ráno. Ty neskutečné, fixované, vždy stejné obrazy, naplňující mé noci a dny, odlišovaly toto období mého života (*différencient cette époque de ma vie*) od předcházejících (v očích pozorovatele vidoucího jen vnějšek, čili nevidoucího nic, mohla všechna ta období splývat), podobně jako v opeře nový hudební motiv (*motif mélodique*) přináší změnu (*nouveauté*), kterou by nikdo nemohl tušit, kdyby četl jen libreto, tím méně pak kdyby zůstal mimo divadlo a počítal jen ubíhající čtvrt hodiny.“<sup>449</sup>

Jestliže představivost dodává jménům italských měst určité fascinující zabarvení, fakt, že tato města jsou sama něčím skutečným, s sebou nese víru v možné uskutečnění těchto představ. Víra (*croyance*) tedy umožňuje těšit se naději, že se hrdina s tím, co si vykresluje jeho duše, může skutečně setkat ve vnějším světě. Pojem víry byl v Proustově době předmětem mnoha filosofických pojednání a diskusí<sup>450</sup> a vyžadoval by samostatné zkoumání. Pro tuto chvíli poznamenejme, že spojení představivosti a víry pro Prousta opět představuje jistý způsob, jak vysvětlit hrdinův (a v tomto případě zřejmě i autorův) zájem o vzájemnou konfrontaci a prostupování vnitřních a vnějších krajin. V *Hledání* se často vrací myšlenka, že k tomu, abychom mohli po něčem opravdu toužit, nestačí si to jen představovat, ale je třeba věřit v možné uskutečnění představ,<sup>451</sup> takže touha nakonec ústí v konfrontaci představ a skutečnosti. Přestože

---

<sup>447</sup> IIo, str. 201.

<sup>448</sup> IIIo, str. 33.

<sup>449</sup> Io, str. 357.

<sup>450</sup> Srv. *LF*, str. 445–509.

<sup>451</sup> Srv. např. Vo, str. 26: „požitek [...] při shledání se vzpomínkami [...] bývá [...] živější například u těch [lidí], kterým tyranie fyzické choroby a každodenní naděje v uzdravení na jedné straně nedovoluje jít vyhledat v přírodě obrazy podobající se těmto vzpomínkám, ale ponechává jim na druhé straně dost

hrdina tuto víru v uskutečnitelnost svých představ s postupujícím věkem ztrácí, dokud je v jinošském věku, ona rozporuplná naděje na skutečné setkání s vnitřními městy jej zcela neopouští: „nepřestával jsem věřit, že odpovídají skutečnosti na mně nezávislé“.<sup>452</sup> Tehdy si totiž do té míry nevšímal „rozporu spočívajícího v přání vidět a dotýkat se smyslovými ústroji toho, co vzniklo jen sněním, aniž to bylo smysly vnímáno – a co je tím více lákalo, čím víc se to lišilo od toho, co znaly“.<sup>453</sup> Předmětem Proustova zájmu však na tomto místě není ani tak to, v jakém přesně smyslu může být zmíněná víra klamná, nýbrž to, jak v souhře s představivostí dodává specifickou kvalitu určitému časovému období.

V souvislosti se salómem Swannových, kam hrdina docházel jako mladík zamilovaný do Gilberte, takže jej pozoroval v jakémisi „tajemném oparu“, vypravěč shledává, že si tento salón pro něj ve vzpomínce uchoval zvláštní „soudržnost a jednotu, individuální kouzlo (*une cohésion, une unité, un charme individuel*)“, neboť „jen my sami můžeme vírou, že mají vlastní život, dát některým věcem, jež vidíme, duši, která jim pak zůstane a kterou v nás rozvíjejí“.<sup>454</sup> Pojem víry proto v *Hledání* zůstává ambivalentní, neboť je často synonymem toho, že pro hrdinu mají určité věci a bytosti vlastní hodnotu a svébytný život. Když zde navíc vypravěč hovoří o „duši“ věci, kterou do nich hrdina vložil tím, že je pro sebe nějak diferencoval, přičemž tato duše věcem zároveň „zůstane“ a současně se stane čímsi „co v nás rozvíjejí“, naráží patrně na podobný motiv, který formuloval už v souvislosti s combrayskou četbou: to, co je mezi námi a materiálními věcmi, lze snad nazvat jakousi „duší“.<sup>455</sup> Ale vzhledem k tomu, že je tato „duše“ souběhem působení předmětu na nás a naší diferenciaci tohoto předmětu, náleží jak věcem (odtud zvláštní okouzlení, když se hrdina k některým takto oduševnělým jsovcům po čase vrátí), tak nám, neboť se v nás může „rozvíjet“ i v absenci věcí samých.

Jestliže tedy Proust hovořil v souvislosti s combrayskou četbou o vzájemném pronikání diferencovanější krajiny četby a méně členité vnější krajiny, která dětského hrdinu obklopovala, pak jakýsi podobný proces vzájemného prostupování nachází dokonce i na rovině osobního času. Neboť jednou provedená diferenciaci jako kdyby zůstávala „v platnosti“ i pro budoucnost (třebaže se na čas stane latentní) a může se znovuobjevit ve vzpomínce. Tak je hrdina o něco později už ve zralém věku sice přesvědčen, že domněnka o bytostné odlišnosti svátečních dní od ostatních je iluzorní, ale přesto nemůže zabránit, „aby vzpomínka na tu dobu, kdy jsem věřil, že strávím svatý týden ve Florencii, nepůsobila, že tento týden zůstával pro mne i nadále jakoby ovzduším (*l'atmosphère*) onoho města květů, nemohl jsem zabránit, aby tato vzpomínka nepropůjčovala velikonočním dnům cosi florentského a Florencii zároveň cosi velikonočního (*au jour de Pâques quelque chose de florentin, et à Florence quelque chose de pascal*)“.<sup>456</sup>

---

důvěry, že to budou moci udělat, takže vůči nim zůstávají ve stavu touhy a žádostivosti a nepohlížejí na ně jen jako na vzpomínky, jako na pouhé obrazy (*tableaux*).“

<sup>452</sup> Io, str. 357.

<sup>453</sup> Io, str. 358.

<sup>454</sup> IIo, str. 105.

<sup>455</sup> Srv. výše: část II., kap. 1.1.2.

<sup>456</sup> IIIo, str. 145–146 (překlad mírně upraven).

Příklady combrayských stran a svátečních dnů spjatých s italskými městy dobře ukazují, že nádoby kvalitativně zabarveného času s sebou nesou myšlenku určité simultaneity. Nejde totiž ani tak o to, že by odpoledne v Méséglise a v Guermantes po sobě následovala v nějaké sukcesi, ale spíše o to, že tyto „kvality“ díky své prostorové situovanosti jakoby koexistují vedle sebe, přičemž každá tvoří nezaměnitelný typ. Analogický virtuální prostor koexistence vytváří i paměť hrdiny-vypravěče, v níž obrazy měst nejprve diferencovaly čas, aby následně tento kvalitativní čas diferencoval samotná města.

### [1.1.6] Asociace idejí

Jak jsme mohli vidět, v Proustově představě hodin jako nádob naplněných rozmanitými kvalitami je zahrnuta celá řada myšlenkových kroků: hodina je komplexním uspořádáním složitého celku (podzimní lesík), v němž se nerozlučitelně mísí imateriální složka vjemů (reprezentace žlutého listí) s převažujícími myšlenkami (např. četbou), mezi vnějšími věcmi a představami, jež jsou s nimi v těsném sousedství, je jakási pomezí oblast (*liséré*), jíž věci vděčí za své kouzlo, ale která je také příčinou jejich nepoznatelnosti. Strukturace této pomezí oblasti souvisí s mírou odlišnosti vnější a vnitřní či reprezentované krajiny, stejně jako s možností jejich vzájemného prostupování (Renoirův les vypadá zprvu jako goblén, ale později se stává prizmatem pohledu na les). Sama tato strukturace má procesuální charakter, což je dobře pozorovatelné kupř. na zkušenosti četby, v níž je při díle kontrast dlouhodobých nevědomých změn v čase a náhlého uvědomění změny (pro vytvoření tohoto kontrastu romanopisci často „urychlují běh hodinových ručiček“). Analogická strukturace však probíhá i mezi námi a jinými věcmi a zejména druhými bytostmi, s nimiž jsme ve vztahu, neboť „vnitřní hodiny, které jsou přiděleny jednotlivým lidem, nejsou všechny seřizeny na stejný čas“.<sup>457</sup> Poznání oné pomezí oblasti mezi námi a druhými je rovněž závislé na kontrastu nevědomých změn a jejich náhlého uvědomění. Vzhledem k tomu, že čas četby je většinou diferencovanější než obvyklé vnímání vnějšího času, a tedy vnitřně „zrychlený“, vzniká mezi vnitřními a vnějšími „hodinami“ rozdílnost, která je v případě četby jakýmsi komplementem odlišnosti vnější krajiny a krajiny reprezentované v knize. Tuto diferenci měřitelného času a vnitřního tempa přitom mohou působit i jiné intenzivní duševní stavy. Zajímavé je, že nakonec právě tato diference neosobního a vnitřního času působí, že od sebe určitá období svého života oddělujeme a připisujeme jim specifickou kvalitu. Právě tato diference, či spíše diferenciací, do sebe „uzavírá“ Proustem tak často líčené „nádob“ času, které je pak možné znovu nalézt ve vzpomínce.

Zbývá se snad ještě pozastavit nad tím, proč se tyto hodiny vyznačují tak zvláštní plností a zda jsou obsahy těchto nádob sdružovány na základě asociace idejí (*associations d'idées*), o níž se Proustův vypravěč tu a tam výslovně zmiňuje,<sup>458</sup> případně

---

<sup>457</sup> VIo, str. 596.

<sup>458</sup> Srv. Io, str. 188; VIo, str. 155; VIo, str. 170; Io, str. 223; Vo, str. 66.

asociace vzpomínek (*association de souvenirs*),<sup>459</sup> a v jakém smyslu zde může být o asociaci vůbec řeč. Vypravěč často o různorodých náplních oněch nádob času říká, že jsou „nerozlučitelně smíchány“,<sup>460</sup> tvoří „složitý celek“ (*assemblage composite*).<sup>461</sup> A podobně o vzpomínkách praví, že „přidané jedny k druhým“ tvoří „již jen jediný kus“ (*masse*),<sup>462</sup> nebo že „pro vzájemnou solidaritu různých částí každé vzpomínky, které naše paměť zachovává vyvážené v určitém seskupení (*assemblage*)“, nám „není dovoleno něco ubrat ani odmítnout“.<sup>463</sup> Tato tendence k asociaci různých duševních obsahů se nejvíc projevuje, pokud se na události díváme právě perspektivou paměti, neboť v přítomném vnímání, které bývá – podobně jako myšlení – zaměřené na určitý předmět a sleduje nějaký stanovený cíl, si obvykle množství periferních asociací neuvědomujeme. Proto Prousta zajímají zejména vzpomínky bezděčné, neboť v nich nám, jak alespoň tvrdí, „věc, na kterou jsme se kdysi dívali, přináší, jestliže ji znovu vidíme, spolu s tím pohledem, který na ní utkvěl, i všechny představy, kterými byl tehdy naplněn“.<sup>464</sup> Přitom nejde o asociaci na základě logické souvislosti, nýbrž mnohem spíše o sdružování vjemů a myšlenek spjatých s konkrétně diferencovaným časem: „seběmenší věta [...] gesto [...] byly obklopeny věcmi, nesly na sobě odlesk věcí, které logicky s nimi nijak nesouvisely a které intelligence, jež je pro potřeby svého usuzování nemohla nijak upotřebit, od nich pak oddělila [...]“.<sup>465</sup>

Proustova invence však nespočívá v tom, že by snad byly jednotlivé události – bez ohledu na jejich praktický a intelektuální význam – převoditelné na jakýsi poslední společný jmenovatel, jímž je kategorie času. Domnívám se spíše – prozatím jen na způsob hypotézy –, že specifické asociace a „složitě celky“ (*assemblage*) právě předpokládají aktivní diferenciaci času (a prostoru), o níž byla řeč výše v souvislosti s italskými městy, přesněji řečeno, že jsou jakýmsi jejím vedlejším účinkem. Tato předchůdná diferenciaci by také mohla do jisté míry vysvětlovat, proč jsou tyto celky „vyvážené“ a do jisté míry uspořádané. Jedinečný charakter proustovských „asambláží“ spočívá v tom, že se „asociují“ zejména k tomu, co bylo aktem ducha nejvíce diferencováno (například ve *Swannově lásce* se Odette, která byla pro Swanna do té doby vcelku indiferentní osobou, zčásti nahodile asociuje s poslechem Vinteuilovy sonáty a zůstane s ní již spjatá). Asociace tedy často tvoří jakési „okolí“ intenzivní činnosti diferenciaci (v tomto případě činnosti soustředěného, téměř uhranutého poslechu sonáty), které ovšem vzniká do značné míry mimovolně. Proustův kvalitativní čas je takto centrován okolo určitých ohnisek diferencující aktivity, k nimž se na způsob jakési „gravitace“ přidružují další vjemy. Proto také nejsou asociace pouhými reprezentacemi věcí jakoby pasivně vtištěných do paměti, které se jen libovolně připojují k určitému konkrétnímu času. Zůstávají spíše skrytými vodítky k hlubšímu stavu ducha, který je zapříčinil. Prozatím můžeme jen předeslat, že ještě hlubším „stavem ducha“ (*état d'esprit*) než je ten, který umělecká díla vyvolávají, je podle Prousta ten, který je s to umělecká díla vytvářet (*c'est que dans*

---

<sup>459</sup> Srv. Io, str. 177.

<sup>460</sup> Srv. VIo, str. 492.

<sup>461</sup> Srv. Io, str. 385.

<sup>462</sup> Srv. Io, str. 177.

<sup>463</sup> Io, str. 388.

<sup>464</sup> VIo, str. 492.

<sup>465</sup> VIo, str. 476.

*l'état d'esprit où l'on „observe“, on est très au-dessous du niveau où l'on se trouve quand on crée“).*<sup>466</sup>

### [1.1.7] *Temps a melodie*

Zaměřme se tedy na závěr na momenty, kdy se v *Hledání* postupně objevují namísto analýz recepcí uměleckých děl popisy tvorby v jakémisi zárodečném stadiu. Již byla řeč o tom, že Proust ne vždy rozlišuje mezi „časem“ a „počasím“, nebo si spíše se zaměnitelným významem francouzského slova „temps“ hraje; tato zaměnitelnost má ovšem své opodstatnění. Vypravěč *Hledání* často spojuje atmosférické jevy s životem přírody, jenž se ustavičně mění, přičemž většina těchto změn – zejména jsou-li příliš pomalé – zůstává člověku obvykle utajena. Proměny počasí představují určitou příležitost, jak si tento přírodní „čas“ uvědomit a vstoupit s ním ve spojení:

„Zdá se, že se počasí změnilo (*le temps a changé*).‘ Tato slova mě naplnila radostí, jako by to, o čem svědčila, pokud šlo o přírodu, ten hlubinný život, to vyvstávání nových kombinací (*surgissement de combinaisons différentes*), mělo ohlašovat i jiné změny, změny v mém vlastním životě, a vytvořit v něm nové možnosti. Už jen když člověk otevřel dveře do parku, ještě před odchodem z domu, cítil, že scénu ovládá už nějakou chvíli jiný ‚čas‘ (*temps*).“<sup>467</sup>

Z tohoto popisu je zřejmé, že hrdina *Hledání* zrovna není – a možná ani nechce být – „pánem“ svého času. Téměř by se zdálo, že máloco může být protikladnější filosofii autentické časovosti lidského pobytu než zde popsána Proustova představa o nových možnostech hrdinovy existence, které s sebou – snad – přinese změna počasí. Proust skutečně není myslitelem jednání. Naopak, když vypravěč v *Čase znovu nalezeném* reflektuje dosavadní zklamání svého života, dochází spíše k přesvědčení, že „realita [života] musí být v něčem jiném než v jednání“ (*sa réalité devait résider ailleurs qu'en l'action*), jinými slovy, že ani nejsme schopni „realizovat se [...] v přímé aktivitě (*à nous réaliser [...] dans l'action effective*).“<sup>468</sup> A Proustem líčená „upadlost“ se někdy zdá být takřka programová:

„Nuže pro mne byl jakýmsi odlišným krajem každý den. Jak bych mohl i samotnou svoji lenost rozpoznat v těch nových podobách, jež na sebe brala? Jednou, ve dnech podle soudu druhých beznadějně ošklivých, bylo už samo pobývání v domě umístěném uprostřed rovnoměrného a nepřetržitého deště spjata s týmž klouzavě pohyblivým půvabem, s týmž uklidňujícím tichem a s veškerou zajímavostí, jakou jen se může vyznačovat plavba po moři; jindy, za jasného dne, zůstat nehybně ležet v posteli znamenalo nechat stíny posouvat se kolem mne jako kolem kmene nějakého stromu. A jindy zas jsem už podle prvních zvuků zvonů ze sousedního kláštera [...] rozpoznal jeden z oněch bouřlivých, zmatených a lahodných dnů [...], jež překypují tolika změnami

<sup>466</sup> Srv. IIo, str. 311.

<sup>467</sup> IVo, str. 380.

<sup>468</sup> VIo, str. 484.

počasí (*changements de temps*), tolika povětrnostními výkyvy a bouřkami, že lenoch vůbec nemá dojem, že je promarnil, protože se zájmem sledoval činnost, kterou místo něho rozvíjela atmosféra, jednající jakoby v jeho zastoupení [...].“<sup>469</sup>

Nedosti na tom, že hrdina namísto sebe ochotně nechává „jednat“ počasí, dokonce toto své pozorování považuje za něco velmi vzácného. V některých Proustových popisech tohoto pozorného sledování proměn počasí je možné vidět jeho fascinaci vzájemným prostupováním vnímaného světa a vnitřních stavů, kterou jsme mohli vidět už v souvislosti s combrayskou četbou. S tím rozdílem, že se tu již jedná o práci někoho, kdo sám (v součinnosti s ovzduším) tvoří. Líčení proměn atmosféry představuje jakýsi minimalistický materiál, na němž může romanopisec předvést, že konkrétní látka díla, z níž čerpá, je „o sobě lhostejná,“ neboť pro jeho práci je nezbytná jen „jako laboratoř nebo jako ateliér“.<sup>470</sup> Zdá se, že zde Proust učinil touto laboratoří právě přírodu s jejími proměnami. K tomu, aby mohl sprádat své dílo, nemá zapotřebí čínorodého hrdinu, stačí mu pouhá skutečnost náhle vyvstalých vnějších změn (*temps a changé*) postavených do kontrastu buď s neměnností stále stejných dnů v přírodě, nebo s jednotvárností způsobenou druhou přirozeností, již je zvyk. Jediné, díky čemu může být podle něj „přivedeno na svět jeho dílo“, je „rozumové úsilí“,<sup>471</sup> které tyto dojmy dokáže nějak interpretovat a „myslet, to znamená vylovit [...] z šera a převést v určitý duchovní ekvivalent (*convertir en un équivalent spirituel*)“.<sup>472</sup> Předpokladem této transformace je však podle Prousta cosi, co popisuje metaforou souhry vnějších obměn a vnitřní melodie:

„Některé krásné dny bylo tak chladno a člověk byl v tak vydatném spojení s ulicí, že se zdálo, jako by zdi domu byly rozpojeny, a pokaždé, když kolem jela tramvaj, její zvonek zvučel, jako kdyby stříbrný nůž cinkal o dům ze skla. Ale nový zvuk jsem slyšel s opojením zejména v sobě samém, zvuk vyluzovaný vnitřními houslemi (*violon intérieur*). Jejich struny jsou napínány nebo povolovány pouhými rozdíly zevní teploty a zevního osvětlení. V naší bytosti, v tomto nástroji, který umlčela jednotvárnost zvyku, se zpěv rodí právě z takovýchto odchylek, z takovýchto obměn, jež jsou zdrojem veškeré hudby (*ces écarts, de ces variations, source de toute musique*): počasí (*le temps*) vládnuocí některé dny nás okamžitě přiměje přejít od jednoho tónu k jinému. Rozpomínáme se na zapomenutou melodii (*l'air oublié*), jejíž matematickou nutnost bychom mohli vytušit a kterou v prvních okamžicích zpíváme, aniž jsme s to ji rozpoznat. Jedině tyto vnitřní proměny, třebaže vyvolané zvenčí, dávaly pro mne vnějšímu světu novou podobu. (*Seules ces modifications internes, bien que venues du dehors, renouvelaient pour moi le monde extérieur*).“<sup>473</sup>

Souhra vnějšího proměnlivého prostředí a vnitřních houslí má dvojí důsledek: navozuje rozpomínku na zapomenutou melodii a současně propůjčuje vnějšímu světu

---

<sup>469</sup> Vo, str. 83.

<sup>470</sup> IIo, str. 384.

<sup>471</sup> Tamt.

<sup>472</sup> VIo, str. 485.

<sup>473</sup> Vo, str. 25.



novou podobu. Zdá se, že zde již není prostředkem intenzifikace vnitřních stavů a diferenciací vnějšího světa „vypůjčená“ umělecká optika, ale vlastní – postupně rozpoznávaná – rozpomínka.

Tato souhra pozorně sledovaných přírodních dějů a hudby je možná příčinou toho, že naopak umělecky ztvárněná hudba (v *Hledání* obvykle hudba Vinteuilova) dokáže podle Prousta bezprostředně reprodukovat (*recomposer*)

„... tu vnitřní a nejkrásnější složku dojmů, tu, která v nás právě vzbuzuje to zvláštní opojení, jež se nás vždycky čas od času znovu zmocní a jehož poznání nejsme s to svému bližnímu nijak zprostředkovat, když řekneme: ‚To je ale krásné počasí! (*Quel beau temps!*) Jak to slunce krásně svítí!‘, neboť totéž slunce a totéž počasí (*le même temps*) v něm vyvolávají vibrace zcela odlišné.“<sup>474</sup>

Asi proto vypravěč právě o hudbě na jednom místě říká, že její „zvuky jako by se přizpůsobovaly bytí samotnému“ (*les sons semblent prendre l'inflexion de l'être*).<sup>475</sup> Je možné, že tento „ohyb“ (*inflexion*) zvuků přizpůsobující hudbu jakoby bytí samotnému na straně jedné, a naopak odchylky atmosférických změn, jež jsou jedním ze zdrojů hudby na straně druhé, tedy jakási šťastná chvilková vzájemnost těchto dvou soustav variací, Prousta vede k tomu, aby největší hudební výtvořitel často popisoval prostřednictvím klimatologických metafor. Časový průběh Vinteuilova septetu tak charakterizuje zprvu „chladná, deštěm omytá a elektrická atmosféra“, „okamžik poledne“ a později „žhavá a pomíjivá záplava sluneční záře“.<sup>476</sup>

V tomto i v jiných líčeních hudby nebo naopak vnímání přírodních jsovců mají zvolené stylistické prostředky patrně navodit dojem konkrétní podoby syntézy – nebo přinejmenším vzájemné korespondence – přírody a umění, která Prousta od počátku zajímá. Například hrdinova touha odjet do Balbecu je vysvětlena jeho touhou vidět bouři na moři, onu „odhalenou chvíli skutečného života přírody“, o níž už byla řeč. Nechce ji však vidět jako „krásnou podívanou“, neboť podobné podívané jej lákaly jen jakožto „nutné, nezměnitelné (*nécessaires, inchangeables*) – krásy krajin nebo velkého umění“.<sup>477</sup> Jestliže hrdina-vypravěč později najde tuto „nutnou“ krásu, která jako by byla společná přírodě a umění, právě ve Vinteuilově hudbě, je tomu tak mimo jiné proto, že jeho skladby pro něj mají – podobně jako krása přírody, je-li skutečně pozorována, „rys trvalé novosti“ (*durable nouveauté*); tento rys nicméně v případě uměleckých děl zůstává „napohled paradoxní a skutečně iluzorní“.<sup>478</sup>

### [1.1.8] Čas a kvalitativní diference

---

<sup>474</sup> Vo, str. 380.

<sup>475</sup> Vo, str. 380.

<sup>476</sup> Vo, str. 253.

<sup>477</sup> Io, str. 351. Pasáž pokračuje následovně: „zajímalo mě a toužil jsem poznat jedině to, co jsem považoval za pravdivější než sebe samého, co mi mohlo ukázat něco z myšlenky velkého génia nebo ze síly nebo půvabu přírody, jak se projevuje, je-li ponechána sama sobě bez lidského zásahu.“

<sup>478</sup> Vo, str. 257.

To, co Prousta zajímá ze všeho nejvíce, ale přes veškeré zdání nejsou umělecká díla. Pozornější četba *Hledání* ukazuje, že tvorba je pro něj spíše nástrojem hledání něčeho jiného, co by však umělec jinými prostředky než právě tvorbou odhalit nedokázal.<sup>479</sup> Tím posledním, co umění odhaluje, jsou podle Prousta „hluboké podobnosti“ rozpoznatelné ve skutečně zdařilých dílech. Zajímavé je, že nejpřesvědčivější z nich jsou ty, které jsou nezáměrné. Přitom tyto „shody utajené, bezděčné“ (*ressemblances dissimulées, involontaires*) jsou výsledkem umělcovy snahy „být nový“:

„Vinteuil, usilující se vší energií právě o to, aby byl nový, dotazoval [se] sám sebe a celou mocí svého tvůrčího úsilí se dobíral své vlastní podstaty (*sa propre essence*) v oněch hloubkách, kde tato podstata, ať je jí kladena jakákoli otázka, odpovídá s týmž přízvukem (*accent*), se svým nejvlastnějším přízvukem.“<sup>480</sup>

Jestliže tedy vypravěč v souvislosti s uměním a přírodou mluví o paradoxní „trvalé novosti“, naznačuje tím, že to, co se v čase ukazuje jako novost (ve smyslu „odhalení“ krásy), je vposledku odleskem skryté esence či „diference“, která se projevuje v „kvalitativní rozdílnosti“ (*différence qualitative*) ve způsobu, jakým se nám svět zjevuje,<sup>481</sup> a která je sama o sobě nečasová či mimočasová.

Tato extra-temporální diference je zachycena ve známých pasážích *Času znovu nalezeného*, kde je o ní řeč v souvislosti s bezděčnými vzpomínkami. Jednotlivé reminiscence jsou rozpoznány zprvu jako spjaté s určitým místem (piškotový koláček s Combray, dlažební kostky s baptisteriem svatého Marka v Benátkách, ubrousek s balbeckou pláží). To, co v nich hrdina zachycuje, je ale zároveň konkrétní minulý prožívaný čas – „celý jeden okamžik svého života“ (nedělní ráno, potěšení z pohledu na mozaiky, první den po příjezdu do Balbecu).<sup>482</sup> Z románových souvislostí je navíc zjevné, že v těchto okamžicích se koncentrují celá uplynulá období života (dětství, dospělost, jinošství) a také přítomnost milujících bytostí (tety Leonie, matky, babičky). To je však možné pochopit jen v retrospektivním, či spíše synchronním pohledu čtenáře, když je hrdinův příběh již u konce. Z perspektivy hrdiny, nakolik se stává spisovatelem, tedy toho, kdo se rozpomíná, je zapotřebí nejen rozpoznat časoprostorový původ vzpomínky, ale dalším soustředěním mysli vystihnout mimočasovou (*extra-temporel*)<sup>483</sup> esenci, která spojuje – jako cosi totožného – minulý okamžik s přítomností. Reminiscence tedy při bližším zkoumání nedávají vystoupit pouze minulému okamžiku: „Byl to jen okamžik minulosti? Možná že daleko víc; něco, co bylo minulosti i přítomnosti společné, a co je tedy čímsi mnohem podstatnějším než ta i ona“<sup>484</sup> Proust v této souvislosti mluví o „troše času v čistém stavu“, o „chvíli

---

<sup>479</sup> Srv. např. Vo, str. 267. Proust zde v souvislosti s pozdními romány Victora Huga klade velký důraz na to, že dílo musí být uskutečněno, a nikoli pouze koncipováno: „to, co je pro nás jeho pravé dílo, by bylo zůstalo čímsi čistě virtuálním, a zrovna tak neznámým jako ty světy, k nimž naše vnímání nedosáhne a o kterých nikdy žádnou představu mít nebudeme.“

<sup>480</sup> Vo, str. 259.

<sup>481</sup> VIo, str. 503.

<sup>482</sup> Srv. VIo, str. 475.

<sup>483</sup> Srv. VIo, str. 478.

<sup>484</sup> Tamt.

oproštěné od řádu času“,<sup>485</sup> o „vzkříšení paměti“<sup>486</sup> nebo dokonce o prchavém „nazírání věčnosti“ (*cette contemplation, quoique d'éternité, était fugitive*).<sup>487</sup> Proust jako kdyby osciloval mezi dvěma záměry, které je obtížné naplnit zároveň: jde mu zároveň o znovu-nalezení ztraceného (minulého) času, který je jedinečný, i o únik z času jako takového. Bezděčná vzpomínka snad podle něj umožňuje obojí, protože je nalezením mimo-časové esence, k níž však vede cesta jen oklikou přes individuální minulost.

Proustův vypravěč ostatně nachází mezi skutečně zdařilými (nejen hudebními) díly a vzpomínkami či dojmy převedenými v intelektuální ekvivalenty podstatnou příbuznost:<sup>488</sup>

„...jako kdyby naše nejkrásnější myšlenky byly něčím na způsob hudebních melodií, které se nám vybavují, i když jsme je nikdy předtím neslyšeli, a kterým se snažíme naslouchat a zaznamenat je (*comme si nos plus belles idées étaient comme des airs de musique qui nous reviendraient sans que nous les eussions jamais entendus, et que nous nous efforcerions d'écouter, de transcrire*).“<sup>489</sup>

Na samém počátku *Hledání* jsme mohli vidět, jak si hrdina-vypravěč zoufá, že pokaždé, když se chce setkat s vnějším světem, naráží na tutéž „zvučnost“ (*sonorité identique*), která není než ozvukem vnitřního chvění. Postupně však nachází v této zprvu spíše duté zvučnosti jakési vlastní zbarvení a přízvuk, přesně popsany v souvislosti s Vinteulem: „tento Vinteuilův přízvuk (*accent*) byl od přízvuku ostatních komponistů oddělen mnohem větším rozdílem, než jaký postřehujeme mezi hlasy dvou osob, ba i než jaký existuje mezi řevem a bučením dvou různých živočišných druhů.“ Proustův vypravěč na tomto místě dodává, že tento jedinečný přízvuk je „důkazem nepřevoditelně individuální existence duše (*preuve de l'existence irréductiblement individuelle de l'âme*).“<sup>490</sup> Na tomto románovém uchopení vztahu kvalitativně zbarveného času a mimočasové esence se zdá být zajímavé snad právě to, že hrdina nedospívá ke své individuální diferencii, která je – jak jsme mohli vidět – hlubší než diference druhová, jako k výsledku ryze myšlenkového postupu. Příběh *Hledání* spíše ukazuje, že jediný způsob, jak se postupně přiblížit ke své mimočasové esenci (či kvalitativní rozdílnosti) je krajní úsilí o diferenciaci času. Nejde tedy o to z času vystoupit, jak doporučovali staří filosofové. Proust má patrně za to, že něco takového není možné bez toho, abychom se v čase napřed ztratili.

---

<sup>485</sup> VIo, str. 479.

<sup>486</sup> VIo, str. 485.

<sup>487</sup> VIo, str. 482.

<sup>488</sup> Srv. Vo, str. 264: „tato [Vinteuilova] věta – jakožto něco zcela odděleného od mého ostatního života, od viditelného světa – by právě byla mohla nejlépe charakterizovat ty dojmy, s kterými jsem se ve svém životě setkával v dlouhých intervalech vždy znovu jako s orientačními body, jako se základními kameny pro vybudování jakéhosi pravého života [...]“ A na jiném místě (VIo, str. 657): „Nuže cožpak nebylo právě znovuvytvoření dojmů paměti, těch dojmů, které pak měly být prohloubeny, osvětleny a přetvořeny v intelektuální ekvivalenty, jednou z podmínek, ba skoro samotnou podstatou uměleckého díla [...]?“

<sup>489</sup> VIo, str. 485.

<sup>490</sup> Vo, str. 259.

## [1.2] Časová posloupnost

Kdybychom setrvali u Proustova pojetí času jakožto kvality, měli bychom před sebou určitou představu temporality, která je téměř zcela určována diferencující pozorností toho, kdo čas „počítá“. Viděli jsme nicméně, že k tomu, aby se tato pozornost mohla upírat k „vnitřní“ melodii duše, neobejde se tak docela bez proměnlivosti „vnějšího“ světa, která tuto tvořivou diferenciaci více či méně inspiruje. Snad je tedy dostatečně zřejmé, že Proustův kvalitativní čas nelze převést na ryze vnitřní proud vědomí. Přesto se však může jevit dosavadní zaměření na čas jako kvalitu příliš jednostranné. Cožpak nám Proust vedle poetických líčení klimatického času přírody nevykresluje do všech podrobností také „destruktivní působení Času“,<sup>491</sup> jenž v souladu se starými mytologickými vizemi požívá, co sám zplodil?

Jak jsme se pokusili ozřejmit v předchozí kapitole, Proust znázorňuje kvalitativní rozměr času tak, že ukazuje, jak v samotném jádru konkrétně prožívaného času – například hodiny – působí extra-temporální esence či difference, jakýsi nezaměnitelný tvořivý „akcent“ každé bytosti. Nyní se pokusíme nastínit, že naopak destruktivní účinek času je v *Hledání* znázorněn prostřednictvím zkušenosti časové posloupnosti, v jejímž středu se nachází cosi, co Proust nazývá „kontradikce přetrvávání a nicoty“ (*contradiction de la survivance et du néant*).<sup>492</sup> Tento komplexní jev v sobě zahrnuje celou řadu vztahů, které bude zapotřebí teprve vyložit (nejde totiž jen o tradičně pojednávaný protiklad trvání a změny). Bude rovněž třeba zaměřit se na to, jak se mají tyto aspekty času – totiž kvalita a sukcese – k sobě navzájem. Úvahy o jejich vzájemném pronikání by nás měly nakonec přivést k co možná nejucelenějšímu znázornění času, které *Hledání* nabízí, totiž k času jako určité proměnlivé konstelaci.

Jestliže jsme si totiž mohli čas jakožto kvalitu představit na základě „jednotky“, jíž je hodina – nádoba, to znamená na základě pomyslné základní časové extenze, v níž se čas koncentruje, zkoumání sukcese zase ukazuje čas v jeho linearitě. Uvidíme ovšem, že Proust pracuje s mnohostí takovýchto linií: „jako kdyby v čase existovaly různé a paralelní série.“<sup>493</sup> A proto nám teprve pohled na čas jako na konstelaci vztahů, jemuž se budeme věnovat v následující kapitole, umožní spatřit Proustovo „zobrazení času“ ve všech jeho dimenzích.

### [1.2.1] Podání věcí v pořadí vjemů

Abychom se mohli dopátrat co možná přesného pochopení výše zmíněného rozporu (*contradiction*) v samém středu posloupnosti, je zapotřebí nechat se v prvním kroku vést tím, jakým způsobem Proust časovou sukcesí vykresluje. Nejen kvalitu času, ale ani jeho posloupnost totiž podle autora *Hledání* nepochopíme, jestliže se ji budeme snažit postihnout prostřednictvím ustaveného času měřeného hodinami. Neboť

---

<sup>491</sup> VIo, str. 538–539.

<sup>492</sup> IVo, str. 167.

<sup>493</sup> IVo, str. 164.

posloupnost je nezbytné sledovat přímo ve způsobu, jakým se nám svět ukazuje, a jak se k němu my sami vztahujeme.

Tak jako v předchozí kapitole, i na tomto místě bude patrně nejvhodnější vyjít z vypravěčovy reflexe předložené v závěrečných dílech románu. Vysvětluje zde, že je chybou „zpodobovat věci takové, jaké jsou, jména tak, jak jsou napsána, lidi tak, jak nám je fotografie a psychologie představují v jakési statické podobě (*notion immobile*).“ Vypravěč je totiž přesvědčen, že „vidíme, slyšíme a chápeme svět zcela zpřeházeně (*nous voyons, nous entendons, nous concevons le monde tout de travers*),“ jinými slovy že jej vidíme „jen v beztvarych, fragmentárních záběrech (*nous n'avons de l'univers que des visions informes, fragmentées*)“.<sup>494</sup> Jak je tedy podle Proustova vypravěče třeba věci zpodobovat?

Je zapotřebí postupovat jako impresionističtí malíři, líčit je „tak, jako Elstir maloval moře“, „v opačném směru“ (*par l'autre sens*), to znamená vyjít od iluzí a přesvědčení, které by se postupně korigovaly (*partir des illusions, des croyances qu'on rectifie peu à peu*).<sup>495</sup> Na jiném místě vypravěč tuto myšlenku blíže vysvětluje: Elstir – malíř, „který měl tak hluboce ovlivnit mé vidění (*vision des choses*)“ – zobrazuje věci podobně jako někteří spisovatelé „v pořadí našich vjemů, a nevysvětluje nám je tedy nejprve jejich příčinou (*présente les choses, dans l'ordre de nos perceptions, au lieu de les expliquer d'abord par leur cause*)“.<sup>496</sup> A ještě na jiném místě je tatáž myšlenka formulována následovně: „paní de Sévigné, tak jako Elstir (...), místo aby věci prezentovala v logickém pořadí, totiž tak, že by začala příčinou, nám ukáže nejprve následek, iluzivní dojem, který nás překvapí (*au lieu de présenter les choses dans l'ordre logique, c'est-à-dire en commençant par la cause, nous montre d'abord l'effet, l'illusion qui nous frappe*).“<sup>497</sup>

Líčit věci jako Elstir maloval moře, tedy znamená vycházet nejprve od toho, jaké vyvolávají účinky v našem vnímání, a ty až následně – pokud vůbec – spojovat s jejich příčinou. Jinými slovy znamená to soustředit se na fenomenální stránku skutečnosti, na proces jejího ukazování spíše než uvažovat od samého začátku o příčinách vjemů (*perceptions*), a to navzdory faktu, že se tyto vjemy mnohdy zpětně ukážou jako klamy (*illusions*). Fenomény či klamy totiž umožňují odhalovat určité zákonitosti perspektivy, které by jinak zůstaly skryté:

„Elstirova snaha neznázorňovat věci v té podobě, o níž ví, že ji mají, ale podle zrakových klamů (*illusions optiques*), z nichž se skládá naše původní vidění (*vision première*), přiměla ho právě k tomu, aby zdůraznil některé z těchto zákonů perspektivy (*lois de perspective*), tenkrát ještě nápadnějších, neboť umění je odhalilo první.“<sup>498</sup>

---

<sup>494</sup> VIo, str. 169–170

<sup>495</sup> VIo, str. 592.

<sup>496</sup> IIo, str. 209.

<sup>497</sup> Vo, str. 384.

<sup>498</sup> IIo, str. 372.

Tento Proustův impresionistický postup má celou řadu důsledků, z nichž nyní stojí za zmínku alespoň dva: (1) rozvolnění vztahu (myšlené či poznané) příčiny a námi zakoušeného účinku představuje jakousi uměleckou obdobu metodické skepse či fenomenologické redukce, jejíž význam tkví v tom, že otevírá prostor zkoumání onoho pomezího pásma (*liséré*) mezi námi a věcmi či bytostmi, o němž již byla řeč. Uvidíme ještě, že toto pásmo je strukturováno určitými zákony perspektivy, o nichž se zmiňuje výše citovaná pasáž. Neznamená to však, že by Proust zcela resignoval na zkoumání příčin. *Hledání* jakožto příběh poznávání je dokonce možné v jistém smyslu chápat právě jako „hledání příčin“. Romanopisec se pouze zdráhá identifikovat příčiny dojmů a percepce bez dalšího s „věcmi“. Je totiž přesvědčen, že „každý dojem je dvojitý, neboť napůl tkví v objektu, kdežto druhou půlí, kterou bychom mohli poznat jedině my sami, přesahuje do našeho nitra (*comme toute impression est double, à demi engainée dans l'objet, prolongée en nous-mêmes par une autre moitié que seuls nous pourrions connaître*).“<sup>499</sup> Poznání tedy vzniká souběhem působení věcí, bytostí, krajin či světů a „vnitřní optiky“ poznávajícího, která však pro něj samého zprvu zůstává jen nerozpoznaným nástrojem. Teprve postupné zkoumání této „druhé půle“ impresí – vyžadující dlouhý proces sebepoznání – odhaluje skrytější příčiny našeho svěbytného vidění věcí. A jak se již ukázalo v předchozí kapitole, mezi tyto příčiny patří rovněž mimo-časové esence či kvalitativní diference.

(2) Druhý důsledek je významný pro téma času. Vzhledem k tomu, že deklarovaným cílem *Hledání* je, jak víme, zobrazení času, umožňuje postup vycházející od účinků především znázorňovat věci a bytosti v jejich časovém průběhu. Výsledný obraz Proustových literárních objektů má pak podobu *mnohosti faset*, seskládaných v procesu sukcesivního vnímání změn do určité „formy posloupnosti.“<sup>500</sup> Neboť neviditelný čas je třeba *na něčem* zviditelnit, a to lze učinit jen prostřednictvím perspektivní mnohosti obrazů věcí a bytostí nahlížených z různých – nejlépe kontrastních – situací hrdiny nebo postav. A protože je navíc *Hledání* románovým vyprávěním, zasazuje autor tuto mnohosti fenoménů do základního rámce nevratného uplývání času (a to navzdory skutečnosti, že jde o vyprávění, které nepatří mezi exemplárně lineární příběhy, nýbrž je naopak proslulé svými analepsami a prolepsami).<sup>501</sup> Základní rámec posloupnosti se pak promítá především do deklarovaného záměru zobrazit člověka jako bytost, která nemá výšku svého těla, ale „výšku svých let“, jak o tom čteme na samém konci románu, kde hrdina-vypravěč fiktivně koncipuje své budoucí dílo. I zde je přítom zdůrazněna paralela mezi postupem spisovatele a malíře:

„Ale mohl bych konečně v nejhorsím při té přesnější transkripci (*la transcription plus exacte*), kterou se vynasnažím podat, neměnit například místo, které je prisuzováno různým zvukům, a zdržet se toho, abych je odpoutal od jejich příčiny (*détacher de leur cause*), k níž je intelligence dodatečně přiřazuje, i když to, že bych dal dešti sladce zpívat uprostřed pokoje a vřící vodě na čaj zaplavovat svou potopou dvůr, by nemělo být celkem vzato víc zarážející než to, co tak často

---

<sup>499</sup> VIo, str. 498–499.

<sup>500</sup> VIo, str. 124.

<sup>501</sup> Srv. G. Genette, *Discours du récit*, in: *Figures III*, str. 65–267.

už udělali malíři, když malují nějakou plachtu nebo horský vrcholek v souladu s tím, jak se jeví podle zákonů perspektivy, podle intenzity svých barev a podle první iluze pohledu (*la première illusion du regard*), velice blízko nebo velice daleko od nás, i když rozumová úvaha tuto plachtu nebo tento vrcholek přeřadí pak na místa od oněch prvních obrovsky vzdálená. Mohl bych, i když tady by šlo o chybu vážnější, nadále vkládat do tváře nějaké kolemjdoucí ženy, tak jako se to dělá, určité rysy, zatímco ve skutečnosti by tu měl být namísto nosu, tváří a brady jen prázdný prostor (*espace vide*), na němž by se zrcadlil nanejvýš odraz našich tužeb. A dokonce i kdybych neměl dost času (*loisir*), abych zkombinoval (*préparer*) – věc daleko závažnější – tu stovku masek, které by měly být nasazeny na týž obličej, podle toho, jaké oči ho vidí a v jakém smyslu čtou jeho rysy, a pokud jde o tytéž oči, tak zase podle toho, jestli jejich vidění je určováno nadějí či obavou, anebo naopak láskou a návykem (...) kdybych tedy nemohl do popisu určitého světa, který by celý potřeboval být nově vykreslen (*transcription d'un univers qui était à redessiner tout entier*), vnést tyto změny a mnohé další (jejichž nezbytnost, pokud člověk chce vystihnout realitu, mohla zřetelně vysvitnout v průběhu tohoto vyprávění), neopomenou přinejmenším popsat v něm aspoň člověka jako bytost, která má nikoli výšku svého těla, ale výšku svých let (*décrire l'homme comme ayant la longueur non de son corps mais de ses années*)...<sup>502</sup>

Podání věcí v pořadí vjemů, které je tak třeba odpoutat od jejich příčiny, představuje Proustovu odpověď na výhrady, které má vůči literatuře založené na podrobném popisu objektů. Proustův vypravěč chápe svůj postup dokonce jako „přesnější transkripci“, která jediná může „vykreslit realitu“ (*peindre le réel*), neboť je přesvědčen, že čtenář se může na výsledné podobě díla podílet jen tehdy, jestliže pro něj autor ponechá „prázdný prostor“, v němž se budou moci „zrcadlit“ namísto popisných detailů čtenářovy vlastní reprezentace. Jestliže je totiž „každý dojem dvojitý“, neboť tkví napůl v objektu a druhou půlí přesahuje do našeho nitra, pak z toho pro spisovatele vyplývá dvojitý úkol: zaprvé ukázat, jak se objekt mění podle toho, jak se mění perspektiva toho, kdo se k němu vztahuje, a proto je třeba nasadit na každou tvář „stovky masek“; a za druhé ponechat čtenáři prostor, aby mohl výslednou syntézu předmětu nakonec provádět sám čerpaje ze svých „vnitřních krajin“. Člověka jakožto bytost o výšce svých let nelze zachytit prostým konstatováním zestárnutí postavy. „Zobrazit“ čas je možné jen tak, že člověka představíme jako bytost vnořenou postupně do bezpočtu nádob kvalitativně zbarveného času a sledujeme jakoby spolu s ním jeho proměny. Proto autor *Hledání* deskriptivní podání tvářnosti svých postav v co možná největší míře nahrazuje jejich změnami „pro nás“, to znamená pro hrdinu-vypravěče, jednotlivé postavy a vposledku pro čtenáře. Nechává tak čtenáře, aby do postav vkládal své představy a zároveň jej má k tomu, aby tyto své reprezentace v souladu s časovou posloupností v součinnosti s ním měnil a sám jim tak propůjčoval jakousi „výšku let“. Neboť čas – právě proto, že nemůže být tak jako fyzický vzhled objektů předmětem deskripce – nemůže být ani v pravém smyslu zobrazen „v knize“, „zobrazuje se“ jedině v duši toho, kdo čte. Na druhou stranu se ale na tomto zobrazení významně podílí i samotný rozsah Proustova románu. Přesto platí, jak jsme viděli

---

<sup>502</sup> VIo, str. 658-659 (překlad mírně pozměněn).

v předchozí kapitole, že čas se ukazuje jen tehdy, když jej někdo aktivně diferencuje svou pozorností.

### [1.2.2] Mnohost moří

Abychom konkrétněji uchopili výše načrtnutá obecná východiska, která, pokud jde o způsob znázornění, sdílí *Hledání ztraceného času* s impresionistickým malířstvím, je zapotřebí podívat se spolu s hrdinou-vypravěčem blíže na některé z Elstirových obrazů a následně je srovnat s románovou expozicí postav. Nejbarvitější a nejrozsáhlejší popisy Elstirových děl nacházíme v druhém oddíle románu; nejznámější je pak líčení *Přístavu v Carquethuit*. Vypravěč zde nejprve přirovnává malířův umělecký postup k metafoře:

„V ateliéru byly pochopitelně vesměs v Balbecu malované maríny. Ale mohl jsem si na nich ověřit, že kouzlo každé z nich záleží v jakési proměně zpodobovaných věcí (*une sorte de métamorphose des choses représentées*), obdobně s tou, jíž se v poetice říká metafora, a že jestli Bůh Otec stvořil věci tím, že jim dal jména, Elstir je tvořil znova tím, že jim jména bral nebo jim dal jiná. Jména označující věci vždy odpovídají rozumovému pojmu (*notion de l'intelligence*), cizímu našim skutečným dojmům (*impressions véritables*) a nutícím nás vyloučit z nich vše, co se k tomuto pojmu (*notion*) nevztahuje.“<sup>503</sup>

Zpodobovat věci v souladu s jejich účinky neboli „skutečnými dojmy“ vyžaduje dočasné zneplatnění obecných jmen coby rozumových pojmů, neboť ty podle Prousta z impresí vylučují vše, co pod ně nelze zahrnout. Tato úloha pojmů souvisí s jejich praktickým užíváním v řeči.<sup>504</sup> Z předchozích rozborů kvalitativního času přitom víme, že impresie se bez této intervence pojmů mají tendenci sdružovat spíše do jakýchsi koncentrických „asambláží“.<sup>505</sup> Metafora, o níž je v souvislosti s Elstirem řeč, má patrně obnovovat právě tento „spojitý“ charakter impresí a tím je „metamorfovat“.<sup>506</sup> Jakou povahu však mají tyto metaforické spojitosti? Opět v nich jde o určité zpodobení kvalitativního či „poetického“ času:

„Chvilé, kdy člověk vidí přírodu takovou, jaká je, ale poeticky, jsou vzácné, a právě z nich tvořil Elstir své dílo. Jedna z nejčastějších metafor v marínách, které měl v té době v ateliéru, spočívala právě v tom, že přirovnáním souše k moři potlačoval mezi nimi jakékoli rozhraní. A toto přirovnání, mlčky a neúnavně opakované na témž obraze, uvádí do něj onu mnohotvárnou, mohutnou jednotu (*multiforme et puissante unité*) a vyvolává u některých milovníků Elstirovy malby nadšení, jehož příčinu si někdy sami jasně neuvědomují.“<sup>507</sup>

<sup>503</sup> Ilo, str. 369.

<sup>504</sup> Proustovy příležitostné výhrady vůči praktické funkci řeči nejsou – co do své hlavní myšlenky – nepodobné některým filipikám Bergsonovým.

<sup>505</sup> Srv. výše: část II., kap. 1.1.6.

<sup>506</sup> Srv. studii G. Genetta, podle níž Proust užívá své „metafory“ metonymicky; jde mu o spojení krajiny s určitou dominantou. (G. Genette, *Métonymie chez Proust*, str. 41–63.)

<sup>507</sup> Ilo, str. 370.



Jednota založená pojmově je tedy rozpuštěna a nahrazena neúnavně opakovaným přirovnáním zprvu odlišných entit (moře a souše), mezi nimiž tak mizí rozhraní. Zajímavé přitom je, že Proust zároveň ztotožňuje nově spatřenou mnohotvárnou a mohutnou jednotu s příčinou (*cause*) entusiasmů, který Elstirovo dílo vzbuzuje. Podobně jako v případě Vinteuilovy hudby je i zde příčinou radosti z umění jakási více či méně skrytá jednota propůjčená jednotlivým výtvorům. Stejnou myšlenku stále totožné a zároveň nové krásy, s níž jsme se setkali v souvislosti s Vinteuilovými díly, Proust vyjadřuje i pokud jde o Elstirovy obrazy: „když se vidění světa (*la vision de l'univers*) pozměňuje a pročišťuje, když se stává adekvátnější vzpomínce na onu vnitřní vlast (*souvenir de la patrie intérieure*), je zcela přirozené, že se to u komponisty projeví celkovou změnou zvukové palety, tak jako u malíře celkovou změnou barevnosti.“<sup>508</sup> V obou případech je tedy vidění universa určováno mírou připodobnění rozpomínce na „vnitřní vlast“. Na jiném místě je tato Elstirova jednota či totožnost, již je nicméně zapotřebí neustále hledat tím, že tvoříme, ještě nápadnější, neboť hrdina pozoruje více děl uspořádaných vedle sebe v téže místnosti:

„...měl jsem před sebou opět zlomky určitého světa nepoznaných barev (*fragments de ce monde aux couleurs inconnues*), který byl jen projekcí jistého způsobu vidění (*manière de voir*), typického právě jen pro tohoto velkého malíře, způsobu vidění, který v jeho slovech nemohl najít žádný výraz (*que ne traduisaient nullement ses paroles*). Ty části stěny, které byly pokryty jeho obrazy, navzájem tak stejnorodými (*homogènes*), byly jako světelné obrázky jakési laterny magiky...“<sup>509</sup>

I zde se potvrzuje, že Proust zobrazováním účinků či dojmů nemá v úmyslu resignovat na uchopení příčin, nýbrž naopak otevřít pole pro jejich hledání. Vždyť i pro umělce jsou tyto příčiny čímsi, na co se musí teprve svým tvůrčím úsilím rozpomínat. Malířovy metafory – stejně jako jeho svébytný styl – se tak stávají „stejnorodým“ výrazem nezaměnitelného „způsobu vidění“.<sup>510</sup> Opět se zde tedy dotýkáme odlišného „světa nepoznaných barev“ a spolu s ním kvalitativní difference, která by pro Elstira v jiném médiu než právě v médiu malby zůstala patrně nevyjádřitelná.

Podobné sebevyjádření kvalitativní odlišnosti by ovšem nemělo smysl, přesněji řečeno nebylo by uměním, kdyby s sebou nepřinášelo možnost nové zkušenosti pro diváka. V dalším kroku analýzy Elstirových obrazů proto vychází najevo, že podmínkou plného pochopení malířských metafor není pouze přistoupení na výchozí „přejmenování“ věcí, ale i jejich opětovná rekonstrukce za pomoci – dříve zneplatněné – rozumové úvahy:

„A o místech moře (*parties de la mer*) se vlastně ani nedá mluvit, protože mezi těmito místy (*entre ces parties*) byl takový rozdíl (*autant de différence*) jako mezi některým z nich a kostelem vystupujícím z vod – a loďmi za městem. Rozumová

---

<sup>508</sup> Vo, str. 260.

<sup>509</sup> IIIo, str. 430-431.

<sup>510</sup> Srv. Ilo, str. 392: „Nadání velkého umělce působí jako velmi vysoké teploty, které mají schopnost rozrušit kombinace atomů a seskupit je v docela odlišném pořádku, odpovídajícím jinému typu.“

úvaha (*l'intelligence*) pak spojovala v jediný živel (*élément*) to, co bylo zde černé z bouřkového osvětlení, trochu dál zbarvené jako nebe a právě tak zářivé, a tam zas bílé na slunci, v mlze a pěně, tak hutné, tak pozemní, tak obklíčené domy, že to připomínalo nějaký kamenitý násep nebo sněžné pole, na němž člověk najednou s leknutím uvidí velkou loď, stoupající po strmém svahu a na souši jako kočár, který kolébatě vyjíždí z brodu, za chvíli si však všimne na vysoké a nerovné rozloze pevné plošiny dalších vrávorajících lodí, a pochopí, že ve všech těch podobách se zase skrývá totéž moře (*...on comprenait, identique en tous ces aspects divers, être encore la mer*).<sup>511</sup>

Divákův zažitý pojem moře skýtá jeho představivosti jen jakousi povšechnou představu, která – jak to bylo výše řečeno o zvyku – skutečné moře zakrývá či „vyplňuje“, neboť tam, kde jsou ve skutečnosti tisíce proměny, předkládá k vidění jen „seskupení rozumových soudů“ (*agrégat de raisonnements*).<sup>512</sup> Malířovo „přejmenování“ tuto představu, kterou lze chápat také jako neurčitou vzpomínku „uniformní paměti“ (*mémoire uniforme*),<sup>513</sup> tříští, transformuje dojmy v jejich duchovní ekvivalenty a tím pro nás činí tyto proměny moře opět (nebo vůbec poprvé) vnímatelnými. To však ještě není výsledek celého procesu. Teprve divákova následná rozumová syntéza obnovuje zažitý pojem moře obohacujíc jej o proměnlivou mnohost nových faset: „ve všech těch podobách se zase skrývá *totéž moře*“. Co bylo zprvu jen neurčitým jménem, stává se nyní jakousi „nádobou“ (chvílí) naplněnou rozmanitými impresemi; vodní živel znovu ožívá<sup>514</sup> a moře jako by znovu získalo své *vlastní* jméno.

Pro téma metafory a stejně tak perspektivy, které na tomto místě musíme ponechat stranou, je velmi důležitá také Elstirova práce se vzdálenostmi. Jak jsme viděli ve výše uvedených citacích, jeho „metafory“ mají v Proustových očích doslovný význam: spočívají totiž v „přenášení“ věcí na nečekaná místa. Moře se ocitá v těsné blízkosti domů či nebe, takže divák náhle mezi domy „s leknutím“ spatří loď. Ostatně i v citátu z předchozí podkapitoly vypravěč zmiňoval „zákony perspektivy“, které působí, že nějakou namalovanou plachtu nebo horský vrcholek vidíme „velice blízko nebo velice daleko od nás“ a teprve rozumová úvaha je následně přeřadí „na místa od oněch prvních obrovsky vzdálená“. Je tedy zjevné, že metafora se bez následné rozumové činnosti neobejde. Práce se vzdálenostmi *v prostoru* přitom tvoří jádro právě malířských metafor, zatímco, Proustovy románové metafory jsou založeny nejen na prostorovém přemístění, ale rovněž na oscilaci „vzdáleností“ či – přesněji řečeno – intervalů *v čase*. Ostatně metafora podle známé pasáže *Hledání* vzniká tehdy, když

---

<sup>511</sup> IIo, str. 371–372.

<sup>512</sup> Srv. IIIo, str. 431: „Není pak logické zobrazit určitou věc – ne snad s nějakým skrytým symbolickým záměrem, ale prostě jen proto, že se upřímně vracíme k samotným kořenům dojmu (*la racine même de l'impression*) – prostřednictvím té druhé věci, s kterou jsme si ji v záblesku prvotní iluze (*illusion première*) spletli? Povrchy a objemy jsou ve skutečnosti nezávislé na jménech věcí, jak jim je dává naše paměť, když je rozpoznala. Elstir se pokoušel od toho, co smyslově vnímal, oddělit to, co věděl; jeho snahou bývalo často právě rozpojit to seskupení rozumových soudů, které označujeme jako vidění (*dissoudre cet agrégat de raisonnements que nous appelons vision*).“

<sup>513</sup> VIo, str. 476.

<sup>514</sup> Srv. VIo, str. 476: „život se člověku může jevit jako něco prostředního, přestože mu v určitých chvílích připadal tak krásný, poněvadž (...) ho posuzuje podle něčeho zcela jiného, než je tento život sám, podle představ, v kterých se nic z něho neuchovalo.“

„spisovatel vezme dvě odlišné věci, stanoví jejich vzájemný vztah (...) a když (...) srovnáním nějaké kvality, která je oběma dojmům společná (*qualité commune à deux sensations*), vyabstrahuje jejich společnou podstatu, a aby je oprostil od nahodilosti času, spojí oba v jediné metafoře (*il dégagera leur essence en les réunissant l'une et l'autre, pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore*).“<sup>515</sup>

Nyní je možné vrátit se k mnohosti moří a k tématu, které s ní těsně souvisí, totiž tématu kontinuity v čase. Nabízí se totiž otázka, zda není nakonec protismyslné snažit se ukazovat čas na něčem tak beztvarem jako je moře. Proč chce Proust postupovat jako impresionističtí malíři, když si přece klade za cíl vtisknout svému dílu formu času nebo přinejmenším popsat v něm člověka jako bytost, která má výšku svých let? Koneckonců o samotném Elstirovi bylo řečeno, že zobrazuje nanejvýš určité poetické *chvíle* přírody. Paradigma malířství pro Prousta skutečně představuje jakousi cestu k zobrazení času, avšak půjde o cestu, která vyžaduje doplnění. Neobejde se totiž bez komplementární inspirace hudbou. Tentokrát však nikoli hudbou jakožto vnitřní melodií, ale hudbou ve smyslu „vývojového procesu“ (*devenir*) určité skladby.<sup>516</sup>

Má-li být na proměnlivosti jediného fenoménu zobrazen čas, malíř jej skutečně může zachytit jen jako neopakovatelný okamžik. Vypravěč ostatně na jednom místě románu takový okamžik popisuje:

„Ale právě proto, že okamžik na člověka doléhal s takovou silou, tento obraz při vši své znehybnělosti vzbuzoval naopak dojem největší prchavosti (*cette toile si fixée donnait l'impression la plus fugitive*), divák cítil, že dáma se brzy vrátí zpátky, že lodi zmizí, stín se posune jinam, že přijde noc, že požitek není nekonečný, že život uplývá a že tyto okamžiky, které ozařuje tolik světél zároveň, nelze zažít podruhé (*les instants, montrés à la fois par tant de lumières qui y voisinent ensemble, ne se retrouvent pas*).“<sup>517</sup>

Jak vidno, výtvarné umění navzdory své domnělé staticčnosti může být v Proustových očích vhodným médiem zobrazení času, třebaže jde o čas největší měrou prchavý.<sup>518</sup> Autor *Hledání* v něm dokonce nachází nástroj způsobilý zachytit čas v jeho nevrátlosti. Vypravěč ostatně ihned vysvětluje, že malířství je v zárodečné podobě narativní: „takto dává umělec symbolu báje, promítnutému v jediný okamžik, jakousi žitou historickou realitu, maluje ho a vypráví o něm formou příběhu spjatého s přítomností.“<sup>519</sup> Proustův hrdina a románové postavy navazují na malířství právě v tomto bodě: lze je chápat jako oživlé obrazy, které navíc obohacují rejstřík znázornění času o formu posloupnosti. Jestliže Elstir zachycoval moře v jediné chvíli, moře, které vidí hrdina-vypravěč, je každý den jiné. Při svém prvním pobytu

<sup>515</sup> Srv. VIo, str. 497.

<sup>516</sup> VIo, str. 154–155.

<sup>517</sup> IIIo, str. 433.

<sup>518</sup> Srv. IIo, str. 428: „Avšak jako ti, kdo snili v horkem zmalátnělých loďkách, Elstir vychutnal kouzlo tohoto moře do takové hloubky, že z něho dovedl vytěžit a zachytit na svých plátnech neviditelnou předzvěst odlivu i tep šťastné chvíle; a když člověk viděl to kouzelné zpodobení, myslel už jen na to, aby se vydal do světa hledat ten uprchlý den v jeho chvilkovém spícím půvabu.“

<sup>519</sup> Tamt.

v Balbecu je hluboce zaujat oceánem, který každé ráno pozoruje z okna svého hotelového pokoje:

„Ale především jsem rozhrnul záclony, protože sem se nemohl dočkat, abych se dozvěděl, které moře si toho rána hraje u pobřeží jako nějaká Néreida. Neboť žádné z těch moří nikdy netrvalo déle než den (*chacune de ces Mers ne restait jamais plus d'un jour*). Nazítří už to bylo jiné moře, které se někdy tomu předešlému podobalo. Ale nikdy jsem neviděl totéž moře dvakrát.“<sup>520</sup>

Teprve postavy románu vnáší do pohledu na tentýž fenomén rozměr neopakovatelnosti určitých aspektů téhož živlu, s nímž se nicméně opakovaně setkáváme. Přesto je „mnohost moře“ jen jakousi předehrou, neboť skutečná rozmanitost téhož vstupuje do románového vyprávění teprve ve chvíli, kdy se balbecký Atlantik „převtělí“ do postavy Albertiny, s níž se hrdina poprvé setká na pláži:

„... každá z těch Albertin byla jiná, jako se od sebe liší různé zjevy téže tanečnice, jejíž barvy, podoby i charakteristické rysy se mění v nespočetných variacích reflektorů (*chacune de ces Albertines était différente comme est différente chacune des apparitions de la danseuse dont sont transmutes les couleurs, la forme, le caractère, selon les jeux innombrablement variés d'un projecteur lumineux*). Snad proto, že bytosti, které jsem v ní tenkrát pozoroval, byly tak různé (*parce qu'étaient si divers les êtres que je contemplais en elle*), jsem si později zvykl být sám také vždy jinou osobou, podle toho, na kterou Albertinu jsem právě myslel: žárlivcem, člověkem lhostejným, vášnivým, melancholickým, zuřivým, a každou tou osobou jsem byl nejen podle náhodně se vracějící vzpomínky, ale i úměrně k síle představy vložené do téže vzpomínky podle rozdílného způsobu, jakým jsem si ji vykládal (*selon la force de la croyance interposée pour un même souvenir, par la façon différente dont je l'appréciais*). K tomu jsem se vždy musel vracet k představám (*croyances*), které nejčastěji naplňují naši mysl, aniž si to uvědomujeme, které však jsou přesto pro naše štěstí důležitější než bytost, již vidíme, protože právě přes ně ji pozorujeme a jen ony jí propůjčují jakousi pomíjivou velikost (*grandeur passagère*). Abych byl přesný, měl bych dávat každému svému já, které později myslelo na Albertinu, jiné jméno (*je devrais donner un nom différent à chacun des moi qui dans la suite pensa à Albertine*); tím spíš bych měl nazývat rozdílnými jmény každou z Albertin zjevujících se přede mnou (*je devrais plus encore donner un nom différent à chacune de ces Albertines qui apparaissaient par moi*) pokaždé v jiné podobě jako ta moře – říkal jsem z pohodlnosti prostě moře –, která se střídala a před nimiž se Albertine rýsovala vždy jako jiná nymfa (*ces mers qui se succédaient et devant lesquelles, autre nymphe, elle se détachait*).“<sup>521</sup>

Citovaná pasáž má, jak je zřejmé, více vrstev. Teprve na tomto místě můžeme vidět v konkrétní podobě, co znamená nasadit na tentýž obličej „stovku masek“ podle toho, jaké oči jej vidí. A teprve zde se dostává do popředí skutečně žitý čas, neboť k druhé

---

<sup>520</sup> Ilo, str. 254.

<sup>521</sup> Ilo, str. 467–468.

bytosti se již nevztahujeme jako k podívané, jako při kontemplaci moře nebo počasí, nýbrž tak, že se sami touto relací proměňujeme. Nové jméno by měla dostat nejen každá z Albertin, ale právě tak i sám hrdina-vypravěč podle toho, ke které fasetě druhé bytosti se právě upíná. Zmnožení předmětu pozornosti je tedy korelátem zmnožení hrdiny. Výše popsaná rozmanitost afektů – nikoli nepodobná moři – mnohost hrdinových já fragmentarizuje a Proust v této své hyperbole rozdrobení či „refrakce“ já v čase zachází tak daleko, že na jiném místě nechává svého hrdinu-vypravěče, aby o sobě prohlásil, že nebyl jediným člověkem, „nýbrž defilujícími zástupy jakési různorodé armády,“ nebo dokonce „pouhým sledem jednotlivých chvil.“<sup>522</sup> Hledisko hrdiny-vypravěče je tedy v *Hledání* od jednotlivé postavy naprosto neoddělitelné.

Proust navíc ani zde neopomíná zdůraznit zásadní rys vztahu k druhým, s nímž jsme se již setkali v předchozí kapitole;<sup>523</sup> opět se tu objevuje motiv jakéhosi pomezního pásma (*lisière*), jež má tentokrát podobu „představ“ naplňujících naši mysl, aniž si to uvědomujeme, a přes které druhou bytost pozorujeme a propůjčujeme jí tak její velikost. Citovaná pasáž ostatně pokračuje: „měl bych dávat vždy jiné jméno představě (*croissance*) panující v mém nitru (*régnait sur mon âme*) v ten či onen den, kdy jsem viděl Albertinu, a uvádějící atmosféru a zevnějšek tvarů (*l'aspect des êtres*) jakož i moří do závislosti na oněch sotva viditelných mračnách, které mění barvu každé věci svým zhuštěním, svou nestálostí, svým rozptýlením nebo mizením.“<sup>524</sup> Mezi jinakostí druhého a jiným časem je tedy zvláštní symetrie: jen díky měnlivosti druhého postřehujeme proměny času, ale zároveň platí, že druhý se mění také obměnami duševního času či „počasí“ (oněch sotva viditelných mračen), přes který se na něj – jako přes jakousi clonu – díváme.

Tento vše prostupující motiv proměnlivého prizmatu přitom beze zbytku závisí na míře zaujetí hrdiny-vypravěče pro to, co je vůči němu jiné. A tato míra zaujetí je – podle Prousta – také rozhodující pro samotnou fenomenalizaci času. Je jistě možné experimentálně měřit čas na uplývajících slabikách, na melodii nebo za pomoci pravidelných oběhů hvězd. Ale čas, jenž zajímá romanopisce, je časem, který někdo žije, a ten je ve skutečnosti určován právě rozdílením pozornosti (podřízené zákonům posloupnosti). Pro duši, která „počítá čas“, se totiž věci a bytosti ukazují velmi odlišně, jestliže jsou předmětem dlouhodobého zájmu (a diferencující pozornosti), nebo jsou-li pro ni naopak čímsi lhostejným (indiferentním). Zatímco objekty pozornosti pro nás neustále mění svou podobu právě proto, že nás jejich průběžné změny – neboli „stovky masek“, které si nasazují – bytostně zajímají, takže vlastně právě na nich „počítáme čas,“ indiferentní jsoucna vzhledem k nám naopak upadají do jakéhosi bezčasí, v jakém se nacházejí zapomenuté sny spánku, neznámé mikrokosmy přírody, či vzdálené vesmíry, jejichž „čas“ ubíhá v měřítku pro nás nepostižitelném. Jinými slovy, moře nikdy není beztvaré pro někoho, kdo je jím zaujat, a naopak pro nás mohou upadat do jakéhosi bezčasí nejpozoruhodnější stvoření, jestliže jsme je opomněli diferencovat. Tak se podle Prousta v našem životě objevují tu a tam jakési kometární bytosti, „s nimiž jsme se nikdy nesnažili znovu setkat a které na naše nijak

---

<sup>522</sup> VIo, str. 82.

<sup>523</sup> Srv. výše: část II., kap. 1.1.2.

<sup>524</sup> IIo, str. 468.

chtěné mlčení docela přirozeně odpověděly také mlčením. Jenže u těchto [bytostí], které jsme nemilovali, jsme nepočítali léta strávená daleko od nich (*comme nous ne les aimions pas, nous n'avons pas compté les années passées loin d'elles*).<sup>525</sup> Kategorie diference a indiference jsou proto v *Hledání* především kategoriemi času. Jestliže čteme Proustův román pod tímto zorným úhlem, lze chápat hrdinovu nešťastnou, posedivně prožívanou lásku také jako určitý způsob, jak postihnout právě intenzivní diferenciaci času (a prostoru): neboť „lásku, toť prostor a čas, které byly učiněny vnímatelnými našemu srdci (*l'amour c'est l'espace et le temps rendus sensibles au cœur*).“<sup>526</sup>

### [1.2.3] Vývojový proces (*devenir*) skladby

Než se pokusíme ukázat, k čemu Proustovi při kompozici vyprávění slouží paradigma hudby, shrňme krátce, v jakém smyslu má *Hledání ztraceného času* za svůj vzor impresionistické malířství. Viděli jsme, že malířské „metafory“ rozpouštějí povšechné agregáty rozumových úvah a jména věcí pro nás opět naplňují rozmanitým bohatstvím vjemů. Mnohotvárné a zároveň stejnorodé zobrazení, jež metaforický styl navozuje mezi jednotlivými impresemi, je pak – v případě zdařilých uměleckých děl – výrazem sjednoceného vidění (*vision*) věcí, které čerpá svou jednotu z prvotní „příčiny“ svébytného pohledu na skutečnost, již Proust označuje někdy jako kvalitativní diferenciaci či esenci nebo také jako vnitřní vlast, na kterou si umělec rozpomíná. Sama tato příčina však není (a asi ani nemůže být) přímo dostupná tomu, kdo umělecká díla pozoruje. Přesto mají výtvarné „metafory“ pro diváka nejen negativní funkci rozbití představ, přes které se obvykle díváme na věci, ale rovněž jemu skýtají přístup k jakési nové jednotě: opětovná rozumová syntéza mnohosti navzájem od sebe vzdálených impresí totiž znovuoživuje pojem či „jméno“ zobrazené věci. Proč však Proust volí paradigma malby jako východisko k zobrazení času? Viděli jsme, že malířství je pro něj v mnoha ohledech s vyprávěním kompatibilní: dokáže zachytit chvíli v její prchavosti, a tedy i čas v jeho nevratnosti. Proust jako by navázal narativní linii svého vyprávění právě v bodě, kde malířství naráží na své meze: teprve jeho hrdina-vypravěč čtenáři může zprostředkovat ten aspekt času, který nechává vyvstat při opakovaných setkáních s tímtež čemusi neopakovatelnému. Albertine, podobně jako moře, by měla mít při každém setkání jiné jméno a spolu s ní i hrdina. Toto zvrstvení různých podob setkání dvou bytostí je pak ještě zvládnutelné ve vypravěčově úvaze o představách či „mračnech“, jež se vyskytují mezi námi a druhými a které mohou být samy krajně proměnlivé (jako „*temps*“). Sama vnímatelnost změn je přitom bytostně závislá na zájmu (či naopak indiferenci) vůči jinému či druhému, neboť čas počítáme obvykle na tom, o čem nám nějak jde.

V jakém smyslu tedy Proustova próza čerpá ze syntézy malířství a hudby? Jakési vodítko při hledání odpovědi na tuto otázku nabízí *Swannova láska*. Příběh Swanna, o

---

<sup>525</sup> Ilo, str. 184.

<sup>526</sup> Vo, str. 391–392. Srv. Vo, str. 392: „Mohl jsem si zajisté Albertinu posadit na klín, mohl jsem držet její hlavu ve svých dlaních (...), ale cítil jsem přitom – tak jako kdybych obracel v dlani kámen, který v sobě skrývá solné usazeniny pradávných oceánů či paprsek nějaké hvězdy –, že se dotýkám jen uzavřené schránky bytosti, která ve svém nitru dosahuje k nekonečnu.“

němž hrdina-vypravěč na samém konci *Hledání* prozradí, že byl původcem látky jeho zkušenosti, která se měla stát rovněž látkou jeho knihy,<sup>527</sup> je těsně spjat s dvěma bytostmi: první je Odette de Crécy a druhou Vinteuilovo andante ze *Sonáty pro housle a klavír*. Čtenář by se mohl zprvu domnívat, že *Swannova láska* vypráví o Swannovi a Odette. Není tomu tak ale zcela, neboť Swann sám prozrazuje Odette při jejich prvním setkání, jak se „zamiloval do hudební větičky.“<sup>528</sup> Láska k hudbě a k této konkrétní skladbě tedy předchází a Odette si teprve následně Swannova (nikterak dvojznačná) slova vztáhne na sebe.<sup>529</sup> Další vývoj vyprávění ukazuje, že se Vinteuilova sonáta stala jakousi šifrou jejich lásky.<sup>530</sup> Nicméně pro Swanna – navzdory opakovaným poslechům (bylo jich celkem pět), kdy se postupně z neznámé „kolemjdoucí“<sup>531</sup> změnila v „kuplířku“<sup>532</sup> – především zůstala jakousi „nadpřirozenou, čistou bytostí“, která „rozvíjí své neviditelné poselství“<sup>533</sup> a která mu zprostředkovávala hlubší poznání umění a zároveň jasnější pochopení vlastních životních událostí. Význam hudební věty se tedy pro Swanna mění podle toho, v jaké se nachází konstelaci k jeho milostnému citu, věta sama však tento cit předchází a také jej přetrvává. Proust si nechává nejpozoruhodnější mnohastránkový popis sonáty<sup>534</sup> a jejího účinku na Swanna až pro příležitost posledního poslechu, kdy je jeho vášeň u konce („umělci... nám ukazují, jaké bohatství, jakou rozmanitost skrývá, aniž to víme, ta velká, neprozkoumaná a odstrašující temnota naší duše – *grande nuit impénétrée et décourageante de notre âme*“ atd.).<sup>535</sup> Vypravěč především neopomíjí zdůraznit, že i poté patřila tato Vinteuilova věta mezi hojné državy Swannova vnitřního světa (*riches possessions dont se diversifie et se pare notre domaine intérieur*), o kterých platí, že dokud žijeme, „nemůžeme již dělat, jako bychom je nebyli znali.“ Proustův vypravěč na tomto místě (zatím) neříká, že by věta byla výrazem mimočasové esence, pouze tvrdí, že její osud je spjat s budoucností a realitou (Swannovy) duše, „k jejímž nejosobnějším, nejlépe diferencovaným přednostem patří.“<sup>536</sup>

Swannova láska představuje jakousi ouverturu celého *Hledání*. Analogická osnova vyprávění se totiž bude opakovat v hrdinově lásce k Albertině, jejímž emblémem se stane Vinteuilův septet.<sup>537</sup> Přestože je Swann původcem hrdinovy zkušenosti, jeho

---

<sup>527</sup> VIo, str. 523.

<sup>528</sup> Io, str. 202.

<sup>529</sup> Odettina desinterpretace Swannových slov je explicitněji popsána v Proustových náčrtcích, srv. vydání *Pléiade*, str. 1202.

<sup>530</sup> Io, str. 207.

<sup>531</sup> Io, str. 200.

<sup>532</sup> Io, str. 267.

<sup>533</sup> Io, str. 318.

<sup>534</sup> Io, str. 316–323.

<sup>535</sup> Io, str. 316. (Překlad pozmeněn.)

<sup>536</sup> Io, str. 320–321. „Son sort était lié à l'avenir, à la réalité de notre âme dont elle était un des ornements les plus particuliers, les mieux différenciés.“ (Io, str. 321)

<sup>537</sup> Paralela mezi hudební skladbou či větou a láskou prostupuje celým *Hledáním*. Někdy se zdá, že Swannova láska se má k příběhu Albertiny a hrdiny-vypravěče stejně jako se k sobě má sonáta v klavírním a v orchestrálním provedení, někdy se více nabízí analogie k vzájemné relaci Vinteuilovy sonáty a septetu. Vypravěč sám nabízí patrně nejpřesvědčivější paralelu, která ale zase nevysvětluje, jaké místo má v kompozici *Hledání* příběh Swanna: „představit si pomocí Gilbertininy podoby Albertinu a to, že ji budu milovat, bych byl dokázal zrovna tak málo jako představit si dík vzpomínce na Vinteuilovu sonátu jeho septet.“ (VIo, str. 96; překlad mírně pozmeněn.)

rozumění hudbě nicméně tuto exemplární hodnotu postrádá. Hrdina se na jednom místě – poté, co jeho láska k Albertině již odezněla – rovněž vrací k Vinteuilově sonátě, zdůrazňuje ale, že pro něj má hudba jiný význam než pro Swanna:

„Když se ta drobná věta, ještě než zmizela nadobro, rozpadla na jednotlivé prvky a vznášela se tu ještě chvíli v tomhle rozptýleném stavu, neměl jsem jako kdysi Swann pocit, že mi takto mizí z dohledu poselkyně (*messagère*) Albertinina. Neprobouzela ve mně úplně stejné myšlenkové asociace (*associations d'idées*) jako u Swanna. Byl jsem hlavně vnímavý k postupnému propracovávání (*élaboration*), ke zkusným náznakům (*essais*) a návratům (*reprises*), k ‚vývojovému procesu‘ (*devenir*) té věty, která se formovala v průběhu sonáty podobně, jako se v průběhu mého života zformovala láska k Albertině (*phrase qui se faisait durant la sonate comme cet amour s'était fait durant ma vie*). A teď, když jsem věděl, jak se každým dnem ztrácí nějaký další prvek mé lásky, třeba ten její aspekt, který byl určován žárlivostí, a pak zas nějaký jiný, a jak se celkem vzato ponenáhlu proměňuje jen v neurčitou vzpomínku (*vague souvenir*) na ty první slabé náznaky zamilovanosti, připadalo mi, že vidím, jak se v té drobné větě rozpadá přede mnou sama moje láska (*c'était mon amour qu'il me semblait, en la petite phrase éparpillée, voir se désagréger devant moi*).“<sup>538</sup>

Pro hrdinu-vypravěče, který se nevědomky stává spisovatelem, neznamená Vinteuilova hudba výhradně příležitost poznávat jejím prostřednictvím partikulární cit a sebe sama. Vzájemné porovnávání obou „vývojových procesů“ otevírá zároveň obecné porozumění časové posloupnosti. Romanopisec zde – podobně jako to činil v souvislosti s expozicí času jakožto kvality – spolu s výstavbou vyprávění předkládá čtenáři reflexi, v níž svůj tvůrčí postup implicitně přirovnává k hudební kompozici.

Hlavním rysem partikulárního příběhu Albertiny a hrdiny, příběhu, jež v průběhu *Hledání* nečekaně ukončí nejprve Albertinina smrt a s časovým odstupem především hrdinovo zapomenutí, je určitá vývojová kulminace, která se ukazuje až při zpětném pohledu, v němž teprve hrdina-vypravěč dokáže obsáhnout delší trvání. Ta spočívá v postupném skládání mnohosti Albertin do jakéhosi zhuštěného obrazu času, který se poté, co dosáhne určitého nevratného bodu, opět pozvolna rozptyluje do neurčité mlhoviny reprezentací.<sup>539</sup> Příklad vývoje citu a hudební skladby tak dává vyvstat především dvěma obecným rysům sukcese: nemožnosti podržovat vše najednou a s ní spjaté nevratnosti.

Podstatný rozdíl mezi časovou posloupností skladby a „vývojovým procesem“ (*devenir*) ve vztahu mezi dvěma postavami, tkví na první pohled v tom, že čas společného bytí s druhým je na rozdíl od poslechu hudby – neboť skladba je v nějakém ohledu stále stejná – zásadně neopakovatelný. Přesto se však v souvislosti s Elstirovými obrazy ukázalo, že Albertininy proměny (jako nějaké nymfy) na pozadí moře do sebe mají také určitou formu opakování, a sice právě v tom smyslu, v jakém

---

<sup>538</sup> VIo, str. 154-155.

<sup>539</sup> VIo, str. 157: „A nebylo přirozené, že hynoucí hvězda mé lásky, v kterou se předtím zkondenzovaly, se teď znovu rozpadala v tento rozptýlený prach mlhovin?“



hrdina praví o Atlantiku, že nikdy neviděl *totéž* moře dvakrát. Zdá se proto, že tím, co není opakovatelné, je *celek* tohoto jedinečného sřetězení „devenir“ tak, jak je prožíván. Pokusme se tedy – prostřednictvím hledání podobností a odlišností vzhledem k paradigmatu sonáty – zaměřit na to, jak tomuto celku přesněji rozumět. Zdá se totiž, že autorovi *Hledání* nejde tak docela o celek příběhu, jak mu obvykle rozumíme, ačkoli by se mohlo zprvu zdát.

### [1.2.3.1] Sonáta

Proustův hrdina-vypravěč o sobě častokrát prozrazuje, že opravdu krásné části komplikovanějších děl nikdy nerozlišil napoprvé. Opakování je tudíž pro konstituci jeho zkušenosti zásadní. Hrdinovi kupříkladu zprvu zcela uniká jedinečná kvalita interpretace dramatických děl. A to dokonce i v případě, kdy jde o dlouho očekávanou událost, a sice o návštěvu Racinovy *Faidry* ztvárněné slavnou Bermou, na kterou se dospívající hrdina svědomitě připravoval. Potíž je v tom, že přítomnost, k níž se upíná veškerou svou pozorností, má příliš krátké trvání:

„... snažil jsem se aspoň myšlenkovou čílostí zaostřit a nastražit před některým veršem svou pozornost, nepromarnit přípravami ani zlomek trvání jediného slova, jediného gesta, a dosáhnout intenzivní pozorností toho, že do nich proniknu tak hluboko, jako bych na to měl k dispozici dlouhé hodiny. Ale jak krátké bylo to trvání! Sotva zvuk dorazil k mému sluchu, hned byl nahrazen jiným.“<sup>540</sup>

Viděli jsme již, že intenzita pozornosti podle Prousta umožňuje čas diferencovat a dodat mu nezaměnitelné zbarvení. Nyní se zdá, jako by autor *Hledání* tvrdil pravý opak: snaha nepromarnit ani „zlomek trvání“ vede k tomu, že hrdinovi celé dílo uniká. To ale neznamená, že by Proust svou předchozí tezi zavrhl. V souvislosti s časovou posloupností, v níž se odbývají dramatická díla, pouze zřetelněji vysvítá, že diferenciací času není jen dílem duše, která jej svou pozorností dělí, protože ta je jakousi odpovědí na tempo vnějších změn samotného předmětu pozornosti (v tomto případě trvání určitých gest i díla jako celku). Proto jsou úvahy o (vnější) časové posloupnosti nezbytným doplňkem představy (vnitřního) kvalitativně zbarveného času. Divadelní představení může být srozumitelné jen tehdy, odehrává-li se děj v určitém rychlostním rozpětí, jemuž je třeba se podřídít a které tudíž není možné členit a jakoby „zastavovat“ zcela libovolně.

Hrdinova nemotornost, když jde o to „naladit se“ na jiný než vlastní vnitřní čas,<sup>541</sup> je proto kompenzována dvěma základními formami paměti: retencí a opětovnou vzpomínkou. Dojem příliš krátkého trvání přítomnosti, v níž je jeden zvuk ihned nahrazen jiným, lze ještě lépe pozorovat při poslechu hudby. Tentokrát už ale

---

<sup>540</sup> Ilo, str. 24–25.

<sup>541</sup> Hrdina sice někdy dokáže adekvátně reagovat na podněty (zejména při salónních konverzacích), ale pak se mu zas málokdy zdaří do přítomnosti promítnout svou osobnost. Srv. Ilo, str. 366–367.

vypravěč nepopisuje pošetilou snahu posloupnost jakoby „zastavit“ či „znehybnit“<sup>542</sup>, nýbrž líčí přiměřenější vnímání skladby, jemuž neschází schopnost retence ani určitá paměťová dispozice, která plynutí skladby částečně schematizuje:

„...tóny zanikají, než se v nás tyto pocity (*sensations*) dostatečně zformují, aby nebyly zatopeny novými pocity, vzbuzovanými tóny pozdějšími nebo současnými. A ten dojem (*impression*) by i nadále zastíral svou splývavostí (*liquidité*) a mizením (*fondue*) sotva rozeznatelné motivy, které se z něho vynořují, aby se okamžitě zas potopily a ztratily, známé jediné zvláštním požitkem, který přinášejí, nepopsatelné, nezapamatovatelné, nepojmenovatelné, nevyjádřitelné, nebýt toho, že paměť, podobná dělníku budujícímu uprostřed proudu pevné základy, zhotovuje pro nás faksimile těch prchavých vět, dovolující nám srovnávat je s těmi, jež po nich následují, a rozlišovat je.“<sup>543</sup>

Tón musí „zaniknout“, tedy přestat znít, aby jeho specifickou kvalitu beze zbytku nepřekryl tón následující, a stejně tak proto, aby nezhatil jeho vyvstání jakožto tónu odlišného.<sup>544</sup> Proto je poslech umožněn nejen pozorností, ale právě tak rezignací na „dostatečné zformování“ dojmů, které hudba evokuje. Má-li se však skladba uskupovat do širších celků, je zapotřebí, aby paměť „vytvářela faksimile“ hudebních vět a tím proud zvuků transformovala do schématu, které umožňuje zpětné rozlišení jejích jednotlivých částí. Jde tedy o situaci, kdy se vnitřní reprezentace musí nejen co do svého obsahu, ale zejména co do tempa svého utváření uzpůsobit posloupnosti skladby (jakkoli toto uzpůsobení jistě není úplné a u různých posluchačů se liší). Schopnost vytvářet paměťová faksimile hudby nicméně nezáleží jen na momentální schopnosti retence a průběžné schematizace, ale také na tom, zda posluchač skladbu již (vícekrát) slyšel. Proust často zdůrazňuje, že v případě opravdu zdařilých uměleckých děl, jejichž sebe-znázornění se odehrává v časové posloupnosti, sama tato posloupnost vyžaduje opakování zkušenosti. Hrdinův poslech Vinteuilovy sonáty je proto – podobně jako Swannův – rovněž vícečetný a pokaždé odlišný. Tomuto opakování, které napomáhá budovat uprostřed proudu pevné základy, lze přitom rozumět jako určitému „vrstvení“. V případě opakovaného setkávání s týmiž hudebními díly, je tedy do jisté míry možné uniknout prchavému rozměru přítomnosti a rozšířit zkušenost jejich vnímání o dimenzi minulosti:

„... poslouchá-li člověk poprvé trochu složitou hudbu, často neslyší nic. Když jsem později vyslechl tu sonátu ještě dvakrát nebo třikrát, uvědomil jsem si přesto, že ji dobře znám. Není tedy nesprávné, říkáme-li ‚slyšet poprvé‘ (*entendre pour la première fois*). Kdyby člověk při prvním poslechu skutečně, jak se domnívá, nic nerozeznal, byl by druhý a třetí poslech totéž co první a nebylo by důvodu, aby člověk při desátém rozeznal něco víc. Zdá se tedy, že to, co nám poprvé chybí, není porozumění, ale paměť. Neboť naše paměť je v poměru ke komplexnosti vjemů (*complexité des impressions*), jimž při naslouchání čelíme, nepatrná (...). Paměť není schopna podat nám okamžitě vzpomínku na tyto

---

<sup>542</sup> Ilo, str. 24–25.

<sup>543</sup> Io, str. 199.

<sup>544</sup> Není vyloučeno, že jde o implicitní polemiku s Bergsonem.

mnohonásobné vjemy (*impressions multiples*). Avšak ta vzpomínka se v ní ponenáhlu vytváří u děl, která člověk dvakrát nebo třikrát slyšel – jsme jako ten školák, který si před spaním několikrát přečte lekci, o níž myslí, že ji neumí, a pak ji ráno najednou odříká nazpaměť.“<sup>545</sup>

Paměť se neomezuje pouze na vědomou retenci nebo opakovanou rozpomínku, ale spočívá také v podvědomé formaci, v postupném „vrstvení“, jež se náhle projeví jako podivuhodně sjednocená zkušenost.<sup>546</sup> Z výše citované pasáže je zřejmé, že opakování podstatným způsobem proměňuje vnímání odbývajících se v dimenzi přítomnosti, neboť zprvu jednorozměrnou lineární posloupnost, v níž jsme stěží s to nacházet odpovídající difference, rozšiřuje o rozměr hloubky či vzpomínky. Dojmy, na jejichž „dostatečné zformování“ bylo zprvu zapotřebí rezignovat, následkem opakování své skutečné formy nabývají: „věty, jež ve skladbě, kterou jsem slyšel u paní Verdurinové, zůstaly nepostřehnuty, ty matné zárodky, které tehdy byly ještě nezřetelné, se teď měnily v oslňující architektury.“<sup>547</sup> Dimenzi hloubky vnáší do vnímání přítomnosti bezpochyby i samotná retence, avšak paměť ve smyslu opakování a vrstvení dodává poslechu skladby nejen větší plasticitu, ale také umožňuje větší variabilitu rozumění.

Vypravěč si nicméně zároveň všímá, že ve chvíli, kdy se nám podaří extrahovat čistý obsah z určitých dní nebo kdy se zárodečné formy skladby pro nás začnou měnit v oslňující komplexní struktury, zastíňují nám nutně to, čím pro nás byly doposud. Takto objevený maximální uchopitelný stupeň složitosti v rámci trvání skladby proto podtrhuje jak nevratnost, tak nemožnost podržet vše najednou. Odtud pramení zvláštní melancholie spjatá s časovou posloupností jako takovou:

„... když jsem vyslechl celou sonátu od samého začátku, zůstávala pro mne skoro celá neviditelná, jako nějaká stavba zastřená vzdáleností nebo mlhou, takže se z ní dají nejasně zahlédnout jen některé části. Z toho ta melancholie v poznání podobných skladeb jako vůbec všeho, co se uskutečňuje v čase. Když se mi odhalilo to, co je ve Vinteuilově sonátě nejskrytější, začínalo mi unikat, vyhýbat se mi, odplaveno návykem z dosahu mé citlivosti, to, co jsem rozeznával a čemu jsem dával přednost na počátku. Za to, že jsem dovedl jen postupně milovat vše, co mi sonáta nabízela, neměl jsem ji nikdy celou...“<sup>548</sup>

Vyvstání „oslňující architektury“, která byla dosud tím, co je v díle nejvíce skryto, má za následek zastření toho, co bylo předmětem zájmu až doposud. Hrdina-vypravěč jistě nechce tvrdit, že nemá žádné ponětí o skladbě v její celistvosti. Pouze si všímá, že

---

<sup>545</sup> Ilo, str. 96-97.

<sup>546</sup> Vrstvení hraje důležitou roli nejen v Proustově poetice (mimo jiné také v souvislosti s bezděčnými vzpomínkami), ale i v celkové kompozici díla, do níž se promítají hlavní teze Proustovy filosofie. Pro tuto chvíli stačí připomenout jinou paralelu mezi malířstvím a literaturou, jíž vypravěč zmiňuje v souvislosti s Bergottem: „il attachait son regard, comme un enfant à un papillon jaune qu'il veut saisir, au précieux petit pan de mur. ‚C'est ainsi que j'aurais dû écrire, disait-il. Mes derniers livres sont trop secs, il aurait fallu passer plusieurs couches de couleur, rendre ma phrase en elle-même précieuse, comme ce petit pan de mur jaune.“ (Vo, str. 188-190).

<sup>547</sup> Vo, str. 379.

<sup>548</sup> Ilo, str. 96-97.

navzdory novým možnostem, které do prožívání přítomnosti vnáší paměťové vrstvení, zůstává při zkušenosti poslechu hudby stále při díle časová sukcese; jestliže nově vyvstalé části kompozice zastihují ty části, jež byly až dosud středem pozornosti, znamená to také, že nikdy není možné uchopit takto komplexní skladbu jakožto celek, totiž celek ve smyslu toho, co pro nás postupně znamenala. Problém tedy nakonec není ani tak v nepostižitelnosti trvání skladby, jako spíše v neuchopitelnosti trvání hrdiny-vypravěče pro sebe samého.

### [1.2.3.2] Celek společného času

V souvislosti s Elstirovými obrazy jsme mohli postřehnout, že skládání impresí Albertiny není do té míry nepodobné formování dojmů při opakovaném poslechu nějaké skladby, a to i v tom ohledu, že hrdina-vypravěč zakouší nutnost přizpůsobit se nějakému jinému tempu nebo si vůbec všimnout toho, že existuje ještě „jiný čas“ („byla spíš jako nějaká vznešená bohyně Času“).<sup>549</sup> Zatímco v případě hudební skladby je možné i poté, co jsme ji celou slyšeli, tento svůj poslech znovu zopakovat, v případě „devenir“ citu, který skončil nenávratným zmizením druhé bytosti a který se tím v jistém ohledu uzavřel, zůstává hrdina-vypravěč odkázán na pouhé „přehrávání v paměti“. Právě jsme však dospěli k tomu, že i opakování skladby je vposledku podřízeno sukcesi, neboť se vzhledem k ní mění ten, kdo naslouchá. Jak je tomu tedy s „celkem“ společného času?

Vypravěč o Albertine s odstupem času říká, že „představa její jedinečnosti nebyla už jakýmsi metafyzickým *a priori* (...), nýbrž bylo to teď něco, co bylo zjišťováno *a posteriori* a co spočívalo v náhodném, ale nezrušitelném propojení mých vzpomínek.“<sup>550</sup> Propojení vzpomínek proto rovněž zachovává formu sukcese: „chvíle, kdy se mi zjevovala, měly formu posloupnosti, formu, která zůstávala jen formou mé paměti“.<sup>551</sup> Na formu posloupnosti není odkázáno jen prožívání přítomného času, ale stejně tak i paměť, která je tak podle Prousta – stejně jako vztah k budoucnosti – rozložena do vedlejších částí: „minulost člověk nevychutnává najednou, ale zrovna tak jako budoucnost, jen kousek po kousku.“<sup>552</sup> Ale nakolik si vzpomínky zachovávají své časové sřetení, soustřeďují v sobě také určitou formu hudebnosti, ve smyslu onoho „vývojového procesu“, o němž již byla řeč, a to i tehdy, kdy postupně odeznívají: „vzpomínka na Albertinu vynořovala se ve mně už jen tak úryvkovitě (...) jako nějaký akord, který připravuje proměny harmonie“.<sup>553</sup> Snad právě pro tuto hudebnost Proust věnuje celý jeden oddíl svého *Hledání* s názvem *Uprchlá* jakémusi zpětnému ohlednutí a popisu postupného zapomínání na Albertine.

---

<sup>549</sup> Vo, str. 393.

<sup>550</sup> VIo, str. 151–152.

<sup>551</sup> VIo, str. 124.

<sup>552</sup> VIo, str. 126.

<sup>553</sup> VIo, str. 196.

Jedním z hlavních rysů retrospektivního pohledu, jenž se postupně stává pohledem z odstupů, je dojem intenzivní plnosti, nikoli nepodobný vynoření „oslňujících architektur“ ve Vinteuilově sonátě:

„... moje láska (...) začala pak postupně procházet tolika vývojovými proměnami (*évolutions*), než se stala nakonec tou zcela odlišnou láskou poslední doby, tolika proměnami, že mi tento závěrečný rok, kdy se Albertinin osud začal měnit a kdy se také uzavřel, připadal zrovna tak plný dění, zrovna tak rozmanitý a rozlehlý jako celé jedno století (*remplie, diverse, vaste comme un siècle*)“.<sup>554</sup>

Množství proměn tedy podle Prousta těsně souvisí s „plností dění“, rozmanitostí a zdánlivou rozlehlostí v čase.<sup>555</sup> Když hrdina-vypravěč retrospektivně hovoří o tom, že jediný rok jeho života jako by trval „celé jedno století“, vlastně tím vyjadřuje přesně to, co si později stanoví jako úkol *Hledání*, a sice popsat v něm člověka jako bytost, která má „výšku svých let“. Jako kdyby až v tomto ohlédnutí dosahovala reprezentace – ve smyslu opětného zpřítomnění – společného času skutečné plnosti.

Autorovi *Hledání* tedy nejde jen o znázornění času ve smyslu vyprávění o žité přítomnosti, ale právě tak o zachycení „přehrávání v paměti“. Ačkoli je příběh Albertiny a hrdiny z jistého hlediska uzavřený, v jiném ohledu ještě dlouho doznívá. Proust se i zde řídí stejným principem, že „každý dojem je dvojitý, neboť napůl tkví v objektu, kdežto druhou půlí, kterou bychom mohli poznat jediné my sami, přesahuje do našeho nitra.“<sup>556</sup> Neboť universum *Hledání ztraceného času* je prostoupeno základní zákonitostí, která spočívá v tom, že součástí života (či přežívání) nějaké věci či bytosti je i to, čím je pro jiné věci či bytosti.<sup>557</sup> V jistém smyslu jde jen o určitou obdobu základního pravidla zobrazovat věci podle jejich účinků. Ono doznívání totiž nebere ohled na faktickou existenci či neexistenci bytosti; život v Proustově pojetí fakticitu výskytu přesahuje (a jedna z hlavních otázek *Hledání* je, jak dalece tento přesah chápat).

Jestliže má tedy paměť formu sukcese, je i ona podřízena časovému plynutí. Z tohoto důvodu má vzpomínání samo podobu „doznívání“. Tak jako v případě poslechu sonáty je i v případě společného času možné uchopit „nejskrytější“ jádro onoho „devenir“ teprve z určitého odstupů daného opakováním či „přehráváním v paměti“; jestliže se tak ale stane, něco zase nevyhnutelně zmizí. Ireverzibilita posloupnosti těsně souvisí s touto koncentrací či kulminací vývojového procesu: neboť distance, v níž se teprve něco ukazuje, je již prvním krokem zapomínání. A v případě společného času je ona „melancholie všeho, co se uskutečňuje v čase“ o to hlubší, že toto zapomínání nevyhnutelně směřuje k indiferenci.

---

<sup>554</sup> VIo, str. 77.

<sup>555</sup> Srv. VIo, str. 94 „celý ten blažený život lásky, který potrvál tak krátce, a který se mi přitom jevil dokonale naplněný, skoro nesmírný, život navždy už nemožný, a přesto pro mne nepostradatelný.“

<sup>556</sup> VIo, str. 498–499.

<sup>557</sup> Proto také nemá románový Marcel už od svého dětství největší hrůzu ze smrti, ale ze zapomenutí, přičemž jej nejvíce ze všeho děsí jakési předjímané „zapomenutí na zapomenutí“, o němž zároveň dobře ví, že je ve skutečnosti bezbolestným stavem indifferenci: „zapomnětlivý člověk není rozesmůtněn svou špatnou pamětí právě proto, že už zapomněl“. (VIo, str. 240–241.)

Podobně jako krásná skladba, ani hlubší prožívaná zkušenost není tak docela uchopitelná přímo ve chvíli, kdy se odehrává a odhalení její skrytější roviny přichází současně s prvotní podobou zapomínání, které je tak pro zhuštěné uchopení událostí v čase svým způsobem konstitutivní („jedním z výsledků zapomínání bylo právě, že mnohé z všelijakých nepříjemných stránek Albertinových a z těch nudných hodin, které jsem s ní strávil, se mi už v paměti nevynořovaly“).<sup>558</sup> Paměť totiž obvykle není s to pamatovat si jakýsi „prázdný čas“. Celou věc je zároveň možné popsat tak, že dojem „plnosti dění“ je efektem zpětné idealizace: „ne, že by zapomínání nevykonalo svoje dílo, ale to právě jen přispívalo k idealizaci té bolestně pohřešované vidiny“.<sup>559</sup> Anebo do třetice je možné totéž zhuštění chápat jako určitý proces extrakce: „jako si připomínáme jisté letní dny, které nám ve chvíli, kdy jsme je prožívali, připadaly přespříliš horké a z nichž teprve dodatečně dokážeme extrahovat jejich čistý obsah trvanlivého zlata a nezničitelného azuru.“<sup>560</sup>

Jakýmsi protipólem intenzivní diferenciací představy druhého přirovnávané často k impresionistické malbě moře, je tedy postupná de-diferenciací v podobě zapomínání. To, oč se Albertine obohatila na pozadí oceánu, se od ní po uplynutí dlouhého času, kdy ji hrdina navždy ztratil z očí, začíná pozvolna odpoutávat („když jsem věděl, jak se každým dnem ztrácí nějaký další prvek... připadalo mi, že vidím, jak se v té drobné větě rozpadá přede mnou sama moje láska“).<sup>561</sup> Proust líčí zapomínání někdy připodobněním k doznívání hudební skladby, jindy je přirovnává k cestování (společným rysem obou popisů je opět myšlenka zdolávání vzdáleností):

„A skutečně jsem teď také dobře cítil, že než na ni nadobro zapomenou, budu muset tak jako cestující, který se vrací touž cestou k místu, odkud vyrazil, projít v opačném směru všemi těmi city, kterými jsem prošel, než jsem se dostal k své velké lásce, a teprve tak dospěji zase k oné výchozí lhostejnosti (*indifférence initiale*). Ale tyto etapy (*fragments*), tyto momenty minulosti nejsou ničím nehybným, uchovaly si tu strašnou sílu a šťastnou nevědomost naděje, která se tehdy řítila vstříc době, jež se dnes už stala minulostí (*temps devenu aujourd'hui le passé*), ale kterou v jakési halucinaci na okamžik retrospektivně zaměňujeme opět s budoucností. Četl jsem dopis, v němž mi kdysi ohlašovala na večer svoji návštěvu, a na vteřinu jsem pocítil radost očekávání. (...) Ale přesto, i když se člověk, než se opět vrátí k lhostejnosti, která byla jeho výchozím bodem (*avant de revenir à l'indifférence d'où on était parti*), nemůže vyhnout tomu, že bude nucen zdolávat zase opačným směrem tytéž vzdálenosti, které svého času urazil, aby dospěl k lásce (*les distances qu'on avait franchies pour arriver à l'amour*), dráha, linie cesty, kterou se ubíráme, nemusí být nutně stejná. Obě mají společné to, že nejsou přímé, protože zrovna tak jako láska ani zapomínání nepostupují pravidelně

<sup>558</sup> VIo, str. 53. „I když tedy dílo zapomínání směřovalo k tomu, abych odluce přivykl, v této své zvláštní formě působilo nicméně, že se mi Albertine jevila něžnější a krásnější, a že jsem si tedy jen tím víc přál její návrat.“ (Uvidíme ještě, že obdobným způsobem je zapomínání konstitutivní také pro rozumění samotnému *Hledání*.)

<sup>559</sup> VIo, str. 39.

<sup>560</sup> VIo, str. 80.

<sup>561</sup> Citováno výše (část II., kap. 1.2.3).

(*l'oublie pas plus que l'amour ne progresse régulièrement*). Ale jejich cesty nejsou nutně tytéž.<sup>562</sup>

Společný čas s druhým (třebaže viděný jen z jedné perspektivy)<sup>563</sup> je tu popsán jako cesta diferenciací a de-diferenciací, která postupuje po jakési nepravidelné trajektorii. Přirovnání k cestě tam a zase zpět je ale do jisté míry zavádějící, neboť navozuje dojem určité reversibility; tak tomu ovšem není. Bylo by přesnější představit si tuto dráhu spíše jako vlnu, jež se směrem k bodu kulminace zvyšuje či zhušťuje a směrem k periférii se opět rozlévá a rozptyluje. Snad i proto v motivu postupného návratu k indifferenci, která byla výchozím bodem postupné diferenciací, vystupuje do popředí určitá podobnost s „devenir“ hudební skladby, která vystupuje z ticha a opět se do něj vrací. Kromě toho, že jednotlivé fáze vykazují při průchodu tam i zpět určitou podobnost, stává se někdy na okamžik, že minulost retrospektivně zaměňujeme s budoucností: minulost si tak zachovává své nasměrování k budoucnosti, a neomezuje se na pouhou reprezentaci nehybného obsahu. Jakýsi „vývojový proces“ proto není vlastní jen společnému času v jeho celku, nýbrž určuje i jednotlivé jeho části.<sup>564</sup>

### [1.2.3.3] „Pohyb“ duší v čase

Pokusme se tedy odpovědět na otázku, v jakém smyslu Proustova próza čerpá ze syntézy malířství a hudby. Snad se tak podaří postoupit o krok dál v porozumění časové posloupnosti. V souvislosti s malířstvím jsme viděli v jakési zárodečné podobě, že diferenciací času není jen věcí volního členění, nýbrž je zčásti také odpovědí na tempo proměn předmětu pozornosti. A viděli jsme také, jak se v případě společného času s Albertine hrdina-vypravěč téměř beze zbytku vydává napospas tomuto jinému času, času druhé bytosti. Jde tedy o jakýsi protipól momentů kontemplace přírody, popsáných v předchozí kapitole, neboť vnímání změn zde ústí do krajnosti téměř úplné ztráty sebe sama.<sup>565</sup>

Zároveň jsme viděli, že autor *Hledání* u této atomizace či refrakce postav a zejména hrdiny-vypravěče nezůstává. Porozumění jen trochu složitějším fenoménům, které se odehrávají v delším časovém rozpětí, vyžaduje jiný interpretační prostředek, než je

---

<sup>562</sup> VIo, str. 153–154.

<sup>563</sup> K tomuto problému se vrátíme níže: závěrečná část, kap. 2.

<sup>564</sup> Srv. Merleau-Ponty, který poněkud tajuplně hovoří o „smyslu“ minulosti a budoucnosti právě ve významu tohoto původního „nasměrování“ (*sens*). Dohledat.

<sup>565</sup> Snad nejtypičtějším případem propojení času hrdiny a Albertine je splynutí druhého s prožíváním času přírody ve vzpomínce. Autor *Hledání* tak chce ilustrovat, do jaké míry druhý prostupuje osobním časem: „ostatně dokonce i se vzpomínkou na chvíle, které přináší čistě jen běh přírody, se bude nevyhnutelně spojovat určitá duševní krajina, která z nich dělá cosi jedinečného.“ (VIo, str. 78) Okamžiky přírodních dějů se postupně naplňují evokacemi druhého, takže proměny přírody se stávají jakýmsi jevištěm v paměti přehrávaného příběhu. Vzpomínka na druhého je pro hrdinu-vypravěče do té míry spjata se proměnami ročních dob, že by býval musel, „aby se tato vzpomínka vytratila z mysli, zapomenout na všechna roční období (...); bylo by bývalo třeba, abych přestal vnímat celý svět.“ (VIo, str. 76–77) Na těchto popisech je dobře patrné, do jaké míry se do „nádob“ kvalitativně zbarveného času nevyhnutelně mísí přítomnost či absence druhého. (Srv. též VIo, str. 80).

malířství a zahrnutí jiných časových dimenzí, než je prchavá přítomnost. Tímto interpretačním prostředkem má být paradigma (opakovaného) poslechu hudební skladby, které zároveň odkrývá obecné rysy syntetické práce retence a paměti. Zdá se tedy, že to, co archetyp malířství rozptýlil do jednotlivých faset, to příklad hudební skladby na poli delšího trvání opět skládá. Proust nejprve s využitím malířských nástrojů Albertinu i svého hrdinu zcela „rozložil“, aby je následně s pomocí hudebních nástrojů opět pracně zkomponoval.

Jestliže v impresionistickém malířství, které zachycuje prchavé okamžiky života, skýtají malířovy „metafory“ čtenáři příležitost k obnovení rozumové syntézy či k opětnému oživení významů určitých pojmů nebo „jmen“ (moře, Albertine), potom paradigma hudební kompozice umožňuje jakousi dodatečnou syntézu delšího trvání času (který je navíc společný dvěma postavám). Hrdina-vypravěč o sobě v rozhodující pasáži tvrdí, že byl především vnímavý k „devenir“ věty, „která se formovala v průběhu sonáty podobně, jako se v průběhu mého života zformovala láska k Albertině (*phrase qui se faisait durant la sonate comme cet amour s'était fait durant ma vie*).“ Z této formulace je zřejmé, že paralela věty uvnitř sonáty a lásky k druhému uvnitř života, otevírá především otázku dvojí kontinuity: kontinuity ve vztahu k druhému či jinému na straně jedné, a kontinuity ve vztahu k sobě samému na straně druhé. A jestliže v souvislosti s „impresionistickým“ zachycením postavy (přirovnané k vodnímu živlu) byla řeč o vyvstávání čehosi neopakovatelného při opakovaných setkáních s toutéž bytostí, pak archetyp hudební skladby ukazuje ještě jiný smysl „neopakovatelnosti“, která nespočívá jen v nevratném sřetězení dnů (tento rys by jednoduše postihl pojem příběhu), ale také v nemožnosti opravdového návratu k sobě samému, ve smyslu stejného prožitku již uplynulého dění.

Obloukem se tak vrací problém mnohosti „já“. Jde jen o jakési retrospektivní zrcadlení – na rovině paměti – toho, co o sobě vypravěč tvrdil od samého počátku, totiž že tak, jako pro něj byla Albertine v určitých okamžicích „mnohá“, byl i on jen „defilujícími zástupy“ či „sledem jednotlivých chvil“. Zobrazení věcí v pořadí vjemů proto vede romanopisce k tomu, aby neuvažoval o „společném čase“ jen jako o příběhu, ale aby v první řadě přemýšlel o popisovaném ději jako o sřetězení událostí, které jsou takové, jaké jsou, vždy „pro někoho“. V tomto smyslu se kontinuita určitého děje odehrává vždy v nějaké jiné kontinuitě (téměř by se zdálo, že je zde jakási vzájemná obsaženost a zároveň – mnohdy překvapivé – míjení). Vzhledem k tomu, že se vyprávění odvíjí z hlediska hrdiny-vypravěče, je čtenář nepoměrně podrobněji seznámen s vnitřními prožitky hrdiny než s proměnami Albertine. Přesto i ty jsou v románu zachyceny.

Nicméně tím, co je na Proustově způsobu podání „společného času“ nejoriginálnější, je jeho důraz na význam jakéhosi „meziprostoru“, v němž dochází ke vzájemnému průniku oněch kontinuit (nebo také ke zmíněnému míjení) a skrze nějž se k sobě dvě bytosti vztahují. Ani obraz dvou vzájemně obsažených kontinuit totiž není přesný: přesnější by bylo říci, že je tu jakési trvání života hrdiny-vypravěče, dále trvání druhého (Albertine) a pak je tu, což Prousta zajímá nejvíce, jakási prostředkující entita, kterou lze přirovnat k hudební skladbě a která jako by žila vlastním životem. Problém tohoto popisu ovšem je, že ani tato pomezí entita není beze zbytku izolovaná od



širšího rámce dění ve světě, od všeobecně sdíleného času. Pokusím se nyní – zatím jen předběžně – načrtnout, jak nemožnost izolace jednotlivých časových linií vychází najevo v podobě anachronismů v rámci (1) kontinuity pro sebe sama, (2) kontinuity společného času dvou bytostí a nakonec uvnitř (3) všeobecně sdíleného času neboli „širšího systému“ (*système plus vaste*), jak to Proust nazývá. Je známo, že autor *Hledání* nachází značné zalíbení v anachronické konstrukci příběhu. Nejde mu přitom o ryze narativní ozvláštňení, ale spíše o jakousi *mimesis* reálného prožívání času.

(1) Kdybychom se snažili izolovat samostatnou linii příběhu hrdiny, viděli bychom, že je cele protkána různými „paralelními sériemi“<sup>566</sup> času. Není přitom nutné zaměřovat se na známé příklady mimovolných či bezděčných vzpomínek, jejichž anachronická povaha je velmi nápadná. Představa času jako určité inter-aktivní linie či sítě, v níž minulost dodatečně ovlivňuje přítomnost i očekávání budoucnosti, a naopak to, co se odehrává v přítomnosti, nebo co se může stát v budoucnosti, někdy výrazně mění význam minulosti, je v *Hledání* všudypřítomná. Snad nejlépe to shrnuje následující vypravěčova úvaha:

„Zdá se, že události jsou rozsáhlejší než ta chvíle, v které k nim dochází, a nevejdou se celé jen do ní. Přesahují zajisté do budoucnosti díky vzpomínce, kterou si na ně uchováváme, ale domáhají se určitého místa i v čase, který jim předchází. Bude mi ovšem namítnuto, že je v tom případě nevidíme takové, jakými budou, ale cožpak nejsou zrovna tak pozměněné i ve vzpomínce?“<sup>567</sup>

Události podle Prousta jakoby přesahují přes sebe sama, a to navzdory skutečnosti, že v anticipaci jsme je neviděli přesně takové, jaké teprve budou, a v dodatečné vzpomínce je zas málokdy vidíme přesně takové, jaké kdysi byly. V souvislosti s Vinteuilovou sonátou se ukázalo, proč je něco takového nevyhnutelné: jedná se o důsledek existence v časové posloupnosti, v níž se mění samotný subjekt anticipace či rozpomínky. (Zároveň se ovšem v souvislosti s kvalitativním časem a mimo-časovou diferencí ukázalo, že Proust hledá – nejen filosofickými prostředky – způsob, jak člověka představit *také* jako bytost, která může být z této zákonitosti sukcese vysvobozena.)

V *Hledání* se nicméně objevují i jednodušší formy anachronismů, které sice nemají podobu událostí v plném slova smyslu, ale zase s sebou nesou jisté ozvláštňení obvyklého plynutí dnů, jež svým nenadálým příchodem narušují. Takové ozvláštňení může být zrovna tak vítané, jako destruktivní. V souvislosti s okouzlením, které přinášejí dny pocházející z jiného času, vypravěč neváhá hovořit dokonce o „interpolovaném kalendáři štěstí“: „Do některého [ročního období (*saison*)] totiž často zabloudí den z jiného ročního období a způsobí, že v něm člověk žije, že okamžitě zatouží po jeho zvláštních radostech, přeruší sny, kterým se právě oddával, a dříve či později zařadí i tento list, vytržený z jiné kapitoly, do interpolovaného kalendáře Štěstí (*calenrier interpolé du Bonheur*).“<sup>568</sup> Podobné anachronismy jsou tedy jakousi částí času

---

<sup>566</sup> IVo, str. 163.

<sup>567</sup> Vo, str. 407.

<sup>568</sup> Io, str. 354.

(nebo počasí) „odjinud“, z „jindy“, která narušuje kontinuitu právě prožívaného období. Tento jiný čas přitom může přinášet také bolest (neboť narušuje zvyk, a tím hrdinu otevírá kráse, ale i krutosti).<sup>569</sup>

(2) Pokud jde o inter-akci času, jejíž důsledky jsou spíše neblahé, autor *Hledání* ji typicky spojuje s časem, který je sdílený dvěma (a někdy i více) bytostmi. Výmluvný je zejména příklad lži druhého, která, je-li dodatečně odhalena, má moc zničit doposud souvislou – a v nějakém ohledu smyslu-plnou – představu minulosti. Již byla řeč o *Swannově lásce*, v níž se cit Charlese Swanna těsně pojí s Vinteuilovou sonátou, která mu dokáže jeho někdejší rozpoložení i s velkým časovým odstupem znovu evokovat. Avšak ani tento pro Swanna drahocenný čas žel nezůstává nedotčený. Když se dozvídá, že Odette nežila jen pro něj ani v době, kterou považoval za období největšího společného štěstí, zakouší toto nové poznání především jako určitou destrukci času, jako dodatečné „roztrhání“ minulosti. Někdejší večery, o nichž se domníval, že si je „dobře pamatuje“ a „dokonale zná“, pro něj „retrospektivně nebývaly něčeho úskočného a hrozného; uprostřed nich se náhle rozevřela (...) zející díra“.<sup>570</sup> Lež má tedy podle Prousta neblahou moc vytvářet jakési „díry“ v čase,<sup>571</sup> a tak jej zbavovat jeho dosavadní smyslu-plnosti. Nakonec se ukazuje, že to, o čem šlo Swannovi v těchto ohlédnutích především, „nebyla sama Odette, ale spíš ten den, ten kus ztracené minulosti.“<sup>572</sup> Ostatně podobné retrospektivně detonační účinky bude mít lež o mnoho později na samotného hrdinu-vypravěče: „moje myšlenky, jež až dosud úsměvně pluly po těchto blažených vodách, explodovaly, jako kdyby narazily na neviditelnou a nebezpečnou minu, záludně ukrytou na tomto místě v mé paměti“.<sup>573</sup> Proust opět převádí – tak jako v případě polarity diferenciacie a indiference – určitý problém, v tomto případě lži, na kategorii času a paměti.<sup>574</sup> A vypravěč ke svým příkladům připojuje obecnější reflexi o anachronické povaze času, jestliže o něm uvažujeme z hlediska významu, který pro nás některé události získávají:

„... vzpomínky, které jsme až do té chvíle nechali neobjasněné a jež nám předtím připadaly bezvýznamné, se dodatečně, když už každá událost patří minulosti, začnou náhle v naší paměti chovat samy také jako události, takže samo naše vlastní uvažování o nich, bez jakéhokoli zevního faktu, jim dokáže dát nový a strašný smysl. (...) Proto se také v lásce musí člověk obávat ne pouze budoucnosti jako v běžném životě, ale dokonce i minulosti, která se pro nás často stává skutečností teprve poté, co budoucnost už proběhla, a nemáme tím na mysli snad jen minulost, o níž se člověk dovídá dodatečně, nýbrž i tu, která je v nás už dávno zaznamenaná, a kterou se náhle naučíme číst.“<sup>575</sup>

<sup>569</sup> Srv. již citovaná věta: IVo, str. 161.

<sup>570</sup> Io, str. 334.

<sup>571</sup> Srv. Io, str. 335. „minulost jejich lásky, v jeho paměti jednotvárnou a mírnou, protože byla neurčitá, (...) teď roztrhala jako rána ta chvílka na ostrově v Lesíku....“

<sup>572</sup> IIo, str. 91.

<sup>573</sup> Vo, str. 85.

<sup>574</sup> Umožňuje mu to mimochodem nasvítit tento problém v ostrém světle, aniž by jej přitom explicitně moralizoval.

<sup>575</sup> Vo, str. 88.

Výše zmíněná „inter-aktivita“ událostí v čase tedy těsně souvisí se schopností interpretace: jestliže naše „počítání času“ závisí na pozornosti a míře diferenciaci či naopak indiference, pak také minulost zpola uvědomovaná vlastně není v pravém smyslu minulostí, a stává se jí až ve chvíli, kdy k ní cosi obrátí naši pozornost (a tak rozluští například dosud zdánlivě zcela bezvýznamné události). Snad právě proto Proust zobrazuje čas kromě jiného také prostřednictvím jakéhosi čtení znaků<sup>576</sup> nebo dodatečně odhaleného tajemství,<sup>577</sup> které nejen náhle vysvětluje určitý dosud nepochopitelný aspekt minulosti, ale nasvětluje určitým způsobem i budoucnost). Jestliže však Proust o časových dimenzích uvažuje takto, minulost (i budoucnost) se pro něj stávají vždy zpřítomněnou minulostí (či budoucností) v tom smyslu, v jakém lze říci: „The past isn't dead. It's not even past.“<sup>578</sup> Minulost, která je skutečně minulé, by byla pro Prousta jedinečně minulost navždy zapomenutá.

Zdá se tedy, že především v té míře, v jaké čas hrdiny-vypravěče není tak docela *jeho* časem, nýbrž je čímsi sdíleným, zůstává vystaven možným proměnám významu, a to zejména retrospektivně, ale stejně tak i v anticipaci. Když například Albertine uvedla hrdinu do stavu hlubokého zmatku, ten neváhal konstatovat: „ale teď pro mne už žádný den nebude nový, neprobudí už ve mně touhu po nepoznaném štěstí“ atd.<sup>579</sup> Není divu, že hrdina, jenž se v podobných zmatcích ocitá poměrně často, tu a tam dává přednost „uklidňující příjemnosti (...) anticipovaného zapomenutí“.<sup>580</sup> Ale pokud jde o vztah k budoucnosti, Proust zde poukazuje k obecnější myšlence: pohroužit se do anticipovaného zapomenutí vlastně znamená „uzávorkovat“ skutečnost ve prospěch – stále latentně přítomné – možnosti. Možnosti, která se navíc v případě budoucí indiference nakonec uskuteční („lhostejnost, kterou jsem předstíral..., se tehdy stala nakonec faktem“).<sup>581</sup> Neboť geneze indiference – ať už dobrovolná či nedobrovolná – je od prvních dílů *Hledání* význačným působkem časové posloupnosti.

(3) Lineární představa času, byť by šlo o čas „společný“ dvěma bytostem, tedy není dostačující ilustrací časových vztahů. Proto nakonec nebude dostačující ani paradigma poslechu hudební skladby, neboť toto paradigma – právě proto, že je jakousi uměle vytvořenou kompozicí – nemůže postihnout různé projevy výše popsaných anachronismů. Vypravěč takto na jednom místě uvažuje o důvodech svého postupného myšlenkového odloučení od druhého:

---

<sup>576</sup> Srv. k tomu G. Deleuze, *Proust a znaky*.

<sup>577</sup> Srv. např. IVo, str. 15: „To, co jsem tu právě pověděl, jsem tehdy ostatně pochopil až o několik minut později, tak houževnatě ulpívají na určité skutečnosti rysy čehosi neviditelného, dokud ji nějaká náhodná okolnost této neviditelnosti nezbaví.“ A o něco dále: „nikdy jsem to nepostřehl. Teď se abstraktní skutečnost zhmotnila, bytost konečně pochopená rázem ztratila svoji schopnost zůstat neviditelnou, a přeměna pana Charlus v novou osobu byla tak úplná, že nejenom kontrasty jeho obličeje a jeho hlasu, ale zpětně dokonce i samotné výkyvy jeho vztahů ke mně, všechny ty věci, které až doposud připadaly mému duchu tak nesouvislé, se stávaly pochopitelnými, odhalovaly se jako něco evidentního, tak jako nějaká věta nedává smysl, dokud zůstává rozložena na náhodně rozmístěná písmena, ale jestliže písmena jsou zase seřazena v patřičném pořadí, vyjádří myšlenku, kterou už nebudeme moci zapomenout.“ (IVo, str. 22).

<sup>578</sup> W. Faulkner, *Requiem for a nun*, 1951, akt 1., sc. 2.

<sup>579</sup> IVo, str. 522.

<sup>580</sup> IIo, str. 179.

<sup>581</sup> VIo, str. 53.

„... moje láska (...) a můj stesk (...), jejichž trvání překonalo už i mé nejpesimističtější odhady, by se byly bezpochyby nikdy moc nezměnily, kdyby jejich existence byla izolovaná od mého ostatního života a závislá jen na hře mých vzpomínek, na akcích a reakcích, jaké popisuje psychologie zkoumající duševní stavy v jejich nehybné podobě (*psychologie applicable à des états immobiles*), a kdyby se nevčleňovala nutně i do určitého systému širšího, v němž tak jako se těla pohybují v prostoru, se duše zase pohybují v čase (*système plus vaste où les âmes se meuvent dans le temps comme les corps dans l'espace*). Tak jako existuje geometrie prostorová (*géométrie dans l'espace*), tak existuje i psychologie zahrnující souřadnici časovou (*psychologie dans le temps*), a v té by výpočty planimetrické psychologie ztratily platnost, protože se v nich nebere právě zřetel k Času a k jedné z těch podob, v nichž se objevuje, totiž k zapomínání; k zapomínání, jehož sílu jsem už začínal pociťovat a jež je tak mocným nástrojem, když jde o to, přizpůsobit se realitě (*instrument d'adaptation à la réalité*), protože tu přežívající minulost, která je s realitou v stálém rozporu, v nás ponenáhu likviduje (*il détruit peu à peu en nous le passé survivant qui est en constante contradiction avec elle*).“<sup>582</sup>

To, co zde vypravěč nazývá širším systémem, v němž se duše pohybují v čase, je jen jiným pojmenováním pro všudypřítomnou latentní možnost obracet se svou pozorností k jinému a zase jinému, která je nejvlastnější charakteristikou času (a zapomenutí jen jejím nevyhnutelným důsledkem). I zde se znovu vrací problém mnohosti druhého a korelativní mnohosti já: vypravěč jej zde formuluje tak, že zapomínání na druhého je v jistém smyslu zároveň zapomínáním na sebe sama (na někdejší já). V jistou chvíli se ale celková konstelace pozoruhodným způsobem nestřeženě proměňuje: „cítíl jsem, jak pořád ještě křísím ve svém prožitku určitou minulost, která přitom byla už jen historií kohosi jiného“.<sup>583</sup> Schopnost adaptace na čas, v němž jsou některé věci, bytosti a události nenávratně minulé, s sebou tedy nese nutnost neustálého přehodnocování toho, kým je hrdina-vypravěč sám pro sebe. Když se však hrdina-vypravěč doopravdy smíří se svým novým já a přestane minulost křísit, zjistí nejen, že se nepoznává, ale že také ztrácí orientaci v čase:

„Jestli je faktem, že čas vede postupně k zapomnění (...) zapomnění zase, díky jiné zpětné reakci, hluboce mění i náš pojem času (*notion du temps*). Existují optické omyly, které zkreslují vnímání času, zrovna tak jako jiné omyly zkreslují vnímání prostoru. (...) vzpomínka na všechno to, co se v průběhu posledních měsíců (...) událo postupně v mém životě – a také na to, co se postupně událo v mém srdci, neboť když se člověk hodně změní, vyvolá to v něm představu, že žil déle –, působila, že mi tyto měsíce připadaly napřed delší než rok a teď zase, když zapomnění, které tolik věcí smazalo, vytvářelo mezi mnou a událostmi i zcela nedávnými, které mi však připadaly staré, protože jsem měl už čas na ně zapomenout, celé mezery prázdnoty, a když se takto zlomkovitě a nepravidelně vmíchávalo do mé paměti – jako hustá mlha nad oceánem, likvidující všechny opěrné body –, porušovalo takto a rozkládalo i můj cit pro časové vzdálenosti,

<sup>582</sup> VIo, str. 152–153.

<sup>583</sup> VIo, str. 127.

takže ty se někdy zmenšovaly a jinde zase prodlužovaly, a působilo, že mi věci připadaly ve vztahu ke mně hned mnohem vzdálenější a hned zas mnohem bližší, než odpovídalo skutečnosti. A protože v tom novém, dosud nepropátraném prostoru, který se rozestíral přede mnou, mělo být zrovna tak málo stop po mé lásce k Albertině, jako bylo v tom ztraceném čase, kterým jsem prošel právě před nedávnem, málo stop po mé lásce k babičce –, můj život, představující sled období, v nichž vždycky po určitém intervalu všechno to, co tvořilo základ předchozího období, v následujícím období už zmizelo, se mi jevil náhle jako něco, co postrádá jakékoli opory v nějakém identickém a trvalém individuálním já, zdálo se mi, že se zrovna tak zbytečně prodlužuje do budoucnosti i daleko do minulosti, a že smrt by ho mohla stejně dobře ukončit tady nebo tam, aniž by mu dala jakýkoli závěr, podobně jako tomu je s těmi výklady o francouzské historii, které se v poslední třídě střední školy podle rozmarů učebních osnov nebo profesorů zastaví jednou u revoluce z roku 1830 a jindy zas u revoluce z roku 1848 nebo na konci druhého Císařství.“<sup>584</sup>

Výše citovaná delší pasáž představuje Proustův – dosti pesimistický – průběžný závěr zkoumání časové posloupnosti. Víme nicméně, že tento chmurný závěr zdaleka není posledním slovem autora *Hledání* k tématu času jako takového. Představuje cosi, čemu se na jiném místě románu říká „materialistická hypotéza, hypotéza nicoty“,<sup>585</sup> podle níž je vposledku čas diferencovaný duší podřízen výše barvitě vylíčeným zákonitostem sukcese. Vidíme zde také – jde ostatně o průběžný závěr, který bychom našli v předposledním díle celého *Hledání*, – že Proust kontinuitu subjektu jednoduše nepředpokládá a jeho hledání naráží na vážně míněné pochybnosti, jimž ostatně věnuje ve svém románu nejvíce prostoru. Zároveň ale platí, že pokud analýza sukcese vede Prousta k takto chmurným závěrům, začíná lépe vysvítat, proč autor do té míry lpí na určité simultaneitě a „jiné paměti“, kterou s sebou přinášejí bezděčné vzpomínky. Mimovolné vzpomínky samy jsou přitom jen nejnápadnějším projevem ještě jiného pojetí kontinuity já, s nímž jsme se setkali v souvislosti s kvalitativním časem. Tato koncepce času tedy představuje určitý náznak odpovědi na problém osobní kontinuity, která se zdá být v *Čase znovu nalezeném* emanací extra-temporální esence. Nicméně úvahy o *devenir* hudební skladby a o společném čase, jenž má formu posloupnosti, před nás kladou ještě jinou otázku: jak je tomu s kontinuitou druhého (pro nás)? Domnívám se, že *Čas znovu nalezený* přináší určité „řešení“ problému identity „já“, neskýtá však dostatečně jasnou odpověď na tuto otázku, která je zároveň jednou z hlavních takřkajíc filosofických otázek celého *Hledání*. Abychom na ni ale mohli odpovědět, je třeba čas vidět ještě jinak než jako kvalitu či posloupnost; a sice jako určitou konstelaci.

#### [1.2.4] Barevné sklíčko času

Logika Proustova vyprávění vyžaduje, aby čas nebyl v díle znázorněn „na“ nějakém objektu, nýbrž aby se ukazoval prostřednictvím určité relace. Mají-li být kromě toho

<sup>584</sup> VIo, str. 189–191. (Překlad mírně upraven.)

<sup>585</sup> Vo, str. 387.

vystiženy obecné rysy časové posloupnosti, je zapotřebí ukazovat její zákonitosti na relaci, která není indiferentní a která má delší trvání. Jen tak je možné postihnout čas společného bytí s druhým v celé jeho „rozlehlosti“. Jestliže lze čas určité chvíle zachytit metaforou „mračna“ mezi námi a druhými, dlouhodobé proměny relace se v románu stávají zpětně inteligibilními prostřednictvím „devenir“ skladby. V obou případech jde vlastně o jakousi variaci na myšlenku výchozí non-koincidence ve vztahu ke všemu, co je vůči nám „vnější“, zahrnutou rovněž v obraze lemovací stužky (*liséré*), již lze chápat také jako představu či clonu, přes kterou se nám svět a druzí ukazují. Ta je podle Prousta při díle jak ve vztahu k tomu, co je aktuálně přítomné, tak ve vztahu k minulému.<sup>586</sup>

Proust svou myšlenku prostředkujících představ, které pro nás zviditelňují čas, rozvine do celé její podoby teprve v *Čase znovu nalezeném*. Podmínkou takového domyšlení je časová proluka způsobená tím, že se hrdina na několik let stranil společenského dění. Setkává se tak s lidmi, které dříve dobře znal, po delším období, kdy se svou pozorností nijak nepodílel na jejich postupné diferenciaci. Proto se pro něj tyto lidé změnili jakýmsi skokem a stali se těžko rozpoznatelní. Přesto byl ale hrdina-vypravěč schopen nakonec identifikovat určité podobnosti mezi reprezentacemi své paměti a osobami, které měl v danou chvíli před sebou.<sup>587</sup> Nejpozoruhodnějším důsledkem Proustova uvažování o čase na základě *liséré*, *temps* či *devenir* je právě schopnost vidět v časové sukcesi ještě něco jiného než jen posloupnost materiálních změn:

„Ostatně i u těch mužů, u kterých došlo jen k lehké změně, jejichž knír zbělel atd., člověk cítil, že tato změna není něčím jen vysloveně materiálním. Bylo to, jako kdyby je viděl skrz barevnou páru, skrz barevné sklíčko, které měnilo vzhled jejich tváře, ale hlavně ukazovalo, když takto dodávalo jejich rysům jisté matnosti, že to, co nám toto sklíčko umožňuje vidět „v přirozené velikosti“, je ve skutečnosti od nás velice daleko, ve vzdálenosti, která sice byla odlišná od vzdálenosti prostorové, ale z jejíž hloubi, jako z jiného břehu, rozpoznávali zřejmě i oni nás se stejnými obtížemi, s jakými jsme se potýkali, když jsme měli rozpoznat my je.“<sup>588</sup>

---

<sup>586</sup> Srv. VIo, str. 81: „Cožpak nedokázal měnící se stav mého duševního ovzduší, pozměněný atmosférický tlak mých přesvědčení zmenšit dokonce toho či onoho dne i viditelnost mé vlastní lásky, která se tak určitý den rozprostraňovala donekonečna, jiný den byla zkrášlena do úsměvnosti a jiný den se zas zachmuřila skoro až k bouřce? Člověk existuje jen tím, co má; a má jen to, co je pro něho reálně přítomno, a tolik dalších vzpomínek, našich nálad, našich představ se vydává na cesty daleko od nás, kde je ztrácíme z očí! A ty pak tedy nemůžeme už zahrnout do toho součtu, kterým je naše bytost. Mají nicméně všelijaké své skryté cesty, jimiž se do naší bytosti mohou vracet. A tak jsem sice některé večery usnul, skoro aniž jsem pociťoval stesk po Albertině – člověku se může stýskat jen po tom, na co si vzpomíná –, ale při procitnutí jsem se střetl s celou flotilou vzpomínek, která vyplula do sféry mého nejjasnějšího vědomí, vzpomínek, které jsem rozeznával naprosto zřetelně.“

<sup>587</sup> Srv. VIo, str. 543: „A protože tu přese všechno přetrvávala jistá podobnost mezi tím dnešním mocným vladařem a oním portrétem, který zůstával uchován v mé vzpomínce, obdivoval jsem energičnost té originální přetvářecí aktivity Času, který dokáže, aniž poruší jednotu bytosti a zákony života, změnit takto vnější vzhled a vytvořit mezi dvěma postupnými aspekty téže osoby tak odvážné kontrasty...“

<sup>588</sup> VIo, str. 556 (prolož. A. T.).

Uplynulý čas zde má podobu „barevné páry“ či „sklíčka“, které sice zachovává přirozenou velikost, ale tím, že se situuje mezi dvě bytosti, klade mezi ně velké „vzdálenosti“, které ovšem nelze chápat jako vzdálenosti prostorové. Proč se však Proust navzdory všemu drží příměru k prostoru? Bylo by přece možné uvažovat tak, že mezi dvěma bytostmi se nachází jednoduše jakýsi rastr či mřížka, která pozměňuje vzhled obou objektů pro sebe navzájem. Tím by nám ale jedna dimenze popisovaného fenoménu zcela unikla. Závěrečné *matiné* je zajímavé také proto, že se na něm hrdina-vypravěč setkává s velkým shromážděním osob, které tak viděl naposledy v obdobích od přítomné chvíle různě „vzdálených“. Proto je dešifrování jmen tak obtížné,<sup>589</sup> neboť barevná pára je v případě každého jednotlivce, jehož tvář vidí, různě kondenzovaná.

„*Matiné*, jako bylo to, kde jsem se ocitl, bylo všemi těmito svými aspekty něčím mnohem cennějším, než je pouhý obraz minulosti (*image du passé*), skýtalo mi jakoby všechny ty postupné obrazy (*images successives*), které minulost oddělovaly od přítomnosti a které jsem já nikdy nespatriil, ba ještě lépe, ukazovalo mi samotný ten vztah spojující přítomnost a minulost (*le rapport qu'il y avait entre le présent et le passé*); bylo něčím na způsob toho, čemu se kdysi říkávalo perspektivní zobrazení (*vue d'optique*), ale bylo to perspektivní zobrazení let (*vue d'optique des années*), nikoli obraz nějaké památky, ale obraz osoby situované v deformující perspektivě Času (*vue non d'un monument, mais d'une personne située dans la perspective déformante du Temps*).“<sup>590</sup>

Proust zde hovoří o „perspektivním zobrazení“ (*vue d'optique*), k němuž se v jeho době používal takzvaný zograskop, přístroj umožňující zvýraznění perspektivní hloubky obrazu. Nejde tedy do té míry o to, že by *matiné* skýtalo sukcesivní obrazy oddělující minulost od přítomnosti; ukazuje spíše vztah, který je mezi přítomností a různě „vzdálenou“ minulostí. Pokud jde o znázornění osoby v deformující perspektivě času, není náhoda, že autor volí pro její zobrazení hrdinova nepřítele, totiž pana d'Argencourt. (Uvidíme ještě, že podobnou deformaci podle Prousta nejsme téměř vůbec schopni vidět jak u bytostí, s nimiž jsme se setkávali průběžně, tak u bytostí – při šťastné konstelaci to bývají tytéž –, na nichž nám zvláště záleží.)<sup>591</sup> O něco dále Proust říká, že směr letu touto propastí „času“, letu deformujícího jejich podobu, můžeme vyjádřit jedině přirovnáními ze světa prostoru (a proto jsou všechna tato přirovnání „planá“). Přesto se Proustův vypravěč bez prostorových příměrů těžko obejde, chce-li zdůraznit, že *matiné* ukazuje bytosti, s nimiž se hrdina setkal právě v *různých obdobích*, takže bylo opravdu třeba identifikovat „reálné místo“ v čase, aby bylo možné přiřadit k nějaké tváři její jméno.<sup>592</sup> Proto nestačí metafora jakési „mřížky“

---

<sup>589</sup> Srv. VIo, str. 534: „Nutnost vracet se skutečně proti proudu let, abych mohl dát tvářím nějaké jméno, mě pak zpětně měla k tomu, abych dal vystoupit těm rokům, na něž jsem předtím nemyslel, a abych jim dal zaujmout jejich reálné místo.“

<sup>590</sup> VIo, str. 534 (překlad upraven).

<sup>591</sup> Srv. níže.

<sup>592</sup> Proust zde dále rozvíjí svou představu „pohybu duší v čase“, když dodává: „Zcela nový vzhled takové bytosti, jako byl pan d'Argencourt, chrání mě před tím, abych se nedal oklamat zdánlivou totožností prostoru, byl pro mne z tohoto hlediska překvapivým zjevením reality letopočtu, jež pro nás zpravidla zůstává jen čímsi abstraktním, podobně jako objevení určitých zakrslých stromů nebo obrovitých baobabů nás upozorňuje na změnu poledníku.“ (VIo, str. 534).

či optiky, ačkoli tento přírůdek také něco vysvětluje: například skutečnost, že pokud jsme si již určitou optiku času přisvojili, a někdo se přesto nezmění, pak ho nepoznáme právě pro tuto jeho neměnnost: „Jestliže jsem ji [Odettu] zprvu nepoznal, nebylo to v jejím případě způsobeno tím, že se změnila, nýbrž právě tím, že se nezměnila.“<sup>593</sup>

To, co se hrdina-vypravěč na *matiné* u Guermantů učí chápat, je určitá konstelace, v níž se „duše pohybují v čase.“ To, co vidí, nejsou v první řadě materiální změny, nýbrž právě tento meziprostor, který mu – tak jako v případě určitého druhu anachronismů – umožňuje danou situaci „čist“, což zde znamená především rozpoznat jednotlivé osoby. Jakousi podmínkou přesvědčivosti Proustovy úvahy ovšem je, že čas chápe důsledně intersubjektivně, to znamená, že do něj situuje jak pozorovaný objekt, tak hrdinu-vypravěče, který je tak zároveň subjektem (jakožto vypravěč) i pomyslným objektem (jako hrdina) vzájemného rozpoznávání.<sup>594</sup>

Jestliže tedy autor *Hledání* v souvislosti se zblazením kníru prostřednictvím svého vypravěče sděluje, že nejde jen o změnu „vysloveně materiální“, je tomu tak proto, že převádí materiální změny na problém prostředkující představy mezi dvěma postavami. Jakmile je pozorovatel podřízen stejným zákonitostem uplynulého času jako pozorovaný předmět, jimž ostatně skutečně podléhá, jeho pozornost se přestává zaměřovat na materiální objekt, ale na onen meziprostor umožňující identifikaci objektů. A jestliže se nemění v první řadě objekt, ale to, co je mezi námi, pak je pro hrdinu-vypravěče (nikoli náhodou až v samotném závěru *Hledání*) poprvé neproblematické vidět také změnu sebe sama.<sup>595</sup>

Tato zkušenost, jak již bylo řečeno, se stala možnou jedině proto, že byl hrdina od společnosti delší dobu odloučen. Podobně jako jsme to viděli v případě uměleckých děl a práce umělecké optiky v kapitole o kvalitativním čase, i zde je podmínkou ukazování, či v tomto případě téměř jakéhosi „zjevení“ času dostatečně velký rozdíl mezi naší vnitřní reprezentací (osob, o nichž víme, že jsou přítomny na *matiné*) a jejich vnějšího zjevu. Tato diference, jak již rovněž víme, nevzniká jen jako účinek uplynulého času, ale jako důsledek času, jenž hrdina s ostatními společně nemohl sdílet. Jestliže je totiž „devenir“ společné, změny druhých nevidíme,<sup>596</sup> jak to vypravěč vysvětluje na jiném místě v souvislosti s Marcelovou babičkou, kterou hrdina – až na jednu výjimku – nikdy „neviděl jinak než ve své duši, vždycky na témž místě minulosti, skrz průzračné navrstvení souvislých vzpomínek“<sup>597</sup>:

„Milované bytosti vidíme vždycky jen v oživení, v ustavičném pohybu naší neustávající lásky, která nenechá obrazy, jež nám skýtá jejich tvář, dospět až

---

<sup>593</sup> VIo, str. 556.

<sup>594</sup> Srv. VIo, str. 588: „Pozdravil jsem ji a ona hledala nějaký čas moje jméno v mé tváři, jako když žák hledá v tváři svého examinatora odpověď, kterou by snadněji našel ve své hlavě.“

<sup>595</sup> Dříve hrdina touto svou změnu spíše nepřijímal, srv. Ilo, str. 54 (*je n'étais pas situé en dehors du Temps*). Srv. též problém nerozpoznávání (VIo, str. 532): „...když spatřily můj obličej, věnovaly mu zrovna tak málo pozornosti, jako kdyby ho byly ještě nikdy neviděly...“

<sup>596</sup> Srv. VIo, str. 549: „Všichni tito lidé vynaložili tolik času na svoje přestrojení, že těmi, kdo žili s nimi, zůstalo zpravidla nepostřehnuto.“

<sup>597</sup> IIIo, str. 144.



k nám, nýbrž zachytí je do svého víru, strhne je k představě, kterou si o nich odjakživa děláme, a způsobí, že k ní přilnou, že se jí připodobní.“<sup>598</sup>

Proustovo zobrazení času, který je pro něj především určitou konstelací, prostřednictvím níž je možné skutečnost vidět nebo číst, tedy v konečném důsledku odmítá možnost chápat čas pouze na základě materiálních proměn objektů. I v závěrečných popisech pustošivé síly času se tedy zdá, že materiální změny předmětů jsou spíše jen podnětem, jenž hrdinu-vypravěče – na způsob jakéhosi znaku – vede k dešifrování posunu v časové konstelaci, vzhledem k níž je látková proměna v jistém smyslu druhotná.

Jestliže jsme tedy na počátku kapitoly o posloupnosti viděli, jak autor *Hledání* trvá při svém popisu skutečnosti na oddělení příčin a účinků, pak jedním z důsledků tohoto oddělení je mimo jiné také zobrazení času v této „dematerializované“ podobě. Fenomény, které hrdina-vypravěč na závěrečném matiné rozpoznává, se mají ke své příčině, již je duše rozpoznávaných osob, jako loutky k těm, kdo tyto loutky vedou (nebo jako na zeď promítnuté obrazy laterny magiky ke světelnému zdroji uvnitř kouzelné lampy). Opět nikoli náhodou je zde jako loutka popsán hrdinův dávný nepřítel d'Argencourt:

„Byly to loutky, ale loutky, které bylo nutno, jestliže je člověk měl ztotožnit s tím, koho kdysi znal, vnímat zároveň v několika rovinách, jež existovaly v jejich pozadí a dodávaly jim hloubky, a jež nutily člověka vyvinout určitou duševní práci, když měl před sebou tyhle figurky starců, neboť se na ně musel dívat zároveň i pamětí. Loutky oblévané nehmotnými barvami let, loutky představující jakési ztělesnění Času, Času, který obvykle není viditelný, a aby se viditelným stal, hledá těla, a kdekoli jen na ně padne, zmocňuje se jich, aby na nich předvedl svoji laternu magiku. Ten nový a tak nepoznatelný Argencourt, který byl zrovna tak *nehmotný* jako kdysi Golo na klice dveří mého combrayského pokoje, tu byl takto jako zjevení Času, který se díky němu stával částečně viditelným.“<sup>599</sup>

Zdá se, že zdánlivě nemilosrdná metafora loutek umožňuje oddělit tělesnost bytostí od jejich duše. Nikoli náhodou je d'Argencourt přirovnán k nehmotné postavě Gola na klice dveří v combrayském pokoji, o níž je v prvním díle románu řečeno, že „slouží Golovi za astrální tělo (*corps astral*)“.<sup>600</sup> Tímto promítnutým obrazem duše může být přítom její tělo, nebo třeba malířská plátna, jak je o tom řeč v souvislosti s Elstirem:

„... tak jako kdysi v Balbecu, měl jsem před sebou opět zlomky určitého světa nepoznaných barev, který byl jen projekcí jistého způsobu vidění, typického právě jen pro tohoto velkého malíře (...) Ty části stěny, které byly pokryty jeho obrazy, navzájem tak stejnorodými, byly jako světelné obrázky jakési laterny magiky, kterou v tomto případě představovala umělcova hlava a jejíž zvláštnost

<sup>598</sup> IIIo, str. 143. Srv. k tomu VIo, str. 572 a VIo, str. 658.

<sup>599</sup> VIo, str. 533 (prolož. A. R.).

<sup>600</sup> Io, str. 23.

nebylo možno nijak vytušit, dokud jsme znali jen člověka samotného, to je dokud jsme viděli jen laternu osvícenou lampou, aniž do ní bylo zasunuto ještě jakékoli barevné sklíčko.“<sup>601</sup>

Přesnější by snad ale bylo opět říci, že ono „astrální tělo“, „loutky oblévané barvami let“ nebo „zlomky určitého světa nepoznaných barev“ nejsou v první řadě tím, co vidíme, ale přes co vidíme čas, který se *Hledání* snaží učinit viditelným. Aby se totiž čas sám v celé výšce svých let viditelným stal, je třeba jej nejprve „vybarvit“ nádobami kvalitativního času.

---

<sup>601</sup> IIIo, str. 430–431.

## [2] Paměť v *Hledání ztraceného času*

### [2.1] Pohled prizmatem paměti: konstelace času

Viděli jsme už obě podoby času, jak nám je Proust ukazuje: jednak kvalitativní čas duše, která tento čas diferencuje, jemuž je v daném intervalu vlastní určité vnitřní tempo a zabarvení umožňující odlišit od sebe různá období života, která se tak stávají nezaměnitelnými; jednak časovou posloupnost odpovídající pozvolným změnám v přírodě, které nepozorovaně a ustavičně všechno přejinačují, jako by vposledku veškerá obnova jednotlivých živých bytostí i jejich zánik poukazovaly k jakési původní indiferenci matérie, z níž všechno povstává, a opět se do ní vrací.<sup>602</sup> Jde o dva časy, totiž čas individuální duše a čas přírody, z nichž každý se řídí jinou logikou, nebo jde o dva různé perspektivní pohledy na tentýž čas? Zbývá ukázat, jak přesněji jsou podle Prousta tyto dvě fasety času propojeny; jestliže je totiž chceme vidět obě zároveň, rozrostou se jakoby o další rozměr, který jsme se zde rozhodli popsat metaforou časové „konstelace“.

Již se vícekrát ukázalo, že *Hledání ztraceného času* pracuje s myšlenkou jakési zvláštní souhry: na jedné straně platí, že čas je dílem diferenciací a pozornosti propojené s určitými privilegovanými věcmi, a zejména bytostmi, na straně druhé ale tato diferenciací sama podléhá vnějším změnám ve světě, vůči nimž nemůže zůstat zcela imunní (zejména pokud objekty pozornosti zaniknou). Jak se ukázalo v souvislosti s kvalitativním časem, subjekt *Hledání*, nakolik uvnitř samotné intenzivní diferenciací času (a také díky bezděčným vzpomínkám, a zejména prostřednictvím umělecké tvorby) nachází svou nečasovou diferencí, může o sobě říci – v souladu s metafysikou *Času znovu nalezeného* –, že už kdysi v Combray byl „stejným člověkem“<sup>603</sup>, ba dokonce, že je „bytostí mimo čas“.<sup>604</sup> Zároveň se však tento subjekt – nakolik zůstával plně zaujat proměnlivými věcmi – průběžně stával oním defilujícím zástupcem či proměnlivým davem, který měl koneckonců vysvětlit také hrdinův vývoj v čase: „V davu mohou být jednotlivé jeho součásti, aniž si toho člověk všimne, nahrazeny jinými, a ty pak ustoupí zase dalším, takže nakonec dojde k proměně, která by byla nepředstavitelná, kdyby člověk byl jen jediný.“<sup>605</sup>

Viděli jsme také, že nemožnost čelit některým důsledkům časové posloupnosti, mezi něž – podle hrdiny-vypravěče – patří také nemožnost zachování skutečné věrnosti jednotlivým bytostem (ovšem věrnosti, jak ji chápe romanopisec, tj. v podobě souvisle

---

<sup>602</sup> Srv. VIo, str. 74: „Měl jsem pro budoucnost už jen jedinou naději – naději daleko drásavější, než mohla být nějaká obava –, že totiž na Albertinu zapomenou. Věděl jsem, že si ji jednoho dne připomínat přestanu, zapomněl jsem přece už na Gilbertu, na paní de Guermantes, zapomněl jsem přece na babičku. A tohle je pro nás právě nejspravedlivější a nejkrutější trest za to zapomnění, tak úplně a pokojně jako zapomnění hřbitovů, které nám dovolilo odpoutat se od těch, které už nemilujeme: že totiž můžeme vytušit takové zapomnění jako nevyhnutelné i ve vztahu k těm, které doposud milujeme. Po pravdě řečeno, víme, že je stavem nebolezným, stavem lhostejnosti.“

<sup>603</sup> VIo, str. 485.

<sup>604</sup> VIo, str. 478.

<sup>605</sup> VIo, str. 82.

přetrvávající intenzity citu),<sup>606</sup> podstatným způsobem zpochybňuje idealistickou filosofii *Hledání*,<sup>607</sup> podle níž se čas sice obvykle ukazuje na tělech, a dokonce je vyhledává, „aby na nich předvedl svoji laternu magiku“,<sup>608</sup> ale jakožto čas se vposledku ukazuje výhradně duši, která jediná je s to interpretovat fakt změny jako znamení času. Úkol zobrazit čas v uměleckém díle proto vychází z jakési původní spřízněnosti uměleckého znázornění a samotné fenomenalizace času: spisovatel totiž, jak už jsme rovněž viděli, nahrazuje to, co je pro duši neproniknutelné, jakýmsi nehmotným ekvivalentem, který „si naše duše může přisvojit“.<sup>609</sup> Skeptická námitka vůči tomuto idealismu ovšem pramení z toho, že i to, co bylo v souvislosti s kvalitativním časem identifikováno jako účinná příčina diferenciací času, totiž akty ducha či pozornosti, jako by bylo nakonec podřízeno řádu materiálních (a tedy ryze vnějších) změn, a proto se zdá, jako by práce pozornosti byla bezmocná:

„Láska není věčná bezpochyby proto, že vzpomínky nezůstávají napořád pravdivé, a protože život spočívá jen v ustavičném obnovování buněk. Ale pokud jde o vzpomínky, toto obnovování je nicméně zpomalováno pozorností, která to, co se má změnit, na chvíli zadržuje a znehybní.“<sup>610</sup>

Pozornost zde už není aktivním „principem“ diferenciací, ale jen jakýmsi zpomalujícím nástrojem, jenž se marně pokouší čelit slepé organické práci „ustavičného obnovování“, která nutí přizpůsobit se skutečnému stavu věcí, a je tak jen jinou tváří vše pohlcujícího času světa, „kde se všechno opotřebovává, kde všechno hyne“.<sup>611</sup> Jde vlastně o odvrácenou stranu téže nutnosti, kterou jsme mohli sledovat v souvislosti s kvalitativním časem a jeho proměnami počasí, jež byly naopak pro hrdinu čímsi vítaným a radostným: tatáž nutnost vnějších změn, která v hrdinovi rozeznávala vnitřní melodii, na sebe nyní bere podobu jakési záplavy, jež postupnými kroky jakoukoli dosud znějící melodii přerušuje nebo ji zcela utiší.

Viděli jsme nicméně také, jak se v samém závěru románu na guermantovském matiné pohlíží dokonce i na samotnou posloupanost prizmatem kvalitativního času; jakoby přes barevné sklíčko paměti (srv. výše citovaná pasáž: „loutky [...] nutily člověka vyvinout určitou duševní práci [...], neboť se na ně musel dívat zároveň i pamětí“).<sup>612</sup> A vzhledem k tomu, že jde o pohled prizmatem vlastní paměti, zachovává si vždy nezaměnitelnou perspektivu: „onen průsvitný alabastr našich vzpomínek (*albâtre translucide de nos souvenirs*), jehož barvu nejsme schopni druhým předvést, protože jsme právě jediní, kdo ji vidí“.<sup>613</sup> Tehdy se dokonce i sukcesivní sled uplynulých let ukazuje ve své „dematerializované“ podobě, jestliže je na něj použit onen zvláštní optický aparát, jímž lze dešifrovat časovou „vzdálenost“ jednotlivých osob od sebe

---

<sup>606</sup> Srv. k tomu též „binární rytmus“ lásky a „vynechávající srdce“. Srv. *Ilo*, str. 169–170.

<sup>607</sup> Srv. *Io*, str. 97. „Idealistická filosofie“ od začátku románu tvoří součást toho, co hrdina obdivuje na Bergottových knihách.

<sup>608</sup> *VIo*, str. 533.

<sup>609</sup> *Ir*, str. 81.

<sup>610</sup> *VIo*, str. 190.

<sup>611</sup> *VIo*, str. 292.

<sup>612</sup> *VIo*, str. 533.

<sup>613</sup> *Vo*, str. 289.

navzájem, onen zograskop, jímž lze pohlížet na celkový posun časové konstelace, v níž se vůči sobě jednotlivé postavy nacházejí.

Co ale přesněji znamená tento zvláštní pohled hrdiny-vypravěče vržený na všechny postavy *Hledání* poté, co se rozhodl, že ve svém díle „vyjádří a zintelektualizuje určité skutečnosti mimočasové (*réalités extra-temporelles*)“?<sup>614</sup> Zneplatňuje snad tento pohled samu posloupnost a „materialistické“ chápání času?

Abychom mohli být právi Proustově filosofické koncepci jako celku, nestačí, jak se zdá, redukovat problém materiálních a imateriálních změn pouze na otázku zjevnosti a ukazování, jak jsme se o to pokusili v souvislosti s kvalitativním časem – v souladu s logikou, podle níž je pro nás čas pomalého přejinačování přírody obvykle nezjevný, a pokud, tak spíše zpětně, zatímco čas vyvstávajících změn se ukazuje pozorností duše. Analýza časové posloupnosti prokázala, že v Proustově pohledu na čas nakonec nejde jen o jeho zjevování, neboť řád přírodních materiálních změn zde má skutečnou ontologickou váhu, tj. význam nezvratné změny, ačkoli tuto závažnost nezískává na základě bezprostřední deskripce na rovině proměn tělesnosti, anebo s ohledem na vznik a zánik. Zachycení sukcese je totiž stále vedeno výchozím pravidlem *Hledání*, podle nějž je třeba zobrazovat věci na základě jejich účinků, a proto jsou důsledky materiálních proměn znázorněny především v jakémsi dozvuku: tak se Albertinina smrt stane pro hrdinu smrtí až ve chvíli, kdy hrdina-vypravěč shledává, že na ni zapomněl, a naopak v tomto stavu zapomenutí zpráva o tom, že je Albertine naživu (jež se záhy ukáže být mylná), nedokáže již na jeho vnitřním odpoutání nic změnit.<sup>615</sup> Nejde tedy jen o to, jak se nám věci zjevují (jak jsme to viděli v souvislosti s kvalitativním časem), nýbrž jde skutečně o proměnu, mizení a vyvstávání nových bytostí, která sama není vždy – v konfrontaci se ztrátami – vítaná.<sup>616</sup> Mezi reálnou událostí a duší hrdiny-vypravěče však stále zůstává jakýsi meziprostor (*liseré*), který někdy brání, aby k duši tato událost vůbec dospěla – přinejmenším po určitou dobu, neboť „realita pro nás neexistuje, pokud není znovuvytvořena naším myšlením“.<sup>617</sup>

Viděli jsme také, že kontinuita jedné bytosti je nějak zahrnuta v kontinuitě bytosti druhé, takže její přetrvávání do značné míry závisí na tom, nakolik se dokáže ona druhá bytost vztahovat sama k sobě, ke svým někdejšími já. Vyšlo také najevo, že každá bytost je součástí „širšího systému“ takovýchto kontinuit, neboť přetrvává i pro některé osoby další, které na sebe v tomto vzájemném uchovávání do značné míry

---

<sup>614</sup> VIo, str. 539.

<sup>615</sup> Srv. VIo, str. 240–241: „A tu se stalo v opačném smyslu totéž jako v případě babičky: když jsem se totiž kdysi dozvěděl, že babička zemřela, nepociťoval jsem napřed žádný zármutek. A její smrtí jsem skutečně trpěl teprve tehdy, když ji pro mne bezděčné vzpomínky učinily znovu živou. Teď, když Albertine pro mne v mých myšlenkách už nežila, zpráva, že je naživu, ve mně vůbec nevyvolala radost, jakou bych byl předpokládal. Albertine byla pryč pro mne kdysi jen určitým svazkem myšlenek a přežívala svoji materiální smrt, pokud ve mně tyto myšlenky žily; zato teď zas, když tyto myšlenky byly už mrtvé, vzkříšení jejího těla nijak neznamenalo, že by Albertine pro mne vstala z mrtvých.“

<sup>616</sup> Srv. VIo, str. 191: „Smiřoval jsem se možná snadněji s faktem, že ta, kterou jsem miloval, je po uplynutí určitého času už jen mrtvou vzpomínkou, než s tím, že i já sám se oddávám jen té plané aktivitě, při níž ztrácíme čas tím, že svůj život vyzdobujeme jakousi živoucí, ale parazitní lidskou vegetací, která se smrtí rovněž změní v nicotu a už teď je cizí všemu, co jsme poznali...“

<sup>617</sup> IVo, str. 163.

spolupůsobí.<sup>618</sup> Ale, jak neopomene hrdina-vypravěč na samém konci *Hledání* zdůraznit, zánikem a nevratnou proměnou jsou ohroženy i tyto širší systémy, jakými jsou kupříkladu vyšší společenské kruhy, neboť i ty jsou odkázány na pomíjivou paměť, která má „kratší trvání než život jednotlivců“,<sup>619</sup> a i ten je nakonec poměrně krátký: „tehdejší společnost, zrovna tak jako ty tváře dnes už změněné a ty světlé vlasy, nahrazené teď vlasy bílými, existovala právě už jen v paměti lidí, jejichž počet se každým dnem zmenšoval“.<sup>620</sup> Ohrožena zánikem je tedy celá dosavadní kaleidoskopická soustava vztahů: „A tak salón kněžny de Guermantes byl ozářený, rozkvetlý a plný zapomnění jako nějaký pokojný hřbitov. Čas nejenže tu někdejší bytosti poničil, ale umožnil také a vytvořil všelijaká nová seskupení.“<sup>621</sup> Nejnápadněji se to projevuje na příkladu kněžny de Guermantes, jejíž jméno – které bylo, jak si vzpomínáme, pro hrdinu vždy opředeno fascinující mytologií – si po její smrti následkem dvou sňatků (nejprve se zchudlým příbuzným knížetem de Guermantes a po jeho skonu i se samotným Palamèdem) přisvojí někdejší paní Verdurinová. I tyto nápadné vnější změny však pro hrdinu-vypravěče zároveň zrcadlí proměny vnitřní:

„A dokonce i ty vnější změny projevující se v podobě těch, které jsem kdysi znal, byly zajisté symbolem určité změny vnitřní, která se uskutečnila postupně den po dni. Možná, že tito lidé dál dělali tytéž věci, ale protože se jejich představa o těchto věcech a o bytostech, s kterými se stýkali, každým dnem trochu posunula, po několika letech milovali pod stejnými jmény ve skutečnosti už jiné věci a jiné lidi, a když se takto sami stali jinými osobami, bylo by bývalo překvapivé, aby neměli i jiné tváře. A byly tu také osoby, které jsem nemohl poznat prostě z toho důvodu, že jsem je předtím neznal, neboť zrovna tak jako proměnil jednotlivé bytosti, čas přetvořil v tomto salónu svými chemickými procesy i samu společnost.“<sup>622</sup>

Ale opět: je tato – o něco úplnější – vize času, která zahrnuje důsledky časové posloupnosti, posledním slovem *Hledání*? Tušíme patrně, že tomu tak není. I zde je zánik salónu vposled popsán analogicky jako v případě hrdinova vztahu k Albertině nebo k loutkám viděným přes barevný alabastr vzpomínek: dokonce i zde se stává centrálním problémem změny vnitřní prostředkující představy, zatímco materiální proměna tváře je jen jakýmsi jejím epifenomémem.

Proč je však podle Prousta legitimní takto převést materiální změny – jestliže se zároveň destruktivnímu působení časové posloupnosti ponechá její platnost – na problém prostředkující představy? Domnívám se, že je tomu tak proto, že poslední význam pro něj nakonec nemá ani tak rozdíl materiální vs. imateriální, nýbrž rozdíl diference a indiference. Tuto myšlenku se pokusím na následujících stranách lépe vysvětlit.

---

<sup>618</sup> Srv. VIo, str. 189: „A Gilberte nedovršovala poněnáhu dílo zapomnění jen ve vztahu k Swannovi: uspíšila je ve mně, i pokud šlo o Albertinu.“ VI, 193: „Osobou, u níž proces zapomínání na Albertinu proběhl pravděpodobně v této době rychleji, byla Andrée, a právě to mi o něco později umožnilo, abych si takto nepřímou uvědomil, jaké nové pokroky udělal tento proces i u mne samotného...“

<sup>619</sup> VIo, str. 566.

<sup>620</sup> VIo, str. 567.

<sup>621</sup> VIo, str. 558.

<sup>622</sup> VIo, str. 564–565 (prolož. A. R.).

### [2.1.1] Latentní „pojmy“ a příčiny vzdálené v čase

Navzdory tomu, co vše je v *Hledání* řečeno o společně sdíleném minulém čase, který je nenávratně ztracen (například v důsledku dodatečně odhalené lži), a o postupném zapomínání na bytosti, na nichž nám nejvíce záleželo, najdeme zde také pasáže, které jako by těmto závěrům protiřečily. Důvodem, proč se zapomenutí jeví být úplné, je nakonec především chybějící motivace vzpomínat si na cosi, co se postupem času stalo (zdánlivě) indiferentním; právě proto mají v *Hledání* takovou důležitost bezděčné vzpomínky, poslech určité skladby apod. Ačkoli tedy stále platí, že jednotlivé zůstává zapomenuto, tím, co si zachová svou působnost – třebaže latentně –, bude kvalita jednou již diferencovaného společného času. Tuto důležitou myšlenku vysvětluje hrdinovi nedlouho před svou smrtí v jakémsi zpětném ohlédnutí Charles Swann:

„Dokonce i když už člověku na věcech nezáleží, není přesto docela lhostejné, že mu na nich kdysi záleželo (*même quand on ne tient plus aux choses, il n'est pas absolument indifférent d'y avoir tenu*), protože to bylo vždycky z důvodů, které druhým unikaly. Cítíme, že vzpomínka na tyhle city je jediné v nás samých, musíme se vrátit do svého nitra, abychom ji spatřili (*c'est en nous qu'il faut rentrer pour le regarder*). Neposmívejte se příliš tomuto idealistickému žargonu, (...) teď, když jsem trochu příliš unavený, než abych žil ve společnosti druhých, tyhle dávné city, které jsem zažil, které jsou pro mne něčím tak zcela osobním, mi připadají velice drahocenné...“<sup>623</sup>

Kromě toho, že není lhostejné, zda jsme jednou věnovali intenzivní pozornost určitým bytostem, věcem či uměleckým dílům, dozvídáme se zde také cosi o nezaměnitelném charakteru této pozornosti, která je vedena důvody, jež druhým unikají. Proč však hovořit o společném čase? Jak už víme, Proustovu vypravěči není podobné převedení vztahu k nějaké bytosti na konkrétní sdílený čas nijak cizí, neboť i když jde o Albertine, hrdina o sobě říká, že to, co nevědomky hledal – poté, co na svou přítelkyni již poněkud zapomněl – u jiných bytostí, u nich nalézt nemohl, neboť tím, po čem se takto pídil: „...byla jen Albertine sama, čas, který jsme spolu prožili, minulost, která byla cílem mého hledání, aniž jsem o tom věděl.“<sup>624</sup>

Zvláštní váhu jednou rozlišeného vnitřního bohatství, jak jsme viděli, ztělesňuje např. Vinteuilova sonáta pro Swanna; je zároveň šifrou jeho lásky a její poslech na něj působí obdobně jako na hrdinu bezděčné vzpomínky.<sup>625</sup> Viděli jsme také, jak se v *Hledání* láska velmi úzce pojí s vnímáním přírodní a umělecké krásy (takto je například láska ke Gilbertě bezprostředně spjata s Bergottem a s combrayskými hlohy<sup>626</sup> a láska

<sup>623</sup> IVo, str. 111.

<sup>624</sup> VIo, str. 150.

<sup>625</sup> VIo, str. 476: „Připamatovával jsem si až příliš dobře, s jakou relativní lhostejností byl Swann kdysi s to hovořit o těch dnech, kdy byl milován, protože pod pronášenou větou viděl něco jiného než ty dny samy, a jakou náhlou bolest v něm vyvolala ta drobná věta Vinteuillova, která mu je opět zpřítomnila tak, jak je kdysi prožíval...“

<sup>626</sup> Srv. Io, str. 138; Io, str. 374.

k Albertině zas s balbeckým mořem a Elstirovými obrazy). Vztah lásky stejně jako kontempace krásy jsou navíc pro vypravěče neoddelitelné od určité hudebnosti (dokonce i mandlová vůně hlohů vzlíná z těchto květů v jakýchsi hudebních intervalech).<sup>627</sup> Určitý předobraz tohoto vnímání krásy prostřednictvím hudby hrdina už od dětství nacházel v Bergottových knihách, na nichž nejvíce obdivoval – kromě této hudebnosti (*effusion musicale*) – také v nich obsaženou „idealistickou filosofii“.<sup>628</sup> Věty o idealistickém žargonu vložené do úst Swannovi jako by tedy jen rozvíjely to, co hrdina ve svých letech učednických přijal z filosofie samotného Bergotta a k čemu se sám hlásí i v závěrečných úvahách *Času znovu nalezeného*.<sup>629</sup> Ostatně i vypravěč užívá k vyjádření Swannovy teze o přetrvání jednou již diferencovaných kvalit v prvním dílu *Hledání* metafysický slovník:

„Swann ji [Vinteuilovu krátkou větu] chápal jako určité pojetí lásky a štěstí, o němž bezprostředně věděl, v čem je jedinečné (...). I když na onu větičku nemyslel, žila latentně v jeho mysli stejným právem jako některé jiné nenahraditelné pojmy (*elle existait latente dans son esprit au même titre que certaines autres notions sans équivalent*), jako pojem světla, zvuku (...). Její osud je spjat s budoucností, s realitou naší duše, k jejímž nejosobnějším nejlépe rozlišeným přednostem patřila (*un des ornements les plus particuliers, les mieux différenciés*). (...) Zahyneme, máme však za rukojmí ty božské zajatkyně, které budou sdílet náš osud. A smrt s nimi je jaksi méně trpká, méně neslavná, snad i méně pravděpodobná.“<sup>630</sup>

Podobné „nenahraditelné pojmy“ žijí v mysli v jakési latenci, a i tehdy, když se zdá, že „už člověku na věcech nezáleží“, přesto se nějak podílejí na jeho osudu a určitým způsobem jej nasvětlují. Jakási variace na tuto myšlenku je vyslovena také v druhém díle *Hledání*, když je řeč o hloučku balbeckých dívek, jež si hrdina opředl zvláštní mytologií tvorů vzdálených lidskému světu, proniknutých neznámým a pravděpodobně nedostupným.<sup>631</sup> Také tato skupinka pro něj byla na první pohled „nejasná jako hudba, v níž bych nedovedl ve chvíli, kdy zní, izolovat a rozpoznat hudební věty, slyšené, ale hned nato zapomenuté“, a vyznačovala se jakýmsi harmonickým vlněním a stálým přenášením „fluidní, společné a měnivé krásy“.<sup>632</sup> Když se pak hrdina s dívkami sprátelí a tráví s nimi všechny své dny v Balbecu, cosi z této strach budící krásy malého barbarského kmene se vytratí. A přesto zůstává působnost oné původní mytologie zachována:

„Avšak není docela lhostejné, stane-li se nám aspoň někdy, že trávíme čas v důvěrné blízkosti něčeho, co jsme považovali za nedostupné a po čem jsme toužili. (...) Nadpřirozené bytosti, jimiž pro mne na okamžik dívky byly, vkládaly dál, i když jsem o tom nevěděl, cosi zázračného do mých nejvšednějších styků s

<sup>627</sup> Io, str. 136.

<sup>628</sup> Io, str. 97.

<sup>629</sup> Srv. VIo, str. 518: „Pochopil jsem také, že i sebemenší epizody mého minulého života přispěly k tomu, aby se mi dostalo té lekce idealismu, která mi dnes měla být ku prospěchu.“

<sup>630</sup> Ir, str. 313. (Část pasáže byla citována výše v souvislosti s kvalitativním časem.)

<sup>631</sup> IIo, str. 337.

<sup>632</sup> IIo, str. 330.



nimi, nebo spíš bránily těm stykům zevšednět (*ou plutôt préservoient ces rapports d'avoir jamais rien de banal*).“<sup>633</sup>

Podobně jako není lhostejné, zda člověku na něčem záleželo a věnoval tomu pozornost, a to i tehdy, když mu na tom již nezáleží, podobně i tato prvotní fascinace skupinkou oceánských bohyní stále zabarvuje každodennost: dříve vytvořená diference je tak jakousi v čase vzdálenou příčinou, která působí, že setkávání s toutéž skupinkou, jež mezitím nabyla lidštější podoby, nemůže – přinejmenším po určitou dobu – zcela pozbýt svého kouzla.<sup>634</sup> Ovšem v prvním případě (Swannovy láskysonáty) diference přetrvává v latenci, zatímco v druhém případě (oceánské mytologie) aktuálně působí, ačkoli příčina tohoto působení nemusí být zcela zjevná.

Viděli jsme, že pohnutkou samotné diference je víra v realitu věcí a bytostí<sup>635</sup> provázená intenzivní činností obrazotvornosti.<sup>636</sup> Tato víra má do sebe zvláštní dvojznačnost: na jednu stranu je zklamána, neboť možnost opravdu se přiblížit jednotlivým duším a setrvat u nich bude zpochybněna (srv. „žijeme natolik vzdálení od individuálních bytostí“),<sup>637</sup> na stranu druhou má ale podivuhodný dosah, neboť právě ona – spolu s objekty samými – umožňuje veškerou „hudebnost“, tj. vyvstání nezaměnitelné kvality času, která má schopnost v čase (nebo spíše v zapomenutí) přetrvávat.<sup>638</sup> Víra se tedy může jevit jako klamná, ale bez ní by tu nebylo nic. Je však vposledku klamná, jestliže má ona hudebnost, jak se přinejmenším na některých místech *Hledání* ukazuje, transcendentální zdroj?<sup>639</sup>

## [2.1.2] Ztráta a obnovení kontinuity

Zdá se tedy, že podle idealistické filosofie *Hledání* sice zapomínáme předměty pozornosti, ale ve skutečnosti nezapomínáme kvalitativně zabarvený způsob diference času s nimi spjatý, jakýsi jejich duchovní ekvivalent podobný hudbě. Čím je však ona melodie jakoby vzešlá ze setkání s určitými věcmi nebo postavami? Je čímsi, co se rozeznívá výhradně v duši hrdiny-vypravěče, takže platí jako v případě proměn počasí, že „látka je lhostejná“ a vše záleží na vlastní vnitřní melodii, na niž si rozpomínáme, ačkoli jsme ji ještě nikdy neslyšeli? Proustův vypravěč na jednom místě přiznává, že v lásce převažuje „náš vlastní přínos – posuzujeme-li to jen z hlediska

---

<sup>633</sup> IIo, str. 470.

<sup>634</sup> Srv. zrození a zánik víl, IIIo, str. 12–13.

<sup>635</sup> Srv. Io, str. 176: „Avšak musím myslet na stranu k Méségliše a na stranu ke Guermantes především jako na hluboká ložiska své duševní půdy, jako na odolné vrstvy, o něž se dosud opírám. Je to proto, že když jsem po těch místech běhal, věřil jsem ve věci a bytosti, je to proto, že věci a bytosti, s nimiž mě ta místa seznámila, jsou jediné, které беру vážně a které mi ještě dávají radost. Ať už tím, že se ve mně vyčerpala jakási tvůrčí víra, nebo tím, že se skutečnost formuje jen v paměti, květiny, které mi dnes někdo poprvé ukáže, se mi nezdají pravé.“ Srv. Io, str. 388.

<sup>636</sup> Srv. Io, str. 389: „A byl bych také potřeboval, aby to byly tytéž ženy, ty, jejichž toalety mě zajímaly, protože v době, kdy jsem jim dal svou víru, je má obraznost zindividualizovala a vytvořila z nich legendu.“

<sup>637</sup> VIo, str. 511.

<sup>638</sup> Srv. VIo, str. 477.

<sup>639</sup> Srv. podkapitola „Kvalitativní čas“.

množství – nad přínosem milované bytosti“.<sup>640</sup> Znamená to však, že druhý je v této souhře docela libovolným a jaksi inertním předmětem? V souvislosti s časovou posloupností se ukázalo, že tomu tak docela není, neboť kdykoli má diferencující duše co do činění s jiným časovým průběhem, stává se pro ni tento průběh srozumitelným jen tehdy, když se mu do určité míry přizpůsobí, tj. když se její pozornost stane jakousi odpovědí na tempo vnějších změn druhého, jemuž svou pozornost věnuje.<sup>641</sup> A skutečnost, že vnitřní melodie je nedílně spjatá se změnami vyvolanými z vnějšku, také znamená, že ačkoli není v silách pozornosti uchovat pouto ke konkrétní bytosti, přesto (anebo právě proto) neplatí, že by toto pouto bylo ryze subjektivním stavem.

Jak ale máme rozumět tomu, když hrdina-vypravěč – roztrpčen nemožností udržet silou vlastní vzpomínky nepřerušenu souvislost s milovanou bytostí – praví, že „skutečnost, kterou pro nás mají jednotlivé bytosti, přetrvává jejich smrt jen krátce, a po několika letech jsou už jako ti bozi zaniklých náboženství, které člověk uráží bez obav, protože přestal věřit v jejich existenci“?<sup>642</sup> Znamená to, že ona působnost v čase se vzdalující diferenciací je nakonec přece jen omezená?<sup>643</sup> Domnívám se, že tyto popisy z oddílu *Uprchlá* ještě vycházejí z předpokladu, že k tomu, abychom zůstali s druhými ve spojení, je zapotřebí, aby bylo toto spojení kontinuální, tj. bez větších intermitencí (jak tušíme a vzápětí ještě uvidíme, tento předpoklad bude vyvrácen teprve filosofickou koncepcí *Času znovu nalezeného*). Proustova vypravěče každopádně tento přechod mezi vynecháváním či ochabnutím pozornosti, které je jen dočasné, a indiferencí, která se jeví být nevratná, velmi zajímá:

„Neboť jsem dobře cítil, že mezi svými myšlenkami na Albertinu mohu sice ponechat i nějakou pauzu, ale jestliže by tato pauza byla příliš dlouhá, že bych ji nemiloval; byla by se mi touto přerývkou stala lhostejnou, tak jako mi teď byla lhostejná babička. Příliš dlouhý čas strávený bez myšlenek na ni by byl přerval v mé vzpomínce tu kontinuitu, která je samotným principem života, kontinuitu, která po jistém časovém intervalu může být nicméně pořád ještě obnovena.“<sup>644</sup>

Určité přerývky tedy přípustné jsou, protože přechod mezi diferenciací a indiferencí je věcí míry, jež nesmí být překročena, jinak je kontinuita, označená zde za „princip života“, zpřetrhána. Jak jsme již viděli, Proustův vypravěč mluví o kontinuitě převážně ve vztahu k organickému životu a souvislému obměňování buněk.<sup>645</sup> Zde jako by chtěl tvrdit, že podobně je tomu i v případě kontinuity myšlení či vzpomínání; jako by neexistovalo žádné jiné paradigma kontinuity než organický život. Tato úvaha je přivedena k jakési krajnosti o něco dále v oddíle *Uprchlá*, když se hrdina-vypravěč zamýšlí nad kontinuitou ve vztahu k druhému a ve vztahu k sobě samému:

---

<sup>640</sup> IIo, str. 390.

<sup>641</sup> Srv. podkapitola „Časová posloupnost“.

<sup>642</sup> VIo, str. 200.

<sup>643</sup> VIo, str. 157: „A nebylo přirozené, že hynoucí hvězda mé lásky, v kterou se předtím zkonduzovaly, se teď znovu rozpadala v tento rozptýlený prach mlhovin?“

<sup>644</sup> VIo, str. 126–127.

<sup>645</sup> Srv. výše.

„... na Albertině jsem lpěl víc než na sobě samém; teď už na ní nelpím, protože jsem ji po nějaký čas přestal vídat. S mou touhou, abych nebyl smrtí sám od sebe odloučen, abych byl po smrti vzkříšen, je tomu ovšem jinak než s tou touhou, abych nikdy nebyl odloučen od Albertiny, tato touha pořád ještě trvá. (...) sebe jsem nepřestal milovat proto, že moje každodenní spojení se sebou samým nebylo přetrženo tak jako moje spojení s Albertinou.“<sup>646</sup>

Opět se tedy zdá, že poslední význam druhých pro nás – a koneckonců i hrdiny-vypravěče pro sebe sama – závisí beze zbytku na udržení či ztrátě kontinuity. Teprve tvář v tvář těmto pasážím se ukazuje skutečný význam bezděčných vzpomínek, a především mimočasové reality, k níž jsou jakousi pozvánkou. Teprve bezděčné vzpomínky totiž poukazují ještě k jinému než organickému paradigmatu kontinuity, totiž k latentní spojitosti obsahů ducha. Právě zkušenost této jiné dosud skryté kontinuity hrdinu-vypravěče na závěrečném matiné přivede, aniž by „připadl na jakýkoli rozhodující argument“,<sup>647</sup> k tomu, že pro něj dosud neřešitelné nesnáze ztratí význam a smrt se pro něj – podle jeho slov<sup>648</sup> – stane lhostejnou (tedy alespoň na okamžik).<sup>649</sup> Momentální indifferenci smrti – tj. indifferenci týkající se nejzazšího vyústění času jakožto posloupnosti – pro něj bude opět důsledkem zprvu mimovolného a následně velmi intenzivního zpřítomnění kvalitativně diferencovaného času.

Těmto metafysickým tezím *Času znovu nalezeného* je ale třeba lépe porozumět. Bezděčné vzpomínky jsou spíše jen jakýmsi vodítkem, které má pomoci odlišit povahu kontinuity přírody a ducha. Snad by mohlo pomoci zaměřit se na proustovské intermitence neboli intervaly indifferenci, kdy je kontinuita vztahu k určitému předmětu přerušena. Možností, jak je uchopit, je totiž více: intermitence – tj. přerušování spojení a vpád jakéhosi jiného času například do určité posloupnosti sdílené s druhým – jsou koneckonců jen výrazem existence paralelních linií času a s nimi spojených anachronismů, o nichž již byla řeč, které zase samy poukazují na to, že každá jednotlivá posloupnost života je součástí onoho „širšího systému“ času, jenž sestává z jakéhosi provázaného pletiva mnohých kontinuit. Pro *Hledání* je nicméně důležitá především následující alternativa: máme chápat onu přerývku, v níž si nezpřítomňujeme určitou věc nebo osobu, především jako důsledek setrvalých materiálních (příp. odvozeně také myšlenkových) proměn odpovídajících logice časové posloupnosti, anebo jej máme chápat jako cosi, co naopak umožňuje, aby byly určité entity z posloupnosti jakoby vyjmuty a uchovaly si tak cosi ze své nezaměnitelnosti? Jinými slovy: lze se soustředit na sukcesivní nebo simultánní aspekt tohoto intervalu, přičemž první z nich je na závěrečném matiné popsán takto:

---

<sup>646</sup> Vo, str. 243. Srv. dále (Vo, str. 244): „Naše láska k životu je jen jakýmsi starým milostným vztahem, kterého se nedovedeme zbavit. Její síla je v její trvalosti. Ale smrt, která tuto trvalost přerve, nás z touhy po nesmrtelnosti vyléčí.“

<sup>647</sup> VIo, str. 473.

<sup>648</sup> VIo, str. 474.

<sup>649</sup> Srv. VIo, str. 482: „to, co ta bytost, která ve mně byla právě potřikrát nebo počtyřikrát vzkříšena, na chvíli zakoušela, byly možná opravdu zlomky života podléhající času, ale toto nazírání, i když bylo nazíráním věčnosti, bylo samo něčím prchavým.“

„A protože člověk cítí, že ty bytosti, zachycované ve vzdálenostech dostatečně velkých, jsou tak odlišné jen následkem ustavičně probíhajících změn, cítí také, že i on sám byl vystaven působení téhož zákona jako tito tvorové, kteří se natolik proměnili, že i když nepřestali existovat, a právě proto, že existovat nepřestali, nepodobají se teď už vůbec tomu, co jsme z nich viděli kdysi.“<sup>650</sup>

Druhý, simultánní, aspekt je potom zachycen takto:

„mezi vzpomínkou, která se v nás náhle vynoří, a naším přítomným stavem, zrovna tak jako mezi dvěma vzpomínkami z různých let, míst a chvil, je vzdálenost tak velká, že už to samo by je dokázalo, i kdyby nebylo té osobitosti, kterou se každá z nich vyznačuje, učinit navzájem nesrovnatelnými. Ano, jestliže vzpomínka díky zapomenutí nemohla navázat žádné spoje (...), jestliže si zachovala svoji distanci, svoje osamocení v prohlubni nějakého údolí nebo na špičce jakéhosi vrcholku, dává nám náhle dýchat jiný vzduch, (...) který je s to vyvolat tento hluboký dojem obrození, právě jen jestliže byl už kdysi vdechován, neboť opravdové ráje jsou ráje, které jsme ztratili.“<sup>651</sup>

Oba popisy mají společné, že při nich jde o vztah mezi přítomností a minulostí, která je již velmi vzdálená, a v obou případech se jedná o rozdíl mezi přítomným vnímáním či stavem a vzpomínkou na konkrétní minulost. Oba popisy také předpokládají přerývku, kdy jsme se k minulému nijak nevztahovali: ale zatímco první popis konstatuje průběžně probíhající změny, které způsobují nepodobnost našeho obrazu minulosti a přítomného vjemu na materiální rovině, druhý si všímá, že absence vztahu daného obsahu paměti k časové sukcesi naopak umožňuje, aby minulost vyvstala tak, že zcela překryje přítomný stav (nejednou dýcháme tentýž „vzduch“); takže „přítomností“ se pro nás stává nikoli to, co je vnímané, ale spíše duchovní sféra paměti, v níž je minulost a přítomnost jakoby simultánní („dojem byl tak silný, že se mi zdálo, že okamžik, který takto prožívám, je okamžikem přítomným“).<sup>652</sup> Ona „vzdálenost“ zde má tedy dvojí roli: poprvé jde o délku intervalu časové posloupnosti, jež má vysvětlit náhlé vyvstání vnímaných fyzikálních (nebo fyzických) změn, podruhé označuje samu diferenci kvalit různých časových období, která se ukáže, je-li náhle zpřítomněná mimočasová totožnost (kvalita „vzduchu“) na rovině paměti konfrontována s doposud vnímanou aktuální přítomností. V prvním případě tedy ona „velká vzdálenost“ sestává z nesčetných malých vzdáleností, tj. změn, jimž jsme ale

---

<sup>650</sup> VIo, str. 535.

<sup>651</sup> VIo, str. 477. Srv. IIo, str. 200: „Proto je také nejlepší část naší paměti mimo nás, v deštivém závanu (...). Mimo nás? Správněji řečeno v nás, ale skrytá před naším pohledem, ponechaná v delším či kratším zapomenutí. Jedině díky tomuto zapomenutí můžeme občas znovu nalézt bytost, kterou jsme kdysi byli, postavit se k věcem tak, jak se k nim ona stavěla, znovu trpět, protože již nejsme sebou, ale jí a protože ona milovala to, co je nám teď lhostejné. V jasném světle obyčejné paměti obrazy minulosti ponenáhlu blednou, stírají se, nic z nich nezbyvá, již je nenacházíme. Nebo spíš nenašli bychom je už, nebýt toho, že několik slov (jako „ředitel na ministerstvu pošt“) bylo pečlivě uloženo v zapomenutí, podobně jako se odevzdává do Národní knihovny výtisk knihy, která by se jinak mohla stát nedostupnou.“

<sup>652</sup> VIo, str. 475.

nevěnovali pozornost, v druhém případě má spíše povahu „duchovní vzdálenosti“,<sup>653</sup> která umožňuje vyvstání totožnosti (kvality) v odlišných časových obdobích určované naší někdejší pozorností diferencující konkrétní čas (jak o tom byla řeč výše).

Zatímco je tedy odlišnost bytostí v průběhu času – zejména, když jde o velké vzdálenosti – něčím nevyhnutelným a někdy i skličujícím, odlišnost samotného času, který se stal takto odlišným právě díky přítomnosti těchto bytostí, je čímisi, co vposledku zůstává zachováno v nezměněné podobě a co v hrdinovi-vypravěči vyvolává při opětovném setkání zvláštní „radost podobnou jistotě“.<sup>654</sup>

V jakémsi krajním vyjádření lze proto říci, že „materialita“ pro Prousta představuje jen jakousi fenomenalizaci drobných změn, jimž jsme právě nevěnovali pozornost (srv. „a když se takto sami stali jinými osobami, bylo by bývalo překvapivé, aby neměli i jiné tváře“<sup>655</sup>), tj. ukazuje, vůči čemu jsme nebo jsme byli – třeba i nechtěně – indiferentní, zatímco ona imateriální totožnost, poukazuje na kontinuitu paměti či ducha, v níž lze v jakýchsi vzájemných konstelacích nahlížet nezaměnitelné kvalitativní difference (či melodie, které bychom nikdy nedokázali slyšet, ale z nichž jsme snad cosi rozlišili při setkání s druhými bytostmi).

Proto podle Prousta nakonec záleží více na rozdílu diferenciaci – indiference než na rozdílu materiální – imateriální. Je to vidět i na samotné proměně bytostí v čase: ty se pro nás, jak se již ukázalo, materiálně proměňují právě proto, že jsme od nich byli odloučeni (což někdy – ačkoli zdaleka ne vždy – bývá důsledkem toho, že nám na nich nezáleželo), zatímco bytosti, vůči nimž právě indiferentní nejsme, jak jsme viděli v souvislosti s Marcelovou babičkou, vidíme jen v oživení, které „...nenechá obrazy, jež nám skýtá jejich tvář, dospět až k nám, nýbrž zachytí je do svého víru, strhne je k představě, kterou si o nich odjakživa děláme“.<sup>656</sup>

Pokud bychom měli dosavadní závěry shrnout: jestliže s milovanými bytostmi jsme, pak jejich materiální proměny (téměř) nevidíme, a jestliže nás ony samy opustily, nelze s nimi sice udržet kontinuální vztah bez přerušování spojení, neboť zapominání „tu přežívající minulost, která je s realitou v stálém rozporu, v nás poněnáhu likviduje“,<sup>657</sup> ale můžeme spatřovat určitou naději ve znovunalezení ještě jiné kontinuity, která je vlastní paměti či duchu. Snad se v následujícím podaří ukázat, jak tato jiná duchovní kontinuita, označovaná zde – v širším měřítku společného času –

---

<sup>653</sup> Srv. výše podkapitola Kvalitativní čas, kde je řeč o duchovní vzdálenosti v souvislosti se dvěma combrayskými „stranami“ (Guermantes a Méséglise).

<sup>654</sup> Srv. VIo, str. 474: „Ale proč ve mně ty představy Combray a Benátek vyvolaly v tom i onom okamžiku radost podobnou jistotě a postačující bez jakýchkoli jiných důkazů k tomu, aby se pro mne smrt stala něčím lhostejným?“ Srv. VIo, str. 475: „A nezakoušel jsem takto s rozkoší jen tyto barvy samotné [měňavou paletu oceánu zeleného a modrého jako ocas páva], ale celý jeden okamžik svého života, který jim dával vyvstat, a který byl kdysi bezpochyby právě touhou vzpínající se jim vstříc, okamžik, z kterého mi tenkrát v Balbecu nějaký pocit únavy nebo smutku nedovolil možná mít požitek, a který mě teď, když byl oprostěný od toho, co je v zevním vjemu nedokonalého, čistý a odhmotněný, naplňoval radostí.“

<sup>655</sup> Srv. citováno výše.

<sup>656</sup> IIIo, str. 143. (Místo bylo v delším znění citováno výše.) Srv. k tomu VIo, str. 572 a VIo, str. 658.

<sup>657</sup> VIo, str. 153.

jako časová konstelace, sama zrcadlí jakousi vyšší simultaneitu, která je patrně podle Prousta zcela nečasová či mimo-časová.

### [2.1.3] Perspektiva a konstelace

Výslovné spojení otázky vztahu difference - indiference a rozdílu materiální - imateriální najdeme v pasážích, kde hrdina-vypravěč porovnává perspektivní pohledy dvou postav na dvě jiné postavy: konkrétně jde o to, jak na straně jedné vidí Albertinu hrdina a jak ji vidí Saint-Loup, a na straně druhé, jak se oba přátelé dívají na herečku Ráchel. Tyto odlišné pohledy by snad měly také lépe osvětlit povahu časové konstelace, neboť v nich opět půjde o problém „prostředkující představy“; tentokrát však nahlížené z více různých hledisek.

Hlavní momenty postupného vytváření vztahu k druhé bytosti vysvětluje vypravěč v románu průběžně, ke skutečným konfrontacím hledisek dochází nejprve ve třetím díle (*Svět Guermantových*), kdy se hrdina spolu se Saint-Loupem setká s jeho vysněnou Ráchel, a potom mnohem později v *Uprchlé*, kde hrdina udivenému Saint-Loupovi ukazuje fotografii Albertiny, neboť jej žádá, aby ji vyhledal. Připomeňme si ale nejprve některé obecné postřehy, v nichž vypravěč vysvětluje, jakým způsobem nabývají postavy určité hloubky, odlišné od pouze materiálních kvalit, jaké může mít kupříkladu nějaká žena, „k níž se vine pouze naše tělo, neboť i ona sama je jen kouskem živé hmoty“.<sup>658</sup> Když jde totiž o dívku, „kterou jsme některé dny spatřovali na pláži s přítelkyněmi“ a báli jsme se, „že ji podruhé již nespátříme“, jeví se celá situace docela jinak:

„Život před námi ochotně rozvinul román této dívenky v celé šíři, propůjčil nám k nazírání na ni určitý optický nástroj, a pak zase jiný, k fyzické touze připojil doprovod – který ji zesteronásobuje a rozrůžňuje – oněch tužeb oduševnělejších (...). Člověk viděl nějakou ženu, která tak jako Albertine rýsující se na pozadí moře byla jen pouhým obrazem uprostřed dekorací života, a tento obraz pak může najednou od těchto dekorací oddělit, přitáhnout ho k sobě a vidět postupně i jeho barvy a jeho objem, jako kdyby se na něj díval skly stereoskopu. Právě proto jsou zajímavé jediné ženy trochu nepřístupné (...). Neboť poznat je, přiblížit se k nim, dobýt jich znamená vlastně obměňovat tvar, velikost a reliéf určité lidské podoby (...). S Albertinou (...) zůstávaly spjaty všechny dojmy, které se řadily v určitou mořskou sérii, mně obzvlášť drahou.“<sup>659</sup>

Podoba Albertiny do sebe pro hrdinu jednak zhušťuje v jakési dimenzi hloubky – viděné optikou stereoskopu – různé tvary a reliéfy lidské podoby, jednak – jak jsme již ostatně viděli – k sobě podivuhodnou gravitací připoutává veškeré mořské imprese, které se v hrdinově mysli řadí do určité posloupnosti. Předpokladem tohoto získání objemu je však zároveň zprvu dostatečně velká vzdálenost, jíž vůči hrdinovi Albertine zaujímá (na jiném místě vypravěč tuto postupnou proměnu vzdálenosti a nabývání

---

<sup>658</sup> IIIo, str. 372.

<sup>659</sup> IIIo, str. 372–373.

objemu popisuje jako proces modelování sochy).<sup>660</sup> Podobně jako v případě cestování zde vše záleží na určité vzdálenosti, která se vymyká vůli a která dodává vytouženým městům a bytostem realitu (srv. „musím podniknout dlouhou cestu vlakem, chci-li věřit v realitu Pisy“).<sup>661</sup> Ačkoli tedy hrdina-vypravěč vkládá do setkání s druhým veškeré bohatství své obraznosti, přece nejde beze zbytku jen o hru fantasmie, neboť, jak už víme, aktivita obrazotvornosti žije z víry v realitu. A pokud jde o realitu, zde máloco závisí výhradně na hrdinově vůli. Platí tu tedy totéž, co vypravěč v jakémsi povzdechu vysloví poté, co se mu nedaří vzpomenout si na jméno jisté dámy: „Můj duch by ovšem dokázal i nejnepohodnější jména stvořit. Naneštěstí nešlo o to tvořit, ale reprodukovat. Každá činnost ducha je snadná, když není podřízena realitě. Tady jsem byl nucen podřizovat se jí.“<sup>662</sup>

Vraťme se tedy k Albertině fotografii. Jak si vzpomínáme, Saint-Loupův údiv může hrdina-vypravěč jen stěží přehlédnout,<sup>663</sup> poměrně rychle se však dovtípí, co je jeho příčinou, neboť si hned vzpomene, jak byl sám ohromen, když poprvé spatřil Ráchel (bude o tom ještě řeč). Tento moment jej nicméně vede k delší reflexi svého vztahu k Albertině, která má vposledku obecnější vyznění:

„Albertine byla zkrátka, jako nějaký kámen, na který napadal sníh, jenom výchozím centrem obrovské stavby, jejíž plán se vytvářel v mém srdci. Robert, pro něhož bylo celé toto navrstvení dojmů něčím neviditelným, postřehoval jen holý základ, který jsem já naopak pro tyto navrstvené dojmy nebyl s to spatřit. (...) je to tím, že když [láska] dospěla do toho stupně (...), navrstvování těch dojmů vkládajících se mezi ženinu tvář a oči milence (...) už natolik pokročilo, že onen bod, kde utkvívají milencovy pohledy (...), je od bodu, kde tento obličej vidí druhé, zrovna tak vzdálený, jako je skutečné slunce vzdáleno od onoho místa, kam my promítáme na obloze jeho lámající se paprsky. (...) A tak jestliže obličej, který milenec spatřil poprvé, je velice vzdálený od toho, který vidí od té doby, co miluje a trpí, je zase v opačném směru zrovna tak vzdálený i od toho, který teď může vidět lhostejný pozorovatel.“<sup>664</sup>

Opět se zde vrací metafora vzdálených hvězd, které však vidíme na jiném místě než tam, kde se ve skutečnosti nacházejí, a jiný než tento pohled nám přitom není dostupný, pouze můžeme rozumově – na základě analogie – chápat, že druhý jej nijak nesdílí. Pomezí oblast, lemovka (*liséré*) či prostředkující představa mezi námi a druhými je tu zároveň popsána jako určité „navrstvení dojmů“, jako sníh nebo jako kukla. Motiv „vrstvení“, stejně jako astronomická metaforika, má v *Hledání* významné

---

<sup>660</sup> Srv. Vo, str. 143: „Ostatně kdybychom se pokoušeli vystihnout zákon našich milostných zvědavostí určitým vzorcem, pak by tento vzorec bylo nutno hledat v maximální vzdálenosti mezi tou ženou, jak jsme ji zprvu zahlédli, a ženou, k níž jsme se pak přiblížili...“

<sup>661</sup> Vo, str. 173. Srv. Vo, str. 172: „právě délka té cesty, určená něčím, co se vymyká mé vůli, mi tu připadala nepostradatelná.“

<sup>662</sup> IVo, str. 59.

<sup>663</sup> VIo, str. 28: „vzal na sebe (...) výraz, jaký míváme v přítomnosti nemocného (...) který (...) vám vykládá, stížen akutním šílenstvím, o jakési božské bytosti, která se mu zjevila, a vidí ji pořád ještě na místě, kde vy zdravý člověk, vidíte jediné peřinu.“

<sup>664</sup> VIo, str. 28–29.

místo, protože nabízí určitá vodítka k lepšímu pochopení myšlenky konstelace. Toto vrstvení totiž mimo jiné vysvětluje odlišnost skutečnosti, která byla intenzivně diferencována (příčemž tato diferenciaci jako by na věcech či bytostech „sedimentovala“), od skutečnosti, která se nabízí zrakům lhostejného diváka. Je třeba dodat, že tento efekt sedimentace se netýká výhradně jen milovaných bytostí, ale zhusta i obyčejných hmotných objektů, neboť „život“ kolem nich podle vypravěče nepřestal „tkát různé nitě, které je nakonec obestlaly tím krásným, nenapodobitelným sametem let, podobným smaragdovému povlaku, jaký ve starých parcích obestírá i obyčejnou vodovodní rouru.“<sup>665</sup>

Perspektivní rozdíl v pohledu na tutéž osobu je ještě lépe vykreslen v souvislosti s hrdinovým pohledem na Ráchel, protože výchozí situace se tentokrát navíc liší v tom, že hrdina již Ráchel poznal jako osobu, která se právě žádnou nedostupností nevyznačovala, takže Ráchel je zde vylíčena – jak by řekli renesanční platonikové – téměř jako *duplex Venus* ztělesněná jedinou postavou:

„Uvědomoval jsem si, co všechno může lidská obrazotvornost vkládat za takový kousíček tváře, jako byla tvář téhle ženy, jestliže ji jenom právě obrazotvornost poznala jako první; a naopak, na jaké ubohé materiální prvky bez jakékoli hodnoty se může rozložit to, co bylo cílem tolika snění, jestliže to naopak bylo vnímáno obráceným způsobem, jestliže jsme se toho zmocnili nejvšednějším poznáním. (...) To, co jsme viděli, Robert i já, byl zajisté tentýž drobný a úzký obličej. Ale dospěli jsme k němu protichůdnými cestami, které se nikdy nespojí, a tak z něho nikdy neuvidíme tutéž stranu. (...) Připadalo mi, že nehybnost tohoto bezvýznamného obličejce je zrovna tak jako nehybnost nějakého listu papíru, který je vystaven obrovitým tlakům dvou atmosfér, výsledkem rovnováhy dvou nekonečen, která dospěla až k této nehybné tváři, aniž se spolu setkala, neboť právě jí zůstávala od sebe oddělena. Když jsme na ni takto oba hleděli, Robert a já, neviděli jsme ji z téže strany tajemství.“<sup>666</sup>

V této pasáži je převedení otázky i/materiality na otázku in/diference výslovné: Ráchel jako by byla pro jednoho pozorovatele složena z pouhých materiálních prvků, zatímco pro druhého je oduševnělou a nedostupnou bytostí; ocitá se tedy jakoby ve dvou zcela odlišných světech, v nichž má maximálně odlišnou váhu, a přece se s ní hrdina i Saint-Loup setkávají jako s toutéž osobou. Navzdory tomu ale pohled vrhaný na tentýž předmět nemůže nikdy splynout, takže se stává „výsledkem rovnováhy dvou nekonečen“, z nichž jedno je prostoupeno barevnými vrstvami dojmů, zatímco druhé zeje prázdnotou. Proustův hrdina-vypravěč na těchto příkladech ukazuje, proč ve věcech, které mají pro jednotlivé postavy a samotného hrdinu poslední význam, není téměř možné dosáhnout skutečné komunikace. (Odtud patrně také plyne jeho nedůvěřivost vůči přátelství, které podle něj příliš snadno vytváří iluzi splynutí duší, aniž by ale zasahovalo hlubší vrstvy každé z nich.)<sup>667</sup> Příčinou této absence

---

<sup>665</sup> VIo, str. 582.

<sup>666</sup> IIIo, str. 162.

<sup>667</sup> Srv. IIo, str. 282: „Cítil jsem se schopen pěstovat ctnosti přátelství lépe než mnozí jiní (protože bych vždy dal přednost prospěchu přátel před osobními zájmy, na nichž jiní lpějí a jež pro mne nic



komunikace je opět ono „pásno nahodilostí“ (*liséré*), které zde již neoznačuje jen cosi, co se vyskytuje mezi hrdinou a předmětem, který vnímá, nýbrž cosi, co by bylo zapotřebí uchopit z hlediska každé jednotlivé postavy („ve skutečnosti nejde o jeden svět, každé ráno se jich probouzejí milióny, skoro tolik, kolik existuje lidských zornic a inteligencí“).<sup>668</sup> Na jiném místě kupříkladu hrdina-vypravěč v souvislosti s Gilbertou zjišťuje, že jeho slova k ní dorazila zkomolená, „jako by procházela pohyblivou clonou nějakého vodopádu, změněná k nepoznání, vydávající směšný zvuk, zbavená jakéhokoli smyslu“.<sup>669</sup>

Přesto se ale později pohled hrdiny-vypravěče ještě změní, jakmile bude mít příležitost vidět Ráchel vystupovat v divadle. Zde lépe pochopí, že Saint-Loup se na Ráchel dívá jakoby skrz optický přístroj uměleckého díla. Tato myšlenka má určitý význam pro porozumění významu umění v *Hledání*. To, na čem jednotlivým lidem jaksi neúměrně záleží, je podle všeho – nakolik je to zároveň jedinečné – velmi obtížně sdělitelné, jak to ukazují lásky jednotlivých postav: „vzdálenost mezi objektivní realitou a láskou se mi ukázala ve své maximální šíři (Ráchel pro Saint-Loupa a pro mne, Albertine pro mne a pro Saint-Loupa...).“<sup>670</sup> A přece je tento idiosynkratický význam do určité míry uchopitelný, nakolik jej můžeme spatřit převeden v jakýsi duchovní ekvivalent vyjádřený v umění („Připomínal jsem si, kolik životů má své tragické vysvětlení v nějakém geniálním a nepřiliš podobném portrétu, jako byl třeba Odettin portrét namalovaný Elstirem, který nebyl ani tak portrétem milenky jako spíš portrétem deformující lásky.“).<sup>671</sup> Umění tak ukazuje odlišný vzorec komunikace duší, který je sice nepřímý, neboť je založený na poznávání druhého nikoli na základě vztahu k témuž objektu, ale v jeho odlišném způsobu vidění, ale který jako by staví materiální skutečnost opět do určité plodné vzdálenosti. Ačkoli tuto distanci skýtající prostor pro jiný typ komunikace duší lze najít i jinde než v umění, přesto je umění vhodným prostředkem k vysvětlení její povahy:

„... začátek tohoto představení (...) mi [umožnil] pochopit zčásti povahu oné iluze, jíž Saint-Loup propadal ve vztahu k Ráchel a jež vytvářela hotovou propast mezi těmi představami, jaké o své milence měl Robert a jaké jsem měl já, když jsme ji oba toho rána viděli pod rozkvetlými hrušněmi. (...) Když ji člověk viděl takto, byla to (...) najednou jiná žena. Ráchel měla jeden z těch obličejů, které vykresluje jenom vzdálenost – a nemusí to být zrovna vzdálenost jeviště, neboť divadlem, jen ve větších rozměrech, je i celá společnost – a které se rozpadají zase v prach, jsou-li viděny zblízka. (...) Kdo by byl Ráchel nespátřil nikdy jinak a

---

neznamenají), ne však poznávat radost skrze cit, který, místo aby rozdíl mezi mou duší a jinými zvětšoval – neboť jsou rozdíly mezi dušemi nás všech –, by je smazával.“

<sup>668</sup> Srv. Vo, str. 193: „Svět se nám všem jeví jako pravdivý, a přitom je pro každého jiný. Kdyby nás logika vyprávění nenutila omezit se jen na důvody nicotné, bylo by možno dokázat důvody mnohem vážnějšími, jak jednorozměrné je to vyprávění na začátku tohoto svazku, kde ze své postele slyším, jak se svět probouzí jednou takového počasí, jindy za jiného. Ano, byl jsem jistě nucen věc takto zúžit a dopustit se jisté lži, ale ve skutečnosti nejde o jeden svět, každé ráno se jich probouzejí milióny, skoro tolik, kolik existuje lidských zornic a inteligencí.“

<sup>669</sup> Io, str. 170.

<sup>670</sup> VIo, str. 520–521.

<sup>671</sup> VIo, str. 30.

z větší blízkosti, byl by nutně zatoužil stát se předmětem její pozornosti (...). V mém případě tomu tak nebylo, ale bylo tomu tak u Saint-Loupa, když ji viděl prvně hrát. A tak si tehdy kladl otázku, jak se k ní přiblížit (...), a otevřela se v něm tenkrát celá jedna zázračná sféra – sféra, v níž žila ona –, z které vyzařovalo líbezné záření, ale do níž nebude moci proniknout. (...) Tato jevištní Ráchel, třebaže ji už nemohl spatřit, řídila nicméně dál jeho počiny, podobně jako nás hvězdy ovládají svou přitažlivostí i během hodin, kdy našim očím nejsou viditelné.“<sup>672</sup>

Podle vypravěče teprve určitá ideální vzdálenost vykresluje formu: zblízka se Ráchel jeví jako neurčitá mlhovina, zatímco zdálky nabývá určitosti tvaru. Podobným způsobem je ostatně líčena role vzdálenosti ve vztahu ke kněžně de Guermantes, která se zdáli jeví jako víla, ale zblízka se postupně proměňuje v lidského tvora.<sup>673</sup> Zajímavá je také opětovná zmínka vzdálených příčin, které latentně působí navzdory momentální nepřítomnosti. Postava Ráchel navíc tvoří v *Hledání* jakýsi přirozený přechod mezi popisem vrstevnatého pohledu na Albertinu (a obecně na milované bytosti) a líčením vnímání uměleckých děl. Nejlépe se to ukazuje srovnáním s popisem jevištní Bermy. Je však zapotřebí předeslat, že Ráchel měla v daném představení spíše roli figurantky a hrdina navíc nebyl jejímu umění do té míry nakloněn: patrně proto v souvislosti s ní zmiňuje jen onu jevištní dálku, která však – alespoň pro něj – jako by zůstala neozářena či nevyplněna. Naproti tomu Berma, skutečná geniální umělkyně, jak uvidíme, opět proměňuje tuto vzdálenost v jakési duhové sklíčko rozličných vrstev a barev; na rozdíl od objektů lásky je však těchto „zprůsvitnělých pruhů různých hmot“ do značné míry sama vědomou strůjkyní:

„Okolo Bermina hlasu, v kterém nezbyval jediný pozůstatek mrtvé hmoty, jež by se byla nedala prostoupit duchem (...) její postoje na jevišti (...), které se zakládaly na úvahách daleko hlubších, než byly ty, jejichž stopu bylo možno pozorovat v gestech jejích kolegyň, jenomže z těchto úvah se už vytratil jejich volní původ a rozplynuly se jen v jakési vyzařování chvějivě obestírající Faidřinu postavu (...): tohle všechno, hlas, postoje, gesta, závoje, vytvářelo kolem toho těla myšlenky, jímž je verš (těla, jež v protikladu k lidským tělům není žádnou neprůhlednou překážkou, nýbrž jakýmsi pročištěným, oduševněným šatem), jen jakési další obaly, které si duše tak přizpůsobila a do nichž tak vplynula, že ji neskrývaly, nýbrž dávaly jí jen o to skvěleji zazářit – podobně jako ty zprůsvitnělé pruhy různých hmot, jejichž vrstvení působí, že uvězněný ústřední paprsek drahokamu se láme ještě bohatěji, a které činí tu hmotu napojenou plamenem, v níž paprsek zůstává zajat, ještě větší, drahocennější a krásnější.“<sup>674</sup>

Ono navrstvení dojmů, o němž vypravěč tak často hovoří, jako by zde dostávalo (staro)nový smysl astrálního těla, o němž byla řeč v souvislosti s barevnými sklíčky,

<sup>672</sup> IIIo, str. 177–179.

<sup>673</sup> Srv. k tomu pozn. výše. Zatímco v případě paní de Guermantes jde o vzdálenost v duchovnějším smyslu, v případě Ráchel je myšlenka ilustrována dokonce i na vzdálenosti prostorové; přesto má ale tento jednodušší příklad vést k příkladu složitějším, kterým je srovnání dvou pohledů na totéž, jež ukazuje podstatné intersubjektivní rozdíly.

<sup>674</sup> IIIo, str. 49–50.

jimiž hrdina pohlíží na čas na závěrečném guermantovském matiné. Podstatný rozdíl mezi hrdinovými či Saint-Loupovými „prostředkujícími představami“ a tímto oduševnělým šatem Bermina tělesného projevu, spočívá v tom, že jde o záměrný, „na hlubokých úvahách“ založený viditelný výtvar, který je navíc tak zdařilý, že působí jako „samotný fakt života“, ačkoli je to ve skutečnosti optický aparát, skrze nějž může hledět kterýkoli divák.

## [2.2] Časová konstelace: vzdálenost a blízkost jednotlivých bytostí

Snad je na místě položit si ještě jednou otázku, proč bychom měli ony výše popsané vzájemné vztahy mezi jednotlivými bytostmi chápat zároveň jako vztahy časové. Ukázalo se, že Albertine je pro hrdinu-vypravěče jakousi vzdálenou hvězdou, do níž se zkonduzovala původní mlhovina balbeckých dívek. A do podobné neurčité mnohosti se tato hvězda měla také později jakoby znovu rozplynout. V souvislosti s časovou posloupností přitom vyšlo najevo, že celý tento pohyb zhuštění a opětného rozptýlení je určitým „vývojovým procesem“, který hrdina-vypravěč přirovnává k hudební skladbě. Analogický vývoj si pak lze domýšlet rovněž pro Saint-Loupa a Ráchel. Jestliže tedy vypravěč hovoří o barevných hmotách či vrstvách mezi jednotlivými postavami, jedná se o zkratku, protože z hlediska celého románového příběhu je zjevné, že veškerá barevnost, kterou lze spatřit navrstvenou jakoby v jednom okamžiku, je ve skutečnosti výslednicí určitého časového průběhu. Přesněji řečeno je výslednicí navrstvení rozrůzněných kvalit konkrétního času spjatého s konkrétní bytostí. Přitom sama možnost této zkratky zase naopak předpokládá, že časovou posloupnost lze do jisté míry učinit simultánní v paměti, tj. že jednou již diferencovaný čas může (ačkoli také nemusí) být nějak při díle i v daném okamžiku pohledu na jednotlivou osobu.

Myšlenku konstelace času je pak zapotřebí přivolat si na pomoc ve chvíli, kdy jsou spolu konfrontovány dva pohledy na tutéž „hvězdu“, která však v jednom světě září, zatímco v druhém stěží nabývá určitého tvaru, přičemž pro jednu z postav takovou i navždy zůstane (Ráchel pro hrdinu, Albertine pro Saint-Loupa). Z těchto perspektivních pohledů je zřejmé, že by nebylo tak docela přesné, kdybychom celou věc chápali tak, že některé bytosti jsou – samy o sobě – jakýmsi korelátém „času přírody“ s jejími poznenáhlymi změnami, a jiné jsou korelátém „času (individuální) duše“ s její pozorností, která čas diferencuje. Spíše se zdá, jako by se jednomu pozorovateli tatáž bytost jevila ponejvíc ve svých látkových vlastnostech – které jsou samy podřízeny zákonům fyzikálních či fyzických změn –, zatímco druhý pozorovatel tutéž osobu z řádu ryze materiálních charakteristik vyjímá a ta se pak pro něj – v nejzazším případě – transformuje v jakýsi duchovní ekvivalent. Ve výsledku se pak např. Swannova větička, jeho „božská zajatkyně“, pro něj stává „nenahraditelným pojmem“, který nejen že fyzikálním zákonům nepodléhá beze zbytku, ale který dokonce – jak jsme viděli právě v souvislosti s Vinteuilovou sonátou – může v očích tohoto pozorovatele samotný řád přírody znejistit: „A smrt s nimi je jaksí méně trpká, méně neslavná, snad i méně pravděpodobná.“<sup>675</sup> (Ponechme nyní stranou otázku, do

---

<sup>675</sup> Srv citace výše. (Ir, str. 313.)

jaké míry je onen výsledný „pojem“ dílem pozorovatele, jeho objektu, či dokonce skladatele, který – aniž by o tom sám cokoli věděl – propůjčuje neurčitému citu druhých sdělitelnou hudební formu.)

Nejde tedy o dva různé „časy“ (jeden jakoby rychlejší, neboť určitá bytost se v něm – pro někoho – stále proměňuje, a druhý jakoby pomalejší, neboť tatáž bytost je – pro někoho jiného – jen nehybným materiálním objektem), ale o různá hlediska zaměřená na tentýž objekt v rámci určité časové (či paměťové) konstelace a s tím spojené různé podoby bytí téže bytosti v závislosti na tom, s jakými dalšími prvky konstelace je tato bytost usouvztažněna. Jinými slovy tatáž bytost žije jakoby ve více „časech“ najednou, aniž by přestala být součástí času společného dalším bytostem. Samotný pohled na čas jako na konstelaci tedy zároveň – v relativistickém universu *Hledání*, které se téměř nezajímá o čas měřený hodinami a udávaný v konkrétních datech – umožňuje myslet současnost vícero hledisek na tentýž předmět, již na straně tohoto předmětu odpovídá myšlenka mnohosti faset či vrstev téže bytosti. S touto mnohostí pak na straně jednoho pozorovatele (např. hrdiny ve vztahu k Albertině) koresponduje mnohost zainteresovaných „já“, oněch „defilujících zástupů jakési různorodé armády“, o nichž už byla řeč v souvislosti s časovou posloupností, zatímco jiný pozorovatel (Saint-Loup) vidí jen materiální charakteristiky neměnné tváře, již odpovídá také jeho neproměnný postoj lhostejného přihlížejícího. (Viděli jsme ale, že *Čas znovu nalezený* chce zároveň ukázat, že tato mnohost není jediným způsobem bytí jednotlivých bytostí, neboť ty se mohou ocitnout zcela „mimo čas“, nakolik se jim podaří nalézt svou kvalitativní esenci či diferenci. K tomuto motivu se ještě vrátíme.<sup>676</sup>) Diferenciace, resp. pozornost jako by tedy každé jednotlivé postavě osvětlila část univerza, onoho „širšího systému“, v němž se jejich duše pohybují, zatímco ostatní prvky konstelace zůstávají v jakémsi příšeří, což ale právě neznamená, že by tytéž prvky nemohly být hvězdami pro jiné pozorovatele téže konstelace.

Viděli jsme, že jednotlivé bytosti v určité konstelaci vůči sobě navzájem udržují jakousi konstitutivní vzdálenost, současně ale platí, že je gravitační síly daného seskupení zároveň udržují v okruhu blízkosti. I tato blízkost je v *Hledání* nakonec vždy popsána především jako pouto, které má časovou povahu, což se ukazuje mimo jiné v jedné z pasáží, v nichž vypravěč uvažuje nad tím, proč se od Albertiny (která se v dané chvíli jeví být především zdrojem trýzně) nedokáže odpoutat:

„Tím, co nás k bytostem připoutává, jsou ony tisíce kořeny, ony nesčetné nitky, kterými jsou vzpomínky na předchozí večer a naděje vztahující se na zítřejší ráno (...) svůj život neobětujeme ani tak určité bytosti jako spíš všemu tomu, co k sobě dokázala připoutat z našich hodin, z našich dní, z toho, oproti čemu nám život ještě neprožívaný, život relativně budoucí, připadá životem vzdálenějším, lhostejnějším, méně s námi spjatým, méně naším.“<sup>677</sup>

V tomto smyslu je každá bytost nedílnou součástí konstelace, jejíž prvky (tj. jiné bytosti) jsou recipročně spjaty s tím, kým je tato bytost pro sebe sama. Tato blízkost

---

<sup>676</sup> Srv. níže: část II., kap. 2.4.

<sup>677</sup> Vo, str. 98.

jednotlivých postav má v *Hledání* více podob, z nichž jednou je například částečné osvojení pohledu druhého: k vlastnímu pohledu hrdiny se tak přidružuje *in absentia* pohled Albertinin, takže se tento pohled obohatí o záblesk neznámého světa jiné bytosti:

„S pohledem, kterým jsem spočinul na té či oné z nich, byl bezprostředně sdružen i onen zvědavý, kradmý a podnikavý pohled, plný nepostižitelných myšlenek, jaké by na ně byla vrhla potají Albertine, a když ho takto zdvojl (...), tu těmi alejemi (...) prolétl jakýsi záchvěv neznáma...“<sup>678</sup>

V souvislosti s kvalitativním časem jsme mohli vidět, že podobnou změnu vidění obvykle v *Hledání* působí umělecká díla, zdá se nicméně, že může jít i o efekt vzájemného spojení dvou bytostí bez zprostředkování uměleckou optikou. Ačkoli jsou tedy paradigmatickým metamorfózy vidění umělci a jejich „astrální těla“ v podobě děl, jimiž své nezaměnitelné vidění vyjadřují, milované bytosti někdy dosahují stejného účinku svou schopností podněcovat a udržet rozlišující pozornost milujícího. Tím ale nemá být nijak řečeno, že by milované bytosti v *Hledání* představovaly jakousi dobu uměleckých děl („Albertine pro mne naprosto nebyla nějakým uměleckým dílem“)<sup>679</sup>, neboť jestliže jsou jednou odlišeny od povšechné podívané, nemohou už být předmětem nezainteresované kontemplace. Zahnutí perspektivy druhého obvykle bývá v lásce výsledkem obtížné zkušenosti, zatímco v umění – podle Proustova vypravěče – přirozeně vychází z estetického nahlížení díla (ačkoli je pravda, že i tato zkušenost může být zprvu obtížná).<sup>680</sup>

Aby se však nezdálo, že v *Hledání* je činnost diferenciací času podána především jako aktivita hrdiny-vypravěče, je na místě připomenout ještě hlubší podobu blízkosti dvou bytostí téže konstelace znázorněnou zde především hrdinovou bezděčnou vzpomínkou na babičku. Je přitom příznačné, že podobně jako v případě zaujetí perspektivy Albertiny, jde o maximální „blízkost“ v nepřítomnosti milované bytosti. Zde dokonce jako by „obsah“ náhle zpřítomněné vzpomínky do sebe zahrnul toho, kdo si vzpomíná:

„Bytostí, která mi přicházela na pomoc, která mě přišla zachránit před duševní vyprahlostí, byla táž bytost, která před několika lety ve stejném okamžiku, kdy z mého já už nic nezbyvalo, vešla a vrátila mě zas sobě samému, neboť byla právě mnou, a víc než mnou (moje já v ní bylo obsaženo a obsahující bylo víc než obsažené, přinášelo mi je v sobě).“<sup>681</sup>

Vypravěč o tomto příchodu druhého neváhá – navzdory faktické absenci – mluvit jako o zprvu neznámé „božské přítomnosti“ (*présence incon nue, divine*), která nás zachovává nám samým. Ačkoli má i tato vzpomínka strukturu vzpomínky mimovolné, jak ji už známe (snad jen s tím rozdílem, že nejde o *anamnesis* čistě radostnou), liší se od

---

<sup>678</sup> VIo, str. 156–157.

<sup>679</sup> Vo, str. 389.

<sup>680</sup> Jak jsme viděli výše v souvislosti s kvalitativním časem a „combrayským optikem“.

<sup>681</sup> IVo, str. 163.

reminiscencí z *Času znovu nalezeného* také tím, že to, nač si zde hrdina vzpomíná, vlastně není čas, který by diferencoval on sám, protože právě z jeho já tehdy „nic nezbyvalo“. Tento čas – a jeho následné zpřítomnění – se stává zcela odlišným od jakéhokoli jiného času nikoli jen dílem hrdiny-vypravěče, ale především přítomnou pozorností druhého, zde Marcelovy babičky.

Jakousi nejzazší možnost skutečné blízkosti, která má podobu pohledu sdíleného s druhým, blízkosti, která je v *Hledání* zcela výjimečná, potom představuje situace návštěvy baptisteria chrámu svatého Marka v Benátkách v doprovodu hrdinovy matky. Prohlídka baptisteria má v *Hledání* zvláštní význam mimo jiné proto, že hrdina-vypravěč vždy považoval za podmínku kontemplance díla soustředěnou samotu (což souvisí s jeho přesvědčením, že hlubší vnímavost vůči umělecké kráse lze – pokud vůbec – sdílet jen velmi obtížně). Také v souvislosti s naší pasáží připomíná, jak mu kdysi Albertinino přání, aby se spolu podívali na nějaký obraz, připadalo nepodložené, neboť domnělé potěšení z takového sdílení vždy pokládal za iluzi vlastní lidem, „kteří nedovedou jasně myslet“.<sup>682</sup> Přestože i v tomto případě bude pro hrdinu-vypravěče zásadní především perspektiva vzpomínky, jedná se patrně o jediné místo, kde se možnost radostně sdílené kontemplance téhož předmětu v přítomnosti druhého – navzdory všem výhradám – připouští. Vypravěč ovšem ihned dodává, že i tato přítomnost jej rozradostňuje především retrospektivně:

„Vcházeli jsme s matkou do baptisteria, naše nohy šlapaly po mramorových a skleněných mozaikách dlažby (...). Když viděla, že budu muset dlouho postávat před těmi mozaikami, které zobrazují Kristovo pokřtění, matka, která cítila, jaký ledový chlad vládne v baptisteriu, mi přehodila přes ramena šál. (...) Dnes jsem si přinejmenším jistý, že potěšení vyvolané ne-li tím, že člověk vidí, tedy aspoň tím, že viděl nějakou krásnou věc společně s určitou osobou, skutečně existuje. (...) není mi už lhostejné, že v tom chladivém šeru stála po mém boku žena přistojená do smutečních šatů (...), a že touto ženou (...) – kterou pro mne už nikdy nic neodloučí od té líbezně ozářené svatyně svatého Marka, kde ji, jak jsem si jist, vždycky znovu najdu, protože tam má zrovna tak jako nějaká mozaika své vyhrazené a neměnné místo –, že touto ženou je moje matka.“<sup>683</sup>

Tato pasáž má v *Hledání* zvláštní význam také proto, že právě na tento moment si hrdina vzpomene, když vystoupí z kočáru na dvůr guermantovského domu a klopýtne o nerovné dláždění, čímž mimovolně spustí celou sérii bezděčných vzpomínek („...byly to Benátky..., které mi pocit, jaký jsem zakusil kdysi na dvou nestejných dlaždicích baptisteria svatého Marka evokoval i se všemi ostatními dojmy...“).<sup>684</sup> Vypravěč jako by propojením těchto dvou pasáží přinejmenším naznačoval význam spolu-přítomnosti druhých v bezděčných vzpomínkách, třebaže tyto vzpomínky se v *Čase znovu nalezeném* na první pohled jeví jen jako radostné atmosférické dojmy; ve skutečnosti přitom opět zahrnují čas diferencovaný spolu s druhými. To se v příběhu *Hledání* ukáže mimo jiné tehdy, když hrdinova matka po

---

<sup>682</sup> VIo, str. 245.

<sup>683</sup> VIo, str. 244–245. (Překlad mírně upraven.)

<sup>684</sup> VIo, str. 472–474.

určité neshodě z Benátek odjede a ten zde zůstává sám („město, které jsem měl před sebou, přestalo být Benátkami“) – tehdy se celá jejich vodní architektura promění v pouhou materii („voda se mi jevila jen jako určitá kombinace vodíku a kyslíku, věčná, slepá...“), takže hrdina-vypravěč se nakonec sám cítí být ze svého snového města vyvlastněn.<sup>685</sup>

Obdobné korespondence mezi bezděčnými vzpomínkami a milujícími bytostmi by bylo možné, jak jsme již zmínili dříve,<sup>686</sup> najít i v případě dalších mimovolných vzpomínek (např. přítomnost tety Leonie ve vzpomínce vyvolané šálkem lipového čaje atd.). Konstelace času, která je jakoby simultánně zhuštěna v paměti, implikuje jednak myšlenku vzdálenosti jednotlivých prvků konstelace navzájem (tato duchovní vzdálenost vlastně označuje samu koncentraci určitých kvalit či barev, jež vyvstávají ve vztahu mezi určitými objekty), jednak implikuje myšlenku reálné blízkosti jistých bytostí-planet, oné gravitační síly, která – v jakési ne zcela uvědomované souhře – oživuje samotnou pozornost, tj. schopnost dojmy diferencovat, bez níž by jednotlivé objekty ani nemohly žádné kvality a barvy získat:

„A přede mnou se už rozprostíraly ty Benátky, v nichž jsem měl zůstat bez ní. Nejenomže už v sobě neobsahovaly moji matku, ale protože jsem v sobě neměl už dost klidu, abych nechal svoje myšlenky spočinout na věcech, jež byly přede mnou, přestaly navíc obsahovat i cokoli ze mne; ba víc, přestaly být Benátkami...“<sup>687</sup>

Vidíme tedy, že oproti úvahám, které jsme sledovali zpočátku v souvislosti s kvalitativním časem, podle nichž veškerá barevnost času záleží na pozornosti čas diferencující duše, se nyní hledisko jakoby obrací a ukazuje se, že samotnou tuto činnost intence jednotlivé duše, která čas strukturuje, je na místě chápat v souvztažnosti k bytostem, jež čas diferencují spolu s ní a s nimiž – často ne zcela vědomě – setrvává ve spojení, nebo dokonce v jakési bezděčné harmonii.

### [2.3] Konstelace a kvalitativní čas

Jestliže se příběh lásky k Albertině soustředil okolo otázky možnosti udržení kontinuálního vztahu k druhému navzdory destruktivnímu působení času, pak ostatní postavy příběhu *Hledání* obvykle znázorňují vůči hrdinovi souvislost, která je z povahy jejich vzájemné relace přerušovaná. O to nápadněji se ale potom ve zpětném ohlednutí, které hrdinovi-vypravěči skýtá závěrečné matiné u Guermantových, ukazují být tyto postavy zbarveny odlišnými vrstvami let či období, v nichž se s nimi hrdina setkával. Vypravěč si na matiné všímá, že jednotlivé osoby, které se zde shromáždily a na které si zároveň vzpomíná, před ním jakoby defilují podle různých okolností, v nichž se s nimi setkal, a tím dávají vyniknout různým aspektům jeho

---

<sup>685</sup> VIo, str. 251; VIo, str. 254.

<sup>686</sup> V kapitole všnované kvalitativnímu času.

<sup>687</sup> VIo, str. 254.

vlastního života, „rozdílností perspektivy“.<sup>688</sup> Určitý význam při tomto vyvstání rozdílnosti vlastní perspektivy má to, že obrazy, ve kterých se hrdinovi „zjevovala tatáž osoba“ byly pro něj odděleny dlouhým časovým intervalem, a proto je uchovala různá hrdinova „já“, rovněž od sebe odlišná. Tyto odlišnosti přitom hrdina ve chvíli, kdy si vybavoval průběh svého vztahu k těmto osobám „domněle v celém jeho úhrnu“ opomíjel, takže význam, který pro něj kdysi měly, vycházel najevo jen díky jakýmsi náhodným zábleskům pozornosti.<sup>689</sup> Konkrétní manifestaci různých faset jednotlivé osoby, odpovídajícího hrdinova já, a tedy také určité kvality času, které jsou všechny od sebe odděleny dlouhými intervaly nepřítomnosti, představuje například vévodkyně de Guermantes:

„...všechno, co se vztahovalo (...) k vévodkyni de Guermantes z doby mého dětství, bylo jakousi přitažlivou silou soustředěno kolem Combray, a všechno, co se týkalo té vévodkyně de Guermantes, která se teď chystala pozvat mě na oběd, se kupilo kolem pocitového centra zcela odlišného; existovalo několikero vévodkyň de Guermantes (...), oddělených navzájem bezbarvým éterem let, a přenést se od jedné ke druhé bylo pro mne zrovna tak nemožné, jako kdyby šlo o to přelétnout z jedné planety na jinou, oddělenou od ní éterem. Nejenom oddělenou, ale odlišnou, kterou sny, jež jsem rozvíjel v obdobích navzájem tak odlišných, zdobily jako jakási zvláštní květena, s jakou se na jiné planetě nelze setkat...“<sup>690</sup>

Z této pasáže je zřejmé, že jednotlivé postavy jsou nakonec opět spjaty především s určitým časem, ačkoli samy tvořily hlavní prvek jeho kvality, a v tomto smyslu jejich mnohost odpovídá mnohosti „nádob“ času, o níž už byla řeč v souvislosti s kvalitativním časem. Podobně jako v případě Albertiny, i zde je tedy jednotlivá bytost vposledku uchopena ve svém podílu na diferenciaci času, pouze s tím rozdílem, že postavy, k nimž se hrdina vztahuje spíše intermitentně, se samy jeví být výrazněji nespojitě. (Nespojitost druhých pro nás, a naopak jejich kontinuita pro sebe sama, je podle vypravěče v obvyklém společenském styku nesrovnatelně výraznějším jevem, který plodí nesčetné omyly.)<sup>691</sup> V *Hledání* nicméně tyto postavy tvoří jakousi sérii, nebo právě spíše konstelaci spolu s ostatními bytostmi, které jsou součástí těchto odlišených časových období, neboť ke Combray se nepojí jen paní de Guermantes, ale právě tak i Gilberte a řada postav dalších. Také ty se seskupují do určitých souhvězdí v souladu s gravitačními zákony těchto odlišených světů s jejich endemickým rostlinstvem.<sup>692</sup> Koneckonců tyto odlišené světy jsou později také předmětem bezděčných vzpomínek.

---

<sup>688</sup> VIo, str. 579–580.

<sup>689</sup> VIo, str. 579–580.

<sup>690</sup> VIo, str. 600.

<sup>691</sup> Srv. VIo, str. 574: „Tyto omyly, které rozštěpují určitý život a tím, že v něm izolují přítomnost, dělají z toho, o němž se hovoří, nějakého odlišného člověka, někoho čerstvě stvořeného, člověka, který je jen ztělesněním svých současných zvyklostí (zatímco sám v sobě dál uchovává kontinuitu svého života, jež ho spíná s minulostí), tyto omyly jsou ovšem také důsledky Času, ale nejsou faktem sociálním, nýbrž něčím, co souvisí s fungováním paměti.“

<sup>692</sup> Srv. VIo, str. 601: „Všechny vzpomínky, které utvářely onu první slečnu Swannovou, byly totiž od dnešní Gilberty zcela odděleny, zadržovány daleko od ní přitažlivými silami jakéhosi jiného světa, seskupujícími je kolem jisté Bergottovy věty, s níž splývaly v jeden celek, a zůstávaly obklopeny vůní hlohových květů.“



Diskontinuita tedy sice představuje jednotlivé postavy jako mnohé, ale současně jim dodává určité plastičnosti, která je také znakem jejich sounáležitosti s ostatními postavami téhož „světa“, jenž sám je jako takový vykreslen z perspektivy hrdiny.

To ale nijak neznamena, že by byla jakkoli popřena identita postav, která zůstává určitou kontinuitou navzdory právě popsané diskontinuitě. Ačkoli se hrdina vypravěč s různými osobami v jejich rozmanitých podobách setkává v průběhu života za velmi odlišných okolností, přece jsou to „vždycky tytéž bytosti“.<sup>693</sup> Nakonec se tak v *Hledání* ukazují – z maximálního odstupů – i velmi odlišné soubory postav jako součást jediného uskupení, jakéhosi propleteného tkaniva:

„A různost těch bodů, kde se skrz můj život provlekla nit života každé z těchto osob, nakonec způsobila, že se promísily i ty nitě, které se zdály být navzájem nejdálčenější, jako kdyby jich život měl k dispozici jen omezený počet a musel pomocí nich vytvářet nejrůznější vzory (*comme si la vie ne possédait qu'un nombre limité de fils pour exécuter les dessins les plus différents*).“<sup>694</sup>

Pokud bychom tuto představu souvztažnosti osob či postav opět uchopili v kontextu celkového obrazu času, jehož má být *Hledání* znázorněním, čas – podle Prousta – by se pak musel jevit jako jakési svinuté klubko či koule: aby se mohl jako takový ukázat, musel být nejprve představen jako nádoba kvalitativního času, dále pak ve své podobě posloupnosti, která jej ukazuje také v jeho destruktivní dimenzi, následně pomocí představy časových intervalů (intermitencí) jako určitá konstelace, která udržuje jednotlivé bytosti v jisté vzdálenosti (a současně blízkosti) vůči jiným. Teprve na samém konci *Hledání ztraceného času* jsou všechny tyto vzdálenosti nejprve rozluštěny (na závěrečném matiné) a posléze jako by zrušeny tím, že se ukáže ono „promísění“ všech nití, které se jinak zdály být nespojitelné a vůči sobě vzdálené. Toto rozluštění a zrušení – v celém románu pracně budovaných – vzdáleností, jejichž emblemem jsou bezpochyby oddělené strany Méséglise a Guermantes,<sup>695</sup> se projevuje jednak tím, že vypravěč dospěje k závěru, že původcem jeho zkušenosti je v jistém smyslu Charles Swann („látka mé zkušenosti, jež se právě měla stát i látkou mé knihy, měla svůj původ ve Swannovi“),<sup>696</sup> jednak potom tím, že nalezne bytost, která v sobě uplynulý čas jakoby zhušťuje, neboť ztělesňuje jak jeho délku, tak veškeré poukazy („příčné spoje“ – *transversales*) k jednotlivým příběhovým liniím, resp. konstelacím<sup>697</sup> – touto postavou je slečna de Saint-Loup (Gilbertina a Saint-Loupova dcera). V posledním kroku je tedy v této postavě evokující „představu uplynulého Času“ (*idée du Temps passé*) zrušeno i ono fundamentální odlišení dvou combrayských stran:

„Cožpak nebyla ostatně jako většina lidí něčím podobným, jako jsou v lese ty ‚hvězdice‘ křižovatek (*étoiles des carrefours*), kam se sbíhají cesty přicházející stejně jako v našem životě z nejrůznějších stran? Těch, které ústily u slečny de

---

<sup>693</sup> VIo, str. 581.

<sup>694</sup> VIo, str. 581.

<sup>695</sup> Srv. jejich „hermetickou uzavřenost“, IVo, str. 402.

<sup>696</sup> VIo, str. 523; VIo, str. 525.

<sup>697</sup> VIo, str. 641.

Saint-Loup a paprscitě se seskupovaly kolem ní, bylo z mého hlediska mnoho. A především k ní ústily ty dvě hlavní combrayské ‚strany‘...“<sup>698</sup>

Skutečnost, že slečna de Saint-Loup je postavou, jejíž hodnota je především symbolická, neboť právě ona ztělesňuje čas, je možné vyzozorovat i z toho, že vypravěč se v této části románu již tolik nesoustředí na jednotlivé osoby, ale právě na „hvězdice“ či hvězdy, které pro něj nyní tvoří určité jednoty („takže mi nakonec připadalo, že právě situace sama je ucelenou jednotou, a osoba jen její složkou“).<sup>699</sup> Snad je tato postava – jakožto konkrétní materializace času – dokonce jakýmsi předobrazem díla, které se hrdina-vypravěč teprve chytá napsat.<sup>700</sup> Čas znovu nalezený se tak na jedné straně v pasáži o bezděčných vzpomínkách soustředí na motiv vyvázání se z času a svého druhu vystoupení mimo čas, ale zároveň na straně druhé v samotném závěru vykresluje představu času jakožto souhvězdí či spleti křížovatek, v níž život ustavičně spřádá vlákna mezi lidmi a událostmi, „navzájem je kříží a zdvojuje je, aby jejich útek byl hustší, takže mezi sebenepatrnějším bodem naší minulosti a všemi ostatními body nám bohatá síť vzpomínek skýtá pestrý výběr různých spojů.“<sup>701</sup> Jak se však k sobě mají tyto dva ústřední motivy úplného závěru Proustova románu? Zdá se přinejmenším, že myšlenka časové konstelace vystupuje explicitně do popředí teprve ve chvíli, kdy hrdina odhalil to, co sám pokládá za skutečnost mimo-časovou. Jako kdyby celé líčení destruktivních účinků času a následné rozluštění vzájemné provázanosti postav a událostí mohlo být provedeno až z perspektivy předchozího vystoupení do mimo-časové oblasti. Takto *Hledání* v úplném závěru zobrazuje konstelaci času v bezprostředním sousedství s jeho dočasným zrušením (snad tedy jako obraz věčnosti?):

„Nemohli bychom vyprávět o svých vztazích s nějakou lidskou bytostí, kterou jsme znali třeba i jen málo, aniž bychom dali vystoupit postupně nejrůznějším krajinám svého života. Takto každý jednotlivec – a jedním z těchto jednotlivců jsem byl i já sám – udával pro mne míru plynoucího času oním otáčivým pohybem, který vykonal nejenom kolem svého vlastního středu, ale i okolo druhých, a zejména těmi pozicemi, které zaujímal postupně ve vztahu ke mně. A všechny tyto rozmanité roviny, do kterých Čas od okamžiku, kdy jsem si ho na této slavnosti začal znovu uvědomovat, rozmísťoval můj život (...), přidávaly k těm vzkříšením, k nimž docházelo v mé paměti, zatímco jsem o samotě uvažoval v knihovně, ještě určitou další krásu navíc, protože když uprostřed přítomnosti paměť dává vyvstat minulosti zcela nezměněné, takové, jaká byla ve chvíli, kdy byla přítomností, ruší tím právě tu velkou dimenzi Času, v níž se život realizuje.“<sup>702</sup>

---

<sup>698</sup> VIo, str. 641.

<sup>699</sup> VIo, str. 582 (*la circonstance était l'unité complète et le personnage seulement une partie composante*).

<sup>700</sup> VIo, str. 643–644.

<sup>701</sup> VIo, str. 642.

<sup>702</sup> Srv. VIo, str. 643. Vypravěč se na tomto místě opět vrací k rozlišení „rovinné psychologie“ a „psychologie v prostoru“ zahrnující čas, se kterým jsme se setkali už v souvislosti s časovou posloupností.

Jak přesněji rozumět této „míře plynoucího času“, kterou – podobně jako hvězdy – udává každá jednotlivá bytost kruhovým pohybem kolem vlastního středu a kolem druhých, není snadné říci, neboť vypravěč zde žádné podrobnosti neprozrazuje. Je však možné vzpomenout si, jak byl popsán kvalitativní čas, který je vždy zároveň určitou kvantitou vnitřního tempa, navíc pokaždé vztaženou nejen k vlastním obsahům (obrazům či fantazijním představám) jednotlivé duše, ale také k reálným objektům, jimž – právě jakožto od sebe odlišným – věnuje tato duše svou pozornost. Viděli jsme také, do jaké míry je tato zdánlivě zcela niterná kvalita času sama součástí určité konstelace vztahů (rovněž časové povahy) s jinými bytostmi. Přesto zůstává ústředním hlediskem, z nějž *Hledání* čas znázorňuje, hledisko hrdiny-vypravěče (jakožto bytosti v čase zcela ztracené, a zároveň nacházející své pravé já mimo oblast času).

Pokud jde tedy o vztah „nádob“ kvalitativního času, konstelace a nečasové kvalitativní diference, zdá se, že *Hledání* pracuje s jakousi představou zrcadlení makrokosmu v mikrokosmu: hodina jako svého druhu „jednotka“ kvalitativního času by nemohla být onou do sebe uzavřenou nádobou, kdyby zároveň nezrcadlila časovou konstelaci jako celek. Podobně jsme viděli, že intenzivní diferenciací času, jejímž důsledkem je zvláštní zhuštění či zrychlení času, je sama – v ideálním případě – co možná nejvěrnějším výrazem nečasové diference promítnuté do času. Nyní jsme však úvahy o kvalitativním čase, který se zdál být diferencován pouze a výhradně individuální duší, rozšířili o myšlenku zasazení tohoto času do širšího systému, tj. do konstelace více takto diferencovaných kvalit. Jakým způsobem by tedy časová konstelace mohla zrcadlit vztahy, které jsou samy o sobě nečasové povahy? Jaké by to mělo důsledky pro samotné bytí v čase? A především: jak se k sobě vlastně má myšlenka kvalitativní diference, která je podle všeho původcem veškeré nezaměnitelnosti uměleckého výrazu a snad také individuality samé, a konstelace, která je naopak výrazem určitého neredukovatelného sdílení?

Abychom těmto otázkám lépe porozuměli, pokusíme se připomenout některé náznaky metafysických úvah na pozadí *Hledání ztraceného času*: najdeme zde jednak poukazy k myšlence jediného intelektu sdíleného více dušemi,<sup>703</sup> jednak – spíše anekdotické – zmínky leibnizovské monadologie.<sup>704</sup> Tak jako jinde se ale budeme i v souvislosti s těmito otázkami snažit držet v první řadě samotného románu, a proto se zaměříme na pasáže, které vztah jednoty a mnohosti, resp. jedinečného a sdíleného, na vyšší – vposledku již mimočasové – rovině poněkud osvětlují pomocí výkladu o původní nečasové vlasti, k níž se obrací umělci, když tvoří svá díla. Jinými slovy je třeba naposledy se vrátit k pasážím, které spojují motiv Vinteuilova septetu, bezděčných vzpomínek a radostných dojmů.

## [2.4] Společný intelekt a individuální diference

---

<sup>703</sup> IIo, str. 131.

<sup>704</sup> IIIo, str. 491.

Nebudeme se na tomto místě snažit rekonstruovat Proustovy možné filosofické inspirace (shrnutí tohoto pokusu čtenář najde v dodatku k této práci). Pokusíme se zaměřit především na již zmíněný motiv prostupující celé *Hledání*: totiž napětí mezi představou inteligibilní sféry, již je možné sdílet, a nezvykle velkým důrazem na kvalitativní diferenci navzájem od sebe odlišných „individuálních světů“, která jako by téměř žádné sdílení nepřipouštěla. První pozici najdeme nejvýrazněji popsánu v části nazvané *Ve stínu kvetoucích dívek* v souvislosti s Bergottem:

„...možná že existuje vůbec jen jediná inteligence (*intelligence*), jejímiž společnými nájemníky všichni jsme (*dont tout le monde est co-locataire*) a k níž každý zaměřuje zpoza svého jednotlivého těla svůj pohled tak jako v divadle, kde má sice každý své místo, ale jeviště je jen jedno. Je jasné, že myšlenky, kterými jsem se s oblibou zaobíral, nebyly ty, jež obvykle prozkoumával Bergotte ve svých knihách. Ale máme-li, on a já, k dispozici tentýž intelekt, musel si na ně on, když mě je slyší vyjadřovat, vzpomenout, mít je rád, pousmát se jim, neboť (...) jeho vnitřnímu zraku se musela pravděpodobně ukazovat docela jiná část inteligence než ta, jejíž úsek přešel do jeho knih a podle něhož jsem si představoval celý jeho myšlenkový svět.“<sup>705</sup>

Vypravěč z toho uzavírá, že génius znalý této oblasti společné inteligence, jakým pro něj Bergotte byl, „může nejlépe pochopit myšlenky nejprotikladnější těm, které jsou základem jeho vlastního díla.“<sup>706</sup> Je třeba hned dodat, že není příliš pravděpodobné, že by zde „inteligence“ představovala cosi na způsob souhrnu logických pravd, které rozum „postihuje ve světě jasného světla“,<sup>707</sup> vůči nimž má hrdina-vypravěč jisté výhrady: podle něj totiž obvykle nemáme k těm kterým z nich nutný vztah, neboť myšlenky „formované čistou inteligencí mají pouze logickou pravdivost, pravdivost pouze možnou, jejich volba je arbitrární“.<sup>708</sup> Zdá se, že *Hledání* tuto sféru sdílených pravd, které „inteligence nejvznešenějších duchů“ nachází „přímo před sebou, v plném světle“ sice předpokládá, a dokonce nijak nepopírá, že jejich hodnota, může být velmi značná,<sup>709</sup> přesto se však u nich nechce zastavit. Předmětem zájmu *Hledání* jsou myšlenky a inteligence v poněkud posunutém smyslu, neboť hrdina-vypravěč, který hledá své spisovatelské poslání, chce nějak postihnout především individualizované náhledy zahrnující odlišné hledisko každého jednotlivce. Snad proto soustředí svou pozornost na takové obsahy tohoto sdíleného světa, které jsou více spjaté s nezaměnitelnou perspektivou toho, kdo je hledá. Jinak řečeno: které jsou spjaté s postupem, který vede jakoby oklikou, neboť k tomu, aby umělec našel cosi, co v této jediné inteligenci vždy již je, nezbývá mu než tvořit, tj. opírat se při svém hledání o nové výrazové formy. Ve srovnání s tímto postupem chybí – podle vypravěče – pravdám nacházeným v plném světle „hloubka, protože k tomu, aby se jich dosáhlo, žádnými hloubkami nebylo třeba projít, nebyly znovuvytvořeny“.<sup>710</sup>

---

<sup>705</sup> IIr, str. 130-131 (překlad upraven).

<sup>706</sup> IIo, str. 131.

<sup>707</sup> VIo, str. 485.

<sup>708</sup> VIo, str. 487 (překlad pozměněn).

<sup>709</sup> VIo, str. 506.

<sup>710</sup> VIo, str. 506.

Z výše citované pasáže se nicméně zdá, že *Hledání* předpokládá schopnost – přinejmenším zdatných umělců – nějak těmto odlišným vesmírům druhých porozumět. Tento předpoklad je koneckonců implicitně přítomen i v líčení hrdinova poslechu Vinteuilových děl. Kromě toho již víme, že hrdina-vypravěč podobnou schopnost v omezenější míře přiznává i Swannovi, ba dokonce se v důsledku jakéhosi rozhovoru na jednom místě zdá, že je možné onu sféru inteligence spolu-obývat také s Albertinou (šlo o rozhovor, který – slovy vypravěče – „Albertinu tak trochu zamíchal do mého intelektuálního života a učinil nás aspoň v jistých částech našich bytostí navzájem totožnými“).<sup>711</sup> Stále ovšem platí, že se tato sféra sdílené inteligence jeví jako podstatně určovaná perspektivou, jíž je na ni pohlíženo. V *Hledání* tedy nejde do té míry např. o matematické pravdy, o nichž by si platonizující filosofové mohli myslet, že se ukazují všem zcela stejně bez ohledu na jedinečnost hlediska. Tuto extrapolaci důrazu na perspektivní pohled – který sám je výrazem či spíše předpokladem přesvědčení, o němž už byla vícekrát řeč, totiž že každý dojem je dvojitý, „neboť napůl tkví v objektu, kdežto druhou půlí, kterou bychom mohli poznat jedině my sami, přesahuje do našeho nitra“<sup>712</sup> – najdeme jak v analýze Vinteuilova septetu, tak ve filosofických pasážích *Času znovu nalezeného*.

V souvislosti s kvalitativním časem byla řeč o jedinečném přízvuku, který nacházejí originální komponisté a který je podle hrdiny-vypravěče „důkazem nepřevoditelně individuální existence duše“.<sup>713</sup> Zcela v protikladu k představě společně sdílené inteligence se potom zdá být vyjádření, které bezprostředně následuje, podle něž jako by byl každý umělec „občanem nějaké neznámé vlasti, na kterou i on sám už zapomněl a která je jiná než vlast, z níž se vydá na pozemskou pouť jiný velký umělec.“<sup>714</sup> Umělecké hledání je tu, jak jsme viděli, vlastně představeno jako svého druhu *anamnesis*, jíž si umělci na tuto vlast postupně rozpomínají, přičemž Vinteuil se měl této vlasti nejtěsněji přiblížit ve svých posledních dílech. Postupná proměna a pročištění celkového vidění světa, které se stává „adekvátnější vzpomínce na onu vnitřní vlast“, se pak v médiu výrazu projevuje změnou zvukové palety (nebo u malíře změnou barevnosti).<sup>715</sup> Významným kritériem, podle něž sám umělec (a vlastně i posluchač) rozpoznává, že nachází, co stále hledal, je podle Proustova vypravěče radost: „Na tuto ztracenou vlast se skladatelé nepamatují, ale každý z nich zůstává vždycky nevědomě naladěn v jistém souzvuku s ní (*inconsciemment accordé en un certain unisson avec elle*); je u vytržení radostí, když zpívá v souladu se svou vlastí...“<sup>716</sup> K tomuto motivu se vrátíme.<sup>717</sup>

Zdá se, že určitá neměnnost toho, co komponista nachází, ať už volí jakékoli vyjadřovací prostředky, podle vypravěče jasně dokazuje, „jak ustálené jsou prvky utvářející jeho duši“.<sup>718</sup> Nicméně jestliže nás úvahy o společné inteligenci nakonec

---

<sup>711</sup> VIo, str. 88.

<sup>712</sup> VIo, str. 498–499.

<sup>713</sup> Vo, str. 259. (Pasáž byla citována výše v kapitole o kvalitativním čase.)

<sup>714</sup> Vo, str. 260.

<sup>715</sup> Vo, str. 260.

<sup>716</sup> Vo, str. 260 (překlad upraven).

<sup>717</sup> Srv. níže: část II., kap. 2.5.

<sup>718</sup> Vo, str. 260.

dovedly k nutnosti uvažovat o nezaměnitelně individuální perspektivě, nyní naopak vedou úvahy o soukromé vlasti každého umělce hrdinu-vypravěče k tomu, aby zvláště hudbě – ale i jiným uměleckým formám – přisuzoval schopnost otevřít dimenzi, v níž je možné opravdové sdílení: „kladl jsem si otázku, jestli Hudba není ojedinělým příkladem toho, čím by byla mohla být – kdyby nedošlo k vynálezu jazyka, k vytváření slov a k analýze myšlenek – komunikace duší.“<sup>719</sup> Zdá se ale, že vypravěč zde možná hovoří o jiné rovině sdílení než o té, kterou zmínil v souvislosti se společnou inteligencí; má zde totiž nejspíše na mysli komunikaci duší v médiu výrazu, která ale předchází umělcův výstup k individuální diferenci či rozpomínku na původní vlast předpokládá. Přesněji řečeno: třebaže hrdina vypravěč tuto hypotézu nepokládá vždy za jistou, přece je připraven usuzovat z jedinečné krásy konkrétního díla na „duchovní realitu“, jíž tato краса odpovídá: „Ale není možné, aby nějaká socha, nějaká hudba, která vyvolává citový dojem, u něhož tušíme, že je vyšší, čistší a pravdivější, neodpovídala i určité duchovní skutečnosti (*réalité spirituelle*).“<sup>720</sup>

Proustův vypravěč tedy v souvislosti s jedinečností (nejen umělecké) perspektivy neváhá mluvit o „neznámé kvalitě určitého jedinečného světa,“ která se neobjevuje jen v hudbě, ale také v literatuře (jak hrdina prozrazuje Albertině v onom rozhovoru, který ji poněkud „zamíchal“ do jeho intelektuálního života).<sup>721</sup> Přesto ale podle něj, jak se zdá, platí, že tato kvalita či esence, jak ji nazývá v *Čase znovu nalezeném*, zůstává „zčásti subjektivní a nesdělitelná“.<sup>722</sup>

„Uměním odhalujeme svůj život, a také život druhých (...). [Styl] je odhalením (*révélation*) kvalitativní rozdílnosti ve způsobu, jakým se nám svět zjevuje, odhalením, které by přímými a vědomými prostředky nebylo možné, a nebýt umění, zůstala by tato rozdílnost věčným tajemstvím každého jednotlivce. Jedině uměním můžeme vyjít ze sebe samých, dovědět se, co druhý vidí z tohoto světa, který není stejný jako svět náš a jehož krajiny by pro nás zůstaly něčím zrovna tak neznámým jako krajiny, které mohou existovat na měsíci. Díky umění místo abychom viděli jediný svět, svět svůj, vidíme, jak se tento svět zmnohonásobuje, a máme před sebou tolik světů, kolik jen je originálních umělců, světů, které jsou navzájem odlišnější než ty, jež krouží nekonečnem, a které nám ještě mnoho staletí potom, co ohnisko vyzařování vyhaslo, ať už se toto ohnisko jmenovalo Rembrandt nebo Ver Meer, vysílají pořád ještě svůj zvláštní paprsek.“<sup>723</sup>

Ze všech těchto pasáží je zjevné, že individuální povaha navzájem odlišných světů není v *Hledání ztraceného času* nikdy beze zbytku převedena na společně sdílený (ať už časový nebo mimo-časový) svět, navzdory tomu, co se zdají některé pasáže naznačovat. Někteří Proustovi vykladači spojují tento důraz na perspektivu – snad

---

<sup>719</sup> Vo, str. 261.

<sup>720</sup> Vo, str. 380 (překlad upraven).

<sup>721</sup> Vo, str. 381.

<sup>722</sup> VIo, str. 492.

<sup>723</sup> VIo, str. 503 (překlad upraven).

spíše volně – s jeho četbou Leibnizovy *Monadologie*,<sup>724</sup> (srv. již citovanou pasáž: „ve skutečnosti nejde o jeden svět, každé ráno se jich probouzejí milióny, skoro tolik, kolik existuje lidských zornic a inteligencí“).<sup>725</sup> Domnívám se nicméně, že Proustova spisovatelská ironie tkví mimo jiné v tom, že sám chápe ono nezaměnitelné tvůrčí hledisko jako kategorii, která je nadřazená dokonce i rozlišení na filosofii a umění, a proto Proust jednoduše nepřejímá leibnizovské myšlení, nýbrž vůči němu zaujímá jakousi meta-pozici, jak o tom svědčí následující postřeh z jeho korespondence (z roku 1921):

„Říkáte, že umělecké dílo odráží svého autora, a máte naprostou pravdu, ale tento autor není v žádném případě ‚člověk‘, který by se ukazoval svým současníkům. (...) Ostatně i filosofický systém existuje nezávisle na svém autorovi. Ale je pravděpodobné, že v případě Spinozy to bylo jakési zalíbení (*goût*) v nutnosti a u Leibnize zase v Harmonii atd., které existovalo ještě před jejich systémy (*préexistaient à leur système*) a určovalo jejich volbu.“<sup>726</sup>

Zdá se, že základní orientace určitého filosofického systému není podle Prousta věcí „náhodné“ volby (jak o tom byla řeč v souvislosti s pravdami inteligence nahlíženými v plném světle), nýbrž je vedena individuální nutností, která před systémem „pre-existuje“. Snad dokonce není myšlenka jedinečného filosofického „zalíbení“ (*goût*) tak docela vzdálena představě specifického „přízvuku“, který od sebe odlišuje jednotlivé komponisty. Ale protože – až na tuto výjimku – nechceme opouštět úvahy, které jsou imanentní samotnému *Hledání*, vraťme se ještě jednou k otázce vzájemného vztahu mimo-časové diference a jejího výrazu ve světě podléhajícím času. Najdeme zde totiž analogické úvahy o pre-existenci, a to nejen určitého zalíbení nebo přízvuku, ale samotného díla.

Vypravěč například v *Čase znovu nalezeném* hovoří o podstatné a jediné pravdivé knize (*livre essentiel, le seul livre vrai*), která „v každém z nás už existuje“, takže úkolem spisovatele, tj. hrdinovým nově nalezeným posláním, je přeložit ji.<sup>727</sup> A již ve *Swannově lásce* se zdá, že skladatelé hudbu v pravém smyslu netvoří, ale spíš „nacházejí“ bohatství a rozmanitost, kterou „skrývá, aniž to víme, ta velká, neprozkoumaná a odstrašující temnota naší duše.“<sup>728</sup> V samotném závěru románu se tato myšlenka častěji vrací, když vypravěč vysvětluje, že opravdové umění „znovu nachází, znovu postihuje a dává nám poznat tu realitu, od níž žijeme vzdáleni“, přičemž tato realita, která je naším „pravým životem“ skrytým pod nepropustnou vrstvou konvenčního poznání, existuje nejen pro umělce, nýbrž „existuje v jistém smyslu v kterémkoli okamžiku u všech lidí.“<sup>729</sup>

---

<sup>724</sup> Srv. Deleuze, *Proust a znaky*, str. 53 a 185 (s odvoláním na IIIo, str. 117: „Vzpomínáš si na tu filosofickou knihu, co jsme spolu četli v Balbecu: na to, jakým bohatstvím se vyznačuje svět možných věcí ve vztahu je skutečnému světu.“

<sup>725</sup> Vo, str. 193 („ce n'est pas un univers, c'est des millions, presque autant qu'il existe de prunelles et d'intelligences humaines, qui s'éveillent tous les matins.“)

<sup>726</sup> Citace z Proustovy pozůstalosti převzata z LF, str. 265-266. Více k tomu srv. dodatek: *Proust a filosofie*.

<sup>727</sup> VIo, str. 498.

<sup>728</sup> Ir, str. 312. (Citováno výše.)

<sup>729</sup> VIo, str. 503.

Domnívám se, že tento motiv „pravého života“, který je sice skrytý, ale který je setrvale přítomen pro všechny lidi, má v *Hledání* zvláštní význam mimo jiné proto, že ubírá umění zdánlivě zcela výlučné postavení a zasazuje smysl celého románu do širšího metafysického kontextu, v němž jsou umělecká díla spíše jakýmsi ukazatelem skutečnosti, která je patrně přístupná i jinak, ačkoli stále platí, že pro umělce je přístupná jen prostřednictvím tvorby. Zdá se tedy, že se Proustův vypravěč vposledku snaží zachovat oba póly – totiž sdílení i nezaměnitelné perspektivy: na jedné straně je neprozkoumaná a snad i pre-existentční temnota našeho nitra v určitém ohledu společná všem lidem (proto je možné umělecké kráse vůbec porozumět), na straně druhé je však každý jednotlivý umělec v hledání určité fasety tohoto rozmanitého světa nezastupitelný (jinak by tato jedinečná faseta, která jej samotného, nakolik ji nachází, individualizuje, zůstala jeho „věčným tajemstvím“).

Co to však znamená pro vztah mezi pre-existentční nečasovou skutečností a existencí v čase? V *Hledání* je vztah mezi nečasovou kvalitativní diferencí a jejím zčasovělým výrazem nejednou popsán pomocí příměru k refrakci světla. V tomto smyslu se difference či esence stává zjevnou díky umění Vinteuile nebo Elstira, kteří promítají „do barev spektra samo vnitřní složení oněch světů, které označujeme jako lidská individua.“<sup>730</sup> Analogicky i různá díla téhož umělce – jako je sonáta a septet –, která se na první pohled jevila zcela nepodobná, znázorňují stále totéž, „tutéž prosbu“, která se jen „jinak lámala při průchodu rozdílným prostředím odlišných myšlenek a jiných uměleckých záměrů, jak se postupně vyvíjely v průběhu těch let, kdy chtěl [Vinteuil] vytvořit něco nového.“<sup>731</sup> Účinkem veškeré snahy o novost a rozmanitost uměleckého výrazu je tedy cosi na způsob zmnožení barev spektra, které tak ve světě jevů dávají vyniknout entitě, která je ve skutečnosti stále touž jednotou (bílého světla). Tento příměr (blízký mj. také Henri Bergsonovi)<sup>732</sup> otevírá možnost interpretovat podobným způsobem také samotný odlišně zbarvený kvalitativní čas, který je postupně zobrazen v celém *Hledání*; také on je výrazem nečasové jednoty, jejíž barvy se zviditelňují – užitím určité stylistické optiky – teprve v médiu posloupnosti románu, v němž se jakoby lámou, aby teprve následně vytvářely různé významové konstelace.

Je tedy konstelace strukturou rozlišitelnou až na rovině času, nebo je sama nápodobou mimo-časového vzoru? Na tuto otázku *Hledání* nedává – snad z dobrého důvodu – žádnou poslední odpověď. Těžko je totiž možné postihnout diferencí určující zbarvení času někoho jiného. Tato difference či esence je totiž sama nečasová a – jak bylo řečeno – zčásti nesdělitelná. Jestliže tedy zůstává v *Hledání* nejasné, nakolik

---

<sup>730</sup> Vo, str. 260.

<sup>731</sup> Vo, str. 258.

<sup>732</sup> Srv. Bergson: *La vie et l'œuvre de Ravaisson*, str. 1456. „Tout autre est la méthode d'unification vraie. Elle consisterait ici à prendre les mille nuances du bleu, du violet, du vert, du jaune, du rouge, et, en leur faisant traverser une lentille convergente, à les amener sur un même point. Alors apparaîtrait dans tout son éclat la pure lumière blanche, celle qui, aperçue ici-bas dans les nuances qui la dispersent, renfermait là-haut, dans son unité indivisée, la diversité indéfinie des rayons multicolores. Alors se révélerait aussi, jusque dans chaque nuance prise isolément, ce que l'œil n'y remarquait pas d'abord, la lumière blanche dont elle participe, l'éclairage commun d'où elle tire sa coloration propre. Tel est sans doute, d'après M. Ravaisson, le genre de vision que nous devons demander à la métaphysique.“



dokáží mnohé duše doopravdy sdílet tutéž pre-existentční a nečasovou inteligenci (určovanou jednotlivými perspektivami), přinejmenším stále platí, že tyto duše mohou komunikovat takříkajíc v samotném médiu jejího hledání, jímž může být v ideálním případě kupříkladu hudba. Je totiž pravda, že vypravěč uvažuje i o jakési hudbě před hudbou („jako kdyby naše nejkrásnější myšlenky byly něčím na způsob hudebních melodií, které se nám vybavují, i když jsme je nikdy předtím neslyšeli“),<sup>733</sup> podle všeho je však přesvědčen, že právě tento přechod k rozpomínce na netělesnou či oddělenou harmonii, jak by řekli novoplatonikové, je čímsi, co lze postihnout jen ve vlastním „vnitřním pohledu“ a v tomto smyslu je nesdělitelný.

Umění je tedy spíše prostředkem návratu k pre-existentční vlasti než účelem o sobě. V universu *Hledání* není žádná přímá komunikace duší možná (proto také nelze obejít námahu tvorby). Diferenci či esenci umělcovy hlavy, ani hlavy blízkých bytostí, nelze vytušit z člověka samotného (podobně jako se dá těžko vyvodit bohatství ptačího zpěvu z nepatrných tělíček těchto tvorů);<sup>734</sup> napřed je třeba zasunout sklíčko do laterny magiky – teprve tehdy si duše spolu s tím, co vidí, sdělují také to, jakým prizmatem to vidí. V souvislosti s konstelací času se nicméně ukázalo, že toto paradigma komunikace duší nemusí být bezvýhradně spjato s uměním, ale v jisté – snad méně průzračné – podobě se odráží i ve vzájemném sdělování milujících bytostí. A mohli bychom si položit otázku, zda se analogicky, třebaže na nižším stupni rozlišenosti, nedíváme na vnější svět také optikou jiných živých či neživých jsoucen – např. v souladu s Bouloňským lesíkem, combrayským kostelem apod.

Domnívám se, že Proustova úvaha o vztahu věčnosti a času postupuje následovně: setkání s geniálními uměleckými díly (jako je Vinteuilův septet) vede k formulaci určité *hypotézy* o nečasové esenci, která je původcem tohoto jedinečného lomu světla v médiu času, zároveň ale musí být tato hypotéza teprve verifikována postupem vlastní rozpomínky, tj. vnitřním pohledem, který se hrdinovi nakonec otevře díky zvláštní zkušenosti simultaneity navozené sérií bezděčných vzpomínek. Teprve tehdy je hypotéza „ověřena“ a vypravěč může říci, že septet pro něj představuje „jakousi syntézu“ jeho vlastních radostných dojmů a reminiscencí:

„Ale ve chvíli, kdy jsem stoupl, abych udržel rovnováhu, na dlažební kostku (...) zaplavila mě tatáž blaženost, jakou ve mně v různých obdobích mého života vyvolaly postupně pohled na ty stromy, v nichž jako bych byl při projížděce kolem Balbecu rozpoznával cosi známého, pohled na martinvilleské vížky, chuť piškotového koláčku namočeného do čaje a tolik jiných dojmů, o nichž jsem už hovořil a jejichž syntézou jako by byla pro mne poslední díla Vinteuilova.“<sup>735</sup>

## [2.5] Závěr: bezděčné vzpomínky a mimočasová radost

<sup>733</sup> VIo, str. 485 (pasáž citována výše).

<sup>734</sup> Srv. IIo, str. 268: „A když jsem náhodou zahlédl některého ptáka přelétnout z jednoho listu pod druhý, bylo mezi ním a tím zpěvem tak málo zřejmé souvislosti, že jsem to poskakující tělíčko, překvapeně a nevidoucí, nepovažoval za původce uklidňujících zvuků.“

<sup>735</sup> VIo, str. 473.

Pokud jde o bezděčné vzpomínky a radostné dojmy, o nichž je řeč v pasáži citované výše, je možné u nich v průběhu románu sledovat určitou tendenci k častějšímu a koncentrovanějšímu výskytu. Nejde ani tak o to, že reminiscence vyvolané piškotovým koláčkem předznamenávají knihu jako celek, spíše se v průběhu příběhu, v němž se postupně jakoby vrství různá od sebe navzájem odlišná časová období (Combray, Balbec atd.), také množí bezděčné vzpomínky odkazující nedlouho po sobě k velmi odlišným barvám minulosti. V souvislosti s mimovolnou vzpomínkou na Marcelovu babičku se klade důraz na to, že intenzivní vzpomínky tohoto druhu mají zvláštní „schopnost zapuzovat všechno, co je s nimi neslučitelné“, takže přítomnost jako by navazovala na vzdálenou minulost „bez jakéhokoli přerušení souvislosti – jako kdyby v čase existovaly různé a paralelní série“.<sup>736</sup> Zároveň jsme však postupem četby svědky toho, jak se tyto vzpomínky, které zdánlivě vylučují vše, co s nimi nesouvisí, zmnožují a vyskytují se stále častěji v jakýchsi drúzách, jejichž nejkošatější podobou je série reminiscencí na závěrečném matiné. Popis vzpomínek na závěrečném matiné přitom nemá jen tuto charakteristiku vzájemného vylučování, nýbrž zároveň zde dochází k jakési koexistenci celé řady velmi různých vzpomínek a jim odpovídajících já; prostý anachronismus či paralelní série času je nahrazena konstelací, takže se ukazuje, že čas nemá jen (nebo vůbec) povahu posloupnosti. Odkud ale vychází tato proměna? Domnívám se, že román sleduje postup k vyšší jednotě, jakési stupňovité nalézání simultaneity, které nakonec vyústí v nalezení sféry prosté času, v níž jako by vše koexistovalo najednou. Ačkoli je pravda, že tato kontemplace věčnosti je jen prchavá.<sup>737</sup> S jakýmsi předstupněm tohoto fenoménu se můžeme setkat ještě před závěrečným matiné, když si hrdina-vypravěč během jediného dne prostoupeného mlhou postupně vybavuje minulost spjatou s Combray, Doncières a Riva-Belle:

„Jaké rozdíly mezi tímto combrayským rokem (...) a večery v Riva-Belle, jež pro mne před chvílí znovu vyvstávaly (...)! Jak jsem tyto rozdíly začínal postřehovat, pociťoval jsem jakési nadšení, které by bývalo mohlo být plodné, kdybych byl zůstal sám, a bylo by mi tak ušetřilo okliku mnoha zbytečných roků, jimiž jsem měl ještě projít, než se jasně projevilo to neviditelné vnitřní předurčení, jehož historií je tato kniha. (...) Minulá léta v nás neožívají v souvislém sledu, den po dni, nýbrž ve vzpomínce (...), na které spočívá stín určité izolované (...) krajiny, ztracené kdesi daleko od ostatního světa, takže všechny ty změny, které nás v životě nepozorovatelně dovedly od jedné doby k jiné velice odlišné době (...), jsou takto škrtnuty: a snad právě proto se pak stává, jestliže v nás znovu ožije nějaká další vzpomínka, vybraná z nějakého jiného roku, že nám díky všelijakým takovýmhle mezerám, díky těm nesmírným plochám zapomnění, připadají navzájem tak odlišné (...) a zrovna tak neslučitelné jako dvojí nesrovnatelná kvalita vdechované atmosféry a okolního zbarvení. Mezi těmi vzpomínkami z Combray, z Doncières a z Riva-Belle, které mi právě postupně vytanuly, jsem necítil v této chvíli ani tak vzdálenost časovou, ale spíš vzdálenost, jaká by mohla být mezi odlišnými světy, v nichž by hmota neměla stejnou povahu.“<sup>738</sup>

---

<sup>736</sup> IVo, str. 163 (citováno výše).

<sup>737</sup> VIo, str. 482.

<sup>738</sup> IIIo, str. 409–410.

Vidíme, že vzdálenost světů, jak ji ustavuje mnohost bezděčných vzpomínek, v něčem evokuje odlišnost světů jednotlivých umělců. Zároveň toto setkání s odlišnými světy rozdílných kvalit jakoby zhušťuje čas hrdiny-vypravěče, aniž by však při této koncentraci docházelo ke ztrátě kvalitativní diference – a v tomto smyslu jsou bezděčné vzpomínky se svými „plochami zapomnění“ jakýmsi protipólem procesu neustálého míšení a obnovování spjatého s časem ve smyslu posloupnosti. Tento čas konstelace je tedy strukturou, která poukazuje ke svému nečasovému vzoru. Stále se přitom můžeme domnívat, že tak jako kvalitativně odlišený čas jednotlivé bytosti (spojený s některým z jejích „já“) poukazuje k jakési sféře simultaneity, podobně – ale na vyšší rovině syntézy – k určité simultaneitě poukazují i kvalitativně odlišné světy jednotlivých umělců.

Snad proto zvláštní zkušenost radosti, s proustovskými reminiscencemi tak nedílně spjatá, nepředstavuje jen kritérium, které vyznačuje určité milníky v hrdinově životě („a jak jsem znovu pomyslel na tu mimočasovou radost vyvolanou tím cinknutím lžíce nebo tou chutí piškotového koláčku“),<sup>739</sup> ale také indicii, podle níž hrdina-vypravěč v uměleckých dílech rozpoznává, že se ke své mimočasové vlasti přiblížil druhý člověk: „Věděl jsem, že tento nový odstín radosti, tuto výzvu zvoucí k jakési radosti nadpozemské nikdy nezapomenu.“<sup>740</sup> Vypravěč někdy označuje radost z určitých estetických dojmů (pohled na alej stromů, na martinvilleské vížky), z reminiscencí a z kontemplanace některých uměleckých děl (septetu) jako „tutéž blaženost“,<sup>741</sup> jejíž příčiny je třeba (vposledku vždy znovu) hledat: „Blaženost, kterou jsem právě zakusil, byla skutečně tatáž jako ta, kterou jsem pocítil, když jsem tehdy jedl piškotový koláček namočený v čaji, a u té jsem tenkrát hledání hlubokých příčin odložil.“<sup>742</sup> Víme již, že jako příčina blaženosti a „pocitu jistoty“<sup>743</sup> je nakonec identifikována právě mimočasové esence, kterou nahlíží bytost, která se sama ocitá vně času.<sup>744</sup> Přesto ale pro hrdinu-vypravěče tato radost zůstává spíš jen jakousi předtuchou, ovšem předtuchou natolik silnou, že uvedla do pohybu celé jeho dílo, k němuž v průběhu svého příběhu marně sbíral odhodlání. Psát knihu pro něj totiž mimo jiné znamená nenechat stranou „ani tajemství, kterým se může dostat vysvětlení pravděpodobně jen v nějakých jiných světech, jejichž předtucha je tím, co námi dokáže nejvíc pohnout v životě a v umění.“<sup>745</sup>

---

<sup>739</sup> VIo, str. 484.

<sup>740</sup> Vo, str. 264. Pasáž pokračuje: „Ale může pro mne vůbec někdy dojít uskutečnění? Takováto otázka mi připadala o to závažnější, že tato věta – jakožto něco zcela odděleného od mého ostatního života, od viditelného světa – by právě byla mohla nejlépe charakterizovat ty dojmy, s kterými jsem se ve svém životě setkával v dlouhých intervalech vždy znovu jako s orientačními body, jako se základními kameny pro vybudování jakéhosi pravého života: byl to onen dojem, jaký jsem zakusil při pohledu na martinvilleské věže, nebo při pohledu na alej stromů poblíž Balbecu.“

<sup>741</sup> VIo, str. 473.

<sup>742</sup> VIo, str. 473.

<sup>743</sup> VIo, str. 477.

<sup>744</sup> VIo, str. 478.

<sup>745</sup> VIo, str. 644–645 (překlad pozmeněn).

## ZÁVĚREČNÁ ČÁST

### [1] Čas a paměť podle Augustina a Prousta

Není třeba zdůrazňovat, že Augustin a Proust samozřejmě nesdílí veškeré předpoklady svých koncepcí času, na druhou stranu se ale zdá, že jejich základní důrazy jsou v mnohém podobné. Snad bychom dokonce mohli Proustovo znázornění času chápat jako románové rozvinutí základních myšlenek, které načrtává jeho o patnáct set let starší předchůdce. Pokusím se nyní na tyto spojující myšlenky zaměřit, a neponechat při tom stranou ani to, v čem se oba autoři nakonec významně odlišují.

#### [1.1] Pozornost a paměť-retence

Patrně hlavním spojujícím bodem Augustinovy a Proustovy představy časovosti je zásadní úloha, jakou oba autoři přisuzují intenci či pozornosti. Augustinem takřkájící „vynalezená“<sup>746</sup> a v souvislosti s časem dále rozpracovaná myšlenka pozornosti je zároveň jádrem Proustovy představy diferenciací času, která je také zdrojem kvalitativního zabarvení vzájemně odlišených časových období. Skutečnost, že se analýza času odvíjí od určitého chápání intencionality, zčásti souvisí i s tím, že oba autoři uvažují o čase ve spojení s analýzou paměti (a očekávání). Jejich úvahy totiž nevycházejí primárně z analýzy průběhu místního pohybu, a tudíž se ani tak neopírají o představu simultaneity v prostoru (vnímanou ponejvíc zrakem), ale mnohem spíše uvažují o určité simultaneitě paměti, která časové děje – v omezené míře – podržuje najednou, a to i bez opory v pomyslných prostorových souřadnicích. Snad i proto je pro oba, jak se zdá, velmi významný fenomén slyšení či poslechu (vzpomeňme na Augustinovu „vědu uší“<sup>747</sup> a na Proustovo zaujetí poslechem hudebních skladeb). Tímto svým odhlížením od analýzy místního pohybu se Augustin výrazně odlišuje od některých svých předchůdců (Platona či Aristotela), a naopak se přibližuje pozdějšímu novoplatonskému myšlení (Plotinovi a Porfýriovi), zatímco Proust, jak se zdá, nejspíš v určitém ohledu navazuje na Henriho Bergsona, který se svými novoplatonskými inspiracemi zvláště netajil.

#### [1.2] Časová a tělesná skutečnost jako médium výrazu

Pozdně antický rétor nesdílí s moderním spisovatelem jen zaujetí (novo)platonským viděním světa, ale také zájem o to, jakým způsobem se promítají nečasové struktury (případně také v paměti uložené empirické obsahy) do média výrazu: není třeba zde připomínat výklady o *numeri progressores*, ani dlouhé pasáže o povaze tvorby z *Hledání*, důležitější je, jakým způsobem se zkoumání expresivity promítá do úvah o povaze času.

---

<sup>746</sup> Příímým předchůdcem této myšlenky byl patrně Porfýrios.

<sup>747</sup> U. Duchrow, *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, str. 276.

Viděli jsme, jakou roli mají popisy *numeri progressores*, konkretizované ve *Vyznáních* užitím příkladů přednesu básní či zpěvu hymnů, při analýze poměřování jednotlivých časových intervalů (krátkých a delších slabik) ve sféře tělesného výrazu, v níž je možné jednotlivé intervaly různě prodlužovat a zkracovat. V šesté knize *De musica* je kontext analogických úvah širší, neboť poukazuje nejen na to, jak může vzniknout z dokonalé rovnosti „ne-rovnost“ vlastní tělesnému světu, ale také na celkové zasazení počítající či diferencující duše do „času přírody“, tj. do času určovaného mj. vzájemnými tělesnými poměry a délkou života, přičemž obojí je vymezeno poměrem částí (jednotlivých bytostí) k celku (kosmu). Vyznění těchto pasáží je přinejmenším dvojí: rozbor promítání neměnných struktur do tělesné látky zpřítomňuje fakt, že duše je při svém působení v materii omezena danostmi spjatými s uspořádáním světa, (nakolik je jakožto duše oživující konkrétní tělo spjata jen s jistou částí tohoto světa). Dále pak tyto analýzy – a to je snad zajímavější – ukazují relativní povahu časoprostorových vztahů: časové ani prostorové intervaly nejsou krátké či dlouhé samy o sobě, ale vždy v rámci určité souvztažnosti, na níž má oduševnělá tělesná bytost podíl. Proto se také nabízí předvést měření času ne na pravidelných pohybech hvězd, ale na prostém poměru dlouhé a krátké slabiky (nebo na otáčení hrncířského kruhu).

Podobné myšlenky bychom našli i v *Hledání*: o počítající či diferencující duši se i zde uvažuje z hlediska jejího zasazení do „času přírody“ určovaného zákonitostmi časové posloupnosti, resp. materiálními změnami, které jsou přístupné naší pozornosti v závislosti na tom, jaké intervaly ještě (nebo už) dokážeme postřehnout. Podobně se ani Proustův románový svět neopírá v první řadě o měřítko času získané z pozorování stále se opakujícího privilegovaného pohybu, jímž by se pak řídil čas jednotlivých událostí příběhu (rekonstrukce chronologického uspořádání událostí je v *Hledání* spíše nesnadná).<sup>748</sup> Tím více není chronologií zásadně určována ani vnitřní kvalita prožívaného času hrdiny-vypravěče nebo jednotlivých postav.

### [1.3] Relativita času

Jestliže je Augustinova myšlenka relativity času ve *Vyznáních* spíše naznačena – kupř. v souvislosti s pozoruhodnou úvahou o tom, že by se Slunce mohlo pohybovat rychleji, takže by pak oběhlo okolo Země za jedinou hodinu a den by následkem toho nemohl být měřen jediným oběhem Slunce (XI, 23, 30) – pak Proustův román dovádí tutéž myšlenku do krajnosti, když kupříkladu uvažuje o tom, že k překonávání jednoho dne může jednotlivá duše uplatnit (podobně jako automobily) různé „rychlosti“, takže tentýž den je jednou nesjízdný a nekonečně dlouhý, a jindy se sjíždí plnou rychlostí. Různá rychlost plynutí času v tomto pohledu není určována jen pomyslným zrychlením jednoho určujícího pohybu (např. Slunce) vůči jiným, ale je právě tak dílem odlišného vnitřního tempa počítající duše. Proust tedy, jak jsme viděli, odhlíží od chronologického času hodin nejen v souvislosti s kvalitativním časem (vnitřní melodie), ale i v souvislosti s časovou sukcesí, která závisí jak na tempu vnějších změn, tak na konkrétním rozdělení pozornosti (*devenir* hudební skladby).

---

<sup>748</sup> Srv. Genette, G., *Discours du récit*, in: *Figures III*, Paris 1972, str. 65–267.

#### [1.4] Pod jinými hvězdami: *carmen universitatis* a hudební intervaly v *Hledání*

Už byla řeč o tom, jaký význam má pro Augustina i Prousta paměť jako retence, jako prvotní schopnost odstepu vůči časovému plynutí a jako nástroj obratu k duchu s jeho vnitřním bohatstvím. Nyní se zaměříme na určitý posun, který od sebe práci paměti ve *Vyznáních* a v *Hledání* na první pohled sice nepatrně, ale v konečných důsledcích dosti významně odlišuje.

Pokusili jsme se průběžně poukazovat na zaujetí obou myslitelů hudbou, kterou chápou jako symbol skryté uspořádanosti a rozrůznění kosmu i jednotlivé duše. Takto ještě podle ranějšího Augustinova spisu *De musica*, jak jsme viděli, „prostřednictvím rytmické následnosti svých časů oběhy připojují pozemské věci podřízené nebeským jakoby k písni veškerenstva (*carmen universitatis*).“<sup>749</sup> Ozvuky této myšlenky najdeme ještě ve XII. knize *Vyznání*: „všechny [stvořené věci] jsou velmi dobré, ať už prodlévají kolem Tebe, anebo s postupně rostoucím intervalem času a místa [samy] tvoří krásné variace (*pulchras variationes*) nebo se jimi nechávají utvářet.“<sup>750</sup> Ačkoli tato Augustinova estetická vize uspořádání světa – rozvinutá především v ranějších dílech (např. *De ordine*) – není v *Konfesích* vždy tak nápadná, přesto zde přinejmenším najdeme důraz na krásné uspořádání ve vztahu částí a celku (ať už jednotlivého těla nebo kosmu).<sup>751</sup>

Snad je tedy tato vize, která nachází krásu v harmonické souvztažnosti nejjednodušších přírodních dějů a stejně tak i pohybů nebeských těles, oběma autorům v hlavních rysech společná. Proust má pouze sklon hledat ji ve fenoménech, v nichž je podstatně méně zjevná, a především jeho světu schází jednoznačné „centrum“ nebo Jednota, jaké zná (spolu s novoplatoniky) Augustin, podle něž je vposled původcem veškeré harmonie a souladu Bůh (*auctor omnis convenientiae atque concordiae*).<sup>752</sup> Proustův vypravěč se naproti tomu obvykle upíná k věcem o poznání přízemnějším – jako jsou kupříkladu hlohy –, to mu však nebrání spatřovat dokonce i v nich jakýsi rytmus a melodii.<sup>753</sup>

Fascinace intervaly, které zde už ale nejsou rozpětím mezi různými typy věcí či těles, ale spíše – jak je to v universu *Hledání* obvyklejší – rozpětím mezi věcmi a samotným pozorovatelem, má v Proustových očích vždy do sebe cosi z estetiky hudby, jak jsme

---

<sup>749</sup> Srv. *De mus.* VI,11,29 / 66. *Ita caelestibus terrena subiecta orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis adsociant.*

<sup>750</sup> Srv. *Confess.* XII,28,38; CCL 27 / 238: *...fierent omnia bona valde, sive maneant circa te, sive gradatim remotiore distantia per tempora et locos pulchras variationes faciant aut patiantur.*

<sup>751</sup> Srv. např. již uvedený odkaz: *Confess.* XIII, 28, 43; 8-13 / CCL 27, 268.

<sup>752</sup> Srv. *De mus.* VI,8,20.

<sup>753</sup> Io, str. 136. „Avšak marně jsem setrval před hlohy a vdechoval jejich neviditelnou neměnnou vůni, přemítal o ní, nevěda, co si s ní počít, ztrácel ji a znova nalézal, splýval s rytmem vrhaným zde i onde jejich květy s mladistvou jarostí a v nečekaných intervalech, jako jsou některé hudební intervaly: poskytovaly mi neomezeně a s nevyčerpatelnou štědrostí stále totéž kouzlo, ale nedovolovaly mi prohloubit jeho chápání, podobně jako melodie, které si člověk přehraje stokrát za sebou, aniž pronikne dál do jejich tajemství.“

to viděli v souvislosti s hloučkem balbeckých dívek, nebo jak to můžeme vidět dokonce i v jedné jeho krátké charakteristice spánku: „v těchto rozmanitých spáncích byla krása vytvářena, opět podobně jako v hudbě, jen zvětšováním nebo zmenšováním intervalu.“<sup>754</sup>

Ačkoli se Augustinův a Proustův pohled na souvztažnost časových a prostorových intervalů zčásti liší, neboť pohled hrdiny-vypravěče *Hledání* je více situovaný v perspektivě pozorovatele, pro oba autory je „čas“ přírody se svými elementárními intervaly změn inspirací k hledání komplexnější harmonie nebo melodie rozeznívané v *Hledání*, jak jsme viděli, i pouhými atmosférickými proměnami. Jestliže tedy Augustin ve *Vyznáních* zkoumá, co je čas, na příkladech přednesu básní či hymnů, Proust jako by šel o krok dál, neboť chce poukázat na hudebnost, která je vlastní zároveň (a zřejmě neodělitelně) i duši, jež proměny této skutečnosti sleduje.

### [1.5] Zdroj hudby v paměti

Pro Augustina má nicméně zásadní význam to, že krása – přesněji řečeno „rovnost“ nebo uspořádání, které ji tvoří – zůstává ve stvořených tělesných věcech (a tedy i v hudbě) rozpoznatelné pouze v jakési zastřené (*adumbrata*) a prchavé podobě. Proto je podle něj nutné hledat netělesnou podobu číselných vztahů (resp. pohyb, který k nim vede) – jako cosi, co už duše vposledku zná – nikoli smysly, nýbrž ve své paměti.<sup>755</sup> V tomto motivu se ranější spis *De musica* pozoruhodným způsobem shoduje s *Vyznáními*, podle nichž je třeba hledat „věci samy“ (jako jsou například číselné vztahy) jakožto přítomné rovněž „v paměti“. Viděli jsme nicméně, že tato Augustinova charakteristika „byť v paměti“ v jeho duchovní autobiografii vyjadřuje určitý vztah mezi epistemologickou a ontologickou perspektivou zkoumání: inteligibilní předměty jsou „přítomné“, protože jsou neměnné (zatímco proměnlivé věci jsou pomíjivé), a přesto jsou „v paměti“, neboť jejich přítomnost je „vzdálená“, ohrožená – přinejmenším dočasným – zapomenutím a mnohdy bez pomoci druhých nepřístupná.<sup>756</sup> Přítomnost inteligibilních entit je tedy podle Augustina v určitější a jasnější podobě k nalezení spíše v paměti, a nikoli přímo před námi, a to ani při pohledu na tak dokonalou uspořádanost, jakou v pozdně antickém světě představovaly oběhy hvězd. Ale i v samotné paměti je třeba tyto *res ipsae* teprve hledat, a to z povahy samotného ducha, který si je neprůhledný a nedokáže sám sebe obsáhnout.

Proust – ač v lecčems Augustinův souputník – jde v také v této věci o krok dále. Pro jeho impresionistické vidění skutečnosti jsou i hvězdné konstelace – ať už jimi míníme

---

<sup>754</sup> Vo, str. 127.

<sup>755</sup> Srv. *De mus.* VI, 12, 34. Srv. L. Karfíková, *Anamnesis*, 54–55. „Podobná nejasnost ohledně minulé znalosti, na niž si vzpomínáme, je přítomná v šesté knize *O hudbě*, kde Augustin zmiňuje nalezení číselných zákonitostí, podle nichž tvoříme umělecká díla. Pokud nám je druhý připomene, nepřecházejí z něho na nás, ale nalézáme je sami ve své mysli. Jako věčné a neproměnné musí být tyto zákonitosti duši vštípeny od samého Boha, a pokud bychom je neměli v paměti, nemohl by nás na ně druhý upomenout. Máme-li je však v paměti, můžeme je snad nalézt i sami, jakýmsi ‚pohybem k Bohu‘.

<sup>756</sup> Srv. k tomu L. Karfíková, *Anamnesis*, str. 86–88.

v doslovném smyslu hvězdy nebo přeneseně ony konstelace vzájemných vztahů jednotlivých bytostí – nahlíženy jako vzpomínky, v synchronizujícím pohledu paměti, a nikoli jako přítomné.<sup>757</sup> Nejen že před sebou moderní autor nevidí stejné geocentrické uspořádání kosmu reprezentované nebeskými oběžnicemi a stálicemi, jeho pohled je navíc za právě probíhajícími událostmi nevyhnutelně opožděný a v tomto smyslu vidí i bezprostřední dění jako „vzdálené“ – podobně jako jsou v novodobém, einsteinovském vesmíru vzdálené některé hvězdy, o nichž nevíme, zda ve chvíli, kdy je pozorujeme, ještě vůbec existují. Vzdálenost mezi pozorovatelem a předměty jako by byla v *Hledání* tak velká, že se pro něj tyto předměty – coby přítomné – stávají nepoznatelnými (srv. „a když myslíme, že ji [bytost] konečně vidíme zřetelněji, daří se nám luštit jen staré snímky, které jsme si udělali a které se jí už nepodobají“).<sup>758</sup> A právě z důvodu tohoto retrospektivního poznání změny je hrdina-vypravěč nucen studovat nebo dodatečně „čist“ zákonitosti onoho nehomogenního prostředí (*liséré*), které se mezi ním a předměty pozorování nachází. Tento pohled také činí dokonce i z jednotlivých bytostí svého druhu vzájemně odlišené hvězdy či světy:

„Brzy jsem mohl ukázat pár náčrtů. Nikdo nic z toho nepochopil. Dokonce i ti, kteří byli příznivě nakloněni mým postřehům oněch pravd, které jsem chtěl potom vyrýt do stěn chrámu, mi blahopřáli, že jsem je odhalil ‚mikroskopem‘, zatímco ve skutečnosti jsem naopak používal jakéhosi teleskopu, abych mohl postřehnout věci, které byly sice skutečně velice malé, ale jen proto, že byly situovány ve velké vzdálenosti, a z nichž každá byla jakýmsi světem.“<sup>759</sup>

Jak jsme viděli, ani hudba koneckonců není pro Proustova hrdinu-vypravěče čímsi, co by dokázal rozlišit v přítomnosti, nýbrž je ve svém celku vždy rekonstruována teprve pamětí. Jinými slovy, universum *Hledání* jako by se v paměti teprve ustavovalo, zatímco Augustinova neměnná struktura vlastní duši a stejně tak i kosmu je v paměti – třebaže latentně – přítomná a neměnná; jde jen o to ji odkrýt. Přesto stále platí, že i Proustovi umožňuje pohroužení do bezděčné paměti z času vystoupit a že i jeho myšlení je blízká představa hudby ve smyslu oddělené harmonie, která přetrvává, snad i pre-existuje<sup>760</sup> a na její „matematickou nutnost“ je možné se rozpomínat. Navíc tato melodie – podobně jako pro Augustina – přetrvává v „neprozkoumané a odstrašující temnotě naší duše“.<sup>761</sup> Pro oba autory je také důležité, že tuto melodii (v případě Prousta) a tyto věci samy, které tkví v základu veškeré harmonie (v případě Augustina), nalézají výhradně sami v sobě.<sup>762</sup> Augustin sice připouští, že nás na ně druzí mohou upamatovat, přesto ale i pro něj platí totéž, co pro Prousta, totiž že nás druzí ve vnitřním pátrání nemohou nahradit. Obsahy paměti či ducha, jichž se snaží

---

<sup>757</sup> VIo, str. 484. „Nebyl jsem s to pocítit potěšení v Balbecu, zrovna tak jako jsem nebyl s to zakoušet požitky z toho, že žiji s Albertinou, ten byl pro mne vnímatelný teprve dodatečně.“

<sup>758</sup> IIo, str. 403–404. citováno výše.

<sup>759</sup> VIo, str. 653 (překlad pozměněn).

<sup>760</sup> VIo, str. 488.

<sup>761</sup> Io, str. 316. viz výše.

<sup>762</sup> VIo, str. 483–484.



dopátrat hrdina *Hledání*, jsou ale přece jen osobitější,<sup>763</sup> a proto je hrdina v jejich postupném odhalování a dešifrování více osamělý: „pokud jde o tu vnitřní knihu neznámých znaků (...), při jejich čtení mi nikdo nemůže pomoci žádným pravidlem, tato četba spočívá v určitém tvůrčím aktu, při němž nás nikdo nemůže zastoupit ani s námi nemůže spolupracovat.“<sup>764</sup> Nakonec se tedy znovu ukazuje, že pro Augustina jsou latentní nečasové obsahy – jakožto nahlížené – společné (ve smyslu pro všechny totožné), zatímco podle Prousta se zřejmě stávají společnými teprve ve chvíli, kdy vstoupí do média výrazu.

---

<sup>763</sup> VIo str. 487. „To, co jsme nemuseli dešifrovat, vyjasňovat svým osobním úsilím, to, co bylo jasné už před námi, nám nepatří. Z nás pochází jen to, co vylovíme z té temnoty, jež je v nás, a co druzí neznají.“

<sup>764</sup> VIo, str. 486.

## [2] Otázka společného času

Jestliže vycházíme z toho, že čas je vždy nějakým vztahem, totiž vztahem k jinému (a zase jinému),<sup>765</sup> mohlo by se na první pohled zdát, že otázka společného času nemá, nebo dokonce ani nemůže mít, v Augustinově či Proustově myšlení žádné místo: XI. kniha *Vyznání* přece pojednává čas individuálního ducha a není vůbec snadné říci (bez vztahu k jiným knihám téhož spisu, případně i k jiným dílům), jak přesně se tento osobní čas má k času světa, natož pak vysvětlit, jak by z jediného rozpětí ducha mohlo vzejít jakési sdílení. Podobně se zdá, že ani Proustův román, psaný z velké části v *Ich-formě*, román, který – ve své době snad více než jiné – vykresluje pohroužení duše do vnitřního života, není nejvhodnějším materiálem ke zkoumání času sdíleného více bytostmi. Proč si tedy tuto otázku nad našimi autory vůbec klást?

Viděli jsme, že Augustin přinejmenším chce myslet čas obecně v jeho odlišnosti vůči věčnosti a patrně i Proust usiluje o znázornění času jako takového (např. závěrečné *matiné* je přece vším jiným než líčením času, jak je „pro nás“ nebo jak si jej sami rozvrhujeme). Domnívám se tedy, že je v intenci obou autorů popsat čas v širším smyslu, a nejen jako subjektivně prožívaný. Zajímavost jejich přístupu přitom spočívá právě v tom, že nevycházejí z jednoduchého postulování objektivního času, který je jen jeden a do kterého je tento svět se svými živými i neživými jsoucný jaksi „pohroužen“.

Otázka společného času, který nás zde zajímá, totiž času v podobě jakéhosi – ne nutně upadlého – spolubytí, jež samo nemusí být zvláště konvencionalizované (časem hodin, diářů, jízdních řádů apod.), se totiž ve filosofických přístupech vycházejících z kosmologické koncepce času (z „času světa“, jak jej vyložil např. Aristotelés)<sup>766</sup> obvykle vůbec neklade. Podobné tázání se otevírá – možná paradoxně – právě při zkoumání časovosti popisované z jednotlivé perspektivy. (A naopak lze zas říci, že „objektivistické“ koncepce času si jen těžko mohou poradit s časem vnitřně prožívaným.) Proto nás právě Augustinova a Proustova analýza temporality vede k tomu, abychom přemýšleli o tom, zda existuje i něco jiného než alternativa subjektivního a objektivního času. Snad lze uvažovat i tak, že mezi časovostí, jak se jeví jednotlivé duši, a časem, který je ustaven jakožto měřitelný a všem společný, musí existovat jakési přechody, jakési formy časového spolubytí, jež se teprve konstituují a jejichž smysl nějak vyrůstá z oné základní perspektivy vlastního času, v němž přesto nejde nutně jen o vlastní bytí.

Jak jsme se pokusili ukázat v průběhu samotné interpretace, abychom mohli společný čas myslet, je tedy zapotřebí hledat specifické chápání spolubytí. Oba autoři se tomuto tématu – navzdory prvotnímu zdání – věnují, pouze tak nečiní vždy přímo v pasážích, kde analyzují čas, nýbrž spíše v průběhu vyprávění: viděli jsme, že Augustin se

---

<sup>765</sup> Výslovně je takto čas (v souvislosti s otázkou společného času) uchopen nejpozději v části I., kap. 1.4. K pojetí času jako vztahu k jinému a zase jinému srv. Plotin, *Enn.*, III,7,11; 43.

<sup>766</sup> Srv. Aristotelés, *Fyzika*, IV. kniha. K otázce „času duše“ a „času světa“, srv. P. Ricoeur, *Čas a vyprávění III*, str. 17–34.

v souvislosti se svým – široce chápaným – pojetím přátelství jako sjednocení duší ve IV. a v IX. knize *Vyznání* docela přirozeně zaměřuje také na otázky spojené s časem, pomíjivostí a věčností. Jestliže se pro něj může stát život dvou bytostí jedním jediným, není pak propojen také jejich čas, a to ve dvojím smyslu *simul*, o němž byla řeč, totiž jako současně se dějící průběh, ale také jako společné směřování k simultaneitě, která je sama o sobě již nečasová? (Přičemž i první zmíněné spříznění duší pro Augustina k nečasové jednotě nutně poukazuje.) Podobně i Proustův popis života hrdiny-vypravěče v jeho spojení s Albertinou je nápadně prostoupen kategoriemi času. Bezpochyby jde o popis velmi jednostranný, líčený v tomto případě téměř výhradně z Ich-formy (k tomuto problému se ještě vrátíme), a přece jde o interval života, který je nějak společný, a nikoli jen paralelně probíhající. Viděli jsme také, že románový Marcel chápe prizmatem času a paměti i jiné postavy – zejména matku a babičku – jakožto bytosti s jeho časem úzce spjaté. V naší interpretaci jsou tak dokonce i bezděčné vzpomínky, které hrdinovi otevírají jedinečné okamžiky kontemplace věčnosti, vnitřně propojeny s druhými. A přece platí, jak již patrně vysvítá a jak ještě uvidíme, že doopravdy společný čas je zároveň čímsi vzácným.

Není náhodou, že myšlenka společného času u obou autorů jasněji vychází najevo až tehdy, když na jejich dílo pohlížíme nejen z hlediska jejich koncepce času, ale především jako na vyprávění. Pro narativní perspektivu je přitom určující, že času rozumí šířeji: nechce vyvodit celé pochopení času z experimentálního sledování uplývajících slabik nebo hudebních skladeb, ale z rozsahu, který se blíží rozsahu celého života, nakolik jej vypravěč dokáže pojmout. Viděli jsme přitom, že narativní část *Vyznání* končí – poněkud překvapivě – nikoli Augustinovým křtem, k němuž celé dosavadní vyprávění směřovalo, nýbrž smrtí jeho matky Moniky. Také hlavní část příběhu *Hledání* líčí – třebaže přerušovaně – hrdinův vztah k Albertině (oddílem *Ve stínu kvetoucích dívek* počínaje a dílem *Uprchlá* konče). *Swannovu lásku* lze potom chápat jen jako ouverturu příběhu hrdinovy lásky vlastní a samotný *Čas znovu nalezený* se dělí jednak na jakýsi dozvuk příběhu, který popisuje poválečný zánik románového světa a zástupně i celé *belle époque*, a na hrdinův příjezd na závěrečné matiné, který už je spíše příležitostí k literárnímu rozvinutí metafysických tezí než vyprávěním. Oba příběhy jsou tedy v první řadě obrazem proměny hlavních hrdinů-vypravěčů při nalézání jejich pravého poslání, zároveň v sobě ale zahrnují vyprávění o životě spřízněných bytostí v jeho časovém průběhu, který hrdinové sledují od svého útlého dětství či mládí až do konce života těchto bytostí.

Přece však některé poznatky získané z drobnohledného sledování uplývajících slabik či tónů platí i pro dlouhé časové úseky: například že celek určitého intervalu není možné uchopit, dokud neskončil – teprve když slabiky nebo tóny dozní, mohou se stát nositeli určitého významu; v tomto duchu přece Augustin hovořil i o *sermo noster*, jímž mohl mít na mysli své vlastní vyprávění, jehož smysl se ukazuje až na konci příběhu. Podobně je tomu i s *celkem* života postav (který se jinak sám skládá z mnoha významuplných intervalů). Také Proust si je dobře vědom, že k tomu, aby mohl zobrazit čas a dát tak *Hledání* jeho deklarováný smysl, nezbývá mu než zachytit kvalitativní čas právě pomocí sukcese, která sice dává jednotlivým „nádobám“ času zaniknout, ale současně tento čas jakožto nezaměnitelnou kvalitu nakonec zasazuje do širší

souvislosti konstelace časovostí mnohých bytostí a tím i do souvislosti příběhu jako celku. Oba vypravěči se přitom snaží zachytit zároveň dva obtížně slučitelné ohledy: jednak uchopit větší celky času spjaté s určitou bytostí v jejich nezaměnitelné a slovy obtížně uchopitelné kvalitě (v Proustově případě v jejich takřkajíc hudebnosti ztělesněné Vinteuilovým septetem), jednak – na straně druhé – zaznamenat čas těchto existencí v jeho významu, který má sice „pro nás“, ale který nakonec čas jednotlivých bytostí přesahuje a představuje tak – pro oba autory – určitou naději na přetrvání toho, co je samo pomíjivé. Oba tak vposledku hledají sféru skutečnosti, která se nachází mimo čas. A pro oba autory je čas ve svém spění k nebytí a ve své destruktivní moci, kterou oba popisují nejsilněji tehdy, když vyprávějí o druhých, zároveň znamením plnosti bytí.

Snad stojí ještě jednou za zmínku, že oba myslitelé podle všeho chápou extratemporální skutečnost velmi obdobným způsobem: jak Augustinova, tak Proustova věčnost vycházejí z představy novoplatonské simultaneity, na rozdíl od nekonečně prodlužovaného trvání, což – jak jsme viděli v souvislosti s Augustinem – není zcela samozřejmá koncepce. Ani v literárním kontextu ostatně nejde o pojetí široce sdílené (českému čtenáři stačí připomenout kupříkladu Máchovu hrůzu z věčnosti, která jsouc prostranstvím pro ustavičný pád „mrtvé hvězdy“ neskýtá žádný konec ani cíl).<sup>767</sup> Viděli jsme, že christianizované převzetí Plotinovy koncepce, jak ji mezi prvními rozvinul Augustin, přichází s představou Boží věčnosti zcela prosté sukcese, v níž žijí věčné důvody (*sempiternae rationes*) časných věcí<sup>768</sup> a z níž čas jakoby „vybíhá“.<sup>769</sup> Také Proust místy uvažuje o čase jako o emanaci mimočasové skutečnosti<sup>770</sup> nebo jako o časovém rozvinutí esence zavinuté ve věčném bezčasí.<sup>771</sup>

V souvislosti s Augustinem jsme viděli, jaký význam má v jeho vyprávění toto svébytné chápání věčnosti a jaké důsledky přináší, i pokud jde o vztah hrdiny k druhým. Snad lze v jisté hyperbole říci, že zatímco zkušenost smrti přítele ve IV. knize *Vyznání* hrdinu-vypravěče přivedla k chmurným úvahám o nesmyslnosti lpění na čemkoli, co je pomíjivé, postupně objevená myšlenka simultaneity – v jejím křesťanském rozvinutí – tyto závěry v IX. knize podstatně přeznačuje. Druhé zmíněné vyprávění o spříznění duší je tak možné chápat i jako svého druhu záchranu přátelství před skepsí založenou na předchozích úvahách o čase jako o pouhém spění k nebytí.

---

<sup>767</sup> Srv. první verše druhého zpěvu Máje: „Klesla hvězda s nebes výše,/ mrtvá hvězda siný svit;/ padá v neskončené říše/ padá věčně v věčný byt./ Její pláč zní z hrobu všeho,/ strašný jekot, hrůzný kvíl./ „Kdy dopadne konce svého?“ / Nikdy – nikde – žádný cíl.“ K. H. Mácha, *Máj*, in: *Jasná noc mne vzhůru vábí...*, vyd. J. Rumler, Praha 1961, str. 33.

<sup>768</sup> Srv. *Confess.* I,6,9 / CCL 27, 4–5. *Tu autem, domine, qui et semper uiuis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod uel ante dici potest, tu es et deus es dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium inrationalium et temporalium sempiternae uiuunt rationes...*

<sup>769</sup> Srv. *Confess.* XI,11,13 / CCL 27, 201. *...et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere?*

<sup>770</sup> Srv. VI,0, str. 503.

<sup>771</sup> Tuto interpretaci překládá mj. G. Deleuze, jen ji – jakožto „novoplatónskou“ ne zcela srozumitelně dokládá (zamlčenými) odkazy na Boëthiovu *Filosofii utěšitelku*. Srv. G. Deleuze, *Proust a znaky*, Praha 1999, str. 56–57.

Na tomto místě však již dospíváme poměrně daleko k metafysickým rámcům Augustinova a patrně i Proustova uvažování o čase a věčnosti. Pokusme se nyní ještě jednou vrátit k naší výchozí otázce po možnosti myslet – na základě obou pojednávaných děl – společný čas, tentokrát v obecnějších obrysech.

## [2.1] Obecný rámeček otázky po společném čase

### [2.1.2] Jednostrannost hlediska

Myslet společný čas obnáší celou řadu problémů, z nichž některé se zde pokusíme alespoň formulovat (třebaže se nám patrně nepodaří je vyřešit). První z nich spočívá v tom, že čas, ačkoli je vždy vztahem k jinému, nakolik se někomu ukazuje, je vždy časem spjatým s určitým „subjektivním“ hlediskem; v tomto smyslu platí, co bylo řečeno v souvislosti s Proustem (a v souladu s Augustinem), totiž že čas se fenomenalizuje jen duši, která jej „počítá“. Jestliže se tento pohled pokusíme opustit směrem k myšlence společného času světa, přestane se čas ukazovat jako rozpětí spoluurčované naší pozorností, ale spíše jako – více či méně smysluplné – sřetení změn, pohybů či událostí na nás jakoby nezávislých, nebo jako situace, již spoluutváříme, případně – v dalším kroku – jako konfrontace či setkání více perspektiv, které se na téže situaci podílejí. Stále je však jednostranné subjektivní hledisko nositelem kontinuity, nakolik jde právě o kontinuitu času (a nikoli jen souvislost pohybu, změny, událostí atd.). Jestliže bychom chtěli být věrnější intersubjektivnímu rozumnění času a pokusit se perspektivy, nakolik je to možné, střídat, ztratí se právě jednotící hledisko, v němž se tato původní časová souvislost ukazuje. Nicméně i samotná představa jediného intersubjektivního času v sobě tuto prvotní souvislost obvykle ve skryté podobě podržuje, neboť jednotlivé perspektivy v jejich podobnosti a odlišnosti je opět možné sledovat jen z jednoho „stanoviště“; v případě vyprávění například vševědoucího vypravěče (nebo v druhém kroku čtenáře). Popisovat v literárním díle fenomén sdíleného času proto nemusí nutně znamenat líčit čas nejprve z jednoho a pak z druhého a dalšího hlediska, neboť podobná střídavá deskripce (stejně jako popis z pozice druhé či třetí osoby) představují – díváme-li se na dílo prizmatem otázky časovosti – spíše prohloubení fiktivního rozměru vyprávění než větší míru věrnosti skutečně žité zkušenosti. Sama tato zkušenost spíše ukazuje, že je vykročení z „vlastního času“ nemožné. Leda bychom snad uvažovali podobným směrem jako Proust o mnohosti svých „já“, která rovněž představují střídu pohledů vůči sobě navzájem zdánlivě cizích. Ale i této mnohosti hrdina-vypravěč nakonec rozumí díky jednotící perspektivě jediné – navíc opět situované – paměti, v níž lze jednotlivá „já“ klást vedle sebe v jejich odlišnosti.

### [2.1.2] Ustavený čas

Přesto stále platí, že pokud vycházíme, tak jako Augustin a Proust, především z perspektivy první osoby, tj. vypravěčské Ich-formy, která je prožívaná časovosti snad přiměřenější a v tomto smyslu méně „fiktivní“, začne se dříve či později klást ona

již zmiňovaná svízelná otázka, zda je v tomto rozvrhu vůbec možné sdílený čas myslet. Přirozeně se pak znovu nabízí hledat vedle subjektivního času ještě jiný, již ustavený či „objektivní“ čas. Nicméně ten oba autoři – alespoň v jeho karikaturním zjednodušení – odmítají: viděli jsme, že Augustin proti zažité představě jediného času určovaného pohybem hvězd uvažuje o možnosti pohybu Slunce, který může být rychlejší, než je, nebo se dokonce zcela zastavit.<sup>772</sup> A jestliže hipponský biskup nijak nepopírá, že je pohyb nebeských světél Bohem ustaveným znamením času, přece se podle něj může stát obdobným časovým měřítkem třeba i jedna otáčka hrnčířského kruhu.<sup>773</sup> O čase světa je tak ve *Vyznáních* výslovně řeč především v knize XII., v níž jsou zmíněny podmínky takřikajíc na straně stvořených věcí, jež teprve umožňují jakékoli časové intervaly (*tempora*) vnímat a měřit: ty spočívají především v proměnlivosti (*mutabilitas*) těchto věcí, jež sama závisí na existenci určitých tvarů či spíše podob (*species*) toho, co bylo stvořeno. V úplné bezforemnosti látky totiž nelze žádný čas pozorovat:<sup>774</sup> „Kde není žádná podoba, tam není žádné pořadí, nic nepřichází, ani nepomíjí. A kde se toto nestává, tam jistě nejsou dny ani střídání intervalů času.“<sup>775</sup> Čas lze tedy vnímat jen díky střídě forem, Augustin je však navzdory tomu přesvědčen – jak ukazuje jeho zkoumání povahy času v XI. knize –, že žádný z dílčích pohybů, ať má sebevětší význam pro ustavení společného času, nestačí k porozumění tomu, co čas doopravdy je (neboť k tomu je právě zapotřebí také pozornost vycházející z určitého hlediska).

Podobně uvažuje i Proust, ačkoli jeho důraz je trochu jiný; jde mu především o to, že ustavený čas nedovoluje zachytit téměř nic z nezaměnitelné kvality žitého času. Určité období života se totiž podle něj odlišuje od jiných podobně, jako se navzájem liší jednotlivé hudební motivy v opeře, jejichž fascinující proměnlivost nelze postřehnout při čtení libreta, natož pak když stojíce před divadlem počítáme ubíhající čtvrt hodiny.<sup>776</sup> Neochota zůstat při svém zkoumání u „prázdného“ času ustaveného konvencí přitom ani pro jednoho z autorů neznamená, že by popírali existenci času, jemuž jsme – všichni společně – vydáni napospas a jenž spěje k nebytí; v tomto smyslu neupírají „objektivnímu“ času nic z jeho závažnosti.

### [2.1.3] Situace a společné *telos*

Viděli jsme však, že společný čas pro Augustina a Prousta zdaleka nepředstavuje jen prázdné plynutí všeho pro nikoho, ani jen jakousi variaci na tradiční alegorizaci Chrona ztotožněného s Kronem (Saturnem), jenž požívá své vlastní děti. Jak mu tedy rozumět? Jaké příklady společných situací nebo společného bytí u téže věci jejich vyprávění skýtá? Ve *Vyznáních* jsou bezpochyby mnohé rozhodující situace sdílené: například usilování o moudrost spolu s přáteli, společná konverze s Alypiem, křest ještě spolu s Adeodatem, výstup k Bohu v podobě ostijského rozhovoru s Monikou (a

<sup>772</sup> Srv. *Confess.* XI,23,30 / CCL 27, 209.

<sup>773</sup> Srv. *Confess.* XI,23,29 / CCL 27, 209.

<sup>774</sup> Srv. *Confess.* XII,8,8 / CCL 27, 220.

<sup>775</sup> Srv. *Confess.* XII,9,9 / CCL 27, 221. *Vbi enim nulla species, nullo ordo, nec venit quidquam nec praeterit, ut ubi hoc non fit, non sunt utique dies nec vicissitudo spatiorum temporalium.*

<sup>776</sup> Srv. *Io.*, str. 357.

na straně druhé kupříkladu i krádež hrušek apod.). Také v případě Prousta jsme se pokusili několik sdílených momentů nalézt (pohled očima Albertiny, odevzdanost v náručí babičky, kontemplaci mozaiky Kristova křtu v Benátkách spolu s matkou). Je však třeba hned dodat, že v *Hledání* je drtivá většina těchto situací – z důvodů, které jsme již naznačili a které se ještě pokusíme lépe vysvětlit – úmyslně vylíčena retrospektivně.

Pouhý popis takovýchto situací ovšem ještě nepřináší lepší porozumění společnému času. Pokusíme se tedy v krátkosti blíže určit, v jakém rámci se chceme v našich úvahách dále pohybovat. Nejprve se proto dotkneme tématu (a) společného předmětu, který je v jistém smyslu „ideální“, tj. neměnný, resp. cíle, k němuž se více časovostí vztahuje. Dále se pak zaměříme na otázku (b) epizodičnosti jednotlivých sdílených situací (případně také problému společných předmětů, které jsou samy proměnlivé). Následně (c) se pokusíme nastínit představu společného času jako určitého mezistupně či navrstvení na pomezí souvislosti jednotlivé časovosti a ustaveného času, v níž se zároveň kontinuita jednotlivé časovosti ukazuje být méně „nepropustná“ vůči kontinuitám druhých, než se na první pohled zdá. Pro plastičtější znázornění tohoto pojetí se pak vrátíme k samotným interpretovaným dílům.

(a) Augustin staví své čtenáře, kteří mu kladou otázku společného času, před zajímavý problém: zdálo by se, že sdílený čas je třeba chápat na základě pozornosti (*intentio*), protože časovost je právě pozorností členěna do svých dimenzí a zároveň je díky ní podržována ve své souvislosti. Znamená to, že myšlenka společného času – vztaženého v ideálním případě k téže věci – vyžaduje určitou konvergenci více pozorností? Každá bytost má přece pozornost jen jednu (ač ji může věnovat mnohému). Jak si tedy představit jeden společný čas diferencovaný více pozornostmi, aby stále zůstal – nebo se vůbec mohl stát – jedním časem? Kdyby se totiž sdílený čas musel takto sbíhat k čemusi ideálním způsobem společnému, aby mohl být jedním, pak by patrně vyústil do bodu, v němž už časem není: tímto směrem možná míří Augustinovy úvahy o společných, například matematických, předmětech, které všechny rozumem obdařené bytosti chovají – jakožto neměnné – ve své paměti, takže je možné, aby se na ně vzájemně upomínaly, ačkoli samotný náhled těchto předmětů zůstává vnitřní zkušeností každé z nich.<sup>777</sup> Právě neměnné předměty jsou totiž výlučným způsobem společné (ani řecké, ani latinské; také blaženost je společná všem lidem bez rozdílu), zatímco proměnlivé společné předměty takovými být nemusí. Třebaže se tedy vlastní proces upomínání odehrává v časovém průběhu (např. sokratovského tázání), sám předmět, k němuž se dialog ubírá, zůstává nečasový. Snad podobným směrem – jen jaksí mnohem dál – poukazuje také vyprávění o Augustinově rozhovoru v Ostii. To, co je zde doopravdy společné, pak už vlastně není čas, ale prchavá kontemplace věčnosti, v níž se na okamžik rozplyne společný čas, tak jako se rozplynula řeč – Augustinův symbol času – v mlčení.

Není tedy zapotřebí z této úvahy uzavřít, že dokud se společná existence odbývá v čase, nemůže být tento čas společný, neboť pozornost má každá bytost jen jednu a zaměřuje ji velmi různě, zatímco ve chvíli, kdy se tyto intence takříkajíc setkávají u

---

<sup>777</sup> Srv. výše: část I., kap. 2.3.1.1.

téhož předmětu, jenž je sám neměnný, přestávají být intencemi, které diferencují čas, a tudíž už zde není na místě hovořit o čase, natož pak o čase společném? Vše parně záleží na tom, zda budeme chápat jako intersubjektívni čas již samotný dialog ke společnému předmětu (třebaže nejistě) směřující – přesněji řečeno společnou věc teprve hledající –, a zda dokonce připustíme možnost společného času i tehdy, když se pozornosti jednotlivých bytostí – do určité míry – rozbíhají. Pokusíme se zde dále uvažovat i o tomto volnějším chápání intersubjektívniho času, který není takto těsně navázán na ideální společný předmět (jehož ekvivalent bychom mohli spatřovat například v kantovské Ideji či Husserlově teleologii dějin vědy).<sup>778</sup>

(b) Jestliže se pustíme touto cestou (tj. směrem k předmětům, které mají samy časovou povahu, proměnlivým situacím apod.), nezbyvá než vyjít z rozptýlené povahy pozornosti (o níž dokázali Augustin i Proust mnohé říci), a také z faktu konečnosti. Pokud je ale lidská pozornost obvykle těkavá, co dává sdílenému času soudržnost a jak se bude lišit od pouhého spolu-výskytu? Je pro společný čas důležitá vzájemnost pozornosti? Jakýmsi vodítkem by snad mohly být dílčí společné cíle nebo zájmy a proměnlivé společné předměty pozornosti. Potíž takových předmětů nebo cílů ale spočívá v jejich potenciálně epizodickém charakteru – v takovém případě by intersubjektívni čas postrádal jakoukoli trvalejší souvislost. Naopak úskalím dlouhodobějších rozvrhů, které obvykle bývají ze své povahy neosobní, je nejspíše fakt, že mohou mít pro různé jednotlivce velmi odlišnou hodnotu. Tento druhý ohled vystoupí do popředí při konfrontaci dílčích rozvrhů s konečností existence v té podobě, v jaké našla své již klasické vyjádření v *Bytí a čase* (a u existencialistických myslitelů).<sup>779</sup> Krátce řečeno: dílčí cíle společného času nemusejí mít ze své povahy ani poslední platnost pro jednotlivou bytost, jíž jde v jejím bytí o toto bytí samo, ani význam velkých neosobních cílů přesahujících jednotlivou existenci (jako je tomu u zmiňovaného *telos* vědy apod.).

(c) Určitou protiváhou zmíněné epizodičnosti by snad mohl být společný čas, který se vyznačuje dlouhodobějším trváním, aniž by se však nutně vymykal rozsahu jednotlivé existence. Jak již patrně vysvětluje, jde o čas svým rozsahem a smyslem přibližně odpovídající příběhu života jednoho – nebo právě více – jednotlivců; podobné rozpětí společného času je předmětem Augustinova nebo Proustova vyprávění. Pokud bychom hledali pokusy o pojmové uchopení tohoto uvažování o intersubjektívni čas, mohli bychom se – v rámci současného myšlení – obrátit například k Merleau-Pontyho rozvinutí původně Husserlova pojmu založení – *Stiftung, institution*.<sup>780</sup> (Snad není náhoda, že Merleau-Ponty si pro své úvahy o čase a „založení citu“ vybírá pasáže

---

<sup>778</sup> Srv. E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1996.

<sup>779</sup> Srv. Heideggerovy úvahy v §72 *Bytí a času* o autenticitě jako o „moci být celý“ (*Ganz-sein-Können*) pobytu. M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 2002, str. 414nn. Srv. též J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, Praha 2006.

<sup>780</sup> Srv. M. Merleau-Ponty, *Založení a podstata*, str. 171: „Založením jsme zde tedy rozuměli ony události ve zkušenosti, které tuto zkušenost obdařují trvalými dimenzemi, ve vztahu k nimž celá další série jiných zkušeností nabude smysl a bude tvořit myslitelnou souslednost nebo historii – anebo také události, které ve mně ukládají jistý smysl nikoli v podobě přetrvávání nebo residua, ale jakožto výzvu k pokračování, jakožto požadavek budoucnosti. K tomuto pojmu jsme přistupovali skrze čtyři druhy fenoménů, z nichž první tři se týkají osobní či intersubjektívni historie a ten poslední historie veřejné.“



z Proustova *Hledání*, které se týkají Swannovy lásky a hrdinovy lásky k Albertině.)<sup>781</sup> Jedním z hlavních rysů tohoto „založeného“ času je, že jeho jednota není tak docela dána (ať už na základě jednostranné konstituce vycházející z vnitřní časovosti, nebo na základě představy objektivního času), ale teprve „se utváří“.<sup>782</sup> To ale stále neznamená, že bychom měli k dispozici jinou perspektivu než tu, která vychází z první osoby; spíše jde o to, že čas, který se nám může jevit jako nejbytotnější diferencovaný námi samotnými, se – obvykle zpětně – ukazuje být nedílnou součástí určité, řečeno spolu s Proustem, „konstelace“ více časovostí.

Pokud bychom chtěli dosavadní přípravné úvahy shrnout, v otázce společného času, jakožto vztahu k jinému, který není určován jen pozorností věnovanou druhým, ale také situacemi, spolu-bytím u téže věci nebo cíli, záleží nejen na míře jeho sjednocení a sdílení, ale právě tak i na míře jeho spojení s kontinuitou každé bytosti v její vlastní časovosti. Ve skutečnosti jsou přítom momenty v silném slova smyslu sdíleného času spíše vzácné a mohou být – z hlediska souvislosti jednotlivého života – diskontinuální a třeba i nahodilé. Tyto momenty je přítom neskutečně obtížné popsat, proto jsme se pokusili najít je v obou vyprávěních (patří mezi ně už zmiňované situace: rozhovor v Ostii, společná konverze a křest; v případě Proustova *Hledání* některé scény Marcela a babičky, na které si hrdina později vzpomíná – například první večer po příjezdu do Balbecu, nebo také rozhovor o umění s Albertinou, návštěva benátského baptisteria spolu s matkou atd.). V podobných situacích jsou bytosti svou pozorností jedna s druhou (nebo dokonce v některých popisech jakoby jedna v druhé). Snad ale lze uvažovat tak, že tento doopravdy sdílený čas, čas nějak zhuštěný či významný, je možné přesto poznat podle toho, do jaké míry prostupuje dlouhodobější kontinuitu jednotlivých bytostí, ať už jako „přetrvávání“ nebo jako „výzva k pokračování“. V tomto smyslu by pak bylo možné pohlížet na intersubjektivní čas jako na pohyblivou konstelaci, která je součástí kontinuity jednotlivé časovosti a zároveň představuje jakési „zvrstvení“ vnitřně prožívaného času (k tomuto tématu se záhy vrátíme).

## [2.2] Společný čas v Proustově *Hledání*

Pokusíme se nyní tento předběžný popis intersubjektivního času upřesnit rozvinutím interpretací načrtnutých už dříve v souvislosti s Proustovým románem (k Augustinovi se budeme odvolávat spíše příležitostně). Jak už o tom byla řeč, jedním z problémů tradičních analýz času může být, že jsou modelovány na příkladech, které pracují s relativně krátkým úsekem času (píseň, melodie apod.). Tehdy nastávají potíže, které jsme viděli v souvislosti s Augustinem:<sup>783</sup> někdy přestává být úplně přesvědčivé, když

---

<sup>781</sup> Srv. M. Merleau-Ponty, *Založení citu*, in: *Založení a podstata*, str. 190–211. Srv. též Annabelle Dufourcq, *Založení a imaginárno: Merleau-Pontyho reflexe milostných iluzí*, in: *Založení a podstata*, str. 114–169.

<sup>782</sup> Srv. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 25: „Fenomenologický svět, to není čisté bytí, nýbrž smysl, který prosvítá tam, kde se protínají mé zkušenosti, kde se protínají mé zkušenosti se zkušenostmi druhého, tam, kde do sebe tyto zkušenosti navzájem zapadají. Je tedy neoddělitelný od subjektivity a intersubjektivní, jejichž jednota se utváří tím, že přejímám své minulé zkušenosti do svých zkušeností přítomných, že přejímám zkušenost druhého do své vlastní.“

<sup>783</sup> Srv. výše: část I., kap. 1.4.

se analýza přednesu hymnu bez dalšího pomyslně rozšiřuje na mnohem delší časové úseky – jako je například celý život, nebo dokonce život pokolení. Analogický motiv bychom koneckonců – v podrobnějším rozpracování – našli také ve fenomenologické tradici, podle níž existuje obdobný přechod mezi povahou dílčího intervalu prožívaného času a „jednotou života vědomí“ (Husserl), resp. „souvislostí života“ ve smyslu extrapolovaného pole přítomnosti (Merleau-Ponty).<sup>784</sup>

Kontinuita jednotlivého života sice existuje, ale není neproblematická, ať už o ní uvažujeme jako o souvislosti „pro nás“, nebo pro druhé. Na rozdíl od situací, kdy uchopujeme kratší časový interval, vyžadují delší časové úseky obvykle nějaké sebe-porozumění, významové zprostředkování nebo různé podoby rozpomínání.<sup>785</sup> O tomto základním zpochybnění dlouhodobé kontinuity jakožto nám „dané“ právě svědčí Proustův román, když rozvíjí myšlenku mnohosti „já“ nebo když nastiňuje analýzu nepostřehnutelných (vnitřních či vnějších) posunů, jimiž se nakonec mění celý společenský kaleidoskop.

Pokud tedy uvažujeme z hlediska rozsáhlejších časových celků, jež se ukazují jak v žité zkušenosti, tak především ve vyprávění, není tento přechod mezi dílčím (v retenci ještě uchopitelným) intervalem a delším rozpětím zdaleka samozřejmý. Zmíněná potíž navíc nemusí vyjít najevo, když své úvahy odvíjíme jen od vyprávění (které bývá vzhledem ke své artificiální povaze obvykle – slovy Paula Ricoeura – „syntézou nestejnorodého“ či mimetickou re-konfigurací „beztvaré a vposled i němé časové zkušenosti“),<sup>786</sup> ale spíše tehdy, když o čase uvažujeme jak z hlediska narace, tak z hlediska paměti. Právě hledisko paměti ukazuje dlouhé časové intervaly jako ne vždy snadno uchopitelné, jako odkázané na obtížnou rekonstrukci nebo zcela vydané zapomínání. Tohoto fenoménu si v kritickém ohlédnutí za *Časem a vyprávěním* všímá i

---

<sup>784</sup> Srv. (1) k Husserlově jednotě života vědomí – E. Husserl, *Karteziánské meditace*, §18, str. 44: „Syntéza však nespočívá pouze ve všech jednotlivých zážitcích vědomí a nespojuje pouze příležitostně jednotlivé s jednotlivým; veškerý život vědomí, jak jsme už řekli předem, je synteticky ujednocen.“ Dále: „Universální život samotný v jeho otevřené nekonečné jednotě a celosti = universální cogitatum.“ A rovněž: „Jenom proto, že se už vždycky jeví jako celková jednota, může být zkoumán také ve význačném způsobu uchopujících aktů pozornosti a stát se tématem universálního poznání. Základní formou této universální syntézy, jež umožňuje všechny ostatní syntézy vědomí, je všeobšáhle vnitřní vědomí času.“ (2) Podobně uvažuje i Merleau-Ponty, když pracuje s pojmem „souvislosti života“: „Sám pro sebe nejsem v hodině, která právě odbíjí, nýbrž jsem stejně tak přítomen u rána tohoto dne, jako u noci, která přijde, a má přítomnost je dejme tomu tento okamžik, ale stejně tak i tento den, tento rok, celý můj život. (...) Jednotlivá *tempora* již v sobě zahrnují krom sebe sama i otevřenou řadu ostatních *tempora*, zevnitř spolu komunikují a ‚souvislost života‘ [*cohésion d’une vie*] je dána zároveň s jeho ekstází“ (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, str. 504). Sám Merleau-Ponty se zde odvolává na Heideggerův pojem *Zusammenhang des Lebens*, který ovšem reinterpretuje (Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 72, str. 415nn). Ke kritice tohoto přechodu od přítomnosti v užším smyslu k souvislosti života srv. J. Čapek, *Myslet podle vnímání*, Praha 2012, zejm. str. 232–241. Analogickým problémem pro otázku vztahu přítomnosti a minulosti je pak Bergsonova teze „přetrvávání minulosti o sobě“ (Srv. H. Bergson, *Hmota a paměť*, str. 112), již jsem se v souvislosti s Proustovou kritikou věnovala v článku *Paměť, zapomínání a časová diskontinuita*, str. 26–29.

<sup>785</sup> Zvláštní pozornost by zasloužil Heideggerem popsáný vztah neautentické a autentické časovosti (bývalosti, okamžiku a předběhu), a to zejména ve vzájemném vztahu tematického a netematického rozumění. Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, § 68a, 375–379. Na tuto problematiku zde bohužel není prostor.

<sup>786</sup> P. Ricoeur, *Čas a vyprávění I*, str. 10.

Ricoeur hned v úvodu své o dvacet let pozdější knihy *Paměť, historie, zapomnění*: „Jedná se zde o to navrátit se k určitému bílému místu v problematice *Času a vyprávění* a *Rozumět sobě jako druhému*, kde se ke zkušenosti času a narativnímu působení přistupuje přímo za tu cenu, že se vyhneme oněm prostředkujícím úrovním mezi časem a vyprávěním, jimiž je paměť a – co je horší – také zapomnění.“<sup>787</sup> Proto se také nabízí doplnit augustinovské kapitoly o čase a paměti (desátá kniha *Vyznání* se koneckonců zapomínání rovněž věnuje) o rozbor Proustova románu, který se na větší celky času, a především na otázky, jež vyvstávají, když se snažíme čas chápat z hlediska paměti, k níž nedílně patří i zapomínání, zaměřuje mnohem cíleněji (srv. již citovaný výrok o zapomnění, které hluboce proměňuje náš pojem času).<sup>788</sup>

Jistě by se nabízelo – spolu s některými autory<sup>789</sup> – rozšířit obvykle příliš úzce zaměřené analýzy času o silnější důraz na budoucnost a otevřenost (i zde bychom našli předobraz u Augustina v jeho zaměřenosti k budoucnosti eschatologické). Jestliže se však pokoušíme o modalitě budoucnosti uvažovat alespoň trochu konkrétně, to jest myslet tuto dimenzi jako naplněnou potenciálními obsahy, cíli atd. (a nezůstat – spolu s Heideggerem – u existenciálně zásadního, tj. autentického, avšak obsahově ne zcela uchopitelného důrazu na bytí k vlastnímu konci),<sup>790</sup> snaha rozvíjet se zaměřením k této dimenzi také myšlenku společného času s druhými se stává v jistém ohledu obtížnou. Spolubytí nemáme ve svých rukou zdaleka stejně jako otevřené rozvrhování vlastního bytí, neboť je mnohem více vydáno nepředvídatelnosti<sup>791</sup> a kontingenci.<sup>792</sup>

---

<sup>787</sup> P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, str. 1.

<sup>788</sup> Srv. VIo, str. 190.

<sup>789</sup> Například spolu s M. Heideggerem nebo J.-P. Sattrem.

<sup>790</sup> Již víme, že pro hrdinu *Hledání* není autentická existence snadným úkolem: „...moje lenost ve mně vypěstovala návyk odkládat práci den po dni vždycky až na zítřek, a tak jsem si bezpochyby představoval, že se to stejně dá dělat i se smrtí.“ (VIo, str. 406).

<sup>791</sup> Srv. Vo, str. 325: „...budoucnost si představujeme jako jakýsi obraz přítomnosti promítaný do prázdného prostoru, zatímco ve skutečnosti je výsledkem, často bezprostředně blízkým výsledkem příčin, které nám většinou unikají.“

<sup>792</sup> Když například hrdina *Hledání* uvažuje o budoucí rozluce v době, kdy byla jeho duše „udržována v rovnováze“ přítomností druhého, představuje si ji jako cosi, co sám zaranžuje k určitému datu, takže myslí na „odchod situovaný v jakémsi neexistujícím čase“, jako na něco snadno uskutečnitelného a vzdáleného. Když se však rozluka nakonec proti jeho vůli a znenadání opravdu uskuteční, doléhá na něj vší silou konkrétní události: „a byla to tudíž jen iluze, když jsem si takto představoval, že pomyslím na (...) odchod, tak jako si lidé představují, že se nebojí smrti, jestliže na ni myslí v době, kdy jsou zdraví, a zatím ve skutečnosti evokují takto jen jakousi čistě negativní představu vystupující na pozadí toho zdraví, které by blízkost smrti právě narušila“ (VIo, str. 14). V podobném duchu vypravěč o svém hrdinovi osnujícím plány této změny, o níž tušil, že pro něj bude krajně obtížná, říká, že se sice cítil „pánem budoucností“, ale zároveň chápal: „že tento pocit vyplývá jen z toho, že tato budoucnost ještě neexistuje, a že mne tudíž nesklíčuje svou nevyhnutelností“ (Vo, str. 360–361). Náš nejčastější omyl spočívá tedy v domněnce, že ve chvíli, kdy se určitá představa stane skutečností, my sami budeme vůči ní zaujímat stejné stanovisko, v jakém se nacházíme v momentě, kdy ji koncipujeme. Proust si je nicméně zároveň vědom, že v krajních případech je to právě toto promítání představy do „neexistujícího času“, co nám až do poslední chvíle umožňuje hrozbě budoucnosti čelit (IIo, str. 167). Příklad rozluky dobře ilustruje problém dvojího smyslu či „směru“ budoucnosti. Když si hrdina danou událost představoval, stavěl se do role aktivního činitele, který sám přetváří přítomný plán v budoucí skutečnost, jakmile však tatáž událost bez jeho přičinění doopravdy nastala, smysl či směr plynutí času jako by se náhle obrátil: budoucnost již nebyla něčím, co si rozvrhujeme před sebe, ale proměnila se v cosi „nevyhnutelného“, co se na nás zvenčí valí.

Naproti tomu minulá danost, na níž se ve svém románu zaměřuje Proust, umožňuje retrospektivně ukázat, jak je ve skutečnosti „naše“ časovost s časem druhých propojena (a právě proto vposledku není tak docela „daností“).<sup>793</sup> Předtím než se zaměříme na zásadní motiv dodatečného pohledu v *Hledání*, věnujme se krátce otázce, jaké místo mají v tomto románu – z hlediska motivu společného času – dimenze budoucnosti a přítomnosti.

### [2.2.1] Budoucnost a meze představivosti

Proustovu *Hledání* lze patrně právem namítnout, že čtenáři skýtá nebyvale omezený horizont budoucnosti. V jistém ohledu to tak je, neboť hrdina, jak víme, rozhodně není mužem činu. Dokonce i on se snad orientuje na budoucnost, když chce hledat hlubší příčiny jevů a postupně dospívá ke svému spisovatelskému poslání; ovšem tyto hlubší příčiny nachází v sobě. Hlavním problémem našeho vztahu k budoucnosti je totiž podle Prousta očekávání, že to podstatné v životě k nám přijde jakoby „zvnějšku“,<sup>794</sup> což s sebou nese neřešitelnou obtíž, totiž že v tomto očekávání musíme bez ustání setrvávat.<sup>795</sup> Jestliže jsou hrdinova léta učednická naplněna nějakým poznáním, pak mimo jiné tím, že očekávání štěstí od toho, co „přichází“, je postupně vyvažováno obratem k introspekci.<sup>796</sup> A pokud podle Prousta přece jen existuje nějaká opravdová budoucnost, k níž má smysl se upínat, má pro hrdinu-vypravěče podobu úsilí o setkání s odlišným viděním světa. Tato budoucnost, nakolik je čímsi žádoucím, a nikoli valící se vlnou, před níž se utíkáme do bezčasí, má charakter transcendence nejen v tom smyslu, že nám vždy znovu uniká a nutí nás stále ji vyhledávat. V přísném smyslu nám tato pravá budoucnost zapovídá, abychom si ji vůbec jen představovali:

„Každého večera jsem si zálibně představoval takový dopis [od Gilberty], myslel jsem si, že ho čtu, opakoval si každou jeho větu. Pojednou jsem se zděšeně zarazil. Pochopil jsem, že dostanu-li někdy dopis od Gilberty, rozhodně nebude mít toto znění, poněvadž jsem ho právě sestavil já sám. A od té chvíle jsem se snažil odvracet své myšlenky od slov, která jsem si přál od ní dostat, protože jsem měl strach, že jejich formulováním je – právě ta nejmilejší, nejvytouženější – vyloučím z okruhu možností. I kdyby se nějakou nepravděpodobnou shodou okolností stalo, že by mi Gilberte poslala právě ten dopis, jaký jsem vymyslel, byl bych v něm poznal své dílo a neměl bych dojem, že jsem dostal něco, co

<sup>793</sup> Srv. výše: část II., kap. 1.2.3.

<sup>794</sup> Srv. Io, str. 376. „Tu jsem hned nazítří (nebo jsem počkal na svátek, pokud se nějaký blížil, na nějaké výročí, snad na Nový rok, jeden z dnů, které nejsou jako jiné, kdy čas znova začíná, odmítá dědictví minulosti a nepřijímá odkazy jejich smutků) požádal Gilbertu, aby se zřekla našeho starého přátelství a položila základy přátelství nového.“

<sup>795</sup> Tatáž vnitřní potřeba, která měla hrdinu k tomu, aby se s Gilbertou vždy znovu setkával, jej „nutila nedbat vůbec o minulost, dívat se vždy jen před sebe, vážit ty drobné výhody, které mi poskytla, ne samy o sobě a jako by stačily, nýbrž jako další příčle, na něž musím vystoupit, které mi dovolí další krok kupředu a konečně dosažení štěstí, s nímž jsem se ještě nesetkal.“ (Io, str. 369). Srv. též VIo, str. 36: „Tu konstrukci, kterou je náš citový svět, podpírá vždycky neviditelná naděje, a když tato naděje odpadne, stavba se začne bořit.“

<sup>796</sup> Srv. VIo, str. 41: „hledat štěstí v ukojení duševní touhy (*désir moral*) je zrovna tak naivní jako pokoušet se dostihnout obzor tím, že půjdeme stále vpřed.“

nepochází ode mne, něco skutečného, nového, štěstí, působící na mou duši zvnějšku, nezávislé na mé vůli, darované opravdu z lásky.“<sup>797</sup>

Tato otevřenost budoucnosti se tedy podle Prousta zcela vymyká naší představivosti, neboť k tomu, aby pravá budoucnost mohla být tím, po čem opravdu toužíme, nestačí, aby byla jiná ve formálním smyslu, v jakém se o čase říká, že je stále jiný a zase jiný: musí být především jiná vůči nám. Koneckonců právě s touto „budoucností“ se hrdina shledává v okamžiku, kdy se před ním „z čistého nebe“ otevře svět bezděčných vzpomínek. Ačkoli následující Proustovo zjištění těsně předcházející *Času znovu nalezenému* lze chápat do jisté míry dvojznačně,<sup>798</sup> jeho představu budoucnosti shrnuje asi nejvýstižněji: „ale výměnou za to, co očekáváme, podníceni svou fantazií, a co se s takovou námahou a tak marně pokoušíme objevit, nám život dává něco, co jsme si ani zdaleka představit nedokázali.“<sup>799</sup>

Není tomu tedy tak, že by dimenze budoucnosti neměla v *Hledání ztraceného času* žádný význam. Na mnoha místech se zdá, že je tomu právě naopak; do vyprávění se vkládá mimo jiné i v podobě jakési náhlosti a často se ukazuje v náhodných setkáních, jež tvoří zásadní milníky příběhu. Některé z nich je přitom možné obecně charakterizovat jako nečekaná shledání s krásou. Jedním z nejvýraznějších znaků krásy podle Prousta je, že se vždy ukazuje být ve své jedinečné podobě předem nepředstavitelná; neboť krása podle něj ani jinak nemůže vstoupit do sféry zjevnosti; není žádnou obecnou povšechnou představou, nýbrž ve svém jevení vždy působí jako podivuhodná „trvalá novost“.<sup>800</sup> Takto chápaná otevřenost budoucnosti tedy nevyžaduje ani tak rozvrhování jako spíše ducha-přítomnost odolávající povšechné generalizaci a „druhé přirozenosti“ zvyku.

### [2.2.2] Přítomnost, povrch a hloubka

Ovšem i s přítomností má Proustův hrdina jisté potíže. Vypravěč jej – dokud je ještě mladý – často líčí jako bytost vydanou přítomnosti napospas: „ve dnech svačin jsem přesto vystupoval po těch schodech stupeň za stupněm, zbaven již myšlenek i paměti jako pouhá hříčka nejnižších reflexů, a přicházel jsem do pásma, kam doléhal parfém paní Swannové.“<sup>801</sup> Jako kdyby se hrdina ocital mezi dvěma krajními póly: buď je tím, kým skutečně je, ale pak není s to přizpůsobit se tempu vnější skutečnosti, nebo se naopak prchavé přítomnosti živě přizpůsobuje, ale pak se sám stává jakýmsi jejím

---

<sup>797</sup> Srv. Io, 373–374.

<sup>798</sup> Srv. VIo, str. 68.

<sup>799</sup> Srv. VI, str. 94.

<sup>800</sup> Srv. Vo, str. 257.

<sup>801</sup> Srv. IIo, str. 75. Pasáž pokračuje: „Zatím mi Gilberte připravovala ‚můj čaj‘. Pil jsem ho neomezené množství, třebaže mě jediný šálek na čtyřadvacet hodin připravoval o spánek. Proto také matka říkala: ‚To je k zlosti, jakmile to dítě jde k Swannům, je mu špatně.‘ Jenže věděl já jsem, když jsem byl u Swannových, že to, co piju, je čaj? Kdybych to byl věděl, byl bych ho ale stejně pil, poněvadž i když předpokládám, že bych byl na okamžik s to vnímat přítomnost, nebylo by mi to vrátilo vzpomínku na minulost ani schopnost předvídat, co bude. Má obraznost nedovedla obsáhnout tu ještě vzdálenou dobu, kdy si snad půjdu lehnout a budu potřebovat spát.“ (IIo, str. 76.)

zrcadlením: „lpěl [jsem] na přítomném dojmu a neměl větší rozpětí než on ani jiný cíl než nebýt od něho odloučen.“<sup>802</sup> Na jiných místech Proust předkládá různé obrazy opojení, jímž je všem společná absence rozpětí a hloubky, kterou by přítomnosti dodala spolu-přítomnost ostatních dimenzí: „byl jsem uzavřen v přítomnosti jako hrdinové, jako opilci; má chvilkově zahalená minulost už přede mne nevrhala stín, jemuž říkáme budoucnost.“<sup>803</sup> Při podobných zkušenostech hrdina ztrácí smysl pro časoprostorovou kontinuitu, pro jakékoli „jindy“ a „jinde“. Obdobný efekt mají ostatně návštěvy salónů,<sup>804</sup> jejichž líčení je v *Hledání* věnováno tolik místa:

„Přijde-li člověk, dokud je mladý, do jakékoli větší společnosti, odumře sám sobě a stane se někým jiným, neboť každý salón je nový svět, kde podléháme zákonu jiné vnitřní perspektivy a zaměřujeme pozornost, jako by pro nás měli mít navždy význam, na lidi, tance, karetní hry, na něž zítra zapomeneme.“<sup>805</sup>

Proust místy hovoří o vytváření salónů jako o „umění nicoty“ (*Arts du Néant*) či schopnosti „modelovat prázdno“ (*sculpter le vide*).<sup>806</sup> I zde jej však zajímá především kontrast povrchu a hloubky, neboť v elegantní společnosti se jeho já, jak líčí, „přestěhovalo do mé pokožky (*j habitais mon épiderme*), do mých pečlivě načesaných vlasů, do mé náprsenky“, a proto není s to radovat se z věcí, které by jej dokázaly skutečně naplnit.<sup>807</sup> Problém přítomnosti spočívá v již zmiňované nemožnosti dosáhnout koincidence mezi vnitřní krajinou a vnějším předmětem, k němuž se duše upíná, a to zejména když situace od hrdiny žádá vyvinout nějakou činnost. Tato non-koincidence má přítom dvě podoby: na jedné straně je to rozdvojení jednající osoby na její povrchovou složku, která je často jen onou „hříčkou reflexů“, a na složku hlubší, jejíž jedinou starostí je propojit vnitřní reprezentace vnějšího světa – tentokrát ovšem i druhých lidí – s jejich přítomnou podobou, s níž se právě setkává. Druhá forma non-koincidence je pak jen důsledkem první: výše zmíněné rozdvojení zároveň znamená, že ve chvíli, kdy hrdina nejvíce usiluje o spojení hlubší složky duše s vnější skutečností, ztrácí zároveň schopnost přizpůsobit se časovosti druhého. Toto rozdvojení Proust ilustruje příkladem dlouho očekávaného setkání dětského hrdiny s Gilbertou, na kterou v její nepřítomnosti bez ustání myslí, ale není s to přesně si vybavit její podobu:

„...jakmile jsem stál před Gilbertou Swannovou (...), hned se vše odehrávalo tak, jako by ona a děvčátko, o němž jsem snil, byly dvě různé bytosti. (...) Chystal jsem se využít té vytoužené chvíle, abych Gilbertin obraz, připravený, než jsem přišel, a vymizelý již z mé mysli, doplnil tak, abych si mohl být v dlouhých hodinách samoty jist, že vzpomínám skutečně na ni (...), vtom mi však hodila míč; a jako idealistický filosof, jehož tělo počítá s vnějším světem, ač jeho rozum nevěří v jeho skutečnost, přimělo mě totéž mé já, které způsobilo, že jsem ji pozdravil, ještě než jsem ji skutečně poznal, podaný míč rychle chytit (jako by Gilberte byla kamarádka, s níž jsem si přišel zahrát, a ne sesterská duše, kterou jsem hledal) a

<sup>802</sup> Srv. IIo, str. 353.

<sup>803</sup> Srv. IIo, str. 352.

<sup>804</sup> Srv. IVo, str. 440.

<sup>805</sup> Srv. IIo, str. 401.

<sup>806</sup> Srv. IIo, 160–161.

<sup>807</sup> Srv. IIIo, str. 540.

pronášet k ní ze slušnosti až do chvíle, kdy odejde, množství vlídných a bezvýznamných slov...“<sup>808</sup>

Hrdinovo hlubší já v sobě chová úmysl učinit vůči druhému „rozhodný krok kupředu“, ten ale pokaždé odkládá na příští odpoledne,<sup>809</sup> protože se v přítomnosti Gilberte vždy znovu stává bytostí pouze reagující na vnější podněty. Jeho rozdvojení s sebou zároveň nese pomyslné rozdvojení druhého na příčinu vržení míče a nedosažitelnou „sesterskou duši“. Proto o těchto setkáních vypravěč konstatuje, že to byly jediné chvíle, na které „soustřeďoval úzkostlivou, naruživou pozornost“, avšak nenacházel v nich „ani atom požitku“.<sup>810</sup>

Jedna z potíží s přítomností – jak ji prožívá hrdina-vypravěč především jako mladý – tedy spočívá v tom, že pokud (nebo dokud) mu na věcech příliš záleží, nedovede je často podle Prousta vidět takové, jaké opravdu jsou,<sup>811</sup> ani do nich promítnout, kým je ve skutečnosti on sám. Druhá právě popsaná potíž pak úzce souvisí s upadlými formami společného času: v dimenzi přítomnosti se jen vzácně podaří nepřestěhovat celé „já“ do své *epidermis*. Odtud Proustovy nekonečné popisy salónů, které mají mít na hrdinu (i čtenáře) snad i jakýsi odrazující terapeutický účinek. Nebo také jeho líčení Dreyfusovy aféry, která je v *Hledání* představena mimo jiné jako jeden z neblahých způsobů, jakým společnost naplňuje svou – v předchozích částech románu důkladně vylíčenou – potřebu tvořit kliky a klany. Je zřejmé, že Proust zde analyzuje jen jakýsi upadlý modus přítomnosti bez vztahu k souvislosti vnitřní časovosti. K tomu, aby tato přítomnost získala rozsah, plastičnost a kontinuitu, bylo by zapotřebí zahrnout do sebe nejen onu duchapřítomnost obrácenou k budoucnosti, ale také bohatství paměti.

### [2.2.3] Minulost a smysl retrospektivního pohledu

Z výše popsaného vysvítá, proč se Proust – navzdory tomu, že i pro něj je čas jakýmsi vztahem k jinému –, kdykoli chce vylíčit společný čas, který by nebyl tak docela karikaturou, uchyluje ke zpětnému pohledu, k vidění perspektivou paměti. Na druhou stranu tento pohled není neproblematický, protože v něm o to víc vystupuje do popředí jednostrannost hlediska. Právě tato jednostrannost pohlížení na intersubjektivní čas charakterizuje vyprávění o vztahu hrdiny-vypravěče k Albertině v pátém (a zčásti šestém) díle *Hledání*, jemuž zde byla věnována část kapitoly o časové posloupnosti. Čtenáře tak staví před otázku, co je na tomto zpětně zachyceném čase vlastně společného? Lze se vůbec prostřednictvím své paměti vztahovat k druhému jako jinému? Nejde jen o vztah k sobě? Viděli jsme, že Proust – v duchu své impresionistické metody, v níž jde vždy nakonec o fenomenalizaci času pro samotného čtenáře – na tuto hranici nepřistupuje, což je vidět mj. i v jeho popisu vztahu hrdiny-vypravěče k sobě samému jako k mnohosti různých „já“.

<sup>808</sup> Srv. IIo, str. 366–367.

<sup>809</sup> Srv. IIo, str. 367.

<sup>810</sup> Srv. IIo, str. 365.

<sup>811</sup> Srv. Io, str. 297. „Swann tam přišel (...) melancholicky lhostejný ke všemu, co se netýkalo Odetty, hlavně k záležitostem výlučné společnosti, jimž tato lhostejnost dávala půvab něčeho, co není už vytčeným cílem naší vůle, takže to vidíme samo o sobě.“

Má-li být retrospektivní pohled navzdory tomu nějak ospravedlněn, pak snad tím, že je výrazem obecného záměru Proustovy „impresionistické“ metody, která chce podávat věci v pořadí vjemů. Tento postup netkví jen v tom, že nejprve v oddíle *Ve stínu kvetoucích děvek* vykreslí, jak určitý cit postupně krystalizuje, ale spočívá také v zobrazení jeho doznívání. Nejde tedy o samotný sled událostí, ale především o jejich neopakovatelné sřetězení v takové podobě, v jaké jsou pro někoho. Proustův román ve své snaze znázornit čas v jeho anachroničnosti a přerušovanosti upřednostňuje takto chápaný příběh, tj. příběh, jak se někomu ukazuje, proto, aby se mohl stát optickým nástrojem nabídnutým čtenáři. Snad i z toho důvodu jsou vlastní rysy postavy Albertiny záměrně neurčitě a čtenář se dozvídá velmi málo o tom, jak mohla společný příběh vidět ona sama.<sup>812</sup> Smysl a takříkajíc filosofický přínos této Proustovy metody se možná ukáže zřetelněji, když nyní shrneme, jaké možnosti znázornění času retrospektivní pohled skýtá. (Nejde tu přitom jen o rekonstrukci metody *Hledání*, ale také o zdůvodnění určitého způsobu pohlížení na čas, jenž vychází z širšího rámce zkoumání paměti, který se koneckonců stal i východiskem této práce.)

Jinak než retrospektivně kupříkladu nelze ukázat s Proustem úzce spojovaný motiv mnohosti já. Tento fenomén, který je frapantním výrazem rozptýlenosti v čase a který se zdá mít přinejmenším v *Hledání* svou přesvědčivost, nepostihují ani úzce pojaté analýzy přítomnosti, ani rozbory zaměřené na myšlenku rozvrhu konečných budoucích možností. Domnívám se, že až ve chvíli, kdy úvahy o mnohosti já získají určitou váhu, vystoupí do popředí i další pozoruhodné charakteristiky žité časovosti, jako je zmíněná role zapomínání nebo intermitencí; teprve tehdy se začne také vážněji klást otázka souvislosti vnitřní časovosti. Zároveň jsme viděli, jak je refrakce hrdiny v čase (mnohost jeho já) podstatně závislá na existenci druhého, vůči kterému není indiferentní; kdyby Marcel zůstal krásným duchem kontemplujícím balbeckou krajinu, jeho já by patrně podobnou fragmentarizaci nemuselo podstupovat. Impulzem k diferenciaci času (a sebe) je tu měnlivost druhého (zde Albertiny), díky níž se zároveň samotný čas pro nás fenomenalizuje.

Podobně je pohled prizmatem paměti důležitý i pro pochopení toho, jak události přesahují čas, v němž se fakticky (na pomyslné chronologické ose) odehrály. Tento motiv souvisí s jednou z hlavních zákonitostí Proustova románového světa, v němž se součástí života či existence bytostí a věcí stává i to, čím jsou pro jiné. Jak jsme viděli, život v tomto pojetí přesahuje fakticitu výskytu směrem do budoucnosti i do minulosti. Na základnější rovině je ale možné tento jev pozorovat už v tom, jak druhá bytost svou pozorností dalece přesahuje svou materiální schránku, která je jen jakýmsi zdánlivým centrem jejího vyzařování do časoprostoru (jako kámen skrývající usazeniny oceánu nebo paprsek vzdálené hvězdy).

Co je však důležitější – třebaže to může znít paradoxně – především v retrospektivním pohledu se kontinuita časovosti může ukázat jako společná. Ne snad proto, že by tato kontinuita byla dílem interpretace, ale proto, že teprve díky zpětnému pohledu

---

<sup>812</sup> Srv. již uvedený citát VIo, str. 658–659.



získává podle Prousta čas dimenzi hloubky, kterou pro něj – jak jsme viděli – obvykle postrádá přítomnost, jak je právě prožívána.

Proto také není naše vlastní minulost podle Prousta nijak daná, nýbrž dodatečně nabývá různých významů: viděli jsme to například v souvislosti se lží druhého zpětně zbavující osobní minulost drahocenného obsahu.<sup>813</sup> A naopak se zas teprve zpětně ukazuje, jak vnitřní kouzlo míst (jako jsou Benátky) spolu s hrdinou vytvářela, aniž to tušil, druhá bytost. Toto prolínání a vzájemná narušitelnost více časovostí přitom vychází najevo až tehdy, jestliže časovost chápeme v jejím obsahu jakožto konkrétně zabarvenou kvalitu. Teprve tehdy se to, co se jevílo být aktivně konstituováno výhradně námi, ukazuje jako spoluutvářené druhým, a to nejen co do samotné kvality, ale i co do vnitřního tempa, jež je od tohoto konkrétního zabarvení neoddělitelné. (Stačí si vzpomenout, jak byl čas zamilovaného Saint-Loupa ve vztahu k Ráchel překotný, zatímco časovost hrdiny-vypravěče zůstávala ve vztahu k téže bytosti jakoby stojatá a neproměnná.) To však neznamená, že by se čas dvou bytostí nemohl zároveň míjet. Lze to snad chápat tak, jako by se kontinuita určité časovosti zčásti odehrávala v kontinuitě jiné („nebýt mne, tak by takhle nemluvila, hluboce jsem ji ovlivnil, a nemůže mě tedy nemilovat“),<sup>814</sup> což na druhé straně znamená, že obě tyto souvislosti časovosti jsou samy intermitentní a vůči sobě navzájem současně prostupné i nepřístupné („náš paralelně probíhající život se podobal oněm alejím, kde jsou vždy v určité vzdálenosti symetricky umístěny nádoby s květinami, ale ne navzájem proti sobě“).<sup>815</sup> I toto míjení přitom mnohdy vychází najevo teprve dodatečně.<sup>816</sup> Blízké bytosti se totiž vyvíjejí zároveň „v nás“ (tj. pro nás) i „mimo nás“, protože každá z kontinuit je sama součástí obecněji sdílené konstelace, aniž by vůči sobě musely ztratit výlučnost, kterou ovšem vypravěč líčí ve vší její obtížné udržitelnosti. Když jedna z bytostí zmizí, je tato nevratná změna v souladu s logikou Proustova světa opět popsána tak, jak se někomu ukazuje; ten, komu se takto ukazuje, jí však sám nezůstává – co do svého vlastního bytí i časovosti – neproměněn. (Jako by jednotlivé planety byly spolu se ztrátou dominantního gravitačního centra nuceny změnit svou oběžnou dráhu, což ale není možné bez toho, aby svůj čas napříště nepočítaly odlišně.)

#### [2.2.4] Hvězdice kontinuit a otázka jednoty času

Viděli jsme, že čas je tedy založen vztahem k jinému a současně jsou veškeré kontinuity časovosti součástí onoho „širšího systému“, o němž byla řeč v proustovských kapitolách a který lze chápat také jako vždy otevřenou možnost navázat vztah opět k jinému (a zase jinému), a tím přecházet od jedné sdílené kontinuity času k druhé. Viděli jsme také, že už sama přerušovaná povaha časové souvislosti jednotlivé bytosti je jen příznakem náležením do tohoto „širšího systému“

---

<sup>813</sup> Srv. výše: část II., kap. 1.2.3.

<sup>814</sup> Srv. Vo, str. 130.

<sup>815</sup> Srv. VIo, str. 584.

<sup>816</sup> Srv. VIo, str. 584: „Ostatně vzpomínky, které lidé mají jeden na druhého dokonce i v lásce, nebývají tytéž.“

mnohých časovostí, které tak ve skutečnosti tvoří jakési klubko nebo pletivo různých „paralelních linií“ společného času, jež nikdy nesdílíme jen s druhým. Pokusme se tedy ještě jednou shrnout, jak se kvalitativní čas hodin jakožto nádob rozvíjí do času ve smyslu posloupnosti, aby se nakonec ukázal v ucelenější podobě coby určitá konstelace. Je vlastně podle Prousta čas nakonec jen jeden? A pokud ano, je jím časovost jednotlivé souvislosti života, nebo společný „čas světa“ (tj. onen „širší systém“, o němž Proust hovoří)? Pokusím se ukázat, že pro Prousta vpsledku nejde o skutečné alternativy.

Vypravěč nejprve líčí zdánlivě uzavřený svět nádob kvalitativně zabarveného času, jak jsme jej ve zhuštěné podobě viděli v příběhu Marcelova combrayského dětství. Vzápětí je ale čtenáři předestřeno, jak může být tento domněle chráněný čas proměněn posesivním zaujetím druhou bytostí. Příběh citu popsany v jakési krajní podobě ve *Swannově lásce* ukazuje nejen to, jak se může souvislost jednotlivého života velmi vzdálit onomu „širšímu systému“ s jeho obecnými hodnotami („tou láskou se Swann tak vzdálil všech zájmů“), ale také podstatnou proměnu této souvislosti samé:

„A nemoc, jíž byla Swannova láska, se tak znásobila, byla tak těsně spjata se všemi jeho zvyky, se všemi jeho skutky, myšlením, zdravím, spánkem, s jeho životem, ba i s tím, co si přál po smrti, tvořila s ním už do té míry celek, že by se od něho nebyla dala odtrhnout, aniž by byl sám takřka úplně zničen: jak se říká v chirurgii, jeho láska již nebyla operovatelná.“<sup>817</sup>

Proustovi nicméně tato uhranutost druhým skýtá příležitost k rozvinutí paralely mezi láskou a časovým průběhem citu, který přirovnává k hudební skladně v její *devenir* a který se také stane předznamenáním komplexnějšího popisu časové posloupnosti ve vztahu hrdiny a Albertiny. Obě tato líčení jsou zaměřena na prostupování a míjení dvou linií časovostí, jež by si jak Swann, tak románový Marcel přáli z širšího systému mnohých časovostí, který je ohrožuje, co možná vyčlenit. To ovšem není možné, neboť vpád oněch paralelních linií času naopak poukazuje na neustále otevřenou možnost přestupovat z jedné sdílené souvislosti času do jiné.

Čas jako konstelace nebo hvězdice kontinuit je vlastně touto modalitou setkání s jiným a možností stále nového průběžného navazování jiných časových souběhů, třebaže pro hrdinu – jestliže se zrovna nenachází ve stavu mondénního rozptýlení – nemají všechny tyto paralelní linie navazování zdaleka stejnou váhu. (To, co váhu má, obvykle od této modality rozptýlenosti vzdaluje.) Jestliže ale platí, že intermitentní povaha časové souvislosti prostupuje i zdánlivě izolovaný „čas duše“, pak nezbyvá než z toho vyvodit, že čas duše je vždy zároveň „zvrstvením“, které je dáno podílem na „času světa“. A naopak čas světa v sobě čas duše zahrnuje, jen s tím rozdílem, že pohled na čas jako na konstelaci sotva dokáže poskytnout vhled do jednotlivých časovostí v jejich kvalitě, která je v Proustově universu skrytou vnitřní příčinou konkrétního uspořádání dané konstelace (a právě tento druh příčin autora *Hledání* nejvíc zajímá).

---

<sup>817</sup> Srv. Io, str. 285.

Možnost navazování napříč souvislostmi času ale není neomezená, protože každá z časovostí se na tvorbě a perspektivním pohlížení na danou konstelaci podílí jen po nějakou dobu. V jednom ohledu jsou tedy meze sjednocování času vždy dány konečností konkrétní bytosti. Touto konečností přitom nemusí být nutně míněna jen konečnost možností, pro které se rozhodujeme a v nichž jednáme, ale stejně tak i hranice pozornosti či omezenost schopnosti čas diferencovat.<sup>818</sup> Hrdina-vypravěč se na samém konci svého vyprávění rozhoduje zcela se oddat jedinému úkolu, jímž je vytvoření uměleckého díla; ovšem děje se to až v situaci, kdy jej většina bytostí, vůči nimž právě nebyl in-diferentní, opustila. Tím, co pro něj z jejich života přetrvává, je zabarvení kdysi diferencovaného a dosud s nimi spjatého času, který nyní podržuje pouze jeho paměť a chatrná existence:

„Každý lidský duch má své krajiny, na které je mu dovoleno pohlížet jen po určité době. Žil jsem jako nějaký malíř stoupající po cestě, která se vine nad jezerem, které jeho pohledu zakrývá clona skal a stromů. Někakou průrvou je pak spatří, má je celé před sebou, a chopí se svých štětců. Ale to už také přichází noc, kdy nelze malovat a po níž se už žádný den nerozbřeskne.“<sup>819</sup>

Omezená délka vyhlídky na tyto duchovní krajiny přitom poukazuje i na skutečnost, že zdaleka není nedůležité, kvůli komu tento duch čas diferencuje, neboť zvláštní aktivita pozornosti, která je vždy zároveň zčásti nezvolená a pasivní, má pro konkrétní podobu časovosti hrdiny-vypravěče poslední význam. (A v tomto smyslu není „předmět“ pozornosti nikdy lhostejný, třebaže je vždy zčásti nahodilý.)<sup>820</sup>

Lze v tom snad také spatřovat jisté zdůvodnění jednostranné perspektivy vypravěče, jenž si je sám vědom, že jednota času, jež by předpokládala pomyslně neomezenou možnost přecházet od hlediska jedné postavy k druhé, je jednotou pouze fiktivní (garantovanou pouze zdánlivě). Na druhou stranu ale Proust zároveň nabízí určité vodítko, jak chápat jednotu času, který je sjednocen i „bez nás“. Tímto směrem poukazují jeho metafory lemovky (*liséré*), mlhoviny nebo barevného sklíčka, skrz které – například na závěrečném *matiné* – hledí jedna postava na druhou. Tento rastr, jímž lze čas číst, představuje srozumitelnou komplexní jednotu určité konstelace existující i bez nás, aniž by přitom ztráta jednotlivých prvků tuto strukturu ponechávala beze změny.

Zvláštnost závěrečného večírku u Guermantových spočívá v tom, že zde již vypravěč nesleduje dění v retrospektivním pohledu, nýbrž mu jde o extenzivnější uchopení

---

<sup>818</sup> Srv. Io, str. 387–388. „A žádná z těch nových podívaných mě už natolik nepřesvědčovala, abych jim přiznal hmotnost, jednotu, skutečné bytí; mýjely přede mnou rozptýlené, náhodné, nepravdivé, neobsahující žádnou krásu, kterou by se mé oči mohly pokusit uspořádat. (...) Ale když zmizí víra v něco, přežívá ji tím houževnatěji – neboť musíme zamaskovat ztrátu schopnosti dodávat reality novým věcem – fetišistické lpění na věcech starých, které víra oživovala, jako by božskost sídlila v nich a ne v nás a jako by naše nynější nevíra měla náhodnou příčinu, smrt bohů.“

<sup>819</sup> Srv. VIo, str. 647. Odtud snad také pochází závěrečný obraz člověka krácejícího na ustavičně rostoucích chůdách (VIo, str. 661).

<sup>820</sup> Koneckonců jsme viděli, jak hrdinovi připadá, že život bez druhého je v nějakém smyslu „méně naším“ životem. (Srv. Vo, str. 98. výše: část II., kap. 2.2.)

přítomnosti, která se obrací k minulosti, aby se sama pro sebe stala čitelnou. Jedná se tu o přítomný společný čas jakoby dešifrovaný pomocí paměti, a to více subjekty najednou. Změny materiální podoby druhých jsou přitom předmětem čtení jen v jakémsi prvním plánu (podobně jako materiální tvar písmen); podstatný je onen komplexní meziprostor (optický přístroj), v němž se hrdina-vypravěč učí vidět konkrétní význam časových intervalů, který mu zároveň nastavuje zrcadlo, v němž vidí sebe sama jako součást tohoto nesnadno rozluštitelného časového uspořádání. V tomto smyslu se do představy subjektu, který čas svou pozorností diferencuje, vsouvá onen „širší systém“, protože bez přijetí sebe sama jako součásti této intersubjektivní konstelace, by pro hrdinu-vypravěče zůstala celá situace zcela nesrozumitelná (i hrdina je tedy předmětem čtení a jako takový se může opravdu setkat s ostatními postavami). Podobně jako písmo coby znak poukazuje ke svému významu, také čas uchopený jako sdílené prostředí znaků vede k dematerializovanému vidění společného času. Co se tím přesněji míní? Ne snad zohlednění perspektivy jiného subjektu v tom smyslu, že by vševědoucí vypravěč začal totéž popisovat z jiné strany. Znamená to spíše, že tentýž subjekt hrdiny-vypravěče nahlédne, že k tomu, aby mohl v posuvném médiu času s druhými komunikovat – ve smyslu vzájemného rozpoznávání – musí sám sebe chápat jakou součást celkového posunu daného časovou posloupností, tj. nejen jako pohled (vypravěč), ale současně jako toho, kdo je vystaven pohledu druhých, kdo je též předmětem dešifrování, aniž by ovšem mohl tušit, co přesně druhý vidí. Takto se tedy – poněkud paradoxně – právě v momentě, kdy hrdina sám sebe chápe ve své nevratné tělesné změně, čas ukazuje jakožto odhmotněné prostředí a jako předmět čtení. Přitom je stále zachováno i neredukovatelné hledisko jednotlivých postav: sama časová vzdálenost, jež má být na matiné rozluštěna, je pro každou z postav zároveň převrstvena „alabastrem vzpomínek“, který je nesdělitelný; a přesto může být médium společného času – třebaže s obtížemi – pro všechny bytosti nadané pamětí čitelné.

Čas je tedy pro Prousta jeden v každém jednotlivém a nezaměnitelném zabarvení: tento jeho aspekt patrně podle něj dokáže učinit sdělitelným především – a možná dokonce výhradně – umění. Zároveň je ale jeden jakožto společný, totiž jako médium čitelnosti, v němž se rozprostírají jednotlivé vzdálenosti mezi postavami nebo věcmi, v nichž lze pomocí materiálních znaků číst jejich význam, který ale nepoukazuje jen k tomu, kolik uplynulo let (ve smyslu prázdného času), ale především k tomu, jak se celkově přeuspořádala konstelace vzájemných vztahů mezi prvky této konstelace. Příklad odlišného vztahu Marcela a Saint-Loupa k Ráchel a k Albertině měl koneckonců ukázat, že i sám fakt vnímání časové posloupnosti ve smyslu fyzikálních změn, nebo naopak jeho čtení ve smyslu proměn imateriálních vposled opět závisí na rozdílu diferenciací či indiference ve vztazích mezi jednotlivými postavami. Naše schopnost číst tento společný čas proto nemůže být – na rozdíl od měření prázdného času hodin – nikdy zcela exaktní, a přesto snad lze říci, že je to čas jeden.

[2.3] Znázornění společného času v *Hledání*

Společný čas lze chápat tak, že se vztahuje v první řadě k jednotlivým společným situacím (cílům, setkáním, projektům apod.) nebo přímo k druhým v jejich kontinuitě (jako je tomu v krajním případě Swannovy fascinace Odettou). Situace se přitom může stát do značné míry součástí jednotlivé kontinuity časovosti, která se k této situaci upíná svým očekáváním a v níž tato situace také doznívá. Pokud jde o dvojí časovou souvislost dvou bytostí, někdy se dokonce se zdá, jako kdyby bylo v některých situacích, které jsou zcela výjimečné, zkoncentrováno spojení těchto kontinuit takřka ve svém celku. Podobně se i výlučný společný čas – např. dvou postav, které spolu sdílejí určité *devenir* citu – může vyznačovat nárokem na celou bytost, takže se pak jedna od druhé jeví téměř neoddělitelné a život bez druhého se jeví být „méně naším“.

Ve skutečnosti se však tyto dva ohledy intersubjektivního času – totiž situace a samotná kontinuita druhého, o níž v její vlastní souvislosti pro sebe sice nic nevíme, ale která prostupuje kontinuitou naší – vzájemně doplňují a jeden neexistuje bez druhého: s Albertinou je třeba se vídat na pláži v Balbecu a později i v Paříži, aby souvislost nebyla úplně přerušena. Podobně je hodnota společných situací spoluurčována extenzivnější kontinuitou vzájemných vztahů bytostí na nich účastných. Takto například – v kontrastu k ploché konverzaci na mondénních večírcích – přinášejí vzájemné vztahy mezi Vinteuilem, jeho dcerou, její přítelkyní, Morelem a Charlusem při vši jejich obtížnosti nakonec neočekávané vyústění – a zásadní moment celého *Hledání* –, jímž je koncertní oživení Vinteuilova septetu.<sup>821</sup> Soustředění na samotné situace či na životní souvislosti druhých přitom může být v průběhu času různá a je především věcí stupně; ve společném čase se nicméně oba tyto momenty vždy prolínají.

Viděli jsme také, že Proustův román ukazuje, jakým způsobem čísta materiální změny jakožto znak času, který má podobu určité prostředkující představy, aniž by se přitom ztratila váha destruktivního účinku časové posloupnosti. Důvodem legitimacy tohoto převedení fyzikálního dění na problém „čtení“ znaků je přitom skutečnost, že pro autora *Hledání* nemá poslední význam samotný rozdíl materiální vs. imateriální, ale – jak bylo řečeno výše – rozdíl diference vs. indifference mezi jednotlivými prvky určité konstelace.<sup>822</sup> Společný čas je tak vlastně podržován jako jednotný v závislosti na konkrétním rozdělení pozornosti mezi různými bytostmi navzájem a ve vztahu k daným situacím. (Samotné fyzikální proměny tuto jednotu patrně postrádají – leda bychom i zde připustili jakousi variaci na Augustinovo přijetí hypotézy duše světa, která přinejmenším není ani u Prousta zcela vyloučena.)

Hlavní myšlenka, o níž nám v souvislosti se společným časem v *Hledání* šlo, se však týká otázky přetrvávání jednotlivých bytostí.<sup>823</sup> Proustův román po dlouhých peripetiích ukazuje, že nelze zabránit zapomenutí na individuální osoby, a to i na ty, které nebyly hrdinovi-vypravěči ani zdaleka lhostejné. Přesto se zdá, že navzdory tomuto zapominání cosi latentně přetrvává, totiž sama kvalita času, který byl ve spojení s těmito bytostmi kdysi rozlišen a který si tajuplným způsobem zachovává

---

<sup>821</sup> Srv. Vo, str. 266–267.

<sup>822</sup> Srv. výše: část II., kap. 2.1.

<sup>823</sup> Srv. výše: část II., kap. 2.1.

svou působnost. Tuto Proustovu tezi jsme se pokusili nejprve ukázat v souvislosti s kvalitou vnitřně prožívaného času jako přetrvání minulosti v jednom a témž duchu, abychom nakonec dospěli k jakémusi obrácení perspektivy, v němž se ukazuje, že i tuto diferenciaci času vykonávanou pozorností jednotlivé duše je třeba chápat v jejím spojení s bytostmi, které se na této diferenciaci – v jakési často neuvědomované harmonii či spříznění – podílejí.

Přesvědčivost této myšlenkové hypotézy nicméně závisí na tom, zda připustíme, že takto diferencovaný čas je doopravdy v nějakém smyslu společný. Vzhledem k Proustově důrazu na původní individualizované hledisko (Esence či Diference), jehož prizmatem čas vidíme a jež samo o sobě není sdělitelné, a tedy ani sdílené, nemůže být přijetí této hypotézy zdaleka samozřejmé. Přesto se domnívám, že *Hledání* nachází mezi mimočasovým světem pomyslných individuálních Diferencí (nebo jakýchsi monád bez oken) a světem, který je sdílený více bytostmi, jakousi prostředkující sféru. Tuto sféru lze z hlediska oněch Esencí chápat jako médium jejich výrazu, zatímco z hlediska časové existence spíše jako oblast, v níž se vtělená harmonie vzešlá z určitých setkání v čase stává svým duchovním ekvivalentem podobným snad harmonii oddělené. Jak se ale mají tato dvě hlediska k sobě navzájem, není zcela jasné.

Proust snad nechce říci, že by spřízněnost bytostí v té podobě, v jaké se projevuje v čase, byla beze zbytku výrazem předem dané nečasové konstelace duší. Na to jeho román klade příliš velký důraz na roli náhodných setkání<sup>824</sup> a na onu zvláštní „budoucnost“, která přináší cosi předem nepředstavitelného. Ostatně ani „vnitřní melodie“, o níž byla řeč v souvislosti s kvalitativním časem, nezůstává čímsi, na co by bylo možné se rozpomenout bez proměn vyvolaných zvnějšku. Jak ale myslet zároveň skrytou harmonii společného času, k níž jako by mezi jinými poukazovala také hrdinova zkušenost z Benátek, a zároveň nahodilost veškerého setkávání v čase? Z nejednoho místa by se mohlo zdát, že Proustova odpověď je nakonec veskrze platonská:

„[tato část] duše (...) trvanlivější než ta různá já, která v nás postupně umírají (*portion de notre âme plus durable que les moi divers qui meurent successivement*), se musí (...) od jednotlivých bytostí odpoutat, aby před ní znovu vyvstalo to, co v sobě mají obecného (*pour en restituer la généralité*), aby tuto lásku, pochopení vyplývající z této lásky, dala všem, aby je dala tomu duchu, který je všechny oživuje (*l'esprit universel*), a ne té a pak zas té, s kterými by chtělo postupně splynout to a pak zase ono z těch já, kterými jsme po řadě byli.“<sup>825</sup>

Třebaže není jisté, co má vypravěč přesněji na mysli, když hovoří o tomto „universálním duchu“, z jiných pasáží románu se zdá, že právě on je nějak přítomný i v samotné diferenciaci času rozvíjené ve vztahu k jednotlivým bytostem: „Co totiž záleží na tom, jestli (...) rozhovory (...) jsou více či méně nedokonalé, pokud je k nim

---

<sup>824</sup> Srv. VIo, str. 486. „Ale právě ten náhodný, nevyhnutelný způsob, jakým jsem se s takovým dojmem setkal, ověřoval pravdu té minulosti, kterou křísil, těch obrazů, kterým dával se rozvinout...“

<sup>825</sup> Srv. VIo, str. 505.

přimíšena láska, která jediná je božská?“<sup>826</sup> (Touto svou oddaností božské skutečnosti hrdina-vypravěč vysvětluje svou politováníhodnou lhostejnost vůči inteligenci jiných osob ve chvíli, kdy je zamilován do Albertiny.) Universální duch je tedy určitou obecností, která zároveň zakládá vztah k jednotlivým bytostem, a tím se podílí na samotné síle pozornosti, jež diferencuje čas, a současně tento vztah přesahuje. Stále však platí, že diferenciaci času s těmito bytostmi spjatá zůstává „nejlépe rozlišeným“ bohatstvím, které hrdinovi-vypravěči jeho časová existence přináší.

Domnívám se, že Proust na obtížně řešitelnou – a v jistém smyslu stále otevřenou – otázku po vztahu extra-temporální skutečnosti a časové zkušenosti nakonec odpovídá jednoduše – a současně velmi nesnadno – uskutečněním svého díla, které chápe jako přepis dosud zapomenutých jmen, jimiž se pro nás po letech staly individuální bytosti, na nichž nám nejvíce záleželo, „do jakéhosi všeobecného jazyka“, jenž se tak stane něčím trvalým a jemuž budou moci porozumět „všechny duše“.<sup>827</sup> V tomto prostředkujícím nástroji díla potom také vztah mezi konkrétní diferenciací času a universálním duchem vychází ve zjevnost. Dílo je všem lidem přístupný optický aparát či brýle, díky nimž je možné čas nejen vidět, ale také „číst“.<sup>828</sup>

---

<sup>826</sup> Srv. Vlo, str. 91.

<sup>827</sup> Srv. Vlo, str. 511.

<sup>828</sup> Srv. Vlo, str. 511. „Dokonce i pokud jde o onen zákon změny, který pro nás učinil ta slova nesrozumitelnými, nestane se nakonec, jestliže se nám podaří tento zákon vysvětlit, naše nedokonalost jakousi novou silou?“

### [3] Závěr

Pokusili jsme se o paralelní četbu dvou děl, jež v sobě spojují filosofické myšlení času a paměti s uskutečněním vyprávění: jedné z prvních duchovních autobiografií pozdní antiky – *Vyznání* a svým způsobem přelomové formy moderního románu – *Hledání ztraceného času*. Vnitřní žánrová rozrůzněnost obou těchto děl se přitom ukázala být zdrojem jejich bohatství: průběžné porovnávání teoretické reflexe paměti a času – obsažené v jejich filosofických částech – s vyprávěním dodatečně osvětluje jak samotné příběhy, tak spekulativní pasáže obou knih.

Přestože od sebe oba autory dělí patnáct set let, spojuje je – navzdory mnohým nápadným odlišnostem – podobná (novo)platonismem inspirovaná filosofie, která jako by spoluurčovala také otázky, které oba sdílejí. Jak Augustin, tak Proust vycházejí z obdobného pojetí věčnosti, která není jen nekonečně prodlužovaným trváním, nýbrž simultaneitou, v níž je vše naráz. Toto svébytné (původně Plotinovo) pojetí věčnosti umožňuje tázání, které je *Vyznáním* i *Hledáním ztraceného času* společné: (1) jaký je vztah mezi časem a věčností (v Proustově případě mimočasovostí) a je vůbec možné, aby měla časová bytost vztah k tomu, co je věčné? V obou dílech sehrává prostředkující roli mezi časovou posloupností a nečasovou simultaneitou vyprávění a paměť: vyprávění podle Augustina i Prousta teprve vyvstává z paměti, která je pro oba zároveň původcem prvotní distance vůči časovému plynutí.

Oba příběhy, rozvržené mezi tuto polaritu sukcese a simultaneity, jíž pozoruje hrdina-vypravěč pohroužený do své paměti, jsou zároveň příběhy poznávání sebe sama. Jak Augustin, tak Proust líčí rozptýlení v čase, jemuž se lidské bytosti vydávají napospas. A jestliže se pokoušejí najít kontinuitu (či identitu) subjektu takto rozptýleného v čase, docházejí k přesvědčení, že je třeba hledat na hlubší rovině, než je pouhá souvislost časového vědomí. V tomto smyslu je pro oba rozhodující právě schopnost paměti (ať už volní – jako u Augustina, nebo bezděčné – jako u Prousta). Obě vyprávění totiž ukazují, že to, co se v nich setrvale hledá (a nakonec i nachází), tu v jistém smyslu vždy již bylo, či spíše je. S tím souvisí, že obě díla charakterizují sebe sama jako příběh hledání a poznávání pravdy, jíž je třeba odkrývat mimo jiné také pomocí paměti, ovšem paměti, která ani pro jednoho z autorů není jen „pamětí minulého“, jak ji charakterizoval Aristotelés, nýbrž právě schopností, jejímž prostřednictvím je možné dosáhnout (třebaže krátce) mimočasové skutečnosti. Minulost zahrnutá v synchronním pohledu se proto – pomocí vyprávění, které je následně jakoby zhuštěno v paměti – stává jakousi oklikou, jež vede k nečasové sféře, která ve *Vyznáních* a v *Hledání* orientuje také budoucnost v podobě uskutečnění – uměleckého či náboženského – poslání.

Nejprve jsme se věnovali Augustinovu pojetí času [část I., kap. 1] a následně paměti [část I., kap. 2], stejně jsme postupovali [část II., kap. 1 a 2] také v případě Prousta (u nějž je ale přechod mezi těmito dvěma tématy spíše neostrý). Nakonec jsme zmínili některé společné (a odlišné) rysy Augustinova a Proustova uvažování a soustředili se na otázku možnosti myslet spolu s nimi takový čas, který by byl více bytostem společný.



### [3.1] Augustin o čase [část I., kap. 1]

První kapitola první části práce se zaměřila na zkoumání Augustinova pojetí času, a to nejen v té podobě, v jaké je představeno v XI. knize *Vyznání*, ale i z hlediska celku tohoto spisu – narativní pasáže nevyjímajíc; přihlédla také k VI. knize spisu *De musica*. Naše zkoumání přitom bylo vedeno otázkou, zda Augustin ve své duchovní autobiografii pojednává čas pouze subjektivní, jak se domnívají mnozí interpreti, nebo zda mu jde o čas jako takový a jeho výměr. Jestliže jsme se – spolu s jinými vykladači – přiklonili k druhé možnosti (mimo jiné proto, že Augustin chce čas – stvořený spolu se světem – odlišit od věčnosti), otevřeli jsme tím pro sebe zároveň otázku, jak lze na základě rozumění času jakožto *distentio animi* myslet čas coby sdílený více (lidskými) duchy či dušemi. Vycházet při hledání odpovědi na tuto otázku z času jako rozpětí jednotlivé duše může být snad problematické, na druhou stranu ale toto východisko znesnadňuje takový přístup, jenž by přímočaře vedl k úvahám o takovém intersubjektivním čase, který by byl ustaven pouhou konvencí. Náznaky tohoto pojetí času se měly ukázat především v narativních pasážích *Vyznání*.

Nejprve jsme tedy v první kapitole blíže sledovali Augustinovo (plotinovské) pojetí věčnosti jako vše zahrnující simultaneity, která je bezvýhradně ne-časová, tj. není v ní myslitelná žádná extenze – typická pro čas –, a proto ji nelze uchopit pojmem trvání. Dále jsme se zaměřili na Augustinovy otázky vlastní, které vposledku k naší otázce po společném čase směřují: co je vlastně čas, zda vůbec je a jak je možné jej měřit.

Jako první [1.3.1] jsme věnovali pozornost Augustinově v pořadí druhé otázce, totiž v jakém smyslu čas „je“, a ontologickým předpokladům jeho pojetí času. Tázání po bytí času je přitom úzce spojené se sporem o jeho „subjektivitu“ (teze, že čas „je“ pouze v duši), a nakonec ústí v problém, který lze slovy P. Ricoeura popsat jako problém vztahu časovosti duše a „času světa“. Augustinova vstupní úvaha (XI, 14, 17) o tom, že čas směřuje k nebytí (*tendit non esse*) vytváří zdání jakéhosi všeobjímajícího času, který – tak jako věci podléhající vzniku a zániku a spolu s nimi – vchází do bytí a opět z něj ustupuje do „skryše“ nebytí (XI, 16, 21). Postupně se ale ukazuje, že jako takový se čas míjejících věcí ukazuje jedině duchu, který tento průběh vcházení a ustupování udržuje v rozpětí své pozornosti (XI, 24, 31 a XI, 27, 34). Ve vlastní analýze tohoto problému jsme se proto pokusili zachovat Ricoeurovo přesvědčení (blízké fenomenologii), že pro konstituci času je zásadní pozornost. Současně jsme ale přijali i výklad W. Mesche v jeho důrazu na Augustinova opakovaná tvrzení, že bezrozměrná přítomnost jako jediná „je“. Ve své interpretaci proto nabízíme (zjednodušeně řečeno) následující celkovou představu: zatímco se pozornost ve smyslu hranice (*intentio*) soustřeďuje v bytí oné bezrozměrné přítomnosti, rozepjatá trojí přítomnost (tj. „přítomnost v duši“, jak o ní hovoří Ricoeur) ve smyslu *distentio* se naopak – jakoby na svých okrajích – dotýká absence, resp. nebytí minulých a budoucích věcí, a právě v tomto smyslu čas „*tendit non esse*“. Ricoeur sám ovšem ve svých analýzách ponechává problém bezrozměrné přítomnosti stranou. Navzdory tomu jsme se pokusili ukázat, že právě bezrozměrná přítomnost uchopená – spolu s Augustinem –

jako jediná jsoucí tvoří jakýsi korelát přítomnosti ve smyslu *intentio*. Tím ovšem nabývá na významu také korelace tzv. času duše a času světa, která má určité důsledky i pro naši vlastní otázku, zda a jak je v augustinovském rozvrhu myslitelný společný čas sdílený více dušemi.

V druhém kroku [1.3.2] jsme se zaměřili na Augustinovu v pořadí třetí otázku (jak čas měříme), která v sobě jednak skrytě implikuje určitou koncepci „čísel, kterými počítáme,“ ve smyslu universální matematické struktury, na níž mají jednotlivé duše podíl, jednak předpokládá specifické pojetí smyslového vnímání, které umožňuje – na základě intence – měřený děj sledovat jakožto kontinuální proces. Otázka měření se proto týká problému mezi smyslového vnímání a zasazení konečné tělesné bytosti, jež čas vnímá, do celku světa. V této polaritě, totiž podmíněnosti konečné existence ve světě na straně jedné, a přístupu duše k neměnným relačním strukturám na straně druhé, měly vyjít najevo některé kosmologické předpoklady Augustinova pojetí času. V této části práce jsme se přitom pokusili spojit příklady měření času z *Vyznání XI* s některými analýzami VI. knihy spisu *O hudbě*. Důvodem tohoto propojení byla interpretační hypotéza, podle níž měl Augustin při rozvrhu příkladů z *Konfesí* na mysli úvahy rozpracované podrobněji v tomto svém ranějším spise (jenž byl patrně už v jeho době – přinejmenším v okruhu jeho přátel – znám). Snad tedy mohl mít před sebou i kosmologický rámeček, který je v VI. knize *De musica* přítomen a jehož ozvuky bychom našli (v mírnější podobě) také ve *Vyznáních*.

Pokusili jsme se tedy ukázat, že analýza příkladů umožňujících další rozvinutí reflexe času v XI. knize *Vyznání* (tj. rozbor zvuku tělesa – kap. 27, 34; vyslovování hymnu *Deus creator omnium* – kap. 27, 35; 28, 38 a přeřikávání básně v duchu – kap. 27, 36) nachází svůj předobraz už ve spise *O hudbě*. Pokud jde o téma vztahu času a paměti, je tento ranější spis cenný také proto, že jsou v něm přítomna rozlišení, která ve *Vyznáních* spíše chybí. V této souvislosti jsme sledovali, jakým způsobem zde Augustin odlišuje paměť ve smyslu retence od paměti jakožto sekundární vzpomínky a také jak zde odlišuje empirickou paměť (závislou na vnímání) a *memoria* v širším smyslu, jež zahrnuje apriorní číselné relace, které nemusely být nutně vědomě aktualizovány (a jsou tedy obdobou *res ipsae* z X. knihy *Konfesí*). Na základě tohoto odlišení jsme dospěli k hypotéze, že také píseň, kterou si přeřikáváme v paměti (z kap. 27, 36 XI. knihy *Vyznání*) spadá do kategorie označované v *De musica* VI jako *numeri recordabiles* – tj. rytmy vyvolatelné z paměti, o nichž je zde řečeno, že závisí na vnímání a v tomto smyslu nemohou existovat samy o sobě. Empirická povaha tohoto druhu paměťových obsahů přinejmenším naznačuje, že Augustin i ve *Vyznáních* XI, 27, 36 nejspíš vědomě mluví o jakémsi *quasi* čase, přestože zde výslovně nepoukazuje na závislost tohoto času na přítomnosti, v níž byly příslušné rytmy (*numeri*) do paměti uloženy. Opět jsme se tak vrátili k hypotéze o významu bezrozměrné přítomnosti, která jediná je, jakožto korelátu pozornosti duše.

Augustin tedy v pasáži o měření času z *Vyznání* implicitně počítá s apriorní přítomností číselných zákonitostí v paměti, ale spíše zde ponechává stranou kosmologické souvislosti svých úvah o vyslovování slabik, které podrobněji rozvinul dříve v VI. knize dialogu *O hudbě*. V souvislosti s příkladem přednesu Ambrožova

hymnu *Deus creator omnium* ve *Vyznáních* XI (kap. 27, 35) vychází – ve světle *De musica* VI – zřetelněji najevo, proč uvažování o čase vyžaduje, abychom brali zřetel nejen k matematickým poměrům, ale také k možnostem a mezím, jež duchu stanovuje smyslové vnímání (někdejší rétor se zde odvolává na svůj vycvičený sluch, *sensus exercitatus*). V *De musica* VI je podrobněji vyložena myšlenka relativity našeho smyslu pro čas a prostor (zmíněná rovněž ve *Vyznáních* XI, 23, 29), jež je závislý na poměru jednotlivých tělesných částí k sobě navzájem a zejména k celku světa. V tomto raném spise je také více zdůrazněna představa vztahu částí a celku přírody, podle níž spočívá v základu i těch nejprostších přírodních rytmů jakási skrytá harmonie, jež sama poukazuje k Bohu jako stvořiteli živých bytostí, o němž je podle Augustina na místě věřit, že je původcem veškerého souladu a harmonie (*auctor omnis conuenientiae atque concordiae*). Snad právě tato souladnosti částí a celku, která je uchopitelná také smysly a ve svých nejzdařilejších podobách – jakými jsou oběhy hvězd – vyznívá jako jakási harmonie kosmická (*carmen uniuersitatis*), vedla Augustina v ranějším spise k úvahám o světě jako o bytosti obdařené duší. Jeho úvahy o kosmologii a neměnných strukturách v paměti tak zároveň ukazují, že mu nebylo neznámé ani (novoplatonské) odlišení harmonie vtělené, přístupné smyslům, a harmonie oddělené, tj. ryze matematické.

Mnozí interpreti mají za to, že Augustinova hypotéza duše světa zajišťující jednotu času, jež by přesahovala jednotlivé intervaly času a vzdálenosti, které je s to postihnout partikulární duše, je zapotřebí právě pro myšlenku času sdíleného více dušemi. Odpověď na otázku, zda lze myslet cosi jako duši světa, však pro Augustina zůstává nerozhodnutá, přestože se k ní častěji ve svém díle vrací. V jakési podobě se koneckonců objevuje i v závěrečné pasáži o čase z XI. knihy *Vyznání*, kde je řeč o „hrozivě ohromujícím“ duchu, který by do sebe dokázal pojmout čas lidských pokolení tak, jako Augustin uchovává v paměti svou píseň. Zatímco ale obraz písně z *Vyznání* vzbuzoval představu postupně uplývající sukcese, obraz písně z *De musica* navozoval spíše dojem synchronního souzvuku jednotlivých částí kosmu. Plotinos, který podle všeho Augustina v úvaze o duši světa inspiroval, svou definici času jako „*diastasis zoés*“ modeluje právě na duši veškerenstva, a teprve následně se zabývá tím, nakolik je čas také „v nás“, aniž by byl „rozdroben“ mezi jednotlivé duše. Augustin ovšem ve *Vyznáních* XI postupuje naopak: vychází z jednotlivé duše a teprve následně uvažuje o možnosti či nutnosti duše, která by v sobě zahrnovala veškerý čas. Naneštěstí pro naši otázku po společném čase však tuto myšlenku ponechal ve svém díle v jakési zárodečné podobě.

Nakonec [1.3.3] jsme se spolu s Augustinem pokusili vrátit k jeho otázce první, totiž k samotnému výměru času. V souvislosti s naší vlastní otázkou po možnosti myslet na základě *distentio animi* čas, který by byl sdílený, nás zajímala mj. i míra možné extenze „rozpětí ducha“. Jestliže tedy otázky „zda čas je“ a „jak čas měříme“ poukazovaly k ontologickým, resp. kosmologickým předpokladům augustinovské koncepce času, pak otázka „co je čas“ směřovala ke zkoumání předpokladů v původním smyslu slova psychologických.

Jak jsme se pokusili ukázat, v raném spise *O hudbě* se Augustin nezabýval časem přímo; spíše zde vyšla jasněji najevo dvojitá podmínka časové konstituce: na jedné straně neměnné číselné relace, díky nimž je možné čas počítat či poměřovat, a na straně druhé časoprostorové proporční vztahy jednotlivých živých bytostí ve světě, dané jejich konečností, které stanovují meze naší schopnosti uchopit čas pomocí smyslového vnímání. Když se však poněkud vyjasnily podmínky časové konstituce, klade se o to naléhavěji otázka, co přesněji čas je. Samotnou povahu časovosti je přitom třeba hledat na pomezí, kde se setkávají číselné struktury ducha a intervaly, které ve světě vnímáme smysly. O to se právě Augustin pokusil v XI. knize *Vyznání*, především na místech, kde se postupně objevuje váhavý výměr času jakožto *distentio animi*. Augustinovy kroky zde postupují od rozpětí ve smyslu intervalu, který vyžaduje např. bitva (tj. událost ve světě), k rozpětí ve vyslovování, které může duše různě prodlužovat a zkracovat (je tedy součástí dění ve světě, ale podléhá intencím jednotlivé duše), až po rozpětí pozornosti, jež se zaměřuje na přednes promluvy uložené v duchu (a je tedy od dění ve světě oddělena, třebaže jen zdánlivě, jak jsme se pokusili ukázat výše).

Kromě zjevného zájmu o jakýsi koncentrický pohyb ducha (jenž jako by čas hledal stále více v sobě), se zdá být myšlenka, která vede k vypracování definice času ve *Vyznáních* XI, založena na úvaze, že vzájemné poměry intervalů ve světě (například události, které vyžadují čas, aby se staly, nebo slabiky, které můžou být vyslovovány tu dlouze, tu krátce), připouštějí různou míru „dilatace“, a přesto si zachovávají určitý řád založený v matematických poměrech. Jinými slovy tuto „dilataci“ lze pozorovat jak na straně událostí, které potřebují čas, aby se odehrály, tak na straně pozornosti, která potřebuje čas, aby je uchopila (resp. jde o *cosi*, co je oběma dějům společné). Zároveň ale platí, že tato rozpínavost má v obou ohledech (na straně událostí i na straně pozornosti) určité meze. Čas je tedy snad samotnou touto schopností dilatace (zhušťování a rozředování), která na jednom pólu vede až k soustředění v nečasové věčnosti a na druhém pólu k rozptýlení, které se blíží jakémusi bezčasí (v němž jako by nic nepřicházelo a nic se neproměňovalo). Tyto motivy Augustin vykládá mj. ve XII. knize *Vyznání* v souvislosti s bezčasím nebes a dosud beztvaré země stvořených podle knihy *Genesis* ještě před ustavením času.

Na samý závěr kapitoly [1.4] věnované Augustinovu pojetí času jsme se pokusili uchopit tuto zvláštní „rozpínavost“ času pomocí samotného příběhu *Vyznání*. Při pohledu na XI. knihu tohoto spisu se ukazuje, že čas je vždy vztahem k jinému, jakousi souvztažností (XI, 26, 33): je to rozpětí ducha, který nikdy není „prázdný“, ale vždy se upíná k něčemu, k nějakým věcem nebo bytostem – a činí tak prostřednictvím stavů (*affectiones*), které v něm tyto věci zanechávají, když se proměňují či mizejí (XI, 27, 36). Tento vztah k jinému přitom Augustin často modeluje na vztahu duše k řeči. Viděli jsme například, že v samém závěru analýzy času v XI. knize tvrdí, že podobně jako píseň složenou z veršů a slabik můžeme chápat i různé lidské činnosti nebo celý lidský život, či dokonce věk lidského pokolení. Zde však Augustinova paralela nekončí. Řeč pro něj zároveň plní úlohu určité struktury, která umožňuje zachytit časové plynutí, a to dvojitým způsobem: jednak podobně jako hudební skladba artikuluje souslednost zvuků tím, že v sobě zahrnuje numerické poměry, jež tvoří základ metriky nebo

hudby, jednak svou schopností nést význam. Tyto dvě roviny jsou přitom často spojené. Tak se podle Augustina pomíjivost stává – ve světě věcí podléhajících času – jakousi nutností, bez níž by se nemohl uskutečnit určitý děj jako celek: kupříkladu slabiky by bez tohoto míjení ve prospěch rozvinutí delšího časového úseku nemohly být nositelkami významu. Augustin v tomto smyslu někdy hovoří také o svém vlastním vyprávění nebo obecně o příběhu, jehož smysl se manifestuje teprve v určitém celku, který má začátek a konec. Exemplem takového příběhu ve *Vyznáních* ale není ani tak příběh Augustinův, jenž devátou knihou jeho duchovní autobiografie zdaleka nekončí. Pokud existuje nějaký celek života, který v průběhu jeho vyprávění jakoby vychází z jeho paměti, dokud neproběhne až do konce – podobně jako z ní vybíhá ona píseň z XI. knihy –, pak by jím mohl být (přinejmenším také) život jeho matky Moniky. Tento příběh nás ve vztahu k otázce společného času zajímal především ze dvou důvodů: zaprvé proto, že ve svém samotném závěru v IX. knize tvoří jakýsi zrcadlový obraz smrti bezejmenného přítele z knihy IV., a dále proto, že právě v těchto pasážích, v nichž jde o spolubytí s druhými, Augustin také ukazuje dvojí tvář času: ve IV. knize se proměnlivé věci stávají jakýmsi znaky nebytí, jež poukazují k pomíjivosti všeho (IV, 8, 13), zatímco v IX. knize, která vrcholí tzv. vizí v Ostii, se stvořené věci naopak stávají znamením „nevyčerpatelné plnosti“ bytí (IX, 10, 24). Zvuk, resp. slova řeči – tentokrát v rozhovoru dvou osob – tu opět zastupují všechny časové věci a znovu vychází najevo privilegium řeči, která je ukazatelem času nejen proto, že „je slyšet“, nebo naopak umlká, ale především svou schopností poukazovat k významu, jenž je v tomto případě nečasový. V uvedené pasáži hovoří všechny věci (*omnia*) o svém stvořiteli jako zdroji plnosti bytí. Sama tato myšlenka je ozvukem Ambrožova hymnu *Deus creator omnium*, který je jakýmsi navracejícím se hudebním motivem prostupujícím celými *Vyznáními*. Dialog je tedy v ostijské vizí (spíše by se mělo říkat „slyšení“) prostředkem, jenž nakonec oba jeho aktéry přivádí mimo oblast lidské řeči, do sféry simultaneity božího Slova, které už času nijak nepodléhá. (Mezi IV. a IX. knihou se přitom, jak víme, v Augustinově příběhu odehrála proměna zahrnující předchozí nahlédnutí simultánní věčnosti jakožto zdroje času.) Symetrie IV. a IX. knihy nekončí jen u této manifestace času v jeho tíhnutí k nebytí na straně jedné, a poukazování k věčnosti, na straně druhé. Projevuje se také v podobném popisu spojení dvou lidských životů: Augustin v IX. knize hovoří o tom, že se jeho život a život jeho matky stal „jedním jediným“, přičemž už dříve řekl o svém příteli ze IV. knihy, že byl „polovinou jeho duše“. Tato souvislost nás opět – tentokrát jen z jiné strany – přivedla k otázce, zda tu může mít Augustin na mysli existenci jakéhosi sdíleného času, který bychom mohli chápat nejen jako prostý výskyt ve stejné době na stejném místě, ale jako „rozpětí“ podržované a vytvářené společně více dušemi či duchy jakoby spojenými vjedno.

Jestliže jsme tedy v souvislosti s XI. knihou *Vyznání* a s úvahami o duši světa uvažovali o čase jako sjednoceném jedinou duší světa, nyní se – v souvislosti s paralelou IV. a IX. knihy *Vyznání* – ukazuje méně všeobjímající představa společného času, která by byla založena na jakési zvláštní „simultaneitě“ lidských existencí. Augustin v souvislosti s přátelstvím (v širokém slova smyslu) hovoří o společném životě, přičemž *simul* má v tomto kontextu – ve spojení *simul vivere* – zřejmě prostý význam „spolu“ a snad také poukazuje na časový souběh dvou životů. Mezitím ale poznal ještě jiný význam *simul*,

k němuž odkazuje, když popisuje věčnost, ve které je všechno najednou. Jaký je vztah těchto dvou *simul*? Snad je simultaneita v pravém smyslu rysem věčnosti, ale může na ní mít podíl i lidský duch, nebo dokonce dvě duše spojené vjedno, nakolik se jí dokáží společně přiblížit či připodobnit? Na závěr úvah o Augustinově pojetí času jsme si kladli otázku, zda je toto společné přiblížení simultánní věčnosti ještě vůbec časem. Pokusili jsme se ukázat, že zde Augustin v jakémsi náznaku předkládá dvojí chápání společného času: takové, které znamená spojení životů, jež se odehrávají *současně* – možná právě v tomto smyslu vypráví Augustin Moničin příběh jako variaci na píseň vybíhající z jeho paměti. Sdílený čas je ale podle něj, jak se zdá, možné uchopit ještě jinak, totiž jako život v čase, který se obrací k tomu, co jej sjednocuje a co zároveň jednotlivé lidské duše překračuje. Snad je tedy představa času jakožto písňe vybíhající z paměti sama jakýmsi obrazem či nápodobou času vybíhajícího z věčnosti (XI, 11, 13).

### [3.2] Augustin o paměti [část I., kap. 2]

Jestliže jsme se v první kapitole zabývali mimo jiné různými formami paměti, které jsou při díle v Augustinově zkoumání času, nyní nás (v druhé kapitole) zajímalo především zkoumání obsahů paměti, jež jsou podle Augustina nečasové povahy (věcí samých a blaženosti), a také význam příběhu při hledání Boha. Zdá se, že když Augustin v X. knize *Vyznání* s odstupem reflektuje celek své zkušenosti, hledá ve své paměti ještě jiný typ souvislosti smyslu než ten, který zachytil ve svém vyprávění. Nyní zkoumá takřka synchronní souvislost obecně sdílených rysů lidské paměti či mysli, jež by samy ze své povahy vnitřně poukazovaly k Bohu. Zaujetím nejen osobními, ale také těmito universálními rysy mysli, jimiž chce možná oslovit i bytosti odlišných příběhů, se Augustinovo zkoumání paměti stává protreptickým spisem ještě v jiném – snad více filosofickém – ohledu, než je tomu ve vyprávěních o obrácení, která podle všeho inspirovala jeho samotného.

Desátou knihu *Vyznání* a její kapitoly věnované paměti (X, 1, 1–X, 26, 37) je možné číst jako inventář paměťových obsahů. *Memoria* pak sestává z obrazů (*imagines*) smyslových věcí, inteligibilních věcí samých (*res*), v nichž si zpřítomňujeme svobodná umění, z pojmů (*notiones* či *notationes*), pomocí nichž si pamatujeme stavy či hnutí duše (*affectiones*), ale také se reflexivně vztahuje sama k sobě (srv. *memoriam meminī*), uvědomuje si své zapomenutí (*oblivio* nebo *privatio memoriae*) a je v ní zahrnuta i matná vzpomínka na blažený život (*beata vita*). Otázkou pak zůstává, zda a v jakém smyslu je v paměti sám Bůh. Augustin zde zároveň rozvíjí jakýsi soustředný pohyb ducha k sobě samému. Důvodem významové blízkosti pojmu ducha a paměti v tomto díle je snad to, že v myšlenkovém rozvrhu X. knihy se duch nevztahuje k sobě výhradně tím, že sám sebe myslí, nýbrž mnohem šířeji tím, že si sám sebe zpřítomňuje silou své paměti ve všech jejích podobách. Myšlení – coby shromažďování neměnných pravd jakožto věcí samých – proto zůstává jen jedním ze způsobů takového sebezpřítomnění. Snad je tento specifický rys uvažování o sobě samém ve *Vyznáních* do značné míry předurčen právě předchozím vyprávěním (z knihy I. až IX.), k němuž se X. kniha tu a tam znovu vrací.

Velká část druhé kapitoly je věnována rekonstrukci tohoto Augustinova koncentrického postupu. Zvláštní pozornost se pak zaměřuje na výklad vzájemného vztahu mezi pamětí věcí samých (*res ipsae*) a paměti stavů či hnutí ducha (*affectiones*). Oba uvedené typy paměťových obsahů mají totiž značný význam pro pojetí blaženosti, jejíž zkoumání zároveň představuje jakési přemostění mezi inventářem *memoria* a hledáním Boha, který vposledku paměť přesahuje. Hlavní část této kapitoly se nakonec soustředí právě na otázky spojené s tímto přechodem od hledání blaženosti k hledání Boha. Zajímalo nás zde, proč Augustin nechce tvrdit, že má Boha v paměti podobně jako vzpomínku na blažený život, tj. „od nepaměti“. Chce svým tvrzením, že jsme blaženými možná již kdysi byli, zdůraznit universálně sdílené rysy lidského ducha, který v sobě vždy již nese odlesk svého božského původu, aniž by si přestal uvědomovat, že hledání a nalézání Boha takto sdílené není? Nebo chce vysvětlit počátek hledání, které uvádí do pohybu celý jeho příběh, aniž by tento počátek beze zbytku ztotožnil s cílem? Vposledku jsme se mezi těmito (a podobnými) otázkami soustředili na jedinou, totiž na roli času v hledání blaženého života.

Augustin, jak si vzpomínáme, charakterizuje blaženost jako radost z Pravdy. Sám přitom zpětně podává svůj příběh tak, že v sobě už v zárodku – totiž v podobě dětské a mladické radosti z pravdy a hledání moudrosti či blaženého života – poukazoval ke svému cíli. Když se tedy vzpomínka na blažený život v X. knize *Vyznání* ocitá jakoby na půli cesty mezi úsilím o poznání sebe sama prostřednictvím zkoumání paměti a hledáním Boha, reflektuje do značné míry Augustinův příběh, v němž vzpomínka na *beata vita* odkazuje zároveň k minulosti, k jakémusi prapůvodnímu stavu, a zároveň k budoucnosti ve smyslu eschatologické vlasti (*beatifica patria*). Stále nám však zbývá odpovědět na otázku, jak se k sobě má časová posloupnost průběhu hledání a tento jakoby vždy-přítomný cíl situovaný mimo čas. Pokusili jsme se ukázat, že tento časový děj sám není pro Augustina rozhodně lhostejný, neboť v něm jde nakonec o to, zda bude v hledání blaženosti (které je všem společné, třebaže někdy nevědomky) nakonec nalezeno, co ji samu přesahuje. Jak ale může být samotný příběh nějak zahrnut v pojmu blaženého života (jak se nachází v paměti), jestliže by tento pojem měl být sám nečasový a podobně jako věci samy v paměti sdílený?

Pokusili jsme se ukázat, že určitým vodítkem, jak myslet pojem, který v sobě zároveň zahrnuje zkušenost získanou v čase a současně poukazuje k nečasovému a všeobecně sdílenému významu, by snad mohlo být už Augustinovo zkoumání stavů ducha (*affectiones*). Už zde je totiž řeč o paměti, která si vzpomíná na vnitřní zkušenost své někdejší radosti v absenci tohoto stavu, a přesto tuto zkušenost uchovává – zbavenou jejího afektivního zabarvení – v podobě pojmu (*notio*). Ona zvláštní *affectio*, jíž je blaženost ve smyslu radosti z pravdy, má ve tedy ve *Vyznáních* natolik specifickou povahu, že bychom na jejím základě snad i mohli uvažovat o tom, jak by mohla být časovost bytosti obsažena v čemsi nečasovém. Radost jakožto empirický stav ale přitom sama o sobě není cílem hledání; to Augustin vylučuje, když říká, že tímto cílem je nezištné uctívání Boha pro něj samého. Přesto však tento stav charakterizuje jako radost („radovat se u tebe, z tebe a kvůli tobě“). Může být však radost, nakolik je o sobě žádoucím stavem, po němž navíc všichni touží, zcela nezištná? Snad, pokud by byla sama ne-afektivní?

Ukázalo se, že IX., X. a XI. kniha Augustinových *Vyznání* spolu vedou pozoruhodný rozhovor: reflexe přítomnosti věcí samých v paměti, úvahy o společenství poznávajících a hledání blaženého života staví ještě do jiného světla ostijský výstup z deváté knihy. Jestliže Augustin v IX. knize hledal blaženou vlast v rozhovoru společně s druhým člověkem, nyní v X. knize mu nezbývá než pátrat sám v sobě. Obě knihy jako by zároveň předjímaly obsáhlý výklad o vztahu věčnosti a času či simultaneity a sukcese z knihy XI. Kde jsme však byli podle Augustina blaženi? Všichni společně v Adamovi, jak sám naznačuje, nebo každý zvlášť, či v jakémsi nečasovém společenství duší podobném tomu, o kterém se Augustin několikrát zmínil, když mluvil o pravém přátelství? Tato – nakonec teologická – otázka zůstala ve *Vyznáních* bez odpovědi a pokud bychom se jí chtěli dále zabývat, museli bychom pátrat i v jiných jeho spisech.

### [3.3] Proustův kvalitativní čas a časová posloupnost [část II., kap. 1]

První kapitola druhé části práce se pokusila vyjít z tvrzení Proustova románu, podle nějž je jeho cílem určité zobrazení času. Pro tuto románovou látku je snad nejprůzračnější vykreslení času jako kvality nebo nezaměnitelného zabarvení vnitřní zkušenosti. Cílem první části této kapitoly [1.1] proto bylo ukázat, v jakém smyslu může být kvalitativní čas ve svých konkrétních realizacích výrazem, nebo „vyzařováním“ (*émanation*) světa či „pravé skutečnosti“, která je podle Prousta ve své podstatě mimo-časová.

Nejprve jsme se tedy soustředili na „jednotku“ kvalitativního času, kterou je hodina [1.1.1]. Předpokladem Proustova rozumění času je imateriální pojetí vnímání [1.1.2] založené na určitém uchopení vztahu nevědomých a vědomých změn [1.1.3], popsanych někdy v termínech materiálních a duchovních změn, pomocí kterých analyzuje čas nejen jako kvalitu, ale také jako „vnitřní tempo“ [1.1.4]. V souvislosti s aktivitou pozornosti, jsme se snažili dále zkoumat, co v *Hledání* znamená čas „diferencovat“ [1.1.5], jaké zde najdeme pojetí asociace idejí [1.1.6], a především jaký je mezi diferenciací času a asociací vlastně vztah. Následně jsme se věnovali souvislosti mezi časem, počasím a „vnitřní melodií“ [1.1.7]. Na samý závěr této části [1.1] jsme se pokusili ukázat, v jakém smyslu je podle Prousta čas výrazem kvalitativní difference, která je sama o sobě nečasová [1.1.8].

Pokud bychom měli úvahy o kvalitativním čase shrnout, v Proustově představě hodin jako nádob naplněných rozmanitými kvalitami je zahrnuto vícero myšlenkových kroků: hodina je komplexním uspořádáním složitého celku, v němž se nerozlučitelně mísí imateriální složka vjemů (např. reprezentace sluncem ozářeného žlutého listí Bouloňského lesíka na podzim) s převažujícími myšlenkami (např. četbou). Kvalitativní čas je tedy jakousi zvláštní kategorií, která do značné míry odhlíží od rozdílu subjektu a objektu. Mezi vnější skutečností a představami se ale zároveň nachází jakási pomezí oblast (*liséré*), již věci vděčí za své kouzlo, ale která je také příčinou jejich nepoznatelnosti. (Povahu této pomezí oblasti jsme dále zkoumali



v průběhu celé proustovské části práce.) Proust chce metaforou lemovky (*liséré*) patrně postihnout non-koincidenci mezi poznávajícím a poznávanými předměty. Zároveň je ale přesvědčen, že sama tato oblast může být předmětem poznávání, neboť je určitým způsobem strukturovaná a vpsledku bude také tím, co je možné modifikovat např. optikou uměleckého díla. Její strukturace souvisí s mírou odlišnosti vnější a vnitřní či reprezentované krajiny, stejně jako s možností jejich vzájemného prostupování (Renoirův les vypadá zprvu jako goblén, ale výsledkem konfrontace díla a vnímání skutečnosti může být, že se později pro pozorovatele stane prizmatem pohledu na les).

Pro otázku času je důležité, že sama tato strukturace má procesuální charakter, což je dobře pozorovatelné kupř. na zkušenosti četby, v níž je při díle kontrast dlouhodobých nevědomých změn v čase a náhlého uvědomění změny; pro vytvoření tohoto kontrastu romanopisci často „urychlují běh hodinových ručiček“ (příkladem takového náhlého vyvstání změny a zviditelnění času může být např. líčení závěrečného matiné v *Čase znovu nalezeném*). Analogická strukturace však probíhá i mezi námi a věcmi či krajinami a zejména druhými bytostmi, s nimiž jsme ve vztahu; také zde záleží na tom, jak různou pozornost věnují jednotlivé bytosti proměnám druhých probíhajících v čase (neboť „vnitřní hodiny, které jsou přiděleny jednotlivým lidem, nejsou všechny seřizeny na stejný čas“). Poznání oné pomezí oblasti mezi námi a druhými je tedy rovněž závislé na kontrastu nevědomých změn a jejich uvědomění (a nejde přitom zdaleka jen změny v materiálním smyslu). Ilustrativní je v tomto ohledu opět čas četby: ten je většinou diferencovanější než obvyklé vnímání vnějšího času, neboť např. krajiny v knize jsou díky duchovní aktivitě spisovatele – podle Prousta – rozlišenější než krajiny, které obvykle vnímáme. Čas četby je tedy vnitřně „zrychlený“, a proto vzniká mezi vnitřními a vnějšími „hodinami“ rozdílnost, která je v případě četby komplementem odlišnosti vnější krajiny a krajiny reprezentované v knize. Tuto diferenci měřitelného času a vnitřního tempa přitom mohou působit i jiné intenzivní duševní stavy, než je četba. Podstatné je, že nakonec právě tato diference neosobního a vnitřního času působí, že od sebe určitá období svého života oddělujeme a připisujeme jim specifickou kvalitu. Právě tato diference, či spíše diferenciaci, do sebe „uzavírá“ Proustem tak často líčené „hodiny-nádoby“ času, které je pak možné znovu nalézt v bezděčné vzpomínce.

Pro myšlenku kvalitativního času je tedy podstatné, že základem jeho přetrvávání je živá činnost pozornosti, již spolu s Proustem nazýváme „diferenciaci“ času. Tento kvalitativní čas je přitom centrován okolo určitých ohnisek diferencující aktivity (například poslechu zvláště rozlišené hudební skladby), k nimž se na způsob jakési „gravitace“ přidružují další vjemy (takto si například Swann spojí fascinovaný poslech Vinteuilovy sonáty s láskou k Odettě). Asociace proto nejsou jen reprezentacemi věcí jakoby pasivně vtištěných do paměti, které se jen libovolně připojují k určitému konkrétnímu času. Zůstávají spíš skrytými vodítky k hlubšímu stavu ducha, který je zapříčinil.

Když potom Proustův vypravěč rozvíjí myšlenku souhry mezi pozorovanou vnější atmosférou (tj. časem přírody nebo také počasí – *le temps*) a jakýmsi vnitřním naladěním („vnitřními houslemi“), neváhá sáhnout k platonskému motivu

rozpomínky na zapomenutou melodii, která současně propůjčuje vnějšímu světu novou podobu. V případě umělce, který tvoří, totiž už není prostředkem intenzifikace vnitřních stavů a diferenciaci vnějšího světa „vypůjčená“ umělecká optika, ale vlastní – postupně rozpoznávaná – rozpomínka, v níž dokonce umělec nachází jakousi „matematickou nutnost“. Umění podle této estetické (a současně metafysické) vize – popsané mimo jiné v souvislosti s poslechem Vinteuilova septetu – objevuje krásu jako „trvalou novost“, jež je jakýmsi živým odleskem esence či „diference“, která se projevuje v „kvalitativní rozdílnosti (*différence qualitative*) ve způsobu, jakým se nám svět zjevuje“, a která je sama o sobě nečasová či mimočasová. Tato extra-temporální diference je zachycena ve známých pasážích *Času znovu nalezeného*, kde je o ní řeč v souvislosti s bezděčnými vzpomínkami (k nimž se vzápětí vrátíme). Prozatím snad stačí poznamenat, že Proust v souvislosti s bezděčnými vzpomínkami osciluje mezi dvěma záměry, které je obtížné naplnit zároveň: jde mu zároveň o znovu-nalezení ztraceného (minulého) času, který je jedinečný, i o únik z času jako takového. Bezděčná vzpomínka snad podle něj umožňuje obojí, protože je nalezením mimo-časové esence, k níž však vede cesta jen oklikou přes individuální minulost.

Rozpomínku, kterou aktualizuje umělec tím, že tvoří, přirovnává vypravěč také k jedinečnému přízvuku skladatele, jenž je zároveň „důkazem nepřevoditelně individuální existence duše (*preuve de l'existence irréductiblement individuelle de l'âme*)“. Na vztahu kvalitativně zabarveného času a mimočasové esence je přitom zajímavé především to, že hrdina-vypravěč nedospívá k této své individuální diferenci, která je dokonce hlubší než diference druhová, jako k výsledku ryze myšlenkového postupu. Ukázalo se, že jediný způsob, jak se postupně přiblížit ke své mimočasové esenci, je úsilí o diferenciaci času. Proustovi tedy nejde tak docela o to z času vystoupit (jak doporučovali staří filosofové), neboť je nakonec přesvědčen, že něco takového není možné bez toho, abychom se v čase napřed „ztratili“.

\*

Jestliže kvalitativní čas ukazuje jakousi radostnou tvář časovosti, pak zkoumání časové posloupnosti [1.2] předkládá obraz o poznání chmurnější. Proust vedle poetických líčení klimatického času přírody vykresluje do všech podrobností také „destruktivní působení Času“, jenž v souladu se starými mytologickými vizemi požírá, co sám zplodil. V této části jsme se tedy pokusili nastínit, jakým způsobem je destruktivní účinek času v *Hledání* znázorněn prostřednictvím zkušenosti časové posloupnosti, v jejímž středu se nachází cosi, co Proust nazývá „kontradikce přetrvávání a nicoty“ (*contradiction de la survivance et du néant*). Šlo nám také o to, jak se mají tyto aspekty času – totiž kvalita a sukcese – k sobě navzájem. Sukcese ukazuje čas v jeho linearitě, Proust ovšem pracuje s mnohostí takovýchto linií: „jako kdyby v čase existovaly různé a paralelní série.“ A proto nám teprve pohled na čas jako na konstelaci vztahů umožní spatřit Proustovo „zobrazení času“ ve všech jeho dimenzích.

*Hledání* pracuje při znázornění časové posloupnosti s impresionistickou metodou načrtnutou už v kontextu kvalitativního času. Podle vypravěče je totiž „každý dojem dvojitý“, neboť tkví napůl v objektu a druhou půlí přesahuje do našeho nitra; líčení

sukcese se proto zaměřuje na zviditelnění času, jehož má být dosaženo prostřednictvím perspektivní mnohosti obrazů věcí a bytostí nahlížených z různých – nejlépe kontrastních – situací hrdiny nebo postav. V tomto smyslu se také záměr ukázat posloupnost promítá do snahy o zobrazení člověka jako bytosti, která nemá výšku svého těla, ale „výšku svých let“, jak o tom čteme na samém konci románu, kde hrdina-vypravěč fiktivně koncipuje své budoucí dílo. Teprve tehdy čas v jeho plastičnosti jasněji vyvstane také před samotným čtenářem. (Neboť čas nemůže být tak jako fyzický vzhled objektů předmětem deskripce, a proto nemůže být ani v pravém smyslu zobrazen „v knize“; vpsledku se „zobrazuje“ jedině v duši toho, kdo čte.)

Součástí popisu časové sukcese v *Hledání* není jen líčení mnohosti druhého (např. Albertiny, jejíž proměnlivost se podobá proměnlivosti moře), ale také odpovídající zmnožení hrdinových „já“, která jsou s druhými spojena. Proust jde v této hyperbole fragmentarizace či „refrakce“ hrdiny-vypravěče v čase tak daleko, že jej nechává o sobě prohlásit, že nebyl jediným člověkem, „nýbrž defilujícími zástupy jakési různorodé armády,“ nebo dokonce „pouhým sledem jednotlivých chvil“. Hledisko hrdiny-vypravěče je tedy v *Hledání* od jednotlivé postavy (zde Albertiny) naprosto neoddělitelné. Kromě toho existuje mezi jinakostí druhého a jiným časem pozoruhodná symetrie: především díky měnlivosti druhého postřehujeme proměny času, ale zároveň platí, že druhý se mění také obměnami duševního času (např. sotva viditelných „mračen“), přes který se na něj – jako přes jakousi clonu upomínající na metaforu lemovky (*liséré*) – hrdina dívá. Tento vše prostupující motiv proměnlivého prizmatu přitom beze zbytku závisí na míře zaujetí hrdiny-vypravěče pro to, co je vůči němu jiné. A tato míra zaujetí je – podle Prousta – také rozhodující pro samotnou fenomenalizaci času. Ačkoli je možné experimentálně měřit čas na uplývajících slabikách nebo za pomoci pravidelných oběhů hvězd, čas, jenž zde romanopisce zajímá, je časem, který někdo žije, a ten je ve skutečnosti určován právě rozdělením pozornosti (podřízené zákonům posloupnosti). Takto se duši věci a bytosti ukazují velmi odlišně, jestliže jsou předmětem dlouhodobého zájmu (a diferencující pozornosti), nebo jsou-li pro ni naopak čímsi lhostejným (indiferentním). Zatímco objekty pozornosti pro nás neustále mění svou podobu právě proto, že nás jejich průběžné změny bytostně zajímají, indiferentní jsoucna vzhledem k nám naopak upadají do bezčasí, v jakém se nachází nepoznaný mikrokosmos přírody, či vzdálené vesmíry, jejichž „čas“ ubíhá v měřítku pro nás nepostižitelném. V důsledku toho pro nás ale mohou upadat do bezčasí i nejpozoruhodnější stvoření, jestliže jsme je opomněli diferencovat. Tak se podle Prousta v našem životě objevují tu a tam jakési kometární bytosti, které jsme nemilovali, a proto jsme nepočítali léta strávená daleko od nich (*comme nous ne les aimions pas, nous n'avons pas compté les années passées loin d'elles*). Kategorie diferenciacce a indiference jsou proto v *Hledání* především kategoriemi času.

Průběh společného času s druhým, na němž hrdinovi-vypravěči záleží, je v *Hledání* popsán pomocí příměru k „vývojovému procesu“ (*devenir*) hudební skladby (takto je nejprve Vinteuilova sonáta šifrou Swannovy lásky k Odettě a později se jeho septet stává znázorněním hrdinovy lásky k Albertině). Hlavním rysem příběhu Albertiny a

hrdiny, příběhu, jež v průběhu *Hledání* nečekaně ukončí nejprve Albertinina smrt a s časovým odstupem i hrdinovo zapomení, je určitá vývojová kulminace, která se ukazuje až při zpětném pohledu, v němž teprve hrdina-vypravěč dokáže obsáhnout delší trvání. Tato kulminace spočívá v postupném skládání mnohosti Albertin do jakéhosi zhuštěného obrazu času, který se poté, co dosáhne určitého nevratného bodu, opět pozvolna rozptyluje do neurčité mlhoviny reprezentací. Jakýmsi protipólem intenzivní diferenciacie představy druhého přirovnávané často k impresionistické malbě moře, je tedy postupná de-diferenciacie v podobě zapomínání. To, oč se Albertine obohatila na pozadí oceánu, se od ní po uplynutí dlouhé doby, kdy ji hrdina navždy ztratil z očí, začíná pozvolna odpoutávat. Proust se i zde řídí stejným principem, že totiž každý dojem napůl tkví v objektu a druhou půlí, kterou můžeme poznat jedině my sami, přesahuje do našeho nitra. Universum *Hledání* je tak určováno zákonitostí, podle níž je součástí života (nebo přežívání) nějaké věci či bytosti i to, čím je pro jiné věci nebo bytosti. (V jistém smyslu jde jen o určitou obdobu „impresionistického“ pravidla zobrazovat věci podle jejich účinků.) V tomto smyslu doznívání života druhého nezávisí jen na faktické existenci či neexistenci bytostí; život v Proustově pojetí fakticitu výskytu přesahuje.

Příměr vývoje citu a hudební skladby tak dává vyvstat především dvěma obecným rysům sukcese, jak se „někomu“ ukazuje: nemožnosti podržovat vše najednou a s ní spjaté nevratnosti. Vypravěč tuto myšlenku nejprve vykládá na příkladu poslechu hudební skladby: jestliže při opakovaném poslechu nově vyvstalé části kompozice zastiňují ty části, jež byly až dosud středem pozornosti, znamená to také, že nikdy není možné uchopit komplexní skladbu jako celek, totiž celek ve smyslu toho, co pro nás postupně znamenala. Problém tedy nakonec není ani tak v nepostižitelnosti trvání skladby, jako spíše v neuchopitelnosti trvání hrdiny-vypravěče pro sebe samého. V tomto smyslu absence kontinuity samotného hrdiny-vypravěče ohrožuje také schopnost uchovat v živé paměti druhé.

Zobrazení věcí v pořadí vjemů proto vede romanopisce k tomu, aby neuvažoval o „společném čase“ jen jako o příběhu, ale aby v první řadě přemýšlel o popisovaném ději jako o sřetení událostí, které jsou takové, jaké jsou, vždy „pro někoho“. V tomto smyslu se kontinuita určitého děje odehrává vždy v nějaké jiné kontinuitě (téměř by se zdálo, že je zde jakási vzájemná obsaženost a zároveň – mnohdy překvapivě – míjení). Nicméně tím, co je na Proustově způsobu podání „společného času“ nejoriginálnější, je jeho důraz na význam jakéhosi „meziprostoru“, v němž dochází ke vzájemnému průniku oněch kontinuit (nebo také ke zmíněnému míjení) a skrze něž se k sobě dvě bytosti vztahují. Ani obraz dvou vzájemně obsažených kontinuit totiž není přesný: přesnější by bylo říci, že je tu jakési trvání života hrdiny-vypravěče, dále trvání druhého (Albertine) a pak je tu, což Prousta zajímá nejvíce, jakási prostředkující entita, kterou lze přirovnat k hudební skladbě a která jako by žila vlastním životem. Ani tato pomezí entita ale není beze zbytku izolovaná od všeobecně sdíleného času. Proto jsme se dále pokusili načrtnout, jak nemožnost izolace jednotlivých časových linií vychází najevo v podobě anachronismů v rámci (1) kontinuity pro sebe sama, (2) kontinuity společného času dvou bytostí a nakonec uvnitř (3) všeobecně sdíleného času neboli „širšího systému“ (*systeme plus vaste*), jak jej Proust nazývá. „Širší systém“

je vlastně jen jiným pojmenováním pro všudypřítomnou latentní možnost obracet se svou pozorností k jinému a zase jinému, která je nejvlastnější charakteristikou času, jejímž nevyhnutelným důsledkem je také zapomenutí. Tato otevřená možnost je tedy rovněž možností adaptovat se na čas, v němž jsou některé věci, bytosti a události nenávratně minulé. Jako taková ale s sebou nese nutnost setrvalého přehodnocování toho, kým je hrdina-vypravěč sám pro sebe. Když se totiž hrdina doopravdy smíří se svým novým já a přestane minulost křísit, zjistí nejen to, že se nepoznává, ale že také v důsledku ztráty návaznosti ztrácí orientaci v čase. Tolik Proustovy – dosti pesimistické – průběžné závěry zkoumání časové posloupnosti, které shrnují zmíněnou „materialistickou hypotézu, hypotézu nicoty“, podle níž je nakonec čas diferencovaný duší podřízen barvitě vyličeným zákonitostem sukcese.

Jak je tomu tedy s kontinuitou druhého (pro nás)? Domnívám se, že *Čas znovu nalezený* se svou koncepcí bezděčné paměti přináší určité „řešení“ problému identity „já“, neskýtá však – tváří v tvář problému sukcese – dostatečnou odpověď na tuto otázku, která je zároveň jednou z hlavních takřkajících filosofických otázek *Hledání*. Abychom na ni mohli odpovědět, je třeba čas vidět ještě jinak než jako kvalitu či posloupnost, a sice jako určitou konstelaci.

[3.4] Proust a pohled prizmatem paměti: časová konstelace [část II., kap. 2]

Viděli jsme už obě podoby času, jak nám je Proust ukazuje: jednak kvalitativní čas duše, která tento čas diferencuje, jednak časovou posloupnost odpovídající pozvolným změnám v přírodě, jež ustavičně všechno přejinačují, jako by obnova jednotlivých živých bytostí i jejich zánik poukazovaly k původní indiferenci matérie, z níž všechno povstává, a opět se do ní vrací. V závěru druhé části jsme se pokusili ukázat, jak přesněji jsou podle Prousta tyto dvě fasety času propojeny; jestliže je totiž chceme vidět obě zároveň, rozrostou se jakoby o další rozměr, který jsme se zde rozhodli spolu s Proustem popsat metaforou časové „konstelace“. Zároveň jsme se pokusili ukázat, jakým způsobem Proust v závěrečném *Čase znovu nalezeném* opět převádí materiální změny bytostí na problém prostředkující představy mezi námi a těmito bytostmi (zde pracuje ponejvíc s metaforou „barevného sklíčka“, přes které čas pozorujeme), aniž by zpochybnil destruktivní působení časové posloupnosti. Vyšli jsme přitom z hypotézy, že poslední význam pro něj nakonec nemá ani tak rozdíl materiální vs. imateriální změny, nýbrž rozdíl diference a indifference ve vztahu k dané věci či bytosti.

S tím souvisí důležitý objev *Hledání*, o němž byla řeč v souvislosti s kvalitativním časem, totiž že není lhostejné, zda jsme jednou věnovali intenzivní pozornost určitým bytostem, věcem či uměleckým dílům, neboť jednou již takto diferencovaný čas má zvláštní schopnost přetrvávat, a to buď v latenci zapomenutí, nebo jako stále působící vzdálená příčina, která stále zabarvuje každodennost (jako je tomu v případě hrdinovy fascinace hloučkem balbeckých dívek). Nyní nás především zajímalo, nakolik je možné tento jednou již diferencovaný čas, který nějak přetrvává, chápat jako společný. Je možné tu vůbec hovořit o společném *čase*? Vícekrát jsme viděli, že Proustovu vypravěči není převedení vztahu k nějaké bytosti na konkrétní sdílený čas nijak cizí

(hrdina-vypravěč např. na jednom místě říká, že to, co nevědomky hledal – poté, co na Albertinu už poněkud zapomněl –, byla nakonec „jen Albertine sama, čas, který jsme spolu prožili, minulost, která byla cílem mého hledání, aniž jsem o tom věděl“). V souvislosti s časem-nádobou jsme viděli, že diferenciací času má v sobě jakousi „hudebnost“, jejíž zdroj sám je patrně nečasový. Může ale být tato hudebnost podle Prousta v nějakém smyslu společná? Na tuto otázku se soustředilo naše závěrečné zkoumání.

Podle idealistické filosofie *Hledání* tedy sice zapomínáme předměty pozornosti, ale ve skutečnosti nezapomínáme kvalitativně zabarvený způsob diferenciací času s nimi spjatý, jakýsi jejich duchovní ekvivalent podobný hudbě. Čím je však ona melodie jakoby vzešlá ze setkání s určitými věcmi nebo postavami? Proustův vypravěč na jednom místě přiznává, že v lásce převažuje „náš vlastní přínos“ nad přínosem milované bytosti. Je tomu tak ale vždy a znamená to, že druhý je v této souhře docela libovolným a jaksi inertním předmětem? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, bylo zapotřebí věnovat se nejprve problému kontinuity druhých pro nás a pak teprve jejich roli ve spoluutváření kontinuity samotného hrdiny-vypravěče.

Pokud jde o kontinuitu druhých pro nás, vyšlo najevo, že ještě oddíl *Uprchlá* vychází z předpokladu, že k tomu, abychom zůstali s druhými ve spojení, je zapotřebí, aby bylo toto spojení zcela kontinuální, tj. bez větších intermitencí (jak se později ukázalo, tento předpoklad bude vyvrácen teprve filosofickou koncepcí *Času znovu nalezeného*). Proust tento problém sleduje pomocí rozlišení organické kontinuity (vlastní přírodě), která nesnese větší přerývky, jinak je (coby „princip života“) zpřetrhána, a kontinuity ducha, k níž poukazují právě bezděčné vzpomínky a která je spíše latentní, zato však připouští dlouhodobou nepřítomnost obsahů, jež se mohou náhle (a často náhodou) zpřítomnit. Koneckonců zkušenost s touto dosud skrytou kontinuitou hrdinu-vypravěče na závěrečném matiné přivede, aniž by „připadl na jakýkoli rozhodující argument“, k tomu, že pro něj dosud neřešitelné nesnáze ztratí význam a smrt se pro něj – podle jeho slov – stane lhostejnou. Pro *Hledání* je při rozlišení těchto dvou typů kontinuit důležitá především následující alternativa: máme chápat onu přerývku, v níž si nezpřítomňujeme určitou věc nebo osobu, jako důsledek setrvalých materiálních proměn odpovídajících logice časové posloupnosti, anebo jej máme chápat jako cosi, co naopak umožňuje, aby byly určité entity z posloupnosti jakoby vyjmuty a uchovaly si tak cosi ze své nezaměnitelnosti? V prvním případě interval mezi minulostí a přítomností sestává z nespočetných malých „vzdáleností“, tj. změn, jimž jsme nevěnovali pozornost, v druhém případě má spíše povahu „duchovní vzdálenosti“, která umožňuje vyvstání totožnosti (kvality) v odlišných časových obdobích určované někdejší pozorností diferencující konkrétní čas.

Závěrečné matiné přitom ukazuje, že zatímco je odlišnost bytostí v průběhu času – zejména, když jde o velké vzdálenosti – něčím nevyhnutelným a někdy i skličujícím, odlišnost samotného času, který se stal takto odlišným právě díky přítomnosti těchto bytostí, je čímsi, co vposledku zůstává zachováno v nezměněné podobě a co v hrdinovi-vypravěči vyvolává při opětovném setkání zvláštní „radost podobnou jistotě“. Snad lze dokonce říci, že „materialita“ v Proustově pojetí představuje jen

jakousi fenomenalizaci drobných změn, jimž jsme právě nevěnovali pozornost (srv. „a když se takto sami stali jinými osobami, bylo by bývalo překvapivé, aby neměli i jiné tváře“), tj. ukazuje, vůči čemu jsme indiferentní, zatímco ona imateriální totožnost, poukazuje na kontinuitu paměti či ducha, v níž lze v jakýchsi vzájemných konstelacích nahlížet nezaměnitelné kvalitativní diference (či melodie, které bychom nikdy nedokázali slyšet, ale z nichž jsme snad cosi rozlišili při setkání s druhými bytostmi).

Teprve po této úvaze bylo možné vrátit se k otázce společného času a kontinuity druhých pro nás. Zdá se, že pokud podle Prousta např. s milovanými bytostmi jsme, pak jejich materiální proměny (téměř) nevidíme, a jestliže nás ony samy opustily, nelze s nimi sice udržet kontinuální vztah bez přerušení spojení, neboť zapomínání „tu přežívající minulost, která je s realitou v stálém rozporu, v nás ponenáhlu likviduje“, ale můžeme spatřovat určitou naději ve znovunalezení ještě jiné kontinuity, která je vlastní paměti či duchu.

Pokud jde o myšlenku konstelace času, ta vyvstává do popředí zejména tehdy, když jsou spolu konfrontovány dva pohledy na tutéž bytost, která je z perspektivy jedné postavy maximálně diferencovaná, zatímco pro jinou postavu zůstává spíše indiferentním materiálním objektem (tímto druhým způsobem se jeví Ráchel hrdinovi, zatímco Saint-Loup takto pohlíží na Albertinu). Nebylo by tedy tak docela přesné, kdybychom celou věc chápali tak, že některé bytosti jsou – samy o sobě – jakýmsi korelátém „času přírody“ s jejími poznenáhlymi změnami, a jiné jsou korelátém „času (individuální) duše“ s její pozorností, která čas diferencuje. Spíše se ukázalo, že jednomu pozorovateli se tatáž bytost jevila ponejvíc ve svých látkových vlastnostech, zatímco druhý pozorovatel tutéž osobu z řádu ryze materiálních charakteristik vyjímá a ta se pak pro něj transformuje v oduševnělé „astrální tělo“ nebo ve svůj „duchovní ekvivalent“. Proto nejde o dva různé „časy“ (jeden jakoby rychlejší, neboť určitá bytost se v něm – pro někoho – stále proměňuje, a druhý jakoby pomalejší, neboť tatáž bytost je – pro někoho jiného – jen nehybným materiálním objektem), ale o různá hlediska zaměřená na tentýž objekt v rámci určité časové (či paměťové) konstelace. S těmito hledisky jsou spojeny také různé podoby bytí téže bytosti v závislosti na tom, s jakými dalšími prvky konstelace je tato bytost usouvztažněna: tatáž bytost tedy žije jakoby ve více „časech“ najednou, aniž by přestala být součástí času společného. Samotný pohled na čas jako na konstelaci proto zároveň – v relativistickém universu *Hledání*, které se téměř nezajímá o čas měřený hodinami a udávaný v konkrétních datech – umožňuje myslet současnost vícero hledisek na tentýž předmět, jíž na straně tohoto předmětu odpovídá myšlenka mnohosti faset či vrstev téže bytosti. S touto mnohostí pak na straně jednoho pozorovatele (např. hrdiny ve vztahu k Albertině) koresponduje mnohost zainteresovaných „já“, oněch „defilujících zástupů jakési různorodé armády“, zatímco jiný pozorovatel (Saint-Loup) vidí jen materiální charakteristiky neměnné tváře, jíž odpovídá také jeho neproměnný postoj lhostejného přihlížejícího. Diferenciace, resp. pozornost jako by tedy každé jednotlivé postavě osvětlila část univerza, onoho „širšího systému“, v němž se jejich duše pohybují, zatímco ostatní prvky konstelace zůstávají v jakémsi příšeří, což ale právě neznamená, že by tytéž prvky nemohly být „hvězdami“ pro jiné pozorovatele téže konstelace.

V dalším kroku jsme se pokusili najít v *Hledání* popis zkušeností, které by bylo možné popsat jako doopravdy společný čas. Jedním z příkladů této – vposled spíše vzácné podoby sdíleného času – se pro nás stala hrdinova návštěva benátského baptisteria spolu s jeho matkou (návštěva, která se později stane také předmětem první z bezděčných vzpomínek na závěrečném matiné). Pokusili jsme se ukázat, že oproti úvahám o kvalitativním čase, podle nichž veškerá barevnost času záleží na pozornosti čas diferencující duše, se nyní hledisko jako by obrátilo a vyšlo najevo, že samotnou tuto činnost intence jednotlivé duše, která čas strukturuje, je na místě chápat v souvztažnosti k bytostem, jež čas diferencují spolu s ní a s nimiž – často ne zcela vědomě – setrvává ve spojení, nebo dokonce v jakési bezděčné harmonii. (Proust to ukazuje na situaci, kdy hrdinova matka z Benátek odjede a toto snové město pro něj náhle ztratí veškerou dosavadní krásu a rozpadne se v indiferentní látku. Krásu a diferencovanost tohoto města tedy podle všeho tvořilo také spolubytí těchto spřízněných bytostí.) Pokud bychom tuto představu souvztažnosti osob či postav opět uchopili v kontextu celkového obrazu času, jehož má být *Hledání* znázorněním, čas by se pak – podle Prousta – musel jevit jako jakési klubko. Aby se ale mohl jako takový ukázat, musel být nejprve představen jako nádoba kvalitativního času, dále pak ve své podobě posloupnosti, která jej ukazuje také v jeho destruktivní dimenzi a následně pomocí představy časových intervalů (intermitencí) jako určitá konstelace, která udržuje jednotlivé bytosti v jisté vzdálenosti (a současně blízkosti) vůči jiným. Teprve na samém konci *Hledání* jsou všechny tyto vzdálenosti nejdříve rozluštěny (na závěrečném matiné) a posléze jako by zrušeny tím, že se ukáže „promísení“ všech nití, které se jinak zdály být nespojitelné a vůči sobě vzdálené. Na závěr románu je tedy čas vykreslen jako souhvězdí či spleť křížovatek (jehož symbolem je slečna de Saint-Loup).

V samotném závěru druhé části jsme si kladli otázku, v jakém smyslu (a zda vůbec) časová konstelace nějakým způsobem zrcadlí vyšší simultaneitu, která je podle Prousta nakonec nečasová či mimo-časová. Ukázalo se, že *Hledání* pracuje s jakousi představou zrcadlení makrokosmu v mikrokosmu: hodina jako svého druhu „jednotka“ kvalitativního času by nemohla být onou do sebe uzavřenou nádobou, kdyby zároveň nezrcadlila časovou konstelaci jako celek. Podobně jsme viděli, že intenzivní diferenciací času, jejímž důsledkem je zvláštní zhuštění či zrychlení času, je sama co možná věrným výrazem nečasové difference promítnuté do času. Nyní jsme však úvahy o kvalitativním čase, který se zdál být diferencován pouze a výhradně individuální duší, rozšířili o myšlenku zasazení tohoto času do širšího systému, tj. do konstelace více takto (společně) diferencovaných kvalit.

Pokud jde o samotnou extratemporální skutečnost, Proustův vypravěč se o ní zmiňuje spíše sporadicky. V souvislosti se spisovatelem Bergottem na jednom místě hovoří o představě společné inteligence, častěji ale charakterizuje nečasovou skutečnost jako „vnitřní vlast“, kterou musí v sobě objevit každý jednotlivec (jako tomu bylo u Vinteuile). Jednou nás tak úvahy o společné inteligenci nakonec dovedly k nutnosti uvažovat o nezaměnitelně individuální perspektivě, podruhé nás naopak úvahy o soukromé vlasti každého umělce dovedly k pasážím, které přisuzují kupříkladu právě hudbě schopnost otevřít dimenzi, v níž je možné opravdové sdílení či „komunikace



duší.“ Přesto z těchto pasáží nakonec vyšlo najevo, že individuální povaha navzájem odlišných světů není v *Hledání* nikdy beze zbytku převedena na společně sdílený (ať už časový nebo mimo-časový) svět. Motiv „pravého života“ (ztotožněného s blaženou či vnitřní vlastí), který je sice skrytý, ale který je setrvale přítomen pro všechny lidi, má v *Hledání* zvláštní význam mimo jiné proto, že ubírá umění zdánlivě zcela výlučné postavení a zasazuje smysl celku románu do širšího metafysického kontextu, v němž jsou umělecká díla spíše jakýmsi ukazatelem skutečnosti, která je patrně přístupná i jinak (třebaže stále platí, že pro umělce je přístupná jen prostřednictvím tvorby). Umění je tedy spíše prostředkem návratu k pre-existentční „vlasti“ než účelem o sobě.

V otázce konstelace času a nečasové skutečnosti se tedy Proust nakonec snaží zachovat oba póly – totiž sdílení i nezaměnitelné perspektivy: na jedné straně je neprozkoumaná a snad i pre-existentční temnota našeho nitra v určitém ohledu společná všem lidem (proto je možné umělecké kráse vůbec porozumět), na straně druhé je však každý jednotlivý umělec v hledání určité fasety tohoto rozmanitého světa nezastupitelný (jinak by tato jedinečná faseta, která jej samotného, nakolik ji nachází, individualizuje, zůstala jeho „věčným tajemstvím“). Je tedy konstelace strukturou rozlišitelnou až na rovině času, nebo je sama nápodobou mimo-časového vzoru? Na tuto otázku *Hledání* nedává – snad z dobrého důvodu – žádnou poslední odpověď. Dospěli jsme nicméně k tomu, že Proustova úvaha o vztahu věčnosti a času postupuje následovně: setkání s geniálními uměleckými díly (jako je Vinteuilův septet) vede k formulaci určité *hypotézy* o nečasové esenci, která je původcem jedinečnosti výrazu v médiu času, zároveň ale musí být tato hypotéza teprve verifikována postupem vlastní rozpomínky, tj. vnitřním pohledem, který se hrdinovi nakonec otevře díky zkušenosti simultaneity navozené sérií bezděčných vzpomínek. Teprve tehdy je hypotéza „ověřena“ a vypravěč může říci, že septet pro něj představuje „jakousi syntézu“ jeho vlastních radostných dojmů a reminiscencí. Proto jsme nakonec neponechali stranou ani zvláštní zkušenost radosti, která je s proustovskými reminiscencemi spojená a která podle všeho nepředstavuje jen kritérium, jež vyznačuje určité milníky v hrdinově životě, ale také indicii, podle níž hrdina-vypravěč v uměleckých dílech rozpoznává, že se ke své mimočasové vlasti přiblížil druhý člověk.

### [3.5] Společný čas [část III.]

Zcela na závěr jsme porovnali některé aspekty Augustinova a Proustova pojetí času (a paměti): především nás zajímala role pozornosti a paměti-retence, dále pak zvláštní role hudebnosti v obou dílech a její zdroj hledaný v paměti a rovněž motiv relativity času, jenž se spolu s duší rozpíná a smršťuje. Poslední část práce se vrátila k otázce, která prostupuje oběma částmi předchozími, totiž zda je možné na základě Augustinova a Proustova uvažování o čase myslet cosi jako společný čas.

Pokusili jsme se ukázat, že v otázce společného času, který není určován jen pozorností věnovanou druhým, ale také situacemi, spolu-bytím u téže věci nebo cíli, záleží nejen na míře jeho sjednocení a sdílení, ale právě tak i na míře jeho spojení s kontinuitou každé bytosti v její vlastní časovosti. Ve skutečnosti jsou přítom momenty v silném

slava smyslu sdíleného času (jejichž příklady jsme se snažili hledat v samotných vyprávěních) spíše vzácné a mohou být – z hlediska souvislosti jednotlivého života – diskontinuální a třeba i nahodilé (jako např. rozhovor v Ostii nebo návštěva baptisteria svatého Marka v Benátkách). Snad ale lze uvažovat tak, že tento doopravdy sdílený čas, čas nějak zhuštěný či významný, v němž jsou bytosti svou pozorností jedna s druhou, je přece možné poznat, mj. podle toho, do jaké míry prostupuje dlouhodobější kontinuitu jednotlivých bytostí, ať už jako „přetrvávání“ nebo jako „výzva k pokračování“. V tomto smyslu by pak bylo možné pohlížet na intersubjektivní čas jako na pohyblivou konstelaci, která je – více či méně určující – součástí kontinuity jednotlivé časovosti a zároveň představuje jakési „zvrstvení“ vnitřně prožívaného času, jehož krajní podobou je přítomnost jedné kontinuity v druhé (máme-li si pomoci Augustinovým popisem přátelství, nebo Proustovým zpětným pohledem prizmatem bezděčné vzpomínky). Téma společného času pro nás v každém případě zůstalo otevřené dalšímu zkoumání a přemýšlení.

### [3.6] Návrat k původním otázkám

V úvodu zmíněné tázání po vztahu časové sukcese a simultánní věčnosti, které jsme sledovali jak ve *Vyznáních*, tak v *Hledání* (1), nakonec u obou myslitelů vyústilo v otázku jinou, třebaže příbuznou (2): jaký je vztah nečasové sféry a individuální bytosti v její „diferenci“? Zdálo se, že to, co je pro Augustina nečasové, je zároveň společné (ať už máme na mysli obecněji společné inteligibilní předměty, nebo společenství duší v eschatologickém smyslu). Zůstávalo však nejasné, jak by mohla být v tomto nečasovém společenství zahrnuta jednotlivá bytost, jejíž jedinečnost je znázorněna v jejím příběhu. Na tuto otázku jsme hledali odpověď mj. v souvislosti se vzpomínkou na blažený život, která v sobě zahrnuje jak vnitřní časovou zkušenost, tak apriorní – všem společnou – vzpomínku. Naopak pro Prousta podle všeho dosahuje mimočasové sféry samotné individuum ve své esenci či diferenci, která se ponejvíc zrcadlí v jeho díle, jež v sobě zároveň zahrnuje transformovanou látku zkušenosti. Pak se ale kladla otázka, zda vůbec a jakým způsobem jsou tyto individuální extra-temporální „světy“ propojeny. Zde jsme dospěli k závěru, že Proustovy esence sice nejsou ve své nejzazší odlišnosti sdílené, přesto ale sféru určitého sdílení v médiu výrazu umožňují. Jde tedy o dva přístupy k téže otázce, k níž každý z autorů přichází jakoby z druhé strany.

Když jsme se snažili dobrat určitější podoby této chiasmatické dvojí otázky (vztahu času a věčnosti a vztahu sféry společného a individuálního), a to nejen na myšlenkové rovině, ale také v té podobě, v jaké se promítá do obou vyprávění, přivedlo nás to k otázce třetí (3), totiž zda je vůbec možné myslet na základě východisek daných těmito dvěma díly cosi jako společný čas. V závěrečné kapitole práce jsme se pokusili načrtnout jakousi obecnější podobu koncepce intersubjektivního času, která pro nás nicméně zůstává především polem otevřeným pro další zkoumání.

A protože nejširším rámcem celého tázání pro nás je – jak už bylo předesláno – téma různých forem přetrvávání jedinečného v čase, sledovali jsme u obou autorů také jejich

odpovědi na tento problém. Nešlo přitom jen o přetrvání jednotlivce takřkajíc pro sebe samého, ale také jednotlivých bytostí „pro nás“. Ačkoli jsou filosofická východiska obou myslitelů obdobná, přesto na tuto „poslední otázku“ dávají každý sobě vlastní odpověď. Proust uměleckou: tím, co navzdory omezeným schopnostem osobní paměti přetrvává, je – přinejmenším po nějaký čas – umělecké dílo jako překlad setkání s jedinečným do všeobecně sdělitelného jazyka. Jinou odpověď nám podle Prousta život na tomto světě neskýtá, a přece jsou podle jeho přesvědčení zdařilá díla konkrétním svědectvím o transcendentální skutečnosti (Vo, str. 257–258). Augustin naproti tomu přichází s odpovědí v pravém smyslu náboženskou, jak ji můžeme číst nejen ve vyprávění o Monice, ale mimo jiné i v jedné jeho zmínce o příteli Nebridiovi, o němž říká, že po své smrti žije v lůně Abrahámově, a přece na svého druha, tj. Augustina, v jeho pozemském putování nezapomíná (IX, 3, 6). Kladení zde načrtnutých otázek v sobě tedy zahrnovalo zvláštní moment poznávání neurčitého rozhraní mezi odpověďmi, které jsou vlastní umění, náboženství a filosofii.

## [DODATEK] Proust a filosofie

Je s podivem, že až sto let od vydání prvního dílu Proustova arcidíla, po té, co vyšlo nespočet knih, jež se zabývají filosofickými předlohami *Hledání*, se objevila kniha, která se snaží na základě historického bádání prostudovat, jaká byla ve skutečnosti Proustova filosofická formace. Zajímavé je, že budoucí autor *Hledání* dává v jisté fázi studií jednoznačně přednost filosofickému zaměření před rétorickým a literárním vzděláním<sup>829</sup> a těsně před tím, než se pouští do svého *Hledání*, si dokonce do svých sešitů zaznamenává tuto naléhavou otázku: „nejistota ohledně formy umění. Je třeba vytvořit román, filosofickou studii, jsem romanopisec?“<sup>830</sup> To však nic nemění na tom, že Proust sám by patrně problém filosofických inspirací pokládal ve vztahu k výkladu svého díla za irelevantní (a zároveň byl s touto interpretační tendencí do jisté míry smířen).<sup>831</sup>

Nedávno vydaná práce Luca Fraisse *L'éclectisme philosophique de Marcel Proust* (Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2013) se na více než třinácti stech stranách pokouší zjistit, (1) co bylo obsahem výuky na condorcetském lyceu, kde Prousta získal pro filosofii jeho učitel Alphonse Darlu,<sup>832</sup> mj. spoluzakladatel *Revue de métaphysique et de morale* (L. Fraisse tuto výuku do jisté míry rekonstruuje nejen na základě vydaných Darluových textů, ale také s pomocí zápisků jeho žáků J. Delamarra a Xaviera Leona).<sup>833</sup> (2) Dále se L. Fraisse zaměřuje na to, jakou podobu měly v době Proustových studií filosofické přednášky na Sorbonně a kdo byli jeho učitelé, z nichž většina byli žáci Victora Cousina (a někteří z nich, jako např. Élie Rabier, byli zároveň učiteli H.

---

<sup>829</sup> Srv. *LF*, str. 74. Také ve svých vzpomínkách na školní léta se Proust nikdy nevrací k hodinám francouzštiny, a naopak velmi často zmiňuje filosofické otázky (srv. str. 253–254).

<sup>830</sup> Srv. *LF*, str. 303–304, který odkazuje na *Carnets*, str. 50. (Gallimard, Paris, 2002).

<sup>831</sup> Podobné náznaky můžeme vyčíst mj. z Proustovy korespondence, v níž přímo reaguje na dobové recenze: „J'ai assez à faire avec ce que j'ai senti, et à tâcher de le convertir – dans la mesure où la lumière et les forces m'ont été données – en idées claires, sans chercher à mettre en roman la philosophie de M. Bergson!“ (dopis z 6. ledna 1914, *Correspondance de Marcel Proust XIII*, vyd. Philip Kolb, Plon, Paris 1985, str. 39). Na druhou stranu Proust s jistým odstupem v roce 1921 přiznává: „Des hommes de la valeur de Bergson approfondissent mes livres.“ (dopis z 12. října 1921, *Correspondance de Marcel Proust XX*, str. 486). Srv. k tomu též *Essais et articles*, 558.

<sup>832</sup> V tomto směru je cenné svědectví Proustova bratra Roberta: „Il me précéda d'un an dans la classe de Philosophie du lycée Condorcet de notre cher maître Darlu qui eut certainement sur lui une influence considérable. Dans les cours consacrés à la critique de la réalité du monde extérieur et à sa subordination à notre pensée créatrice, Darlu avait une forme personnelle et intuitive, une manière d'exposer presque poétique qui plaisaient infiniment à Marcel; il m'en parlait souvent. Mais il devait lui-même ultérieurement pénétrer bien plus profondément dans cette analyse“. (Robert Proust, *Marcel Proust intime*, in: *La Nouvelle Revue française*, 112, 1. ledna 1923, str. 25.)

<sup>833</sup> Srv. *LF*, str. 95nn. a 103 nn. V této souvislosti snad stojí za zmínku, že na témže lyceu učil Stéphane Mallarmé Prousta angličtinu (srv. *LF*, str. 77).

Bergsona).<sup>834</sup> V neposlední řadě (3) se tento badatel snaží zrekonstruovat, které autory a díla Proust četl nezávisle na zprostředkování sorbonnskými studijními kompendii.<sup>835</sup>

Kniha Luca Fraisse v sobě shromažďuje velké množství historických materiálů, které zde není možné referovat, pokusme se tedy shrnout její hlavní tezi. Proust je podle Fraisse pozdním dítkem tzv. školy francouzského eklektismu založené Victorem Cousinem, sám však poznatky nabyté studiem rozmanitých filosofických škol (osvojené rovněž ze zmíněných kompendií) přetavil zcela cíleně ve vlastní filosofický pohled, který se promítá do celého *Hledání ztraceného času*.

Je třeba dodat, že Cousinův eklekticismus neměl ve francouzské filosofii 19. století nijak hanlivý význam a Proustovi sorbonnští profesori se z velké části pokládali za jeho stoupence. Tento proud zde byl patrně dominantní přibližně do roku 1870.<sup>836</sup> Pro Cousina představovala archetyp eklekticismu tzv. alexandrijská škola, tj. filosofie Plotina a jeho následovníků, dnes označovaná spíše jako novoplatonismus.<sup>837</sup> Cousin a jeho žáci si kladli za cíl obnovit moderní metafysiku, v níž bude možné propojit francouzský spiritualismus a vitalismus s německou filosofií přírody.<sup>838</sup> Zároveň se distancovali od rozmáhající se pozitivistické vědy a tvořili určitou reakci na osvícenství. Tato obnovená metafysika měla být (patrně po vzoru alexandrijských předchůdců a německých idealistů) rozvinuta jako introspektivní či reflexivní myšlení.<sup>839</sup> Odmítala však jeden jediný filosofický systém, a na místo toho zkoumala jednotlivé systémy v jejich historickém vývoji jakožto určité perspektivní pohledy postihující pravdu vždy jen fragmentárně, spojující se nicméně v průběhu času

---

<sup>834</sup> Kromě zmíněného Rabiera (mj. také žáka Maine de Birana), jehož teorie paměti je jakožto inspirační zdroj nejen Proustova, ale i Bergsonova myšlení podle Fraisse neprávem zanedbávána (srv. *LF*, str. 561-603 a zejm. 1082-1091), byli Proustovými profesory Paul Janet a Gabriel Séailles, mj. tvůrci rozsáhlého kompendia *Histoire de la philosophie: les problèmes et les écoles*, které bylo takřka povinnou četbou sorbonnských studentů filosofie. Séailles je navíc autorem knihy *Essai sur le génie dans l'art*, kterou Proust četl a jejíž ozvuky v *Čase znovu nalezeném* jsou skutečně nápadné (srv. *LF* str. 883-957). Dále Prousta vzdělával Émile Boutroux (vydavatel Leibnize, jehož žákem byl mj. É. Gilson), Victor Brochard (vydavatel Descarta a kritik školy Victora Cousina, který Prousta učil myšlení eleatů, Démokrita, Sókrata, stoiků a Epikura), Victor Egger (zabývající se otázkou vnitřní řeči), Jules Lachelier (rovněž Bergsonův učitel) a též řečtinář a překladatel Platóna Alfred Croiset (srv. *LF*, str. 147-158 aj.).

<sup>835</sup> Shrně pro představu Fraissovy poznatky: jisté je, že Proust četl alespoň některé Platónovy dialogy (jistě *Ústavu*), Xenofóna, Aristotela (část *Metafysiky*, X. knihu *Etiky Nikomachovy*), Cicerona, Lucretia, Seneku, Epiktétovu *Rukojeť*, dále více Descartových spisů, Pacalovy *Myšlenky*, Spinozovu *Etiku*, Leibnize (jistě *Monadologii*), Condillaca (*Traité des sensations*), patrně Kanta (část *Kritiky čistého rozumu*), Victora Cousina (třetí část jeho spisu *Du vrai, du beau et du bien*), Schopenhauera, patrně Ravaissona, H. Taina (*De l'intelligence*), T. Ribota (*Les Maladies de la mémoire*), G. Tardeho, G. Séaillese (*Essai sur le génie dans l'art*) a Bergsona (s jistotou v roce 1910 *Hmotu a paměť* a také texty shromážděné v knize *L'Énergie spirituelle*, vydané v roce 1919). Ke konci života Proust četl zlomky z Hérakleita. Tento seznam skoro jistě není úplný: autor *Hledání* sám ve svých knihách či v korespondenci naznačuje podrobnější studium celé řady dalších autorů (od Plotina a Porfyria až po Nietzscheho). Srv. *LF*, str. 70, 80-83, 85, 87, 90-91, 100, 162, 170-171, 244, 260, 262, 301, 393, 1154 aj.

<sup>836</sup> Srv. *LF*, str. 181.

<sup>837</sup> Srv. *LF*, str. 180. Studium novoplatónských spisů Cousinovi ostatně doporučil Hegel. (viz. pozn. 26).

<sup>838</sup> Srv. *LF*, str. 185 a 194-195. Cousin byl mj. překladatelem Schellingova *Systému transcendentálního idealismu*.

<sup>839</sup> Srv. *LF*, str. 188-191, 197, 200.

v jediný celek.<sup>840</sup> V tomto organickém vývoji není zanedbatelný ani „itinerář“ myšlení, v němž se takto nasvícené poznatky ukazují.<sup>841</sup> Cousin byl navíc přesvědčen, že to, co je v daných systémech pravdivé, osvědčuje se v čase, zatímco omyly se v průběhu času samy vytrácejí.<sup>842</sup> Právě na tomto – snad příliš optimistickém – přesvědčení nakonec moderní eklektická škola ztroskotala.

Koncem devatenáctého století, kdy se ve Francii cousinovská filosofie již etablovala jako oficiální součást institucionálního vzdělání, vzedmula se vůči této škole vlna kritiky (k níž se připojil v roce 1893 mj. i Alphonse Darlu).<sup>843</sup> Podle kritiků byla důsledkem tohoto přístupu k filosofii mnohdy prostá juxtapozice různých systémů, bez jejich skutečně hlubšího promyšlení a zhodnocení. Proustův budoucí sorbonnský profesor Victor Brochard v roce 1879 své výhrady vůči Cousinově představě, že pravda určitého systému se osvědčuje v čase, shrnul následovně: „není možné říci, že v každém – třebaže pomýleném – myšlení existuje jistá část pravdy. Chybná syntéza může být zcela vzdálena pravdě, nemusí s ní mít vůbec nic společného.“<sup>844</sup> A dále: „nejčastěji je zapotřebí jít pravdě vstříc, a nikoli na ni čekat; nacházíme ji jen tehdy, když ji hledáme, a příroda se nijak nezatěžuje s tím, aby vyvracela naše omyly.“<sup>845</sup> Tato a podobné námitky zaměřující se vposledku na to, že Cousinův přístup nechtěně podkopává skutečné filosofické úsilí, ohlašovaly postupný úpadek celé jeho školy. Co z ní zůstalo, byl právě důraz na individuální rozměr filosofického tázání, které již do té míry nesleduje jednotlivé systémy. K čelním představitelům tohoto přístupu k filosofii podle L. Fraisse patřil také Bergson (mj. díky svému konceptu bezprostřednosti a intuice, která pro něj měla nahradit analytické či systematické myšlení).<sup>846</sup>

Důraz na individuální rozměr filosofie nicméně nachází své předznamenání již u samotného Cousina a jeho žáků právě v jejich důrazu na perspektivní rozměr poznání. Cousinův následovník Paul Janet například píše, že každý systém představuje „celek, absolutno, ale je to absolutno, jež prostoupilo ducha, který je relativní a individuální, je to absolutno poznané jen relativně, universum reflektované monádou“.<sup>847</sup> Svůj význam má přitom také introspektivní pozorování, které bude důležité i pro Prousta a o němž Cousin sám napsal: „pomalé a důkladné pozorování faktů skrytých v základu lidské přirozenosti za pomoci vědomí. Tato fakta jsou komplikovaná, prchavá, temná a téměř neuchopitelná právě v jejich bezprostřední blízkosti; vědomí

---

<sup>840</sup> Srv. *LF*, str. 193, který cituje pasáž o Cousinovu snu o úplném systému filosofie. Cousin: „L’histoire [des systèmes philosophiques] alors ne serait plus une suite de mots incohérents, mis les uns après les autres sans qu’on sache pourquoi ; ce serait une phrase intelligible dans laquelle tous les mots présentant une idée formeraient un ensemble qui lui-même représenterait une pensée complète. Ce ne serait ni un principe abstrait *a priori*, ni une simple chronologie *a posteriori* ; ce serait un système réalisé, l’alliance de l’idéal et du réel, quelque chose enfin de raisonnable.“

<sup>841</sup> Srv. *LF*, str. 204.

<sup>842</sup> Srv. *LF*, str. 204.

<sup>843</sup> Srv. *LF*, str. 227.

<sup>844</sup> Srv. *LF*, str. 231.

<sup>845</sup> Srv. *LF*, str. 232.

<sup>846</sup> Srv. *LF*, str. 235–239.

<sup>847</sup> Srv. *LF*, str. 225.

se zde uplatňuje jako krajně citlivý nástroj: je to mikroskop zaměřený na nekonečně malé“.<sup>848</sup>

Introspektivní a individuální stránku Cousinovy filosofie přijal za svou Proustův učitel Alphonse Darlu. A zdá se, že jeho souhrnná interpretace eklektického přístupu je pro budoucího autora *Hledání* zásadní. Ze všech jeho vyjádření k tomuto tématu uveďme alespoň jedno: „V těchto odlišných či spíše protikladných obrazech pravdy musí každý hledat ten, ve kterém nachází soulad se svým životem a se svými aspiracemi. Je obtížným privilegiem této doby, že v ní vidíme, jak se znovu rodí a vzkvétají zároveň všechny nauky, které postupně upoutaly lidskou zvědavost. Vše, co nyní můžeme učinit pro mladou mysl rozpačitou z toho, co si má zvolit, je pomoci jí poznat samu sebe a předestřít před ní mapu lidského ducha.“<sup>849</sup> Tímto důrazem na sebepoznání Darlu vrací Cousinovu filosofii k jejím platónským, či spíše sókratovským základům.

Nejen *Hledání ztraceného času*, ale právě tak i Proustova korespondence naznačují, že budoucí romanopisec zde svého učitele skutečně následuje, a to nejen pokud jde o návrat k sobě (srv. Proustův postřeh v dopise z roku 1902: „od chvíle..., kdy jsem poprvé obrátil svůj pohled dovnitř, ke svému myšlení, pocítil jsem veškerou nicotnost svého života“).<sup>850</sup> Ještě v roce 1921 Proust v poutavém listu André Langovi vysvětluje, proč je jeho román románem „introspektivním“. Navíc sdílí se svým učitelem i podobný náhled na individuální dimenzi filosofického myšlení, jak je patrné z dopisu z roku 1921:

„Říkáte, že umělecké dílo odráží svého autora, a máte naprostou pravdu, ale tento autor není v žádném případě ‚člověk‘, který by se ukazoval svým současníkům. Sainte-Beuva, jenž se dopustil tak závažných omylů, pokud jde o Stendhala, Nervalu, Baudelaira atd., částečně omlouvá, že tito autoři, natolik opravdoví když ve svém osamění sestupovali do tajemných hlubin sebe samých, byli úplně odlišní, když se ocitli před druhými lidmi. Ostatně i filosofický systém existuje nezávisle na svém autorovi. Ale je pravděpodobné, že v případě Spinozy to bylo jakési zalíbení (*goût*) v nutnosti a u Leibnize zase v Harmonii atd., které existovalo ještě před jejich systémy (*préexistaient à leur système*) a určovalo jejich volbu.“<sup>851</sup>

Představa tohoto určujícího individuálního zalíbení (*goût*) má pro Prousta větší význam než myšlenky, jejichž charakter je spíše obecný, a které proto mohou být snadno zařaditelné v systému. Zato však před ním vyvstává otázka, jakým způsobem tuto určující diferencí najít. Jednu z cest pro spisovatele představují reminiscence. I zde je kromě samotného *Hledání* možné odkázat na Proustovy poznámky: „prohloubit myšlenky (Nietzsche, filosofie) není tak velké jako prohloubit reminiscence, neboť

---

<sup>848</sup> Srv. LF, str. 197–198.

<sup>849</sup> Srv. LF, str. 221.

<sup>850</sup> Srv. LF, str. 1186.

<sup>851</sup> Srv. LF, str. 265–266.

intelligence nic nevytváří, nýbrž pouze objasňuje“.<sup>852</sup> Na jiném místě Proust hovoří o významu sensibility: „mohu-li si dovolit rozumovat (*raisonner*) o své vlastní knize..., je to proto, že ona sama není v žádném ohledu dílem rozumové úvahy (*raisonnement*), neboť její nejnepatrnější prvky mi byly dány mou sensibilitou: postřehl jsem je zprvu v hloubi sebe sama, aniž bych je chápal, a stálo mě mnoho úsilí, abych je převedl (*convertir*) v cosi inteligibilního, jako je – jak to říci? – hudební motiv... To, co jsme nemuseli objasnit my sami, co bylo jasné již před námi (například logické myšlenky), to není doopravdy naše...“<sup>853</sup> Tento důraz na samotný proces rozpomínání spíše než na přímé zření toho, co je inteligibilní, je pro Prousta typický.

Luc Fraisse svou knihu o Proustově filosofickém eklekticismu transformovaném v román uzavírá tím, že *Hledání* charakterizuje jako „zvnitřněnou formu eklekticismu,“ která umožňuje uchopit vnitřní proces myšlení prostřednictvím příběhu hledání spisovatelského poslání, tedy jako fiktivní autobiografii.<sup>854</sup> Zatímco „eklekticismus spočívá v tom, že si vypůjčuje ode všech, pro tvorbu je závazné jen to, co je vlastní.“<sup>855</sup> V tomto smyslu Proust zprostředkovaně zůstává Cousinovým žákem, zároveň ale vynalézá svébytný způsob, jak filosofické myšlení přetvořit v román, aniž by se přitom románová látka rozložila do souboru abstraktních úvah. Tento „v pravém smyslu románový eklekticismus“<sup>856</sup> se řídí metodou, jíž Proust ostatně vyžaduje i od svého čtenáře, totiž metodou „autentické introspekce“, pro kterou je setkání s myšlením druhých současně příležitostí k četbě v sobě samém.<sup>857</sup> Pro autora je podle Fraisse rozhodující, aby navzdory „intelektuálnímu kočovnictví“<sup>858</sup> našel sám v sobě kritérium,<sup>859</sup> které mu umožní nalézt svůj nezaměnitelný výraz. Pokud však jde o Proustovy filosofické inspirace, nakolik bychom je chtěli izolovat od vlastní látky románu, našli bychom, jak uzavírá svou úvahu Luc Fraisse, spíše polyfonii přecházející téměř do kakofonie (*le dialogue des doctrines devient si polyphonique qu'il se résout en cacophonie*).<sup>860</sup>

Domnívám se, že důkladná četba Prousta a studium jeho filosofického milieu může k podobným závěrům leckterého badatele přivést. Rovněž nelze než souhlasit s tezí, že autor *Hledání* přetavil svou filosofickou formaci v materiál osobní paměti, z něhož později čerpal spíše volně. Na druhou stranu Fraisse ve své knize zpřítomňuje svým čtenářům opravdu velké množství různých filosofických škol, a jejich identifikace se tak nemůže obejít bez určitých pochybností.<sup>861</sup>

---

<sup>852</sup> Srv. *LF*, str. 304–305.

<sup>853</sup> Srv. *Srv. LF*, str. 303, který se odvolává na Proustovy *Essais et articles*, str. 558.

<sup>854</sup> Srv. *LF*, str. 1230.

<sup>855</sup> Srv. *LF*, str. 1224–1225.

<sup>856</sup> Srv. *LF*, str. 1242.

<sup>857</sup> Srv. *LF*, str. 1226.

<sup>858</sup> Srv. *LF*, str. 1254.

<sup>859</sup> Srv. *LF*, str. 1232.

<sup>860</sup> Srv. *LF*, str. 1262.

<sup>861</sup> Mohou např. vzniknout pochybnosti o tom, zda když A. Darlu hovoří o duchu, který není žádnou *tabula rasa*, neboť v sobě zahrnuje cosi na způsob „duchovního těla“ (*corps spirituel*), má vskutku na mysli Kanta, jak soudí Fraisse. Podobně je nejisté, zda např. z Augustinova rozdělení schopností ve vztahu k věcem v jednotlivých časových dimenzích (minulého se týká *memoria*, přítomného *intellectus* a



Sama bych se navzdory Fraissovoým závěrům přikláběla k tomu, že Proust měl blízko především k samotnému myšlenkovému kořenu Cousinovy školy, totiž k alexandrijskému novoplatonismu, je-li chápán dostatečně široce jako společný inspirační zdroj moderní filosofie, např. německého idealismu, ale také Henri Bergsona. Je dokonce pravděpodobné, že Proust se s Plotinem seznámil právě na Bergsonových přednáškách z let 1902-1903, které se zaměřovaly zprvu na téma času (řeč byla i o Plotinově nauce) a následující rok mapovaly různé teorie paměti.<sup>862</sup> V dopise z roku 1915 ostatně Bergson své „sympatie k Plotinovi“ otevřeně přiznává: „sympatie, o nichž jsem neměl příležitost hovořit ve svých knihách, ale které dobře znají posluchači mých přednášek.“<sup>863</sup>

Přesto je snad lépe zůstat v této věci u pouhé hypotézy, neboť rozsah *Hledání* připouští velmi různé interpretace. I při nacházení filosofických paralel platí, co říká vypravěč na samém konci románu: „moje kniha měla být jen něčím na způsob těch zvětšujících skel, jaká předkládal zákazníkovi combrayský optik; touto svou knihou jim poskytnu prostředek, aby mohli číst v sobě samých.“<sup>864</sup> To však nijak nebrání snaze hledat vnitřní konzistenci Proustova filosofického románu na hlubší rovině díla. Tímto směrem ukazuje i samotný fakt, že Proustovy explicitní zmínky filosofů mají v *Hledání* obvykle anekdotický charakter.<sup>865</sup> Autor také s potěšením využívá filosofický a vědecký popis založený kupříkladu na striktní materiální kauzalitě ke konstrukci rozmanitých sarkasmů atd.<sup>866</sup> Z toho všeho je patrné, že chceme-li se dobrat hlubší myšlenkové struktury románu, nezbyvá než vyjít nikoli z explicitních zmínek, nýbrž z „imanentní četby“ (snad blízké tomu, co W. Benjamin po vzoru romantiků označuje jako imanentní kritiku) a případné paralely hledat až nad celkovým schématem románu (snad se tak podaří vyhnout oné kakofonii, o níž hovoří Luc Fraisse).

---

budoucího *voluntas*) uzavírat, že pro Augustina je paměť čímsi mimovolným (*involontaire*). (Srv. *LF*, str. 366 a 564-565.)

<sup>862</sup> Srv. *LF*, str. 1072-1073.

<sup>863</sup> H. Bergson, *Mélanges*, str. 1192.

<sup>864</sup> Srv. *Vlo*, str. 645.

<sup>865</sup> Srv. „třebaže zanechávala četby Stuarta Milla jen proto, aby se dala do četby Lacheliera, čím méně věřila v realitu zevního světa, tím větší horlivost vynakládala na to, aby se pokusila vytvořit si v něm, než umře, dobré postavení“ (*IVo*, str. 329). Srv. též *Vo*, str. 286.

<sup>866</sup> Srv. např. *IVo*, 214-215.

## Poznámka ke způsobu citace pramenů

Augustinova *Vyznání* a Proustovo *Hledání ztraceného času* cituji bez uvedení jména autora. Ke způsobu citace *Hledání*: uvádím je bez názvu, tj. pouze římskou číslicí označující svazek, zkratka „o“ odkazuje k vydání nakladatelství Odeon (1979–1988); zkratka „r“ k vydání Rybka Publishers (2012); zkratka „p“ potom označuje vydání Pléiade (1987–1989). Překlady Augustina jsou mé vlastní (není-li uvedeno jinak), pokud jde o Prousta, obvykle se držím překladu Jiřího Pechara v odeonském vydání, pouze tam, kde došlo k větším úpravám textu, cituji z Rybka Publishers (tyto překlady příležitostně upravuji, většinou z terminologických důvodů). Odkaz na edici originálu v Pléiade uvádím jen v případě kolísání pravopisu francouzských výrazů.

## Bibliografie

### Prameny:

Augustin, *Confessionum libri XIII* (= *Confess.*), vyd. L. Verheijen, CCL 27, Turnhout, 1970. (V novějším českém překladu O. Koupila, M. Kyrálové a P. Mareše, *Vyznání*, Kostelní Vydří 2015.)

Augustin, *De beata vita*, vyd. W. M. Green, CCL 29/2.2, Turnhout 1970.

Augustin, *De civitate Dei libri XXII*, vyd. B. Dombart – A. Kalb, CSEL 47-48, Turnhout 1955.

Augustin, *De diversis quaestionibus*, vyd. A. Mutzenbecher, CSEL 44A, Turnhout 1975.

Augustin, *De Genesi ad litteram libri XII*, vyd. I. Zycha, CSEL 28/1, Wien 1894.

Augustin, *De Genesi contra Manichaeos*, vyd. D. Weber, CSEL 91, Wien 1998.

Augustin, *De immortalitate animae*, vyd. W. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986. (Český překlad a komentář L. Karfíková, *Aurelius Augustinus, O nesmrtelnosti duše*, Praha 2013.)

Augustin, *De libero arbitro*, vyd. W. M. Green, CCL 29/2.2, Turnhout 1970.

Augustin, *De magistro* (= *De mag.*), vyd. W. M. Green, CCL 29/2.2, Turnhout 1970.

Augustin, *De musica liber VI: A Critical Edition with a Translation and an Introduction* (= *De mus.*), vyd. M. Jacobsson, Stockholm 2002.

Augustin, *De ordine* (= *De ord.*), vyd. W. M. Green, CCL 29/2.2, Turnhout 1970.

Augustin, *De Trinitate libri XV* (= *De Trin.*), vyd. W. J. Mountain, CCL 50–50A, Turnhout 1968.

Augustin, *De vera religione* (= *De vera rel.*), vyd. K.-D. Daur, CSEL 32, Turnhout 1962.

Augustin, *Ennarationes in Psalmos* (= *Enn. in Ps.*), vyd. D. E. Dekkers – I. Fraipont, CCL 38–40, Turnhout 1956.

Augustin, *Epistulae* (= *Ep.*), vyd. A. Goldbacher, CSEL 34/1. (Český překlad L. Karfíková, L., *Augustinova korespondence s Nebridiem (Ep. 6–7)*, in: *Filosofie Augustinova mládí*, Praha 2016, str. 110–116.)

Augustin, *In Joannis evangelium tractatus CXXIV* (= *In Joh.*), vyd. Caillau, Guillon (*Opera omnia*, XV), Paris 1835.

Augustin, *Retractationum libri II* (= *Retract.*), vyd. P. Knöll, CSEL 36, Wien 1902.

Augustin, *Soliloquiorum libri II* (= *Solil.*), vyd. Hörmann, CSEL 89, Wien 1986.

Proust, M., *À la recherche du temps perdu*, Pléiade, Paris 1987–1989.

Proust, M., *Hledání ztraceného času*, Odeon, Praha 1979–1988.

Proust, M., *Hledání ztraceného času*, Rybka Publishers, Praha 2012.

Kolb, P. (vyd.), *Correspondance de Marcel Proust*, sv. XIII, Paris 1985.

### Ostatní prameny:

Aristotelés, *De interpretatione, Physica, Poetica*, vyd. I Bekker (*Opera*, I–II), Berlin 1831 (přetisk 1960). (V českém překladu A. Kříže, *Fyzika*, Praha 1996.)

- Aristotelés, *O paměti a vzpomínání* (= *De mem.*), in: Sorabji, R., *Aristotelés o paměti*, Praha 1955.
- Boethius, *De consolacione philosophiae, opuscula theologica*, vyd. C. Moreschini, München 2000.
- Cicero, Marcus Tullius, *De finibus bonorum et malorum*, vyd. C. Moreschini, München – Leipzig 2005.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tusculanae Disputationes* (= *Tusc. Disp.*), vyd. M. Pohlenz, Leipzig 1918.
- Platón, *Menon* (= *Men.*), vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, III), Oxford 1900 (přetisk 1967). (V českém překladu F. Novotného, *Euthydémos. Menón*, Praha 2000.)
- Platón, *Phaedrus* (= *Phd.*), vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, II), Oxford 1900 (přetisk 1967). (V českém překladu F. Novotného, *Faidros*, Praha 2014.)
- Platón, *Philebus* (= *Phil.*), vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, II), Oxford 1900 (přetisk 1967). (V českém překladu F. Novotného, *Filébos*, Praha 2012.)
- Platón, *Symposium* (= *Symp.*), vyd. J. Burnet (*Platonis opera*, II), Oxford 1900 (přetisk 1967). (V českém překladu F. Novotného, *Symposion*, Praha 2003.)
- Plotin, *Enneades* (= *Enn.*), vyd. P. Henry – H. R. Schwyzer (*Plotini Opera*, I-III), Oxford 1964–1982 (přetisk 1991–1992). (V českém překladu P. Rezka, *Věčnost, čas a duch*, Praha 1995.)
- Plotin, *Enneads* III, překlad a komentář A. H. Armstrong, Cambridge 1967.

## **Sekundární literatura:**

### **Augustin a Proust:**

- Caranfa, A., *Augustine and Proust on time*, in: *History of European Ideas*, 7, 1986, str. 161–174.
- Guillon, J., *Actualité de saint Augustin*, Paris 1955.
- Plass, P., *Augustine and Proust on time and memory*, in: *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 73, 1990, str. 343–360.

### **Augustin:**

- Armstrong, H., *Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine*, in: *Études Augustiniennes* 1, 1954, str. 277–183.
- Barfield, R., *Plotinus, Augustine, and Strange Sweetness*, in: *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge 2014, str. 52-85.
- Beierwaltes, W., *Regio beatitudinis: Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981.
- Bermon, E., *La signification et l'enseignement*, Paris 2007.
- Blanchard, P., *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des 'Confessions'*, in: *Études Augustiniennes* 1, 1954, str. 535–542.
- Bochet, I., „*Le firmament de l'écriture*“: *l'herméneutique augustinienne*“, Paris 2004.
- Brennan, B., *Augustine's „De musica“*, in: *Vigiliae Christianae*, 42, 3, 1988, str. 267–281.
- Brown, P., *Augustine of Hippo: A Biography*, London 2000.

- Caston, V., *Connecting traditions: Augustine and the Greeks on intentionality*, in: D. Perler (vyd.), *Ancient and medieval theories of intentionality*, Leiden 2001, str. 23–45.
- Courcelle, P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité*, Paris 1963.
- Courcelle, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950.
- Couturier, C., *La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin*, in: *Études Augustiniennes* 1, 1954, str. 543–550.
- de Gonzague, M., *Un correspondant de saint Augustin: Nebridius*, in: *Études Augustiniennes* 1, 1954, str. 93–99.
- Doucet, D., *L'Ars Memoriae dans les Confessions*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 33, 1987, str. 49–69.
- Duchrow, U., *Der sogenannte psychologische Zeitbegriff Augustins im Verhältnis zur physikalischen und geschichtlichen Zeit*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 3, 1966, str. 267–288.
- Eodice, A. R., *Keeping Time in Mind: Saint Augustine's Proposed Solution to a Perplexing Problem*, in: P. Cary (vyd.), *Augustine and philosophy*, Lanham 2010, str. 61–78.
- Flasch, K., *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones*, Göttingen 2004 (původně 1993).
- Fredriksen, P., *Augustine on God and Memory*, in: A. Rosen (vyd.), *The Claims of Memory: Festschrift in honor of Eli Weisel*, Syracuse 2005, str. 131–138.
- G. Wills, *Saint Augustine's Memory*, New York 2002.
- Gilson, E., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1987.
- Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1971 (původně 1955).
- Guthrie, S. R., *Carmen universitatis: A Theological Study of Music and Measure*, St. Andrews 2000.
- Hoffmann, P., *Temps et éternité dans le livre XI des Confessions: Augustin, Plotin, Porphyre et saint Paul*, in: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 63, 2017, str. 31–79.
- Hochschild, P. E., *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford 2012.
- Hübner, W., *Die praetoria memoriae im zehnten Buch der Confessiones: Vergilisches bei Augustin*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 27, 1981, str. 245–263.
- Chadwick, H., *Augustine of Hippo: A life*, Oxford 2009.
- Kaiser, H.-J., *Augustinus: Zeit und Memoria*, Bonn 1969.
- Karfíková, L., *Anamnesis: Augustin mezi Platonem a Plotinem*, Praha 2015.
- Karfíková, L., *Čas a intence v Augustinově raném pojednání De immortalitate animae*, in: *Reflexe*, 44, Praha 2013, str. 3–25.
- Karfíková, L., *Čas a řeč*, Praha 2007.
- Karfíková, L., *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit*, in: *Reflexe*, 35, Praha 2008, str. 45–54.
- Karfíková, L., *Filosofie Augustinova mládí*, Praha 2016.
- Karfíková, L., *Ideje a slova*, Praha 2010.
- Karfíková, L., *Jazyk touhy v Augustinových prvních dílech*, in: *Touha a žádostivost v dějinách evropské filosofie*, vyd. M. Vrabec, Praha 2014, str. 83–116
- Karfíková, L., *Milost a vůle podle Augustina*, Praha 2006.
- Kreuzer, J., *Erinnerung, Zeit und Geschichte: Augustin und die Anfänge der mittelalterlichen Philosophie*, in: *Perspektiven der Philosophie* 25, 1999, str. 37–62.
- Le Blond, J.-M., *Les conversions de Saint Augustin*, Paris 1950.

- Lowe, J. V., *Platonic Recollection and Augustinian Memory*, Madison 1986.
- Madec, G., *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001.
- Madec, G., *Pour et contre la „memoria Dei“*, *RÉAug*, 11, 1965, 89–92.
- Meijering, E. P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit*, Leiden 1979.
- Mesch, W., *Reflektierte Gegenwart*, Frankfurt am Main 2003.
- Mourant, J. A., *Saint Augustine on Memory*, Villanova, 1979.
- O'Brien, D., *Augustine at Ostia: A Common Misreading*, in: *Plato revived*, vyd. F. Karfík, E. Song, str. 343–357.
- O'Brien, D., *Temps et éternité dans la philosophie grecque*, in: D. Tiffeneau (vyd.), *Mythes et représentations du temps*, Paris 1985, str. 59–85.
- O'Connell, R. J., *Imagination and Metaphysics in St. Augustine (The Aquinas Lecture 1986)*, Milwaukee 1986.
- O'Connell, R. J., *Pre-existence in Augustine's Seventh Letter*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 15, 1969, str. 67–73.
- O'Daly, G., *Augustine on the measurement of time: Some comparisons with Aristotelian and Stoic texts*, in: *Platonism Pagan and Christian*, Aldershot 2001, str. 171–179.
- O'Daly, G., *Did St. Augustine even believe in the Soul's Pre-existence?*, in: *Platonism Pagan and Christian*, Aldershot 2001, str. 227–235.
- O'Daly, G., *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustine*, in: *Studia Patristica* 14, 1976, str. 461–469.
- O'Daly, G., *Time as Distentio and St. Augustine's Exegesis of Philippians 3,12–14*, in: *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 23.3–4, 1977, str. 265–271.
- O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, Berkeley and Los Angeles 1987.
- O'Daly, G., *Remembering and Forgetting in Augustine, "Confessions" X*, in: *Platonism Pagan and Christian*, Aldershot 2001, str. 31–46.
- O'Donnell, J. J., *Augustine: Confessions I–III*, Oxford 1992.
- Pranger, M. B., *Time and Narrative in Augustine's „Confessions“*, in: *The Journal of Religion*, 81, 3, 2001, str. 377–393.
- Quinn, J. M., *Time*, in: *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, str. 832–837.
- Starnes, C., *The place and purpose of the tenth book of the Confessions*, in: *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 25, 1987, str. 95–103.
- Teske, R., *Augustine's philosophy of memory*, in: E. Stump, N. Kretzmann (vyd.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge 2001, str. 148–158.
- Teske, R., *Paradoxes of Time in Saint Augustine*, Milwaukee 1996.
- van Dusen, D., *The Space of Time: A Sensualist Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII*, Leiden 2014
- Vannier, M.-A., *La constitution du sujet Augustin dans les Confessions*, in: *Revue des sciences religieuses* 76.3, 2002, str. 329–343.
- Vannier, M.-A., *Les Confessions de Saint Augustin*, Paris 2007.
- Winkler, K., *La théorie augustiniennne de la mémoire à son point de départ*, in: *Études Augustiniennes* 1, 1954, str. 512–519.

### **Proust:**

Benjamin, W., *Literárněvědné studie*, Praha 2009.

- Bernet, R., *L'encadrement du souvenir (Husserl, Proust et Barthes)*, in: *La vie du sujet*, Paris 1994, str. 243–265.
- Curtius, E. R., *Marcel Proust*, in: *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin 1925, str. 9–145.
- Deleuze, G., *Proust a znaky*, Praha 1999.
- Descombes, V., *Proust: Philosophie du roman*, Paris 1987.
- Erickson, J. D., *The Proust-Einstein Relation: A study in Relative Point of View*, in: *A Critical Panorama*, vyd. Larkin B. Price, 1973, str. 247–276.
- Fraisse, L., *L'éclecticisme philosophique de Marcel Proust*, Paris 2013.
- Gamble, C., *From Belle Epoque to First World War: the social panorama*, in: R. Bales (vyd.), *The Cambridge Companion to Proust*, Cambridge 2001.
- Genette, G., *Discours du récit*, in: *Figures III*, Paris 1972, str. 65–267.
- Genette, G., *Métonymie chez Proust*, in: *Figures III*, Paris 1972, str. 41–63.
- Genette, G., *Proust et le langage indirect*, in: *Figures II*, Paris 1969, str. 223–294.
- Genette, G., *Proust palimpseste*, in: *Figures I*, Paris 1966, str. 39–67.
- Champigny, R., *Temps et Reconnaissance chez Proust et quelques philosophes*, in: *PMLA* 73.1, 1958, str. 129–135.
- Mégay, J. N., *Bergson et Proust: Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Paris 1976.
- Mégay, J. N., *La Question de l'Influence de Bergson sur Proust*, in: *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association* 27.2, 1973, str. 53–58.
- Spitzer, L., *Stylistické studie z románových literatur*, Praha 2010.
- Tadié, J.-Y., *Introduction générale*, in: *À la recherche du temps perdu I* (ed. Pléiade), Paris 1987, str. IX–CVII.
- Tesková, A., *Paměť, zapomínání a časová diskontinuita (o minulosti, která se nevypráví)*, in: Poliaková, M., Raška, J., Smyčka, V., *Uzel na kapesníku*, Praha 2014, str. 15–37.
- Vial, F., *Le Symbolisme Bergsonien du Temps Dans l'Oeuvre de Proust*, in: *PMLA* 55.4, 1940, str. 1191–1212.
- Wood, M., *Proust: The Music of Memory*, in: S. Radstone, B. Schwarz (vyd.), *Memory: Histories, Theories, Debates*, New York 2010, str. 109–122.

## Ostatní:

- Bergson, H., *Duchovní energie*, Praha 2002.
- Bergson, H., *Hmota a paměť*, Praha 2003.
- Čapek, J., *Myslet podle vnímání*, Praha 2012.
- Halbwachs, M., *Kolektivní paměť*, Praha 2009.
- Heidegger, M., *Bytí a čas*, Praha 2002.
- Husserl, E., *Karteziánské meditace*, Praha 1993.
- Husserl, E., *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1996.
- Husserl, E., *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha 1996.
- King, R. A. H., *Aristotle and Plotinus on Memory*, Berlin 2009.
- Mácha, K. H., *Jasná noc mne vzhůru vábí...*, vyd. J. Rumler, Praha 1961.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologie vnímání*, Praha, 2013.
- Merleau-Ponty, M., *Založení a podstata*, Praha 2011.

- Ricoeur, P., *Čas a vyprávění I*, Praha 2000.
- Ricoeur, P., *Čas a vyprávění II*, Praha 2002.
- Ricoeur, P., *Čas a vyprávění III*, Praha 2007.
- Ricoeur, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.
- Russel, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, New York 1948.
- Sartre, J.-P., *Bytí a nicota*, Praha 2006.
- Skřivan, A., Křivský, P., *Století odchází: světla a stíny „belle époque“*, Praha 2004.