

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

TEZE 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

Téma práce

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 „paměť 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.

Shrnutí jednotlivých kapitol

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 „skrýše“ 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 rámec, 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), jenž 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 dvojí 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 mijejí (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 dvojnásobně: 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 jakýmiž 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 „jediným 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 v jedno.

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 všeobíhající 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 jakémisi 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 písně vybíhající z paměti sama jakýmsi obrazem či nápodobou času vybíhajícího z věčnosti (XI, 11, 13).

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 meminim*), 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 širěji 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 nezbyvá než pátrat sám v sobě. Obě knihy jako by zároveň předjímalý 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 jakémisi 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.

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 nejpříznačnější 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 zapřičinil.

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 požívá, 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“; vposledku 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 romanopisec zajímá, je časem, který někdo žije, a ten je ve skutečnosti určován právě rozdílením 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 nejpозорuhodnější 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 diference 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 přžívání) nějaké věci či bytosti i to, čím je pro jiné věci nebo bytosti. (V jistém smyslu jde jen o určitou dobu „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 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. 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 vylíčeným 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.

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 indiference 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 diferenciaci 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 diferenciaci 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 jaksí 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 nesčetných 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.

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 slova 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 Augustinovými popisy přátelství, nebo Proustovým zpětným pohledem prizmatem bezděčné vzpomínky). Téma společného času pro nás v každém případě zůstalo otevřené dalšímu zkoumání a přemýšlení.

Závěr

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.

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 románských 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: Políaková, 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., *Krize 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: světle a stíny „belle époque“*, Praha 2004.

Přehled odborné a publikační činnosti

Vzdělání:

2000-2001	Filosofická fakulta University Karlovy, magisterské studium, dvouobor: filosofie, estetika
2002-2006	Filosofická fakulta University Karlovy, bakalářské studium filosofie; bakalářská práce: <i>Mýtus a dějiny v myšlení Waltera Benjamina</i>
2005	Université Paris I – Panthéon Sorbonne
2006-2010	Filosofická fakulta University Karlovy, navazující magisterské studium filosofie; diplomová práce: <i>Založení smyslu mezi Husserlem a Merleau-Pontym</i>
2010-	Filosofická fakulta University Karlovy, doktorské studium filosofie; projekt disertační práce: <i>Paměť v Augustinových Vyznáních a v Proustově Hledání ztraceného času</i>
2015-2016	Université Paris I – Panthéon Sorbonne
2016	Semestrální badatelský pobyt v <i>Bibliothèque nationale de France</i> , a v <i>Institut d'Études Augustiniennes</i> ; měsíční pobyt v <i>Staatsbibliothek zu Berlin</i> .

Zaměstnání:

2006	Universita Jana Amose Komenského, Praha, vyučující
2014	Teologická fakulta University Palackého v Olomouci, vědecká pracovnice

Výuka:

2011/2012	Kurz <i>Filosofie řeči Waltera Benjamina</i> na ETF UK (spolu s prof. Lenkou Karfíkovou).
-----------	---

Granty, projekty:

2009-2012	Spolupráce na grantovém projektu: „Fenomenologie vnímání a ontologie světa u Merleau-Pontyho“, IAA901010907, GAAV, hlavní řešitel: Jakub Čapek.
2012-2015	Podíl na výzkumném záměru „Základy moderního světa v zrcadle literatury a filosofie“, FF UK.
2015	Grant „Filosofické aspekty Proustova pojetí času a paměti“, vnitřní grant FF UK.

Publikované články:

Kvalitativní čas v Proustově Hledání ztraceného času, Svět literatury XXV/52, Praha 2015, str. 59-79.

Augustine's Search for God in Memory; příspěvek na konferenci „The Knowledge of God: East and West Dogmatic and Spiritual Dimensions“, 9.-10. října 2014, Lvov, Ukrajina – přijato k publikaci (Studia Patristica, Oxford).

Paměť, zapomínání a časová diskontinuita; o minulosti, která se nevypráví; in: Uzel na kapesníku: vzpomínka a narativní konstrukce dějin; vyd. M. Poliaková, J. Raška, V. Smyčka; Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2014, str. 15-37.

De generatione et corruptione; několik poznámek ke vzniku a zániku filosofických kateder na Univerzitě Karlově po listopadu 1989; in: Filosofie v podzémí – Filosofie v zázemí, vyd. M. Bendová, J. Borovanská, D. Vejvodová, Nomáda, Praha 2013, str. 331-360.

Umělecké dílo jako překlad knihy přírody; několik poznámek k „Filosofii jazyka Waltera Benjamin“; in: Svět literatury 44, Praha 2011, str. 5-24.

Nepředvídatelnost pravdy a smrt intence; Interpretace a sensibilita u F. Nietzscheho a W. Benjamin; in: Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho, vyd. J. Kružík, J. Novotný, FHS UK, Agora 1, Praha 2005, str. 169-176.

Překlady:

Marcus Düwell: *Filosofické předpoklady Praktické etiky*; in: J. Jirsa (vyd.), *Přístupy k etice III*, Praha: Filosofia 2017.

Jean Jacques Pérennès: *Pierre Claverie. Svědek víry 20. století*; in: *Salve* 4/2016.

Patrick Faure: *Evangelizace ve skutcích apoštolů*; in: *Salve* 3/2016.

Enrico Mazza, *Lex orandi a lex credendi. K teologii křesťanského kultu*; in: *Salve* 1/2016.

Ovidiu Stanciu: *(Ne)motivovanost epoché. Patočka, kritik mladého Finka*; in: *Překonání subjektivismu ve fenomenologii*, Praha 2016.

Michael Oakeshott: *Idea university*; in: J. Jirsa (vyd.), *Idea university*, Praha: Academia 2014.

Mark Edmundson: *Několik slov k začínajícímu profesorovi humanitních oborů*; in: J. Jirsa (vyd.), *Idea university*, Praha: Academia 2014.

M. Merleau-Ponty: *Založení citu*, in: J. Fulka a A. Tesková (vyd.), *Pojmy založení a esence v pozdní filosofii Merleau-Pontyho*, Praha: OIKOYMENH 2011.

Annabelle Dufourcq: *Založení a imaginárno*; in: J. Fulka a A. Tesková (vyd.), *Pojmy založení a esence v pozdní filosofii Merleau-Pontyho*, Praha: OIKOYMENH 2011.

Franck Robert: *Základ a založení*; in: J. Fulka a A. Tesková (vyd.), *Pojmy založení a esence v pozdní filosofii Merleau-Pontyho*, Praha: OIKOYMENH 2011.

Wioletta Miskiewicz: *Pohyb jako jednání*; Teorie mozku coby aktéra v kritickém světle teorie racionality, in: O. Švec (vyd.), *Filosofie jednání*, Praha: OIKOYMENH 2006 (spolu s O. Švecem)

Vydavatelská činnost:

J. Fulka a A. Tesková (vyd.), *Pojmy založení a esence v pozdní filosofii Merleau-Pontyho*, Praha: OIKOYMENH 2011.

Redakce:

Gilles Deleuze: *Spinoza. Praktická filosofie*, přel. M. Vrabec, Praha: OIKOYMENH 2016.
Maurice Merleau-Ponty: *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha: OIKOYMENH 2013.

Simone Weil: *Bojujeme za spravedlnost?*; in: T. Hejduk, K. Pacovská (vyd.), Červený Kostelec: Pavel Mervart 2016, str. 283-294.