

DOMINIQUE JANICAUD O ČASE Na okraj jednej kritiky

JOZEF SIVÁK, Filozofický ústav SAV, Bratislava

1. Úvod. Tento článok reaguje na kritiku fenomenologického čísla časopisu *Filozofia* (č. 5/2007) z pera R. Maca [1]. Netreba vari pripomínať, že *FILOZOFIA* je otvorený akademický časopis s celoslovenskou pôsobnosťou, ktorý víta spoluprácu zahraničných autorov. Pravda, výber autorov do takého jedného čísla je vždy selektívny a fragmentárny.

Predmetom kritiky je tento výber¹ ako východisko ďalekosiahlych záverov týkajúcich sa celej súčasnej fenomenológie. Prítom táto kritika nechce byť „externou“, ale „imanentnou kritikou“, čo je „ťažká vec“. Môže to byť nanajvýš pokus o takúto kritiku. Avšak odpoveď na otázku, „či bude pokus o imanentnú kritiku ozaj aj vnímaný ako imanentná kritika, je často neistá“ ([1], 263). Podľa R. Maca, ktorý sa nepokladá za fenomenológa, je fenomenológia vágna, a to vrátane jej zakladateľa, chýba jej sebareflexia, pesťuje sa „fenomenologická filológia“, t. j. „láska k slovu Husserlovmu“, skrátka, je to „verbalizmus“, ktorý „neznesie kritiku“, a na fenomenologických konferenciách sa vraj nediskutuje.

Súčasných fenomenológov by sme podľa toho mohli zatriediť do dvoch skupín: a) filológovia starších fenomenologických textov; b) filozofickí literáti odkazujúci na Husserla či Heideggera s využitím vlastného literárneho talentu, metaforického vyjadrovania. Výsledkom je „ezoterický jazyk (ktorý má tendenciu tváriť sa ako odborný jazyk...)“ ([1], 266). Čitateľ si už všimol, že táto charakteristika sa vzťahuje na jeden z dominantných filozofických prúdov 20. storočia, ktorý nestráca na svojej aktuálnosti ani na prahu 21. storočia. To nie je všetko.

Súčasná posthusserlovská fenomenológia obchádza otázky, ktoré hýbali ešte jej zakladateľom a spomedzi ktorých treba pokladať za „kľúčové“: 1. „Má súčasná fenomenológia ambíciu byť ‚prísnou vedou‘..., resp. má ambíciu byť skôr (filozofickou) vedou než literatúrou?... 2. Ak fenomenologické skúmania vedú k nejakým tézám, o čom sú potom tieto tvrdenia?... Sú to fenomény...? ... Ak odmietame metódu **transcendentálnej redukcie**, epoché, čo potom ešte môže znamenať ‚fenomén‘?; 3. Existuje... niečo také ako ‚**fenomenologická metóda**‘, vyznačujúca sa v porovnaní s inými filozofickými metódami čímisi špecifickým, ktorá je nenahraditeľná...?; 4. Na čom sa zakladá **oprávnenosť (plauzibilitnosť)** (sic!) **fenomenologických výrokov**?... Čo je tou inštanciou, na základe ktorej ich môžu iní... **nahliadnuť... ako pravdivé**... alebo naopak, podrobiť ich adekvátnej kritike? Ak je touto inštanciou ‚evidencia‘..., kde je záruka, že to, čo bude jeden fenomenológ pokladať za evidentné..., bude evidentné aj pre iných (fenomenológov)?; 5. Sú fenomenologické výroky... výroky o (nemenných) podstatách...?; 6. ... existuje čosi ako **kategoriálne nazeranie**, t. j. skúsenosť všeobecného... slúžiace ako epistemický... zdroj

¹ Autormi *Úvodu a Predslovu* sú francúzsky veľvyslanec na Slovensku a atašé pre univerzitnú, technickú a vedeckú spoluprácu.

eidetických právd fenomenológie?“ ([1], 266 – 267).

Ak by sa mal tento „dotazník“ použiť na posúdenie prác francúzskych autorov uvedených vo vlnašom čísle, treba konštatovať, že epiteton „posthusserlovskí“ ich celkom nevystihuje: rovnako sú, ak nie ešte viac, „postheideggerovskí“ (a to platí o väčšine francúzskych fenomenológov); i Husserlom sa skôr inšpirujú, ako pokračujú v jeho línii – až na N. Deprazovú –, nadväzujú na rôzne „herézy“ (Lévinas, Merleau-Ponty, Derrida) či koketujú s analytickou filozofiou alebo neurovedami. A ak sa zdá odvážne posudzovať, či dokonca kritizovať súčasnú fenomenológiu na základe štyroch či piatich francúzskych autorov, zatiaľ čo v Európe, na oboch amerických kontinentoch a v Ázii sú ich stovky, nijako nás to nezabavuje nepísanej povinnosti venovať náležitú pozornosť každému z nich. Lebo každý z nich má svoj príbeh, itinerárium, prešiel nejakou školou fenomenológie, má za sebou nejaké dielo.² Namiesto toho čitateľa prekvapí, že cieľom „kritických poznámok“ nie je „detailná interpretácia príslušných textov ani obsiirna analýza myšlienok, ktoré sú v nich obsiahnuté“, ale „že výlučným zámerom je... konkretizovať predchádzajúcu kritiku“ ([1], 266). Na základe čoho bola však predchádzajúca kritika urobená a ako možno kritizovať niekoho bez výkladu toho, čo hovorí? A treba konštatovať, že Macova kritika sa opiera len o niekoľko citátov z článkov, ktoré sú tiež súčasťou nejakého kontextu diela.

Preto sme sa rozhodli na tento pokus o kritiku reagovať nie na základe ďalších citátov, ale na príklade (absentujúceho) výkladu jedného príspevku (zaoberať sa všetkými by bola téma na celú knihu), venovaného tomu, čo je možno najťažšie z celej fenomenológie, a to fenomenológii času, konkrétne pojmu času, jeho ustaveniu [2]. Niet totiž možno ani jediného fenomenológa, ktorý by sa tomuto problému nevenoval z viac alebo menej originálneho pohľadu. Výnimkou nie je ani D. Janicaud, ktorého prítomnosť v čísle je odôvodnená aj 70. výročím jeho narodenia.³

Jeho prístup k času je ovplyvnený najmä Heideggerom a Merleau-Pontym, a to v rámci jeho „minimalistickej fenomenológie“,⁴ ktorú pokladá za autentickú. Času venoval celú knihu pod názvom *Za porozumenie časového údely* [3], na ktorú odkazuje a z ktorej budeme tiež vychádzať. Jej cieľ je skromný: poučiť čitateľa o tajomnom a nevysvetliteľnom pojme času.

2. Čas ako forma. „Na počiatku stvoril Boh nebo a zem.“ Teda už pred prvým dňom je položený čas bez časového miesta, čas vo svete a čas sveta. Až na šiesty deň sa objaví človek (a dobytok), s ním sa čas dostáva do duše a stáva sa časom duše. Čo však

² J.-L. Marion sa medzitým stal členom Francúzskej akadémie, teda „nesmrteľným“, ako hovorí Francúzi: zaujal miesto po parížskom arcibiskupovi J.-M. Lustigerovi.

³ Upozorňujeme, že táto voľba je motivovaná skôr záujmom o problematiku času než o autora, výskum ktorého je mimo nášho zorného poľa a ktorý môže zaujať iných, pravda, bez nejakej snahy o apologetiku patriacu do náboženstva či bývalej marxistickej ideológie.

⁴ Touto svojou „minimalistickou“ lektúrou a interpretáciou Husserlovej fenomenológie Janicaud vystríha každého, kto by chcel uskutočniť obrat fenomenológie smerom k metafyzike či teológii. Takto sa ocitá v polemickom vzťahu s celým radom svojich krajanov, ako sú Lévinas, Marion, J.-L. Chrétien. U iných, napríklad u Merleau-Pontyho, ktorý má k minimalistickej fenomenológii najbližšie, Ricœura, M. Henryho, ba aj u samotného Heideggera, ktorí sú diskretnější v tomto zmysle, zas vyzdvihuje zmysel pre mieru a realizmus.

bolo pred priestorovou formou? Nič, ničota. A čo bolo pred časom? No, večnosť.⁵

V tomto prvom priblížení sa k času sa „nám čas nikdy neponúka vo sfére nášho horizontu viditeľnosti a percepcie ako fenomenálny objekt“ ([2], 423). Čas je forma, ktorú nepriamo zjavujú: nestálosť sveta, dianie, pohyb. Je to teda podľa autora niečo, čo je nereducovateľné na priestor(ovosť) či fenomenálnosť, neviditeľné, ale uchopiteľné, aj keď „narúša našu túžbu po definitívnej artikulácii zmyslu našej existencie“ ([2], 424).

Na pojme času možno ilustrovať aj rozdiel medzi vedením a poznaním. Už podľa Augustína viem, čo je čas, ale keď sa ma na to niekto opýta, neviem odpovedať, teda neviem ho vysvetliť, interpretovať. „V tejto oblasti *dass* predchádza *was* konštitutívnym, nie akcidentálnym spôsobom. Fenomenologické stanovisko umožňuje ohraničiť to, čo sa javí priamo (veci) a vedie k pýtaniu sa na spôsob zjavnosti tohto javenia, odkrývajúc pritom špecifikum, ktoré sa vymyká prvému javeniu (domnele bezprostrednému)“ ([2], 423).⁶

Čas je trojaký: prítomné teraz, ktoré mizne do minulosti, a očakávanie (priepastnej) budúcnosti. Natíska sa otázka: Ako uchopiť čas v jeho jednote? To je otázka z *Karteziánskych meditácií*. Toto uchopenie v jednote je možné vo vedomí, vo vnútornom vedomí času. Je to transcendentálny čas (čas *cogitationes*), ktorý umožňuje univerzálnu syntézu a zjednocuje čas. Čas je spojenie, transcendentálne spojenie. Načo to však Husserl potreboval? Prečo vôbec napísal *Karteziánske meditácie*?

Keď Husserl po výkone redukcie dospel na jednej strane k „veľkému fenoménu“, ktorým je svet vcelku, a na druhej strane k univerzálnemu vedomiu, vedomiu vcelku, k poľu transcendentálnej skúsenosti, dospel síce k celku, k totalite, avšak stratil viditeľnosť. A ako zviditeľniť túto totalitu inak, než tým, že ju ukážeme v sukcesii, v časovej postupnosti, jednoducho v čase?⁷ Čas nie je niekde. Preto ho môže uchopiť len vedomie. Ako faktor premeny a plodenia je čas pohybom, je to nielen jednoducho forma, ale forma, ktorá formuje, formujúca forma.

Toto prvé priblíženie k času ešte nevyčerpáva bohatosť jeho pojmu.

3. Čas ako extáza. Kým podľa Husserla je to totalita neviditeľná, podľa Heideggera je neviditeľnosť času extatická. Lebo Janicaud sa domnieva, že Heidegger objavil dimenziu času, ktorá Husserlovi unikla. Pravda, trvalo mu to takmer štyridsať rokov: toľko uplynulo od jeho prvej prednášky *Pojem času* (1924) po prednášku *Čas a bytie* (1962).

Heidegger videl možnosť (na rozdiel od Husserla, podľa ktorého je čas médium, a pritom sa prežíva) ukázať čas v priamom vzťahu k fenomenálnej vrstve bez vedomého média: budúcnosť, to je ako „prísť k sebe“, minulosť ako „späť do“ a prítomnosť ako „stretnúť sa s čím“, „byť pri“. Predložka sa vzťahuje na fenomény, ktoré vyjavujú časovosť ako extatickú, mimo seba.⁸ Začítajme sa do príslušných pasáží diela *Bytie a čas*.⁹

⁵ Večnosť ako neohraničená prítomnosť a základ času je nemenej prítomná v človeku, aj keď nie imanentne, ale transcendentne, obklopujúc ho.

⁶ S týmto rozlíšením súvisí rozlišovanie medzi abstraktným a konkrétnym časom, t. j. medzi časom a trvaním, ktoré sa prežíva.

⁷ V tomto zmysle tak, ako je kauzalita aplikáciou princípu identity, čas je aplikáciou celkovosti.

⁸ Od slova extáza, ktoré znamená destabilizáciu, posun, odchýlku, ba aj elán.

⁹ Ide najmä o oddiel *Tubytie a časovosť*.

Predtým bolo treba zjednotiť tri dimenzie tubytia:¹⁰ jeho afektívnu tonalitu (*Befindlichkeit*) ako vrhnutého do sveta; chápanie (*Verstehen*) ako projekt; úpadok (*Verfallen*), táranie. Celkovou štruktúrou, ktorá tieto dimenzie zjednocuje, je starosť. To, čo toto zjednotenie vyjavuje, je úzkosť ako „existenciál“ a kritérium autentického života. Tieto výrazy naznačujú niečo hlbšie, pôvodnejšie, ako je bežné chápanie minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Lebo tieto tri extázy spájajú tri momenty starosti: „anticipujúcu“ existenciu, „fakticitu“ a „dekadenciu“. Úzkosť je skúsenosť, ktorú pociťujeme v núdzových situáciách: napr. osamotenosť obklopená nepomenovaným a beztvarym vesmírom, ktorým je Bytie. Úzkosť z Bytia je intenzívnejšia než úzkosť z bytia-vo-svete.

Heideggerova analýza sa tak stáva existenciálovo-časovou; pripravila pôdu pre hľadanie zmyslu bytia. Nestretávajú sa tu do určitej miery Husserl a Heidegger? U prvého má čas zjaviť totalitu a u druhého bytie vôbec. Preto názov *Bytie a čas*. Lenže aký zmysel má spytovanie zmyslu bytia? Nespočíva tento zmysel, a to tautologicky, v bytí, v bytovaní?

Lenže Heidegger povýši oné tri časové extázy na extatickosť času vôbec: „Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Außer-sich an und für sich selbst ([2], 426; [3], 329).¹¹ Časovosť ako extatikon vôbec? – čuduje sa náš autor. Občas, to áno, ale vôbec? Na základe akého „interpretačného horizontu“ pochopiť extatický ráz tohto pôvodného (bytia) „mimo seba“, ktoré je osebe a pre seba?

Podľa autora „to, o čo tu ide, je prístup k pôvodnejšej časovosti, než je tá, ktorá sa dáva iba v lone transcendentálnej subjektivity“ ([2], 426). Neponáhľala sa tu príliš? Či nie je podľa tradície bytie, ktoré je osebe a zároveň pre seba, pripisované len Bohu, ktorý však nie je „mimo seba“, ale sebou? Ide teda o výstup z intencionality, avšak zhora. Aj to možno uviesť ako paralelu s Husserlom, proti čomu by sa Janicaud ohradil, lebo to už prekračuje jeho minimalistickú terminológiu.

Je to tiež extatický ráz času, ktorý ho robí nielen viditeľným, ale aj neuchopiteľným. „Ex-stázy“, cituje Janicaud Heideggera, „nie sú s určitosťou ani vedením, ani vedomím, a ešte menej videním“ ([2], 427).¹²

Ak čas nie je a nemá byť ani v duši, je to tak preto, lebo sa „časuje“. ¹³ Vylučuje však toto časovanie trvanie? Čas sa zviditeľňuje vo výrazoch ako „teraz“, „vtedy“, „potom“. Jeho pôvodný ráz zas možno charakterizovať ako kmitanie, vymršťovanie, jedným slovom, dianie. Ako sa však vyrovnáť s ďalšou Heideggerou tézou o privilegovanej budúcnosti?

Čas odkazuje len na seba. Možno však pochopiť čas z času? Táto otázka súvisí s prvotnosťou jednej z extáz, a to budúcnosti: „Bývalosť, uplynulosť (*Gewesenheit*) sa časuje len na základe budúcnosti a v nej“ ([3], 95).¹⁴ Postupnosť „teraz“ je nahradená

¹⁰ Pobyt, alebo tubytie? Táto terminológia nie je ešte ustálená, na čom má svoj podiel vplyv českej fenomenologickej terminológie zavedenej Patočkom. Kým *tubytie* znamená zotrvanie, stály pocit bytia „tu“ (*hic*), bezprostredného susedstva, *pobyt* znamená byť niekde a nikdy stále, trvale. *Tubytie* sa tak logicky a štruktúrovo zaraďuje do série už zaužívaných prekladov z nemčiny ako spolubytie, takbytie ap.

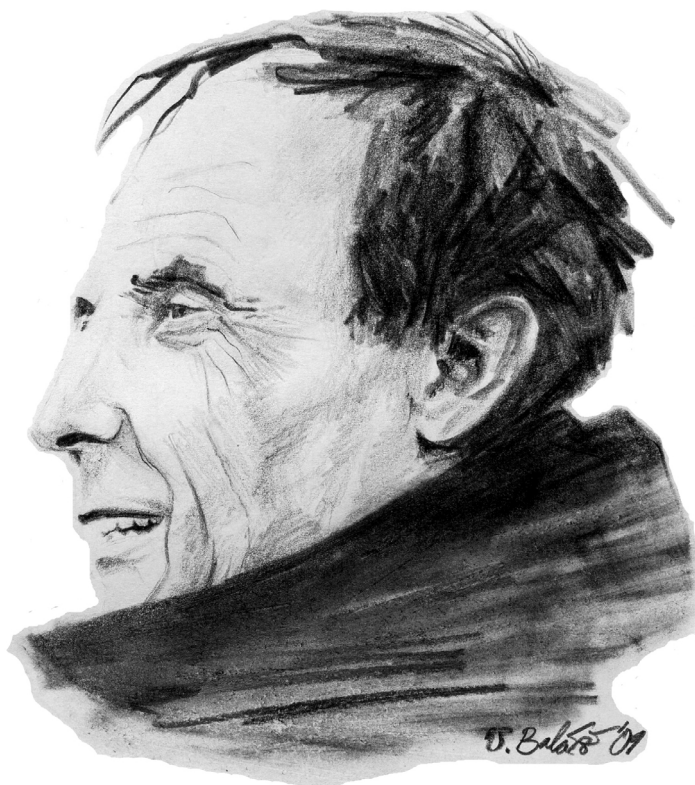
¹¹ Preložené ako: „Časovosť je pôvodné ‚mimo-seba‘ osebe a pre seba.“

¹² A GA, zv. 26, s. 269.

¹³ Časiť alebo časovať? Slovenská filozofická terminológia a aj preklad váha medzi týmito výrazmi. Keďže „časiť“ je už obsadené v súvislosti s počasím, teplotou, tempus, priklonili by sme k časovaniu v treťom význame, po gramatickom a technickom.

¹⁴ A GA, zv. 26, s. 266.

modom budúcnosti. Čo sa dosiahne prechodom od prítomnosti k budúcnosti? Budúcnosť je možnosť, ba „posibilizácia“, možnosť predchádzajúca skutočnosť, čo tvrdí aj Husserl. V tomto zmysle Heidegger v r. 1929 povie, že „tubytie je čas sám“, ¹⁵ čo už povedal v *Bytí a čase* o existencii ako o čase. Neskôr, v *Čase a bytí*, sa čas charakterizuje už nie ako dianie, ale ako danosť, dávanie.



Domínique Janicaud

vydavateľ Husserlových *Prednášok o fenomenológii vnútorného časového vedomia* sa nepodujal na tematickú a systematickú diskusiu s myšlienkami, ktoré sú tam obsiahnuté. ¹⁷

Neskorý Heidegger vystupuje ako filozof času, čas je preňho „Ariadnina niť“, a pritom „najnezjavnejší fenomén“. Kladie sa však otázka, či „neuzavrel porozumenie časovosti v Samotnosti času, t. j. v autoreferenčnom ‚vlastnom čase‘, takže skutočné spo-

Janicaud sa tak vo vzťahu k Husserlovi vymedzuje cez Heideggerovu koncepciu času v troch tézach, či skôr rovinách: 1. premýšľať o čase na základe času samotného; 2. sám čas je sprítomňovanie, prezentifikácia prítomna, a nie postupnosť „teraz“; 3. táto samotnosť času je pôvodná destabilizácia. ¹⁶

4. Čas ako spojenie intencionálna a extaticna. Heidegger dopĺňa Husserla bez toho, aby ho nahradil či vytесnil. Natíska sa tak syntéza oboch. Sám Janicaud nie je presvedčený o tom, že Heideggerovi sa úplne podarilo oslobodiť od intencionality. Neuspokojí ho ani tautologická fenomenológia. Ľutuje dokonca, že Heidegger ako

¹⁵ A Husserl: Vedomé bytie je čas sám.

¹⁶ Originálnou spomedzi týchto téz je prvá: premýšľanie o čase na základe jeho samého ako konečný horizont.

¹⁷ Pravda, až na prednášku z r. 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (GA 26), obsahujúcu krátku reakciu na Husserla. Ak sa Husserl vôbec nespoznal v *Bytí a čase*, Heidegger zas nedokázal prekročiť vo vzťahu k nemu svoj tieň diplomovaného filozofa.

jenia časovosti zostávajú napokon fenomenologickým chápaním opomenuté“ ([2], 430).

Heidegger, verný svojmu tautologickému uvažovaniu, napokon obráti vzťah bytia a času na čas a bytie, v ktorom sa obe identity jednoducho dávajú, aj keď nemecké „es gibt“ znamená „je“: je bytie, je čas. V poslednej vete prednášky vidí náš autor ešte pôvodnejšiu tautológiu v pojme udalosti privlastnenia, *Erreignis*.¹⁸ „Čo zostáva povedať?“ – pýta sa Heidegger. „Iba toľko: Udalosť privlastnenia privlastňuje. Vypovedáme teda to isté, vychádzajúc z toho istého smerom k tomu istému“ ([2], 430).

V tomto dávaní a privlastňovaní však bytie i čas miznú. Nevracia sa tak Heidegger k pôvodnej časovej forme? K abstraktnému času? Francúzskeho filozofa neuspokojuje, že „stálosť apriórnej formy vnútorného zmyslu je nahradená rovnakosťou... dávania času, a obzerá sa po inej poslednej inštancii, ako sú transcendentálna subjektivita alebo jazyk, ktorému dá Heidegger prednosť. Z problematickej intencionality ho zaujíma otázka prítencie v spomienke: Aj keď sa pripomínanie vracia k vyplneným intenciam, po sebe idúce pripomínanie sa neopakujú, ale sa obohacujú.

Čo sa týka zlučiteľnosti ek-statickej interpretácie s intencionálnou kontinuitou, možno konštatovať, že tak, ako je čas sám pre seba, aj intencionalita je sama pre seba. Opiera sa pritom o Merleau-Pontyho a Prousta, u ktorých sa možno stretnúť s „nezvyčajnou premenlivosťou a zloženosťou časovej dimenzie“. Autor priznáva, že Merleau-Pontyho fenomenológia vnímania ho uspokojuje najviac, lebo vyhovuje jeho koncepcii minimalistickej fenomenológii. Niet však inej fenomenológii, ako je fenomenológia vnímania? Neexistuje napríklad fenomenológia predstavovania či znamenania? Prečo by fenomenológia nemala mať ambíciu stať sa celou filozofiou? To isté platí o fenomenológii ako prísnej vede, myšlienke, ktorej sa Husserl nikdy nevzdal. Treba teda pokračovať v zostupe z Husserlovho maximalizmu, v zostupe započatom podľa R. Schürmanna Heideggerom?

Na druhej strane Janicauda neuspokojuje ani *Ereignis* ako konečná inštancia umožňujúca premýšľať o čase v tom, čo mu je vlastné. Čas sa dáva bez toho, aby dával niečo iné. Heideggera nezaujíma „čohosť“ (*Washeit*) času, ale ako(st), *wie*. Čas je „ako...“ spôsob, ako jestvujúcno, ktoré sa stáva časom.

Táto „minimalistická“ interpretácia fenomenológii času výslovne zakazuje metafyzický význam Husserlových prednášok o čase, na ktorý poukázali Held a Brand na základe rukopisov. Aj Patočka prevzal ich interpretáciu do svojho *Úvodu do fenomenológii*, aj keď bez toho, aby tento metafyzický význam ďalej rozvíjal. V súvislosti s metafyzikou pod „meta-“ treba rozumieť nanajvyšší vzťah medzi časom a večnosťou, jeho opakom, vzťah, ktorý predstavuje onto-teologickú štruktúru. A tú treba prekonať.

Autorovým cieľom nie je „obnova fungovania ‚meta-kategórií‘“, ale „uchovanie, znovuvymedzenie, vypracovanie otázky času ako jednej zo záhad, ktoré prežijú tak ‚prekonanie‘ onto-teológii, ako aj napredovanie vied...“ Nedospieva, napriek dôrazu na „meta-“, k podstatne inému záveru, ako je Pomianov: „Podľa nateraz súhlasného učenia metafyziky a fyziky je čas dieťaťom konečnosti“ ([3], 267; [5], 356). A zdržiavať sa nanajvyššie na hranici fenomenológii a špekulatívneho myslenia.

Kým v predmetnom článku sme svedkami snahy obmedziť Heideggerovu koncepciu času istým návratom k Husserlovi, v knižnej publikácii sa stretneme s priamou kritikou

¹⁸ Táto veta znie: „Nový pojem konečnosti je myslený práve v tomto smere, t. j. na základe samotnej udalosti, na základe pojmu vlastnosti.“ (Prel. na základe franc. prekladu.)

Heideggera ([3], 101). Čo sa týka každodennej, všednej (*vulgäre*) koncepcie času ako postupnosti momentov „teraz“, Heidegger neberie dostatočne od úvahy privilégium prítomnosti a význam merania času, ktoré prenecháva len vedomiu. Pokiaľ ide o pôvodný čas, ontologický prístup k času ako dávaniu zas čas spochybňuje. Nie je, pýta sa autor, „časovosť vždy pred, ale aj za každým čírym dávaním“? ([3], 102).

Tento Heideggerov dualizmus je prekážkou časového, chrono-logického intelektu či temporalizátorského porozumenia. Podľa nášho autora Hegel i Heidegger sú ešte soteriologickými mysliteľmi. Jeden hľadá vykúpenie vo večnosti a druhý v čase samotnom. Časovosť treba chápať ako polymorfný rozmer, otvorenie horizontov. „Časovosť znamená nechať splynúť rytmy a štýly, ktoré dovoľujú znova vynájsť chrono-logické porozumenie... Časovú logiku v zmysle, ktorý tu bol načrtnutý, neposkytuje ani bytie, ani sám čas, ale oscilácia medzi identitou a rôznosťou. Táto oscilácia, ktorá začala naším vynorením sa vo svete, ustane až s naším posledným výdychom“ ([3], 106).

Takto, načrtnutím časovej logiky, chrono-logiky a pojmom časového porozumenia – konštatovali to už iní pred nami –, prispel Janicaud k obnove časovej problematiky. A ak k týmto výsledkom došiel v dialógu s veľkými mysliteľmi časovosti, ako boli Augustín, Kant či Heidegger, je to preto, lebo jednoducho nebolo možné ich obísť.

5. Záver. Na základe našich doterajších úvah by čitateľ už mal byť teraz v stave pochopiť Janicaudov „abstraktno-poetický výklad“ a „metaforické“, ba nič nevyjasňujúce vyjadrenia typu: „... neviditeľnosť času je znakom jeho jednoty v hĺbke transcendentálneho ega“; „Čas tkvie v srdci subjektivity: je najnútornejším tlkotom tejto subjektivity“ ([2], 425), ako aj to, že tieto husserlovsky znejúce vyjadrenia patria do rámca prvého priblíženia.

Ďalej, nevieme, čo je „sebaironické“ na záverečnej pasáži Janicaudovho článku, ktorá by mala potvrdiť jeho „poetizovanie“ namiesto filozofovania: „Vzhľadom na metodologické požiadavky neutrálnosti¹⁹ v jeho opisoch nie je fenomenologickému projektu – bohužiaľ – dopriata tá časť pôžitku, akú ponúka umelecké dielo; nemôže si dovoliť zastaviť pri peknej vete; ide o to, dosiahnuť, aby sa vynorilo to, čo bolo skryté, to, čo zostáva nezjavné v samotnom javení vecí a času, vecí v čase“ ([1], 269; [2], 433). Práve naopak, Janicaud sa tu dištancuje, aj keď s nostalgiou čitateľa literárnych diel, od chrono-fikcie, ktorá nijako neprispieva k časovému porozumeniu, nanajvýš dokáže opísať niektoré skúsenosti s časom. Nenechá sa zviest' takou Woolfovou, takým Mannom či Proustom ako P. Ricœur, s ktorým polemizoval,²⁰ čo svedčí o serióznosti jeho prístupu.

Berúc vážne aj dotazník R. Maca, však možno konštatovať, že Janicaud je dobre oboznámený s fenomenologickou metódou a má svoje fenomény, v danom prípade najmä časový fenomén. Pravda, v súlade so svojou „minimalistickou“ koncepciou privileguje

¹⁹ Toto slovo sa tu nevyskytuje náhodou. Ide o Husserlov termín: po výkone fenomenologickej redukcie vedomie prestáva byť tetické, prestáva klásť témy, napr. tvrdením, popieraním atď. Je však naďalej schopné aktov, ako sú napríklad predpokladanie a predstavovanie.

²⁰ Porov. ([3], 130 – 136). Ricœur sa domnieval, že naratívna časovosť môže ako doplnok fenomenológie času vyriešiť jej apórie, v čom ho nikto zo špecialistov na fenomenológiu času nenasledoval. V súvislosti s touto polemikou však Janicaud pripúšťal „transcendentálnu chrono-fikciu“, vychádzajúcu z Kanta, založenú na korelácii produktívnej imaginácie (*Einbildungskraft*) a fantázie (*Phantasie*), zdroje ktorej unikli aj Heideggerovi.

„hry časovania“ pred klasickými fenomenologickými problémami pôvodu či bytnosti času. A pokiaľ ide o kategoriálnu intuíciu, každý, kto trochu pozná fenomenológiu, vie, že to nie je otázka fenomenológie času, ale tzv. statickej fenomenológie. A bol vôbec Janicaud filozofom, či len literátom?

Aj na túto otázku by mal byť čitateľ schopný dať odpoveď. Lenže ak dnes nikto nikomu nepredpisuje, kto je filozof,²¹ zodpovednosť pri kladení tejto otázky i odpovedaní na ňu je o to väčšia.²² Tak či onak, pokúsili sme sa ukázať, že je možné o kritizovanom autorovi povedať viac, viesť s ním dialóg, ktorý nás môže presvedčiť, alebo nepresvedčiť.

Na druhej strane to nevylučuje ani celkový pohľad na súčasnú francúzsku fenomenológiu i filozofiu, aj keď z iného aspektu. Podľa Lévinasa sa fenomenológia ujala a zapustila korene vo Francúzsku.²³ Aj podľa J. Benoista, mladšieho od neho aj o dve generácie, sa fenomenológia stala „predovšetkým francúzskym fenoménom“, a to najmä po 2. svetovej vojne.²⁴ Nie je práve takáto „monofilozofická“ orientácia súčasnej francúzskej filozofie problémom?²⁵ Môže filozofia zmierniť či zakryť tradičný francúzsko-nemecký antagonizmus?

Treba odpovedať, že fenomenológiu ako súčasť nemeckej filozofie, teda filozofie útočnej a potom porazenej krajiny, prijala, a to bez akýchkoľvek zábran,²⁶ drvivá väčšina francúzskych intelektuálov. Ozvali sa aj hlasy proti, napr. zo strany takého V. Jankélévitcha (1903 – 1985), ktorý, hoci aj on sa učil filozofovať na Schellingovi, na nemeckú filozofiu, fenomenológiu, a najmä na Nietzsche a Heideggera zanevrel. Natoľko, že po vojne na nemeckú pôdu už nikdy nevkročil a Nemcom nikdy neodpustil. „Stále,“ napísal, „čakáme na slávnostné gesto nápravy či odvolania, ku ktorému taká strašná morálna zodpovednosť zaviazala nemeckých intelektuálov, nemeckých profesorov, nemeckých filozofov, ba dokonca... nemeckých moralizátorov, ak jestvujú“ ([6], 52). Menovite Heidegger podľa neho nielenže nič neofútoval, ale v r. 1945 nič nepovedal tak, ako mal.

Na francúzskej strane tiež nedošlo k potrebnej sebareflexii. Povojnové čistky, hoci miestami kruté a pomstychtivé, neboli dôsledné, umožnili masové prevracanie kabátov a čoskoro strach z komunizmu a Sovietskeho zväzu²⁷ odsunul nebezpečenstvo zo strany

²¹ Boli časy, nie až tak vzdialené, keď na otázku, kto je filozof, bola pohotová a jednoznačná odpoveď: Lenin. Taká jednoznačná, že umlčala tých, ktorí možno chceli namietajú, že napísal sotva jednu filozofickú knihu a že pod hrozbou použitia sily dal z krajiny vyhnáť nielen svojich kritikov, ale aj tých, ktorí boli hodní mena filozofa.

²² Pritom treba mať na pamäti, že filozofia je len jedna, pravda, filozofia s veľkým „F“, ktorú však ešte nikto nenapísal. To znamená, že z účasti na jej písaní nemôže byť vylúčený žiaden (normálny) rozumový živočích na jednej strane a že nanútenie nejakej svetovej monofilozofie pod rúškom globalizácie by znamenalo koniec filozofie na strane druhej.

²³ Dodajme na spresnenie, že najskôr bola známa v krajinách Strednej a Východnej Európy vďaka Patočkoví, Ingardenovi, Čyževskému, Špetovi, Liebertovi atď.

²⁴ Za týmto fenoménom si treba predstaviť fakt, že do francúzštiny sa prekladajú nielen všetky Husserlove spisy, ale aj práce jeho interpretátorov. To isté platí o Heideggerovi.

²⁵ S monofilozofickou orientáciou v podobe importovaného marxizmu už máme svoje skúsenosti.

²⁶ Pravda, Kant a Hegel sa už predtým stali francúzskymi filozofmi a pred vojnou bola orientácia francúzskych filozofov a vedcov na Nemecko taká masívna, že Gestapo v okupovanom Francúzsku prenasledovalo a likvidovalo najlepších znalcov nemeckej kultúry.

²⁷ Sovietske tanky umiestnené vo Východnom Nemecku boli vzdušnou čiarou len 300 km od nemeckej hranice. Dnes už vieme, že Sovietsky zväz útočnú vojnu nepripravoval.

národnosocialistického Nemecka na druhé miesto. Budú to tiež francúzski intelektuáli, ktorí vyťahnu Heideggera z izolácie a vrátia na univerzitu.²⁸ Iskra existencializmu preskočí z Nemecka do Francúzska. Prestane sa rozlišovať medzi prenasledovaným Husserlom a bývalým národnosocialistickým rektorom.

Tak či onak, na Západe mal dopad víťazstva rozdielny, ba diametrálne odlišný zmysel a na Východe je možno najväčším paradoxom Druhej svetovej vojny: kým na Západe znamenalo toto víťazstvo otvorenie okien, tu musíme konštatovať, že na „Východe nič nového“: cez vojnu pootvorené okná sa doslova zabuchnú.²⁹ Porazené Nemecko nestačí len rozdeliť, zbaviť ho jeho symbolov a archívov, ale predmetom medzinárodných transakcií budú, a to bez akéhokoľvek rozdielu, atómoví fyzici, odborníci na raketovú techniku, ktorí využívali otrockú prácu, dôstojníci Wehrmachtu i SS, odborníci na mučenie, technická dokumentácia a prototypy vývojových dielní a patrí sem – čo robiť – aj Husserlova pozostalosť.³⁰ Marx je už „vyvezený“ a Heidegger, živý alebo mŕtvy, je na čakacej listine. Rôzni historici a politológovia už hodili fašizmus, národný socializmus a komunizmus do jedného vreca totalitných režimov.³¹ Podľa nás je tu ešte jeden faktor tejto zámeny: pokušenie víťaza napodobniť porazeného, pokušenie, ktorého sa treba vždy vyvarovať. Výsledkom bude paradoxne určité Hitlerovo víťazstvo: rozchod spojencov³² a rozšírenie totalitných praktík na krajiny Strednej a východnej Európy.

Vráťme sa do Francúzska. V 80-tych rokoch sme svedkami istého návratu k Husserlovi, a to hlavne v troch rovinách: v rovine (netranscendentálnych) *Logických skúmaní*, metódy a (transcendentálneho) subjektu. Hovoríme *istého návratu*, lebo sa tak deje v tieni „fundamentálnej ontológie“. Ponechajúc bokom rôzne overtúry smerom k teológii, analytickej filozofii a filozofii mysle, spomeňme ešte založenie, stále v znamení tohto návratu, občianskeho Združenia na podporu fenomenológie na prelome storočí.³³

V každom prípade je na francúzskych filozofoch, aby si dali odpoveď na otázku, či a do akej miery masívna orientácia na nemeckú fenomenológiu ohrozuje národný ráz francúzskej filozofie.³⁴ Slovenskej filozofii niečo podobného nehrozí, aspoň zo strany fenomenológie určite nie, keďže sa u nás ešte nielenže neujala, ale stále nemá v študijných programoch slovenských univerzít svoje stále miesto.

²⁸ Naproti tomu Jaspers bol proti tomu, aby sa Heidegger vrátil na univerzitu.

²⁹ Ešte aj milióny utečencov zo Sovietskeho zväzu Západ vráti sovietskym orgánom za (symbolickú) účasť Sovietov na vojne proti Japonsku!

³⁰ O túto pozostalosť sa nezaujímal len americké tajné služby, ale aj KGB, ktorá si želala, aby vydávanie Husserlových Zbraných spisov pokračovalo v Prahe.

³¹ Naposledy tak urobil aj filozof M. Henry (1922 – 2002), keď kapitolu jednej zo svojich posledných prác [7] výslovne nazval: *Marxizmus ako fašistická teória*.

³² Pokiaľ sa Hitler nádejal, že spojenci sa rozídu, nemožno sa zbaviť dojmu, že keď tak aj urobili – Trumanova administratíva už v marci 1945, teda pred skončením vojny, vymenila všetkých Rooseveltových ľudí –, vlastne plnili jeho vôľu. To bola jeho prvá tajná zbraň. Tá druhá je známejšia jadrová zbraň, ktorej vývoj zastal na polceste.

³³ Ide o združenie *Association pour la promotion de la phénoménologie*, ktorého predsedom je M. Richir a ktoré je kolektívnym členom Platformy Eurofilozofia (*Plateforme Europhilosophie*), spolu s Frankofónnou spoločnosťou pre výskum Kanta (*Société d'études kantienne en langue française*), spoločnosťou Fenomenológia a novšia francúzska filozofia, a.s. (*AG Phänomenologie und neue französische Philosophie*) a i.

³⁴ To je jeden z prípadov tzv. akulturácie.

LITERATÚRA

- [1] MACO, R.: Kritické poznámky k súčasnej fenomenológii. In: *Filozofia*, 63, 2008, 3, s. 263 – 269.
- [2] JANICAUD, D.: Fenomenológia po stopách nezjavnosti času. In: *Filozofia*, 62, 2008, 3, s. 422 – 433.
- [3] JANICAUD, D.: *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*. Paris: Grasset 1997.
- [4] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer 1972.
- [5] POMIAN, K.: *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard 1984.
- [6] JANKELEVITCH, V.: *L'imprescriptible. Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Seuil 1986.
- [7] HENRY, M.: *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris: O. Jacob 1990.

Príspevok vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantovej úlohy VEGA č. 2/6149/26.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava 1
SR