

**DOMINIQUE JANICAUD:**

## **FENOMENOLÓGIA PO STOPÁCH NEZJAVNOSTI ČASU**

JANICAUD, D.: Phenomenology Following in the Track of Inappearance of Time  
FILOZOFIA 62, 2007, No 5, p. 422

The paper discusses the appearing of the „inappearance“ of time. Does the time appear as a differentiation in the flow of the transcendental subjectivity, as Husserl believed? Or is the time to be referred to as the Heideggerian *ek-statikon*, excluding any intentionality, which is an inseparable part of Husserlian subject? In unveiling the time the author's aim is to preserve and to unite both elements: the intentionality as well as the ek-stasy. The time is „incorporated“ into a fragmented intentionality with the traits of ek-stasy, which makes the seemingly incomprehensible play of retentions and protentions in the experience alive. The order of words as well as the meaning change: from now it is the comprehension of the timely character of all appearances or spectacles what matters, i.e. trying to grasp not the appearing of time, but rather the timing of the appearing. This method, which gives up searching for any ground, principle, origin or essence – of the time Itself – and is limited to appearing of the phenomenon is called minimalist phenomenology.

**Keywords:** Inappearance of time – Timing – Ek-stasy – Intentionality – Timing of the appearing – Minimalist phenomenology

*Dominique Janicaud* (nar. 1937, Paríž, † 2002, Eze), profesor filozofie na Univerzite v Nice. V 60-tych rokoch študoval v Nemecku, kde mal príležitosť stretávať sa s Martinom Heideggerom. Veľkú polemiku vyvolala jeho práca *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991). K téme sa neskôr vrátil v jednej zo svojich posledných prác *La phénoménologie éclatée* (1998). *Dôležité publikácie:* *Une généalogie du spiritualisme français: Ravaisson et la métaphysique* (1969); *Hegel et le destin de la Grèce* (1975); *La métaphysique à la limite: cinq études sur Heidegger (v spolupráci s Jeanom-Françoisom Matéiom)* (1983); *L'Ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique* (1990); *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991); *A nouveau la philosophie* (1991); *Chronos: pour l'intelligence du partage temporel* (1997); *La phénoménologie éclatée* (1998); *Heidegger en France, t. I, t. II.* (2001).

Čas nepopierateľne predstavuje jedno z najťažších a najobávanejších tajomstiev, pred ktorým sa ocitá ľudský duch a ktoré podrobuje svojmu filozofickému dôvtípu. Uvažovali o ňom najväčší západní myslitelia v snahe presne vymedziť jeho prirodzenosť a pojmovovo ho ovládnuť. V rámci tejto eseje nebudeme podrobne analyzovať časové apórie ani nebudeme nanovo skúmať formálne alebo špekulatívne „riešenia“, ktoré boli v oblasti apórií

dosiahnuté.<sup>1</sup> Náš zámer bude o niečo skromnejší, pretože sa obmedzíme na možnú aplikáciu fenomenologickej metódy: Do akej miery môže prispieť k porozumeniu času? Pokiaľ sa k otázke času pristupuje vážne, ide o viditeľnosť nezjavného; môžeme len predpokladať alebo dúfať, že nám prispôbena fenomenologická metóda dovolí túto viditeľnosť rozvinúť.

Nuž, v centre diskusií, ktoré oživovali fenomenológiu v priebehu tohto storočia, sa bezpochyby nachádza otázka statusu subjektu a roly transcendentálnej subjektivity: Máme fenomenologický projekt poňať a organizovať ako systematické skúmanie subjektivity na základe jej vlastnej transcendentálnej epoché? Alebo by mal tento projekt odhaliť a prehliť predpoklady tejto subjektivity, hroziac pritom destabilizáciou metodického skúmania rôznych úrovní psychického života?

V tejto diskusii, ktorá nebola vždy explicitná ani priama a ktorá mala mnoho verzií, skúmanie času zohralo rozhodujúcu rolu. A hoci je pravda, že neviditeľnosť času nebola zaznávaná, jednako bola myslená len v určitých hraniciach, konkrétne v hraniciach transcendentálnej subjektivity (vo formálnych kategóriách u Kanta a potom v čisto fenomenologických kategóriách u Husserla). Práve to treba preukázať a upresniť najskôr.

Druhá etapa umožní rozvinúť diskusiu na tému statusu a roly transcendentálnej subjektivity vo fenomenológii: uvidíme, že „nezjavnosť“ času v nanovo uchopenej problematike zohrala čo do odhalenia rozhodujúcu úlohu.

Konštatujúc ohraničenosť navrhovaných riešení, budeme môcť z tejto diskusie vyvodit' metodologické dôsledky, čo potom odôvodní expozíciu niektorých tvrdení v prospech „minimalistickej“ fenomenológie.

**Prvé priblíženie k nezjavnosti času.** Každé skúmanie času naráža na principiálnu ťažkosť, ktorej jadrom je nepriamy spôsob, akým sa dáva časovosť. Čas sa nám nikdy neponúka vo sfére nášho horizontu viditeľnosti a percepcie ako fenomenálny objekt. Vynikajúco to vyjadril Kant: „Čas nie je empirickým pojmom, odvodeným z nejakej skúsenosti.“<sup>2</sup> Inými slovami, čas nie je vnútrosvetským fenoménom. Ale vymyká sa tým každému fenomenologickému pohľadu? Je čas sám osebe neviditeľný, totálne neuchopiteľný? Hoci vzdoruje nášmu uchopeniu, môžeme nájsť sprostredkujúci spôsob, ktorým stanovíme jeho účinky, a tým ho zachytíme. Jeho neviditeľnosť nezakazuje iný typ uchopenia; ale aký?

Treba sa vrátiť k spôsobu javenia sa času. Uvedomujeme si skutočnosť, že existuje čas, ale ešte nevieme určiť, čím je. 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). Následkom tohto gesta sa v samom lone tohto javenia manifestuje určitá nezhoda: touto nezhodou je trvanie (alebo „intervallum“, ako hovorí sv. Augustín<sup>3</sup>), ktoré ma neviditeľne oddeľuje od vecí, dokonca aj vtedy, keď ich prijímam. „Toto je kytica ruží“: Sotva som dokončil toto pouká-

<sup>1</sup> Na túto úlohu sme sa podujali v knihe *Chronos: pour l'intelligence du partage temporel*. Paris: Grasset 1997.

<sup>2</sup> I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, B47/A31: „Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden.“ Slovenský preklad KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda 1979, s. 82.

<sup>3</sup> Augustín: *Vyznania*, XI, 21: „Sentimus intervalla temporum.“

zanie, musím nanovo prijať – v okamihu, ktorý uteká – vnem kytice, ktorej sviežosť farieb a vôňa sa mi predostierajú. V tomto výjave nič nie je celkom nehybné a identické. Neviditeľný, nevnímateľný čas uskutočňuje svoje dielo v priebehu týchto niekoľkých okamihov. *Rerum mutationibus fiunt tempora*.<sup>4</sup> u Augustína nestálosť a samotný pohyb vecí umožňujú odkryť časovosť – čím nechceme povedať, že má svoje miesto jedine v nich.

Samotná skutočnosť, že je tu dimenzia nereducovateľná na priestorovosť a iné fenomenálne vlastnosti, je na prvý pohľad neviditeľná, ale napokon uchopiteľná; dokonca sa čoraz viac vnucuje ako evidencia, ale evidencia enigmatická, neprestajne narúšajúca našu túžbu po definitívnej artikulácii zmyslu našej existencie. Táto nezhoda sa dotýka samotného ukazovania času, pretože sa neponúka bez toho, aby sa hneď neukryl. Zaiste, samotná skutočnosť, že máme do činenia s časom, sa ukazuje v určitej modalite prítomnosti alebo prítomnenia: takým či onakým spôsobom musím ustáliť špecifickú fenomenálnosť, ktorá uniká do tej miery, do akej nastáva. Keby sa mi dokonca podarilo izolovať inštanciu času v okamihu, keby som podržal časovú plynulosť v „teraz“ (v „tomto teraz“), narážal by som na ťažkosť, ktorá neprestane narastať priamo úmerne môjmu úsiliu vymedziť charakter času. Nielenže prítomný okamih ukazuje svoju prchavosť, ktorá vzdoruje mojej vôli zadržat ho, ale ono „práve“ (*le voici*) mizne a zjednocuje sa s ohromným množstvom dojmov a vnemov v mojej pamäti. Táto minulosť je svetom; a rovnako keď sa obraciam k prázdnote ohraničujúcej môj horizont zo strany mojich očakávaní, nanovo odkrývam priepasť! Čas je trojaký, a zároveň jeden. Ktorý aspekt uprednostniť? Ak hrozí fenomenologickému pohľadu rozptýlenie následkom rozbiehavého účinku trojakého vzhladu času, nemali by sme preň nájsť privilegovaný bod skúmania, ktorý by znova umožnil uchopiť čas v jeho spojitosti a jednote?

Pre elementárnu fenomenológiu času je tento uzol ťažkostí zrozumiteľný, ale *in nuce* obsahuje súhrn otázok a „riešení“, ktoré znepokojovali ľudský dômysel a následne podnecovali filozofické reflexie už od čias Aristotela a Augustína.

Ľudský dôvtip vynašiel empirické riešenia tohto problému, najprv nie celkom presné, neskôr vymedzené čoraz presnejšie. Ich princíp je jednoduchý: Keďže máme do činenia s plynulosťou, rezignujme na jalový projekt ustálenia alebo zahrnutia v celku; obmedzíme sa len na porovnávanie, zaznamenávanie, meranie toho, čo sa, ako sa zdá, vymyká tejto plynulosti, čo ňou preniká, čo jej udeľuje rytmus (*scander*): pohyb hviezd, cyklickosť ročných období i menej výrazné znaky alebo rytmy, ktorých pravidelnosť a počet nám ponúkajú orientačné body. Tak sa rozvinie a zdokonalí meranie času, ktoré rezignuje na poznanie podstaty času a obmedzí sa na izolovanie a presnejšie meranie jeho účinkov.

Rovnaká principiálna ťažkosť ohrozuje alebo vyzýva fenomenologický projekt v jeho nosnej inšpirácii: v hľadaní invariantov nezávisle od stupňa ich eidetickej čistoty. Fenomenológia sa nemôže uspokojiť s uvedenými empirickými riešeniami; nesituuje sa do tej istej roviny, ale spod metodologického uhla musí čeliť tomu istému typu apórie: Aký status priznať samotnému ukazovaniu času bez toho, aby sme popreli jeho „skrytosť“? Aký status udeliť neviditeľnosti času v samotnom lone jeho fenomenálnosti?

Vieme, že Kant určil špecifikum časovej formy na základe „vnútorného zmyslu“ a že prinajmenšom v tomto bode mu Husserl neodporoval, pretože jeho fenomenológia sa stala fenomenológiou „vnútorného vedomia“ tohto času. Už Augustín usudzoval, že práve *in*

---

<sup>4</sup> Tamže, XII, 8.

*anima*,<sup>5</sup> v nás, časová trhlinka nadobúda skutočný tvar a že trojaké podržanie pozornosti, retencie a protencie zoskupuje do jednoty nesubstanciálne a rozptýlené časové rozpätie. *Distensio animi* sa ukazuje ako založené prostredníctvom *intentio* zmyslu a rozmeru?<sup>6</sup>

Na záver tohto prvého priblíženia k neviditeľnosti času treba teraz obrátiť pozornosť na onen „vnútorný“ charakter času. Pripúšťame, že pripísanie času „vnútornému zmyslu“ alebo transcendentálnej subjektivite do značnej miery túto neviditeľnosť vyjasňuje.

Známy príklad dlhšie alebo kratšie znejúceho tónu – Husserlom prevzatý od Augustína<sup>7</sup> – umožňuje predpoklad, že môžem *počuť*, a teda posúdiť odlišnosť trvania tónov alebo spevu. Existoval by tu teda zmyslový a vnímateľný prvok v momente odlišovania časových „intervalov“. Je to presné; a ani Kant, ani Husserl to nepopierajú. Ale Kant právom pripomína, že posúdenie súčasnosti alebo následnosti nemôže prebiehať bez *a priori* určitej reprezentácie, ktorá je vlastne formou času.<sup>8</sup> Husserl analogickým spôsobom ukazuje, že tón, ktorý dolieha k mojim ušiam, je už objektom retencie, bez ktorej by nijaké rozlišovanie nemohlo nadobudnúť tvar. Tieto odstupy, zdanlivo tkvejúce vo veciach, sú fakticky odstupňovaním živej prítomnosti, diferenciáciou v prúde transcendentálnej subjektivity.

Toto odvolanie sa na transcendentálnu subjektivitu, ktorej obrisy a finesy ešte bude treba vykresliť, dovoľuje Husserlovi vysvetliť mnohé fenomenologické aspekty hry pamäte. Je však zrejmé, že protencie Husserl obetoval v prospech retencií. Prečo? Zdá sa, že táto asymetria protirečí husserlovskému úsiliu vykázat' časový tok na základe jednotiacej schematickej osi, ktorú stanovuje samotné plynutie následného času, zasahujúceho rôzne vrstvy vedomia. Intencionálne vedomie je plné spomienok; budúcnosť, ku ktorej mieri, má byť vyplnená neskôr: neteší sa nijakým privilegiami.

Koniec koncov, neviditeľnosť času je znakom jeho jednoty v hĺbke transcendentálneho ega. V tomto zmysle Husserl potvrdzuje kantovskú tézu sformulovanú v *Transcendentálnej estetike*: „Čas nie je ničím iným ako formou vnútorného zmyslu, to znamená nazerať, ktoré máme o sebe a našom vnútornom stave.“<sup>9</sup> Čas tkvie v srdci subjektivity: je najvnútornejším tlkotom tejto subjektivity.

Napriek tomu – neuniká nám takto čosi, čo je pre čas ešte podstatnejšie?

**Druhé priblíženie: „ek-statická“ neviditeľnosť.** Nechceli sme tu však zhrnúť husserlovskú interpretáciu času. Predpokladáme, že pokiaľ ide o hlavné rysy, je dostatočne známa. Podobne sa nebudeme opätovne púšťať do podrobného rozboru Heideggerovej interpretácie, ktorú vyložil v *Bytí a čase*, hlavne od 65. paragrafu. Bude zaujímavejšie, ak pôjdeme priamo k cieľu, t. j. k porozumeniu toho, do akej miery čas stanovil os heideggerovskej cesty a samotný ústredný bod odlišností medzi Heideggerom a Husserlom, a k porozumeniu roly, akú v tejto otázke zohrala reinterpretácia neviditeľnosti času.

V tomto rámci sa odvolávame na dva kľúčové texty: na kratučkú definíciu času v *Bytí a čase* a na § 12 zväzku *Gesamtausgabe*, v ktorom nachádzame jedinečnú pasáž Heideggerovej kritiky husserlovskej koncepcie času. V oboch prípadoch je neviditeľnosť času po-

<sup>5</sup> Tamže, XI, 26.

<sup>6</sup> Pozri našu knihu *Chronos*, cit. vyd., s. 145.

<sup>7</sup> Pozri najmä E. Husserl: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. In: *Husserliana*, Bd. X, §§ 5, 10.

<sup>8</sup> Kant: *Kritika čistého rozumu*, B 47/A 31. Slov. preklad s. 82.

<sup>9</sup> Tamže, B 49/ A 33. Slov. preklad s. 84.

chopená v zmysle, ktorý by chcel byť radikálnejší, než to dovoľuje intencionalita.

V § 65 *Bytia a času* Heidegger podáva eliptickú definíciu časovosti, ktorej je veľmi ťažké porozumieť, bez toho, aby sme ju vzťahli na jej skutočný filozofický kontext: „Budúcnosť, bývalosť, prítomnosť ukazujú fenomenálne rysy ‚prichádzať k sebe‘, ‚späť do‘, ‚stretnúť sa s čím‘. Fenomény tohto ‚k...‘, ‚do...‘, ‚pri...‘ zjavujú časovosť ako *ekstatikon* vôbec. Časovosť je pôvodné ‚mimo seba‘ osebe a pre seba.“<sup>10</sup> Ťažkosť neplynie z pojmu *ekstatikon*: už Aristoteles poznamenáva, že čas je podstatne destabilizujúci,<sup>11</sup> a neprekvapuje, že je taký v každom zo svojich troch zameraní. Ťažkosť spočíva skôr vo fakte, že Heidegger nevyjasňuje, prečo by mala byť časovosť pochopená ako „*ekstatikon* vôbec“. Pôvodný časový charakter „mimo-seba“ nemožno separovať od „vôbec“, ale tieto slová sú vnútené s určitou dávkou násilia, bez dôkladného vyjasnenia, ktoré máme právo očakávať vzhľadom na dôležitosť takejto definície. Príslovka „*schlechthin*“ (vôbec) nás vyzýva nejsť okľukou, hľadájac interpretáčny horizont, ktorý v texte nie je pomenovaný, ale bez ktorého bude porozumenie ekstatickému charakteru časovosti akosi nedoriešené. Naivný čitateľ, neupovedomený o tomto „nepomenovanom“, bude zmätený: je preňho ťažké porozumieť, o čo tu ide. Nuž, to, o čo tu ide, je prístup k pôvodnejšej časovosti, než je tá, ktorá sa dáva iba v lone transcendentálnej subjektivity. To vlastne intencionalitu Heidegger nepomenúva a práve na ňu odkazuje príslovka „*schlechthin*“. Treba teda porozumieť tomu, že časovosť je ekstatická priamo, to znamená že neprechádza intencionalitou.

Teraz, keď vďaka zobraňným spisom disponujeme Marburskými i Freiburskými prednáškami z rokov predchádzajúcich vydanie *Bytia a času*, príp. z toho istého obdobia, môžeme lepšie porozumieť heideggerovskej kritike husserlovského stanoviska formulovaného od roku 1925 v *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. Odhaľujúc obmedzenia husserlovskej koncepcie intencionality, ktorú posudzuje ako poplatnú kartezianizmu a jeho ideálu nepochybnéj a absolútnej vedy, Heidegger píše: „Vypracovanie čistého vedomia ako tematického poľa fenomenológie *nie je dosiahnuté fenomenologicky návratom k veciam samým*, ale regresom k tradičnej ideí filozofie.“<sup>12</sup> Zdalo by sa, že výzva vrátiť sa k „veciam samým“ započne predstavenie novej fenomenológie času; fenomenológie, ktorá je síce v *Prolegomenách* ohlásená, ale nie rozvinutá. Je prekvapujúce a rozčarujúce zároveň, že sa Heidegger nepodujal na tematickú a systematickú diskusiu s myšlienkami Husserlových prednášok, ktoré vydal v roku 1928 pod titulom *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Táto diskusia existuje, ale je veľmi krátka a príliš hutná. Nachádza sa, ako sme sa už zmienili, v § 12 prednášky z roku 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*; je to druhý z textov, na ktorý sa budeme v ďalšom odvolávať.<sup>13</sup>

Heidegger neposudzuje husserlovskú interpretáciu času celkom negatívne. Predovšetkým uznáva, že „v porovnaní so všetkými predchádzajúcimi interpretáciami je Husserlovou zásluhou to, že poprvý krát tieto fenomény uchopil pomocou intencionálnej štruktúry.“<sup>14</sup> Ale toto ocenenie je bezprostredne vyvážené dvoma kritikami: Čas zostáva imanentný

<sup>10</sup> M. Heidegger: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 368.

<sup>11</sup> Aristotelés: *Fyzika*, 222b.

<sup>12</sup> M. Heidegger: *Gesamtausgabe* (ďalej GA), 20, s. 147: „Die Herausarbeitung des reinen Bewusstseins als thematisches Feld der Phänomenologie“. Pozri §§ 10 – 13 toho istého zväzku.

<sup>13</sup> GA 26, s. 263 – 264.

<sup>14</sup> Tamže, s. 263: „Mit Rücksicht auf alle bisherigen Interpretationen ist das Verdienst Husserls, zum erstenmal, mit Hilfe der intentionalen Struktur, diese Phänomene gesehen zu haben.“

subjektívite, „spočíva ‚v subjekte‘ ako čosi vnútorné“;<sup>15</sup> na druhej strane je časové vedomie vždy orientované na „čistú impresiónálnu danosť“, ktorá je (už spomenutým) východiskom a ktorá zostane konštantným odkazom husserlovského fenomenologického opisu: „fenomén časového plynutia zvuku“.<sup>16</sup> V čom sa tieto dve kritiky zhodujú? Možno Husserlovi vyčítať transcendentálny „subjektivizmus“ a ontický „objektivizmus“ zároveň? Podľa Heideggera tieto dve „chyby“ sa ukazujú ako komplementárne a sú odvrátenou stranou kvalít husserlovského opisu retencií a protencií ako imanentných vzťahov medzi subjektivitou a dátami percepcie. Vyváženosť časovej intencionality môže byť narušená buď výlučnou akcentáciou čisto subjektívneho pólu, alebo zdôrazňovaním pólu „ontického“. Heidegger usudzuje, že obidva tieto póly ohraničujú horizont husserlovskej intencionality. Jej program bude úspešne realizovaný vtedy, keď obdržíme „analytický opis intencionality v jej *a priori*“.<sup>17</sup> No Heideggerovi, prinajmenej od rokov 1927 – 1928, ide o to, aby v skúmaní oblasti neviditeľnosti času išiel ďalej a hlbšie. Hoci svoju metódu ešte nenazýva „fenomenológiou nezjavného“ – čo učiní oveľa neskôr v *Seminári zo Zähringenu*<sup>18</sup> –, je už na stopke neintencionálneho priblíženia k časovosti. Čo však treba rozumieť pod bezprostredným „ek-statickým“ charakterom času? Nebude „ek-statickosť“ len prázdnu formulu zbavenou obsahu? To by bolo poľutovaniahodné. Pokúsme sa teda, čítajúc nanovo § 12 z 26. zväzku zbraných diel (nezabúdajúc na *Bytie a čas*) lepšie porozumieť, akým spôsobom táto „ek-statickosť“ rozvíja tajomný charakter času, ktorý v rámci husserlovského horizontu zostal neviditeľný alebo nevnímaný.

Predovšetkým, Heidegger naozaj sleduje vodiacu niť neviditeľnosti času, kladúc dôraz na skutočnosť, že sám čas v tom, čo mu je najvlastnejšie, je zakrytý. Treba sa oslobodiť od falošných evidencií „obyčajného času“: „Podstatné je oslobodiť pohľad, aby si mohol vcelku privlastniť to, čo sa odkrýva ako čas.“<sup>19</sup> Poznamenávame, že tento pokus fenomenologického vyjasnenia je stále nesený vizuálnymi metaforami, ako ukazuje aj posledný citát.<sup>20</sup> Oslobodiť pohľad; dobre, ale na čo ho obrátiť? Cieľom tohto hlbšieho pohľadu je ek-statický charakter samého času; paradox však spočíva v tom, že to, čo je ek-statické, nie je ľahko uchopiteľné ani viditeľné. Dáva sa vôbec vidieť? Heidegger dospieva až k tvrdeniu: „Ek-stázy“ nie sú s určitosťou ani vedením, ani vedomím, a ešte menej videním.“<sup>21</sup>

Treba tu bezpochyby upozorniť na prekvapujúci kontrast medzi ľahkosťou, s akou sa Heidegger na jednej strane rozpisuje vo svojej kritike „obyčajného času“, ktorý schematizuje a dokonca karikaturizuje,<sup>22</sup> a eliptickým, aluzívnym a akoby tautologickým priblížením „vlastného času“. Heidegger má pravdu, keď interpretáciu času, vychádzajúcu z postupnosti jednotlivých „teraz“, pokladá za nedostatočnú, no máme právo pýtať sa, či je

<sup>15</sup> Tamže, s. 264: „... sie bleibt als etwas Inneres ‚im Subjekt‘.“

<sup>16</sup> Tamže, s. 264: „Das Phänomen des zeitlichen Ablaufs eines Tones.“

<sup>17</sup> M. Heidegger, *GA 20*, s. 108: „... analytische Deskription der Intentionalität in ihrem Apriori.“

<sup>18</sup> M. Heidegger: *Vier Seminare*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1977, s. 137.

<sup>19</sup> Tamže, *GA 26*, s. 258: „Wesentlich ist, den Blick freizuhalten für das totale Eigenwesen dessen, was sich als Zeit enthüllt.“

<sup>20</sup> Na tej istej strane a v nasledujúcej vete: „... Wir können hier nur eines der Phänomene uns vor Augen legen...“. I s. 257: „Wir wollen hier versuchen, diesen Wesencharakter der Zeit einsichtig zu machen.“

<sup>21</sup> Tamže, *GA 26*, s. 269: „Die Ekstasen sind ja kein Wissen um, kein Bewusstsein, und noch weniger ein Schauen.“

<sup>22</sup> Tamže, *GA 20*, s. 442. Heidegger dokonca pripodobňuje každodenný čas k *das Man*.

možné filozofickú reflexiu „od Aristotela po Bergsona a ďalej“ redukovať na takúto interpretáciu, a napokon, či je každodenná skúsenosť taká „obyčajná“, ako tvrdí Heidegger (najmä ak si dáme tú námahu a určíme túto skúsenosť v spoločenskom, historickom či etnologickom rozmere). A čo sa nám dáva vidieť zo strany „vlastného času“?

Zas je oveľa jednoduchšie porozumieť, čím „vlastný čas“ *nie je*, než čím je, hoci Heidegger tvrdí, že udržiava podstatný vzťah (čo je, pravda, „ešte temné“) s porozumením bytiu.<sup>23</sup> Negatívne vymedzené črty sú zrozumiteľné (čas sa neredukuje na prítomnosť, ktorá „plynie“ v duši a ktorú by bolo treba uchopiť v opozícii k zmyslovému a večnému). Ale je tak zreteľné pozitívne priblíženie? Heidegger sa obmedzuje na tvrdenie o „ekstatickom charaktere“ času a jeho horizontálnom charaktere (*Horizontcharakter*); spomína jeho vnútornú spojitosť s pohybom k pôvodnejšiemu „časovaniu“. Tieto charakteristiky sú takmer tautológiami, pretože odkazujú na to, čo je v čase najtemporálnejšie alebo k Samému času (*le Soi du temps*), pričom ponechávajú bokom všetky ontické určenia (zvlášť kvantitatívne). Tento tautologický charakter je ešte zreteľnejší v charakteristike každej z „ekstáz“: „Ek-stáza zahrnuje seba samu práve ako *ekstasis*.“<sup>24</sup>

Napriek tomu spôsob, akým nás Heidegger privádza k samému času, nie je zbavený zmyslu; je len viac verbálny ako vizuálny. Práve keď pomenúvame, tak časujeme: „Je to sám čas, ktorý pomenúvame, hovoriac: ‚teraz‘, ‚potom‘, ‚vtedy‘.“<sup>25</sup> Heidegger teda načrtáva fenomenológiu pomenovaní, presnejšie fenomenológiu „s poukazujúcim charakterom“ (*Vorweisungcharakter*) – troch časových aspektov. Ide o to, porozumieť, ako „teraz“, „potom“, „vtedy“ každé osobitne odkazuje na ekstatický horizont, ktorý je zároveň časovou perspektívou a zahrnutím celej časovosti. Prítomnosť, budúcnosť a minulosť nie sú časťami času; každá z nich je nositeľom ekstatickej jednoty času.

Zastavme sa pri fenomenologickej analýze onoho „teraz“. Je tým smerodajnejšie, že práve v ňom dochádza k oslobodeniu pohľadu od istého druhu „obyčajnej“ tyranie prítomnosti prítomného. V skutočnosti nedisponujeme sériou jednotlivých „teraz“, ktorými by sme si mohli poslužiť a vykázat ich (táto reprezentácia nás privádza k „obyčajnej“ predstave). Ukázat „teraz“, vypovedajúc ho, znamená ustáliť blízkosť, byť pri (*bei*).<sup>26</sup> „Teraz“ teda nie je homogénnym bodom lineárnej osi. V *Bytí a čase* čítame: „Ono ‚teraz‘ je časom.“<sup>27</sup> Ako porozumieť tomu, že čas imanentne prináleží k „teraz“, alebo, inými slovami, tomu, že „teraz“ môže byť i ťažký aspekt heideggerovskej interpretácie: Lhkým aspektom je priblíženie autentickjšieho zmyslu prítomnosti „teraz“ (alebo prítomnosti pri „teraz“), než je homogénna bodovosť, a to ontologicko-existenciálneho zmyslu „obstarávania“ (*Besorgen*),<sup>28</sup> a nechať sa „stretnúť“ (*Begegnenlassen*).<sup>29</sup> Ťažší aspekt, ako sme už postrehli, tkvie v autoreferencii času, ktorá bude zachovaná až po prednášku *Čas a bytie* a kvalifikovaná ako „dávanie“ (*Geben*): „Čas nie je, ale časí sa.“<sup>30</sup> Čas je porozumený

<sup>23</sup> Tamže, s. 254: „noch dunkle“.

<sup>24</sup> Tamže, s. 269: „Ekstase umschliesst sich selbst und zwar gerade als ekstasis.“

<sup>25</sup> Tamže, s. 258: „Die Zeitselbst nenen wir mit «jetzt», «dann», «damals».“

<sup>26</sup> Pozri *Bytie a čas*, cit. vyd., s. 368.

<sup>27</sup> Tamže, s. 449.

<sup>28</sup> Tamže, § 79: „časovosť pobytu a obstarávanie času“.

<sup>29</sup> Tamže, s. 368.

<sup>30</sup> Tamže, GA 26: „Zeit ist nicht, sondern zeitigt sich.“

pôvodnejšie ako časovanie a časovanie zase ako sama eskatická jednota ekstáz.<sup>31</sup> Napokon, keď pôjde o ešte pôvodnejšie pomenovanie časovania, sa však Heidegger odvolá na slovo *Schwingung*, „kmitanie“, ktoré je samo porozumené v horizonte transcencie pobytu napnutého medzi „vrhnutosťou“ a rozvrhom: „Časovanie je slobodným kmitaním celej pôvodnej časovosti; sám čas sa vymršťuje a celkom vibruje.“<sup>32</sup>

Na strane 266 26. zväzku zbraných diel kresba (pozoruhodná už tým, že je ojedinelá) dovoľuje predstaviť si nepredstaviteľné, to znamená kmitanie časovania: dva vektory – rozbiehavo orientované – konvergujú v bode pýtania („bod pýtania označuje otvorenosť horizontu“). Fakticky je to otvorená štruktúra na rozdiel od špirálovito sa zatáčajúcej schémy na tej istej strane, ktorá zodpovedá časovosti u Bergsona. Sám Heidegger poznamenáva: Táto nová interpretácia „vlastnej“ časovosti prijíma svoj smer od prvenstva priznaného budúcnosti, ako to možno rozpoznať už vo výroku, ktorý uzaviera *Prolegomena*: „Bytie, v lone ktorého môže pobyt vlastným spôsobom predbiehať všetky svoje možnosti, je čas.“<sup>33</sup> Toto prvenstvo budúcnosti bude oslabené v prednáške *Čas a bytie*; ale to, čo zostáva zachované, je odkazovanie na Samotný čas a jeho „dávanie“. Je v tom živé paradoxné napätie. Heidegger vskutku uspel v predstavení ekstatickej jednoty časovosti ako existenciálnej štruktúry umožňujúcej Starosť („bytie v predstihu pred sebou vždy už ako bytie pri“),<sup>34</sup> ale podarí sa mu v tomto úsilí oslobodiť sa od intencionality, ak je predpokladaná ako nevyhnutná referencia, ba čo viac, ak sa stále hľadá Samotnosť času samého?

Aké metodologické závery možno vyvodzovať z nášho ponoru do nezjavnosti času v kontexte Heideggerovho skúmania? Tieto poznámky sa nedotýkajú výlučne Husserlovho a Heideggerovho stanoviska; miera predovšetkým k vyjasneniu metodologických perspektív týkajúcich sa fenomenologického skúmania časovosti v úsilí premyslieť spojenie toho, čo je intencionálne, s tým, čo je „ek-statické“.

### **Tretie priblíženie: Ako premyslieť spojenie intencionálneho a „ek-statického“?**

Aby sme nanovo načrtli spojitost' medzi intencionálnym a „ek-statickým“, treba ešte upresniť našu kritiku heideggerovského stanoviska; nie preto, aby sme obnovili husserlovské hľadisko, ale preto, aby sme ešte raz prehodnotili a zvažili dôležitosť intencionality z hľadiska času.

Najskôr interná poznámka týkajúca sa Heideggerovho diela; potom otázka, ktorá je dôvodom našej rozpačitosti týkajúcej sa hraníc tautologickej fenomenológie.

Prvá poznámka: Napriek slávnemu „obratu“ – ktorého realitu a prínos by sme nemali znižovať – Heidegger neustále smeroval svoj pohľad k času, k Samému času, a to od prednášky z roku 1924 *Pojem času* až po prednášku z roku 1962 *Čas a bytie*. Okrem toho ho jeho stála kritika tradičnej predstavy času priviedla k skúmaniu nezjavnosti času v pojmoch ekstatickej jednoty, ktorú – ako sa ukazuje – možno nanajvyš pomenovať, ale nie konkrétne opísať, takže heideggerovská fenomenológia sa veľmi rýchlo a veľmi skoro – už od marburského obdobia – stáva tým, za čo sa napokon uzná aj sama: „fenomenológiou ne-

<sup>31</sup> Pozri *ibidem*.

<sup>32</sup> Tamže, s. 268: „Die Zeitung ist freie Schwingung der ursprünglichen ganzen Zeitlichkeit; Zeit erschwingt und verschwingt sich selbst.“

<sup>33</sup> M. Heidegger: *GA* 20, s. 442: „Das Sein, in dem das Dasein seine Gänze eigentlich sein kann als Sich-vorweg-sein, ist die Zeit.“

<sup>34</sup> Tamže: „das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei“.



zjavného“ a tautologickou fenomenológiou. Je to čas, ktorý sa ukazuje ako najnezjavnejší „fenomén“ – Ariadnina niť, ktorá Heideggera prevádza cez labyrint mätúcej „fenomenológie“ (keďže už neobsahuje pojmovú výstuž ani intencionálny horizont husserlovskej fenomenológie). Metodologický prístup neskorého Heideggera netreba totiž oddeľovať od jeho napredovania, tak, ako netreba zabúdať na to, že jeho vodiacou niťou je časovosť.

Nepopierame, že sa Heideggerovi podarilo ukázať dimenziu času, ktorú nevybadal Husserl, je tu však otázka, či príliš neuzavrel porozumenie časovosti v Samotnosti času, t. j. v autoreferenčnom „vlastnom čase“, takže skutočné spojenia časovosti zostávajú napokon fenomenologickým chápaním opomenuté? Videli sme, že hľadanie Samotnosti času bolo stálou snahou Heideggerovho myslenia a že napokon v *Čase a bytí* viedlo k dosiahnutiu tautologickej hranice časovania na základe danosti samého času: „čas sa dáva“ (*Es gibt Zeit*). Ako Heidegger naznačuje v závere svojej prednášky, táto danosť nakoniec odkazuje na pôvodnejšiu tautológiu: „Čo zostáva povedať? Iba toľko: udalosť privlastnenia privlastňuje. Vypovedáme teda to isté, vychádzajúc z toho istého smerom k tomu istému.“<sup>35</sup> Rubom tohto prístupu k tomu, čo je pôvodné, je odvrátenie zraku od časovej fenomenálnosti, teda od toho, čo je v čase časové. To, čo na jednej strane získame, na druhej stratíme. „Bytie mizne v udalosti privlastňovania,“ napísal Heidegger,<sup>36</sup> ale to isté môžeme povedať o čase, pretože odteraz je to stálosť Toho-istého (*das Selbe*), ktorá umožňuje mysleniu uchýliť sa k privlastneniu v bezpečí pred chronologickými determináciami. Neobetuje hľadanie bytnosti času práve pominuteľnosť, ktorá je jedinečnou špecifickosťou časového javenia? Príklon k bytnosti je dokonale pochopiteľný a úctyhodný, ale bude dostatočne fenomenologický? Z tohto hľadiska, t. j. v rovine ukazovania, nie je také isté, či je čas daný na základe samého seba. Trvajúc na tom, nepredpokladá Heidegger ešte nejakú principiálnu jednotu, ktorá skrz slovo „čas“ uchováva niečo z formálnej stálosti pojmu času? V tejto postupne zachováanej autoreferencii sa stráca to, čo je v čase najviac časové, pretože sa berie do úvahy len to, čo sa zachováva! Predovšetkým tiež umožňuje uniknúť rôznorodosti foriem časovania, ktoré sa viažu so špecifickými známkami a znakmi, ak je pravda, že žiadne časovanie nikdy nevzniká „čistým spôsobom“, ale vždy v súlade s procesmi sprítomnenia/znepřítomnenia, uskutočňujúcich sa v určitých kontextoch.

Táto kritika dovoľuje porozumieť tomu, že Heidegger je uzavretý v horizonte abstraktnej jednoty, ktorá nemá až tak ďaleko od kantovského transcendentálneho formalizmu, oveľa viac, než sa domnieva. Stálosť apriórnej formy vnútorného zmyslu je nahradená rovnakosťou (*mêmeté*) dávania času. Ak však nie je poslednou inštanciou transcendentálna subjektivita, čo ňou potom je? Bezpochyby je ňou jazyk, do tej miery, do akej ukrýva najpôvodnejší vzťah s časovosťou, vzťah, ktorý sa – podľa neskorého Heideggera – môže dokonca vymykať histórii bytia.<sup>37</sup>

Vráťme sa však k špecifickosti fenomenologických úloh v otázke času. Zdá sa, že by sme sa mali – predtým, než vyvodíme závery, a to na čo najsolídnejšej báze – vrátiť k problému intencionality a tomu, čo bolo v husserlovskom traktovaní tohto problému pre

<sup>35</sup> M. Heidegger: *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer 1969, s. 24: „Was bleibt zu sagen? Nur dies: das Ereignis ereignet. Damit sagen wir vom Selbsen her auf das Selbe zi das Selbe.“

<sup>36</sup> Tamže, s. 22: „Sein verschwindet im Ereignis“.

<sup>37</sup> Pozri M. Heidegger: *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein»*. Tamže, s. 44. *Questions IV*, s. 74.

nás významné. Ako si všimol Merleau-Ponty, možno ťažiť – aj keď obozretne – z heideggerovského ústupu bez toho, aby sme pre to opustili úvahy nad vrstvami a sieťami časovej intencionality. Dôvod je celkom jednoduchý: Nežijeme ani nemyslíme v čisto ekstatickom horizonte; spôsob, akým sa nám nanucuje časovosť – a to v zhode so samotnou logikou heideggerovského myslenia Zostavy (*Gestell*) –, je do veľkej miery podmienený naším metafyzicko-technickým osudom a s ním súvisiacimi intenciami; lingvisticky a kultúrne zároveň sme interiorizovali a asimilovali zloženú sústavu časových znakov, sústavu, ktorá sa nijako neobmedzuje na analýzu ekstatického charakteru „teraz“, „potom“ a „vtedy“. Ak aj teda bolo chybou husserlovských analýz prílišné trvanie na kontinuite prúdu „živej prítomnosti“, mali tieto analýzy výhodu v tom, že ponúkali pre konkrétne fenomenologické opisy „štruktúry prijímania“, ktoré je žiaduce a vždy možné určiť subtilnejšie a celistvejšie.

Takto sa môžeme pokúsiť, hoci ťutujúc krátkosť § 24 desiateho dielu *Husserlián*, rozvinúť Husserlom roztvorené perspektívy otázky týkajúcej sa „protencií v spomienke“. Pripomenutie zväzku minulých intencionalít sa neredukuje na nazeranie nehybných vecí, ktoré zostávajú k dispozícii v skladišti pamäti; sú to intencionality, ktoré už boli vyplnené, a my si to uvedomujeme. Vieme, že si pripomíname protencie, ale nestačí to len vedieť: Husserl priznáva, že sa tu analýza intencionality stretáva s ťažkosťami, pretože by mala rekonštituovať skutočný horizont očakávania v samotnej spomienke. Ťažkosť spočíva v tom, že „pripomínanie nie je očakávaním“ (t. j. nie je panenským, čisto neurčitým očakávaním), ale jeho už ustavený horizont možno charakterizovať nasledovne: „Tento horizont sa počas rozvíjania procesu pripomínania otvára nanovo a stáva sa živším, bohatším.“<sup>38</sup> Husserl výstižne, aj keď priveľmi elipticky ukazuje, že toto pripomínanie sa neredukuje na reťaz jednoducho spojených a rekonštituovaných intencií; v tomto zmysle pre vedomie neexistuje čisto objektívna minulosť (čo má svoje dôsledky tak v psychologickej oblasti, ako aj v historickej hermeneutike), ale „nové odkazuje na nové“;<sup>39</sup> dynamika nášho pripomínania je neoddeliteľná od našej nastávajúcej budúcnosti. Tejto „retroaktívnej sile“ Husserl bezpochyby rozumie ešte príliš kontinuálnym spôsobom, v kategóriách prúdu a toku, ale vyjadruje sa v nich istý typ extatického časovania, radikálna destabilizácia, ktorú však možno vyložiť v kategóriách intencionality.

Treba si zvoliť pohľad intencionálnej continuity oproti „ek-statickej“ interpretácii? Alebo naopak? Podľa nás tieto prístupy nie sú až také nezlučiteľné. Ťažkosť spočíva v adekvátnom kladení dôrazu, pokiaľ máme do činenia s nezvyčajnou premenlivosťou a zloženosťou časovej dimenzie. Keď Merleau-Ponty hovorí: „Čas je vždy stratený“,<sup>40</sup> nezabúda na to, že Proust napísal aj *Znovu nájdený čas* (*Le Temps retrouvé*). Aby čas mohol byť nájdený, treba ho stratit, ale nikdy ho nenachádzame taký, aký sme ho stratili. Tak prinieslo objavenie sa kostolných veží v Martinville, náhle videných pozdĺž jednej línie vďaka pohyblivosti auta, Proustovi pôžitok, ktorý sa potom pokúša obnoviť v jednom zo svojich rozprávání, aj keď vie, že tento pokus je temer nemožný. Do hlavného rozprávania totiž vkladá krátky úryvok, ktorý onedmy napísal práve v aute, akoby chcel uchopiť neuchopiteľné, pretože už vtedy pociťoval zázračnú prchavosť dojmu vyvolaného radom kos-

<sup>38</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie ...* In: *Husserliana*, X, s. 53: „Dieser Horizont wird im Fortschreiten des wiedererinnernden Prozesses immer neu eröffnet und lebendiger, reicher.“

<sup>39</sup> E. Husserl: tamže, s. 54: „Das Neue weist wieder auf Neues.“

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty: *Notes de cours (1959 – 1961)*. Paris: Gallimard 1996, s. 197.

tolných veží v žiare zapadajúceho slnka.<sup>41</sup> Čítajúc tieto stránky sa tiež zúčastňujeme na tejto tvorivej radosťi, či skôr na rekreujúcej genéze zložitej sústavy akoby muzikálnych intencionálnych novôt, ktoré sa odohrávajú v pamäti a neposkytujú pritom nejakú definitívnu perspektívu zahrnujúcu minulosť, ale – vďaka postupnosti písania – umožňujú to, čo Merleau-Ponty nazýva „koexistenciou nezlučiteľných prítomností.“<sup>42</sup>

Merleau-Pontyho sme citovali zámerne, pretože to vlastne on, zvlášť v posledných rokoch svojej práce, ukázal cestu k subtílnaj a komplexnej fenomenológii, umožňujúcej ťažiť z Heideggerovej a Husserlovej náuky bez toho, aby ich umelo uvádzal do súladu.

Odporúčajúc „minimalistickú“ fenomenológiu (blízku myslieniu neskorého Merleau-Pontyho) nezamýšľame urobiť nič viac, iba sa vrátiť k úlohám špecificky fenomenologickým, ktoré sú ako také zviazané s vynáraním sa fenoménov a ich javením. Nič viac – to znamená nesmerovať k stanoveniu zakladajúceho alebo totalizujúceho princípu. Fenomenológia by mala skoncovať s úmyslom byť celou filozofiou (alebo s úmyslom nanovo ju založiť). To znamená aj fakt, že fenomenologický projekt rezignuje na ambíciu stať sa prísnu vedou a bude akceptovať pluralitu metód a možných štýlov. Problematicujúc husserlovský program prísnej vedy založenej na absolútnej imanencii mysle Heidegger započal „zostup“ vo vzťahu k husserlovskému „maximalizmu“ (preberáme tu terminológiu Reniera Schürmanna, ktorý fenomenológii rodenia a umierania pripísal kritickú úlohu vo vzťahu k celej „prirodzenej metafyzike“<sup>43</sup>). Na druhej strane treba rovnako skorigovať heideggerovský postup, keďže tým, že z *Ereignis* urobil novú konečnú inštanciu, obetoval Heidegger fenomenologickú snahu – ktorú bezpochyby hodnotí ešte ako príliš povrchnú – nezjavnosti, ktorá nie je iba nezjavnosťou času, ale tajomnejším spôsobom nezjavnosťou radikálneho ustupovania (alebo úkrytu): „Jedine so vstupom myslenia do udalosti privlastnenia (*Ereignis*) prichádza tejto udalosti vlastný spôsob ukryvania.“<sup>44</sup> Nie je prijímanie javenia už celkom obetované zatemneniu tak pôvodnému, že vymršťuje myslenie za horizont viditeľnosti a vypovedateľnosti?

Pokus myslieť spojenie medzi viditeľnosťou a neviditeľnosťou času v „minimálnych“ fenomenologických termínoch predstavuje evidentne skromnejšiu a ohraničenú ambíciu. No nepôjde o dosiahnutie bytnosti času (ani toho, čo je v časovosti pôvodné a bytostné), ale o nasmerovanie pozornosti na hru časovania bez toho, aby sme zapierali ťažkosti spojené s porozumením, videním, či dokonca vypovedaním časových procesov.

Srdce minulosti, tak ako srdce budúcnosti a prítomnosti je vždy v nesúlade a tento nesúlad sa nám nikdy nevydáva čistým spôsobom, ale skrz prepletenú a nanovo sa obmieňajúcu sieť roztrieštených intencionalít, ktorými treba preniknúť a preložiť ich do slov, tak ako to sugeruje Proust: „... to, čo sa skrývalo za martinvillskými kostolnými vežami, musí byť čosi analogické peknej vete, keďže sa mi to vyjavilo vo forme slov, ktoré mi spôsobili pôžitok.“<sup>45</sup>

Vzhľadom na metodologické požiadavky neutrálnosti v jeho opisoch nie je fenomeno-

<sup>41</sup> Pozri M. Proust: *A le recherche du temps perdu*. Bibliothèque de la Pléiade, I, s. 180 – 182.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty: *Notes de cours...* Cit. d., s. 207.

<sup>43</sup> Pozri R. Schürmann: *Les Hégémonies brisées*. Mauvezin TER 1997.

<sup>44</sup> M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Cit. d., s. 44: „Mit der Einkehr des Denkens in das Ereignis kommt also erst die dem Ereignis eigene Weise der Verbergung an.“

<sup>45</sup> M. Proust, cit. d. s. 181.

logickému projektu – bohužiaľ – dopriata tá časť pôžitku, akú ponúka umelecké dielo; nemôže si dovoliť zastaviť sa 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. Lepšie porozumieť, akým spôsobom má všetko javenie časový charakter, akým spôsobom sa časuje javenie – to je jedna z principiálnych úloh vyváženej a nanovo vymedzenej fenomenológie, ktorá sa snaží o realizáciu minima tvárou v tvár tajomstvám, nepochybne uzavretým navždy a dotýkajúcim sa pôvodu, bytnosti a konca časov.

---

Z francúzskeho originálu JANICAUD, D.: La phénoménologie sur les traces de l'inapparence du temps. In: *Revue d'Esthétique*, 1999, č. 36, s. 25 – 36 preložil Pavol Sucharek.

Preklad vychádza so súhlasom dedičov autora.

### **POZVÁNKA NA PREDNÁŠKU**

Slovenské filozofické združenie pri SAV spolu s Filozofickým ústavom SAV

vás pozýva na prednášku

**Jaroslava Vydrová: Formy intersubjektivity**

Prednáška sa bude konať **11. júna 2007**, t. j. v pondelok, o **15.00 hod.**  
v zasadačke THS na Klemensovej ulici 19 v Bratislave