

kteřou jsme nuceni ve své konečnosti a nemohoucnosti rezignovat, čili k "pravdě jako poznané nutnosti", nýbrž přivádí nás k pravdě ontologické, k pravdě, která osvobozuje, k pravdě bytí.

Tomu, co jsme nazval péčí o přirozený svět, říkal Platón "starost (EPIMELEIA) o duši". Duše pak — podle výroku Aristotelova — je "přirozeným pohybem všech věcí". A to je opět přesně totéž, co jsem se pokusil vyjádřit tvrzením, že přirozený svět je co do svého bytí subjektivní povahy. Zdravím duše — a tedy světa — je dle Sókrata *dobro* (TO AGATHON), spravedlnost (DIKAIOSÝNĚ) a pravda (ALĚTHEIA). Filozofická péče o přirozený svět představuje sókratovskou výchovu (PAIDEIA) k zodpovědnosti vůči skutečnosti. Skutečnost, kterou nelze ani vidět, ani objevit, ani vymyslet, lze přesto poznávat naší bezprostřední účastí na ní — totiž tím, že ji smysluplně uskutečňujeme. A v tom spočívá odpovědná starost a péče. Neboť o skutečnosti — rozumějme: o veškeré skutečnosti — se vpravdě rozhoduje i v myšlení, řeči a konání každého člověka: u nitra pochopení vzhází ve zjevnost celek jsoucna. To alespoň vyplývá z povahy bytí, jak se nám zjevuje ve zkušenosti přirozeného světa.

Ivan Dubský

Quaestio temporis

"Pane, je čas."

(R.M.Rilke)

Známe dobře větu monseieura Verdoux: "My time is limited", již se omlouvá knězi, že už déle nemůže s ním hovořit, neboť doba jeho popravy se blíží. A také my, majíce "*tempus clausum*" (konec listopadu) a "*locus clausum*" (deset stran) nastavujeme holý krk, abychom položili hlavu do gilotiny (času), neboť si zahráváme v čase s časem a jeho záluďnostmi. *Cur, quae so, domine deus meus?* Proč to, prosím, pane, Bože můj?, ptal se už sv. Augustin, když se ve svých Vyznáních počal časem zabývat.

1)

Čas je v našem každodenním životě něčím samozřejmým, "zacházíme" s ním, aniž nás jeho povaha znepokojuje; "plyne" od ranního rozbřesku, v práci, obstarávání, oddechu až do nočního bdění nebo spánku, během ročních dob a let. Nanejvýš "nemáme čas" k něčemu, "čas" příliš utíká, člověk se dnes stačí sotva ohlédnout a den, týdny, roky jsou "pryč". Avšak pohled na hodinky a do kalendáře nás ujišťuje, že čas má svoje stálé "tempo". Pomocí těchto měřidel se orientujeme v čase, který se charakterizuje jako "objektivní" a na něm, z minulého, co nás utváří a určuje, v přítomné chvíli, v přítomném "nyní", rozvrhujeme své

budoucí. Takto se jeví čas každodenního živobytí jako proud jednotlivých okamžiků — “nyní” —, které posloupně ubíhají jakoby z minulosti přes přítomnost a směřují k budoucnosti. V nich trvajících trvá a děje se dějí, “jak vlna za vlnou k břehům v dálce plyne”. “Za naše minuty”, čteme v 60. Shakespearově sonetu, “jež minuly se hrnou stále jiné/a všechny se řítí ve věčném spěchu vpřed.” Zde je vyjádřena obvyklá temporální situace naší každodennosti: “proud času” “ubíhá” stále z nekonečných dálek minulosti vpřed do nekonečných dálek budoucnosti. Je to tok minut, nebo podle Aristotela NYN, “nyní”, postup Nyní stále se vyskytujících, zároveň ubíhajících a přicházejících. Čas “plyne” od “již-ne-nyní” k “nynějšímu nyní” a odsud dále k “ještě-ne-nyní”. Má tedy tři dimenze a při tom je to “jeden proud”. Člověk žije v okamžiku nynějšího “nyní”, upíná se k němu, při dobré víře, že bude plout v tomto “proudu času” stále, že si urve, co se z přítomnosti urvat dá. Nivelizace času, k níž dochází, má své “přirozené právo”, neboť náleží ke způsobu bytí člověka, s časem kalkulujícího (“Everyman” ve staré už anglické moraliťe), v představě, že “má vždy ještě čas k smrti”.

Má ale lidský čas jen tuto strukturu? Neprožívá člověk chvíle vytržení z tohoto stejnorodého “toku času”? Nejsou v lidském životě okamžiky, které trvale zůstávají, a proti tomu dlouhé doby, které uplynuly jako okamžiky? Nejsou chvíle, v nichž je čas naplněn; “zhuštěn” a naopak doby úplného prázdna? Nemáme zážitky, setkání, rozhodnutí, která nás tísní nebo uvolňují a tak či onak jsou v jistém smyslu nepomíjející? Nemá čas lidského života své vrcholky a své propasti? Není jedna událost vlastním tajemstvím jednoho života (sr. S. Beckett, *Poslední páska*)? To vše jsou známé věci. Vedle homogenního, rovnoměrně ubíhajícího, “kvanťativního času”, známe i čas “kvalitativní”. Pro prvý Řekové měli svůj termín CHRONOS, i když i tento plynoucí čas byl odlišný od času novodobých exaktních věd, neboť se týká takových proměn jako jsou roční doby, změn lidského života od dětství po sta-

řectví, je to ona píd' času mezi zrozením a smrtí apod. a od něj se liší KAIROS, příznivý okamžik pro jednání, “pravý čas” určený osudem, případně kosmickou konstelací nebo v oblasti zjevení — Bohem (pro Nový zákon je rozhodující právě KAIROS, čas Spasitelův a jednotlivé KAIROI; — “Můj čas ještě nenastal, ale pro vás je stále vhodný čas.” Jan 7,6 — v obou případech stojí KAIROS), časový okamžik, který promeškán, nedá se znovu získat.

Zažitý čas není vždy ve shodě s absolutním časem, prvním a matematicky rovným, rovnoměrně plynoucím i časem “relativním” (ve smyslu newtonském), u něhož prostřednictvím pohybu je vnímatelná a vnější jakási míra trvání, která se užívá namísto času absolutního, pravého v jednotkách hodiny, dne, měsíce, roku (I. Newton, *Principia philosophiae naturalis mathematica*, I. scholium k definici VIII). Čas zážitku se zrychluje nebo zpomaluje, zkracuje nebo prodlužuje, vyprazdňuje nebo naplňuje, mohou v něm zmizet dimenze minulosti a budoucnosti na úkor rozprostřené totální přítomnosti a naopak přítomnost může zcela chybět, vědomí je zcela pohlceno časem řítícím se, vše strhujícím. Časové momenty mohou být i zpřeházeny, neběží urovnaně v řadě časových bodů a dokonce se čas může zcela zastavit, jak čteme v jedné básni Gottfrieda Kellera: “Die Zeit geht nicht, sie stehet still ...” Mluví se o poruchách běžného prožitku času, kdy “hodiny mozku”, jak se píše v odborné literatuře, “jdou” jinak než člověkem užívané chronometry. “Subjektivní” čas nemusí tedy odpovídat “objektivnímu”. Avšak ve veškerých proměnách a posunech vnitřního vědomí času kontinuita temporálních dimenzí zůstává základem. To platí i o takovém výroku, že změny, které probíhají v čase zažitém, se neodehrávají v čase, ale s časem, nebo ve vztahu k času (E. Minkowski, *Le Temps vécu*; pro Minkowského je “čas děním”). Co ovšem znamená být “v čase”, být “s časem” nebo “ve vztahu k času”?

Rovněž ve sféře tzv. objektivního času (“objektivní” podle Maxe Plancka je vše, “co se dá měřit”, a jsoucí je

tedy jen to, co je měřitelné) dochází v XX. století k přehodnocování: *tempus absolutum* Isaaca Newtona byl "revidován"; "proud času" podle učení všeobecné teorie relativity plyne na různých místech univerza různě rychle, v univerzu jako celku nelze zavést jeden univerzální čas; čas je matematizován, stal se měřitelnou veličinou všeho od kosmických procesů přes lidský čas až k mikrofyzikálním "dějům". Svět už neřídí jako za Keplera "světové hodiny", ale "světelné" (neboť rychlost světla má v různých systémech stejnou konstantu *c*), biosféru "biologické", my se držíme svých mechanických, elektrických a dalších, nebo i "vnitřních" hodin, dokonce již i v románě "tikají hodiny" (E.M. Forster), konečně také hudba se zakládá na fyzikálních časoprostorových kritériích (P. Boulez) a tak Ernst Křeněk pojmenovává svou skladbu (odtud také název mého textu) *Quaestio temporis*.

V naší době vznikají znovu a znovu pokusy osvětlit různé přístupy a pojetí času, spolu se párují dvojice "čas vůbec" a čas určitý, abstraktní a konkrétní, formální a obsahově naplněný, matematicko-fyzikální a dějinný, měřitelný a zažitý, čas objektivní a subjektivní, což vše vzbuzuje dojem zmatenosti, neboť se zde pouze fixují definice, v nichž užívané slůvko "čas" jakoby už vymizelo z pozornosti. V celém bádání o čase je každá jistota zaplácena stejně velkou pochybností, stěžuje si Paul Ricoeur, nejsme s to vypracovat takový pojem času, který by byl zároveň kosmologický, biologický, dějinný a individuální. Je to ovšem vůbec možné?

"Čas", jak ukázal Martin Heidegger, "slouží odedávna jako ontologické či spíše ontické kritérium navního rozlišování různých regionů jsoucná. Vymezuje se jsoucnou 'časové' (přírodní procesy a dějinné události) vůči jsoucnu "nečasovému" (prostorové a číselné vztahy). ... Dále je shledávána jistá 'propast' mezi 'časovým jsoucнем' a 'nadčasovou' věčností a činí se pokusy o její překlenutí. 'Časové' znamená zde vždy tolik jako jsoucí 'v čase', což je určení ještě dosti temné." (*Sein und Zeit*, § 5).

Jak je to tedy s "časem"? Co je "čas", o němž se stále vede řeč?

2)

Quid est ergo 'tempus'? Si nemo me querat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. "Co je tedy 'čas' ", ptá se sv. Augustin (*Confessiones*, lib. XI), "vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li však někomu vysvětlit, nevím". Edmund Husserl snad jako první připomněl tuto proslavenou Augustinovu větu na našem prahu našeho století (*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1905), a od té doby se otázka opakující stále klade.

Augustinova pozoruhodně čistá explikace "času" budiž nám vodítkem k dalšímu a proto ji krátce připomenou. Už Augustinus věděl, že jakmile se položí otázka času, stane se z věci v našich myšlenkách nejběžnější a nejznámější záhada. Uvažujeme-li již o čase světa, jeho rozměrech a délkách, zjišťujeme hned, že ani čas minulý, ani čas budoucí není. Prvý už uplynul a již není, druhý ještě nepřišel, takže rovněž není, a přítomnost?, ta hned mizí do minulosti; kdyby neubíhala, musela by být stále a potom by už nebyla přítomností, ale věčností. Když čas spěje ke svému zániku, můžeme o něm říci, že je?

Ani měření času nemůže být důkazem, že čas se vyskytuje: nemůžeme jednak měřit ani minulé ani budoucí, prvé již nejsoucí a druhé ještě nejsoucí, avšak ani přítomné "nyní", neboť uplývá v témž "nyní". Čas nemůže být ani měřítkem něčeho, vždyť sám se nedá měřit. Kde je proto míra času? Tou nemůže být čas sám, jím se nezíská *mensura temporis*.

Vyrovnav se se stavem času vnějšího světa, obrací se Augustin k možné otázce, zda lidský duch není oním místem, kde se "čas časuje". Jedině totiž v duchu lze uchovat všechny tři časy pohromadě: v očekávání budoucnost, v pozorování přítomnost a ve vzpomínání minulost. *Animus* v prezentu udržuje obě ostatní *tempora*. *Futurum* i *praeteritum* nemohou být a nejsou jinak než jako *praesens de praeteritis*, *praesens de futu-*

ris a praesens de praesentibus. Zdá se, že je nalezeno řešení enigmatické povahy času světa, ale i to je omyl: i zde plyne čas, z minulého se nedá nic zpět vyvolat než v paměti a co je budoucí, dá se očekávat jen jako ubíhající pryč. Všechno očekávání se stráví a upadne do memoria. Čas tedy "est et non est", jak Augustin říká při výkladu 38. žalmu.

Jestliže mizí i "vnitřní čas" ducha lidského, pak se rozkládá i Ego, předbíhající se jednou v očekávání a upadající do zapomnění, v obou případech už není u sebe; pozorování "v přítomnosti" je pak pouhý svlak, moment (řečeno barokně), přes nějž uplývá budoucnost do minulosti. *Ego in tempora dissilui*. Rozptýlení je život můj — *distentio est vita mea*.

Jako "čas světa", tak i "čas ducha" mizí a uplývá; jak zabránit úplnému rozptýlení "v čase"? Augustin přichází s myšlenkou nového, radikálního transitu. Je jím odvrát od "světa" i "sebe" k věčnosti, k věčnému "před" (*ante*) všemi časy a "za" (*post*) všechny časy. Tak lidský duch stane u Boha, a tvůrce všeho času (*operator omnium temporum*, Bůh spolu se světem stvořil čas, před světem času není) v nepomíjející neměnné věčnosti. Je to jediné futurum, k němuž se duch může vzepnout, neboť božská věčnost se nemůže nikdy stát praeteritem. Tato *aeternitas* je nehybná přítomnost, *nunc stans*.

Je věčnost v Augustinově smyslu podstatně trvání? Jistěže nikoli. Vždyť je to "nyní", "*nunc*", dokonce věčně *přítomné*. Trvání platí i pro *nunc*, které by uplývalo ustavičně do nekonečna, je jím *nunc fluens*, pro něž se později užívá jména *sempiternitas*. V protikladu k časovému, které má omezené trvání, plyne sice neustále jako neohraničené bez počátku a bez konce, ale právě *nunc fluens*, jak ukazuje Augustinus, jako nepřetržitě sukcese "nyní", vede k zániku "času".

Antika zná ovšem jiný pojem věčnosti (a proti němu Augustinův výklad času je vlastně také namířen), který ku konci metafyziky znovu připomíná Nietzscheho *Zarathustra*, prohlašující se za učitele věčného návratu stejného. *Zarathustra* oslovuje svou duši, již naučil,

aby říkala " 'Dnes' jako 'Kdys' a 'Před časy' a tančila svůj rej přese všechno Zde a Tu a Tam." (F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, III. díl, *O věčné touze*). Jak ihned je patrné, také *Zarathustra* myslí čas z věčnosti stálého Nyní. Není však stálým, stojícím ("stans"), nýbrž stejné Nyní se navrácí, po uplynutí znovu přichází, nemizí v lineárně chápané *sempiternitatis*, čas proto je "kruhem" (Nietzsche užívá obraz "hada času").

Jakkoli jsou obě (dokonce všechna tři) pojetí věčnosti — věčnost jako *sempiternitas*, *aeternitas* a věčný návrat stejného — protichůdná, mají svůj společný základ: je jím interpretace času jako "čas-nyní". Postup "nyní" se vždy chápe již jako nějak se vyskytující "v čase". Nyní, které uplývá, zůstává stále nyní nyní, je všudypřítomnou přítomností i když v řadě vznikajících a zároveň současně zanikajících nyní. Proto mohl Platon nazvat čas jako řadu, posloupnost "nyní", jako pohyblivý obraz věčnosti, neboť ve věčnosti a i v čase panuje stálá jsoucnost, ve středověku pojmenovaná *nunc stans*. Je tomu ovšem obráceně: věčnost jako *nunc stans* je trvalá přítomnost, která se ohlašuje v každém metafyzicky pojatém bytí jsoucího a predikát "věčnost" pak k němu náleží. Jestliže se Aristoteles ptá: Co je to jsoucí? V čem spočívá na jsoucího jeho bytí?, lze se ptát i vzhledem k času: co je na čase jsoucí? Takto položené otázky koresponduje chápání času jako něčeho, co už nějakým způsobem *jest*, a je představeno jako něco jsoucího a tak se táže na jeho bytí? Už Aristoteles formuluje základně v knize IV. své *Fyziky* (kap. 10) problém, zda čas náleží ke jsoucímu nebo nejsoucímu a odtud se rozvíjí veškerá problematika času v celé západní metafyzice od Plotina přes Augustina, Leibnitze, Kanta, Hegela, Schellinga po Nietzscheho. (Sr. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*)

Řečeno s Augustinem: *Et dicimus tempus et tempus, tempora et tempora*, jak se to má však s věcí času?

3)

Pokud křesťanský myslitel (v tomto případě sv. Augustin) myslí "věčnost" jako "stálé" "Nyní", jako věčné — bez konce a počátku, neměnné, trvalé — "Nyní", zůstává v *metafyzické* aporii, platí za metafyzického filozofa. Neboť i to, co Řekové pokládali za stále jsoucí a co vypadá jako věčnost, je ve skutečnosti derivátem časového bytí; "věčné" "Nyní" je veskrze pochopitelné pouze z času. Filozof *neví* nic o Bohu a následně ani o věčnosti, jak promlouvá Heidegger v přednášce z roku 1924, "filozof nevěří, a když se ptá po čase, pak je odhodlán 'porozumět času z času'." (Podle zprávy K. Löwitha v: *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Heideggerovu slovu "filozof nevěří" je třeba rozumět ve smyslu "jako filozof"; je-li člověkem věřícím, předává mu děj zjevení víra, ve věření se také děje a jen víře odkrývá, jak sám Heidegger chápe víru v přednášce *Fenomenologie a teologie* z r. 1927).

Toto *odhodlání* "porozumět času z času" je také v protikladu k nároku absolutního vědění o absolutnu s nímž přichází metafyzika novověku (Hegel). Člověk nevlastní absolutní poznání, křesťansky myšleno, není Bohem. Jeho "porozumění času z času" je mu dáno jeho konečností a jeho smrtelností ho činí zvláštním, chceme-li "privilegovaným" jsoucím mezi jinými jsoucnými. Vše zaniká, jiné živoucí jsoucí pojde jako zvíře, člověk je smrtelný stále a bytostně nejen ve chvíli, kdy přichází smrt. Lidé jsou smrtelní, protože mohou zemřít, mohou smrt jako smrt zakusit zakoušet. (To naprosto neznamená, že smrtí se klade za cíl prázdné Nic.) Rilke napsal:

Der grosse Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die es alles geht.

Člověk je natolik konečný, že se dostává přes nicotu, neboť v jeho pobytu se mu otevírá bytí.

Jakým způsobem se otevírá ono nám nejsamozřejmější, nejsrozumitelnější, co se objevuje v každé výpovědi, v každém zjištění a poznání, to, že nějaké jsou-

cí *jest*, je zakryto. V různých flexích, v nichž se slovo *být* vztahuje k jsoucímu jakožto jsoucímu, je už na počátku jakási záhada, jak zjišťuje již úvodem svých analýz otázky bytí Martin Heidegger (sr. *Sein und Zeit*, § 1). Pod slovem "bytí" nelze si nic myslit. Přesto celé dějiny metafyziky od původně Aristotelem položené otázky "Co je bytí jsoucího?" přinášejí odpovědi, které se snaží řešit tuto kardinální otázku "první filozofie". Problém je totiž ten, že bytí nemůže *být*, neboť by potom nebylo bytím, nýbrž jsoucnem. Bytí platí jednou za obecný, ba nejobecnější pojem dále již nedefinovatelný, jindy se chce porozumět jsoucímu ze "struktury bytí" (esence a existence) nebo ze způsobů bytí (možnosti, skutečnosti, nutnosti), z hlediska "objektivit" nebo "subjektivit"; bytí není "žádný reálný predikát" (Kant), je "jednoduché bezprostředno" (Hegel). Ať již je výklad bytí jakýkoliv — ve všech učeních se skrývá posláni, které vychází z bytí, jak se dává v běžném slovíčku "jest".

Zdá se, že "bytí" — a tím i "jest" — osvobozuje z pout metafyziky, když se užívá v logice jako kopula (a jest b), jako *respectus logicus*, vyjadřující vztah mezi větným subjektem a predikátem. Protože však jeho význam je mnohoznačný, buď "jest" nemá žádný vlastní význam a znamená něco jen v myšlení, jímž se spojuje, nebo naopak je *esse essentiae* nebo *esse existentiae*, dále se týká pravdivosti nebo nepravdivosti výpovědi, tak i kopula je svázána s mnohostrannou strukturou bytí nějakého jsoucího a tím i s porozuměním bytí vůbec.

V onom "zázraku všech zázraků: že jsoucí jest" (M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*), zkušenosti, již mezi vším jsoucím má jedině člověk, skrývá se *veritas temporalis*. Neboť říkáme-li "jest", uvádíme *eo ipso* jsoucí do určitého temporálního vztahu, neboť "jest" nemůže být jinak než "ted", "nyní". Tato souvislost mezi "přítomností" a flexí slovesného tempora "být" leží v základě řeckého myšlení (a řeči) a odtud prostupuje jak evropskou metafyziku dějin bytí, tak i přes aristotelovsko-stoickou gramatiku i do struk-

tury naší řeči. Vodítkem je Parmenidův výklad bytí jako USIA (česky se převádí jako zpřítomnění, aby se odlišila jedna z dimenzí času — “přítomnost” — od USIA; v němčině je to “die Gegenwart” a “die Anwesenheit”). Už zde se hlásí souvislost mezi bytím jsoucího a zpřítomněným prezenčním “temporálním rozvrhem jsoucího”. Aristoteles pak svým základním zkoumáním otázek: Náleží čas mezi jsoucí nebo nejsoucí? Jak a kde je čas? Jaká je FYSIS, povaha času? Co je čas?, končíci důsledně v aporiích, určuje pak metafyzický pojem času až po naše časy (pokud vycházíme z “přirozeného” respektive naivního názoru). Jestliže se bere k charakteristice bytí jsoucího čas — ať časové, bezčasové, nadčasové — vždy čas je něčím jsoucím. Takto pojatý čas má své dimenze, v posloupnosti “nyní” však třidimenzionalita “nyní”, jak jsme viděli u Augustina, znamená rozptýlení “času”. Kde jsou ona minulá, nebo budoucí “nyní”? Kde je “nyní” “nyní”? Co může shromažďovat časové dimenze, abychom zůstávali “v čase”? Právě “zpřítomnění” — USIA — je oním původním fenoménem, je horizontem, základním určením všech časových ekstází, teprve v jeho obzoru se “časuje” přítomné, minulé a budoucí.

Kdo však může shromažďovat v horizontu zpřítomnění jednotlivé dimenze, ekstáze času? Jenom ona bytost, které v její konečnosti jde o porozumění bytí. Člověk je taková bytost, která je, pokud se ukazuje v “bytí”, a proto může jen být, pokud se již chová k jsoucímu. K tomu, co je, tj. k tomu, co je určeno bytím, patří také, co může být, co musí být a co bylo. Odtud pramení potřeba původní explikace času, jako horizontu porozumění bytí z časovosti, jakožto bytí pobytu, jak ukázal Heidegger.

Nezůstává však otázka po pobytu člověka, tj. po jeho nejvnitřnějším základu, po porozumění bytí jako bytostně existentní konečnosti stále problémem metafyzickým? Jistěže ano. (K tomu Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*.) Jak lze myslet přednost “zpřítomnění”, které je spoluurčující při veškeré ražbě bytí? Jak je možné myslet čas ne-metafyzicky?

To jsou některé z otázek, které zůstávají na závěr tohoto pokusného úvodu do otázky času. Bylo již řečeno, že bytí jako čas, nebo spíše čas a bytí, náleží zvláště naší době, kdy žádné první a poslední slovo není po ruce, k nejtěžším filozofickým otázkám. Proto je pocho-pitelná Heideggerova odpověď na otázku ankety časopisu *Die Zeit* (23.II.1956): “Co je čas?”, která zní: “Mohlo by se myslit, že ten, kdo napsal ‘Bytí a čas’, by to musel vědět. On to však neví, tak se ještě dnes ptá ...” My smrtelní se budeme ptát stále. Pro vpravdě žijícího člověka je stále čas. Proto ještě jednou slyšíme R.M. Rilka: “Herr: Es ist Zeit. Der Sommer war sehr gross.”