

**Univerzita Pardubice**

**Fakulta filosofická**

**Augustinovo pojetí času ve Vyznáních**

**Jan Nedbal**

**Bakalářská práce**

**2010**

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2009/2010

## ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Jan NEDBAL**  
Studijní program: **B6101 Filozofie**  
Studijní obor: **Filozofie**  
Název tématu: **Augustinovo pojetí času v Confessiones**  
Zadávací katedra: **Katedra religionistiky a filosofie**

### Zásady pro vypracování:

Autor této práce se zaměří na rozbor filosofické reflexe času u vybraných myslitelů v rámci antické filosofie s tím, že hlavní pozornost bude věnována Augustinovi a jeho pojetí času v XI. knize spisu Confessiones. Vedle Augustina bude krátce analyzováno Platónovo pojetí času v dialogu Timaios, Aristotelovo pojetí času v IV. knize spisu Fyzika a Plótínovo pojetí času v pojednání O věčnosti a čase. Cílem této práce je předvedení dosud živé problematiky času, která byla poprvé rozvedena a rozpracována na půdě klasického a pozdně antického myšlení.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce:

Seznam odborné literatury:

**tištěná/elektronická  
viz příloha**

Vedoucí bakalářské práce:

**Mgr. Filip Grygar, Ph.D.**  
Katedra religionistiky a filosofie

Datum zadání bakalářské práce:

**30. dubna 2009**

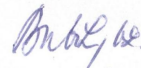
Termín odevzdání bakalářské práce:

**31. března 2010**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.  
děkan

L.S.



doc. ThDr. Ivan Štampach  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2009

## Příloha zadání bakalářské práce

Seznam odborné literatury:

- AUGUSTIN, A., Vyznání. Praha : Kalich, 2006. 565 s. ISBN 80-7017-027-1.
- ARISTOTELÉS., Fyzika. Praha : Petr Rezek, 1996. 503 s. ISBN 80-86027-03-1.
- ARMSTRONG, A. H., Filosofie pozdní antiky : od staré Akademie po Jana Eriugenu. Praha : Oikúmené, 2002. 675 s. ISBN 80-7298-53-X.
- CVEKL, J., Čas lidského života. Praha : Svoboda, 1967. 82 s.
- DUBSKÝ, I., K dějinám interpretace Augustinova porozumění času. in. Reflexe. Praha : Oikúmené, 2005. 5-29 s. ISSN 0862-6901.
- FLASCH, K., Was ist Zeit? : Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Frankfurt am Main : Klostermann, 2004. 438 s. ISBN 978-3-465-03374-5.
- FLOSS, K., Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus. Olomouc : Univerzita Palackého, 1992. 139 s.
- HAWKING, S., Stručná historie času. Praha : Argo, 2002, s. 256. ISBN 80-7203-422-7.
- HEIDEGGER, M., Bytí a čas. Praha : Oikúmené, 2002. 487 s. ISBN 80-7298-048-3.
- HUSSERL, E., Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí. Praha : Ježek, 1996, s. 147. ISBN 80-901625-9-2.
- KARFÍKOVÁ, L., Čas a řeč : studie o Augustinovi, Řehořovi z Nyssy a Bernardovi Silvestris. Praha : Oikúmené, 2007. 214 s. ISBN 978-80-7298-260-8.
- KARFÍKOVÁ, L., Časovost a autenticita podle Sein und Zeit (některé problémy Heideggerova konceptu a jejich obdoby u Augustina). in. Reflexe. Praha : Oikúmené, 2008. 45-54 s. ISSN 0862-6901.
- PATOČKA, J., Úvod do fenomenologické filosofie. Praha : Oikúmené, 2003. 189 s. ISBN 80-7298-064-5.
- PLATÓN., Timaios. Praha : Oikúmené, 2008. 127 s. ISBN 80-86005-07-0.
- PLÓTÍNOS., Věčnost, čas a duch. Praha : Petr Rezek, 1995. 165 s. ISBN 80-901796-5-7.
- RICOEUR, P., Čas a vyprávění I. Praha : Oikúmené, 2000. 319 s. ISBN 80-7298-017-3.
- SOKOL, J., Čas a rytmus. Praha : Oikúmené, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-123-4.
- TRETERA, I., Nástin dějin evropského myšlení : od Thaléta k Rousseauovi. Praha a Lito-myšl : Paseka, 2006. 376 s. ISBN 80-7185-819-6.
- ULMANN, V., Relativistická kosmologie, online, [www.astronuklfyzika.cz](http://www.astronuklfyzika.cz).



Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 31. 3. 2010

Jan Nedbal

Poděkování věnuji vedoucímu práce, panu Mgr. Filipu Grygarovi Ph.D., za cenné rady, inspirativní náměty a kritické připomínky.

## **Shrnutí**

Obsahem této bakalářské práce je pokus o vlastní shrnutí a zhodnocení Augustinova pojetí času v XI. knize spisu Vyznání. Vedlejším tématem práce jsou krátké rozborů Platónova pojetí času v dialogu Timaios, Aristotelova pojetí času v IV. knize spisu Fyzika a Plótínova pojetí času v pojednání O věčnosti a čase. Cílem předkládané práce je uvedení do myšlení o čase v klasické a pozdní antice s hlavním zřetelem k Augustinovi, jenž hluboce ovlivnilo a inspirovalo významné myslitele napříč celými dějinami evropské filosofie.

## **Klíčová slova**

antická filosofie, čas, Augustinus Aurelius, Vyznání, Platón, Aristotelés, Plótínos

## **Benennung**

Augustin's Zeitauffassung in Bekenntnisse

## **Zusammenhang**

Der Inhalt meiner Arbeit ist mein eigener Versuch, die Zeitauffassung von Augustin im XI. Buch Bekenntnisse zu resümieren. Das Nebenthema der Arbeit sind kurze Analysen von Platons Zeitauffassung im Gespräch Timaios, die Zeitauffassung von Aristoteles im IV. Buch Physik und Plotins Zeitauffassung in der Abhandlung Über Ewigkeit und Zeit. Das Ziel der Arbeit ist die Einführung in die Denkungsart in der klassischen und späten Antik mit Rücksicht auf Augustin, die die bedeutenden Denker in der ganzen Geschichte der Europäischen Philosophie beeinflusste und inspiriert.

## **Schlagwörter**

die Philosophie der Antike, die Zeit, Augustinus Aurelius, Bekenntnisse, Platon, Aristoteles, Plotin

# Obsah

<b>Úvod</b> .....	<b>10</b>
<b>1. Augustinus Aurelius a čas jako filosofický problém</b> .....	<b>11-16</b>
<b>2. Filosofické myšlení o čase před Augustinem</b> .....	<b>17</b>
2. 1. Platón.....	17-18
2. 2. Aristotelés.....	19-22
2. 3. Plótínos.....	22-24
<b>3. Augustinovo pojetí času ve Vyznáních</b> .....	<b>25</b>
3. 1. Kosmologické pojetí času.....	25-27
3. 2. Problematika před-porozumění času.....	28-30
3. 3. Výklad aporetické povahy času.....	31-35
3. 4. Koncepce potrojně přítomnosti.....	35-36
3. 5. Polemika s předchozími názory na podstatu času.....	37-38
3. 6. Augustinův pokus o vlastní výměr času.....	38-41
<b>4. Závěr: zhodnocení Augustinova pojetí času ve Vyznáních</b> .....	<b>42-43</b>
<b>Bibliografie</b> .....	<b>44</b>
<b>Příloha</b> .....	<b>45-46</b>



„Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže;  
mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“

Augustinus Aurelius

## Úvod

Tématem této bakalářské práce je Augustinovo pojetí času v XI. knize spisu *Vyznání (Confessiones)*. Augustinus Aurelius je výrazná postava vrcholné patristiky s pronikavým historickým i současným vlivem na celou západní filosofii a teologii. Vedle slavného pojednání *O Boží obci (De civitate Dei)* a *O Trojici (De Trinitate)* náležejí *Vyznání* mezi tři jeho nejdůležitější díla.<sup>1</sup>

Práce je rozdělena celkem do čtyř hlavních částí, v nichž se pokusím s krátkým přihlédnutím k Augustinovým předchůdcům shrnout a zhodnotit Augustinovo pojetí času v *Confessiones*. Má-li ale mít toto zkoumání času smysl, je nutné, abychom zde nejprve probudili pocit potřeby se ptát, totiž ptát se na to, co je to čas, neboť víme-li to, není třeba se na něho dotazovat. V první části této práce (1.) se proto předně pokusím odkazem na některé myslitele naznačit problematičnost času, která je úzce spojena s neshodami, jenž vždycky doprovázejí každý pokus o konečnou či jednoznačnou definici času; problematičnost, která nás nutí, abychom si položili otázku, co jest vlastně čas. To, o co mi půjde, je názorně ukázat, že čas není cosi známého, samozřejmého či neproblematického, ačkoliv se nám tak primárně jeví.

Druhou část této kapitoly tvoří stručné shrnutí poznámek a komentářů k celkovému hodnocení Augustinova pojetí času vybranými autory.

Vzhledem k tomu, že Augustin nebyl první myslitel, který se věnoval problematice času ve filosofii, budu se také krátce zabývat jeho předchůdci, jimiž jsou tito tři velcí myslitelé: Platón, Aristotelés a Plótínos (2.).

Po odbočce do dějin filosofického myšlení o čase před Augustinem se již zaměřím na výklad XI. knihy spisu *Confessiones* (3.).

V závěru bakalářské práce se pokusím o celkové zhodnocení vyložené problematiky (4.).

---

1 FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc : Univerzita Palackého, 1992, s. 8. Augustinova *Vyznání* jsou rozdělena do 13-ti kapitol, jež obsahují hluboké filosofické, psychologické a theologické analýzy či postřehy. V prvních 9-ti kapitolách líčí Augustin formou psychologicky orientované sebereflexe svůj život od narození až do okamžiku své konverze ke křesťanství, k němuž se obrátil v roce 387 n. l. pod vlivem kázání milánského biskupa Ambrosia. Zbýlé čtyři kapitoly obsahují meditace o lidské paměti a problematice učení se (X.), rozbor fenoménu času (XI.), výklad smyslu starozákonní knihy *Genesis* (XII.) a kontemplace o soupodstatnosti Boží Trojice (XIII.).

## 1. Augustinus Aurelius a čas jako filosofický problém

Na počátku své analýzy času v XI. knize spisu *Vyznání* předkládá Augustin k zamyšlení tyto otázky: „Co jest vlastně čas? Kdo to může snadno a krátce vysvětliti? Kdo jej může pochopiti svými myšlenkami, aby pak vyjádřil slovy? Co však jest v našich rozmluvách běžnější a známější než čas? A mluvíme-li o čase, rozumíme mu; rozumíme, i když jiný o něm mluví.“<sup>2</sup>

Dalo by se říci, že zde Augustin hovoří o dvojí rovině chápání času – nevýslovně rozumíme času v rámci průměrné každodennosti, přičemž ono implicitní chápání času je pro nás to samozřejmé či automatické. Pokusíme-li se ale explicitně artikulovat to, čemu rozumíme implicitně, uvízneme dle Augustina v potížích. V každodenním životě, kdy neteoretizujeme, čili kdy o daných věcech přímo nepřemýšlíme, mluvíme o čase, a nejenom o čase, tak, aniž bychom přitom uvažovali, co jest vlastně to, o čem je právě řeč. Hovoříme-li tedy o čase, pak heideggerovsky řečeno, vždy již s určitým před-porozuměním tomu, co je čas. Neklademe si žádné otázky, na základě nichž bychom byli schopni hovořit o čase, neboť znalost něčeho takového, jako je čas, pokládáme v rámci každodennosti za samozřejmou. Čas je zde pro nás čímsi banálním či triviálním, nicméně Patočka říká: „V trivialitách, které přehlízíme se skrývají věci důležité. Přehlízíme je proto, že nám to připadá příliš samozřejmé, průhledné, banální, a tím je to zatajeno. Reflexe na tyto triviality může vést do oblastí, které již nejsou triviální.“<sup>3</sup>

Triviality jsou triviální zejména proto, že my sami je za takové velice často pokládáme. Aniž bychom si toho byli vědomi, zakrýváme takovým způsobem života to, co bylo původně hodno zamýšlení se. A jelikož takový přístup k věcem zpravidla nikdo z nás nereflektuje, tím více upadáme do zdání, že to, co je kolem nás, je nějak samozřejmé, přirozeně dané, a proto tudíž neproblematické. Položíme-li si však otázku, co jest to, co se nám ukazuje, samozřejmost, s níž my přistupujeme k věcem, je zpochybněna.

---

2 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 391.

3 PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha : Oikúmené, 2003, s. 16.

Daná věc se náhle jakoby promění, a vystoupí vůči nám ve své záhadnosti, nejasnosti a tajuplnosti, přičemž dochází k radikální změně našeho postoje. Někdo by zde ale mohl říci: V čem spočívá taková problematičnost času? Jednou z možných odpovědí na takovou otázku je zrovna ta, kterou uvádí Cvekl ve své studii *Čas lidského života*, kde píše: „Čas náleží již od staletí mezi nejtemnější a nejvíce znepokojující filosofické a lidské problémy. Záhadnost času vyplývá především z toho, že jde o faktor všudypřítomný a zároveň nenázorný.“<sup>4</sup> Anebo Patočka v *Úvodu do fenomenologické filosofie* uvádí, že: „Čas, který běžně počítáme, a který se právě pro filosofa stane předmětem údivu, kterému nějak rozumíme – tento čas je zároveň něčím záhadným, protože ač přichází v souvislosti věcné, ač přichází ustavičně s věcmi, není to žádná věc. Když se podíváme na hodinky, zjišťujeme při pohledu ciferník, číslice, ručičky a podobné věci, ale kde je tam čas?“<sup>5</sup> A abych se opět vrátil k Augustinovi, uvedu jeden jeho výstižný citát, který dle mého názoru také zachycuje čas ve své nejasnosti či záhadnosti: „Stále jen mluvíme o čase a opět o čase. Jsou to věci úplně všední a zcela jasné a naopak zase velmi temné a dosud nerozřešené.“<sup>6</sup>, konstatuje Augustin.

Uvedené důvody nám brání v tom, abychom považovali čas za něco samozřejmého či snad neproblematického, což si samotný Augustin také dobře uvědomuje. Doplnil bych k tomu pouze vlastní komentář: denně se pohybujeme v čase; nelze se mu vyhnout; nelze před ním nikam utéci. Jsme jím doslova obklopeni a pohlceni. Přesto ale nikdo nevíme, co je to, co nás takto svírá. Není to divné? Opět se nabízí otázka: Jak je to možné, že přece všichni o čase nějakým způsobem víme, všichni mu také rozumíme, všichni o něm rovněž hovoříme, přesto ale nikdo nejsme schopni říci, co je čas jako takový? A právě takováto zneklidňující zkušenost o čase, jenž byla známa i Augustinovi, udržovala v této souvislosti jeho myšlení v napětí, přičemž tak popoháněla jeho nesmírné úsilí o rozluštění této záhady.

---

4 CVEKL, J. *Čas lidského života*. Praha : Svoboda, 1967, s. 5.

5 PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha : Oikúmené, 2003, s. 177-178.

6 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 402.

Koncem 19. a počátkem 20. století se podle některých myslitelů znovu probudil zájem o problematiku času ve filosofii<sup>7</sup>, přičemž fenomenologické analýzy času (zejména u Husserla a Heideggera) otevřely nové možnosti, jak uchopit tento fenomén, jenž svoji podstatou neustále odolává každému pokusu o konečnou definici. S objevením nového způsobu bádání se rovněž objevily nové problémy, byly také položeny nové otázky, hledaly se nové odpovědi. Důležitou roli zde sehrálo Augustinovo pojetí času v XI. knize spisu *Vyznání*, jenž bylo znovunalezeno v druhé polovině 19. století.<sup>8</sup>

Zájem o jeho dílo bychom mohli snadno vykázat. Dokládá jej Dubský ve studii *K dějinám interpretace Augustinova porozumění času* nebo Floss v knize *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus* hned několika autory, kteří se nechali Augustinovou interpretací času inspirovat. Jako názornou ukázkou bych tu uvedl známá slova Edmunda Husserla, zakladatele fenomenologie, jenž Augustinovo pojetí času hluboce obdivoval, neboť v rámci *Přednášek k fenomenologii vnitřního časového vědomí* napsal, že: „Analýza časového vědomí je prastarou obtíží deskriptivní psychologie a teorie poznání. První, kdo mohutné nesnáze, které zde jsou, hluboce pociťoval a kdo se jimi téměř dohnal k zoufalství, byl Augustin. Kapitoly 13-28 XI. knihy *Vyznání* musí důkladně studovat také dnes ještě každý, kdo se zabývá problémem času. Neboť nová doba, na vědění tolik hrdá, nedospěla tak úžasně daleko a podstatně dále než tento velký a opravdově zápolící myslitel. Ještě dnes můžeme s Augustinem říci: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*“<sup>9</sup>

---

7 Zde bych zdůraznil, že se však nemá na mysli takové pojmy času, jaké vypracovala moderní věda v čele s fyzikou, neboť jde o čas, který je bytostně spojený či prožívaný s lidským životem. Nemyslí se tu na čas, s nímž my běžně počítáme v každodenním životě, tj. čas, který denně měříme na svých ručních hodinkách, říkajíc přitom, je tolik a tolik hodin. Půjde o to, jak si člověk vlastně rozumí jakožto bytost žijící v čase, tzn. jako bytost konečná či smrtelná.

8 Augustinovo pojetí času bylo ve filosofii znovobjeveno, jak píše Dubský, v druhé polovině 19. století, čili v době vlády exaktní psychologie, jenž si činila nárok býti fundamentální vědou. Do této doby bylo převážně přijímáno Aristotelovo pojetí času v IV. knize spisu *Fyzika*. Augustinovo pojetí času bývá označováno jakožto psychologické, neboť Augustin umístil "svůj" čas do lidského nitra, do lidské duše. Není proto divu, jak uvádí Dubský, že bylo znovuzkoumáno právě v té době, jenž byla určena vládou takové psychologie. Augustinovy analýzy času poprvé ocenil Brentano v 70. letech 19. století, díky němuž se dostal Augustin do rukou jeho slavného žáka, Edmunda Husserla, který na Augustinovy myšlenky o čase, jak známo, velice plodným způsobem navázal. DUBSKÝ, I. *K dějinám interpretace Augustinova porozumění času*. Reflexe. Praha : Oikúmené, 2005, č. 28., s. 7-9.

9 HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha : Ježek, 1996, s. 9.

Augustina pozitivně hodnotí také Sokol ve studii *Čas a rytmus*, kde zdůraznil, že to byl právě Augustin, jenž jako první myslitel zkoumal čas z hlediska lidské zkušenosti o čase. Sokol uvádí: „Augustinův krásný text je první, který otázku času zkoumá očima člověka a z jeho zkušenosti: člověk přece ví, co je čas, a je navíc jediný, kdo to ví – i když to neumí vysvětlit.“<sup>10</sup>

Dalo by se tedy říci, že Sokol vidí v Augustinově analýze času v XI. knize spisu *Vyznání* hluboký význam pro budoucí fenomenologii času, jenž vychází z toho, čím se nám čas ukazuje být, přičemž zohledňuje zkušenost o čase, jež jako "bytosti času" vždy máme: „Tímto neotřesitelným důrazem na zkušenost lidského jednání je Augustin předchůdcem fenomenologické školy, která od něho převezme nejen způsob tázání a zkoumání, ale i konkrétní fenomény, na nichž tato svá zkoumání předvádí.“<sup>11</sup>

Podobné stanovisko zaujal k Augustinovi také Floss, jenž v práci *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus* napsal, že „Augustinův epochální význam je právě v tom, že objevil čas vnitřní, "antropocentrický".“<sup>12</sup> Podle Flosse je zřejmé, že se Augustin odlišil od svých řeckých předchůdců tím, že pojal čas jako to, s čím je člověk neustále konfrontován přímo či bezprostředně.

Jelikož každý člověk prožívá čas přímo, nemůže se od něho nikdy distancovat, aby ho mohl – bez ohledu na onen subjektivní prožitek času, který jako bytosti žijící v čase vždy již máme – objektivně zkoumat a popisovat jako nějaký předmět či objekt mimo nás. Dalo by se proto říci, že čas náleží k člověku, jenž jako konečný v čase žije, přičemž čas člověk bezprostředně zakouší, a to s tím, že mu vždy nějakým způsobem rozumí. Z uvedeného důvodu nemůžeme z času vystoupit do pozice mimočasové či nadčasové, z níž bychom potom mohli čas objektivně zkoumat, analyzovat a popisovat, jako to činí třeba fyzika. Lze proto podle mého názoru označit Augustinovo pojetí času v *Confessiones* za "antropocentrické", jak na to poukázal výše citovaný Floss.

---

10 SOKOL, J. *Čas a rytmus*. Praha : Oikúmené, 2004, s. 63.

11 tamt., s. 64.

12 FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc : Univerzita Palackého, 1992, s. 13.

Německý filosof, Kurt Flasch, nejmenovitě kritizuje ve své knize *Was ist Zeit?* autory, kteří se omezují pouze na bezprostřední rozbor samotného spisu, přičemž nesledují celkové historické souvislosti, v nichž dané dílo vznikalo. Podle Flasche zde dochází k redukci historické souvislosti na marginální okolnost, již se potom nepřikládá žádný význam. Flasch však usiluje o historicko-filosofický způsob výkladu, jenž by bral v úvahu onen celkový historický kontext vlivů, jimž byl daný autor ve své době vystaven. Jde mu o takovou interpretaci, která by se zaměřila na celkovou analýzu té dějinné situace, do které byl daný autor vržen, neboť v rámci ní vznikal text určený k našemu výkladu. Chce tedy objasnit historické kontexty sociální, náboženské či politické, které by podle jeho názoru mohli autorovo myšlení spoluovlivnit. Filosofickému zkoumání tedy předchází u Flasche zkoumání historické, přičemž Flasch říká, že na Augustina „werschiedene Varianten Neuplatonismus (neben Plotin auch Porphyrius) wirkten auf ihn ein; er gehört in die römische Rhetoriktradition und überhaupt in die spätantike Literatur und Ideengeschichte. Er steht in nachweisbarem Zusammenhang mit älteren Genesis Kommentaren, mit der alten lateinischen Psalmenübersetzung, aber auch mit antiken Techniken der Zeitmessung.“<sup>13</sup>

Na jiném místě Flasch vznáší následující požadavek: „Augustins Text soll sein historisches Kolorit behalten – seine spätantik christliche Eigentümlichkeit im Spannungsfeld von rhetorischer Schulkultur und synkretischer Kombination, von frühchristlicher Überlieferung, stoischen Allgemeinplätzen und neoplatonisierender Weltdeutung, von individueller Reflexion und kirchlicher Kulturpolitik des ausgehenden vierten Jahrhunderts.“<sup>14</sup>

---

13 „Působily na něho různé varianty novoplatonismu (vedle Plótína také Porfyrios); náleží k římské rétorické tradici a všeobecně k pozdně antickým literárním a myšlenkovým (ideovým) dějinám. Stojí v prokazatelné souvislosti se staršími komentáři *Genesis*, se starými latinskými překlady žalmů, ale také se starými technikami měření času.“ FLASCH, K. *Was ist Zeit?*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1993, s. 15.

14 „Augustinovým textu by měla být ponechána historická barvitost – jeho pozdně křesťanská svéráz v rámci pole napětí mezi vzdělaností rétora a kombinacemi synkretickými, přes ranně křesťanskou tradici a všeobecně stoické ovzduší, novoplatónské světonázory k individuální reflexi a církevní politiku čtvrtého století chýlícího se ke konci.“ tamtéž, s. 282.



Vlastním záměrem této kapitoly bylo dvojí, totiž vykázání hluboce problematické povahy času, jenž nás přivádí k otázce po tom, co je to čas, přičemž tuto otázku si klademe teprve tehdy, je-li zpochybněna či radikálně otřesena zdánlivě evidentní a neproblematická samozřejmost času, s níž se my pravidelně setkáváme v rámci průměrné každodennosti, kde chybí akt bezprostřední reflexe.

To, co pro nás bylo původně známé, stalo se teď nadmíru pochybným, záhadným a tajuplným. Teprve zde, kde se otevíráme této problematičnosti, kde jsme si vědomi toho, že vlastně nevíme, může býti položena filosofická otázka po tom, co je čas jako takový, neboť jen ten se ptá, kdo ví, že neví.

Odkazem na vybrané autory a jejich celkové hodnocení jsem chtěl přímo poukázat na stálou živost či aktuálnost Augustinova pojetí času, které nás může podle mého názoru neustále inspirovat a motivovat i bez ohledu na onu hlubokou propast, jenž nás od Augustina trvale odděluje.

V následující kapitole se budu věnovati Augustinovým předchůdcům a stručnému výkladu jejich pojetí času.

## 2. Filosofické myšlení o čase před Augustinem

Protože nebyl Augustin první myslitel, který se výslovně věnoval problému času ve filosofii, budu se rovněž zabývat jeho řeckými předchůdci, jimiž jsou Platón, Aristotelés a Plótinos, přičemž na budoucí uvažování o povaze času měl z uvedených myslitelů rozhodující význam pouze Aristotelés, jenž se věnoval problematice času na konci IV. knihy spisu *Fyzika*. Z uvedeného důvodu mu zde proto bude vyhrazeno více prostoru pro interpretaci.

V této kapitole se tedy budu věnovati výkladu Platónova pojetí času v dialogu *Timaios* (2.1.), Aristotelova pojetí času ve *Fyzice* (2.2.) a Plótínova pojetí času v pojednání *O věčnosti a čase*.

### 2. 1. Platón

Podle Sokola začíná systematické filosofické myšlení o čase u Platóna<sup>15</sup>, přičemž Platónovy názory na čas nalezneme v jeho pozdním dialogu, který nese název *Timaios*, jenž podle výkladu Novotného hluboce ovlivnil vývoj budoucího myšlení<sup>16</sup>. Vlastním záměrem tohoto velkého dialogu je vylíčení stvoření světa a člověka, přičemž problematika času je tu rozebírána pouze do té míry, do jaké míry souvisí s úvahou o vzniku veškerenstva.

Podle Platóna byl smysly vnímatelný svět stvořen rozumným zásahem božského tvůrce (*démiurga*), jenž podle vzoru dokonalého živoka uspořádal neuspořádanou a chaotickou látku. Onen živok byl pouze jeden jediný; byl to dokonalý celek, který v sobě pojímal jednotlivé živoky jako vzory pro stvořená jsoucna. Jelikož byl tento živok jeden, byl také dle Platóna stvořen jeden svět, který je krásný a dokonalý, neboť takový byl i vzor, podle něhož byl vytvořen, totiž krásný a dokonalý celek, který nic nepostrádá.<sup>17</sup>

Při pohledu na stvořený svět se jeho božský tvůrce zaradoval, přičemž se rozhodl, že jej učiní co nejvíce podobný onomu původnímu vzoru. To ale nebylo možné, neboť přirozenost onoho vzoru byla věčná; jestliže měl být

---

15 SOKOL, J. *Čas a rytmus*. Praha : Oikúmené, 2004, s. 41.

16 PLATÓN. *Timaios*. Praha : Oikúmené, 2008, s. 9.

17 tamtéž, s. 24-31.

svět stvořený, nemohl mu jeho tvůrce dát přirozenost věčného živoka. Proto tedy „pojal úmysl učiniti jakýsi pohyblivý obraz věčnosti a pořádaje svět, učiní podle věčnosti, trvající v jednotě, její věčný obraz s pohybem určeným číslem, to, co jmenujeme čas. Jsou to dni a noci a měsíce a roky, které nebyly, dokud nevznikl svět: tehdy při jeho tvoření způsobil, aby i ony vznikly.“<sup>18</sup> Čas je "pohyblivý obraz v jednotě trvajícím věčnosti"; obraz, jehož pohyb je určen *číslem*, neboť číslo jest výrazem *mnohosti*, zatímco *jednota* je výrazem *stálosti*. Protože vznikly čas a svět současně, neexistují od věčnosti. Konečnost času a světa je důsledkem stvoření, jak Platón naznačuje: „Čas tedy vznikl společně se světem, aby jako současně vznikly, tak i současně zanikly, kdyby snad jednou došlo k jejich zániku.“<sup>19</sup>

Aby se však Platón vyhnul možnému nepochopení, uvádí hned rozdíly mezi časem, který jest chápán jako obraz a věčností, jenž by měla býti jeho vzorem. Tím, čím se liší čas od věčnosti je podle Platóna *pohyb*, totiž pohyb z budoucnosti skrze přítomnost do minulosti, přičemž minulost, přítomnost a budoucnost jsou vzniklé druhy času, které mnozí lidé nesprávně vztahují na věčnost, o níž potom říkají, „že byla, jest a bude, jí však po pravdě náleží toliko určení jest, kdežto byl a bude sluší říkati o dění jdoucím v čase.“<sup>20</sup>

Nebeská tělesa slouží k tomu, aby svým determinovaným kruhovitým pohybem působila, ohraničila a zachovávala čas: „Z takového rozumného úmyslu božího, aby vznikl čas, byly stvořeny Slunce a Měsíc a pět jiných hvězd, majících jméno oběžnice, k ohraničení a zachování číselných rozměrů času.“<sup>21</sup> Ta byla umístěna na oblohu tak, aby se všichni lidé naučili rozpoznávat jejich dráhy, podle nichž určí jednotlivé počty času: „Tímto tedy způsobem a proto byly stvořeny všechny hvězdy, kterým byla dána kruhovitá cesta vesmírem, aby tento svět byl co nejpodobnější dokonalému a rozumem chápanému živoku napodobováním jeho věčné přirozenosti.“<sup>22</sup>

---

18 tamtéž, s. 31.

19 tamtéž, s. 32.

20 tamtéž, s. 31.

21 tamtéž, s. 32.

22 tamtéž, s. 33.

## 2. 2. Aristotelés

Aristotelés zahájil svůj výklad času v závěru IV. knihy *Fyziky* klasickým rozbohem aporetické povahy času a názorů předchozích myslitelů.

Zamyslíme-li se nad vlastní povahou času, musíme konstatovat, že čas neexistuje, neboť jest složen z minulosti, která *již není*; z budoucnosti, která *ještě není*; z přítomnosti, která je bezrozměrná. Jak by ale čas mohl opravdu býti, je-li složen z nejsoucích částí? Podle Patočky jde o problém formulace základních pojmů času, bez nichž my nemůžeme čas jako jsoucno zkoumat. Patočka v této souvislosti hovoří o tzv. apodeiktické expozici u Aristotela: „Expozice z hlediska problémů, obtíží, které tkví v základních pojmech bez nichž nějakou strukturu, nějaké jsoucno nemůžeme tematizovat.“<sup>23</sup>

Po výkladu časové aporie zkoumá Aristotelés tvrzení, podle něhož platí, že se čas skládá z jednotlivých po sobě jdoucích *ted'*. Výrazem *ted'* se ale vždy míní přítomný okamžik, a není tomu přece tak, že by se čas skládal z jednotlivých přítomných okamžiků, neboť kdyby to byla pravda, kdyby se čas opravdu skládal z jednotlivých po sobě jdoucích *ted'*, pak by také bylo podle Aristotela to, „co se stalo před desíti tisíci lety, zároveň s tím, co se stalo dnes, a nic by nebylo ani dříve, ani později než něco jiného.“<sup>24</sup>

Z tradice známe několik názorů na čas, které jsou ale podle Aristotela stejně problematické, jako je problematická samotná povaha času, přičemž některé z nich jsou tak prosté a naivní, že by snad ani nestály za řeč.<sup>25</sup>

Za názor hodný úvahy považuje Aristotelés ten, podle kterého je prý čas *pohyb* či *změna*. Pohyb nebo změna se ale odbývají ve věci samé, která se mění a pohybuje; čas je však při všem a všude. Změna pak může býti dvojitá, totiž rychlá nebo pomalá; čas ale plyne stále stejnou rychlostí, a je navíc tím, čím se měří rychlost či pomalost dané změny. Z toho, co bylo uvedeno, je zjevné, že čas nemůže býti ani pohyb ani změna.<sup>26</sup>

---

23 PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha : Oikúmené, 2003, s. 155.

24 ARISTOTELÉS. *Fyzika*. Praha : Rezek, 1996, s. 119.

25 tamtéž, s. 120.

26 tamtéž, s. 120.

Čas ale není beze změny, jak dále tvrdí Aristotelés, přičemž uvádí v této souvislosti pověsti o lidech, jenž přespávají na Sardinii u hrodek héroů (Sokol uvádí pro srovnání staročeskou pohádku o Šípkové Růžence, která usnula a nevnímala tok času): jakmile totiž usneme, přestaneme vnímat tok času, a to do té chvíle, neproběhne-li v naší mysli změna. Po probuzení pak jednoduše spojíme ono předchozí teď s tím nynějším, které následuje. To, co bylo mezi tím předchozím a nynějším teď vypadne. Onomu spícímu se potom zdá, jakoby neuplynul vůbec žádný čas. Aristotelés z toho vyvozuje, že čas sice není změna, ale beze změny, maje na mysli změnu stavu naší mysli, která čas vnímá, možný není. Dalo by se proto říci, že změna je dle výkladu Aristotela nezbytnou či nutnou *podmínkou* vnímání času.<sup>27</sup>

Aristotelés se dostává do situace, kdy na jedné straně vidí, že čas není pohybem; na druhé straně se mu ale ukazuje, že čas není ani bez pohybu. To, co je tedy nutné dále prozkoumat, je, jakým způsobem je čas u pohybu, neboť samotný čas je nám dán podle Aristotela vždy s pohybem.<sup>28</sup>

Je-li nám čas dán s pohybem, neboť bylo řečeno, že pohyb jest vlastní podmínkou vnímání času, je nutné říci, že velikost času jest přímo úměrná velikosti pohybu, neboť se nám zdá, „že vždy uplynulo zrovna tolik času, jak dlouho trval pohyb.“<sup>29</sup> Protože je pohyb spojitý (spojité jsou prostorové úseky, v nichž a jimiž každý pohyb probíhá), je spojitý rovněž čas, který je pohybu přímo úměrný.<sup>30</sup> V rámci místního pohybu vždy rozlišujeme *před* a *po*. Místní pohyb má výraz dráhy, neboť pohybujeme-li se, pak vždy již od něčeho k něčemu (např. z bodu A do bodu B). Jako rozlišujeme *před* a *po* u pohybu, rozlišujeme také *před* a *po* v čase, neboť bylo výše řečeno, že čas je dán s pohybem. Kde rozlišujeme *před* a *po* v pohybu, kde se tedy jsoucno pohybuje od něčeho k něčemu, je také čas, pomocí něhož měříme dobu, za níž ono jsoucno vykonalo pohyb z A do B v časovém intervalu *před* a *po*.<sup>31</sup>

---

27 tamtéž, s. 121.

28 tamtéž, s. 121.

29 tamtéž, s. 121.

30 tamtéž, s. 121.

31 tamtéž, s. 121-122.

Vědomí času se proto podle Aristotela rodí s vnímáním prostorového pohybu, jenž má strukturu *před a po*, přičemž uvádí, že čas není podmíněn pouze pohybem prostorovým; k tomu, abychom vnímali čas, stačí jenom to, abychom si byli vědomi té změny stavu naší duše, která čas vnímá (této změny si můžeme být vědomi i ve tmě). Kde ale nejsme schopni vnímat onen pohyb nebo změnu, zdá se nám, podobně jako těm sardským spáčům, jenž usnuli u hrobek héroů, jakoby neuplynul žádný čas. Kde jsme však podle Aristotela s to, jasně a zřetelně rozlišovat *před a po* v pohybu, čili kde jsme si vědomi té *změny* stavu naší duše, tam potom mluvíme o čase, neboť to právě je čas, říká Aristotelés, „počet pohybu dřívějšího a pozdějšího“.<sup>32</sup>

Je však třeba se ptát: V jakém smyslu je čas "počet pohybu dřívějšího a pozdějšího"? Klíčový pojem je onen *počet*. Co je to podle Aristotela počet v definici času? Termín počet má dva významy, neboť se říká, že je tím, co je počítáno či spočítáno. Kromě toho může být také tím, čím se počítá, tedy početní mírou.<sup>33</sup> Čas je podle Aristotela počet v prvním slova smyslu; jest tedy tím, co je počítáno, nebo co může být počítatelné. Proč ale nemůže být čas to, čím se počítá, čili početní mírou? Budeme-li mít např. stádo koní, pak to, *co* počítáme, je počet koní, přičemž početní mírou, tedy tím, *čím* počítáme počet, je jeden kůň. To, co nás zajímá jest celkový počet, k němuž se dostaneme sčítáním dílčích jednotek, jimiž počítáme. Čas jako to, co je počítáno, jako celkový počet, nemůže být zároveň početní mírou. Co je tedy to, co počítáme na pohybu? Podle Aristotela je to doba, za jakou vykonalo jsoucno pohyb v dráze *před a po*. To, co je mezi těmi dvěma body *před a po*, je celkový počet, čili čas, jenž je počítán dílčími časovými úseky.

Aristotelés také hovořil v rámci svého výkladu času ve *Fyzice* o duši. Zajímavým momentem jeho analýzy času je ta část, kde Aristotelés zkoumá to, zda by čas byl, kdyby nebylo rozumové duše schopné počítat. To, o co mu jde, je prozkoumat, zda je čas jako to, co je počítáno, nezávislý na tom,

---

32 tamtéž, s. 122.

33 tamtéž, s. 122.

kdo počítá. Podle Aristotela jest nemožné, aby existovalo to, co je počítané nebo spočítané bez toho, kdo by to spočítal. Dochází tedy k závěru, že bez rozumové duše, které byla dána schopnost počítat a vnímat tok času, čas jako takový možný není, neboť píše: „Nemůže-li být počítající, nemůže být ani nic počítaného, takže je zjevné, že ani počet; počet je totiž buď spočítané nebo počítané. Pakli však nic jiného není s to počítat než duše a rozum duše, je nemožné, aby byl čas, není-li duše.“<sup>34</sup>

### 2. 3. Plótinos

Plótínovo pojednání o čase je vedle Platónova a Aristotelova poslední souvislé pojednání, které nám antická filosofická tradice před Augustinem zachovala. Plótínovy úvahy o čase nalezneme ve spise *O věčnosti a čase*.<sup>35</sup>

V rámci analýzy času se Plótinos nejprve obrátil k výkladu *věčnosti*, kterou pokládá ve shodě s Platónem za vzor času.<sup>36</sup> Je proto podle něho nemožné, abychom zkoumali čas bez toho, aniž bychom předtím neznali to, čeho je čas obrazem, neboť „poznáme-li totiž to, co je vzorem, bude nám snad zřetelné i to, co je jeho obrazem, za který je považován čas.“<sup>37</sup>

Co jest tedy věčnost? Platón definoval věčnost v dialogu *Timaios* jako to, co je stále jsoucí; jako to, co nemá vzniku, co nikdy nebylo a nebude, co pouze *jest*. To, co opravdu jest, je stálé, nikdy nevzniká a nikdy nezaniká; nepodléhá proměnlivosti a pomíjivosti. Je vždy krásné a harmonické, plné a dokonalé, celé a jednotné.<sup>38</sup> Plótinos s tímto výměrem věčnosti u Platóna souhlasí, neboť věčnost nelze chápat jako něco proměnlivého, co je jednou takové a jindy onaké, co je hned tím a hned oním. Věčnost je podle Plótína

---

34 tamtéž, s. 132.

35 Plótínovo pojednání *O věčnosti a čase* lze podle mého názoru rozdělit do tří částí: v první části zkoumá Plótinos *věčnost*, kterou považuje ve shodě s Platónem za nehybný a nedělitelný vzor času (s. 73-101). V druhé části Plótinos polemizuje s jednotlivými naukami, výroky a soudy o čase, které se mu dochovaly z předchozí filosofické tradice (s. 101-125). Protože je ale vlastním záměrem této kapitoly o Plótínovy analýza jeho vlastní definice času, tedy to, čím on sám přispěl k této problematice ve filosofii, nebudu se jeho polemikou se staršími mysliteli zabývat, a rovnou přistoupím k rozboru třetí části tohoto spisu, kde se Plótinos pokusil o vlastní výměr času (s. 125-149).

36 Plótinos v této souvislosti navazoval na Platóna a jeho pojetí času v dialogu *Timaios*.

37 PLÓTÍNOS. *O věčnosti a čase*. Praha : Rezek, 1995, s. 75.

38 PLATÓN. *Timaios*. Praha : Oikúmené, 2008, s. 24.



dokonalý celek bytí, který je nedělitelný. Je to život žitý v přítomnosti, jenž spočívá v pravém a neměnném bytí, jak Plótinos píše: „To pak, co něčím jiným ani nebylo, ani nebude, nýbrž co pouze *jest*, co má bytí stále, které se ani nemění v *bude*, ani nevzešlo změnou z nějakého *bylo*, to je věčnost.“<sup>39</sup>

Je-li čas "obrazem věčnosti", jak o tom soudil Platón, je třeba se ptát, jak proměnlivý čas z neproměnlivé věčnosti vznikl. Vznik času vysvětluje Plótinos následujícím způsobem: čas původně spočíval spolu s bytím v bytí, kde se oddával klidu. Vlastní příčinou vzniku času byla jakási aktivní síla (duše veškerenstva), která se nacházela společně s časem v klidu v oblasti věčně jsoucí a přítomné věčnosti. Ona aktivní síla byla svoji přirozeností *zvědavá*. Nestačilo ji pouhé spočinutí v klidu, nýbrž usilovala o to, aby si vládla sama. Jelikož se dle Plótína nespokojila s prodléváním v přítomnosti stále jsoucí věčnosti, uvedla se do *pohybu*. Jakmile se ale uvedla do pohybu, uvedl se do pohybu také čas, který s ní prvotně spočíval v klidu. Vznikl tak pohyblivý čas, který je obrazem neměnné a nepohyblivé věčnosti.<sup>40</sup>

Proč se ale ona duše veškerenstva uvedla do pohybu? Co jí k tomu vedlo? Plótinos to vysvětluje tvrzením, že v oné duši se nacházelo zvláštní *puzení*, které definuje jako *touhu* po "něčem novém". Duše veškerenstva se nechtěla spokojit pouze s tím, co viděla *tam* (věčná oblast jsoucna). Co ale bylo to, co ona duše viděla tam? Byl to v přítomnosti shromážděný celek všeho, co je, jako idea. Ona tedy vytvořila nápodobu toho, co viděla v době, kdy prodlévala v oblasti věčného jsoucna. Důsledkem její zvědavé touhy bylo zrození proměnlivého a smysly vnímatelného kosmu, který se stal nedokonalým obrazem dokonalého a věčného veškerenstva. Společně se světem vznikl také čas, jemuž byla duše veškerenstva ihned podrobena. Dostala se tak do stavu pohybu, přičemž svým pohybem vytváří to, co dříve nebylo. Život stvořeného světa proto dostává časovou podobu. Tím, jak se ona duše veškerenstva pohybuje, pohybuje se i svět, jež v sobě tuto duši

---

39 PLÓTINOS. *O věčnosti a čase*. Praha : Rezek, 1995, s. 85.

40 tamtéž, s. 125-127.

nosí. Jelikož byla duše světa podrobena času, je podroben času i kosmos. Objevilo se rození a zanikání. Život veškerenstva přichází z budoucnosti, přičemž putuje skrze přítomnost do minulosti. To, co určuje tento pohyb, co je jeho hnací silou, je pohybující se duše stvořeného veškerenstva.<sup>41</sup>

Co je tedy v rámci Plótínova konceptu čas? Plótínos uvádí, že „čas je život duše v pohybu, která přechází z jednoho životního stavu do jiného.“<sup>42</sup> Čas je způsob bytí světové duše, jenž svoji zvidavostí, svoji neutuchající touhou po novém, vytváří nové a nové věci, přičemž vykonává pohyb. Tím, jak se pohybuje, jak se žene kupředu, uvádí do pohybu i celé veškerenstvo.

Čas je rovněž "obrazem věčnosti", čili obrazem života *tam*, který se od v jednotě trvající věčnosti odlišuje právě tím, že je pohyblivý. Svě bytí si musí narozdíl od věčně jsoucí věčnosti neustále získávat. Aby tedy čas byl, žene se stále za bytím s tím, že pravého a plného bytí nikdy nedosáhne.

Že je čas "životem duše veškerenstva", která se pohybuje, neznamena, jak uvádí na závěr své spekulace o čase Plótínos, že by čas nebyl také v nás lidech, jenž čas měříme a prožíváme. Čas je dle Plótína stejným způsobem v každé duši, která je schopna jeho tok vnímat, a protože jsou všechny duše zároveň jednou duší, „není čas rozdroben, právě tak jako není rozdrobena věčnost, která v jiném smyslu je právě tak ve všem, co je stejného druhu jako ona.“<sup>43</sup>

---

41 tamtéž, s. 127-129.

42 tamtéž, s. 131.

43 tamtéž, s. 149.

### 3. Augustinovo pojetí času v XI. knize spisu *Vyznání*

Po krátkém výkladu Platónova, Aristotelova a Plótínova pojetí času se budu nyní věnovati vlastnímu výkladu XI. knihy spisu *Confessiones*.

V rámci této kapitoly, jež by se měla státi jádrem bakalářské práce, se budu nejprve zabývati rozborem kosmologického pojetí času (3.1.); poté se budu věnovati výkladu problematiky před-porozumění času s odvoláním na Heideggera (3.2.); rozborem aporetické povahy času u Augustina (3.3.); analýzou konceptu potrojně přítomnosti (3.4.); Augustinovou polemikou s předchozími názory na čas (3.5.) a výměrem času podle Augustina (3.6.).

#### 3. 1. Kosmologické pojetí času

Augustinovo pojetí času tedy nalezneme v XI. knize spisu *Vyznání*. Podle Armstronga ho ale nejprve k vlastní analýze času dovedla úvaha o vzniku světa, která zde výkladu času předchází. První otázka, kterou bychom si proto měli podle mého názoru položit, je tato: Jakým způsobem zde spolu souvisí problematika času s úvahou o stvoření světa?

Augustin se pokusil na počátku XI. knihy *Confessiones* odpovídat na námitky, které byly v jeho době vznášeny proti křesťanskému pojetí vzniku světa, jenž předpokládalo, že všemohoucí Bůh stvořil na počátku svět z ničeho (*creatio ex nihilo*). Podle Armstronga vychází Augustinova analýza fenoménu času z odmítnutí a vyvrácení námitek, jež se pokusily prokázat problematičnost či nemožnost tohoto pojetí vzniku veškerenstva. To, o co Augustinovi nejprve půjde, jsou těžko řešitelné problémy a potíže spojené s termínem "absolutní počátek", k jehož užívání, jak také Armstrong správně upozornil, křesťanská nauka o stvoření světa bezprostředně vede.<sup>44</sup>

Augustin vycházel ve shodě s biblickou zprávou o stvoření světa z kosmologického předpokladu, podle něhož platí, že vesmír vznikl z rukou svrchovaně dobré a inteligentní bytosti, již nazývá termínem Bůh (*Deus*), který má jako jediný moc a sílu tvořit z ničeho. Vesmír nevznikl náhodou,

---

44 ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*. Oikúmené : Praha, 2002, s. 450.

nýbrž z božího úmyslu. Má-li Bůh schopnost tvořit *ex nihilo*, předpokládal Augustin, že před vznikem všeho, co jest, nebylo času ani místa, kdy nebo kde by mohl Bůh stvořit smysly vnímatelný svět, v němž my žijeme.<sup>45</sup>

Augustinovi oponenti si však kladli otázku, co bylo před "absolutním počátkem" všeho, co jest, čili co předcházelo, řečeno současným jazykem astrofyziky, "velkému třesku", po němž vznikl vesmír. Podle Armstronga Augustin zásadně odmítal to pojetí času, s nímž se pracovalo v podobných námitkách. Jde o to, že se vůbec nerozlišuje mezi časem a událostmi, jenž v čase probíhají. Čas a události v čase probíhající jsou jedné a téže podstaty; čas „vykazuje týž druh substanciality jako věci, jež probíhají v čase.“<sup>46</sup>

Toto pojetí času Augustin radikálně odmítá. Má smysl zkoumat vztah mezi dvěma událostmi, jež probíhají v čase. Nemá ale význam hledat, co bylo před souhrnem všech událostí, neboť sestavíme-li dostatečně dlouhý řetězec otázek typu "co bylo před?", dojdeme nakonec k otázce, která by zněla "co bylo před absolutním počátkem všeho, co je?". Nebo jinak řečeno, "co bylo před počátkem času?". Tyto otázky ale nemají smysl, neboť nelze podle Augustina postavit do vztahu časové návaznosti události probíhající v čase a to, co jim předcházelo "v době", kdy času dosud nebylo. Ptát se na to, co tehdy dělal Bůh, nemá podle Augustina význam, neboť „kde nebylo času, tam nebylo ani tehdy. (*non enim erat tunc, ubi non erat tempus*).“<sup>47</sup>

Pojem tehdy (*tunc*) odkazuje k časovému úseku, který se však váže na minulost, jenž je vedle přítomnosti a budoucnosti jednou z modalit času. Tam, kde nebylo času, nemá smysl mluvit o nějakém tehdy; tam rovněž nemají smysl námitky, které si kladou otázky po tom, co tehdy bylo, neboť oba dva pojmy, bylo (*erat*) i tehdy (*tunc*), jsou podle Augustina pojmy přímo závislé na existenci času. Jaký smysl, ptá se Augustin, má hledat čas tam, kde času ještě nebylo? Vesmír nevznikl v čase, jak se předpokládalo v

---

45 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 379-386.

46 ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*. Oikúmené : Praha, 2002, s. 451.

47 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 390.

oněch a jim podobných námitkách, nýbrž společně s časem.<sup>48</sup>

Vraťme se ale nyní k původní otázce, která zněla, jak spolu souvisí problematika času s úvahou o stvoření světa. Augustin, vycházející z nauky, podle níž stvořil Bůh svět *ex nihilo*, domníval se, že také čas byl stvořený. Stvořený svět a čas patří k sobě. Čas je příčinou proměnlivosti a pomíjivosti stvořených jsoucen. Pouze tam, kde jsou proměnlivá jsoucna, jsoucna v pohybu, může být také čas, neboť právě časem měříme jejich proměnlivost a pomíjivost. Bůh, který je ale zakladatelem času, jest věčnost (*aeternitas*). Znakem věčnosti je to, že trvá v jednotě (*unitas*); neustupuje ani minulosti, ani nepřichází z budoucnosti: „Tvá léta jsou jako jeden den a Tvůj den není každodenně, nýbrž dnes; poněvadž Tvůj dnešní den neustupuje zítřejšímu, ani nenásleduje po včerejším. (*anni tui dies unus, et dies tuus non cotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno*). Tvé "dnes" jest věčnost. (*hodiernus tuus est aeternitas*).“<sup>49</sup>

Je-li čas pouze tam, kde jsou proměnlivá jsoucna, je nutné říci, že před stvořením světa nebylo času, protože nebylo jsoucen, která by podléhala časovým proměnám. Podle Karfíkové jde vlastně o jeden z aspektů času u Augustina: čas a události, jež v čase probíhají lze hledat pouze v rámci proměnlivého světa. Je-li čas, pak jen tehdy, je-li také proměnlivý svět, jehož výrazem je právě plynoucí čas. Jde o světový a na člověku nezávisle plynoucí čas, totiž „čas kosmu, který je vždy již tu, jakmile je tu svět.“<sup>50</sup>

---

48 Problematika vzniku vesmíru se dodnes diskutuje zejména mezi teoretickými fyziky. V této souvislosti odkazují na slova českého astrofyzika Vojtěcha Ulmanna, který uvádí, že: „V rámci Fridmanových kosmologických modelů žádné období před iniciální singularitou  $t=0$  nemá fyzikální smysl-řešení nelze analyticky rozšířit do oblastí  $t<0$ ; současně s vesmírem "vznikl" i čas. Podobně jako v termodynamice existuje absolutní nula teploty a nižší teplota než  $0^\circ\text{K}$  nemá smysl, objevuje se zde "absolutní nula času"  $t=0$  jakožto okamžik, před nímž principiálně nelze sledovat řetězec příčin a následků. Nebylo tedy žádné "předtím"-s velkým třeskem započal i samotný čas.“ Anebo na jiném místě: „V současné etapě vývoje vesmíru, v dnešním běžném životě, měříme čas pomocí (téměř) rovnoměrných periodických dějů jako je rotace Země, obíhání Země kolem Slunce, pohyby kyvadla, záření atomu cesia 137 apod. Všechny takové "etalony" času jsou však nepoužitelné za podmínek, kdy vesmír byl tak hustý a horký, že neexistovaly žádné planetární soustavy, ani žádné atomy. Čas musíme definovat pomocí typických jevů v daném stádiu vývoje vesmíru. Směrem k počátku vesmíru je to čím dál obtížnější, v samotné iniciální singularitě  $t=0$  je to pak již nemožné. Ve standardním kosmologickém modelu neexistuje žádné časové období před velkým třeskem, protože zde není žádný objekt (těleso ani částice), jehož pohyby by mohl být čas měřen. Vesmír nevznikl v čase, ale spolu s časem.“ ULMANN, V. *Gravitace a globální struktura vesmíru : Relativistická kosmologie*. online. [citováno 2009-08-17] URL : <<http://www.astronuklfyzika.cz/Gravitace5-4.htm>>.

49 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 390.

50 KARFÍKOVÁ, L. *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit*. Reflexe. Praha : Oikúmené, 2008, č. 35, s. 46.

### 3. 2. Problematika před-porozumění času

Jako východisko zde volím Augustinovo okřídlené zvolání na počátku jeho kontemplanace o čase ve *Vyznáních*, kde říká: „Co je tedy čas? (*quid est ergo tempus*). Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím. (*si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*).“<sup>51</sup> V této zdánlivě prosté výpovědi se ukrývají věci nesamozřejmé a problematické, neboť všichni podle Augustina víme, co je to čas, máme-li to však někomu vysvětliti, máme-li to někomu vyložiti, pak heideggerovsky řečeno, nevíme, jak na to, nevíme, jak artikulovat to, čemu implicitně vždy již rozumíme. Augustin tu proto podle mého názoru vyjádřil v nevýslovné podobě to, co dostalo výslovnou podobu u Heideggera v jeho díle *Sein und Zeit*, kde Heidegger mj. nastínil problematiku celkového před-porozumění, v němž se my, pokud jsme, ať chceme či nechceme, vždy již pohybujeme.<sup>52</sup>

Heidegger v úvodních paragrafech spisu *Bytí a čas* uvádí, že: „Každé tázání je hledání. Každé hledání je předběžně vedeno tím, co hledá.“<sup>53</sup>

Tážeme-li se tedy na *něco*, pak toto něco je podle Heideggera právě to, co v rámci položené otázky hledáme, přičemž oním hledaným jsme v tázání se jistým způsobem vedeni. Vedení ze strany hledaného znamená, že

---

51 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 391. Sokol v této souvislosti citoval podobný výrok ze Simplikia, který říká: „Neboť skutečnost času je známá nejen moudrým, ale každému ..., ovšem na otázku, co vůbec čas je, sotva by odpověděl i ten nejmoudřejší.“ SOKOL, J. *Čas a rytmus*. Praha : Oikúmené, 2004, s. 60. Sokol zde sice poukazuje na možnou podobnost tohoto výroku s Augustinem, ale já se domnívám, že ta hranice implicitního a explicitního porozumění času, o kterou jde především, byla tak pronikavě a hluboce vyjádřena teprve u Augustina.

52 Heidegger usiloval v díle *Sein und Zeit* o znovuoživení otázky po bytí, jež podle něho dnes upadla v zapomnění. V rámci prvního paragrafu tohoto spisu analyzuje tři základní předpoklady, z nichž podle jeho názoru vyrůstá každé přesvědčení o zbytečnosti či marnosti položení si otázky po bytí, neboť se říká, že bytí jest pojem nejvšeobecnější, nedefinovatelný a vždy již samozřejmý (s. 18-19). Problematika znovuoživení otázky po bytí byla u Heideggera aktuální po celý jeho život. V *Bytí a času* se pokusil mladý Heidegger myslet bytí z ontologické diference. Vybral si k tomu privilegované či exemplární jsoucno, kterým jsme vždy my sami, jež terminologicky postihuje jako pobyt (*s Dasein*), čili "místo porozumění bytí" (s. 22-24). V čem ale spočívá přednost pobytu? Pobyt je takové jsoucno, jež způsoby, jakými jest, odkazuje na své bytí. Pobyt je podle Heideggera jsoucno, které se vztahuje k vlastnímu bytí, jemuž vždy již rozumí. Co je ono bytí, to nevíme, ale v okamžiku, kdy si klademe otázku po bytí, pohybujeme se již v rámci jistého před-porozumění tomuto bytí (s. 21). Ono před-porozumění se ale vůbec netýká pouze problematiky bytí jako takového. Díky tomuto před-porozumění, do něhož jsme byli vrženi, jež nám bylo předáno, my rozumíme sami sobě jako člověku, druhým lidem, světu a věcem kolem nás. V rámci této podkapitoly půjde o problematiku před-porozumění času u Augustina. Cílem tu nebude Augustinova komparace s Heideggerem, ale pokusit se ukázat, že v rámci Augustinova pojetí času v *Confessiones* lze v implicitní podobě objevit to, co dostalo explicitní podobu u Heideggera, totiž ono předchůdné před-porozumění, v němž se my vždy již pohybujeme.

53 HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikúmené, 2002, s. 20.

tomu, co v položené otázce hledáme, vždy již předem rozumíme, neboť kdyby tomu tak nebylo, nemohli bychom se podle Heideggera na to, co hledáme, vůbec ptát. Z implicitního rozumění, kterým jest vedení, vyrůstá explicitní výklad toho, čemu rozumíme. Není tomu tedy tak, že bychom se v otázce ptali na něco, o čem bychom předem nevěděli vůbec nic. Je tomu podle Heideggera naopak, neboť ptáme-li se, pak také vždy již s určitým před-porozuměním, z něhož rozumíme tomu, po čem se ptáme<sup>54</sup>, přičemž ono před-porozumění, v němž se my jako tazatelé vždy pohybujeme, nám bylo podle Heideggera předáno.<sup>55</sup> Porozumění, o něž tu jde, nelze chápat jako vědění, které je důsledkem průměrného a vágního před-porozumění.<sup>56</sup>

Rozumění se může dle Heideggera dále rozvíjet; rozvinuté rozumění nazývá *výklad*, v rámci něhož usilujeme explicitně formulovat či artikulovat to, čemu jsme zpočátku rozuměli pouze implicitně. Heidegger uvádí, že ve výkladu „si rozumění osvojuje rozuměním to, čemu rozumí.“<sup>57</sup> Vlastním východiskem každého výkladu je podle Heideggera ono před-porozumění, v němž se každý z nás určitým způsobem, ať chce nebo nechce, vědomě či nevědomě, vždy již pohybuje. V rámci výkladu usilujeme o to, zprůhlednit ono původní před-porozumění. Jde o to, zvyšlovnit to, co bylo na začátku výkladu nevýslovné, přičemž se pohybujeme v hermeneutickém kruhu, kde se konec a začátek vždy již vzájemně podmiňují či předpokládají.

Zde bych se chtěl opět vrátit k Augustinovi, neboť se domnívám, že Heideggerovy analýzy před-porozumění v jeho základním díle *Bytí a čas* lze dobře aplikovat právě na Augustina, který si ve svých *Vyznáních* klade otázku po čase s tím, že mu také vždy již rozumí. Rozumí mu ale pouze na rovině implicitní, přičemž implicitní rovina jest rovina toho každodenního života, kdy o daných věcech bezprostředně neuvažujeme. Rovina průměrné

---

54 Podle tradičních hermeneutiků platí, že nejprve provedeme výklad, abychom následně porozuměli. Výklad zde tedy porozumění předchází. Heidegger ale tuto metodologii obrací, neboť říká, že my vždy již rozumíme. Výklad je proto sekundární explikací implicitního porozumění, které jest v této souvislosti primární.

55 My se s ním nerodíme – není např. vrozené ve smyslu Jungova archetypu.

56 HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. Praha : Oikúmené, 2002, s. 21.

57 tamtéž, s. 180.



každodennosti je dimenze samozřejmosti a neproblematičnosti. Věcem, s nimiž se tu pravidelně setkáváme, rozumíme automaticky. Nepotřebujeme si ujasňovat, co věci znamenají, protože jim i bez toho vždy již rozumíme, jak také uvádí Augustin: hovoříme-li mezi sebou o čase, kdo z nás by se toho druhého zeptal, co jest vlastně to, o čem se tu právě hovoří?<sup>58</sup>

Augustin uvádí, že dobře ví, co je to čas, neptá-li se ho na to nikdo. V okamžiku, kdy je ale otázka po čase výslovně položena, neví, jak by ji měl zodpovědět. Neví, jak by měl adekvátně artikulovat to, čemu implicitně rozuměl. Pohybuje se tedy, jak by řekl Heidegger, v rámci určitého předporozumění, z něhož tomu, co je to čas, předběžným způsobem rozumí.

Augustin tu podle mého názoru implicitně vyjádřil to, co je explicitně vysloveno u Heideggera, totiž to, že ono celkové předporozumění, jímž my vždy již disponujeme, není to samé, co vědění, neboť kdyby tomu tak bylo, jak by Augustin mohl prohlásit, že času rozumí, ale zároveň nerozumí?

Řekne-li Heidegger, že ono průměrné porozumění je východiskem každého výkladu, lze říci, že stejného názoru by byl také pravděpodobně Augustin, neboť jeho slavný výrok o čase, jenž jsem citoval na začátku této kapitoly, nalezneme na samém počátku jeho výkladu času v *Confessiones*.

Lze rovněž podle mého názoru poměrně dobře sledovat, jak se tento paradox, totiž že o čase víme, ale zároveň také nevíme, promítá do celého Augustinova výkladu času. Jde vlastně o to, vidět, jak se Augustin neustále pohybuje na těsné hranici implicitního a explicitního porozumění času. S jakým vypětím sil usiluje o to, explicitně artikulovat to, čemu každý z nás v rámci průměrné každodennosti vždy již dobře rozumí.<sup>59</sup>

---

58 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 391.

59 Ricoeur nehovoří přímo o problematice předporozumění, ale zaměřil se na párovou dvojici pojmů *že* a *jak*. Podle Ricouera všichni dobře víme, že čas jest, že času rozumíme, že užíváme různých časových výrazů, apod., což také odkazuje k Augustinově výroku o tom, že času rozumíme a jsme schopni o něm v rámci každodennosti smysluplně hovořit a rozumět mu, hovoří-li s námi o něm někdo jiný. Problém se ale podle Ricouera objeví v okamžiku, kdy bychom chtěli vysvětlit to, jak čas jest, jak času rozumíme, nebo jak užíváme různých časových výrazů, apod. RICOEUR, P. *Čas a vyprávění I*. Praha : Oikúmené, 2000, s. 22. Závěr je, že času původně vždy již rozumíme, nicméně toto porozumění není to samé, co vědění, neboť ve chvíli, kdybychom se pokusili artikulovat to, čemu všichni dobře rozumíme, nevěděli bychom, jak na to.

### 3. 4. Výklad aporetické povahy času

Vraťme se ale nyní opět k první otázce, která zněla, co jest tedy čas (*quid est ergo tempus*), neboť právě tato otázka je otázkou výchozí. To, o co teď půjde, je ono *jest*, bytí času, zdali opravdu je či nikoliv. Pro další výklad času je důležité toto rozhodnout, neboť řečeno s Ricoeurem, „měřeno může být jen to, co nějak *jest*.“<sup>60</sup> Podle Ricoeurova výkladu vychází Augustinova fenomenologická analýza času právě z ontologie, totiž z ontologické otázky tematizující bytí jsoucna čas.<sup>61</sup> Je tedy nutné, abychom prokázali, zda je čas jsoucí nebo nejsoucí. Augustin se nejprve pokusil, podobně jako jeho řecký předchůdce Aristotelés, vyrovnat s aporetickou povahou času.

Podle Ricoeura se především zde, v rámci výkladu časové aporie v XI. knize spisu *Confessiones*, názorně ukazuje onen specifický bipolární styl filosofického zkoumání, který je Augustinovi vlastní: bezmezná důvěra na jedné straně, která pramení z automatického a každodenního používání času v různých souvislostech (něco takového, jako je stav duše *pistis* u Platóna); hluboká skepse na straně druhé, která vychází z filosofického zamýšlení se nad vlastní povahou toho, o čem se v rámci každodennosti tak samozřejmě a bez sebemenších pochybností vždycky hovoří, přičemž Ricoeur důsledně připomíná, že s vyřešením jedné aporie se vzápětí objevují aporie další.<sup>62</sup>

Podle Karfíkové vychází Augustinův výklad aporetické povahy času ze zkušenosti o čase, kterou v rámci každodenního života všichni máme<sup>63</sup>, kterou ale Augustin, jak také naznačil již výše uvedený Ricoeur, vzápětí problematizuje a zpochybňuje. Vycházejí z vlastní zkušenosti, z fenoménu proměnlivosti a pomíjivosti věcí, tvrdí Augustin v úvodu svého zkoumání aporetické povahy času toto: „Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo (*si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus*), nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo (*si nihil adveniret, non esset futurum tempus*), nebyl by

---

60 tamtéž, s. 21.

61 tamtéž, s. 22.

62 tamtéž, s. 22.

63 KARFÍKOVÁ, L. *Čas a řeč*. Praha : Oikúmené, 2007, s. 44.

přítomný, kdyby nic netrvalo (*si nihil esset, non esset praesens tempus*).<sup>64</sup> Čas podle Augustina není prázdné plynutí, ale je vždy časem něčeho, časem naplněným, neboť neočekáváme budoucí čas, ale to, co přijde s ním. Stejně tak nehovoříme o minulosti jako takové, ale o věcech či událostech, jenž v minulosti nevratně zmizely. V rámci dané přítomnosti se podle Augustina bezprostředně vztahujeme k věcem samým, které nazíráme v jejich aktuální danosti. Rozlišujeme proto tři druhy času: čas minulý (*praeteritum tempus*), budoucí (*futurum*) a přítomný (*praesens*). Vlastní zkušenost o čase nám tak ukázala, že čas existuje v modu minulosti, budoucnosti a přítomnosti.

Augustin ale své prohlášení o třech časech vzápětí problematizuje, neboť ho staví před skepsi: „Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není? (*duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est*).<sup>65</sup> Skepsi však neunikne ani čas přítomný, o němž se prohlásí: „Kdyby však přítomný čas byl stále přítomným a neměnil se v minulý, již by to nebyl čas, nýbrž věčnost. (*praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*) Musí-li se tedy přítomný čas, aby byl časem, proměnit v minulý, jak smíme o něm říci, že jest, když důvod jeho bytí jest v tom, že nebude? (*si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit*).<sup>66</sup>

Zde tedy Augustin problematizuje původní rozdělení času na minulý, budoucí a přítomný, přičemž první argument se dotýká problematiky času minulého a budoucího. Postup je známý, neboť jsme se s ním setkali již v rámci výkladu Aristotelova pojetí času v IV. knize *Fyziky*. Je-li čas složen z minulosti, která však již není (*iam non est*) a z budoucnosti, která ještě není (*nondum est*), jak bychom mohli o něm říci, že vskutku jest, skládá-li se z nejsoucích částí? Na základě této úvahy o povaze času Augustinovi plyne,

---

64 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 391.

65 tamtéž, s. 391.

66 tamtéž, s. 391.

že čas jako takový neexistuje, jak se ostatně domníval již Aristotelés, neboť jest podle způsobu logiky té doby, v níž Augustin žil a působil, nemožné, aby dané jsoucno současně existovalo a zároveň také neexistovalo.<sup>67</sup>

Druhý argument se dotýká problematiky času přítomného. Přítomnost nemá podle Augustina trvání (*spatium*), neboť kdyby tomu tak bylo, kdyby přítomnost stále trvala, již by to nebyla přítomnost, ale věčnost (*aeternitas*). Aby tedy nebyla přítomnost věčností, je třeba, aby plynula; plyne-li ale, pak se ztrácí v minulosti, kde již není. Z bytí přítomnosti tedy přechází do stavu nebytí; je-li ale tento rozklad přítomného času v nebytí minulosti důvodem toho, aby čas byl časem, jest přece nemožné mluvit o čase jako o jsoucnu.

Proti tomuto argumentu však mluví zkušenost o tom, jak vnímáme v rámci každodennosti čas; Augustin uvádí: „A přece mluvíme o dlouhém a krátkém čase, ovšem jen o minulém a budoucím. (*et tamen dicimus longum tempus et breve tempus, neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus*).“<sup>68</sup> Tato námitka, jenž předpokládá měření minulého a budoucího času, opět neobstojí, uvážíme-li, že v předchozí úvaze bylo jasně prokázáno, že čas není, neboť jest složen z nejsoucí minulosti a nejsoucí budoucnosti, jak také Augustin hned připomíná v následujícím výroku: „Ale jak se může nazývati dlouhým nebo krátkým, co vůbec není? (*sed quo pacto longum est aut breve, quod non est*).“<sup>69</sup> Jelikož tedy minulost již není a budoucnost ještě není, volí Augustin přesnější vyjádření a hovoří o tom, že bychom vlastně neměli říkat, že čas je dlouhý (*tempus est longus*), ale správněji o minulém že byl dlouhý (*longum fuit*) a o budoucím že bude dlouhý (*longum erit*).<sup>70</sup>

O tom, co bylo do této chvíle získáno však Augustin opět pochybuje, neboť jest přece nemožné, abychom minulý čas nazvali dlouhým, protože nelze měřiti to, co již uplynulo, co tedy již není. To, co není, nemůže býti

---

67 Parmenidés např. praví: „Třeba je říkat a myslet, že jsoucí jest, neboť bytí jest, kdežto nic věru není.“ TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha a Litomyšl : Paseka, 2006 s. 49. Teprve novodobé fyzikální teorie ukázaly, že tomu tak být nemusí (např. viz. Schrödingerova kočka).

68 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 392.

69 tamtéž, s. 392.

70 tamtéž, s. 392.

měřeno. Minulý čas lze měřit pouze tehdy, byl-li ještě přítomný, jakmile však uplynul, již není. Je proto podle Augustina chybné říkat, že minulý čas byl dlouhý, nebo že budoucí čas bude dlouhý, neboť jen tehdy mohli být dlouzí či krátkí, pokud byli přítomní. Vhodnější by bylo říkat, že „onen přítomný čas byl dlouhý. (*longum fuit illud praesens tempus*).“<sup>71</sup> Touto tezí o čase si Augustin zjednal, jak uvidíme později, budoucí půdu pro vyřešení časové aporie. Nejprve se ale znovu vrací k analýze přítomného času, aby prozkoumal, zda-li alespoň přítomný čas jako takový může být nazván dlouhým. Následuje argument o tom, zda jest sto přítomných let dlouhý čas. Augustin se obrací k vlastní duši, jež tu oslovuje: „Pozorujme nyní, ó duše lidská, zda přítomný čas může být nazván dlouhým! Tobě totiž byla dána schopnost rozeznávat a měřit trvání času. (*videamus ergo, anima humana, utrum praesens tempus possit esse longum. datum enim tibi est sentire moras atque metiri*). Co mně odpovíš? Jest sto přítomných let dlouhý čas? (*an centum anni praesentes longum tempus est*).“<sup>72</sup> Augustinova úvaha usiluje o prokázání toho, že přítomný čas nemůže být nazván dlouhým, neboť jedno celé století jest složeno z jednotlivých roků, přičemž přítomný rok je vždy pouze ten, jenž právě plyne. Ostatní roky jsou buď za ním jako minulé (již nejsou), nebo před ním jako budoucí (ještě nejsou). Jeden rok je ale složen z dalších dvanácti měsíců, z nichž přítomný je opět pouze ten, který právě plyne. Z jednoho měsíce je přítomný jeden den, z jednoho dne je přítomná jedna hodina, z jedné hodiny je přítomná jedna minuta, z jedné minuty je přítomná jedna vteřina, atd. Přítomným časem se proto podle této úvahy může nazvat pouze takový okamžik, který nelze dále dělit na menší časové jednotky. Tento okamžik, jak uvádí Augustin, spěchá z budoucnosti do minulosti tak rychle, že chvíli netrvá, neboť kdyby trval, nevyhnutelně by se musel rozdělit na čas minulý a budoucí, neboť kdyby se nerozdělil, již by to nebyl čas, nýbrž věčnost (*aeternitas*). Jelikož nemá přítomný čas

---

71 tamtéž, s. 392-393.

72 tamtéž, s. 393.

trvání (*spatium*), vyvozuje Augustin závěr, že jest bezrozměrný.<sup>73</sup>

Augustin se tedy nachází v situaci, kdy jasně vidí, že čas neexistuje, neboť minulý čas, který uplynul, již není; budoucí čas, který teprve bude, ještě není a přítomný čas jest bezrozměrný. Přesto ale tvrdí, že rozeznáváme (*sentimus*) různě dlouhá časová období, která rovněž měříme (*metimur*) a porovnáváme je (*comparamus*) vzájemně mezi sebou, určujícе přítom, oč je to které časové období delší či kratší. Jak tedy měříme čas? Jak měříme to, co není? To, co již není, nebo ještě není, měřiti dle Augustina nelze, neboť jest nemožno, abychom měřili to, co není. Lze ale měřiti čas úvahou o jeho plynutí (*fusio*), jak uvádí Augustin v závěru svého výkladu časové aporie: „Čas tedy možno porovnávat i měřiti, pokud plyne, jakmile uplynul, měřiti ho nelze, poněvadž již není. (*cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest*).“<sup>74</sup>

### 3. 4. Augustinova koncepce potrojně přítomnosti

Augustinův výklad problematiky časové aporie vrcholí v koncepci potrojně přítomnosti,<sup>75</sup> která by se měla státi Augustinovou definitivní odpovědí na skeptické námitky, jenž se týkají aporetické povahy času. Navzdory všem dosavadním úvahám o povaze času tvrdí Augustin, že jest přece i budoucí i minulý čas, neboť kdyby tomu tak nebylo, jak bychom mohli podle pravdy mluvit o věcech, které již nejsou, neboť nevratně minuly? To samé platí i pro věci budoucí, které teprve mají býti, ale které prozatím ještě nejsou. Tak, jako se neustále vztahujeme k tomu, co minulo, vztahujeme se podle Augustina i k tomu, co bude. Tato *vztahovost* by ale byla nemyslitelná bez existence toho minulého a budoucího. Z toho plyne dle Augustina to, že jest minulý i budoucí čas.<sup>76</sup> Je-li však minulý i budoucí čas, je otázka, *kde* nebo *jak* jsou. Augustin se nejprve věnuje druhé otázce, která zněla *jak*.

---

73 tamtéž, s. 394.

74 tamtéž, s. 395.

75 KARFÍKOVÁ, L. *Čas a řeč*. Praha : Oikúmené, 2007, s. 44.

76 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 396.

At' jsou tedy oba dva časy kdekoliv, píše Augustin, jistě tam jsou jako přítomné (*presentarius*), neboť kdyby tomu tak nebylo, minulý čas by tam jako minulý již nebyl a budoucí čas by tam jako budoucí ještě nebyl.<sup>77</sup> Dle Augustina tedy existují tři časy, jimž by měla odpovídat koncepce potrojně přítomnosti: „Přítomný čas s hledem k minulosti (*praesens de praeteritis*), přítomný čas s hledem k přítomnosti (*praesens de praesentibus*) a přítomný čas s hledem k budoucnosti (*praesens de futuris*).“<sup>78</sup> Ohledně otázky *kde* uvádí Augustin, že: „Tyto tři věci vidím ve své duši, jinde jich nevidím.“<sup>79</sup>

Následuje přesnější a detailnější specifikace jednotlivých druhů času: "přítomný čas s hledem k minulosti" (*praesens de praeteritis*) jest paměť (*memoria*), kde jsou zachyceny či vtisknuty stopy (*vestigia*) minulého, které je ale třeba chápat pouze jako smyslové obrazy věcí samých, jež vešly do paměti skrze naše smysly. Tyto stopy je paměť s to do určité míry uchovat.

Díky této funkci paměti dokážeme hovořit podle Augustina o věcech, které minuly, neboť se v paměti vztahujeme k jejich přítomným obrazům, jež vytvořila skrze smysly přijaté počitky či dojmy naše obrazotvornost.<sup>80</sup>

"Přítomný čas s hledem k přítomnosti" (*praesens de praesentibus*) jest nazírání (*contuitus*), v rámci něhož jsme podle Augustina bezprostředně u věcí samých. Zde jsme zaměřeni na věci v jejich aktuálnosti či danosti, jež vnímáme či nazíráme tak, jak se nám oni sami právě prezentují.<sup>81</sup>

"Přítomný čas s hledem k budoucnosti" (*praesens de futuris*) je podle Augustina očekávání (*expectatio*), jemuž rozumí jako v lidské duši přítomné představě (*phantasia*) budoucího, jenž může být ovlivněna úkazy, které nás mohou upozornit na příchod budoucího tím způsobem, že tento příchod jakoby předjímají (např. ranní červánky předjímají brzký východ Slunce).<sup>82</sup>

---

77 tamtéž, s. 397.

78 tamtéž, s. 399.

79 tamtéž, s. 399.

80 tamtéž, s. 400.

81 tamtéž, s. 400.

82 tamtéž, s. 400.

### 3. 5. Polemika s předchozími názory na podstatu času

Teprve na základě vyřešení problematiky časové aporie v XI. knize spisu *Confessiones* v rámci konceptu potrojně přítomnosti (tj. čas jest přítomnost, která má podle Augustina trojitou strukturu), přistupuje nyní Augustin k polemice s předchozími názory o podstatě času, aby se od nich mohl jakoby odrazit a formulovat svoji vlastní definici času. Odvolává se přitom v této souvislosti na myšlenku jednoho učence (Platón), jenž prý kdysi prohlásil, že čas není nic jiného, než-li pohyb nebeských těles, jimiž jsou zejména Slunce, Měsíc a jednotlivé hvězdy, které mají společně působiti čas.<sup>83</sup>

Augustin s jeho tvrzením o podstatě času nesouhlasí, neboť se ptá, proč by nemohl býti čas pohybem všech těles, která se pohybují? A kromě toho, pokud by se ona nebeská tělesa zastavila a točilo by se pouze kolo hrncířovo, čas by plynul stále, neboť bychom mohli vypovídati o rychlosti či pomalosti otáčení hrncířova kola. Vedle toho by rovněž existovala řeč (*lingua*), v rámci níž by se toto vypovídání o pohybu kola odbývalo.<sup>84</sup>

Je-li dán podle Augustina jeden den oběhem Slunce kolem Země od východu do východu (Augustin se pohybuje v geocentrické soustavě), takže přitom rozeznáváme dvojí dobu, totiž dobu denní a dobu noční, co by se stalo, kdyby se Slunce na svém pravidelném oběhu kolem Země opozdilo? Opozdil by se také čas? Nikoliv, říká Augustin, neboť časem bychom měřili dobu oběhu Slunce kolem Země a mohli bychom tak říci, že svůj oběh vykonalo ve srovnání s oběhem pravidelným rychleji či pomaleji.<sup>85</sup> Je tedy zřejmé, jak také uvádí Augustin, že čas není pohybem nebeských těles.

Čas jako takový není podle Augustina svoji podstatou pohybem, jak o tom soudil rovněž Aristotelés, nýbrž pohyb se odbývá v čase, neboť platí, že rychlost a pomalost daného pohybu měříme časem, říkajíce přitom, oč je ten který pohyb delší či kratší.<sup>86</sup>

---

83 tamtéž, s. 403.

84 tamtéž, s. 403.

85 tamtéž, s. 404.

86 tamtéž, s. 406.



A kromě toho, nejenomže časem měříme těleso v pohybu, jenž se pohybuje od něčeho k něčemu, ale časem měříme také to, jak dlouho dané těleso setrvalo v klidové fázi.<sup>87</sup> Čas proto nelze podle Augustina považovat za pohyb těles, nýbrž za měřítko, podle něhož se určuje délka doby jejich pohybu či klidu.

### 3. 6. Augustinův pokus o vlastní výměr času

Augustinova definice času vychází znovu ze zkušenosti o tom, jak v rámci každodennosti měříme a vnímáme čas, a protože už bylo jednou řečeno, že schopnost vnímat a měřit čas má pouze lidská duše (*anima humana*), bude se Augustinova úvaha o podstatě času ubírat směrem k lidskému nitru.

Bylo již uvedeno, že čas je měřítkem celkové doby pohybu nebo klidu těles. Abychom ale byli schopni rozlišovat dlouhý nebo krátký pohyb, je třeba, abychom byli s to, rozlišovat a porovnávat jednotlivá časová období navzájem, neboť kdybychom nedokázali vnímat různě dlouhé časy, nebyly bychom také schopni hovořit o dlouhém či krátkém pohybu. Předpokladem je tedy podle Augustina schopnost časového vnímání. Z uvedeného důvodu je nutné, abychom si položili otázku, *jak* nebo *čím* měříme čas.<sup>88</sup>

V rámci výkladu aporetické povahy času Augustin prohlásil, že nelze měřiti minulý a budoucí čas, neboť oba dva časy nejsou. Přítomný čas nám ohlásil, že jest bezrozměrný, a proto rovněž neměřitelný. Závěrem se řeklo, že čas je možné měřiti pouze úvahou o jeho uplývání či plynutí (*fusio*).

Proti názoru, jenž se pokusil ztotožnit čas s pohybem nebeských těles, uvedl Augustin, že čas je spíše jakési rozpětí (*distentia*). Zde se k tomuto tvrzení vrací a hovoří o tom, že čas není měřítkem času v tom smyslu, že bychom měřili delší čas časem kratším, jako loktem měříme kládu, neboť bylo řečeno, že čas měříme jen tehdy, plyne-li. Ve chvíli, kdy čas uplynul, již ho nelze měřiti, protože již vůbec není to, co by mohlo býti změřeno. To,

---

87 tamtéž, s. 406.

88 tamtéž, s. 407.

co tedy měříme, je rozpětí či rozsáhlost (*distentia*), přičemž platí, že rozpětí je rozpětí lidského ducha, jenž Augustin chápe jako čas, neboť píše: „Proto se mně zdálo, že čas není ničím jiným, než jakýmsi trváním, nevím však opravdu čeho? Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha. (*inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi*).“<sup>89</sup> Mysleme si nyní zvuk libovolného tělesa, jenž začal znít: stále a stále zní, pomalu doznívá, dozněl a skončil. Všechno se to odehrávalo v čase, neboť platí, že než začal zvuk znít, byl budoucí; v okamžiku, kdy dozněl, stal se minulým. Jako budoucí *ještě* nebyl, nemohl se proto měřit. Ve chvíli, kdy uplynul, stal se minulým; jelikož *již* nebyl, nemohl se změřit. Stálým či trvalým nebyl ani v momentu, kdy plynul, neboť plynutí samo vylučuje trvalost a stálost. Zvuk tedy začal znít a čas ubíhat; ubíhaje, směřuje čas k jakémusi prostoru času (*spatium temporis*), v němž může být změřen. Přítomný čas však nemá, kam by se ubíral, neboť jest bezrozměrnou hranicí mezi nejsoucí budoucností a minulostí.<sup>90</sup>

To, co určitě neměříme, je podle Augustina budoucnost jako taková, neboť *ještě* není; minulost jako taková, neboť *již* není a přítomnost jako taková, neboť jest bezrozměrná. Neměříme ani plynoucí čas úvahou o jeho plynutí, neboť nelze měřit to, čeho neznáme konec. Chceme-li změřit délku trvání zvuku, pak jen tehdy, známe-li začátek a konec znějícího zvuku.<sup>91</sup>

Klíčem pro pochopení problematiky měření času je Augustinova teze o tom, že ubíhající či plynoucí čas směřuje k jakémusi místu (prostoru), kde zanechává svoji stopu (*vestigia*), kterou potom my dokážeme změřit.

V podkapitole 3.4. byla řeč o "přítomném čase s hledem k minulosti" (*praesens de praeteritis*), kterým je paměť (*memoria*), v níž jsou zachyceny stopy (*vestigia*) minulého, které uplynulo, ale může být zpětně vyvoláno. Uplynulé dětství proto nenáleží nebytí minulosti, ale v modu přítomnosti, jako stopa (*vestigia*), existuje uchované v naší paměti (*memoria*).

---

89 tamtéž, s. 408.

90 tamtéž, s. 409.

91 tamtéž, s. 409-410.

To, co tedy měříme jsou ony stopy, které se zachytily v naší paměti prostřednictvím smyslového vnímání, přičemž ona paměť je ten objemný prostor, kam uplývající čas, je-li však námi vnímán, vždy již směřuje.

Jelikož jest lidská paměť duševní mohutnost, prohlásí Augustin, „v tobě, duchu můj, měřím čas. (*in te, anime meus, tempora mea metior*).“<sup>92</sup>

Měříme tedy stopu, nebo jak uvádí Augustin na jiném místě, dojem (*affectionem*), jenž na lidského ducha učinila proměnlivá jsoucna, která minula, ale dojem jimi vyvolaný, trvá stále v modu přítomnosti v paměti.

Měříme-li čas, měříme podle Augustina tyto dojmy (ne věci samotné), jenž zachytil lidský duch skrze smyslové nazírání. Co jest ale tento dojem? Augustin prohlašuje: „Bud' tedy tento dojem jest sám čas, nebo času vůbec neměřím. (*ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior*).“<sup>93</sup>

Čas je tedy dle Augustina "rozpětí lidského ducha" (*distentio animi*), který se rozpíná podle míjení proměnlivých jsoucenc, neboť v lidské duši je trojí: paměť (*memoria*), nazírání (*contuitus*) a očekávání (*expectetatio*).

Lidský duch (*anima humana*) se prostřednictvím očekávání vztahuje k tomu budoucímu, jenž má teprve býti, a které je přítomné jakožto představa onoho budoucího v duši toho, kdo je schopný tímto způsobem očekávat.

Skrze nazírání je lidský duch u věcí, které je schopen vnímat v jejich bezprostřední proměnlivosti, přičemž zachycuje jejich smyslový obraz, jenž Augustin nazývá stopa (*vestigia*) nebo dojem (*affectionem*), který obsáhne paměť, jenž je schopná ho vyvolat nezávisle na tom, zda daná věc minula.

Čas, který již uplynul, vstupuje společně s obrazy věcí do paměti toho, kdo je s to čas vnímat a měřit. Pouze nashromážděný čas v paměti lze měřit.

Schopností vnímat a měřit čas disponuje lidská duše (*anima humana*), která se v modu uvedené vzpomínky (minulost), nazírání (přítomnost) a očekávání (budoucnost) rozpíná, přičemž měří dojmy, které byly vyvolané věcmi, jež společně s časem uplynuly.

---

92 tamtéž, s. 411.

93 tamtéž, s. 411.

Augustinovu abstraktní úvahu o rozpínání se lidské duše lze doložit na konkrétním příkladu: chystáme-li se zazpívat píseň, vztahuje se očekávání, jenž je součástí našeho ducha, k této písni v celku. Vytváříme si tak jakousi představu toho budoucího, které teprve má býti. V okamžiku, kdy začneme zpívat onu píseň, aktivuje se i nazírání, které je, podobně jako očekávání, součástí ducha. Skrze nazírání prochází to, co má býti zazpíváno do toho, co bylo odzpíváno. Co bylo odzpíváno, zmizelo navždy v nebytí minulosti, nicméně zanechalo svoji stopu v paměti. Plný zážitek z písně máme pouze tehdy, jsme-li s to, vnímat píseň jako celek i v okamžiku, kdy dosud nebyla odzpívána, neboť kdyby tomu tak nebylo, nevnímali bychom píseň, nýbrž jednotlivé tóny. Vnímat píseň v celku znamená, že se náš duch dokáže rozpínat podle oné trojjediné struktury, přičemž vytváří celkový zážitek.

To, co platí o vnímání jednoduchého děje, jímž je píseň, jež probíhá v čase, platí rovněž podle Augustina o ději složitějším, jímž je lidský život.<sup>94</sup> V této souvislosti bychom si proto mohli položit otázku, z jakého důvodu zařadil Augustin zkoumání času právě do *Vyznání*, kde přece jde o reflexi vlastního života, neboť výklad času bychom hledali spíše v pojednání, které by bylo specificky zaměřeno, jako je tomu u Platóna, Plótina a Aristotela. Předběžně řečeno: v položené otázce je již naznačena odpověď.

Život, který společně s časem odešel do nebytí minulosti, existuje v modu přítomnosti v lidské paměti, kam se, odcházeje do minulosti, zachytil, přičemž tento čas, zachycený v onom objemném prostoru paměti, jest jiný, než-li ten čas, jenž plyne nezávisle na člověku. Zatímco onen čas „kosmu, který je vždy již tu, jakmile je tu svět“<sup>95</sup>, je tento čas „svobodně vytvářen teprve historií individuální a sociální existence. To je onen "pravý" čas, nalezený již u Augustina jedině tím, že existence se snaží sebe samu pochopit dějinným výkladem sebe samé, vylíčením a reflektováním historie vlastního života.“<sup>96</sup>

---

94 AUGUSTIN, A. *Vyznání*. Praha : Kalich, 2006, s. 413.

95 KARFÍKOVÁ, L. *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit*. Reflexe. Praha : Oikúmené, 2008, č. 35, s. 46.

96 FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc : Univerzita Palackého, 1992, s. 14.

#### 4. Závěr: zhodnocení Augustinova pojetí času ve Vyznáních

Je všeobecně známo, že problematika času dnes náleží k tradičním tématům augustiniánské filosofie. Je rovněž pravda, že Augustinova analýza času v XI. knize spisu *Vyznání* ovlivnila mnohé soudobé myslitele, jež se nechali jeho úvahami o čase určitým způsobem inspirovat (viz. Husserl, Heidegger, Ricoeur, aj.). O tom, jak Augustinovy kontemplace trvale motivují současné myšlení mimochodem svědčí slova německého filosofa Rudolfa Berlingera, který v pojednání *Augustins dialogische Metaphysik* uvádí, že: „Unter den zahllosen Problemen, die das Denken Augustins bewegt haben, steht wohl keines in so engem Zusammenhang mit dem Denken unserer Epoche wie das Problem der Zeit.“<sup>97</sup> Mohli bychom si tu však položit otázku, proč je Augustinovo pojetí času v současné filosofii tak pozitivně hodnoceno.

Platónův a Plótínův čas jsou podle mého názoru produktem hluboké až mystické spekulace, která současného člověka není s to oslovit, neboť je příliš vzdálená jeho způsobu života v rámci průměrné každodennosti, kde člověk žije tak, že o věcech, s nimiž se tu setkává, bezprostředně neuvažuje.

Čas, jak ho známe v podání Aristotela, doprovází každého člověka v každodenním životě, neboť se jedná o čas, který všichni měříme na svých hodinkách, aniž bychom si byli vědomi toho, že měříme čas, jenž objevil Aristotelés. Jde tedy o čas, který všichni důvěrně známe, neboť je to čas, v němž se my neustále pohybujeme. Čas, podle něhož se denně řídíme, příp. rozvrhujeme. Je nám proto ve srovnání s časem u Platóna a Plótína bližší.

To, co dle mého názoru spojuje Platóna, Plótína a Aristotela je jejich přístup k problematice času, neboť všichni tři myslitelé zkoumali čas jako předmět, který se pokusili objektivizovat. U Platóna je čas "pohyblivý obraz v jednotě trvajících věčnosti"; u Plótína je čas "životem duše veškerenstva v pohybu"; Aristotelés pojal čas jako "počet pohybu dřívějšího a pozdějšího".

---

97 „Pod nespočetnými problémy, které pohybují Augustinovým uvažováním, nestojí asi žádný v tak úzkém sepětí s myšlením naší epochy, jako problém času.“ BERLINGER, R. *Augustins dialogische Metaphysik*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1962, s. 42. in. FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. Olomouc : Univerzita Palackého, 1992, s. 9.

U žádného myslitele čas není výslovně spojen s lidským životem, do něhož přece podstatným způsobem zasahuje. Je sice pravda, že Platón říká, že se lidé mají orientovat podle nebeských těles, jež mají svým kruhovitým pohybem působiti čas, nicméně už neříká, jak lidé v čase žijí, resp. jak *jsou*. Plótinos v závěru svého zkoumání předpokládá propojení světové duše, která se při vzniku veškerenstva podrobila času, s dušemi individuálními, v nichž je díky této participaci čas nepřímou přítomen. Neříká však, jak se čas v individuální duši projevuje. Aristotelés hovoří o rozumové duši, jež je s to, čas vnímat. Bez počítající duše by nebylo podle Aristotela času. Jak ale duše čas vnímá, jak ho počítá či měří, Aristotelés dále neanalyzuje.

Absence výkladu toho, jak čas patří k lidskému životu, je podle mého názoru důsledkem onoho pokusu, který usiluje o to, čas objektivizovat.

Odlíšnou pozici nalzáme u Augustina, jenž se věnoval zejména tomu, jak času rozumíme v rámci průměrné každodennosti, přičemž vycházel z vlastní zkušenosti. I přesto, že se Augustin dostal k problematice času přes spekulativní obhajobu křesťanského pojetí vzniku světa, je jeho pojetí času pro dnešního člověka bližší, neboť vychází právě z toho, jak čas prožíváme na rovině každodenního života, kde času všichni dobře rozumíme. To je, myslím si, důvod, proč je Augustinovo pojetí času dnes více ceněno.

U Augustina lze v určité podobě objevit to, co známe u Husserla, totiž fenomenologickou deskripci časového vědomí. Augustin se pokusil objasnit proces vnímání a měření času na půdě lidské duše. Pokračoval tedy podle mého názoru tam, kde se Aristotelés zastavil, přičemž usiloval o subtilní analýzu toho, jak se rodí v rámci běžného života časové vědomí. Problémy, do nichž se přitom neustále zapléтал pramení z obtížností, jak objasnit vztah mezi časem objektivním a subjektivním, přičemž objektivním časem se tu myslí čas kosmologický, jenž plyne nezávisle na člověku. Subjektivní čas odpovídá času lidského života, který se překvapivě neshoduje s tím prvním, neboť z vlastní zkušenosti víme, že stejně dlouhý čas můžeme prožívat různými způsoby. Jak bychom ale měli oba dva časy uvést do souladu? To je problém, jímž se zabíral Augustin a později také Husserl.

## Bibliografie

### Primární literatura:

- 1) AUGUSTIN, A. *Vyznání*. 5. vydání. Praha : Kalich, 2006. 565 s. ISBN 80-8017-027-1.
- 2) ARISTOTELÉS. *Fyzika*. 1. vydání. Praha : Rezek, 1996. 503 s. ISBN 80-86027-03-1.
- 3) PLATÓN. *Timaios*. 3. vydání. Praha : Oikúmené, 2008. 138 s. ISBN 80-86005-07-0.
- 4) PLÓTÍNOS. *Věčnost, čas a duch*. Praha : Rezek, 1995. 165 s. ISBN 80-901796-5-7.

### Sekundární literatura:

- 5) ARMSTRONG, A. H. *Filosofie pozdní antiky*. První vydání. Praha : Oikúmené, 2002. 676 s. ISBN 80-7298-53-X.
- 6) CVEKL, J. *Čas lidského života*. 1. vydání. Praha : Svoboda, 1967. 82 s.
- 7) FLASCH, K. *Was ist Zeit?*. 2. vydání. Frankfurt am Main : Klostermann, 1993. 438 s. ISBN 3-465-03374-4.
- 8) FLOSS, K. *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus*. 1. vydání. Olomouc : Univerzita Palackého, 1992. 139 s.
- 9) HEIDEGGER, M. *Bytí a čas*. 2. vydání. Praha : Oikúmené, 2002. 487 s. ISBN 978-80-7298-048-3.
- 10) HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. 2. vydání. Praha : Ježek, 1996, s. 147. ISBN 80-901625-9-2.
- 11) KARFÍKOVÁ, L. *Čas a řeč*. 1. vydání. Praha : Oikúmené, 2007. 216 s. ISBN 978-80-7292-260-8.
- 12) PATOČKA, J. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vydání. Praha : Oikúmené, 2003. 192 s. ISBN 80-7298-064-5.
- 13) RICOEUR, P. *Čas a vyprávění I*. 1. vydání. Praha : Oikúmené, 2000. 319 s. ISBN 80-7298-017-3.
- 14) SOKOL, J. *Čas a rytmus*. 2. vydání. Praha : Oikúmené, 2004. 332 s. ISBN 80-7298-123-4.
- 15) TRETERA, I. *Nástin dějin evropského myšlení*. 5. vydání. Praha a Litomyšl : Paseka, 2006. 374 s. ISBN 80-7185-819-6

### Odborné články:

- 15) DUBSKÝ, I. *K dějinám interpretace Augustinova porozumění času*. 1. vydání. in. *Reflexe* č. 28. Praha : Oikúmené, 2005. 5-29 s. ISSN 0862-6901.
- 16) KARFÍKOVÁ, L. *Časovost a autenticita podle Sein und Zeit*. 1. vydání. in. *Reflexe* č. 35. Praha : Oikúmené, 2009. 45-54 s. ISSN 0862-6901.
- 17) ULMANN, V. *Gravitace, černé díry a fyzika prostoročasu*. <http://www.astronuklfyzika.cz/Gravitace5-4.htm>.

## Přílohy

obrázek č. 1



Augustinus Aurelius (354-430)



obrázek č. 2



Jeroným Kohl (1708)  
socha sv. Augustina na Karlově mostě