

## Úvod

Cílem této práce je načrtnout některé souvislosti mezi Augustinovým pojetím času, jak ho představuje XI. kniha *Vyznání*<sup>1</sup>, a analýzou času provedenou Platónem v dialogu *Parmenidés* (140e – 141e a především 151e – 155d)<sup>2</sup>.

Augustinovy úvahy o čase bývají v souvislosti s Platónem uváděny tradičně, především s pojetím času známým z dialogu *Timaios*. Zatímco *Timaios* se ptá po čase z hlediska celku jsoucna, z hlediska kosmického řádu, *Parmenidés* si klade otázku po čase, jenž specificky utváří jednu každou věc v tomto světě a je neustále přítomným působícím činitelem – a to také v řeči. Tím se dostáváme k Augustinově vlastní otázce mnohem blíže. Pro Augustina je místo času v řádu veškerenstva poměrně jasně vymezeno: čas vzniká se stvořením, je odvozen od věčnosti, k níž si zachovává určitý vztah, ale od níž se zásadně odlišuje. Povaha této odlišnosti je však záhadná a teprve na ní se ukazují obtíže, které s uchopením času máme.

## 1. Řeč jako východisko

Platón v dialogu *Parmenidés* i Augustin ve *Vyznáních* staví své pojetí na skutečnosti, že člověk – časová bytost žijící v časovém světě – má problém času neustále před očima a musí ho mít alespoň na úrovni běžné životní praxe nějak vyřešen. Toto „řešení“ pak vstupuje do naší řeči, ať už hovoříme o čemkoli.

Augustin shrnuje svou „výchozí pozici“ tímto způsobem: „*Hle, na pídě jsi vyměřil dny mé, a věru ani nevím, jak plynou. A stále jen mluvíme o čase a opět o čase, říkájice: Kdy to řekl? Kdy to učinil? Jak dlouho jsem to již neviděl! A tato dlouhá hláška zabírá dvakrát tolik času, jako ona krátká. Tak mluvíme, to slyšíme; druzí nám tak rozumějí a my jim.*“ (Conf. XI, 22)

Platón si všímá ještě dalšího způsobu, jímž do řeči proniká čas, když analyzuje samotné výrazy *bylo*, *je* a *bude* i další výrazy jazyka, jež nesou zřetelnou časovou informaci: „*Nezdá se, že výrazy «bylo» a «stalo se» a «dělo se» znamenají účast v čase, který kdysi byl? . . . A co výrazy «bude» a «stane se» a «nastane», neznamenají účast v čase budoucím? . . . A výrazy «jest» a «děje se» v čase nyní přítomném?*“ (Parm. 141d-e).

## 2. Odklon od kosmologie

Oba myslitelé se tak táží po čase způsobem, který si vynucuje jinou než kosmologickou odpověď. Augustin otevírá celé své zkoumání formulací předchůdného zkušenostního rozumění, které uchopuje čas jako trojdílnou strukturu minulosti, přítomnosti a budoucnosti: „*Mohu tvrditi zcela určitě: «Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.»*“ (Conf. XI, 14)

Platón uvádí problém času na scénu prostřednictvím trojice *starší, mladší, téhož věku* (Parm. 140e) a distinkce mezi *stávat se* a *být* (Parm. 151e). Tato distinkce pak míří stejným směrem jako Augustinovo pojetí: čas je vždy časem postupujícím. Jsoucna musí být v přeběhu k budoucnosti a kráčet „*kupředu podle času*“ (Parm. 152a), aby se stále znovu *stávaly* jsoucný s konkrétní určitostí. Zároveň však trojná struktura času zajišťuje i trvání, a to skrze přítomnost, kterou vše musí

<sup>1</sup>Aurelius Augustinus: *Confessiones*, edice P. Knöll, CSEL 33, Wien 1896

Aurelius Augustinus: *Vyznání*, Kalich, Praha 1926 (překlad M. Levý)

<sup>2</sup>Plato: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford University Press, 1903

Platón: *Spisy I–V*, OIKOYMENH, Praha, 2003 (překlad F. Novotný)

na své cestě z budoucnosti do minulosti projít. Žádné jsoucno „když je na cestě z dřívějšíka do potomnosti, nepřeskočí přítomnost“ (Parm. 152b).

Kosmologické pojetí potrojnou strukturu času vysvětlit nedokáže. Z hlediska pravidelného pohybu, sloužícího „k ohraničení a zachování číselných rozměrů času“ (Tim. 38c), nedává žádný smysl hovořit o minulosti, přítomnosti a budoucnosti. V případě Platóna jsou zřejmě oba typy přístupu komplementární. Naproti tomu Augustin kosmologický pohled výslovně odmítá (Conf. XI, 23–24), a to jak jeho hrubou podobu, která ztotožňuje čas s pohybem nebeských těles, tak i diferencovanější pojetí, jež pohyb nebeských těles chápe jako základ času. Pro Augustina jsou dny, měsíce a roky pouhé sekundárně zaváděné jednotky. Výchozí je zkušenost potrojně struktury času, která je základem pro „měření“ pohybu. To primárně neoperuje s měřítkem ve smyslu jednotek, ale ve smyslu rozpoznávané délky uplynulého času (stejně dlouhý, delší, kratší).

### 3. Čas je časem jsoucen

Čas není prázdnou strukturou, která by byla teprve sekundárně zaplňována, nýbrž vždy již je časem jsoucen. Svět byl stvořen jako časový, proměnlivost jsoucen a plynutí času jsou dvě stránky téže mince (Conf. XI, 13). Čas je svou povahou vždy časem plynoucím, jen takový čas můžeme měřit: „Měříme jen plynoucí čas úvahou o jeho ubíhání.“<sup>3</sup>

Tuto souvislost ukazuje i dialog *Timaios*: „Čas tedy vznikl společně se světem, aby, jako současně vznikly, tak i současně zanikly, kdyby snad jednou došlo k jejich zániku.“ (Tim. 38b) Dialog *Parmenidés* se přibližuje Augustinovu pojetí ještě výrazněji, když tvrdí, že jsoucno a čas jsou plně koextenzivní: „Je však «býti» něco jiného nežli účast v jsoucnosti spolu s přítomnou dobou, právě tak jako pojem «bylo» s dobou minulou a zase «bude» je společenství se jsoucností spolu s dobou budoucí? – Ano, tak jest. – Je tedy účastno času, když je účastno i bytí.“ (Parm. 151e–152a) Cokoli jest, jest v čase, co není v čase, to nemůže být jsoucí (Parm. 141d–e). S oporou v *Timaiovi* můžeme pak též tvrdit, že jako nedává smysl jsoucno bez času, tak nedává smysl ani čas bez jsoucnosti, ve které by se realizoval (jako bylo, je a bude).<sup>4</sup>

Zkoumání času je tedy zkoumáním časovosti jsoucen. Jsoucna pak jsou nejen proměnlivá, nýbrž vykazují i určitou setrvalost, stálost. Na tuto dvojí stránku jsoucen a času se zaměříme v následujících dvou oddílech.

### 4. Čas jako plynutí

Platón si všímá vnitřní rozpornosti, kterou s sebou nese postupující čas: „kterékoli věci jsou v čase a jsou účastny něčeho takového, každá z nich jednak má tůž věk sama se sebou, jednak se stává starší sama sebe a zároveň i mladší.“ (Parm. 141c–d) Časový charakter narušuje vnitřní jednotu jsoucná, činí ho sporným samo v sobě. Podobnými rozpory je zatížen i vztah jednoho jsoucná k ostatním. Rozdíl mezi dobami trvání dvou různých jsoucen můžeme vyjádřit buď absolutním číslem, které se v čase nemění, nebo jejich poměrem, který je v čase proměnlivý: každé jsoucno „se jedno proti druhému nestává o nic starším ani mladším, totiž hledíc k tomu, že číselný rozdíl mezi obojím je stále stejný . . . ; ale pokud jde o stále jinou hodnotu poměru toho, co vzniklo dříve, k tomu, co vzniklo později, a

<sup>3</sup> „Praeteruntia metimur tempora, cum sentiendo metimur.“ Conf. XI, 16. Méně jazykově vybroušený, ale možná přesnější překlad by zněl: „Měříme plynoucí čas a měříme ho uvědomováním si tohoto plynutí“.

<sup>4</sup> Naštěstí není nyní naším úkolem pokoušet se tento Platónův náhled na souvislost jsoucnosti a času vysvětlit v kontextu jiných jeho dialogů, kde se zdá, jako by vyčleňoval celou sféru ontologicky výlučných nečasových jsoucen.

později vzniklého k tomu, co vzniklo dříve, po této stránce nutně se obé stává vespolek starším a mladším.“ (Parm. 155b-c)<sup>5</sup>

Postupující čas je hlubokou záhadou i pro Augustina, který zdůrazňuje tendenci jsoucen k návratu do nebytí: čas „minulý již není a budoucí ještě není“ (Conf. XI, 14.). A „přítomným může se tedy nazvati jen ten okamžik času, který již nemůže býti rozdělen v žádné, ani ty nejmenší části. Tento okamžik spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že nemá ani nejmenší rozpětí.“ (Conf. XI, 15).<sup>6</sup> Čas, který takto tíhne k nebytí, je ovšem obtížné měřit: „Ve které rozsáhlosti měříme tedy plynoucí čas? Zda v budoucí, odkud plyne? Co však ještě není, neměříme. Zda v přítomné, kudy plyne? Nulovou rozsáhlost však neměříme. Zda v minulé, kam plyne? Co však již není, neměříme.“ (Conf. XI, 21)<sup>7</sup>

Pro Augustina je však měření času faktem, kterým si na základě své zkušenosti můžeme být jisti a pro nějž musíme najít vysvětlení. A jak uvidíme, možnost měření stojí na novém uchopení přítomnosti – bude třeba pojmut ji jako určitou rozsáhlost času.

## 5. Přítomnost

Platón si je vědom, že přítomnost je garantem jsoucnosti: „Nutně nic z toho, co kdy jest, nemůže přejíti nynějšek, pokudé, když v něm je, ustává od stávání se a tehdy jest tím, čím se právě stává.“ (Parm. 152c-d) Toto „jest“ neboli „nyní“ trvá po celou dobu jsoucnosti jsoucná: „Nynějšek je u jednoho stále přítomen po celou dobu jeho bytí; neboť jest nyní, vždy, když jest.“ (Parm. 152d-e) Zjevné napětí mezi pojetím přítomnosti jako bodu zlomu mezi minulým a budoucím (který nemá žádný rozměr) a přítomnosti, která trvá, nám Platón pouze staví před oči, ale nepokouší se ho zde řešit.

Augustinovým východiskem je měření času a měření může být pouze čas přítomný: „Co není, nemůže býti měřeno. Minulý a budoucí čas však není.“ (Conf. XI, 21) Přítomný čas musí tedy být nějakou rozsáhlostí, protože pouze určitý rozsah lze označit jako dlouhý či krátký. Zdá se tedy, jako by každý děj (např. Augustinem uváděné znění hlasu) „ubíhaje, směřoval k nějakému prostoru času, v němž mohl býti změřen, kdežto přítomný čas nemá takového prostoru.“ (Conf. XI, 27)<sup>8</sup> Plynoucí přítomný čas, má-li umožňovat měření, musí být rozsáhlostí, není však rozsáhlostí času.

Odpověď na tuto otázku je jádrem Augustinova originálního náhledu na problematiku času: „Čas není ničím jiným, než jakýmsi rozpětím, nevím však opravdu čeho? Bylo by opravdu divné, kdyby ne samého ducha.“ (Conf. XI, 26.)<sup>9</sup> Je to duch, který je schopen držet určité své rozpětí jako přítomné a zároveň provádět měření. Je také patrné, že pouze přítomnost má přímou vazbu na jsoucnost (stejně jako u Platóna): pouze ona *jest* a zároveň každé jsoucné *jest* pouze v přítomnosti. Ačkoli i přítomný čas pochopený jako rozpětí ducha je časem plynoucím, objasňuje nám tento nový pohled i to, proč se jsoucná jeví alespoň relativně trvalá: duch svým rozpínáním ustavuje čas jako kontinuum, nikoli jako soubor diskretních bodů – bezrozměrných „ted“.

Časové kontinuum, to je také souvislost budoucnosti, přítomnosti a minulosti. Je-li přítom-

<sup>5</sup>Věkový rozdíl mezi dvěma lidmi zůstává stejný, pokud ho vyjádříme absolutním číslem, ale pokud si budeme všimnout poměru jejich věků, rozdíl se bude postupně zmenšovat / zvětšovat.

<sup>6</sup>„Quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur.“ Upravujeme zde překlad M. Levého, neboť se nejedná o popření přítomnosti jako *trvání* nýbrž jako každé *rozsáhlosti* času. Srv. také násl. pozn.

<sup>7</sup>„In quo spatio metimur tempus praeteriens? Utrum in futuro, unde praeterit? Sed quod nondum est, non metimur. An in praesenti, qua praeterit? Sed nullum spatium non metimur. An in praeterito, quo praeterit? Sed quod iam non est, non metimur.“ Upravujeme zde překlad M. Levého, neboť *spatium* značí časový rozsah, množství (plynoucího) času.

<sup>8</sup>„Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium.“ Odchylně od překladu M. Levého předpokládáme, že nevyjádřeným podmětem je „hlas“, nikoli „čas“.

<sup>9</sup>„Nihil esse aliud tempus quam distentionem sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.“ Upravujeme překlad M. Levého, neboť *distentio* zde neznačí *trvání*, ale *rozpětí*, *roztážení* (v návaznosti na termín *spatium*).

nost v duchu, kde jsou pak minulost a budoucnost? „*At' jsou kdekoliv, nejsou tam jako budoucí nebo minulé, nýbrž jako přítomné; neboť kdyby tam byly jako budoucí, dosud by tam nebyly; kdyby tam byly jako minulé, již by tam nebyly.*“ (Conf. XI, 18) Náleží-li však budoucnost a minulost do přítomnosti, nemohou být také jinde než v duchu a Augustin se zabývá podrobně tím, jakým způsobem v něm jsou: jakožto stopy (*vestigia*) věcí minulých a znamení (*signa*) věcí budoucích (Conf. XI, 28). Pohled na potrojnost času se nám tedy zásadně proměnil: „*Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem budoucnosti. Tyto tři věci vidím ve své duši, jinde jich nevidím.*“ (Conf. XI, 20)

Ačkoli se nám podařilo projasnit, jakým způsobem měříme čas a jakým způsobem jsou minulost a budoucnost, zůstává základní paradox: přítomnost je třeba pojímat jako bezrozměrný bod zlomu i jako rozsáhlost. A protože duch sám svým rozpětím čas zakládá, je třeba se ptát, zda není tento paradox vlatní právě duchu.

## 6. Čas je výkonem ducha

Co nahlížíme ve svém duchu, mluvíme-li o minulosti? Z paměti vystupují „*ne věci samy, které uplynuly, nýbrž slova vytvořená z jejich obrazů . . .*“ (Conf. XI, 18.)<sup>10</sup> Takový je tedy obsah paměti; následuje popis jeho vzniku: „*. . . obrazy, míjející skrze smysly, vtiskly do duše slova jako stopy.*“ (Conf. XI, 18)<sup>11</sup> Zdá se tedy, že dle vnějších věcí smysly vytvářejí obrazy, jež pak duch uchopuje jako „slova“, čili pojímá míjející obrazy jako určité významy, které se mohou vtisknout do duše a fungovat jako „stopy“ původních věcí.<sup>12</sup>

Duch je ve svém rozpínání schopen pojímat kontinuum různých stop, tak jak se postupně otiskují do paměti. Když sledovaný děj skončí a je celý obsažen v paměti jako určitý trvajícím dojem (*affectio*), pak lze říci „byl tak a tak dlouhý“<sup>13</sup>. Nyní může Augustin pronést s vítěznou jistotou: „*V tobě, duchu můj, měřím čas! . . . Měřím totiž ten dojem, který na tebe činí věci a který trvá, i když ony minuly. . . Měřím-li čas, měřím tento dojem. Buď tedy tento dojem jest sám čas, nebo času vůbec neměřím.*“ (Conf. XI, 27)

Mohutnost nazírání je poněkud jiné povahy. Zatímco minulost a budoucnost jsou přítomny v duchu latentně (jakožto obsahy paměti a očekávání, viz Conf. XI, 17), přítomné nazírání má podobu aktuálního zaměření pozornosti. Toto pozorování (*attentio*) je aktivitou ducha, kterou se to, co je v očekávání, mění v to, co je v paměti. Zaměřená pozorování (ať už se upírá na to, co přímo nazíráme, nebo na něco v paměti či v očekávání) je vždy bodová. Proto je také výslovně dána do souvislosti s přítomností pojatou jako bezrozměrný okamžik (Conf. XI, 28): má-li posílat očekávání do paměti, nemůže mít statický obsah, ačkoli jako aktivita ducha trvá.

Duch je tedy neustále bodově zaměřen a zároveň stále více rozepjat díky trvajícím nazírání. Skrze své zaměřené pozorování převádí budoucí v minulé a zároveň skrze své rozpínání podržuje vše v sobě jako přítomné. Tato perspektiva časovosti, jež je lidskému životu vlastní, není však plně srozumitelná bez odkazu k tomu, co ji přesahuje.

<sup>10</sup> „*Non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum . . .*“ Upravujeme zde i v následujícím pokračování citátu (pozn. 11) překlad M. Levého; *imago* značí patrně smyslově zprostředkovaný „obraz“ věci.

<sup>11</sup> „*. . . quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt.*“ Věta se nezdá být jednoznačně srozumitelná, námi navržené dosazení subjektu a objektu (odchylné od překladu M. Levého) je nutné chápat pouze jako hypotézu.

<sup>12</sup> Očekávání budoucího funguje analogicky s pamětí, základní schéma však komplikuje fenomén lidské vůle, problematika adekvátního poznání příčin a následků a samozřejmě také teologické otázky (viz Conf. XI, 18–19).

<sup>13</sup> Rozlišení *distentio* a *affectio* umožňuje vysvětlit rozdíl mezi prožívanou a skutečnou délkou času. Zatímco obrazy se otiskují různým způsobem a vytváří různé dojmy, rozpínání ducha je stále stejné.

## 7. Ne-čas a meze lidských možností

Souvislost času a nečasového zde lze jen naznačit. Augustin zkoumáním času zvýšlovňuje protikladnost času a věčnosti, ze které veškerý čas vyvěrá. Ta má povahu bezrozměrného a přece všeobsažného *teď*, které si vynucuje vlastní způsob popisu. Tak Augustin říká o boží moudrosti: „*Nebyla stvořena, ale jest takovou, jakou byla a takovou bude vždycky: ano, «byla» a «bude» neplatí o ní, nýbrž jenom «jest», poněvadž jest věčná, neboť «byla» a «bude» není věčné.*“ (Conf. IX, 10) Prakticky totožné vyjádření nacházíme i u Platóna: „*Říkáme totiž, že [věčná jsoucnost] byla, jest a bude, jí však po pravdě náleží toliko určení «jest», kdežto «byl» a «bude» sluší říkati o dění, jsoucím v čase.*“ (Tim. 37e) V těchto intencích je možné rozumět i druhé části dialogu *Parmenidés*, kde se v rámci zkoumání hypotézy „jestliže jest jedno“ dochází k závěru, že toto jedno není v čase a tudíž není ani jsoucí (Parm. 141d-e) – tedy mu nenáleží přísudky „bylo“, „jest“ a „bude“. Můžeme navrhnout, že „jest“ ve formulaci hypotézy je vyjádřením nečasového bytí a závěr popírá možnost uchopit toto bytí v časových dimenzích, jimiž v řeči zachycujeme jednotlivá jsoucna.

Tímto způsobem se dostáváme k nahlédnutí, že „jest“ popisující časová jsoucna je odlišné od toho „jest“, kterým se pokoušíme zachytit to, co je samo bytostně nečasové. Zdá se tedy, že k ne-času se myšlení může vztahovat pouze nepřímou, neboť člověk, stejně tak jako řeč, se nemůže vyvázat ze své časovosti. Zkoumání času se přesto vzhledem k nečasovému počátku ukazuje jako cesta, skrze níž člověk může z mezí své časovosti specifickým způsobem vykračovat.

Ukončeme nyní svou cestu spolu s Augustinem, pasáží, ve které se nám vrací v novém světle řada dosažených závěrů:

*„Poněvadž však Tvé milosrdenství jest lepší nad životy a celý můj život není ničím jiným než rozptýleností, přijala mne pravice Tvá . . . [abych] zotavuje se z rozptýlenosti svých starých dnů, směřoval jen k jedinému, zapomenuv na minulost; ne k tomu, co jest budoucí a má minouti, nýbrž k tomu, co jest přede mnou, celou myslí upjat, ne rozptýlen. Ne dle rozptýlenosti, nýbrž dle vnitřního úmyslu směřuji k odměně hořeniho povolání, abych tam slyšel hlas Tvé chvály a pozoroval tvou nepřicházející a nepomíjející blaženost.“<sup>14</sup>*

### Závěr

Ukázalo se tedy, že zkoumání času, jak ho provádí Augustin v XI. knize svých *Vyznání*, má řadu styčných ploch s analýzami časovosti v druhé části Platónova dialogu *Parmenidés*. Oba myslitelé si uvědomují nedostatečnost kosmologického pojetí času a vidí nutnost zkoumat čas z časové povahy jednotlivých jsoucn, tematizovat vazbu mezi časem a jsoucností, v níž hraje klíčovou roli přítomnost. Oba také vidí, že hlubší zamyšlení nad problematikou času nám staví před oči určité paradoxy, které není možné zcela překonat, chceme-li se vyhnout nežádoucímu redukování času na jednoznačně vysvětlitelné jevy. Augustin překračuje Platóna tam, kde se ptá po založení této struktury a obrací se k duchu. Zde dochází k závěru, že čas je zakládán výkonem ducha a že je strukturou, které je sama o sobě dynamická. Pro oba myslitele však platí, že struktura časovosti je srozumitelná pouze ve vztahu k nečasovému počátku, který je úběžníkem našeho lidského usilování o porozumění časovosti v jejím základu.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> „*Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua . . . a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem.*“ (Conf. XI, 29) Mírně zde upravujeme překlad M. Levého. K tomuto tématu srv. také Conf. IX, 10.

<sup>15</sup>Seznam použité sekundární literatury bohužel není možné v úplnosti uvést z důvodu rozsahu článku.