

**Čas: Lidská otázka po původu a smyslu**

Autor: Zuzana Svobodová

**Abstract**

*Time: Human Question about the Origin and Meaning.* – In her text, Zuzana Svobodová brings together substantial reflections that have emerged in the philosophical discourse on the topic of time. The developments and contributions of those reflections are presented as well as the link to understanding human existence, to the search for human destiny, origin and meaning, to the relationship of a human to himself/herself, to other humans and to the world as a whole.

**Keywords:** time, time and existence, time as phenomenon, purpose, favorable time, meaning, duration

**Klíčová slova:** čas, čas a bytí, čas jako fenomén, poslání, příhodná doba, smysl, trvání

Co je vlastně „čas“, odkud se bere, jak jej vnímáme, k čemu nás vnímání času vede, jak jsme jakožto lidé bytosti časové – v času a do času? Nebylo snad na světě mezi významnými mysliteli milujícími (tedy s touhou hledajícími) moudrost, filosofovy, žádného, kdo by nepřemýšlel o čase. Dříve než ukážeme některé plody jejich hledání, se však zastavme u samotného jazykového výrazu, tedy otázky etymologické: Odkud je „čas“?

Při pátrání po původu českého termínu „čas“ se přichází k odkazu na jeho nejtypičtější rys: plynutí, ubíhání či střídání, tak jako v pořekadle zaznamenaném v polovině 15. století: „Řeč se mluví a czas otchodí.“ (TandZ. 183<sup>a</sup>)<sup>1</sup> Dodnes také rozumíme větu: „To je nečas.“ Čas zde souvisí s po-čas-ím, ale také, ve tvaru „nečas“, s nepohodou, strastí, trápením. Zajímavé spojení nalezneme u Jana Rokycany: „... takoví [kteří myslí jen na světské věci] upadnú v věčnú smrt a v věčný nečas.“ (Rokycana 1492)<sup>2</sup> Jungmann i Gebauer při etymologickém zkoumání času odkazovali na „očekávání“ a Machek na další typický rys: na spěchání. Z užívání slova „čas“ ve staročeštině stojí také za zmínku tvary „bez čas“ – s významem: „nehod, v nepravý čas“ a „za časa, za času“ – s významem „zavčas, v pravý čas“.

I když český termín pochází z praslovanského termínu,<sup>3</sup> pro filosofické zkoumání času uveďme také řecké termíny:

Χρόνος značí čas, který je určitý, je to chvíle, průběh, trvání, období, lhůta, doba, termín, roční období, ale také ve spojení s číslovkami ve smyslu „řád“, tedy např. s jedničkou:

<sup>1</sup> TANDARIÁŠ. In: *Starobylá skládanie*. (Podrobně viz seznam literatury.)

<sup>2</sup> ROKYCANA, Jan. *Výklad na evangelium svatého Jana*. (Podrobně viz seznam literatury.) Rokycana zde však nehovoří tak, že by „čas“ byl věčný.

<sup>3</sup> Ten se spojuje s termínem staropruským nebo albánským, nicméně indoevropské východisko dosud neznáme. (Rejzek 2001: heslo „čas“)

ἔνα χρόνον, tj. najednou, naráz (na jeden ráz), se dvojkou: nadvakrát apod. Používá se také o neurčité době v budoucnosti, ve smyslu: χρόνω, tj. časem, za nějakou dobu, po čase. U Xenofana najdeme chronos i ve spojení: τὸν αἰὲ χρόνον, tj. věčný čas, na věky. U Sofoklea se setkáváme s užitím výrazu ve významech „život“, „věk“, „stáří“ (v němčině „Lebenszeit“): ἐν μακρῷ ἀνθρώπων χρόνω, tj. v dlouhém lidském životě, χρόνω παλαιοί, tj. věkem staří, staří. V plurálu (χρόνια nebo χρόνοι) se užívá k označení delšího období, které je složené z kratších úseků, často také ve významu „lhůty, termíny“ (např. u Thúkydida: κατὰ χρόνους τάξασθαι, tj. stanovit si dle termínů/lhůt). Zde má také původ výraz chronologie; od οἱ χρόνοι, tj. časy, pořadí časů. Odvozený tvar χρόνιος nese význam „po čase“, „po dlouhé době“, „dlouhý čas“, „dlouhá doba“, „dlouho“, také ve smyslu „konečně“, „(už) dávno“. Řečtina má i slovesný tvar χρονίζω, tj. trávím čas, meškám (němčina zde překládá „verlange“).

U Hésioda se v díle *Práce a dny* (Op. 109/111, 320/326, 737/741) setkáváme s popisem Krona vládce, ale i v obrazech „na krátký čas“, „časem“. Ve *Zrození bohů*, jiném Hésiodově díle, má Kronos přívlástek „ošemetný“, „úskočný“, „nejstrašlivější z dětí“ (dítě Země/Gaie a Nebe/Úrana), „veliký“, „lstivý“ (Theog. 18, 136–137, 168, 473). Až v římské mytologii se z krutého Krona stává ze zlatého věku přijímaný Saturn, který je nyní i obrazem „lidského času“. V římském kalendáři byl sedmý den nazýván latinsky *Dies Saturni* (Saturnův den), což slyšíme ještě v anglickém názvu pro sobotu (*Saturday*). Planeta Saturn byla Římany považována za sedmou, která je ještě pozorovatelná pouhým okem.

Slovo καιρός znamená vhod, vhodnost, (dobrou) příhodnou dobu, správnou míru, poměr, místo, pravou chvíli, přesný nebo kritický čas, příležitost, roční období (πᾶσιν καιροῖς; srov. Gn 1,14), také výhodu, zisk, prospěch, zdar, pohodu, pohodlí, „vhodno“, „příhodno“, „příležiť“, také však hodnotu, platnost, moc, vážnost, dále příhodu, okolnost, osud (rovněž ve spojení zlý osud, nehoda, kritická či vážná doba, která má rozhodnout); a pythagorejci tak označovali číslo sedm.<sup>4</sup> Odvozený tvar καιρίος znamená hodný, vhodný, příhodný, včasný, platný, zdárný, prospěšný, pravý, přiměřený, platný, rozhodný, osudný, smrtelný, pravé místo, živé místo (rozhodující o životě). Spojení ἐν καιρίῳ zase značí „v živém“, „do živého“ (v němčině „an einer tödlichen Stelle“).

Rovněž u Hésioda již můžeme číst termín καιρός ve významu „pravá chvíle“: „Zachovej míru, ta pravá chvíle je nejlepší ve všem.“ (Op. 694–695)<sup>5</sup> Známy je Démostenův výrok obsahující spojení jak tvaru slova χρόνος, tak slova καιρός: „τίνα χρόνον ἢ τίνα καιρὸν τοῦ παρόντος βελτίω ζητεῖτε,“ tj. „které doby či které příhody nad tuto žádáte lepší?“

*Kairos* je čas vhodný, který je vzácný, člověk si jej nijak nemůže vynutit, přichází sám a je třeba být bdělý. Platón uvádí: „...propásne-li kdo vhodný čas [καιρόν] k nějakému dílu, jest dílo zkaženo.“ (Resp. 370b) Kairos je totiž ten pravý čas, koná-li se v něm to, co se konat má, daří se více, lépe, snáze: „Podle toho se vykoná se všeho více a lépe i snáze, koná-li jeden

<sup>4</sup> Pythagorejská identifikace sedmičky s vhodným časem či příležitostí (kairos) je doložena Nicomachem Iamblichem Gerasinim v *Theologumena arithmeticae: Ad Rarissimum Exemplum Parisiense Emendatius Descripta*. (Iamblichus 1817: 44–45) Srov. též Liddell a Scott 1940; heslo „kairos“.

<sup>5</sup> HÉSIODOS. (Op. 694–695: „μέτρα φυλάσσεισθαι: καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.“) Následující verš zní v českém překladu: „V pravou chvíli si do svého domu přiveď ženu.“ Zde však je za českým „v pravou chvíli“ jiný řecký termín, který značí „včas“, „když je to zralé“, „v příhodný čas“, později odtud odvozen termín užívaný pro hodinu, který se odtud dostane přes latinu do jazyků románských a do angličtiny: „ὥραῖος δὲ γυναῖκα τεδὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι.“

člověk jednu věc podle své vrozené schopnosti [κατὰ φύσιν] a v pravý čas [ἐν καιρῷ], prost starostí o všechno ostatní [σχολῆν τῶν ἄλλων ἄγων].“ (Resp. 370c)

Kairos „se stává vhod“. Tak Sókratés v Platónově *Prótagorovi* prohlašuje: „Ví bůh, stalo se vhod [εἰς καιρόν], že je našim řečem přítomen tuhle Prodikos.“ (Prot. 340e). Naopak koná-li se proti této „vhodnosti“, je možné velmi uškodit, zamezit či zabránit dosažení přirozeného (a řecké pojetí nám připomíná, že to značí dobrého a krásného) růstu [εὐφροσύνη], zdaru, žádaného cíle [εὐτυχίης] až nakonec, dle Platóna, právě zde počíná válka, nepřátelství, rozbroj. (viz Resp. 547a) „Jestliže (...) budou snoubiti nevěsty s ženichy vnevhod [παρὰ καιρόν], nebudou děti zdárné ani šťastné [οὐκ εὐφροεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς].“ (Resp. 546d)

Pro Aristotela je čas „míra (měřítko) pohybu“ (Phys. 221a), čas sám není pohybem, ale není bez pohybu (Phys. 219a 1–10), skrze pohyb přejímá protiklad dříve-později (Phys. 219a 10b 12), čas je „počet pohybu“ (Phys. 223a). „Čas je počet pohybu dřívějšího a pozdějšího“ (ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον); je dělitelný. (Phys. 220a 24–26) Podle Aristotela má čas jsoucnost jen neurčitě, napolo, nebo vůbec. (Phys. 217b nn).<sup>6</sup> Aristotelův pojem času tak patří k pohybu, počtu, prostoru. Nadále pak filosofická tradice, ale také vědecká i nevědecká veřejnost (proto je toto pojetí nazýváno Heideggerem „vulgární“), bude často opakovat abstraktní dvojici vedle sebe: „prostor a čas“, vyjádřeno také často v otázce: „Kde a kdy?“, která již zcela činí z času prostředí.

Snad nejznámější je hledání podstaty času v Augustinových *Vyznáních*, s větou, která se cituje téměř v každém textu zabývajícím se filosofickým tázáním po času. Přeneseně ji často nalezneme u dalších otázek, které nejsou v běžném životě kladeny, avšak pokud se náhle zvyšlovní, přichází ke slovu filosofie, která s úctou před pravdou dokáže nést tíhu otázky, aniž by rezignovala či odmítala účast na životě v jeho „trudech“. (srov. Resp. 519d) „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“ Tj. „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“ (Confess. XI, 14)

Hned na začátku Augustinova tázání se však ukazuje spojitost tázání po věčnosti s otázkou času. „Kdo uchopí, upoutá a alespoň poněkud zastaví to srdce, aby pochopilo skvělost nezměnitelné věčnosti, porovnávajíc ji se stále kolotajícím časem, a tak nahlédlo, že srovnání není vůbec možné, aby nahlédlo, že dlouhý čas nemůže být dlouhým, leda dlouhou řadou prchavých okamžiků; že ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá jest stále přítomna, že ale žádný čas není celý přítomný; aby poznalo, že budoucí zapuzuje minulé, že budoucí následuje po minulé, a že vše minulé i budoucí jest vytvořeno a vychází z věčné přítomnosti?“ (Confess. XI, 11) Druhou výraznou charakteristikou Augustinova hledání je sepětí problematiky času a duše. Paul Ricoeur ve své knize *Čas a vyprávění* hovoří o rozdílu mezi Aristotelovým a Augustinovým pojetím času jako o rozdílu času světa a času duše. (viz Ricoeur 2007)

Boëthius, nazývaný poslední Říman a první scholastik, jehož útěšná knížečka *Consolatio philosophiae* se stala jednou z nejčtenějších po celý středověk, si klade, sám tváří v tvář smrti, otázku po věčnosti ve srovnání s časem člověka a světa. „Věčnost je tedy neomezené držení života, nezkrácené a spolu dokonalé držení, což jasněji vysvitne ze

<sup>6</sup> Heidegger tato místa v Aristotelově *Fyzice* označuje: „První dochovaný, tematicky vyčerpávající výklad vulgárního porozumění času.“ (Heidegger 1996: 462)

srovnání s časnými věcmi. Neboť vše, co žije do času, to v přítomnosti postupuje od minulosti do budoucnosti a není nic časného, co by mohlo zároveň obsáhnout všechnu dobu svého života; zítřek totiž ještě nezabírá, včerejšek však již ztratilo. Ani v dnešním životě nežijete víc než jeden jediný prchavý a pomíjející okamžik.

Co je tedy podrobena času, i kdyby, jak prohlásil Aristotelés o světě, ani se nikdy nezačalo ani nikdy nepřestalo býti, i kdyby se jeho život dlužil s časovou nekonečností, přece ještě není takové, aby se právem mohlo považovat za věčné. Neboť třeba jeho život neměl konce, nezabírá přece a neobsahuje všechny jeho rozsah najednou, neboť budoucnost ještě v sobě nemá prožitou. Co však obsahuje a má najednou nezkrácenou plnost nekonečného života, jemuž nechybí ani nic z budoucnosti, ani neuniklo nic z minulosti, to se právem považuje za věčné... Bůh je věčný, ale svět trvalý.“ (Philos Consol. V, 6) Co je zde podstatné, je spatření souvislosti otázek po věčnosti, času a svobodě. Vztah času a svobody bude výrazně promyšlet později i Henri Bergson.

Na prahu novověku zavádí Descartes v díle *Principia philosophiae*, rozlišení mezi trváním, reálnou vlastností věcí a časem jako prostorem, perspektivou, v níž měříme a porovnáváme: „Quaedam attributa esse in rebus, alia in cogitatione. Et quid duratio et tempus.“<sup>7</sup> Na toto rozlišení skutečného trvání věcí a lidské perspektivy času mohl pak navázat Newton svým rozlišením absolutního (pravého a matematického) a relativního (zdánlivého a obecného) času. Čas matematický právě proto, že je zcela nezávislý, plyne stále stejně. Čas obecný je smyslový, je to míra trvání.

Kantův základní příspěvek k nauce o smyslovém vnímání nazve čas „vnitřním smyslem“, který společně s prostorem jako „vnějším smyslem“ podmiňují všechny smyslové zkušenosti. Každá zkušenost se děje v čase, každá vnější zkušenost se děje v čase a v prostoru. Výrok „A“ i jeho opak „ne-A“, pokud mají oba skutečně pravdivostní hodnotu, tj. jsou logické, nemohou oba platit (v logice) současně. (srov. Materna 2000) Čas ve smyslu současnost je tedy také mírou, na níž závisí pravdivostní hodnota výroků. Prostor a čas jsou apriorní, to jest každou zkušenost předcházející, „formy názoru“. Čas jako „formální aspekt“, forma, pomocí níž subjekt „časuje“. Subjekt však nemůže „časovat“ čas (formální aspekt) bez látkového aspektu, jímž je dynamika pohybu a změn v trvání materiálních substancí, tedy již Aristotelem určeného „pohybu“ jako látkou (řecky ύλη, latinsky *materia*) času. „Prázdný čas“ nemůže existovat, podobně jako v tomto smyslu nelze uvažovat o „prázdném prostoru“. Tento měřitelný čas je ztotožněn s místním pohybem, znázorněním tohoto modelu prostorového pojetí času jako místního pohybu je ciferník hodin. A věda může pracovat s tímto modelem.

Když Einstein na počátku 20. století zavedl pojem relativity a otřásl tak, mimo jiné, s dosud přijímaným pojetím absolutního času, s nímž kalkuloval pozitivismus, upozorňuje současně Henri Bergson na dvojí přístup k času: na přístup vědy (pozitivistické), která čas měří, a na přístup konkrétních jedinců, kteří čas prožívají a vnímají kvalitu času.

Čas, který lze měřit, je samozřejmě časem homogenním (odlišné jednotky by nebylo možné sčítat), je to čas geometrický, kvantitativní, objektivní. Je tedy myšlen jakožto prostor a v prostorové dimenzi se také měří (na ciferníku), lze jej znázornit pohyby (např. hodinových ručiček). Lze pohlédnout na hodiny s pohybuujícími se ručičkami a říci: „Ukazují čas.“

<sup>7</sup> DESCARTES, René. *Principia philosophiae*, WWW: <[http://la.wikisource.org/wiki/Principia\\_philosophiae](http://la.wikisource.org/wiki/Principia_philosophiae)>.

Co však ve skutečnosti ukazují hodiny?<sup>8</sup> Znázorňují místo v určitém rozvrhu, jde o rozprostraněnost, v rozvrhu dvanácti hodin a šedesáti minut. To jsou homogenní intervaly, shodné sledy, které, abychom je mohli měřit, musejí být nejen stejné, ale také navzájem oddělené. (Toto pojetí času lze přirovnat k náhrdelníku z perel.) Protože je měřený čas na člověku nezávislý a v tomto smyslu „objektivní“, je velmi cenný pro praktický život, lze se s druhými lidmi dohodnout „na čas“ (na společném rozvrhu, „v kolik hodin“), což nám usnadňuje společné pobývání na světě. To, co vyjadřuje pojem čas, však není jen „počet hodin“.

Když se řekne „Jak ten čas letí!“, vyjadřuje se postoj, vztah k času, jeho hodnocení. Zde je přítomno hodnocení jak kvantitativní (čas ubíhá rychle), tak hodnocení kvalitativní (prožitek shonu, nebo změny významu či smyslu oproti tomu „jak to bylo před časem“). Člověk, který říká „Jak ten čas letí!“, sděluje vlastní vnímání současnosti: je to jinak, není to stejné, došlo ke změně. Nepopisuje žádný přesný interval, ale obsah či kvalitu. Hovoří o svém prožívání času, které je subjektivní (tedy není objektivní), je to čas konkrétní (žitý, pro-/zažívaný, vnímaný, hodnocený).<sup>9</sup>

Prožívaný čas není jako perlový náhrdelník, ale jako část (někdy hodně, ale vždy nějak) zašmodrchaného klubka. Jenže tento příklad by mohl svěst k představě opět prostorové, zde se však jedná o nerozprostraněnost (nejde o prostor, ale o čas!) slovy Bergsona je tento čistý čas (bez převodu/symbolizování do prostoru) trvání (la durée). Čistý čas není veličinou, není prostředím. Říká-li se běžně: „Jde o to v jakém prostoru a čase“, již se myslí čas mechanický, fyzikální, tedy veličina, která se označuje jako čas „t“. V podstatě jde ale o měření a poměrování nikoli času samotného, ale několika jevů, avšak samotné trvání není pro toto měření důležité, není zde nijak důležitá kvalita. Pokud čistý čas však je kvalitou, pak měříme-li čas, jde jen o obraz času, zprostorovělý „čas“. Trvání je mnohem více „vztahem“: „Musím počkat, až se rozpustí kostka cukru,“ říká Bergson, když chce vyjádřit, co

<sup>8</sup> Bergson doslova odpovídá: „Sleduji-li očima na ciferníku hodinek pohyb ručičky (...) neměřím – jak by se myslelo – trvání; omezují se na sčítání současností, což je něco zcela jiného. Mimo mne existuje vždy v prostoru jen jediná poloha ručičky a kyvadla, neboť z minulých poloh ničeho nezbylo. Uvnitř mne pokračuje pochod organisace nebo vzájemného pronikání faktů vědomí, který tvoří pravé trvání... Tak je v našem *já* sled bez reciproční exteriority, vně *já* – reciproční exteriorita bez sledu...“ (Bergson 1994: 65) Současnost je Bergsonem definována jako „zkřížení času prostorem“. (viz Bergson 1994: 66)

<sup>9</sup> Také psychologie zkoumá fenomén času. Psychologické výzkumy se činily již před rokem 1890, ale až v rozmezí let 1890–1926 se považuje za „rané období psychologického zkoumání času“ (např. v zastoupení výzkumů, které prováděl William James), kdy se začíná zkoumat lidská zkušenost s časem v termínech simultánnost, následnost, trvání času. Později se zkoumá vznikání pojetí času u dětí, hovoří se např. také o „životním prostoru“ zahrnujícím jedincovo pojetí minulosti, současnosti, budoucnosti (střední období psychologického zkoumání času, 1927–1958, mezi představiteli, kteří prováděli tyto výzkumy je např. Kurt Zadek Lewin, Jean Piaget). V „moderním období psychologického zkoumání času“ (1959–1999), po překonání neobehaviorismu a po nástupu kognitivní psychologie (J. Gibbon, R. E. Ornstein, D. Zakay, Z. Zaleski) se výzkumy orientují na studium „vnitřních hodin“ v organismu, životní perspektivy (vztahy lidí k minulosti, přítomnosti a budoucnosti), životního tempa a pocitu „že se čas zrychluje“. V současném období (tedy od roku 2000 dále) se psychologové zabývají multidimenzionalitou lidského vnímání a tím i prožíváním a hodnocením času, určují se kognitivní, emoční a hodnotové aspekty času a rovněž vztahy vnímaného, žitého, čili jak jej psychologové označují, subjektivního času (nemusí se jednat jen o čas vnímaný konkrétním jedincem, ale také konkrétní skupinou osob) a moderních komunikačních technologií (tako se orientují například R. A. Block a P. G. Zimbardo – oba se účastnili i „moderního období psychologického zkoumání času“, Ilona Boniwell – první doktorka v oboru pozitivní psychologie v Evropě, zabývá se rovněž pozitivní výchovou – *positive psychology*, *positive education*). K psychologickému pojetí času se zevrubně vyjadřuje Jiří Mareš ve stati *Člověk a subjektivní čas*.

znamená trvání. Biologický, nikoli matematicko-fyzikální čas, čas člověka, je spoluprožívaný čas.

Bergson rozlišuje dva pojmy trvání: „Jeden očištěný od každého příměsku a druhý, kde kradmo zakročuje idea prostoru. *Trvání zcela čisté* je forma, které nabývá sled našich stavů vědomí, když se naše Já nechá žít, když se zdržuje toho, aby odlučovalo stav přítomný od stavů minulých.“ (Bergson 1994: 61)<sup>10</sup> Čisté trvání je sled bez rozlišení, je to vzájemné pronikání, v němž se jednotlivé části celku od sebe neizolují, ale solidárně se pronikají, jako když vnímáme v melodii jedny tóny v druhých. Čisté trvání může být „... jen sledem kvalitativních změn, které splývají, pronikají se, jsou bez přesných obrysů, bez jakékoli tendence k exteriorizaci jedněch ve vztahu k druhým, bez jakékoli příbuznosti s číslem“, čirá heterogenita. (Bergson 1994: 63) Čisté trvání, nerozprostraněnost, je čas. Trvání je podstatný kvalitativní element času, tak jako je hybnost základem pohybu.<sup>11</sup>

Druhý obraz trvání, kde vnímáme sled jako řetěz, jehož části se dotýkají, ale neprostupují, kde je nějaké *předem* a nějaké *potom*, je sled ukazující se v prostoru. Bergson na mnohých místech upozorňuje na naši posedlost idejí prostoru, kterou zavádíme nevědomě do představy čistého sledu, takže naše stavy vědomí klademe vedle sebe, nikoli – jak je přirozeně prožívaný – jeden vjem v druhém, ale naše počítky se lokalizují, rozprostraňují; takto si promítáme čas do prostoru.<sup>12</sup> (srov. Bergson 1994: 57, 59, 61, 71)

Bergsonovo promýšlení času je zvláště inspirativní, protože ho pojednává ve vztahu s problémem svobody (a determinismu). Publikace *Essai sur les données immédiates de la conscience* (česky vyšlo pod názvem *Čas a svoboda: O bezprostředních datech vědomí*)<sup>13</sup> je uvedena osobním Bergsonovým upozorněním, že první dvě kapitoly (z nichž zvláště druhá se týká času) jsou psány jako úvod pro kapitolu třetí, která se týká svobody. Tomuto laureátovi Nobelovy ceny je svoboda opravdovým tvořením, přiváděním nových kvalit, duch je svoboda sama a všechna realita je změna; změna je podstatou věcí, věci je třeba vnímat sub specie trvání (*durée*). Bergson tím zároveň upozorňuje na lidské možnosti, naznačuje přiměřenost lidského vnímání (oproti nároku sub specie aeternitatis).

Každá koncepce času se vyznačuje rovněž určitým pojetím toho, co se někdy označuje jako řád času či *historicitá*, tedy pojetím toho, co je přítomnost, minulost a budoucnost. (srov. Hartog 2003) Co jsou tyto kategorie „organizující“ naši zkušenost s časem? V jakém vztahu je žitá přítomnost k minulosti? (Zde souvisí téma času s tématem paměti, ale také tzv. časových krizí, které nastávají právě při změně vztahu přítomnosti a minulosti.) Jak souvisí (souvisí-li) přítomnost s budoucností? (Tady se ohlašují témata jako předjímání, očekávání, naděje.)

<sup>10</sup> K Bergsonovu pojetí času se přehledně vyjadřuje ve stati *Henri Bergson na cestě ke skutečnému času* Jakub Čapek (2002).

<sup>11</sup> A mechanická věda nepoužívá ani čas ani pohyb, leda právě bez těchto základních elementů, čas bez trvání a pohyb bez hybnosti. (Bergson 1994: 68)

<sup>12</sup> Descartes je právem považován za průkopníka rozprostraňujícího myšlení, srov. „pravidlo XIV pro vedení rozumu“: „Toto všechno se musí přenést na reálnou rozlehlost těles a předložit představivosti pomocí holých tvarů: tak to postihne intelekt daleko zřetelněji.“ (Destartes 2000: 137)

<sup>13</sup> Jedná se o Bergsonovu první knihu, resp. disertační práci předloženou na Filosofické fakultě v Paříži, která vyšla roku 1889, předmluvu napsal v únoru roku 1888, a jejíž podtitul zněl právě *Temps et liberté – Čas a svoboda*. Do roku 1908 se dočkala již šestého vydání.

Bergson zde znovu zbavuje model vědeckého času jeho prestižnosti svým pojetím paměti jako toho, co se nikdy neztrácí, co je vždy, jen není vždy možné to vnímat. Pokud tedy dojde například k fyzickému poškození mozku, kde se lokalizují tzv. „sídla paměti“ (činil tak např. určitý typ neurovědy<sup>14</sup> a po ní i další vědecké disciplíny, které toto přejímaly a dosud neopustily), jde ve skutečnosti o místa, která jsou zodpovědná za vybavení vzpomínek; tedy paměť se, stejně jako čas, nedá promítnout do prostoru, proto se tedy paměť neztrácí (odněkud někam či „nikam“). Podobně Bergson dokládá, jak budoucnost je to nové, zcela nové. Bergson dle Lévinasových slov přináší „spiritualitu nového“, (Lévinas 1994: 161) co nelze vnímat jako latentně schované již v přítomnosti a čekající jen na odvinutí. Jde o tryskání zcela nového, budoucnost nelze predikovat, žádný determinismus neplatí, znovu tedy se opakuje: pojetí času nutně souvisí s pojetím svobody.

Bergson svým zrušením primárnosti času na hodinách, důrazem na to, že vědecký, fyzikální čas je časem pouze odvozeným, a myšlenkou o nejen psychologické, ale v jistém smyslu i ontologické prioritě trvání, vypracoval zcela nové pojetí času, takže když Martin Heidegger odkrývá fenomén časovosti, lze vnímat podobný akcent na to, co je původní a co „vulgárním“ odvozením. (Heidegger 1996: 335) Celková koncepce času je však u Heideggera poněkud jiná.<sup>15</sup>

Martin Heidegger si všímá především bytnosti času. Co je čas sám, zkoumá již ve svém díle *Bytí a čas*, které celé končí otázkou: „Ukazuje se čas sám jako horizont bytí?“ Již v první části *Bytí a času* se však setkáváme s explikací času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí. (srov. Heidegger 1996: 58) Nadále se ale Heidegger zabývá pobytem a časovostí, až v poslední kapitole celého díla přicházejí ke slovu otázky týkající se času samého.<sup>16</sup> „Fakticky existující pobyt vždy buď ‚má‘ nebo ‚nemá čas‘. Může si na něco ‚čas udělat‘, nebo ‚neví, kde ho vzít‘. Proč může pobyt něčemu ‚čas‘ věnovat a proč ho může ‚ztrácet‘? Kde ten čas bere? Jak se tento čas vztahuje k časovosti pobytu?“ (Heidegger 1996: 437)

Zásadní Heideggerův pojem *pobyt* je s časovostí naprosto svázán. Časovostí rozumí „bývale-zpřítomňující budoucnost“ (bývalost vychází z budoucnosti tak, že budoucnost jsouc

<sup>14</sup> I současní neurovědečtí pracovníci či lékaři, kteří se zabývají pamětí, nyní upouštějí od představy, že skutečná sídla paměti jsou v mozku. (srov. Ingram 1996) Rovněž opatrně formulují, co vlastně „je“ paměť. Můžeme například číst definici: „Paměť je souborem mnoha procesů, odehrávajících se na více místech v mozku a spolupracujících na ní i prakticky všemi smysly.“ Nebo: „Paměť je schopnost centrální nervové soustavy uchovávat a používat informace o předchozích zkušenostech.“ Případně i přiznání: „Jednoznačně proces fungování paměti nebyl dosud objasněn.“ (Srov. Králíček 2002) Současné neurovědecké pojetí funkcí mozku, paměti, vnímání a jak se tvoří naše myšlení lze studovat např. v dílech Antonia Damasia. (Podrobněji viz seznam literatury.)

<sup>15</sup> Heidegger navíc odmítá, že by Bergson učinil významný krok od prostorového pojetí času, pouze prý říká opačně: „Čas je prostor.“ (srov. Heidegger 1996: 466, pozn. č. 3) V díle *Bytí a čas* ale Heidegger přímo píše, že „...pro kritické vyrovnání s Bergsonovým pojmem času a s ostatními soudobými pojetími zde není místo. Pokud je v dnešních analýzách času vůbec dosaženo něčeho, co Aristotela a Kanta podstatně překračuje, týká se to spíše pojímání času a ‚vědomí času‘.“ (Heidegger 1996: 466) Je ostatně zjevné, že Bergson ani neměl v úmyslu se zabývat bytností času, ale právě jeho vědomím a pojímáním. Ostatně Heideggerova kritická poznámka v §66 *Bytí a času*, v níž hovoří o „zvnějšnění kvalitativního času v prostor“, se nejeví jako porozumění pojetí čistého, konkrétního času u Bergsona. (Heidegger 1996: 364–365)

<sup>16</sup> Rozdílnost mezi původním rozvržením díla a jeho skutečným zpracováním lze konstatovat srovnáním obsahu díla a rozvržením obsahu díla v závěru osmého paragrafu: *Nástin pojednání*. (srov. Heidegger 1996: 57 a obsah díla 9–14)

bývalá ze sebe uvolňuje přítomnost). (Heidegger 1996: 358) Fenomény budoucnosti, bývalosti a přítomnosti jsou extáze časovosti. (Heidegger 1996: 360) Časovost je smyslem autentické starosti a starost je celkovost bytí pobytu, je to bytí k smrti.<sup>17</sup> Časovost je původním časem, na rozdíl od času vulgárního, odvozeného, nivelizovaného. Časovost není žádné jsoučno, není, ale častí se. Časovost častí, plodí možné způsoby sebe samé. Ty pak umožňují rozmanitost modů bytí pobytu... Časovost je původní „mimo-sebe“ o sobě a pro sebe, je to ἐκστατικός vůbec. Bytnost časovosti je častění v jednotě ekstasí. (Heidegger 1996: 360, §65)

V ekstatické jednotě původní a autentické časovosti však má budoucnost jistou přednost, přesto ale časovost nevzniká až po skládání ekstasí, ale v jednotě, tedy všechny jsou stejně původní. Přesto podle Heideggera „...v rámci této stejné původnosti se mody častění liší. Tato odlišnost spočívá v tom, že častění se může primárně určovat z různých ekstasí. Původní a autentická časovost se častí z autentické budoucnosti, a to tak, že jako budoucně bývalá teprve vzbuzuje přítomnost. Primární fenomén původní a autentické časovosti je budoucnost.“ (Heidegger 1996: 361)

Neméně podstatný rys Heideggerova pobytu je jeho konečnost. Pobyt *existuje konečně*, jako konečný, a tedy autentická budoucnost je také konečná, to nepopírá, že „čas jde dál“, přestože tu již nejsem; zdá-li se to jako nemožné, je to opět tím, že do popředí našeho vnímání proniká vulgární porozumění času, které zná jen nekonečný čas. (srov. Heidegger 1996: 362) Vulgární, neautentický čas je přece objektivní, je to míra, nivelizace, obraz času. Heidegger tak spěje k výroku: „Pobyt je dějinný“ jako k existenciálně-ontologické výpovědi. Dále rozlišuje například „autentickou přítomnost“, kterou je nazýván „okamžik“, jenž se však liší od nějakého „ted“, které patří k výskytovému jsoučnu. „V okamžiku“ se nic nevyskytuje, nýbrž teprve umožňuje, že nějaké výskytové jsoučno může být. (srov. Heidegger 1996: 370) Za připomínku stojí, že pro Aristotela okamžik není součástí času, ale jeho hranicí. (Phys. 218a 6–30) Je nedělitelný, na rozdíl od času, který je Aristotelovi vždy dělitelný, stejně jako vzdálenost. (Phys. 232b–234a 24) Čas se tedy neskládá z okamžiků, jak vyplývá z důkazů Zénóna z Eleje.

„Okamžik se častí z autentické budoucnosti.“ (Heidegger 1996: 371) Neautentická přítomnost je pak nazývána Heideggerem zpřítomňování. Okamžik přivádí existenci k situovanosti, tj. do situace, a „odemyká autentické ‚tu‘.“ (Heidegger 1996: 380) Zatímco okamžik souvisí s odhodlaností (okamžik se častí v odhodlání), otevřeností či odemčeností, s bytím k smrti, s náladou – úzkostí, která pramení z pobytu samého,<sup>18</sup> naopak „bezvýrazná nenaladěnost naprosté lhostejnosti, která k ničemu netáhne, k ničemu není pužena, která se odevzdává tomu, co ten který den přináší, je *nejdůraznější* demonstrací moci *zapomnění* v každodenních náladách nejběžnějšího obstarávání“. (Heidegger 1996: 377–378)

<sup>17</sup> Tezi, že „smysl pobytu je časovost“ se Heidegger blíže věnuje v následujících paragrafech, takže k fenoménu času se vrací až v samém závěru svého díla.

<sup>18</sup> Úzkost se (na rozdíl od strachu) neztrácí v obstarávatelném, úzkost přivádí pobyt zpět do vrženosti jako šance k obnově. „V úzkosti je nám úzko o holý pobyt jakožto vržený do tísnivé nehostinnosti.“ (Heidegger 1996: 376) Úzkost nemá ještě charakter okamžiku, i když se jedná o soustředěnou přítomnost, ale úzkost přivádí – a jen přivádí – do nálady možného odhodlání. Úzkost má specifickou časovost, protože původní kotví v bývalosti, z ní (teprve) se častí budoucnost a přítomnost, v ní je pobyt zajat v holé tísnivé nehostinnosti, dodávám: je v nevolnosti. Odkud se tedy bere úzkost? Z pobytu samého! (Na rozdíl od strachu, který pramení v obstarávaném jsoučnu.) A ještě jinak lze říci: „Úzkost pramení z *budoucnosti* odhodlanosti, strach ze ztracené přítomnosti.“ (Heidegger 1996: 377)



Přítom však tato lhostejnost může být provázena překotnou snaživostí, jak Heidegger upozorňuje – „obyčejný život“, který všechno „nechává být“ nemusí být nicneděláním, „volnem“, ale je právě v zapomínajícím sebeodevzdání váženosti. Tedy zde nemůže být pobyt přiveden k sobě samému, protože se jedná o neautentičnost, rozptýlenou těkavost, která je zapletena do sebe samé, ztracena v obstarávání, nesoustředěna, je nesituována, je nesituovatelností (v níž nemůže být pobyt, Dasein, „tu“, ale všude a nikde).

Prostorové chápání však vede právě k této indiferentnosti, deziluzi a pesimismu. Jan Patočka ukázal na rozboru Máchovy poezie, jak objektivní podoba času, času jako sukcese, jako (pouhé) formy zjevování smyslového jsoucna, vede k „zhasnutí času“: „Minulost a budoucnost víc a více v hromadu se sráží, – až se zasáhnou, není nic, zhasl čas; životu není přítomnost žádná, lze jen říci bude a bylo, v životě žádná není přestávka.“ (Patočka 2004: 371) Patočka zde názorně ukazuje, jak prožívaná přítomnost jako extenzita je v čase jako jevu to nejpodstatnější.

I Patočka nazývá objev „dvojího“ času (odvozeného a původního) velkým filosofickým impulsem první poloviny 20. století. A připomíná, že účast na tomto objevu náleží Henri Bergsonovi, který postavil na základě tohoto rozlišení čas-trvání proti prostoru, původní tvořivost nitra proti opakování hmoty, pravý „tvořivý“ vývoj proti mechanickému. William James v něm objevil charakteristiku „proudu vědomí“ a Edmund Husserl tak navazuje na Bergsona i Jamese, přičemž se při svém studiu vnitřního časového vědomí zaměřil zejména na minulost (vzpomínku) a ukázal, že v původním vědomí časovém (neobjektivní čas) nemáme jen vědomí minulosti, nýbrž „jsme vědomím této minulosti“, případně „jsme stejně originálně předjímacím vědomím jako vědomím bezprostřední minulosti, že tedy prezentace, podržování a anticipace jsou se stejnou původností nerozlučné dimenze časového vědomí“. (Patočka 2004: 375)

Martin Heidegger, jak jsme viděli, z teorie *vědomí* času překračuje k ontologii času, k teorii podstaty času a nazve ji „časovostí“. Časový ráz lidského pobytu vyjádřil pak pojmem starost, která tvoří jednotnou strukturu tří momentů lidské existence (momentů faktičnosti či sebenacházení a upadlosti), kterými jsou: „...sebe*předstih* ve světě již pochopeném a soustředěném k bytí *při* něčem, co patří do souvislosti tohoto světa a s čím se setkáváme.“ (Patočka 2004: 337–338) Formálně je časovost „minule přítomnicí příští“ (bývale-zpřítomňující budoucnost), konkrétně „...se čas časuje ‚zevnitř‘, ze sebe, od ‚konce‘, tj. konečné budoucnosti, v *předběhu*, *opětování* a *oka-mžiku* (tj. v jasnosti o své možnosti, ve volbě toho, co v ‚daném‘ je pro mne směrodatné, a v postřehu, co právě aktuálně je výhradně možné a třeba učinit), nebo ve stálém *očekávajícím hodlání*, v *zapomenutosti a přítomnění*“. (Patočka 2004: 379–380)

Původní časovost, tedy *předstih*, *opětování* a *okamžik*, není tedy časem chronologickým, ale časem bytostným, na nějž naváže Jan Patočka svým pojetím existence jako pohybu, přičemž ukazuje tři základní pohyby, v nichž existence uskutečňuje svůj smysl: zakořenění, sebezvnějšnění, znovuzískání. Tyto životní pohyby pak mají své tři objektivace. Původní pohyb je volání po přijetí a přivnutí, pohyb zakotvení, zakořenění ve světě; objektivace tohoto pohybu se odehrává v hlubinné psychologii. Dále člověk zraje pro život v práci a boji, což je zvané (sebe)odcizení, pohyb sebezbavení sebezprodloužením, přičemž objektivaci života na tomto stupni vykonávají sociální vědy.

Až průlom v odcizení, vzmach, vztažení se k sobě samému a ke světu v celku, kdy člověk chápe, že je konečnou existencí, která je celou svou podstatou otevřeností, že má být k něčemu, že se potřebuje vzdát sebe, ve svobodě se nabídnout, protože je v základě jsoucнем obětovaným (k oběti – ke konci života Patočka toto téma nejen promýšlí, ale také zcela radikálně žije); objektivací tohoto pohybu jsou humanitní vědy v hlubokém slova smyslu, tedy vědy o řeči, básnictví, myšlenkách, mýtu, náboženství. (srov. Patočka 2006: 407–408) Patočka tak navazuje kriticky na své učitele – Husserla i Heideggera a nabízí originální podíl v poznání přirozeného světa včetně otázky po čase a lidském životu v čase.

Rovněž kriticky navázal na Heideggera Emmanuel Lévinas, který stejně jako předtím Henri Bergson zásadně odmítá vyjadřovat čas v kategoriích prostoru, nicméně přijímá jako hosenou rukavici Heideggerovu výtku vůči Bergsonovi, a pokouší se ukázat ontologické postavení Bergsonova pojetí. Lévinas neodmítá upřednostnění budoucnosti, jak jej vyjadřuje Heidegger, ale odmítá pojetí bytí jako bytí k smrti. Smrt totiž není Lévinasovi, tak jako byla Heideggerovi, „nepřekonatelná možnost“. Heideggerovo myšlení vidí Lévinas v souvislosti (a dle jeho kritiky: v zajetí) řeckého myšlení, které je myšlením sjednocujícím.

Proti tomu staví Lévinas myšlení asymetrické jinakosti, která nesměřuje k celku a jednotě, ale která se zakouší v setkání s Tváří druhého. Tehdy dle Lévinase zakouší člověk nekonečno, právě protože Druhý je jiný, není jen alter-ego mého ega. V setkání s Tváří druhého se vlamuje jiné, které nejsem já. Jde o nereciproční vztah, jako opak k zaměnitelným recipročním vztahům, které, jak ukázal Lévinasův přítel Maurice Blanchot v románu *Aminadab*, jsou-li dovedeny k dokonalosti („totální reciprocita“), přinášejí konec skutečným lidským vztahům. Naopak, právě uprostřed nerecipročního, asymetrického vztahu k jinému se zjevuje čas: „Situace tváří v tvář by pak byla samotným uskutečněním času; zasahování přítomnosti do budoucnosti není fakt osamoceneného subjektu, ale intersubjektivní relace.“ (Lévinas 1997a: 125–127)

Lévinas však nezůstává nekritický ani vůči Bergsonovi. Když totiž hledá odpověď na to, co poutá dva okamžiky, mezi nimiž je úplná propast, odpovídá: „Určitě to není vztah založený na pouhém sousedství, který by transformoval čas v prostor, ale také to není elán dynamismu a trvání...“ (Lévinas 1997a: 125) Čas je Lévinasovi více než obnova skrze tvorbu, obnova našich duševních stavů a našich kvalit, ale „...čas je esenciálně novým zrozením“. (Lévinas 1997a: 133) „Vztah k druhému, to je absence jiného; nikoli prostá a jednoduchá absence, nikoli absence jako čirá nicota, ale absence v horizontu budoucnosti, absence, jež je časem.“ (Lévinas 1997a: 151) Čas znamená ne-jednotu, ne-stejnost, ale vždy již (minimálně) dualitu, kterou nelze sjednotit, aniž bychom se dotkli její podstaty.

Vůči Tváří jiného nejde o žádné vlastnictví ani moc, ale o vztah – protože k jinakosti – také „... k budoucnosti, k tomu, co ve světě, kde vše je tu, nikdy není tu, k tomu, co tu může nebýt, když je tu vše. Není to vztah k bytí, které tu není, ale k samotné dimenzi jinakosti.“ (Lévinas 1997a: 149) Tak Lévinas popisuje komunikaci v erotu, kde lidské možnosti nevyplývají z iniciativy, (Lévinas 1997a: 149) kde nejde o žádné „uchopit“, „vlastnit“ ani „znát“, kde nejde ani o žádné „splynutí“, ale „...kde je vždy dost místa pro naději“. (Lévinas 1997a: 125) Možnost za hranicemi všech možných možností, to je dle Lévinase plodnost. Nemyslí jen biologickou plodnost, i když tu cení také velmi, ale také onu jinou plodnost, kdy mohu na sebe brát vinu druhého člověka, jeho starosti, trápení, být tedy otcem/matkou

v tomto smyslu. Otevírá se tím až prorocká budoucnost, která nebyla nějakým předjímáním, ale budoucnost nedotčená minulostí.

Jestliže vědomí je definováno schopností re-prezentace (schopností shromážďovat minulost do přítomnosti – retence, reminiscence; budoucnosti do přítomnosti – protence, anticipace), pak jinakost jiného se nemůže stát předmětem poznání vědomí, které je předem zaměřeno předmětně; jinakost jiného překračuje „měřítko“ vědomí, které vše svým vnímáním „uchopuje“, redukuje jiné na stejné. Absolutně jiný (a tedy i „čas“) se vymyká předmětnému uchopování vědomí, proto samo vědomí umožňuje nesymetričnost a zároveň odpovědnost za druhého, který svou jinakostí jakoukoli redukci znemožňuje. (srov. Ševčík 2005: 46)

Skutečnost času je dána diachronií odpovědnosti za druhého vůči (reprezentujícímu, uchopujícímu) vědomí subjektu. Dia-chronie popisuje vztah k tomu, co zůstává naprosto vně, co nemůže být uchopeno, sjednoceno, jde o digrese transcendence času, „... vztah bez vztahu, neukojitelná touha po Nekonečnu či blízkost Nekonečna.“ (Lévinas 1997a: 19) V této realitě diachronie je svázána minulost, přítomnost i budoucnost, neboť odpovědnost za druhého přesahuje samotnou existenci, sahá za hranice života subjektu, subjekt tedy zůstává odpovědný za druhého i po své smrti a nehledě na ni, smrt nezbavuje odpovědnosti. Subjekt je odpovědný za budoucnost, která nebude jeho přítomností, za budoucnost, která přesahuje jeho anticipace a protence.

Smyslem diachronie je závazek druhému. Zde Lévinas připomínal smysl francouzského pozdravu „adieu“ („sbohem“, také „k Bohu“ „pro Boha“), které je výzvou, ale také hrdostí druhého. (srov. Derrida 1997) „Adieu“, které je obrazem nreciprocit, nového života, tryskání nového, nadějí. „Adieu“ je na rozdíl od v angličtině recipročního „see you later“ výrazem transcendence (nejedná se už jen o ty, kteří si toto sdělují); vyslovuje se radikálním způsobem vůči tomu, jemuž se „naplnil čas“, zemřelému. Vyjadřuje se tím také skutečnost, že smrt rozbíjí samotu. Samota, která neznačí beznaděj, ale pro Lévinase především možnost, na základě které se děje existování; samota je celistvost subjektu, ale zároveň zatarasení já sebou, vlastní přikovanost.

Lévinas zde záměrně zpochybňuje populární pachtění se za osobní identitou, tvorbou Ega, integritou, celistvostí, seberealizací a naznačuje jiný možný smysl existence: překračování sebe, (vy)dát se za druhého, přijmout skutečnost diachronie, přijmout (protože v této situaci výzvy k odpovědnosti za druhého se vždy již nacházím) tedy neodmítat čas, být pro druhého. (srov. Lévinas 1997c) Tato samota já je rozbita smrtí, říká Lévinas, ale mezi další skutečnosti, které vnášejí do existence dualitu či pluralitu, jsou, jak bylo ukázáno výše, sexualita a otcovství (rodičovství), ono rukojemství za druhého, jakožto uskutečňování času. „Jiný není pro rozum skandálem, který jej uvádí do dialektického pohybu, nýbrž je to první učení. Bytost přijímající ideu Nekonečna – přijímající tuto ideu, protože ji nemůže čerpat ze sebe – je bytost vyučovaná nemaieutickým způsobem; je to bytost, jejíž samo existování záleží v tomto ustavičném přesahování se (neboli v času).“ (Lévinas 1997b: 180)

Tázání se po podstatě času tak souvisí, jak již mnohokrát vyplynulo z předcházejícího, s vnímáním podstaty lidské existence, s tázáním po lidském údělu, po lidském poslání, původu a smyslu; s pojetím vztahu k sobě samému, k druhému člověku, ke světu jako celku, a s odrazem tohoto pojetí, v uskutečňování konkrétního žití, v časování.

**SEZNAM LITERATURY**

BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-065-X.

BĚLIČ, Jaromír, KAMIŠ, Adolf, KUČERA, Karel. Malý staročeský slovník. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1978. In *Vokabulář webový* [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

BOËTHIUS, Anitius Manlius Torquatus Severinus. *Filosofie utěšitelka*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-7198-021-8.

ČAPEK, Jakub. Henri Bergson na cestě ke skutečnému času. *Filosofický časopis*, 2002, roč. 50, č. 2, s. 229–248. ISSN 0015-1813.

DAMASIO, Antonio R., TRANEL, Daniel, DAMASIO, Hanna. Face agnosia and the neural substrates of memory. *Annual Review of Neuroscience*, 1990, č. 13, s. 89–109. ISSN 0147-006X.

DERRIDA, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Éditions Galilée, 1997. ISBN 2-7186-0485-9, ISSN 1242-8434.

DERRIDA, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford: Stanford University Press, 1999. ISBN 978-0-8047-3267-3.

DESCARTES, René. *Pravidla vedení rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-000-9.

DESCARTES, René. *Principia philosophiae*. Dostupné z WWW: <[http://la.wikisource.org/wiki/Principia\\_philosophiae](http://la.wikisource.org/wiki/Principia_philosophiae)>.

GEBAUER, Jan. Slovník staročeský. Praha: Academia, 1970. In *Vokabulář webový* [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

HARTOG, François. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Éditions du Seuil, 2003. ISBN 978-20-205-9328-1.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-12-7.

HÉSIODOS. *Zpěvy železného věku*. Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0127-4.

IAMBlichus GERASINI, Nicomachi. *Theologumena arithmeticae: Ad Rarissimum Exemplum Parisiense Emendatius Descripta*. Lipsko: Weidmannia, 1817.

INGRAM, Jay. *Cesta za tajemstvím mozku*. Ostrava: OLDAG, 1996. ISBN 80-85954-12-5.

KRÁLÍČEK, Petr. *Úvod do speciální neurofyziologie*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0350-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné/Le temps et l'autre*. Praha: Dauphin, 1997a. ISBN 80-86019-33-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997b. ISBN 80-86005-20-8.

LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. Praha: Zvon, 1997c. ISBN 80-7113-217-9.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994. ISBN 80-85241-67-6.

LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940. Dostupné z WWW: <<http://www.perseus.tufts.edu>>.

MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2010. ISBN 978-80-7422-048-7.

MAREŠ, Jiří. Člověk a subjektivní čas. *Studia paedagogica*, 2010, roč. 15, č. 1, s. 9–27. ISSN 1803-7437.

MATERNA, Pavel. *Svět pojmů a logika*. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 80-7007-085-4.

PATOČKA, Jan. *Češi II*. Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 13. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-182-X.

PATOČKA, Jan. *Umění a čas I*. Sebrané spisy Jana Patočky. Sv. 4. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7007-198-2.

PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-86005-98-4.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-142-0.

REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Voznice: Leda, 2001. ISBN 80-85927-85-3.

RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění III*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-105-2.

ROKYCANA, Jan. Výklad na evangelium svatého Jana. 1492. Citace: folio rukopisu. In *Vokabulář webový* [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

*SVATOVÍTSKÝ RUKOPIS*. In *Vokabulář webový* [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

ŠEVČÍK, Miloš. *Umění jako odkaz na realitu času: (v myšlení Henriho Bergsona a Emmanuela Lévinase)*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-7308-100-8.

TANDARIÁŠ. In Starobylá skládanie. Vyd. V. Hanka, v rukopise: České Museum (4. D. 4, na l. 160b až 186b), z r. 1463. In *Vokabulár webový* [on-line]. Dostupné z WWW: <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

VÍCH, Marek. Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie. *E-Logos: Electronic Journal for Philosophy*, 2008. ISSN 1211-0442. Dostupné z WWW: <<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/mind/vich08.pdf>>.

(*PhDr. Bc. Zuzana Svobodová, Ph.D.* vyučuje na Teologické fakultě Jihočeské Univerzity v Českých Budějovicích, na Katedře teologie a filosofie Jaboku – Vyšší odborné školy sociálně pedagogické a teologické, dále učí studenty UK Evangelické teologické fakulty, je lektorkou akreditovaných kurzů dalšího vzdělávání pro pedagogické pracovníky a pracuje jako učitelka náboženství. Zabývá se filosofií výchovy, dějinami vzdělávání a zkoumá vztahy náboženské a kulturní vzdělanosti.)