

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**Filozofické Aspekty v audiovizuálním díle – časový
rozměr**

Zdeněk Krejčík

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

**Filozofické Aspekty v audiovizuálním díle – časový
rozměr**

Zdeněk Krejčík

Vedoucí práce:

Mgr. Jan Kastner

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, červen 2012

.....

Obsah

1 ÚVOD:	1
2 OTÁZKY PO VYMEZENÍ KATEGORIE ČASU V ANTICKÉ FILOZOFII	2
2.1 Platón	3
2.2 Aristoteles.....	8
3 OTÁZKY PO VYMEZENÍ KATEGORIE ČASU VE STŘEDOVĚKÉ FILOZOFII	15
3.1 Aurelius Augustinus	16
3.2 Tomáš Akvinský.....	22
4 OTÁZKY PO VYMEZENÍ KATEGORIE ČASU V NOVOVĚKÉ FILOZOFII	27
4.1 René Descartes	28
4.2 John Locke	33
5 KATEGORIE ČASU VE FENOMENOLOGII	36
6 OTÁZKY A PROBLEMATIKA KATEGORIE ČASU INTERDISCIPLINÁRNÍCH EXKURZU FYZIKY	40
6.1 Fyzika	40
6.1.1 Termodynamika a šipka času.....	41
6.1.2 Imaginární čas v pojetí Stephena Hawkinga	46

7 KATEGORIE SYNTETICKÉHO ČASU V AUDIOVIZUÁLNÍM UMĚNÍ	47
7.1 Modernita a nástup prvních filmů.....	47
7.2 Expresionismus	49
7.3 Impresionismus.....	51
8 RESUMÉ	53
9 POUŽITÁ LITERATURA.....	54

1 ÚVOD:

Základním prvkem práce je seznámit čtenáře s pojetím reálného času tak, jak je chápe v rámci historického exkurzu filozofie, fenomenologie a naproti ní postavit a představit pohled interdisciplinární a scientistický přístup několika současných věd, který v rámci dané problematiky (tedy v tomto případě vymezení problému a přístupu k času jako takovému) zastupuje především fyzika a matematika.

Další a řekl bych také hlavní podstatou celé práce je představit čtenáři vztah reálného času a času syntetického, který je obsažen v jednotlivých druzích umění. Pro naši práci však bude nejpodstatnější vymezení problematiky času jako rozměru a jeho vyjádření v audiovizuálním umění. Proto budeme zkoumat vývojovou rovinu audiovizuální tvorby od jejího vzniku až do současnosti a analyzovat jednotlivé dominantní mechanismy, které mají vliv na konstitování a konečné zobrazení syntetického času v audiovizuálním umění.

Uplatňování kompetence filozofického pohledu v rámci práce je stěžejní především ke vztahu reálného a syntetického času. Název práce *Filozofické aspekty v audiovizuálním díle* s podtitulem *Čas*, tedy není nijak zavádějící, ale předem účelně systematizovaným přístupem k dané problematice. V práci se tedy budeme výhradně dotýkat dané problematiky (tedy problému času a jeho pojetí) z pozice filozofické, psychologické a estetické.

Možnou výhradu k samotné práci lze pak nalézt v názoru, že ve filozofickém pojetí rozměru času nelze separovat čas od prostoru (časoprostorové kontinuum) a nejinak je tomu i u syntetického času. V jednotlivých historicko-filozofických konceptech, které se vyjadřují k problematice času opravdu nelze provést takovouto redukci a čas vždy bude kauzálně spjat s vymezením samotného prostoru. V tomto případě však vymezení filozofické koncepce bude reflektována pomocí ideografické složky, tedy půjde pouze o popisnou metodu jednotlivých koncepcí bez následné polemizace nad jejím obsahem a platností ze

subjektivního či vědeckého hlediska. U syntetického času v audiovizuálním umění a to především z pohledu estetiky lze k dané problematice přistupovat mnohem otevřeněji (to v žádném případě však neznamená porušování verifikovatelných vědeckých pravidel a postupu). Syntetický čas v audiovizuálním díle či audiovizuálním umění, lze analyzovat jako samostatný abstrahovatelný komponent či chcete-li složku a následně jej analyzovat ve vztahu k dalším komponentům uměleckého díla nebo jako samostatný komponent kontextu a tvárností samotné povahy audiovizuálního projevu. Do důsledku lze pak v tomto postupu analyzovat jednotlivé unifikovatelné modely a jejich funkce k vyjádření rozměru času v rámci specifických historických koncepcí audiovizuální tvorby.

2 OTÁZKY PO VYMEZENÍ KATEGORIE ČASU V ANTICKÉ FILOZOFII

V této části se především zaměříme na období filozofie klasického věku. To období je významně spjata s právě s rozvojem filozofického učení díky četným akademiím, které v tomto období vznikaly. Bezesporu se jedná o dobu, která ustanovovala základy a východiska západního myšlení pro mnoho filozofických proudů, které spatřili světlo světa až po dlouhé době, kdy Athény dávno ztratili svůj status kulturní a filozofické velkoleposti, jež jim právem v dobách klasického věku náleželo. Akademie, jež byly kolébkou tehdejší vzdělanosti a jež také svou měrou přispěly k povznesení a rozvoji v mnoha disciplínách, ale i změnám společenským. Dnes možná akademie postrádají stejného uznání, přesto každá akademická obec bude svým duchem, klade-li nároky na rozvoj lidského poznání, úzce spjata s tím duchem, jež bylo právě v tomto věku tím, co lidský rozvoj v oblastech poznávání dokázalo vest kupředu. Díky samotnému faktu, že se v dobách kladl důraz na rozvoj mnohých disciplín, ale i rozvoji již ustanovených, se nám dnes zachovalo mnoho hodnotných zdrojů, které zachovávají podstatu nejen filozofických

myšlenek klasického věku. Pro zkoumání otázky po vymezení kategorie času v tomto období, se zaměříme především na osobnosti Platóna a jeho žáka Aristotela.

2.1 Platón

U Platóna se setkáváme s filozofickým názorem, jenž čas specifikuje jako proměnný či pohyblivý obraz věčnosti¹ Tento obraz se formuje podle věčnosti, vyskytující se v jednotě. Věčnost je pak pro Platóna něčím dokonalejším a v sepětí s Platónovým vymezením můžeme o čase mluvit jako o jakémsi stínu dokonalé věčnosti. Jak sám Platón podotýká: *„Čas vznikl podle vzoru věčné přirozenosti, aby mu byl pokud možno nejpodobnější, neboť vzor je po všechny věky jsoucí.“*² Tato koncepce věčnosti dosáhla svého vrcholu v Platónově Timaiovi, kde se objevují značně rozvinuté Platónovy metafyzické tendence k racionálnímu výkladu božského základu kosmu. Tyto metafyzické úvahy stojí především na základu ontologického řádu a rozdělení světa, které je v Platónových filozofických úvahách přítomno. Jak k tomuto vymezení udává a blíže specifikuje Graeser: *„V centru Platónova myšlení je takzvaná nauka o dvou světech. V ní se rozlišuje časoprostorový svět dění a svět bytí mimo prostor a čas. Svět bytí, který je přístupný pouze myšlení, reprezentuje neměnnost, idealitu a normativnost; svět dění, který je přiřazen vnímání, se představuje jako pomíjivý obraz věčných struktur mimo prostor a čas.“*³

Je nasnadě se ptát, proč Platón vlastně chápe věčnost jako dokonalou. Vysvětlení skýtá především Platónova koncepce světa idejí. Platónova koncepce idejí neodkazuje k povaze idejí, jako pouhé myšlenky, které je empiricky tedy smyslově uchopitelné a vnímatelné. Ale idea s sebou přináší jistý zdroj podstaty, jež utváří existenci věcí. Platón také ve své koncepci přiřazuje k výrazu „**idea**“ (ideá, ἰδέα) výraz „**druh**“

¹ PLATÓN.: *Timaios : Kritias*, s. 37.

² Tamtéž, s. 38.

³ GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové*, s. 177.

(eidos, εἶδος). Idea samotná je pak tím, co je skutečně vnímatelné a registrovatelné intelektem, tedy racionálně, naopak empiricky, tedy smyslově a přesněji pomocí zraku poznáváme takzvaný eidos. Vztah mezi rozumovou a smyslovou složkou pak Platón upřesňuje výrokem: „*Je-li paměť, jsou ideje ve věcech, protože paměť předpokládá něco, co je v klidu a co trvá; netrvá však nic jiného než ideje. Neboť jakým způsobem by se mohly, praví, udržet živé bytosti, kdyby nebyly ve spojení s ideou a kdyby nebyly k tomu cíli od přírody dostaly rozum? Pamatuji se však na podobnost a potravu pro ně vhodnou, dokazujete tak, že je všem živočichům vrozeno poznávání podobnosti. Proto též poznávají živočichy téhož druhu.*“⁴ Zaměříme-li se opět na terminologický vztah „**idea**“ a „**druh**“, lze pak zpřesnit a dovršit vymezení pomocí podpůrné explikace: „*U Platóna eidos znamená inteligibilní formu idejí, zatímco pro Aristotela je to obecně forma v protikladu k látce a druh individuí. Eidos používal také Platón ve smyslu druh, druhový tvar, proto se v jeho spisech tento výraz objevuje častěji než idea.*“⁵ Ideje jako takové jsou pro Platóna věčné, neměnné vzory, na které je odkazováno právě prostřednictvím jejich proměnlivých jednotlivin. Ideje tvoří tedy skutečné věci, jež jsou vzorem určitému eidosu, tedy druhu nějaké méně hodnotné jednotliviny, jež už sama neodpovídá podstatou termínu ideje a je tedy nemožné jej uchopit prostřednictvím intelektu. Ideje jsou tou pravou skutečností a jen jim náleží právem označení „**jsoucno**“. Výsadní postavení mezi idejemi a v celém univerzu má idea Dobra, jež je počátkem poznatelnosti a jsočnosti idejí a jejich prostřednictvím i smyslového světa.⁶ S cestou k poznatelnosti idejí je u Platóna silně spjat s filozofický termín „**anamnésis**“ (ἀνάμνησις, lat. reminiscentia). Vzpomínání je asociací, kdy jeden aktuální obsah vědomí – např. vjem – vyvolá vzpomínku na jiný obsah. Platón pojímá anamnésis jak v tomto obecném smyslu, tak jako vzpomínání na pravá jsočna, tj. ideje, jež duše viděla před narozením.⁷

⁴ LAERTIOS, D.: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, s. 146.

⁵ PETRŽELKA, J.: *Platónova nauka o idejích* [online]. [cit. 2012-07-22]

⁶ PLATÓN: *Kleitofón. Ústava. Timaios. Kritias*, s. 241.

⁷ PETRŽELKA, J.: *Základy řecké (a latinské) filosofické terminologie* [online]. [cit. 2012-07-22]

V dialogu Faidrón se pak setkáváme s Platónovým konceptem, jež akt rozpomínání přiřazuje ke schopnostem samotné duše, a také s tím, že naše skutečné vědění nepochází z našeho světa, ale máme ho právě z duše, která ho získala ze světa, odkud pochází. Slovy samotného Platóna: „*Naše učení není nic jiného než vzpomínání, i podle toho je asi nutno, že jsme se v nějakém dřívějším čase naučili, nač se nyní rozpomínáme. To by však bylo nemožné, kdyby naše duše někde nebyla, dříve než se octla v této lidské podobě, proto i takto se podobá, že duše je něco nesmrtelného.*“⁸

Důležitým odkazem je tedy i Platónovo pojetí duše, jež je dělena v jeho filozofických koncepcích na tři části – rozumovou, vášnivou (vznětlivou) a žádostivou. K tomuto vymezení nejlépe přispívá text Novotného, kde se tvrdí, že: „*Zdatnost rozumu dělá člověka moudrým, zdatnost vznětlivé části statečným, soulad všech částí, uznávající nadvládu části rozumové, rozumným. Duše je spravedlivá, jestliže každá z těchto tří částí koná svůj úkol: jestliže rozum vládne, srdnost mu pomáhá a žádostivost se dává od nich ovládat. Nespravedlnost je rozbroj těchto tří složek.*“⁹

Vezmeme-li v úvahu oblast našeho aktuálního zkoumání tak je věčnost a čas, který je jejím pohyblivým obrazem, především interpretován ve vztahu k určité stabilitě, neměnnosti a nepohyblivosti. Věčnost jako taková je především stabilní, nepohyblivá a neměnná, tím způsobem je pro Platóna také dokonalá. Proto také je-li čas obrazem něčeho dokonalého, nemůže sám být nositelem této dokonalosti, protože se jedná pouze o odkaz či obraz, jenž na samotný vzor upomíná a z kterého také vychází. Čas tedy musí být nutně svázán s pohybem a změnou. Přesto je čas pro Platóna něčím význačným, a to především tím, že se svému vzoru, tedy věčnosti, podobá nejvíce. Sám Platón pak na

⁸ PLATÓN: *Faidón*, s. 32-33.

⁹ NOVOTNÝ, F.: *O Platonovi: Díl první*, s.167.

podporu svého tvrzení uvádí: „*Stvořitel učinil svět tak věčným, jak jen to je možné, proto se rozhodl o pohyblivý obraz věčnosti.*“¹⁰

Ve stejném duchu můžeme přistoupit i k rozšiřující koncepci, která se týká jistého odrazu či obrazu dokonalé věčnosti v Platónových filozofických úvahách. V tomto duchu především mluvíme o koncepci věčnosti jako o podstatě určující a odrážející se především v modelu, jež odlišuje bytost (živoka) smrtelného od bytosti (živoka) nesmrtelného. Smrtelný živok pak představuje propojení duše a těla, v němž samotné tělo je smrtelné. Nesmrtelná bytost (živok) pak v realizaci Platónových filozofických úvah reprezentuje především boha, jehož tělo a duše jsou již navždy spojené a nikdy se neoddělují, tímto způsobem bytost ani nezaniká a stává se věčnou a nesmrtelnou. Proč zde tento aspekt vůbec zdůrazňujeme, je z důvodu, že koncepce času u samotného Platóna je význačně spjata jak s teologickou, tak s kosmologickou a etickou stránkou.

Zmínili jsme se o tom, že čas je u Platóna ztotožňován s pohyblivým obrazem věčnosti. Chápání pohybu času je zde mírně odlišné od chápání, které je reprezentováno ve filozofické koncepci Aristotelově. Platónova koncepce pohybu času výrazně pracuje s určujícím číslem, které je ovlivněno kosmologickým řádem. V jednoduchosti lze říci, že pohyb času v této koncepci je značně ovlivněn chápáním pohybů nebeských těles. Čas je tedy výrazně ovlivněn kosmologickou stránkou a Platón sám pak čas ztotožňuje se soustavou pravidelných pohybů nebeských těles. Spojitost času s číslem má u Platóna také svůj význam, především protože, se jedná o signifikantní složku jistého pevného řádu. Pokud tedy čas v Platónově koncepci můžeme vymežit a definovat samotným číslem, pak platí stejně, jak jsme předeslali v předchozích řádcích, že i samotný čas má svůj řád. Nejedná se ve své podstatě o vlastní řád, který by byl v sepětí s časem jen a pouze jeho imanentním vymezením, ale jedná se o řád, jenž byl odvozen

¹⁰ PLATÓN: *Timaios* : *Kritias*, s. 37.

od něčeho dokonalejšího a jenž samotný čas jen a pouze přebírá. Sám Platón pak také upřesňuje své vymezení, když říká: „*Stvořitel pojal úmysl učiniti jakýsi pohyblivý obraz věčnosti*“¹¹ a tento „*věčný obraz s pohybem určeným číslem jmenujeme čas*.“¹² Časové diference, nebo můžeme říci časové segmenty či úseky, jež jsou například reprezentovány dnem, nocí, měsícem a rokem, pak podle této koncepce, spatřující svůj ideální vzor pro čas v pravidelných pohybech samotných nebeských těles, reprezentují jakýsi dokonalý systém pro počítání času. To sám Platón upřesňuje: „*Z takového rozumného úmyslu božího, aby čas mohl vzniknout, byly stvořeny Slunce a Měsíc a pět jiných hvězd, majících jméno oběžnice, k ohraničení a zachování číselných rozměrů času*.“¹³

U Platóna se také setkáváme s kategorií vzniklého času. Tyto druhy času jsou pak především reprezentovány označením minulosti a budoucnosti. Jak tedy přesněji určuje Platón: „*Minulost i budoucnost jsou stvořené druhy času; nesprávně je vztahujeme, aniž si toho jsme vědomi, na věčnou jsoucnost*.“¹⁴ Jde tedy o druhy časů, jimž náleží určení „*byl*“ a „*bude*“. Zde se vracíme k Platónovu vymezení smrtelného a nesmrtelného živoka. Minulost a budoucnost nenáleží k podstatě věčné jsoucnosti, pro ni platí jen kategorie věčného a neproměnlivého trvání a je nejčastěji určována kategorií „*jest*“ nebo „*je*“. Minulost a budoucnost v sobě zhmotňují změnu, jsou jakousi proměnlivou podobou a odrazem samotné věčnosti. Sám Platón udává: „*To však, co stále v témže stavu trvá bez hnutí, nemůže se časem stávat ani starším ani mladším, ani jednou vzniknouti ani nyní trvati ani v budoucnu nastati, vůbec nemůže o něm platiti nic ze známek, jež připojil vznik k jevům světa smyslného, nýbrž to jsou druhy času napodobujícího věčnost a pohybujícího se v kruhu podle čísla*.“¹⁵

¹¹ PLATÓN: *Timaios* : *Kritias*, s. 37.

¹² Tamtéž, s. 37.

¹³ Tamtéž, s. 39.

¹⁴ Tamtéž, s. 37.

¹⁵ Tamtéž, s. 31.

Čas je také pro Platóna úzce spjat s představou, že se vznikem světa vznikl i čas, proto se u Platóna setkáváme s kategorickými druhy vzniklého času, jelikož se jedná o časy, které vznikly až po vzniku světa. Co vzniká v sepětí se světem tak také zaniká tehdy, když zaniká samotný svět. V tomto případě čas vznikl současně se světem a čas také společně se světem zanikne. Slovy samotného Platóna: „čas vznikl se světem, aby tak jak současně vznikly i současně zanikly.“¹⁶ Jelikož čas vznikl současně se světem, vznikl podle určitého vzoru, v Platónově koncepci především podle vzoru věčné přirozenosti. A tomu také přísluší výrok, který jsme zde již jednou zmínili: „Čas vznikl podle vzoru věčné přirozenosti, aby mu byl pokud možno nejpodobnější, neboť vzor je po všechny věky jsoucí.“¹⁷ Tento vzor je i identickým východiskem mnohých Platónových etických úvah. S časem je to velice podobné, jelikož podle Platóna by se člověk měl podle času snažit co nejvíce napodobovat dokonalý řád.

2.2 Aristoteles

V Aristotelově knize Fyzika se můžeme setkat s prvním rozšířeným teoretickým rámcem, který se úzce dotýká problému času. Jedná se především o filozofickou koncepci pohybu, která teoreticky predisponuje vztahem k vymezení kategorie času. Prakticky celá Aristotelova čtvrtá kniha Fyzika se zabývá dvěma otázkami, které se táží po existenci a podstatě času. Na rozdíl od Platóna Aristoteles ve svých koncepcích výrazně odděluje čas od věčnosti a jejich společné vazby, která je definována na základech určitého vzoru, což byla u Platóna pro čas právě věčnost. U Aristotela je čas samostatnou kategorií, a nejedná se tedy v žádném případě o jakýsi obraz věčnosti.

Jak již jsme řekli čas je významně spjat u Aristotela právě s pohybem, jelikož se jedná o atribut, jímž se výrazně definuje a měří pohyb, a naopak lze z něj definovat a měřit čas. Jak Aristoteles sám

¹⁶ Tamtéž, s. 38.

uvádí: „Čas není ani pohybem ani bez pohybu.“¹⁸ Jedná se tedy o vzájemně kauzální vztah, kterým se tyto atributy definují. Podle Aristotela je čas „počet pohybu dřívějšího a pozdějšího.“¹⁹

Počet pak reprezentuje v Aristotelově koncepci určitou ekvivalentní počítatelnou složku, kterou lze kvantitativně reprezentovat v numerickém modelu. Přesto čas není počtem ve smyslu čísla jako jednoho bodu, ale spíše mezí přímky vyjádřené ve formě čísla. Čas se tedy v Aristotelově filozofii stává numerickou veličinou, kterou pomocí pohybu počítáme a pomocí níž poznáváme dobu jejího trvání. Přesněji: Čas je počtem, ve dvojnásobném způsobu: jako to, co měříme a jako to, čím měříme. Čas je tedy numerickou veličinou, chcete-li číslem, jež podle Aristotela je pak reprezentováno nepřetržitým pohybem. Tento nepřetržitý pohyb se pak nejlépe reprezentuje pohybem v kruhu. Sám Aristoteles k tomuto vymezení udává: „Ve všech věcech, které mají přirozený pohyb, vznik a zánik, existuje kruh. To je proto, že všechny věci jsou omezeny časem a jejich začátek a konec jakoby se podřizoval cyklu, neboť i o samotném času se soudí, že je to kruh.“²⁰ Musíme upozornit, že se zde výrazně formuje cyklické pojetí času, o kterém se dozajista zmíníme v dalších kapitolách, přesto však Aristotelovy výroky jsou opředeny určitou nejistotou a váháním, které zcela neumožňují přijmout představu cyklického času v jeho plném rozměru.

Podle Aristotela a jeho nauky o pohybu lze definovat dva základní pohyby. Těmito pohyby jsou pohyb přímočarý a kruhový, o kterém jsme se zde zmiňovali. Jednoduchým tělesům náleží jednoduchý pohyb, a to pohyb kruhový. V případě složeného tělesa by pohyb následoval podle přirozenosti převládajícího prvku.²¹ Složené těleso se nikdy nemůže pohybovat přirozeně kruhovým pohybem. Pokud tedy mluvíme o čase jako atributu, který přísluší pohybu, musíme o pohybu stejně tak jako o

¹⁷ Tamtéž, s. 38.

¹⁸ ARISTOTELES: *Fyzika IV*, kap. 11.

¹⁹ Tamtéž, kap. 11.

²⁰ Tamtéž, kap. 14.

²¹ ARISTOTELES: *O nebi: O vzniku a zániku*, s. 69.

čase mluvit v korespondenci s neustálou změnou, jež se projevuje pohybem, jelikož víme-li o čase, že je definován neomezeným trváním, pak čas jako atribut pohybu přímo odpovídá kauzálním vztahům, v nichž jedno definuje druhé a přímo podléhá stejným požadavkům na identifikaci své podstaty. Zjednodušeně řečeno: víme-li, že čas je příznačně spjat se svým neomezeným trváním, pak musíme také mluvit o věčném pohybu. Pro tento fakt hovoří podle Aristotela i uspořádání přírody, která neřídí věci nahodile a chaoticky.

K problematice kategorie času výrazně přispívají i Aristotelovy metafyzické úvahy, které značně odprošťují čas od determinující snahy značně redukovat dimenzionální stránku času. Časové sekvence, které můžeme nazývat okamžiky, pak jistým způsobem nekorrespondují s představou pohybu, která odpovídá redukovaným představám pohybu celého světa, nebo naopak neodpovídají a neslučují se s filozofickými rámci, které jej slučují s pohybem jiné dimenzionální koncepce světa. Aristoteles odmítá zásadní determinační zásahy do našeho vnímání času, jelikož silné představy deformují chápání času jako spojeného plynutí. Stejně tendence odmítá i v chápání pohybu jako silně ohraničeného fenoménu, protože: *„Není možné, aby pohyb buď vznikl nebo zanikl, neboť byl vždy. Totéž platí i o čase.“*²² Koncepce, kterou Aristoteles v tomto duchu odmítá a na kterou obrací pozornost v otázce času, je především Platonova Nebeská sféra. Aristoteles nesouhlasí ani s Anaxagorem, který míní, že všechny věci byly kdysi v klidu a na jedné hromadě, aby je potom rozum utřídil, ani s Empedoklem, jenž prosazoval střídavé periody klidu a pohybu. Jak jsme již uvedli, pro filozofickou koncepci věčného času, ale i neomezeného trvání času hovoří uspořádání přírody. Proto také Aristoteles tak vehementně nepřipouští Anaxagorovu myšlenku věcí nacházejících se v klidu, které v jednom určitém okamžiku začal rozum uspořádávat, ale také myšlenku, jež určuje, že každá věc je neurčitě velká či malá.

²² ARISTOTELES: Metafyzika XII, kap. 6.

Proti poslednímu zmiňovanému výroku stojí především Aristotelovo chápání spojitosti času, o kterém se zde zmíníme dále, ale námitka proti Anaxagorovi je zde vedena v přesvědčení, že pokud čas je složen z „částí“, pak tyto „části“ nejsou velké nebo malé. Tyto termíny jsou pro čas neadekvátním vyjádřením, protože jak uvádí Aristoteles: „*Z hlediska velikosti (...) není žádný nejmenší čas.*“²³ Problematické je i pro Aristotela uznat či alespoň připustit jako legitimní úvahu o vzniku veškerenstva, kterou lze nalézt v Hésiodově Theogonii – nejprve vznikl chaos, ze kterého se zrodilo vše ostatní.²⁴ Přesto a v jistém rozporu s koncepcí Platonovy Nebeské sféry Aristoteles udává, že pohyb kruhový, který je doprovázen příznaky, jako je zvětšování, zmenšování, vznikání či zanikání je doménou nebeských těles a náleží jim, a proto bývá některými tento pohyb považován za samotný čas.

Interpretace Aristotelovy filozofické koncepce, jež se dotýká otázky času, je však velmi složitá. Aristoteles odmítá ztotožňovat čas se samotným pohybem, jelikož pohyb, na rozdíl od času, může být rychlejší a pomalejší, přesto lze podobenství nalézt v tom, že pohyb i čas jsou oba nepřetržitě. Čas je neměnný, nezrychluje se ani nezpomaluje v závislosti na pohybu, pomocí něhož se počítá, bez samotného pohybu bychom čas nemohli ani spočítat. Přese všechno se v Aristotelových dílech s jistou kontradikcí setkáváme. Řekli jsme, že Aristoteles odmítá ztotožňovat čas se samotným pohybem, ale v Aristotelově Metafyzice se setkáváme s tímto výrokem: „*Čas jest buďto totéž, co pohyb, anebo jest jeho nějakým určením.*“²⁵ Naproti tomu lze v Aristotelově fyzice narazit na model, jež uznává jsoucí podstatu času, která je úzce spojená s pohybem, ale nejedná se o jednu a tutéž věc. Za obecný model pohybu Aristoteles považuje změnu vzhledem k místu. Pohyb podle něj probíhá z určitého bodu do určitého cíle. Zdroj jednoty času pak tento myslitel nachází v kruhovém rovnoměrném pohybu nebeských sfér.

²³ ARISTOTELES: *Fyzika IV*, kap. 12.

²⁴ HÉSIODOS. *Hesiod, the the Homeric hymns and Homeric*, translation by Hugh G. Evelyn-White, s. 87.

²⁵ ARISTOTELES: *Fyzika IV*, kap. 12.

Důležitá je v tomto vymezení i myšlenka jednoty času, jelikož Aristoteles sám uvádí: „Protože se to, co se pohybuje, pohybuje z něčeho v něco a každá velikost je spojitá (...) ,také pohyb je spojitý, a poněvadž pohyb, tedy také čas.“²⁶ Onen základní element, jenž utváří spojitost, tedy určitou jednotu času, pak Aristoteles vidí především v přítomném okamžiku, o kterém blíže pojednáme v dalším odstavci. Aristoteles pak přesněji mluví o přítomném okamžiku a jeho roli na spojitost č, takto: „Přítomnost znamená spojitost času, neboť spojuje čas minulý a budoucí a vůbec jest hranicí času, poněvadž jednoho jest počátkem, druhého koncem.“²⁷ Ptáme-li se po počitatelnosti a poznatelnosti času, tedy způsobu jak jej lze uchopit a měřit, Aristoteles postupuje prostřednictvím pozorování pohybu. Jsme totiž schopni rozlišovat určité fáze pohybu a stanovovat, který je dřívější, a který pozdější. Při pozorování těchto fází pohybu vzniká u pozorovatele jakési vědomí času. Poznáváním různých okamžiků uvažujeme o čase jako o přímce, do které si vsouváme jednotlivá „**nyní**“. Kdykoli „naše duše vysloví dva okamžiky (**ta nyní**), jeden dříve, druhý později, tehdy a o tomto říkáme, že jest časem; neboť jak se zdá, čas jest to, co se určuje přítomným okamžikem.“²⁸ Čas se nemůže vyskytovat bez přítomného okamžiku, který je původem budoucího času, ale také zároveň koncem času minulého. Tento přítomný okamžik tak musí být z obou stran obklopen časem, jenž je hranicí přechodu tohoto okamžiku, jak uvádí samotný Aristoteles: „Přítomný okamžik rozhraničuje minulost a budoucnost.“²⁹ V Aristotelových úvahách se lze také setkat s vymezením, které tvrdí: „Přítomný okamžik není částí času.“³⁰ Ale sám Aristoteles jej identifikuje: „Přítomný okamžik jest hranicí.“³¹

S přítomným okamžikem je to však velmi složité, jelikož termín „**okamžik**“ v nás evokuje určitý segment času a my zde v sepětí s Aristotelovým vymezením udáváme, že přítomný okamžik není částí

²⁶ Tamtéž, kap. 11.

²⁷ Tamtéž, kap. 12.

²⁸ Tamtéž, kap. 11.

²⁹ Tamtéž, kap. 10.

³⁰ Tamtéž, kap. 10.

³¹ Tamtéž, kap. 10.

času, avšak že čas se nemůže vyskytovat bez přítomného okamžiku. Jak to tedy lze chápat? Z podstaty Aristotelova tvrzení lze specifikovat to, že čas je složen z „**částí**“ jimiž jsou minulost a budoucnost. Toto jsou dva segmenty času, o kterých víme, že: „*Jedna část času již byla, a proto není, druhá však teprve, bude a proto ještě není. Z těchto částí se však skládá jak neomezený čas, tak i kterákoli jeho část. To však, co je složeno z nejsoucího, nezdá se asi, že by mohlo mít podíl v jsoucnosti.*“³² Toto vymezení nám tedy určuje povahu dvou segmentů času jako neexistujících. Jednodušeji řečeno čas je složen ze dvou částí, které neexistují ze samotné podstaty, kterou jsme již výše vymezili. Přesto a právě proto je zde velice důležitý přítomný okamžik, který nám problém může pomoci vyřešit. Aristoteles tedy uvádí, že „*Čas jest to, co se určuje přítomným okamžikem.*“³³ Dodává však, že „*Přítomný okamžik není částí času, neboť část je měřítkem celku a celek se musí skládat z částí; nezdá se však, že by se čas skládal z okamžiků*“³⁴ protože „*Přítomný okamžik rozhraničuje minulost a budoucnost.*“³⁵ Víme-li z předchozích řádků, že předpokladem „*pozorování*“ času je určité vědomí, které rozlišuje pohyb udávající se v posloupném sledu a dokáže rozlišovat a stanovovat, který je dřívější a který pozdější. Dostáváme se i tímto vymezením blízko k Aristotelově koncepci duše, neboť jak Aristoteles poznamenává, jen rozumná duše umí počítat. Zatímco pohyb a změna bez duše mohou existovat, čas se bez duše prostě neobejde. Ursula Coope představuje v sepětí s tímto vymezením dva závěry, které korespondují s logickými konotacemi dvojího druhu, a těmi jsou:

1) *V jakémkoliv možném světě, kde nežijí oduševnělé bytosti, nemůže existovat čas*

³² Tamtéž, kap. 11.

³³ Tamtéž, kap. 11.

³⁴ Tamtéž, kap. 10.

³⁵ Tamtéž, kap. 10.

2) *V jakémkoliv možném světě, kde nežijí oduševnělé bytosti, je možná změna.*³⁶

Je nutné se také zaměřit na jednu zásadní problematiku, která v rámci Aristotelova teoretického předpokladu vyvstává. Jde o problematiku pohybu, s nímž se čas v Aristotelově koncepci úzce váže. Aristoteles udává, že jelikož můžeme časem měřit i to, jak dlouho je určitá věc v klidu, je čas - kromě měřítka pohybu - i měřítkem klidu. Čas je sice „*počtem pohybu*“, ale v tomto případě může být i tím, co je v klidu. Jak toto tvrzení vlastně chápat, když logicky jde o jistou kontradikci. Aristoteles opravdu udává, že „*Čas není bez pohybu a beze změny*“³⁷ ale zároveň udává, že „*ježto čas jest měřítkem pohybu, bude také měřítkem klidu, neboť každý klid jest v čase.*“³⁸ Čas je tedy jak počtem pohybu, tak i měřítkem klidu, jelikož je možné zaznamenat, jak během klidu čas plyne nadále. V tomto vymezení Aristoteles chápe klid jako formu odpočinku, jelikož odpočinek nutně neodkazuje k definitivnímu klidu. Důležité je v tomto případě, zda je daná věc schopná pohybu, nikoliv aspekt, zda se zrovna pohybuje. Věci postrádající svou přítomnost v pohybu nebo klidu, nemůžou být ani v čase. Věci demonstrující svou přítomnost ve změně od svého vzniku do zániku, jsou pak nutně i v čase.

Je to především možné díky tomu, že se čas v Aristotelově koncepci úzce váže s fyzikálními tělesy, jelikož bez fyzikálních těles není možný pohyb, a kde není pohyb, není ani čas. Pohyb je také složkou, která udává proměnu a změnu, bez níž by nebylo možné uchopit čas a relevantně rozlišovat jednotlivé okamžiky. U Aristotela se však setkáme s představou deprivace fyzikálních těles, která postupem času a svým přirozeným pohybem ztrácí kvalitu nebo na své předchozí podstatě. Pohyb, který udává změnu je určován především směrem k deprivaci fyzikálních těles. K tomuto tvrzení například Aristoteles udává: „*Čas o sobě je příčinou spíše zanikání než vznikání.*“³⁹ Na jiném místě se

³⁶ COOPE, U.: *Time for Aristotle*, s. 159–172.

³⁷ ARISTOTELES: *Fyzika IV*, kap. 11.

³⁸ Tamtéž, kap 12.

³⁹ Tamtéž, kap 13.

můžeme setkat s tvrzením: „Obyčejně říkáme, že čas všechno stravuje a že působením času zapomínáme, ale nikoli, že jsme se něčemu naučili ani, že působením času něco nabylo mládí nebo krásy.“⁴⁰ Fyzikální tělesa jsou pak výrazným identifikátorem změny, jelikož pozorováním těchto těles můžeme odhalit v těchto změnách patrný pohyb.

Přesto je nutné mít na paměti, že nelze samotný čas ztotožňovat s pohybem. Nejedná se o tutéž a samou věc. Pokud by tomu tak bylo, pak bychom měli podle Aristotela i nespočet časů, což není možné. Pokud ale opravdu existuje větší množství pohybů, které utvářejí rozdílné kvalitativní změny, který z těchto pohybů je ten, kterému je čas vlastně počtem? U Aristotela se tak setkáváme s tvrzením, že čas jako takový není a ani nemůže být slučován s počtem jednoho konkrétního a určitého pohybu. Pro toto tvrzení Aristoteles uvádí: „Nemůže se stát, že by více pohybů způsobilo nutnost více časů, protože i časy, které nejsou počítané zároveň, tvoří část jednotného a téhož času.“⁴¹ Přesněji řečeno: „Čas jako celek je totiž jeden a tentýž.“⁴²

3 OTÁZKY PO VYMEZENÍ KATEGORIE ČASU VE STŘEDOVĚKÉ FILOZOFII

Dlouhá epocha, jež formovala středověk, výrazně dozajista ovlivnila i chápání času, jako takového. Pod vlivem a formováním křesťanství se rodí nová a vymezující skutečnost, jež kategorii času proměňuje k obrazu svému. Čas je spojován s Bohem a jeho přítomnost je všeobjímající a formující veškerou skutečnost, s níž se středověké myšlení setkává. Odklon od tohoto chápání, je spíše brán jako nerespektování vyššího principu a řádu, který se postupem času stává člověku jeho vymezující přirozeností. Christianizace tedy přináší novou modalitu myšlení, jež se objevuje v úvahách o kategoriích času. Je také nutné zdůraznit, že

⁴⁰ Tamtéž, kap. 12.

⁴¹ Tamtéž, kap. 10.

⁴² Tamtéž, kap. 10.

křesťanské chápání času není vždy jednotně uchopitelné. V našem zkoumání se však zaměříme na postavy Aurelia Augustina a Tomáše Akvinského

3.1 Aurelius Augustinus

Filozofické úvahy tohoto myslitele jsou úzce spjaty s kulturním a historickým prostředím, ve kterém filozof sám působil. Jedná se především o dobu, kdy křesťanská víra expandovala do všech disciplín a význačně určovala a formulovala svou dobu, ale také historický vývoj a záměr svého zkoumání. Filozofie Augustinova není v mnohem odlišná, je silně spjata a formována křesťanskou vírou v Boha. I u Augustina lze nalézt specifickou koncepci a pojetí času. Dokonce se setkáváme, z pohledu filozofické retrospektivy, s názorem, že Augustinus formuloval jako první problematiku času ve své komplexní rozměru. S tímto názorem se například setkáváme u Ernsta Cassirera, který o Augustinovi mluví jako o prvním mysliteli, který v západních dějinách prozkoumal problematiku v její veškeré šíři.⁴³

V Augustinově koncepci je čas a věčnost spojovaná s Bohem. Bůh sám pak existuje v této věčnosti a je v ní přítomen. Setkáváme se zde opět s pojmem věčnosti, která je v Augustinově filozofické koncepci identifikována a interpretována jako celek, jež je celý přítomný a nepohyblivý (věčnost neplyne). O Bohu a jeho přítomnosti ve věčnosti se pak Augustin vyjadřuje takto: „*Tvá léta jsou všechna zároveň, poněvadž stojí a neplynou.*“⁴⁴ Nebo v jiné části: „*Tvá léta jsou jako jeden den a Tvůj jeden den není každodenně, nýbrž dnes, poněvadž Tvůj dnešní den neustupuje zítřejšímu ani nenásleduje po včerejším.*“⁴⁵ Z této samotné věčné přítomnosti pak je utvářeno vše minulé i vše budoucí. Čas se však samovolně neutvářel z obrazu věčnosti, ale byl stvořen samotným Bohem.

⁴³ FLOSS, K.: *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinu*, s.

⁴⁴ AUGUSTIN, A.: *Vyznání kniha XI*, s. 390.

⁴⁵ Tamtéž, s. 390.

Augustinova koncepce také diferencuje a snaží se najít pomyslnou hranici mezi časovými segmenty, které označujeme jako čas minulý a budoucí. Přesněji, pátrá po podstatě, která umožňuje vznik těchto kategorických časů. Otázka v Augustinově filozofickém vymezení se dá také formulovat takto: „*Jak může být čas minulý a budoucí, když první už není a druhý ještě není*“. Augustin se proto obrací opět k věčnosti. Pokud by podle všeho existoval pouze přítomný čas, který se neprolíná v minulost nebo budoucnost, pak se nutně se podle Augustina jedná o věčnost, a nikoliv o čas. Čas jako takový je hlavně spjat se změnou. Aby čas, který právě probíhá a který také nazýváme přítomným, mohl být opravdu uznatelný jako čas, je nutné, aby změna s přítomného probíhala směrem k minulému a budoucí k přítomnému.

Kategorická a typologická struktura času u Augustina v případě času minulého a budoucího má mnohá úskalí. Augustin například specifikuje i značně problematický vztah, jenž je při interpretaci času minulého a budoucího používán. Jedná se o interpretaci, jež specifikuje kategorie minulého a budoucího času, jako segmenty se svou délkou a trváním. Interpretovat minulý a budoucí čas jako dlouhý či naopak krátký, je podle Augustina chybné, jelikož to co není přítomné nelze nazývat dlouhým či naopak krátkým. Tyto kategorie jsou s časem slučitelné jen za určitých předpokladů, ale tyto předpoklady jsou velice složité. Jak tvrdí sám Augustin: „*Když se těleso pohybuje, jak poznám, jak dlouho se pohybuje, neměřím-li časem začátek a konec pohybu? Jestliže jsem neviděl začátek a konec pohybu, nemohu jej měřit, ač se těleso pohybuje, leda že bych viděl pohyb od začátku do konce. A když pozoruji pohyb dlouho, mohu mluvit jedině o dlouhém čase, ale ne o tom, jak je dlouhý.*“⁴⁶ Zde je také možno zmínit jistou shodu s Aristotelem, když Augustinus slučuje čas s pohybem, ale stejně jako Aristoteles odmítá, že by čas byl totéž, co pohyb. Lze tyto postoje i představit v Augustinových tvrzeních, když říká: „*čas je měřítkem pohybu*“⁴⁷ a „*čas tedy není pohyb těles.*“⁴⁸

⁴⁶ Tamtéž, s. 405.

⁴⁷ Tamtéž, s. 406.

Z Augustinovy koncepce víme, že čas minulý už uplynul (tedy není již přítomný) a budoucí čas ještě není. Augustin tedy ve vymezeném problému specifikuje rozměr, jenž přiřazuje tyto definice a specifikace přítomnému času a jeho vztahům jak k času minulému, tak budoucímu. Pro Augustina čas byl dlouhý, nebo naopak čas bude dlouhý. V Augustinových textech se můžeme také setkat s tímto výrokem: „*Dlouhý čas nemůže být dlouhým, leda dlouhou řadou prchavých okamžiků.*“⁴⁹

Důležitou složkou je pro nás také definice přítomného času v sepětí s Augustinovou filozofickou koncepcí času. Augustin sám k definici přítomného času uvádí: „*Jen ten okamžik času, který již nemůže být rozdělen v žádné, ani v ty nejmenší části. Tento okamžik však spěchá tak rychle z budoucnosti do minulosti, že ani chvilky netrvá; neboť kdyby trval, nutně by se rozdělil na minulý a budoucí.*“⁵⁰

Typologická struktura času v Augustinových úvahách je tedy jasná. Máme zde čas minulý, čas přítomný a čas budoucí, přičemž právě čas přítomný je tím nejpodstatnějším, jelikož právě tento čas je spjat s hledem k minulosti, s hledem k přítomnosti ale také s hledem k budoucnosti. Typologickou strukturu a její opodstatněnost prezentuje Augustin takto: „*Přece však mohu tvrdit zcela určitě: Nebyl by minulý čas, kdyby nic nemíjelo, nebyl by budoucí, kdyby nic nepřicházelo, nebyl by přítomný, kdyby nic netrvalo.*“⁵¹ Přesto mluvit o „*trvání*“ přítomného času je poněkud zavádějící, jelikož jak tvrdí sám Augustin: „*Přítomný čas nemá žádného trvání.*“⁵² Jak to tedy lze chápat? Je nutné poznamenat, že Augustinovy úvahy mnohdy ústí k popření existence jak přítomného, tak času minulé a budoucího. Problém se jeví u Augustína především ve velké snaze vysvětlit čas jako objektivní fenomén čistého rázu, nezávislého na našem vnímání. V případě přítomného času či okamžiku se Augustin obrací ke

⁴⁸ Tamtéž, s. 406.

⁴⁹ Tamtéž, s. 387.

⁵⁰ Tamtéž, s. 394.

⁵¹ Tamtéž, s. 391.

⁵² Tamtéž, s. 394.

srovnání s věčností, a tvrdí: „*Kdyby však přítomný čas byl stále přítomným a neměnil se v minulý, již by to nebyl čas, nýbrž věčnost.*“⁵³

Právě zde se dostáváme k problematice, jež ústí u Augustina k polemice o popření existence přítomného času, jelikož jak tvrdí sám Augustin: „*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?*“⁵⁴ Proto také Augustín pracuje podle tohoto vzoru s tím, že přítomný okamžik prostě neexistuje a že jsou pouze dvě části času, totiž minulost a budoucnost. Ale zde Augustin dochází ke stejné problematice, jako tomu bylo v případě přítomného času. Je-li podstatou budoucího a minulého času jejich neurčitost, pak musí být neurčitá i jejich existence. Slovy Augustina: „*Ale jak jsou ony dva časy, minulý a budoucí, když minulý již není a budoucí ještě není?*“⁵⁵ Podle modelu, že čas probíhá z budoucnosti přes přítomnost do minulosti, pak implikuje závěr v sepětí s Augustinovým vymezením o čase, že: „*Přichází tedy z toho, co ještě není, jde tím, co nemá trvání, směřuje k tomu, co již není.*“⁵⁶ Toto vymezení nutně odkazuje k tomu, že: „*není ani minulý ani budoucí čas*“⁵⁷, stejně tak jako neexistuje přítomný okamžik, protože je na minulosti a budoucnosti závislý, jako jejich dělící mezník a přechod, pak nemůže existovat za předpokladu, že ve vymezení Augustinovy filozofické koncepce dělí něco, co prakticky svou podstatou na nároky bytí neexistuje. Je ale nutné zmínit, že tento problém je především formulován skrze Augustinovu snahu vysvětlit kategorii času jako čistý fenomén objektivního rázu. Proto se u Augustina objevuje psychologický a antropologický rozměr, tedy role člověka, která Augustinovu koncepci času zachraňuje před závěry, které specifikují kategorii času jako neexistující a neuchopitelnou.

⁵³ Tamtéž, s. 391.

⁵⁴ Tamtéž, s. 391.

⁵⁵ Tamtéž, s. 391.

⁵⁶ Tamtéž, s. 401.

⁵⁷ Tamtéž, s. 399.

O tomto aspektu, jež ústředně ovlivnil zachování kategorie času ve filozofické koncepci Augustina se ještě zmíníme níže. Jedná se právě o tři časy, o kterých jsme se zmínili výše a jež jsou také v Augustinově koncepci ústředně spjaty s pamětí (čas minulý), nazíráním (čas přítomný) a očekáváním (čas budoucí).

Jak jsme již řekli, Augustinova koncepce vnímá čas jako vytvořený Bohem. Čas tedy nevznikal ani nebyl odvozen od určitého vzoru, od kterého přijímá i svou identickou podobu řádu a organizace. Čas byl vytvořen se svou specifickou a unikátní podstatou. Jak uvádí sám Augustin: *„Ať už konečně jednou prohlédnou, že bez Tvého stvoření není žádného času, ať už přestanou s takovými blouznivými řečmi. Ať se jen podívají na sebe a pochopí, že Ty, věčný Stvořitel všech věků, jsi před všemi věky a že žádný čas a žádný tvor není s Tebou souvěčný i kdyby byl přede všemi věky.“*⁵⁸ Je tedy jasné, že Augustin se značně vymezoval i vůči Platonovi a jeho pojetí vzniklého času, ale především proti kosmologické determinaci, jež času určuje jistý řád, který lze odvodit z pohybu nebeských těles. Sám Augustin pak uvádí: *„Slyšel jsem od jakéhosi učence, že čas není nic jiného, než pohyb Slunce, Měsíce a hvězd, naprosto jsem s ním nesouhlasil.“*⁵⁹ A v opozici s Platónovým vymezením udává: *„Kdyby zhasla nebeská světla a točilo se jen kolo hrncířovo, nebyl by již čas, jímž bychom měřili otáčení kola?“*⁶⁰

Sám Augustin tedy čas neztotožňuje s číslem ani čistě se samotným pohybem. Pro Augustina i čas může měřit krom pohybu i klid samotných těles. Augustin tedy čas vnímá především skrze svou větu: *„Soudím, že čas jest nějaká rozsáhlost.“*⁶¹ Bohužel s tímto vymezením se objevuje jeden z nejzásadnějších problémů, který lze v Augustinově koncepci času, nalézt. Tímto problémem je měření času, jelikož měříme-li čas, pak neměříme čas budoucí, protože ještě není, nemůžeme měřit ani

⁵⁸ Tamtéž, s. 415.

⁵⁹ Tamtéž, s. 422.

⁶⁰ Tamtéž, s. 403.

⁶¹ Tamtéž, s. 405.

čas minulý, protože už není, čas přítomný také nelze měřit, jelikož nemá trvání, ale ani neměříme čas plynoucí, který prostě nemá konce.

Podle Augustina dochází k procesu měření času skrze ducha, jelikož jak říká sám Augustin *„Měřím totiž ten dojem, který na tebe činí věci a který trvá, i když ony minuly. A tento přítomný dojem měřím, ne ty věci, které jej způsobily. Měřím-li čas, měřím tento dojem. Bud' tedy tento dojem jest sám čas, nebo času vůbec neměřím.“*⁶² Proces, jenž určuje měření času skrze ducha je ústředním motivem sebezáchovy kategorie času v Augustinových myšlenkách, o kterých tento filozof uvažoval z objektivního rázu, jako o neexistující. Spojenost minulého času s pamětí, přítomného s nazíráním a budoucího s očekáváním zde má svou význačnou roli, která se odráží i v nárocích času na svou uznatelnou existenci. Jak poznamenává sám Augustin: *„kdo vypravuje o minulosti, nevypravoval by dle pravdy, kdyby ji nechoval v mysli. Kdyby však minulý a budoucí čas nebyl, nemohl by se vůbec vidět. Jest tedy přece i budoucí i minulý čas.“*⁶³ Paměť tedy krom vybavování věcí a představ také upomíná na minulost, ve které jsou tyto věci *„přítomny“*. Podle Augustina tedy: *„Mluví-li se o minulém dle pravdy, vybavují se z paměti ne věci samy, jež zanikly, nýbrž slova vzniklá z představ věcí.“*⁶⁴ Paměť jako taková je pro Augustina také jednou z nejdůležitějších částí lidského bytí, jelikož je nadčasová, nekonečná a osvobozuje duši. Samotné vybavování představ věcí se děje v přítomnosti, proto *„Ať je minulé či budoucí kdekoliv, nejsou tam jako minulé nebo budoucí, nýbrž jako přítomné.“*⁶⁵ Nakonec Augustin dochází k závěru, že: *„Jsou tři časy, totiž přítomný čas s hledem k minulosti, přítomný čas s hledem k přítomnosti a přítomný čas s hledem k budoucnosti.“*⁶⁶

Měření času skrze vnitřního ducha výrazně přispělo od tendence k objektivizaci času, který čas samotný systematicky spojoval s něčím

⁶² Tamtéž, s. 411.

⁶³ Tamtéž, s. 411.

⁶⁴ Tamtéž, s. 413.

⁶⁵ Tamtéž, s. 397.

⁶⁶ Tamtéž, s. 399.

vnějším. Čas byl často vnímán jako vnější příznak nezávislý na našem poznávání, ale Augustinova koncepce dala času výrazný antropocentrický rozměr, jelikož čas byl právě tímto krokem spjat s vnitřním rozměrem člověka, ale také výrazně modifikoval podstatu jeho měření, které se nejvíce odráží například v psychologickém pojetí vnímání času, a které „vychází z perceptuálního času, tedy z toho, jak vnímáme procesy a děje ve svém okolí, a jeho tempo je závislé na intenzitě jejich prožívání. Proto i různě staří lidé hodnotí tempo času vlastního bytí různě. Dětem se zdá, že jejich nedospělý věk trvá věčně, staří naopak vzpomínají, jak rychle to uteklo apod.“⁶⁷

3.2 Tomáš Akvinský

Stejně tak jako u Aurelia Augustina tak i u Tomáše Akvinského je koncepce času výrazně ovlivněna a formována křesťanským pohledem na svět a vírou v Boha. I u Tomáše Akvinského se setkáváme s pojmem věčnost.

Při ustanovování definice, jak lze specifikovat samotnou věčnost, postupuje Tomáš Akvinský prostřednictvím konfutace Boethiova chápání věčnosti, jako něčeho nekončícího. Základem odmítnutí tohoto tvrzení je především názor Tomáše Akvinského, že nelze spojovat věčnost se záporným termínem. Záporná terminologie prostě nemůže být spojována s vymezením samotné věčnosti. Akvinského odmítání Boethiova tvrzení má strukturálně několik bodů, jež zde můžeme zmínit, díky relevanci k problematice času a lepšímu pochopení koncepce, jež je u Akvinského k věčnosti vztažena. Akvinský odmítá především terminologii, které Boethius při vymezení věčnosti využívá. Akvinský odmítá jak termíny „život“, „celý“ a termín „držení“. Akvinský poukazuje na rozpor mezi termíny „život“ a „bytí“, jež podle Akvinského Boethius zcela chybně zaměňuje. Pojem „bytí“ je u Akvinského ústředně spjat s trváním, a jako takové má nejbližší k věčnosti, jelikož i samotná věčnost značí určitý druh

⁶⁷ ŠMAJS, J., KROB, J.: *Úvod od ontologie*, s. 58.

trvání, které nepodléhá změně, neboť: „*Věčnost následuje z neproměnnosti.*“⁶⁸ Trvání věčnosti a času je pak v tomto případě naprosto odlišné, protože: „*V čase jiné jest, co je nedělitelné, totiž okamžik, a jiné jest, co je trvající, totiž čas. Ale ve věčnosti samo nyní nerozdělitelné jest stále jsoucím.*“⁶⁹ Pokud se zaměříme na pojem či definici pojmu „celý“, jež také Boethius používá při vymezení věčnosti, kritika Akvinského dopadá především na to, že Věčnost není složená z částí, tedy pojem „celý“ ve smyslu komplexnosti jednotlivých částí je zcela zavádějící, protože, jak tvrdí samotný Akvinský: „*Věčnost sama nemá postupu jsouc celá zároveň.*“⁷⁰ Přesněji pak k této problematické terminologii Akvinský udává: „*Věčnost v sobě nemá dřívější ani pozdější, ani s nimi nemůže být spojena.*“⁷¹ Posledním bodem odmítnutí, je termín „držení“. Tento termín není prostě koincidentní s vymezením samotné věčnosti, protože jak odkazuje Akvinský: „*Mimo Boha nebylo nic ve věčnosti.*“⁷² Dokonce se setkáváme s názorem, jenž spojuje identitu Boha s věčností, přesněji: „*Věčnost není jiné než Bůh sám.*“⁷³

K samotné věčnosti se pak Akvinský vyjadřuje především prostřednictvím výroku: „*věčnost se poznává z toho, že to, co je ve věčnosti, nemá začátku ani konce a také z toho, že je celá zároveň – nic jí nechybí*“⁷⁴. Čas je pak pro Akvinského spjat s něčím nedokonalým ve vztahu k věčnosti. Především se tato nedokonalost prezentuje skrze neúplnost, postupnost a v časově nedokonalém nyní. Čas i věčnost jsou zde úzce spjaty, jelikož skrze samotnou věčnost poznáváme čas. Přesto je nutné zdůraznit, že: „*Věčnost není totéž, co časové nyní.*“⁷⁵ Kategorie nedokonalého „nyní“ se odráží i ve vnímání přítomnosti, jež je pro Akvinského také důležitou „částí“ času, jelikož jak on sám tvrdí: „*Z času*

⁶⁸ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, s.64.

⁶⁹ Tamtéž, s. 343.

⁷⁰ Tamtéž, s. 67.

⁷¹ Tamtéž, s. 67.

⁷² Tamtéž, s. 379.

⁷³ Tamtéž, s. 64.

⁷⁴ Tamtéž, s. 69.

⁷⁵ Tamtéž, s. 69.

*není nic než nyní,*⁷⁶ které lze uchopit a vnímat stejným způsobem, který vymezil Augustin a, který také přebírá Akvinský, když tvrdí: „*Vjem času vzniká tím, že vnímáme plynutí tohoto nyní.*“⁷⁷

V Augustinově koncepci hraje v tomto procesu významnou roli duše. Nejinak je tomu i u Akvinského. Proto se jen v krátkosti obrátíme k vymezení duše, tak jak je chápána samotným Tomášem Akvinským. Tomáš Akvinský nepochybně zastával názor, že každý člověk má nesmrtelnou duši, která může přežít smrt těla. Akvinský nicméně učil, že neexistuje nějaké Já, které je odlišné od těla, a že duše bez těla nejsou osoby.⁷⁸ Jak k tomuto ontologickému vymezení u Akvinského uvádí Volek: „*Základní ontologické složení člověka, které se týká každého člověka a je neměnné. V tomto smyslu přirozenost člověka tvoří jeho osobité bytí, a to určuje lidskou přirozenost jako složenou z těla a duše.*“⁷⁹ Jednota těla a duše je tedy u Akvinského jedním z východisek při určování duše a její podstaty. Člověk je pak specifickou substancí, jež se odlišuje od všech jiných tvorů a je nad všemi v tomto světě nadřazen díky své jedinečné podstatě bytí. Jak také shrnuje Elders Akvinského chápání člověka: „*Být člověkem je mnohem více než vědomé žití (...) proto Akvinský píše, že být osobou je tím nejdokonalejším v celém světě, tj. existovat sám o sobě v rozumové přirozenosti.*“⁸⁰ Právě spojitost dvou elementů, z nichž jeden je materiální podstaty, tedy tělo, a druhý naprosto imateriální podstaty, tedy duše, činí z člověka specifickou substancí, která svou rozvinutostí nemá v tomto světě obdoby. Přesto označení „substance“ neznačí propojení v duchu určitého smíšení, jež imateriální podstata duše vniká a mísí se s materiální, a naopak nemůže materiální podstata těla vnikat a mísit se s imateriální. Proto užití substance je označením pro propojení dvou elementů, tedy duše a těla, a k tomuto propojení dochází na základech, jež udává Volek ve své explikaci: „*Duše a tělo se může spojit pouze silovým dotekem – contactus virtus. Ten*

⁷⁶ Tamtéž, s. 386.

⁷⁷ Tamtéž, s. 69.

⁷⁸ KENNY, A.: *Tomáš o lidském duchu*, s. 121.

⁷⁹ VOLEK, P.: *Filozofia člověka podľa Tomáša Akvinského*, s. 121.

⁸⁰ ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, s. 309.

*existuje jakoby na způsob dávání duchovní energie tělu, přičemž duše není omezena na povrch těla, ale působí na něj zevnitř.*⁸¹ Duše je pak něčím, jak udává Volek v sepětí s Akvinského vymezením: „Člověk se duší pohybuje na hranici tělesných a netělesných substancí, na hranici času a věčnosti (...) duší se totiž člověk dotýká věčnosti, má na ní účast. Dokáže překročit čas, svou činností se dotýká pohybu a tím i času.“⁸²

Pokud se vrátíme k vymezení času ve filozofické koncepci Akvinského, pak čas lze pak v jednoduchosti definovat pomocí Akvinského tvrzení: „Čas není nic jiného nežli počet pohybu podle dřívějšího a pozdějšího“⁸³ nebo „počet dřívějšího a pozdějšího při pohybu“⁸⁴ V tomto vymezení je patrná blízkost s Anistonovými koncepcemi, jež spojují minulost a budoucnost se změnou. Jak udává sám Akvinský: „Čas má dřívější a pozdější s obnovováním a stárnutím.“⁸⁵ Blízkost času a věčnosti pak přesahuje obvyklý rozměr, jelikož se podle Akvinského čas zdá být jistou součástí věčnosti.

Akvinský se mnoha svými tvrzeními opírá o východiska stanovená Aristotelem, ale z mnoha pohledů se zda být tento konsenzus účelovou strategií pro podpoření svých teorií, jelikož mnoho filozofů zdůrazňuje, že postava Tomáše Akvinského opomíjela některá soudobá díla, která zcela neodpovídala a nepasovala do jeho koncepcí.

Pokud se ale vrátíme k Akvinského koncepci času, je nutné se ještě zaměřit na způsob měření času. Podle Akvinského lze kromě pohybu časem měřit i klid toho, co má podle Akvinského vrozený pohyb a nepohybuje se.⁸⁶ V tomto aspektu se Akvinskému přibližuje vymezení podané Aristotelem, který tvrdí, že: „Čas měří nejen pohyb, nýbrž i klid, jenž náleží tomu, co má vrozený pohyb a nepohybuje se.“⁸⁷ O co však Akvinský rozšířil tuto koncepci, je především vymezení a definice

⁸¹ VOLEK, P.: *Filozofia člověka podľa Tomáša Akvinského*, s. 237.

⁸² Tamtéž, s. 114 -115.

⁸³ AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, s.69-70.

⁸⁴ Tamtéž, s. 65-66.

⁸⁵ Tamtéž, s. 69-70.

⁸⁶ Tamtéž, s. 68.

samotného klidu. Akvinský sám ztotožňuje a proklamuje čas, jako něco co je nám zprostředkováno prostřednictvím změny a pohybu. Je jasné, že s tímto se nesetkáváme pouze u Akvinského, ale pojetí výrazně definovalo vztah k samotné kategorii času v Antice. Vymezení je zde přesto o něco odlišné a postupné, když Akvinský přiznává času nadřazenost nad pohybem. Tato nadřazenost se pak plně odráží i ve vztahu, jež u Akvinského redefinuje a tím i relativizuje význam pojmů jako je „*pohyb*“ a „*klid*“.

U Akvinského se také setkáváme s termínem, který je nutné definovat. Tímto termínem je „*dověkost*“. Tento termín je značně odlišen jak od času, tak i od samotné věčnosti. Přesněji jak pak Akvinský udává: „*Liší se od času i od věčnosti, jsouc uprostřed mezi nimi*“⁸⁸ Rozdíl mezi časem, věčností a dověkostí je nahodile stanoven takto: čas má začátek i konec, dověkost má jen začátek, nikoli však konec a věčnost nemá ani začátek, ani konec. Čas má dřívější a pozdější, věčnost nikoliv a s dověkostí je to tak, že v sobě dřívější a pozdější sice nemá, ale na rozdíl od věčnosti s ní tyto části mohou být spojené; stejně jako věčnost je pak ovšem i dověkost celá zároveň. Akvinský se domníval, že dověkost musí být kvůli existenci andělů a nebeských těles. Její trvání je nekonečné – čas jej neukončuje. Nakonec se dovídáme, že dověkost je jen jedna⁸⁹ Pokud bychom měli tedy shrnout vymezení, která se objevují u Akvinského v souvislosti s kategorií času, pak je čas spojen s pohybem stejně tak jako s klidem fyzikálních těles. Dle slov Akvinského: „Čas jest počtem pohybu tělesných věcí“⁹⁰ nebo přesněji: „Co má začátek a konec v čase, to jest měřeno časem.“⁹¹ Neoddělitelnost času od pohybu a změny je pak něco co přechází od Aristotela až k samotnému Akvinskému, který udává: „*Pohyb však nelze mysliti bez času, ježto čas*

⁸⁷ Tamtéž, s. 68-69.

⁸⁸ Tamtéž, s. 69.

⁸⁹ Tamtéž, s. 68.

⁹⁰ Tamtéž, s. 68.

⁹¹ Tamtéž, s. 68-69.

není nic jiného než počet dřívějšího a pozdějšího v pohybu.“⁹² Odlišnost je pak přítomná v jistém důrazu na čas jako nadřazené složky pohybu.

4 OTÁZKY PO VYMEZENÍ KATEGORIE ČASU V NOVOVĚKÉ FILOZOFII

Vývoj novověké filozofie je paralelně spjat s průnikem dvou silných filozofických proudů. Jedním je proud racionalismu, který klade do popředí roli rozumu při otázkách a možnostech poznávání. Druhým je pak empirismus, který do svého popředí filozofického zájmu klade smyslovou zkušenost. Jejich povaha je ve vzájemném vztahu silně kontradičtorická. Tato kontradiččnost není toliko ve filozofické situovanosti samotných zájmů jednotlivých směrů, ale spíše v atributu, jež je dominantní při určování vymezení v jednotlivých otázkách. Novověká filozofie svými ambicemi aspiruje především na otázky po možnostech, východiscích a podstatě lidského poznání. Určujícím a dominantním atributem pak by měl být, podle filozofického směru racionalistů, především rozum a role zkušenosti či smyslů je pak druhotná či někdy až nepodstatná či zavádějící. Ve filozofických vymezeních se pak setkáváme s tímto vyobrazením, jež empirismus definuje jako: *„postoj, založený na uznání rozumu jako zdroje poznání i mravních hodnot, dále také jako postoj přisuzující skutečnosti racionální řád. Pojetí racionalismu je závislé na pojetí rozumu a je diferencováno ve dvou základních podobách: jako protiklad empirismu (rozum je uznán jako samostatný zdroj poznání) a jako protiklad iracionalismu (přesvědčení o moci lidského poznání a vědy a o jejich schopnosti přispět ke zvětšení štěstí lidstva)“*⁹³ nebo také s tímto vymezením empirismu: *„schopnost člověka rozumově postihovat skutečnost a vyvozovat odtud závěry pro lidské jednání, konkrétní model racionálního postihování přírodní a společenské skutečnosti, konkrétní výkladové schéma skutečnosti (reality), která má vždy určitou logickou*

⁹² Tamtéž, s. 363-364.

*formu výkladu*⁹⁴ Ve filozofickém myšlení empiriků, je model zcela opačný, jelikož tím hlavním atributem se kterým se musí počítat a který se musí začlenit do popředí při řešení otázek po lidském poznání, je především zkušenost. V případě našeho zkoumání se zaměříme v otázkách po vymezení kategorie času v novověké filozofii na dvě osobnosti, a tím je především René Descartes a John Locke.

4.1 René Descartes

V případě tohoto filozofa nelze najít jiného východiska, ze kterého lze vycházet, pokud si tedy nárokujeme platné zkoumání pro vymezení kategorie času v jeho úvahách, než to, jenž je obsažen v jádru jeho teoretické koncepce poznání. René Descartes je význačným zástupcem racionalismu. Jeho racionalistické koncepce tedy stojí na pevně definovaných základech, které zmiňuje v knize *Rozprava o metodě* (1637). Těmito základy jsou především čtyři pravidla:

- 1) Přijmout pouze samozřejmé pravdy (jako v matematice), tedy pouze ideje, které jsou jasné (tzn. přítomny, když na ni pohlížíme) a které jsou zřetelné (tzn. s ničím jiným nezaměnitelné).
- 2) Rozdělit složitější problémy na menší, aby se daly snadněji řešit.
- 3) Myšlenky mají být vyvozovány v pořadí, závisejícím na jednoduchosti předmětu, a to od nejjednodušších a nejsnáze poznatelných k nejsložitějším.
- 4) Poznávající by měl pořizovat výčty a přehledy o svém poznávání tak, aby nic neopominul.⁹⁵

⁹³ BLECHA, I.: *Filozofický slovník*, s.341.

⁹⁴ OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filozofických pojmů současnosti*, s.133.

⁹⁵ DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, s.17.

Z prvního pravidla je poznat esenciální podstata Descartova racionalismu. Vize, která se nese nárokem po absolutní jistotě, po absolutní pravdě, která nejde nijak zpochybnit, je tím, co zcela zpochybňuje roli jak smyslové zkušenosti, tak relativních úvah, jež prostě vždy nebudou mít naprostého a nezpochybnitelného statusu. Proto také Descartes do popředí našeho poznání staví určitý druh pochybnosti. Mohli bychom s velkou opatrností použít i slovo falsifikaci, jelikož tyto nároky se netýkají pouze jednotlivého člověka a jeho poznatků, ale i poznatků samotné vědy či filozofie. Přesto všechno je v dnešním exkurzu spíše používán termín, který předchozí řádky shrnuje a zaštituje nejlépe, a tímto termínem je metodická skepse. Tato metodická skepse tedy u Descarta vede k nutnosti se v mysli zbavit všeho, o čem lze jen trochu pochybovat. Jak tomuto vymezení píše Ivan Tretera: „*Je nutno pochybovat o všem (de omnibus est dubitandum). Tato zásada je vstupní branou Descartovy filosofie.*“⁹⁶ Metodická skepse však není koncepcí, jež nás má vest k absolutní či naprosté skepsi, tedy odmítnutí všeho ve svém důsledku, ale spíše má být východiskem, jež nás má vest od popření neurčité pravdy, k poznávání pravdy absolutní.⁹⁷ Absolutní pravda je pak spjatá s absolutní jistotou a ta samotná pramení je z toho co jasně a zřetelně poznáváme. Jak se také vyjadřuje Ivan Blecha o této metodické skepsi, jako o: „*prostředek pro získání jistoty tím, že se prokazuje, že skepse není možná, neboť skeptický postoj odporuje sám sobě*“⁹⁸ Pro tento fakt je pak nejvíce přínosný právě rozum a jak uvádí sám Descartes o roli rozumu a metodické skepsi: „*schopnost správně uvažovati a rozeznávati pravdivé od klamného, což je vlastně ona schopnost, kterou nazýváme zdravým smyslem neboli rozumem, je od přirozenosti u všech lidí rovná.*“⁹⁹ Ale samotný rozum k poznání nestačí.

V Descartově filozofické koncepci se tak objevuje i specifická role, v procesu poznávání, jež je přiřazena Bohu. I když je z dnešního laického

⁹⁶ TRETERA, I.: *Přehled dějin filosofie část I. obecná filosofie*, s. 74.

⁹⁷ BENEŠ, J.: *René Descartes či Tomáš Akvinský*, s. 49.

⁹⁸ BLECHA, I.: *Filozofický slovník*, s. 376.

⁹⁹ RÁDL, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, s. 100.

a neodborného pohledu je vnímatelný znatelný rozkol právě v roli Boha na proces poznávání, jelikož esence božské přítomnosti je první z předpokladu, o kterých lze z určitých kulturních a myšlenkových pozic pochybovat. V Descartově koncepci je to však naprosto naopak. Přesto se však této pasáži pokusíme vyhnout, protože by nás situovala mimo rámec našeho zkoumání, tedy nárokům po explicitním vyjádření myšlenek ve filozofických koncepcích Descartových, které se úzce váží s kategorií času. Důkaz Boží existence, jež udává Descartes ve svých filozofických úvahách, podléhá i explicitnímu chápání jeho geometrických názorů, stejně tak jako rozvržení koncepce idejí, metafyziky a pojetí substance, jež je přítomno v komplexním filozofickém rámci jeho úvah. Toto vymezení by nás jen odvádělo od pravé podstaty naší práce, jež je svým záměrem spjat s kategorií času. Můžeme však zmínit alespoň to, co zprostředkovává v sepětí s Descartovým vymezením Ivan Tretera, když říká: *„Bůh patří mezi „vrozené ideje“ (ideae innatae), které podobně jako základní axiomata matematiky a geometrie tvoří jakousi apriorní výbavu našeho vědomí, jakási semina scientiae (semena vědění), která jsou per se nota - známá „sama sebou“ díky přirozenému světlu našeho rozumu (lumen naturele), který nám je osvětluje v racionální intuici.“*¹⁰⁰ Descartes k původu této ideje udává: *„...nepamatujeme, že by k nám Boží idea kdy od Boha přišla, neboť ji máme odjakživa...“*¹⁰¹, protože: *„...Bůh tuto ideu vložil, když mne tvořil, aby byla vtištěna jako umělcova značka jeho dílu; a není třeba, aby tato značka byla nějaká věc, různá od samotného díla. Ale už jen z toho, že mne Bůh stvořil, je nasnadě, že jsem nějak učiněn k jeho obrazu a podobě a že tuto podobu, v níž je obsažena idea Boha.“*¹⁰²

Pojďme se ale vrátit k vymezení kategorie času ve filozofické koncepci Descartově. Jak jsme se již zmínili v případě metodické skepse, která nás má vest od neurčité pravdy k pravdě absolutní, tedy k té, o které se nedá dále pochybovat. Skutečné poznání je pak koincidenční s tím výsledkem, jež platí vždy a všude. V případě času Descartes postupuje

¹⁰⁰ TTRETERA, I: *Dějiny filosofie Díl II*, s.135.

¹⁰¹ DESCARTES, R.: *Principy filosofie*, s.29.

¹⁰² DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, s.36.

tak, že odlučuje čas od poznávané skutečnosti, jelikož není zcela možné, jak sám tvrdí: „*Pro toho, kdo pozoruje přirozenost času, je totiž zřetelné, že k uchovávání kterékoli věci v jednotlivých okamžicích kdy trvá, je zapotřebí zcela stejné síly a činnosti, jaké by bylo zapotřebí k jejímu stvoření nanovo, kdyby ještě neexistovala; takže to, že uchovávání se od stvoření liší jen pomyslně*“¹⁰³ Descartes ve své podstatě čas zbavuje nároků na obsah, jejího ekvivalentního rozměru v případě příčinnosti. Čas tak pod vlivem analytické metody ztrácí v Descartových úvahách své vlastnosti a kvality, nebo lépe řečeno je to jedna z podmínek na uznatelnost kategorie času. Jak k tomuto uvádí Jan Sokol: „*Descartova metoda ovšem není samoučelná, nýbrž má sloužit k praktickým cílům. Proto je důležité, aby ani dělení skutečnosti nebylo pouze formální, aby mu ona sama nekladla žádný odpor. Ve vztahu k časovému dělení to znamená, že je třeba zrušit nebo aspoň oslabit časové vztahy a redukovat je na jediný zákon. Proto je Descartova skutečnost vždy plně obsažena v přítomném okamžiku, který na nic nenavazuje a ničemu nepředchází. Proto v ní není místo pro žádné možnosti ani cílové příčiny, pro žádnou tradici ani budoucnost, pro žádný vývoj a žádný život. Jsoucí je právě a pouze to, co je buď jako rozlehlá věc přítomně dané, evidentní a bezezbytku imanentní, anebo naopak ryze duchovní, ale to znamená také věčné, nečasové.*“¹⁰⁴ K tomuto se váže i vymezení, které udává Descartes v knize *Meditace o první filozofii*: „*Veškerý čas života lze totiž rozdělit na nespočetné části, které jednotlivě nijak nezávisejí na ostatních, takže z toho, že jsem byl před chvílkou, nevyplývá, že musím být nyní - leda by mne v tomto okamžiku nějaká příčina jakoby opět stvořila, tj. uchovala mně.*“¹⁰⁵

Redukce, jež podléhá kategorie času v Descartových úvahách, činí z času jakýsi ideální abstraktní prostředek, jímž je možná dělit a měřit poznávanou skutečnost, a to i v oblastech dosud známých tím, že jsou nedělitelné a neměřitelné. Tento ideální abstraktní prostředek je

¹⁰³ Tamtéž, s. 34.

¹⁰⁴ SOKOL, J.: *Čas a rytmus*, [online]. s. 67. [cit. 2012-07-28].

¹⁰⁵ DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, s.34.

použitelný i napříč tomu, že kategorie času, byla bezvýhradně spojována s jednáním, pohybem a změnou. Jak k tomuto vymezení času jako abstraktní kategorii uvádí Jan Sokol: *„Zde se čas poprvé objevuje jako ryze abstraktní kategorie, přísně nejen odlišená, ale i oddělená od svých obsahů. Až dosud byl totiž čas přinejmenším spoluurčován představami jednání, dějství, původu a cíle, pohybu a změny. Byl to čas nějakého dějství, nějaké činnosti, který se dal nanejvýš odměřovat počítáním pravidelných dějů, ale nikdy nebyl na svém obsahu zcela nezávislý. Teprve strojový čas mechanických hodin připravil půdu pro tuto veledůležitou abstrakci, o níž se opírá moderní organizovaný provoz společnosti.“*¹⁰⁶

Přesto zde ještě zůstává jeden aspekt, který je v Descartových úvahách s kategorií času spojený. Tímto aspektem je vztah filozofie a vědy a jejich nárokům na vymezení této kategorie. Tento vztah u Descarta nejlépe podtrhuje vymezení Jana Sokola: *„Descartovo rozdělení kompetencí mezi vědu a filosofii (...) se projevuje i v otázce času. Jak se od 17. století stává měřitelný a vůbec vnější čas víc a víc záležitostí vědy, obrací se pozornost filosofů k opačné stránce času, jež souvisí s lidským vědomím. Toho si, jak víme, všiml už Aristoteles, když poznamenal, že je-li čas počtem, musí tu být i někdo, kdo počítá, takže bez duše by čas nejspíše nemohl vzniknout.“*¹⁰⁷

S tímto vymezením se dotýkáme i Descartova dualistického pojetí duše a těla. K tomuto dualistickému vymezení se váže především tato definice, kterou je nutné alespoň uvést: *„Těla jsou u Descarta rozprostraněná a zbavená myšlení a duše jsou zase naopak myslící a zbavené rozprostraněnosti. Jak již plyne z jejich substanční povahy, je*

¹⁰⁶ SOKOL, J.: *Čas a rytmus*, [online]. s. 69. [cit. 2012-07-28]

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 70.

*jejich vzájemné a přímé ovlivňování vyloučeno. Samotné lidské tělo, tak jako všechna ostatní organická tělesa, je pouhý stroj.*¹⁰⁸

4.2 John Locke

Při snaze po vymezení kategorie času u tohoto anglického filozofa, budeme nejdříve muset postupovat, skrze vymezení koncepce abstraktních idejí, jelikož čas je u Johna Locka ústředně spjat s ideou trvání. Význam Lockových teorií v oblasti poznání, které vychází z pozice empirismu, byla v mnohém ohledu natolik silná, že ovlivnila v silné míře a na dlouhou dobu vývoj empirismu v britském prostředí. John Locke byl empiristou, ne však na rozdíl od Berkeleyho, senzualistou. Empirici jsou ti, kteří svá zkoumání zakládají na zkušenosti. Empiristy jsou ti z nich, kteří se ve vědě o zkušenost opírají a zároveň vytvářejí teorii, že je nutné vědu o zkušenost opírat, sensualisty jsou pak tací filosofové, kteří zkušenost a smyslové poznání ztotožňují.

Pokud se přesuneme k Lockově koncepci abstraktních idejí, je nutné započít tuto cestu po vymezení skrze kritický přístup k ideji substance, jež je ve filozofických úvahách Johna Locka přítomna. Kritika ideje substance byla význačně spjata právě s kategorickým vymezením a tendencemi pochopení nejrůznějších jednoduchých idejí smyslových kvalit v období scholastického proudu. Jak uvádí sám Locke o této kategorii: „...*jakýsi nejistý předpoklad něčeho, o čem nevíme (tj. něčeho, o čem nemáme žádnou zvláštní pozitivní ideu) a co zároveň považujeme za substrát nebo nositele těch idejí, které známe.*“¹⁰⁹ Sama Lockova teorie poznání zahrnuje dva termíny, které je zde nutné vymežit. Prvním je druh vnější zkušenosti, kterou nazýváme „**sensace**“ (SENSATIONS). Druhým termínem vymezující také druh zkušenosti, ale vnitřní, nazýváme „**reflexe**“ (REFLECTIONS). Sensace jsou vlastním smyslovým vnímáním, tj. počitky a vjemy, jejichž objektem jsou vnější věci. Reflexe je jakýmsi vnitřním smyslem sebezřením, sebezpozorováním, dnešní terminologií bychom řekli

¹⁰⁸ TTRETERA, I: *Dějiny filosofie Díl II*, s. 136.

introspekci, jejímž předmětem jsou naše vlastní duševní činnosti a stavy.¹¹⁰

Silná linie vymezující svůj zájem a soustřednost vzhledem k poznání a jeho možnostem, se projevuje u Locka také v tendenci distancovat se pojmu „bytí“, nebo lépe řečeno, po aspiracích vymezení a možnostech jeho poznávání. Tento aspekt je podobný jak Lockovi tak Descartovi. Svět, jež poznáváme ten, který je bezprostředním předmětem našeho poznání není svou podstatou vnější, není spojen s vnějšími předměty, ale s našimi vlastními idejemi. Pojem idejí má však v noetickém významu naprosto jiný charakter, než ten, který jim byl určován například u Platona, přesněji se pak: „...[v] noetickém významu se naprosto liší od ideje v platónském ontologickém významu dokonalého bytí jako předobrazu jednotlivých jsoucn.“¹¹¹ Ideje jsou v Lockově koncepci spíše vnímány jako označení: „...všeho toho, co je objektem rozumu, když člověk myslí.“¹¹² V tomto duchu pracuje Locke s termíny, jako je představa, pojem, vidina, ale i smyslový dojem.

Řekli jsme, že Locke společně s Descartem se vzdali nároku na zkoumání možností a hranic našeho poznávání v oblasti ustanovující vymezení pojmu „bytí“. V čem se však tito myslitelé neshodují, je především Descartova představa vrozených idejí, kterou Locke naprosto odmítá, a zároveň Locke s tím odmítá také Descartovu vrozenou ideu Boha. Jak sám Locke říká: „V myslí nejsou žádné vrozené principy.“¹¹³ Za zdroj původu idejí Locke považuje především zkušenost. Jak tomu udává samotný Locke: „*Neboť v myslí nejsou rozpoznatelné žádné ideje do té doby, dokud je do ní nedopravily smysly, takže to chápu tak, že se ideje v rozumu objeví současně se smyslovým vnímáním, které je jakýmsi vtiskem či pohybem realizovaným v některé části těla, který vyvolává v rozumu vjem. Právě těmito vtisky vyvolanými v našich smyslech vnějšími*

¹⁰⁹ LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*, s. 18.

¹¹⁰ TRETERA, I.: *Nástin dějin Evropského myšlení: od Tháleta k Rousseauovi*, s. 276.

¹¹¹ Tamtéž, s. 276.

¹¹² LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*, s. 42.

¹¹³ Tamtéž, s. 43.

objekty se pravděpodobně mysl nejdříve zabývá v rámci takových činností, které nazýváme „vnímání, „rozpoznávání“, „uvažování“, „zdůvodňování“ atd.“¹¹⁴

Pokud se přesuneme zpět k našemu hlavnímu záměru po vymezení kategorie času ve filozofické koncepci Johna Locka, pak musíme připomenout, že čas jako kategorický pojem je ústředně spjat s ideou trvání, přičemž idea, jak jsme již dříve vymezili, značí především to co je objektem rozumu, když člověk myslí a tento „objekt“ je pak přenesen prostřednictvím naší zkušenosti. Jak je to tedy s ideou trvání, co vlastně značí, na co odkazuje, a odkud se bere? Jak zdůrazňuje Jan Sokol v sepětí s Lockovým vymezením: *„Trvání je jakási délka či vzdálenost, jejíž idea nám přichází z proměnlivých a pomíjivých jevů. Prostými módy ideje trvání jsou hodiny, dny, roky, ale i čas a věčnost“¹¹⁵.* Pokud se posuneme směrem k vymezení původu této ideje, pak: *„vzniká z posloupnosti či proudu idejí (train of ideas), jež se neustále střídají v naší mysli, pokud bdíme. Reflexí této skutečnosti získáváme ideu posloupnosti (succession) a vzdálenost mezi jednotlivými body této posloupnosti je pak trvání. Dokud myslíme, dokud naše mysl přijímá posloupnost různých idejí, víme, že existujeme, naše existence je tedy souměřitelná s myšlením či s třídou idejí v naší mysli.“¹¹⁶* Vymezili-li jsme již dříve, že ideou je v Lockově koncepci především něco co je přímo přítomno v rozumu, když člověk myslí. Jak to je tedy s časem a ideou trvání, která k němu odkazuje, není-li tato idea přímo přítomná v rozumu? S ideou trvání zaniká i představa samotného trvání, jelikož je realizována ve významu abstraktní ideje, jsou i jednotlivé módy posloupnosti, které můžeme označit časem, opomíjeny. Jan Sokol k tomu uvádí: *„Základem je idea trvání, jež kdykoli totiž toto střídání přestane - například ve spánku - přestaneme vnímat i trvání, a ať jsme spali hodinu nebo den, zdá se nám, že tu není vůbec žádná vzdálenost.“¹¹⁷*

¹¹⁴ Tamtéž, s. 80.

¹¹⁵ SOKOL, J.: *Čas a rytmus*, [online]. s. 70. [cit. 2012-07-28].

¹¹⁶ Tamtéž, s. 71.

5 KATEGORIE ČASU VE FENOMENOLOGII

V počátcích 20. století se objevuje nový směr myšlení, propracovaný především ve svých nárocích na nový a originální způsob bádání v mnohých oblastech a disciplínách. S tím se stejně ve fenomenologii objevují snahy o zachování určité intersubjektivní a autonomní oproti nárokům a metodám jiných disciplín a věd. Přesná definice, čím ve své vnitřní podstatě fenomenologie je, získáváme až ve vztahu, jenž je definován k záměrům a cílům jejího zkoumání. Stejně tak jako se postupem času stírá i hranice, která plně vyčleňuje fenomenologii, její statutární povahu a směr, se kterým by měla být integrálně spojená. Přesto lze objevit určité definice jejího způsobu a nároků, jež uplatňuje v oblasti svého bádání. Jak například zdůrazňuje Jan Patočka ve vztahu po samotném východisku fenomenologie: „[fenomenologie] nechce zkoumat realitu, nýbrž zjevování všeho zjevujícího se (...) musí tematizovat zjevování jako takové, kdekoliv a kdykoliv se vyskytuje, odvodit svůj postup pouze ze zjevování jako takového a nepodléhat žádným běžným předsudkům o zjevování zjevujícího se, živěným z tradic metafyziky a speciálních věd.“¹¹⁷ Edmund Husserl, otec prvních fenomenologických linií, jenž předestřel celému fenomenologickému myšlení své první pomyslné kroky, a který se také fenomenologii snažil dát nutnou oporu při bádání po otázkách tohoto světa, které jsou přítomny ve zjevování zjevovaného. Edmund Husserl mluví o samotné fenomenologii, takto: „Čistá fenomenologie, k níž zde hledáme cestu, jejíž jedinečné postavení vůči všem ostatním vědám charakterizujeme a již chceme vykázat jako základní filosofickou vědu, je věda z podstaty nová, díky své principiální osobitosti vzdálená přirozenému myšlení, a proto dochází k jejímu rozvoji teprve za našich dní. Nazývá se vědou o fenoménech.“¹¹⁸ Martin Heidegger se o fenomenologii také vyjadřuje a říká: „[fenomenologie] znamená primárně pojem metody. Neobsahuje charakteristiku toho „co“ je věčným obsahem předmětů filosofického

¹¹⁷ Tamtéž, s. 71.

¹¹⁸ PATOČKA, J.: *Co je fenomenologie? In: Idea fenomenologie*, s.78

¹¹⁹ Husserl, E.: *Idea fenomenologie*, s. 13.

*bádání, nýbrž toho „jak“ se bádá. Čím původněji se nějaké pojetí metody uplatňuje, (...) tím původněji je zakotveno ve vyrovnání se s věcmi samými....*¹²⁰ Jinde v Heideggrových úvahách zase narážíme na tato tvrzení týkajících se postupů, z kterých fenomenologie vzešla a které také následuje: „[fenomenologie značí] jakým způsobem se bude vykazovat a probírat to, čím se má tato věda zabývat (...) takové uchopení svých předmětů, že všechno, co je o nich třeba vyložit, musí být přímo ukázáno....“¹²¹ Soudobých aspirujících definic snažících se nalézt a v pravém smyslu postihnout vymezení samotné fenomenologie, je ve filozofické tradici a bádání nespočet, přesto některé naprosto zapomínají, že fenomenologie má dozajista metodická východiska, přesto modalita její podstaty je úzce spjata se vztahem k jejímu zkoumání. Jednoduše lze říci, že samotná fenomenologie se proměňuje stejně, tak jak se proměňují problémy a otázky jejího zkoumání. Přesuňme se ale ve fenomenologické tradici k problematice, jež se skýtá v nárocích na postižitelnost a definici kategorie času, tak abychom postihli alespoň v imanentním vymezení superficiální povahu vnitřního vědomí času objevující se v Husserlových koncepcích. Tendence po vymezení kategorie času lze nalézt prakticky napříč celou fenomenologickou tradicí, ježto jako silný fenomén vztahuje ke svému středu mnohé myslitele a jejich snahy po bádání z pohledu nové perspektivy, která fenomenologie poskytuje. V případě a Edmunda Husserla se setkáváme se s koncepcí, která kategorii času úzce váže ve vztahu k čistým fenoménům, jelikož právě tyto fenomény musí podléhat určitému časovému vymezení. Tyto fenomény však nepodléhají pouze vnějšímu časovému vymezení a dění, tak jak je například patrné u Kanta. Tyto fenomény, se také příznačně projevují svým vnitřním časovým působením, jež utváří náš takzvaný zkušenostní čas.¹²² Tento rozměr vnitřního formování pak výrazně modifikuje povahu vnitřního vědomí času. Záměr a situovanost Husserlových koncepcí se tedy zaměřují především na přítomnost, a snaží se distancovat od vymezení

¹²⁰ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 44.

¹²¹ Tamtéž, s. 51.

¹²² SOKOL, J.: *Čas a rytmus*, [online]. s. 84. [cit. 2012-07-28]

objektivního času, jelikož ten je podle Husserla v prožitcích nemožné prokázat, z důvodu jeho přesahu naší bezprostřední zkušenosti. Zaměřenost na přítomnost je podmíněna hlavně z toho důvodu, že zde: „všechny prvotní, originální zkušenosti vznikají. Pouze tam totiž může být předmět dán v originále, to jest tak, že se nabízí k dalšímu a dalšímu zkoumání.“¹²³ Jak se k této problematice přesněji vyjadřuje, v sepětí s koncepcí vnitřního vědomého času u Edmunda Husserla, sám Marek Vich: „Má-li se našemu vědomí něco jevit, musí se jevit zde a nyní. Fenomény se ukazují v přítomnosti.“¹²⁴ Jak už bylo řečeno, fenomenologie předpokládá zkoumání fenoménů, tak jak se nám ve skutečnosti jeví a jak jsou naším myšlením postižitelné. Tak i v případě přítomnosti je zde filozofická a myšlenková perspektiva, která nám dává prostor, jež disponuje možností: „...ukazování, vycházení ze skrytosti tedy předpokládá scénu, jeviště, na kterém teprve věci mohou vystoupit. Toto jeviště je právě přítomnost jako taková. Přítomnost se ale, jak vidíte, neskládá ani z okamžiků, ani není jednoduchá. V přítomnosti samé je něco jako eminentní přítomnost a pak je tam něco takového jako přítomnost nepřítomného. V přítomnosti minulého kupříkladu je minulé přítomno jako to, co už nikdy nemůže být přítomné; a budoucí je přítomno jako takové, u čeho k přítomnosti v eminentním smyslu slova ještě nedošlo.“¹²⁵ Právě Husserlovo dílo *Fenomenologii vnitřního časového vědomí*, plně rozvíjí myšlenkový konstrukt, který jsme zde nastínili. Tedy máme-li se opakovat, tak s jistým důrazem na podstatně části. Samotné dílo *Fenomenologii vnitřního časového vědomí*, silně formuluje skrze svůj obsahový ráz Husserlovu neochotu se věnovat objektivnímu času, z důvodu jeho nemožnosti evidence prostřednictvím našich zážitků a prožitků. Jeho existence není Husserlem nijak zpochybňována, ale zpochybňovány jsou především meze naší bezprostřední zkušenosti, kterou kategorie objektivního času prostě přesahuje. Proto se Husserl zaměřuje spíše na zkoumání toho, čím je čas v naší bezprostřední zkušenosti, tedy jak se nám jeví. Pro tento záměr Husserl, také uvádí

¹²³ Tamtéž, s. 84.

¹²⁴ VICH, J.: *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie* [online]. [cit. 2012-07-25].

abstraktní model apriorních podmínek, ze kterých se musí při evidenci času v naší bezprostřední zkušenosti vycházet. Těmito apriorními podmínkami jsou tyto:

- 1) pevný časový pořádek tvoří nekonečnou řadu
- 2) dva různé časy nemohou být vedle sebe
- 3) jsou tedy ve vztahu nesoučasnosti
- 4) ke každému času je nějaké před a po, jejichž vztah je transitivní¹²⁶

V dalších částech Husserlova textu se setkáváme s pojmy jako je „**imprese**“, „**retence**“ a „**protence**“. Pojem „retence“ značí svou povahou primární vzpomínku. Termín „**protence**“ pak svou podstatou primární očekávání. Vztah a roli těchto atributů, jež podléhají analýze v Husserlových koncepcích, pak představuje sám na modelu melodie, kde každý atribut nalézá nutně svou roli. Specifikujeme postavení reprezentovatelnost jednotlivých atributů v tomto modelu, pak: *„Prvotní impresie odpovídá okamžiku „ted“ (například nyní znějícímu tónu), současně s ní jsou však vnímány také právě odplynuvší momenty – retence (například zrovna odeznělé tóny) a také očekávání – protence předjímající to, co bezprostředně následuje, co zde ještě není. V ohonu retencí je každé přiřazen jistý index odstiňující jejich pořadí, více či méně vzdálené právě minulé. Na základě toho, co je retencionálně vědomé, je anticipováno to, co přichází. Protence je dopředu vrženým stínem, projekcí minulého do budoucna.“*¹²⁷ Samotný model je značně složitý svou koncepční šíří, přesto odráží značně to, co Husserl chápe jako momentální fáze vnímání času. Přesto jak uvádí Husserl: *„toto vědomí se odehrává v nepřetržité změně.“*¹²⁸ Pro nás je však důležité se přesunout k jedné z nejdůležitějších částí Husserlovy analýzy času. Tímto je pro nás

¹²⁵ Tamtéž

¹²⁶ SOKOL, J.: *Čas a rytmus*, [online]. s. 85. [cit. 2012-07-28]

¹²⁷ VICH, J.: *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie* [online]. [cit. 2012-07-25]

¹²⁸ HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, s. 21.

samotné, ale i pro filozofické chápání času vztah, jež vyčleňuje distinkci mezi retencí a vzpomínkou. Tato distinkce je vytvořena hlavně na základech, že aktuální časové prožitky mohou mít svůj specifický původ v paměti. Husserlův konceptce však stojí především na rozšiřujícím a doplňujícím vlivu retencionality na naše časové prožitky. Jak k tomuto vymezení zpřesňuje Marek Vich: „*[Husserl rozlišil retencionalitu] udržující minulé jako součást přítomného vědomí od paměti uchovávací teprve produkty retencionality, jimiž jsou časově rozprostraněné prožitky. Znovu vzpomínka je určitou reprodukcí celého toku vnímání, opakováním všech třech sounáležejících intencí – prvotní impresy, retence a protence*“¹²⁹ K tomuto dodává Husserl: „...celý fenomén vzpomínky je *mutatis mutandis* konstituován přesně tak jako vnímání.“¹³⁰ Přesto tato reprodukce není přesným a ztotožnitelným obrazem čisté přítomnosti, ale spíše vzpomínkou na tuto přítomnost. Specifickou odlišnost pak můžeme formulovat skrze tvrzení: „*Rozdíl mezi retencí a vzpomínkou nespočívá jednoduše v tom, že by vzpomínka dosahovala do vzdálenější minulosti, jde o rozdíl v samotné její podstatě. Je nutno si uvědomit, že vzpomínka je již vzniklou koexistencí spadající mimo aktuální bezprostředně prožívaný časový tok.*“¹³¹

6 OTÁZKY A PROBLEMATIKA KATEGORIE ČASU INTERDISCIPLINÁRNÍCH EXKURZU FYZIKY

6.1 Fyzika

V první fázi, která se zaměřuje na problematiku času v rámci vědecké diskuze, která se odehrává na poli myšlení Fyzikálního, se zaměříme na oblast termodynamika a její vztah, právě k ambicím při řešení otázek po definici a vymezení kategorie času. V této části se

¹²⁹ VICH, J.: *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie* [online]. [cit. 2012-07-25]

¹³⁰ HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, s. 21.

¹³¹ VICH, J.: *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie* [online]. [cit. 2012-07-25]

zaměříme především na oblast návratnosti a pojetí entropie ve vztahu ke konceptu termodynamické šipky času. V poslední části se zaměříme, opět pouze okrajově, na vymezení takzvaného Imaginárního času.

Přesto je důležité se okrajově alespoň v této pasáži zmínit o teorii relativity Alberta Einsteina, která od základu převrátila dosavadní naše myšlení a pohled na prostor, čas a povahu vesmíru vůbec. Tento převrat je v teorii relativity především spjat s představou nadbytečnosti éterů, která se ve fyzice zachovávala po tisíciletí. Stejně je to i s představou a myšlenkou absolutního času, kterou se teorie relativity snažila odstranit či alespoň vyvrátit. Teorie relativity, také přispěla svou měrou k chápání pojmu současnosti a výrazně ovlivnila fyzikální modalitu myšlení, která po této koncepci přicházela na svět. Času se v této koncepci dostává nového výkladu prostřednictvím čtyřrozměrného časoprostoru, kdy samotný čas zaujímá samotnou čtvrtou souřadnici. Do důsledku tato koncepce přeformulovala dosavadní poznatky o našem okolním světě stejně tak, jako o samotném vesmíru.

6.1.1 Termodynamika a šipka času

Pole termodynamiky je oblastí, která se ústředně váže s postavou Jamese Watta, který jako první sestrojil v roce 1782 použitelný parní stroj. Fenomén obecného fungování parního stroje, se tak v sepětí s vývojem parních strojů stává vzorem, jež skýtá anticipovatelný model a inspiraci pro disciplínu, která se v rámci fyziky začala ustanovovat. Termodynamiku v obecném rozsahu můžeme definovat, jako disciplínu, která se zabývá procesy, při kterých dochází k proměně teploty na mechanickou práci, která se projevuje jako přínosnější forma dané energie. Tento model tak přenáší Fyziku z oblasti mikroskopické perspektivy, která je reprezentována především Fyzikou a teoriemi na molekulární úrovni, do oblasti makroskopické. Oblast termodynamiky pak především pracuje

s fyzikálními veličinami, jako je teplota, tlak či objem.¹³² Významnou roli a přínos termodynamika pak chápeme především v tom, že poskytl novou formu myšlení, která svým obsahem nekoresponduje s mechanistickým obrazem světa, který soudobá fyzika v době před termodynamikou poskytovala.¹³³ Právě zakládání a chápání termodynamiky jako interdisciplinárního přístupu v oblasti fyziky bylo formováno na základních myšlenkách, které vedly k ustanovení prvních termodynamických zákonů. Postava Sadiho Carnota byla tak první, která byla v širším měřítku pro termodynamiku a její ustanovování jako disciplíny, velice podstatná. Jeho myšlenkový experiment s idealizovaným strojem, byl po dlouho dobu vědeckému zájmu skryt, jelikož sám autor své úvahy nemohl publikovat z důvodu předčasné smrti. Přesto dnes je již tato postava řazena právem k postavám, které staly u zrodu termodynamiky a jejího ustanovování v rámci kompetence fyzikálního zkoumání tohoto světa, když pomocí myšlenkového experimentu s idealizovaným parním strojem, který dovoluje vratnost termodynamického děje, odhalil, že ani ideální tepelný stroj nikdy nemůže dosáhnout stoprocentní účinnosti.¹³⁴ Tímto experimentem, tak postava Sadiho Carnota představila první podobu termodynamického zákona.

Pokud se podíváme na oblast našeho zkoumání, tedy jak se termodynamika dotýká vymezení a problematiky času, je nutné se zaměřit na vymezení konceptu termodynamické šipky času. Toto vymezení se úzce váže se zpřesněním formulace prvního a druhého termodynamického zákona, který poskytl německý fyzik Rudolf Clausius. V tomto znění je pak první termodynamický zákon vztažen na ukotvenost v zákonitosti zachování energie během transformace mezi jejími různými formami. Druhý zákon je pak formulován na základech poznatků, že teplo může přecházet vždy pouze z teplejšího tělesa na těleso chladnější. K tomuto poznatku, také přispívá William Thomson svým vymezením, jež určuje, že přenosem tepla z teplejšího tělesa na chladnější není možné

¹³² UFFINK, J.: *Bluff your Way in the Second Law of Thermodynamics* [online]. [cit. 2012-07-22]

¹³³ MALÍŠEK, V.: *Co víte o dějinách fyziky*, s. 144.

¹³⁴ COVENEY, P., HIGHFIELD, R.: *Šíp času: Cesta vědou za rozluštěním největší záhady lidstva*, s. 176.

získat ekvivalentní mechanickou práci.¹³⁵ Právě na těchto základech vymezující a zpřesňující dva první termodynamické zákony se začínají formulovat základy takzvaného Joule-Thomasonova jevu, jež je vlastně teoretickým základem chápání termodynamiky nevratných procesů.¹³⁶ Tento jev lze formulovat jako přeměnu energie mezi různorodými formami, kdy vždy určitá část její energie unikne v podobě nezužitkováného tepla v důsledku tření, nebo při překonávání odporu vzduchu. Samotný proces, při kterém dochází k takovému spotřebování části energie při přeměně, se nazývá *disipace energie*.¹³⁷ Tímto se tak poprvé objevuje ve fyzice koncepce, která popisuje proces fyzikálních nevratných dějů. Dosavadní podmíněnost fyzikálními zákonitostmi byly ve vztahu časové symetrie, tedy určité časové posloupnosti, a směr času nehraje například v Newtonovské mechanice žádnou roli.

Popisem procesu fyzikálně nevratných dějů se dostáváme v otázkách po času ve fyzikálním prostředí k pojmu „*nevratnosti*“, jež se také v mnoha teoriích stává času neoddělitelnou vlastností. Tuto nevratnost lze chápat ve dvou rovinách, kdy mluvíme o nevratnosti přírodních dějů (*ireverzibilita*) a nevratnosti času (*anizotropie*). Samotný pojem ireverzibility je spjat s posloupností jednotlivých stavů od minulosti do budoucnosti. V druhém případě je anizotropie spojená s nárůstem dílčí veličiny a nemožnosti jejího úbytku.¹³⁸ Důležitým, ne-li nejpodstatnějším segmentem této koncepce, je rozlišení vratných a nevratných procesů, které poskytuje Rudolf Clausius. Clausius zavedl veličinu zvanou „*entropie*“. Tento pojem a jeho chápání je jedním z nejpodstatnějších při rozlišování vratných a nevratných procesů, přesto sám termín zůstává značně nedefinovatelný ještě dnes a jeho špatné chápání, nebo nepochopení vůbec, znemožňuje jakkoliv pracovat s Clausiusovým vymezením. Rudolf Clausius udává, že u vratných procesů zůstává

¹³⁵ Tamtéž, s. 178.

¹³⁶ MALÍŠEK, V.: *Co víte o dějinách fyziky*, s. 142.

¹³⁷ COVENEY, P., HIGHFIELD, R.: *Šíp času: Cesta vědou za rozluštěním největší záhady lidstva*, s.177-178.

¹³⁸ KROB, J.: *Ontické pozadí představ o Čase* [online]. [cit. 2012-07-22]

celková entropie rovna nule, zatímco u nevratných narůstá.¹³⁹ Entropie je také úzce vázána s jistým rozšířením druhého termodynamického zákona, nebo přesněji: „*Druhý termodynamický zákon lze obecně a předběžně popsat jako záruku toho, že veškeré fyzikální systémy v tepelné rovnováze mohou být popsány veličinou zvanou entropie a že se tato entropie nemůže zvyšovat v takovém procesu, ve kterém systém zůstane adiabaticky izolován, tzn. je-li zabráněno tepelné výměně s jeho okolím.*“¹⁴⁰ Entropii lze tak v sepětí s předchozími řádky specifikovat svou povahou jako veličinu v systému procesů termodynamického rázu, kdy entropie je veličinou anizotropní podstaty, která se dá také charakterizovat svou tendencí k dosažení rovnovážného stavu.¹⁴¹ V tomto procesu čas vystupuje jako samostatná nezávislá veličina.

Pokud se opět vrátíme k termínu „*nevratnost*“, pak se musíme zaměřit na časovou rovinu, která musí být v našem zkoumání kladena na první místo. Pojetí nevratnosti pak ve fyzikálním prostředí evokuje i myšlenku, kterou poprvé vymezil astrofyzik Arthur Eddington. Touto myšlenkou je takzvaná *šipka času*. Arthur Eddington tuto myšlenku poprvé popisuje a rozvíjí v knize *The Nature of the Physical World* (1928). Dle samotného Eddingtona, je takzvaná *šipka času* svázána s charakteristikou, která ji pojí s naším uvědoměním logické posloupnosti, která vychází z fyzikální podmíněnosti. Toto uvědomění šipky času v naší mysli je udáváno jedním směrem. Patrný odklon od tohoto směru nebo jeho obracení, by činil okolní svět naprosto nesmyslným. Ve fyzikálním prostředí a zkoumání je však šipka času spojená pouze při zkoumání hromadných jevů, kdy ukazuje vzrůst určitého prvku.¹⁴² Zde se zjevuje aspekt, proč jsme se vlastně zabývali pojmem „entropie“. Tímto aspektem je především to, že o šipce času se v souvislosti s entropií hovoří jako o takzvané *termodynamické šipce času*. Je to právě spojnice s termodynamickými zákony, přičemž nárůst entropie zachycuje směr

¹³⁹ COVENEY, P., HIGHFIELD, R.: *Šíp času: Cesta vědou za rozluštěním největší záhady lidstva*, s. 179.

¹⁴⁰ UFFINK, J.: *Bluff your Way in the Second Law of Thermodynamics* [online]. [cit. 2012-07-22]

¹⁴¹ KROB, J.: *Ontické pozadí představ o Čase* [online]. [cit. 2012-07-22]

¹⁴² EDDINGTON, A.: *The Nature of the Physical World*, s. 77.

času. Jak tvrdí sám Eddington: „Zákon o vzrůstu entropie – druhý zákon termodynamiky – stojí, aspoň podle mne, mezi přírodními zákony na nejvyšší příčce. Pokud by vám někdo tvrdil, že vaše oblíbená teorie vesmíru není ve shodě s Maxwellovými rovnicemi – tak tím hůř pro Maxwellovy rovnice. Pokud by byla v rozporu s experimentem – občas se stane, že to experimentátoři zpackají. Avšak jestliže vaše teorie nespĺňuje druhý zákon termodynamiky, nemohu vám dát žádnou naději: nezbyvá vám nic jiného, než ji v nejhlubším ponížení odvolat a prohlásit ji za neplatnou.“¹⁴³

Tímto se také ustanovovaly první úvahy o šipce času, přesto se však v této části dotýkají pouze izolovaných systémů, tj. systémů, které si se svým okolím nemohou vyměňovat hmotu ani energii. V reálném světě takový systém nenajdeme, ale tato idealizace je výhodná pro zjednodušení výpočtů. Toto zjednodušení výrazně přispělo k rozvoji a modifikovatelnosti šipky času v jiných koncepcích, například je tímto významné Boltzmannovo chápání šipky času na úrovni molekul, které také přispělo k významné reorganizaci termodynamiky jako takové.

Pro nás je však nejpodstatnější samotná cesta, která je lemována od vzniku termodynamiky až po vznik samotné šipky času v úvahách Arthura Eddingtona. Tedy přesněji vliv termodynamiky a jejích zákonů, který vytrhl fyziku z jednotvárného konceptu mechanistickým obrazem světa, přes Joule-Thomasonův jev, který významně přispěl ke koncepci a přijetí nevratných procesů ve fyzice a ustanovil tak pole pojmu „nevratnosti“, až po první koncepci takzvané šipky času. To vše formovalo, utvářelo a výrazně ovlivňovalo fyziku při řešení otázek kategorie času v jejím vlastním interdisciplinárním exkurzu.

¹⁴³ COVENEY, P., HIGHFIELD, R.: Šíp času: Cesta vědou za rozluštěním největší záhady lidstva, s. 183.

6.1.2 Imaginární čas v pojetí Stephena Hawkinga

Teoretický rámec, který se tematikou imaginárního času zabývá, je u Stephena Hawkinga přítomen především kvantovou mechanikou a teoretickým rámcem, který se pojí s takzvanou koncepcí sjednocující teorie. Z vlastního přesvědčení se domnívám, že tyto teorie, tak aby byly plně vysvětleny čtenáři, bylo by nutné samostatné knihy, a i tak bychom se dotýkali pouze okrajového rámce těchto teorií. Proto se pokusíme v sepětí s dostupnou literaturou utvořit pochopitelný abstrakt, tak aby termín imaginárního času, tak jak je chápán a interpretován samotným Hawkingem, byl dobře pochopitelný a vnímatelný i bez znalosti těchto teorií. Pojem „imaginární čas“ nám také v mnoha ohledem může ve svém explicitním znění odkazovat v naší mysli na sféru jiného disciplinárního zkoumání, které by mělo být obsaženo v rámci psychologie. V tento okamžik se nenechme svést na scestí vedené neznalostí samotného termínu a dejme vědět, že termín se do důsledku opravdu týká jen a pouze oblasti fyziky a matematiky. Ve vymezení samotného pojmu, pak mluvíme v souvislosti s přesně vymezeným a definovaným matematickým nástrojem. Svoji podobu a název pak přebírá především z pojetí imaginárních čísel, které využívá. Tato čísla pak svoji podstatou disponují vlastností, které určuje jejich charakter tak, že v numerickém modelu, kdy násobí sami sebe a dávají ekvivalentní záporný výsledek. Pokud tento model s imaginárními čísly zavedeme do zkoumání prostoročasu, pak v rovnicích využitých v tomto zkoumání zanikne rozdíl mezi prostorem a časem.¹⁴⁴ Tomuto efektu se říká také specializace času.¹⁴⁵ V tomto výsledném efektu a samotném jeho důsledku dochází k odstranění počáteční singularity velkého třesku, tedy možná o trochu přesněji, v tomto výsledku vesmír postrádá hranice, nevznikl, nýbrž je.¹⁴⁶ Matematická a fyzikální koncepce imaginárního času se výrazně liší, jak už svou povahou, tak svou vytvořenou účelovostí od času reálného

¹⁴⁴ HAWKING, S.: *Stručná historie času: Od velkého třesku k černým díram*, s. 133.

¹⁴⁵ PRIGOGINE, I., KROB, J.: *Čas k stávání: k historii času: přednáška pronesená 24. září 1993 v Muzeu civilizace v Québecu na zahájení 4. mezinárodního festivalu vědeckého filmu*, s. 41.

¹⁴⁶ HAWKING, S.: *Stručná historie času: Od velkého třesku k černým díram*, s.135.

v našem nejobecnějším chápání. Imaginární čas je časem stvořeným v matematických rovnicích, které se používají například na popis fyzikálních procesů v přírodě. Hawking se rozhodně nevzdává nároků na zkoumání reálného času, ale svůj imaginární čas považuje za vhodný matematický trik, pomocí něhož lze „*vypočítat odpovědi o skutečném prostoročasu.*“¹⁴⁷ I když nám imaginární čas zdánlivě o povaze reálného času nic neříká, je pro nás cenná jeho myšlenka, že „*reálný čas je náš výmysl, který jsme vynalezli, aby nám pomohl vystihnout dřívější představy o přírodě, a jenž se nám přirozený pouze zdá být.*“¹⁴⁸

7 KATEGORIE SYNTETICKÉHO ČASU V AUDIOVIZUÁLNÍM UMĚNÍ

7.1 Modernita a nástup prvních filmů

Ve vymezení modernity je pro nás nejdůležitější aspekt, který odráží proměnu společnosti s kompetentní reprezentovatelností v uměleckém vyjádření. Už samotný pojem modernity neoddělitelně reprezentuje sociální reformaci a také transformaci lidského prožívání, zakoušení a pociťování, kterému je v duchu své doby samotný vystavován člověk. Reprezentovatelnost takového prožitku v umění je odrazem lidského chápání skutečnosti, jeho vztahu a roli k samotné pozici mezi dějem světovým a subjektivizací vlastního časového pociťování. Jednoduše řečeno, člověk realizací uměleckého díla zachycuje skutečnost subjektivním rámcem svého prožitku, reprezentuje a interpretuje nejen skutečnost samu, ale i svůj rozměr na pomezí toho dění. Nástupem filmových děl, tak člověk dostal novou možnost, jak reflektovat nejen svět svými očima, ale vizi, jež je s pohledem na svět samotného autora spojena. Do doby, kdy přichází technologie, která podporuje a umožňuje vznik mnoha děl filmové tvorby, vstupuje i aspekt

¹⁴⁷ Tamtéž, s.133

¹⁴⁸ Tamtéž, s.138

odmítání technologie a rozvoje technologie převahy nad lidskou individualitou. Ohrožení podstatné dominance člověka z pozice technologické souvisí především s obavou zúžení lidského sebevyjádření a reprezentace v umělecké sféře. Rozvoj technologie je tak především vnímán jako něco hostilního, co brání člověku plně se realizovat ve své umělecké kompetenci. S tímto přichází i problematika časoprostorové komprese, která do filmového umění proniká. Možnosti samotné technologie na záznam uměleckých ambicí, byl v prvních fázích podřazen právě možnostem technologickým. Filmová perspektiva vyvstávala z technologického rozvoje a také jej reprezentovala, proto byla úzce spjata s realizací a reprodukcí objektivní skutečnosti a objektivních dějů. Podstatným rysem je tedy v prvních fázích filmu právě skutečnost, která se týká demonstrativního rázu především v možnostech dokonalé reprodukce a zachování skutečností, tak jak to nedokáže žádné z dosavadních umění. Umělecká kompetence a realizace jde stranou, jde především o technologickou demonstraci sebezáchovy, která se realizuje skrze nové technologické možnosti. Film je značně minimalistický a svou časoprostorovou kompresí, jež je v díle přítomna, tento rozměr také zjevuje a představuje. Dokladem toho může být i filmová perspektiva v díle ***Odchod dělníků z továrny Lumièreů*** (*La sortie des ouvriers de l'usine Lumière*, 1895). Jedná se o minimalistické perspektivy, které neinklinují k možnostem rozvinuté narace či rozšíření příběhové skutečnosti, ale převládá dokumentaristická tendence zachycená skutečnosti v jejím konceptu lineárního vyznění. Skutečnost dokumentaristických ambicí, je sprostředkovatelnost a reprodukce, tedy její možnosti. S tím souvisí i chápání času. Čas je minimalistickou a lineární reprodukcí dějů objektivního rázu a skutečnosti. Film nemá v těchto fázích technologické možnosti, které je možné překonat a nahradit nějakou jinou formou subjektivního modelu, jež by plně film odprostil od mechanicko-determinujících chápání skutečnosti. Povaha sekčnosti, jež je realizována ve skutečnosti, která je fázována v procesech jednotlivých událostí a dějů, představuje a poskytuje jen malou uměleckou perspektivu, která nutně musela být překonána.

S posunem chápání filmových možností, kdy povědomí i v novém mediu, jež může být novou modalitou sebezprezentace, nabralo na své intenzitě, film mohl zprostředkovat v tento okamžik novou dimenzi skutečnosti, jež se netýkájí pouhé vnější objektivní skutečnosti v jejím posloupném sledu a následných prezentací a demonstrací na filmovém plátně. Tímto se otevírá nová perspektiva filmového pojetí, které si plně uvědomuje důsledky a možnosti tohoto media, a která se přesněji obrací k ideji, kterou vymezil Eadweard Muybridge svou oživenou fotografií. Ten kdo především oživuje a dává ducha věcem, jež sám vytváří je především člověk. Dílo bez přítomnosti člověka v jeho komplexní šíři nazírání na skutečnost, která se ho dotýká, je bez vize jak umělecké, tak tvůrčí. Dílo bez vize, je zbavené člověka samotného a jako takové je mrtvé. Proto se objevují postupem času filmová díla, která modifikují podstatným způsobem ambice a nároky na narativní složku, ale výrazně také na subjektivizace umělecké perspektivy a chápání děje v rozmanitostech tvůrčí a umělecké realizace. Musíme zdůraznit že fenomén, který je v historii filmové tvorby přítomen a který se nazývá *Cinema of Attraction*, není možné s touto ambicí plně spojovat. Mluvíme především v tenzi po příběhové realizaci, ale stejně zde zůstává silný motiv seberealizace. Samotný fenomén *Cinema of Attraction*, je založený na vlastnostech a schopnosti něco ukázat, je to film exhibicionistický. I v tomto aspektu se skrývá nutná touha po seberealizaci skrze nové medium.

7.2 Expresionismus

Již v roce 1913 se objevuje snímek, který svou povahou dozajista ovlivnil proud, který se v Německu měl ustanovovat až o několik let později. Mluvíme zde především o snímku ***Pražský student*** (*Der Student von Prag*, 1913), který vnesl do kinematografické tendence, ale i jejího chápání kategorie času, novou a podstatnou skutečnost. Touto skutečností je psychologický rozměr realizovaný na pozadí kinematografické realizace lidské expresivnosti. Rozměr lidské expresivnosti přímo ovlivňoval stylotvorná vyjádření a koncepční rámeček,

jež ve svém středu vytvářela vlastně dvě skutečnosti. Dva silné dimenzionální rámce, pak výrazně ve svém důsledku ovlivňovalo i pojetí času, který se také formoval pod vlivem expresivního zabarvení. Prosto a stylizovanost, pak není jen nahodilým segmentem snímku, je to především úroveň odrážející niternou podstatu lidského jednání a psychologického důsledku jejich jednání. S pojetím a prvním silným proudem expresionismu v kinematografickém proudu se setkáváme v období mezi roky 1919 až 1929. Samotný expresionismus byl kromě specifické umělecké koncepce úzce spjat se sociální a kulturní reflexí. Do samotného uměleckého směru se tak dostává určitý vliv a tematika úpadku, degradace a dehumanizace. Stejným podílem je expresionismus spjat s podobou koncensu morálního úpadku na mnoha úrovních společnosti, jež je expresionismus jako umělecký směr jistou hypertrofovanou reflexí. Vzor fragmentární povahy, který štěpí a staví do kontrapozice určité existencionální atributy, vytváří určitou specifickou formu antagonismu, který se odráží i v pojetí časového rámce díla. Intenzita a progrese expresionismu vytváří u člověka specifickou percepci dvojího rázu, kdy je dílo signifikantně spjato s psychologickým projevem expresivního rázu, které modifikuje skutečnost vně díla obsaženou a anticipuje povahu jejího vývoje. Percepce skutečnosti a děje, který se nám představuje je zprostředkován skrze jinou dimenzi psychologického procitování, který výrazně ovlivňuje povahu samotného díla, ale divák touto možností nedisponuje. Forma určitého přepjatého psychologismu, který prostřednictvím expresionistické koncepce přichází, klade důraz na pocitování již něčeho, co je pocitováno a zakoušeno již někým jiným. Divák tak nevnímá skutečnost a čas, jež by byl anticipován na úrovni skutečnosti, které je přítomen a kterou zakouší, ale na základech niterné reflexe, chcete-li impresie pramenící exprese vytvořené někým jiným. Dimenzionalita, která v expresionismu převládá tak klade důraz na variabilnost prostředí, tak aby přítomnost exprese a její změny byla co nejcitelnější a registrovatelná samotným divákem. Pro tento příklad můžeme zmínit dílo Fritze Langa: **Unavená smrt** (*Der müde Tod*, 1921), které se odehrává v několika exterierních prostředích. Pro nás je důležité

také další dílo Fritze Langa, kterým je především **Metropolis** (1926). Čím je pro nás dílo v otázkách kategorie času tak důležité? Jde především o futuristickou predikci přítomného stavu. Dílo se odehrává v budoucnosti a v silném měřítku reflektuje vizi úpadku společnosti. Dílo prezentuje ve skrytu své formalistické explikace i jistou podobu iluzornosti a neproniknutelnosti obrazu. Tento efekt se děje na základech fascinace obrazem způsobený jeho velkolepou prezentací, která však v podstatě vyjevuje hrůzné motivy úpadku společnosti. Umělecká vize, kde současný svět je interpretován zhmotněním v podobě uměle vytvořené budoucnosti. Vize budoucnosti je pak izolovanou podobou naší přítomnosti, kterou divák musí prohlédnout. Stejným způsobem můžeme mluvit o ustanovení kulis, které přímo korespondují s představou kontrapozice strnulým pojetím prostoru a pohyblivým elementem. Strnulost prostoru činí Langovu budoucnost blíže k naší přítomnosti, co se nehýbe, nemůže přecházet v budoucnost. Člověk je pak element udávající změnu. Tím kdo může uvést skutečnosti do pohybu. Je tím kdo také přímo určuje svou budoucnost. Úpadek a rezignace po vývoji a změně, pak z člověka činí, jen další kulisu, která ustrnula ve svojí současnosti a přítomnosti a svým nejednáním sebe připravuje o budoucnost. Důležitým pro nás je také film autora Friedrich Wihelma Murnau, který se jmenuje **Poslední štace** (*Der letzte mann*, 1924). Tento film je revoluční především svým pojetím kamery, kdy dochází v mnoha pasážích k naprostému odstranění oddělenosti vnímání kamery jako prostředku, kterým zachycujeme určitou skutečnost, ale v tomto díle se v určitých částech stává integrovanou perspektivou a úhlem pohledu, tedy i vnímatelnějším zdrojem zprostředkované kinematografické realizace.

7.3 Impresionismus

V této části se zaměříme na významný kinematografický směr, který se utvářel ve Francii především v období mezi roky 1918 a 1929. Koncepce tohoto kinematografického směru, je stejně jako v případě expresionismu silně zakotvena v psychologickém rozměru. Dochází však

k rozšíření na poli fascinace obrazovým ztvárněním a symbolikou. V tomto případě můžeme zmínit například dílo, které bylo natočeno první režisérkou v kinematografické linii. Tímto dílem je ***Usmívající se paní Beudetová*** (*La souriante Madame Beudet*, 1923). Toto dílo je ústředně spjato právě s formou figurace, která vlastně přenáší obraz imprese do kategorické podoby identifikující v působení na diváka a jeho formu identifikace. Imprese je ústředním motivem pronikání do podstaty, jak obrazu a podstaty samotného významu díla. Podstata díla je však vázána v realizaci komplementární percepce, tedy vztahu díla a diváka. V tomto díle se realizuje i snaha určité filmové strategie a techniky, které tkví na vyznačení určité subjektivní postavy a snahy evokovat určité mentální obrazy u samotného diváka. Dílo samotné pak prezentuje určitou invenčnost impresionismu v oblasti vnímání perspektivy pomocí kamerové optiky. To všechno vede k tomu, co ve francouzském impresionismu nazýváme obrazovým nebo také vizuálním rytmem. Vizuálním rytmem můžeme, pak nazývat především takovou tendenci, která je obsažena v postupném naznačování a vykreslování samotného díla. Dílo je také komplexním až při plném vyjevení. Jen tehdy se realizuje jeho pravá podstata. Vizuální rytmus, je také důležitý při ustanovování kategorie času v tomto kinematografickém směru, jelikož je ústředně spjat také s určitou s představou konceptuálního střihu. Obraz musí utvářet smysl ve své podstatě, nikoliv ve významu jakým je tento obraz představován. Obrazová koncepce progresivity udává jistou posloupnost ve vztahu realizované koncepce, ale forma obrazu je především autorovou doménou a jen on ji může vtisknout povahu, která dle jeho názoru nejlépe realizuje komplexní podstatu. Posledním co je nutné zmínit v rámci francouzského impresionismu jako kinematografické význačné linie, je především invence střihu, které se objevuje po roce 1923. Tento přístup je v mnoha pohledech směrodatný k pozici divácké percepce. Předěšle kinematografické linie touto invencí nedisponovaly a v samém důsledku přinášeli dosti unifikovaný model v pojetí střihovém.

8 RESUMÉ

In the first part of our work, we focus on examining the perspective of time within the ancient tradition, which was interpreted primarily by Plato and Aristotle. Then we analyze the category of perception of time in medieval philosophy and we focus on the interpretation of Aurelius Augustine and Thomas Aquinas. Then, we examine the definition of time in modern philosophy.

In the next part of the thesis we define some basic issues of time, which appear in concepts of phenomenology. We focus on the definition of phenomenology itself, and then we examine the categories of time, which can be found in Husserl's concept of the so-called internal time consciousness.

In the following part of the thesis we focus on an interdisciplinary excursion in physics, trying to find the basic and important concepts related to the issue of time from the perception of physics.

In the last part we analyze the synthetic time in audiovisual production. We examine the synthetic time in time, which is centrally linked to the emergence of the first film works, through French Impressionism to Expressionism

9 POUŽITÁ LITERATURA

1. AKVINSKÝ, T.: *Theologická summa*, Olomouc : Edice Krystal, 1937.
2. ARISTOTELES: *Fyzika IV*. Praha : Jan Laichter, 1946.
3. ARISTOTELES: *Metafyzika XII*, Praha : Jan Laichter, 1946.
4. ARISTOTELES: *O nebi: O vzniku a zániku*. Bratislava : Pravda, 1985.
5. AUGUSTIN, A.: *Vyznání kniha XI*, Praha : Kalich , 1992.
6. BENEŠ, J.: *René Descartes či Tomáš Akvinský*, Praha : Československá akciová tiskárna, 1935.
7. BLECHA, I.: *Filozofický slovník*, Olomouc : Nakladatelství Olomouc , 1998. ISBN: 80-7182-064-4
8. COOPE, U.: *Time for Aristotle*. Oxford : Clarendon Press , 2005. ISBN: 0-19-924790-0 978-0-19-924790-5
9. COVENEY, P., HIGHFIELD, R.: *Šíp času: Cesta vědou za rozluštěním největší záhady lidstva*, Ostrava : OLDAG, 1995.
10. DESCARTES, R.: *Meditace o první filosofii*, Praha : OIKOYMENH, 2001. ISBN: 80-7298-036-X
11. DESCARTES, R.: *Principy filosofie*, Praha : Filosofia, 1998. ISBN: 80-7007-120-6
12. DESCARTES, R.: *Rozprava o metodě*, Praha : Svoboda, 1992. ISBN: 80-205-0216-5
13. EDDINGTON, A.: *The Nature of the Physical World*. London : J. M. Dent, 1935.

14. ELDERS, L.: *Filosofie přírody u sv. Tomáše Akvinského*, Praha : OIKOYMENH, 2003. ISBN: 80-7298-014-9
15. FLOSS, K.: *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinu*. Olomouc : Vydavatelství University Palackého, 1992.
16. GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: Oikoymenh, 2000.
17. HAWKING, S.: *Stručná historie času: Od velkého třesku k černým díram*, Praha : Mladá Fronta, 1991. ISBN:80-204-0169-5
18. HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, Praha : Oikoymenh, 2002. ISBN: 80-7298-048-3
19. HÉSIODOS. *Hesiod, the the Homeric hymns and Homeric*, translation by Hugh G. Evelyn-White, London : William Heinemann , 1936.
<http://www.phil.muni.cz/fil/terminologie/temata/gnoseologie.htm>
20. HUSSERL, E. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*, Praha : Univerzita Karlova, 1970.
21. Husserl, E.: *Idea fenomenologie*, Praha : OIKOYMENH, 2001. ISBN: 80-7298-023-8
22. KENNY, A.: *Tomáš o lidském duchu*, Praha : Krystal OP, 1997. ISBN: 80-85929-18-X
23. KROB, J.: *Ontické pozadí představ o čase* [online]. [cit. 2012-07-22]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/sbornik/1995/krob.html>
24. LAERTIOS, D.: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha : Československá akademie věd, 1964,
25. LOCKE, J.: *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda, 1984.

26. MALÍŠEK, V.: *Co víte o dějinách fyziky*, Praha : horizont, 1986.
27. NOVOTNÝ, F.: *O Platonovi: Díl první*. Praha : Jan Laichter, 1948.
28. OLŠOVSKÝ, J.: *Slovník filosofických pojmů současnosti*, Praha : Erika , 1999. ISBN: 80-7190-804-5
29. PATOČKA, J.: *Co je fenomenologie? In: Idea fenomenologie*, Praha : Oikúmené, 2001. ISBN: 80-7298-023-8
30. PETRŽELKA, J.: *Platónova nauka o idejích* [online]. [cit. 2012-07-22]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/uvod.htm>.
31. PETRŽELKA, J.: *Základy řecké (a latinské) filosofické terminologie* [online]. [cit. 2012-07-22]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/terminologie/temata/gnoseologie.htm>
32. PLATÓN.: *Timaios : Kritias*. Praha : OIKOYMENH, 1996. ISBN: 80-86005-07-0
33. PLATÓN: *Faidón*. Praha : OIKOYMENH, 1994. ISBN: 80-85241-36-0
34. PLATÓN: *Kleitofón. Ústava. Timaios. Kritias*. Praha : OIKOYMENH, 2003, s. 241. ISBN: 80-72980-67-X
35. PRIGOGINE, I., KROB, J.: *Čas k stávání: k historii času: přednáška pronesená 24. září 1993 v Muzeu civilizace v Québecu na zahájení 4. mezinárodního festivalu vědeckého filmu*, Praha : KLP-Koniasch Latin Press, 1997. ISBN: 80-85917-18-1
36. RÁDL, E.: *Dějiny filosofie II. Novověk*, Praha : Jan Laichter, 1933.
37. SOKOL, J.: *Čas a rytmus*, [online]. s.67 [cit. 2012-07-28]. Dostupné z: <http://www.ulozto.cz/xTRcwBW/sokol-cas-a-rytmus-1-doc>
38. ŠMAJS, J., KROB, J.: *Úvod od ontologie*, Brno : Masarykova univerzita, 1991. ISBN 80-210-0247-6

39. TRETERA, I.: *Nástin dějin Evropského myšlení: od Tháleta k Rousseauovi*, Praha : Paseka, 2002, ISBN 80-7185-171-X
40. TRETERA, I.: *Přehled dějin filosofie část I. obecná filosofie*, Praha : Státní pedagogické nakladatelství, 1963.
41. TRETERA, I.: *Dějiny filosofie Díl II*, Praha : Univerzita Karlova, 1986.
42. UFFINK, J.: *Bluff your Way in the Second Law of Thermodynamics* [online]. [cit. 2012-07-22]. Dostupné z: <http://philsci-archive.pitt.edu/313/>.
43. VICH, J.: *Čas pohledem (nejen) fenomenologické filosofie* [online]. [cit. 2012-07-25]. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/mind/vich08.pdf>
44. VOLEK, P.: *Filozofia človeka podľa Tomáša Akvinského*, Ružomberok : Katolícka univerzita v Ružomberku, 2003. ISBN: 80-85929-18-X