

1 Lidský život a čas

Pokud mluvíme o volném čase, většinou si pod tímto pojmem představujeme nějaké časové úseky, kdy nepracujeme pro obživu. Zatímco u pracovních povinností jsou požadavky na jednotlivce dány často zvenčí, u volného času tomu tak není.¹ Jestliže je volný čas – alespoň v kontrastu vůči pracovním povinnostem – synonymem svobody, můžeme způsob prožívání volného času použít jako indikátor toho, na čem nám záleží a co je pro nás důležité. Ovšem způsob, jak prožíváme náš volný čas, závisí na našem vztahu k životu, který se celý uskutečňuje v čase. Jestliže se tedy chceme v této knížce zabývat volným časem a pedagogickou pomocí lidem k tomu, aby uskutečňovali možnost svobody, kterou volný čas nabízí, musíme se nejdříve zabývat chápáním času v dějinách i v současném životě.

K otázce času přistoupíme z dvojího pohledu. První pohled je filosofický – vychází z dějin filosofie a ústí v některé soudobé – pro nás inspirující – pojetí času. Druhý pohled je spíše pohledem teologickým, v němž sledujeme vnímání času v židovsko-křesťanské tradici.²

1.1 Čas – lidské tázání po smyslu

Nahlédněme do podstatných myšlenek, které se vynořily ve filosofickém tázání po čase. Jaké proměny a přínosy tohoto tázání můžeme vnímat v souvislosti s hledáním podstaty lidské existence, lidského údělu, původu i smyslu, vztahu člověka k sobě samému, k druhému člověku a ke světu jako celku?

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

1.1.1 Čas – chronos – kairos

Při pátrání po původu českého termínu „čas“ se přichází k odkazu na jeho nejtypičtější rys – plynutí, ubíhání či střídání, tak jako v pořekadle zaznamenaném v polovině 15. století: „Řeč se mluví a czas odchodí“.³ Dodnes také rozumíme větě: „To je nečas.“ Čas zde souvisí s po-čas-ím, ale také – ve tvaru „nečas“ – s nepohodou, strastí, trápením. Zajímavé spojení nalezneme u Jana Rokycany: „takoví [kteří myslí jen na světské věci] upadnú v věčnú smrt a v věčnú nečas“⁴. Jungmann i Gebauer⁵ při etymologickém zkoumání času odkazovali na „očekávání“ a Machek⁶ na další typický rys – na spěchání. Z užívání slova „čas“ ve staročeštině stojí také za zmínku

¹ Na tento rozpor upozornil už T. G. Masaryk při své přednášce pro kladenské dělníky v r. 1900 (srov. MASARYK, Tomáš Garrigue. *Osm hodin práce*. Praha: Čas, 1921).

² Pohled filosofický zpracovala Zuzana Svobodová (1.1), pohled teologický Michal Kaplánek (1.2).

³ TandZ. 183^a= Tandariáš, otištěné In: *Starobylá skládanie*. Vyd. V. Hanka, v rukopise: České Museum (4. D. 4, na l. 160b až 186b), z r. 1463. In: Vokabulář webový [on-line]. Verze 0.4.2. [citováno ze dne 1. 7. 2016].

Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Dostupný na <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

⁴ ROKYCANA, Jan († 1471), Výklad na evangelium svatého Jana; citace: folio rukopisu. In: Vokabulář webový [on-line]. Verze 0.4.2. [citováno ze dne 27. 6. 2016]. Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Dostupný na <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>. Rokycana jistě nepomýšlel na to, že „čas“ by byl věčný.

⁵ GEBAUER, Jan. *Slovník staročešský*. Druhé, nezměněné vydání. Praha: Academia, nakladatelství Československé akademie věd, 1970. In: Vokabulář webový [on-line]. Verze 0.4.2. [citováno ze dne 1. 7. 2012]. Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Dostupný na <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

⁶ MACHEK, Václav. *Etymologický slovník jazyka českého*. 5. vyd. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2010. 866 s. ISBN 978-80-7422-048-7.

tvary „bez čas“ – s významem: „nevhod, v nepravý čas“ a „za časa, za času“ – s významem „zavčas, v pravý čas“.⁷

I když český termín pochází z praslovanského termínu⁸, pro filosofické zkoumání času uvedme řecké termíny.

Χρόνος [chronos] značí čas, který je určitý, je to chvíle, průběh, trvání, období, lhůta, doba, termín, roční období, ale také ve spojení s číslovkami ve smyslu „rát“, tedy např. s jedničkou – ἕνα χρόνον – najednou, naráz (na jeden ráz), se dvojkou: nadvakrát apod. Používá se také o neurčité době v budoucnosti, ve smyslu: „časem, za nějakou dobu, po čase“ (χρόνον). U Xenofana najdeme i ve spojení na věčný čas, na věky: τὸν αἰὲν χρόνον. U Sofokla se setkáváme s užitím výrazu ve významech „život“, „věk“, „stáří“ (v němčině „Lebenszeit“): ἐν μακρῷ ἀνθρώπων χρόνον – v dlouhém lidském životě, χρόνον παλαιοί – věkem staří, staří. V plurálu (χρόνοι) se užívá k označení delšího období, které je složené z kratších úseků, často také ve významu „lhůty, termíny“ (tak u Thukydidy: κατὰ χρόνου τάσασθαι – stanovit si dle termínů/lhůt). Zde má také původ výraz chronologie (οἱ χρόνοι – časy, pořadí časů). Odvozený tvar χρόνιος nese význam „po čase“, „po dlouhé době“, „dlouhý čas“, „dlouhá doba“, „dlouho“, také ve smyslu „konečně“, „(už) dávno“. Řečtina má i slovesný tvar χρονίζω – trávím čas, meškám⁹ (němčina zde překládá „verlange“).

U Hésioda se v díle *Práce a dny* setkáváme s popisem Krona vládce, ale i v obratech „na krátký čas“, „časem“¹⁰, ve *Zrození bohů*, jiném Hésiodově díle, má Kronos¹¹ přívlástek „ošemetný“, „úskočný“, „nejstrašlivější z dětí“ (dítě Země/Gaie a Nebe/Urana), „veliký“, „Istivý“¹². Až v římské mytologii se z krutého Krona stává ze zlatého věku přijímaný Saturn, který je nyní i obrazem „lidského času“. V římském kalendáři byl sedmý den nazýván latinsky *Dies Saturni* (Saturnův den), což slyšíme ještě například v anglickém názvu pro sobotu (*Saturday*). Planeta Saturn byla Římany považována za sedmu, která je ještě pozorovatelná pouhým okem.

Slovo καιρός [kairos] znamená vhod, vhodnost, (dobrou) příhodnou dobu, správnou míru, poměr, místo; pravou chvíli, přesný nebo kritický čas, příležitost, roční období (πᾶσιν καιροῖς)¹³, také výhodu, zisk, prospěch, zdar, pohodu, pohodlí, „vhodno“, „příhodno“, „příležito“, také však hodnotu, platnost, moc, vážnost, dále příhodu, okolnost, osud (rovněž ve spojení zlý osud, nehoda, kritická či vážná doba, která má rozhodnout); a pythagorejci tak označovali číslo sedm¹⁴. Odvozený tvar καιρῖος znamená: hodný, vhodný, příhodný, včasný, platný, zdárný, prospěšný, pravý, přiměřený, platný, rozhodný, osudný, smrtelný, pravé místo,

⁷ BĚLIČ, Jaromír, KAMIŠ, Adolf, KUČERA, Karel. *Malý staročeský slovník*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1978. In: Vokabulář webový [on-line]. Verze 0.4.2. [citováno ze dne 7. 7. 2012]. Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Dostupný na <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

⁸ Ten se spojuje s termínem staropruským nebo albánským, nicméně indoevropské východisko dosud neznáme – Srov. REJZEK, Jiří. *Český etymologický slovník*. Vyd. 1. Voznice: Leda, 2001. 752 s. ISBN 80-85927-85-3. Heslo: „čas“.

⁹ Zvláštní tvar „meškat“ a konotace tohoto slova by mohly přispět k prohloubení toho, co jest trávení času vůbec. Srov. Svatovítský rukopis z doby 1380—1400: „Na tom neroď nic meškati“, (Křesťané) „meřkawy odlučeni bývají“ (od Krista). In: Vokabulář webový [on-line]. Verze 0.4.2. [citováno ze dne 5. 7. 2012]. Oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Dostupný na <<http://vokabular.ujc.cas.cz>>.

¹⁰ HÉSIODOS. *Práce a dny*. 109/111, 320/326, 737/741 (číslo před lomítkem ukazuje na číslo řádku v tradičním řeckém znění, číslo za lomítkem na řádek v českém překladu: HÉSIODOS. *Zpěvy železného věku*. 1. vyd. v tomto souboru. Praha: Svoboda, 1990. 128 s. Antická knihovna; Prémie roč. 1991. ISBN 80-205-0127-4.

¹¹ V římské mytologii se nazývá Saturnus (Saturn)

¹² HÉSIODOS. *Zrození bohů*. 18, 136-137, 168, 473

¹³ Srov. v *Septuagintě* Gn 1,14.

¹⁴ Pýthagorejská identifikace sedmičky s vhodným časem či příležitostí (kairos) je doložena in: IAMBLICHUS, GERASINI, Nicomachi. *Theologumena arithmeticae: Ad Rarissimum Exemplum Parisiense Emendatius Descripta*. Lipsko: Weidmannia, 1817. S. 44–45. Srov. též: Henry George Liddell. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press. 1940. Dostupné na <<http://www.perseus.tufts.edu>>. Heslo: „kairos“

živé místo (rozhodující o životě), tak ve spojení ἐν καιρίῳ značí „v živém“, „do živého“ (v němčině „an einer tödlichen Stelle“).

Rovněž u Hésioda již můžeme číst termín καιρός ve významu „pravá chvíle“: „Zachovej míru, ta pravá chvíle je nejlepší ve všem“¹⁵. Známy je výrok řečníka Démosthena obsahující spojení jak tvaru slova χρόνος, tak slova καιρός: „τίνα χρόνον ἢ τίνα καιρὸν τοῦ παρόντος βελτίω ζητεῖτε“ – „které doby či které příhody nad tuto žádáte lepší?“.

1.1.2 Čas ve filosofickém myšlení – od Platona ke Kantovi

Z řecké tradice je tedy čas označovaný jako kairos časem vhodným. A tento vhodný čas je vzácný, připomíná přemýšlivému člověku Platon: člověk si jej nijak nemůže vynutit, přichází sám a je třeba být bdělý, protože „...propase-li kdo vhodný čas [καιρόν] k nějakému dílu, jest dílo zkaženo.“ (Platon, Ústava, II, 370b). Kairos je ten pravý čas, koná-li se v něm to, co se konat má, daří se *více, lépe, snáze*: „Podle toho vykoná se všeho více a lépe i snáze, koná-li jeden člověk jednu věc podle své vrozené schopnosti [κατὰ φύσιν] a v pravý čas [ἐν καιρῷ], prost starostí o všechno ostatní [σχολῆν τῶν ἄλλων ἄγων].“ (Platon, Ústava, II, 370c).

Kairos „se stává vhod“: Tak Sokrates v Platonově *Protagorovi* prohlašuje: „Ví bůh, stalo se vhod [εἰς καιρόν], že je našim řečem přítomen tuhle Prodikos.“ (Prótagoras, I, 340e). Naopak koná-li se proti této „vhodnosti“, je možné velmi uškodit, zamezit či zabránit dosažení *přirozeného* (a řecké pojetí nám připomíná, že to značí: *dobrého a krásného*) *růstu* [εὐφύης], *zdaru, žádaného cíle* [εὐτυχίης, též ve významu „štěstí“] až nakonec – dle Platóna právě zde počiná válka, nepřátelství, rozbroj (Ústava, VIII, 547a): „... jestliže ... budou snoubiti nevěsty s ženichy vnevhod [παρὰ καιρόν], nebudou děti zdárné ani šťastné [οὐκ εὐφουεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς]“ (Ústava, VIII, 546d).

Pro Aristotela je čas „míra (měřítko) pohybu“ (Fyzika, IV, 221a), čas sám není pohybem, ale není bez pohybu (Fyzika, 219a 1–10), skrze pohyb přejímá protiklad dříve-později (Fyzika, 219a 10–b 12), čas je „počet pohybu“ (Fyzika, IV, 223a): „Čas je počet pohybu dřívějšího a pozdějšího“ (220a 24–26: ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον); je dělitelný. Podle Aristotela má čas jsoucnost jen neurčitě, napolo, nebo vůbec (Fyzika, IV, 217b nn).¹⁶ Aristotelův pojem času tak patří k pohybu, počtu, ale také k prostoru. Nadále pak filosofická tradice, ale také vědecká i nevědecká veřejnost (proto je toto pojetí nazýváno Heideggerem „vulgární“), bude často opakovat abstraktní dvojici vedle sebe: „prostor a čas“, vyjádřeno také často v otázce: „Kde a kdy?“, která již zcela činí z času prostředí.

Snad nejznámější je hledání podstaty času v Augustinových *Vyznáních*, s větou, která se cituje téměř v každém textu zabývajícím se filosofickým tázáním po čase,¹⁷ ale rovněž přeneseně často u dalších otázek, které jsou v běžném životě nekladeny, avšak pokud se náhle zvyšlovní, přichází ke slovu filosofie, která s úctou před pravdou dokáže nést tíhu otázky, aniž by rezignovala či odmítala účast na životě v jeho „trudech“ (Srov. Platon. Ústava VII, 519d): „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.“ – „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“ (Vyznání, XI, 14). Hned na začátku Augustinova tázání se však ukazuje spojitost tázání po věčnosti s otázkou času – „Kdo uchopí, upoutá a alespoň poněkud zastaví to srdce, aby

¹⁵ HÉSIODOS. *Práce a dny*. 694-695: „μέτρα φυλάσσεσθαι: καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.“ Následující verš zní v českém překladu: „V pravou chvíli si do svého domu přiveď ženu.“ Zde však je za českým „v pravou chvíli“ jiný řecký termín, který značí „čas“, „když je to zralé“, „v příhodný čas“, později odtud odvozen termín užívaný pro hodinu, který se odtud dostane přes latinu do jazyků románských a do angličtiny: „ὥραῖος δὲ γυναιῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι“.

¹⁶ Heidegger tato místa v Aristotelově Fyzice označuje: „První dochovaný, tematicky vyčerpávající výklad vulgárního porozumění času“ – Heidegger 1996: 462.

¹⁷ I český filosof Jan Sokol rámuje celé své pojednání o čase tímto Augustinovým tázáním: Srov. SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004. Oikúmené. ISBN 80-7298-123-4.

pochopilo skvělost nezměnitelné věčnosti, porovnávajíc ji se stále kolotajícím časem, a tak nahlédlo, že srovnání není vůbec možné, aby nahlédlo, že dlouhý čas nemůže být dlouhým, leda dlouhou řadou prchavých okamžiků; že ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá jest stále přítomna, že ale žádný čas není celý přítomný; aby poznalo, že budoucí zapuzuje minulé, že budoucí následuje po minulé, a že vše minulé i budoucí jest vytvořeno a vychází z věčné přítomnosti?“ (Vyznání, XI, 11) Druhou výraznou charakteristikou Augustinova hledání je sepětí problematiky času a duše. Paul Ricoeur ve své knize *Čas a vyprávění* hovoří o rozdílu mezi pojetím času u Aristotela a Augustina jako o rozdílu času světa a času duše.¹⁸

Boëthius, nazývaný poslední Říman a první scholastik, jehož útěšná knížечka *Consolatio philosophiae* se stala jednou z nejčtenějších po celý středověk, si klade – sám tváří v tvář smrti – rovněž otázku po věčnosti ve srovnání s časem člověka a světa: „Věčnost je tedy neomezené držení života, nezkrácené a spolu dokonalé držení, což jasněji vysvitne ze srovnání s časnými věcmi. Neboť vše, co žije do času, to v přítomnosti postupuje od minulosti do budoucnosti a není nic časného, co by mohlo zároveň obsáhnout všechnu dobu svého života; zítřek totiž ještě nezabírá, včerejšek však již ztratilo. Ani v dnešním životě nežijete víc než jeden jediný prchavý a pomíjející okamžik. Co je tedy podrobena času, i kdyby, jak prohlásil Aristoteles o světě, ani se nikdy nezačalo ani nikdy nepřestalo být, i kdyby se jeho život dlužil s časovou nekonečností, přece ještě není takové, aby se právem mohlo považovat za věčné. Neboť třeba jeho život neměl konce, nezabírá přece a neobsahuje všechn jeho rozsah najednou, neboť budoucnost ještě v sobě nemá prožitou. Co však obsahuje a má najednou nezkrácenou plnost nekonečného života, jemuž nechybí ani nic z budoucnosti ani neuniklo nic z minulosti, to se právem považuje za věčné. ... Bůh je věčný, ale svět trvalý.“¹⁹ Co je zde podstatné, je spatření souvislosti otázek po věčnosti, času a svobodě. Vztah času a svobody bude promýšlet mnohem později autentickým způsobem Henri Bergson.

Na prahu novověku zavádí René Descartes v díle *Principia philosophiae*, rozlišení mezi trváním – reálnou vlastností věcí – a časem jako prostorem, perspektivou, v níž měříme a porovnáváme: „Quaedam attributa esse in rebus, alia in cogitatione. Et quid duratio et tempus.“²⁰ Na toto rozlišení skutečného trvání věcí a lidské perspektivy času mohl pak navázat Newton svým rozlišením absolutního (pravého a matematického) a relativního (zdánlivého a obecného) času. Čas matematický právě proto, že je zcela nezávislý, plyne stále stejně. Čas obecný je smyslový, je to míra trvání.

Kantův základní příspěvek k nauce o smyslovém vnímání nazve čas „vnitřním smyslem“, který společně s prostorem jako „vnějším smyslem“ podmiňují všechny smyslové zkušenosti. Každá zkušenost se děje v čase, každá vnější zkušenost se děje v čase a v prostoru. Výrok „A“ i jeho opak „ne-A“ – pokud mají oba skutečně pravdivostní hodnotu, jsou logické – nemohou oba platit (v logice) současně.²¹ Čas ve smyslu současnost je tedy také mírou, na níž závisí pravdivostní hodnota výroků. Prostor a čas jsou apriorní, to jest každou zkušenost předcházející, „formy názoru“. Čas jako „formální aspekt“, forma, pomocí níž subjekt „časuje“. Subjekt však nemůže „časovat“ čas (formální aspekt) bez látkového aspektu, jímž je dynamika pohybu a změn v trvání materiálních substancí, tedy již Aristotelem určeného „pohybu“ jako látkou (řecky „ὕλη“, latinsky „*materia*“) času. „Prázdny čas“ nemůže existovat, podobně jako v tomto smyslu nelze uvažovat o „prázdny prostoru“. Tento měřitelný čas je ztotožněn s místním pohybem, znázorněním tohoto modelu prostorového pojetí času jako místního pohybu je ciferník hodin. A věda může pracovat s tímto modelem.

¹⁸ Srov. RICOEUR, Paul. *Čas a vyprávění. III, Vyprávěný čas*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. 413 s. Knihovna novověké tradice a současnosti; sv. 46. ISBN 978-80-7298-105-2.

¹⁹ BOËTHIUS, Anitius Manlius Torquatus Severinus. *Filosofie utěšitelka*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 206-208 (Filosofie utěšitelka, V, 6).

²⁰ DESCARTES, René. *Principia philosophiae*. http://la.wikisource.org/wiki/Principia_philosophiae. 1.057.

²¹ Srov. MATERNA, Pavel. *Svět pojmů a logika*. 2., opr. vyd. Praha: Filosofia, 2000. 135 s. ISBN 80-7007-085-4.

1.1.3 Nový pohled na čas ve 20. století – od Bergsona k Lévinasovi

Když Einstein na počátku 20. století zavedl pojem relativity a otrásl tím – mimo jiné – i dosud přijímaným pojetím absolutního času, s nímž kalkuloval pozitivismus, upozorňuje ve stejné době Henri Bergson na dvojí přístup k času – na přístup vědy (pozitivistické), která čas měří, a na přístup konkrétních jedinců, kteří čas prožívají a vnímají kvalitu času.

Čas, který lze měřit, je samozřejmě časem homogenním (odlišné jednotky by nebylo možné sčítat), je to čas geometrický, kvantitativní, objektivní – je tedy myšlen jakožto prostor, v prostorové dimenzi se také měří (na ciferníku), lze jej znázornit pohyby (např. hodinových ručiček). Lze pohlédnout na hodiny s pohybuujícími se ručičkami a říci: „Ukazují čas.“ Co však ve skutečnosti ukazují hodiny?²² Znázorňují místo v určitém rozvrhu, jde o rozprostraněnost – v rozvrhu dvanácti hodin a šedesáti minut. To jsou homogenní intervaly, shodné sledy, které – abychom je mohli měřit – musejí být nejen stejné, ale také navzájem oddělené. (Toto pojetí času lze přirovnat k náhrdelníku z perel.) Protože je měřený čas na člověku nezávislý a v tomto smyslu „objektivní“, je velmi cenný pro praktický život, lze se s druhými lidmi dohodnout „na čas“ (na společném rozvrhu, „v kolik hodin“), což nám usnadňuje společné pobývání na světě. To, co vyjadřuje pojem čas, však není jen „počet hodin“.

Když se řekne „Jak ten čas letí!“, vyjadřuje se postoj, vztah k času, jeho hodnocení. Zde je přítomno hodnocení jak kvantitativní (čas ubíhá rychle), tak hodnocení kvalitativní (prožitek shonu, nebo změny významu či smyslu oproti tomu „jak to bylo před časem“). Člověk, který říká „Jak ten čas letí!“, sděluje vlastní vnímání současnosti: je to jinak, není to stejné, došlo ke změně. Nepopisuje žádný přesný interval, ale obsah či kvalitu. Hovoří o svém prožívání času, které je subjektivní (tedy není objektivní), je to **čas konkrétní** (žitý, pro-/za-žívaný, vnímaný, hodnocený²³).

Prožívaný čas není jako perlový náhrdelník, ale jako část (někdy hodně, ale vždy nějak) zašmodrchaného klubka. Jenže tento příklad by mohl svést k představě opět prostorové, zde se však jedná o nerozprostraněnost (nejde o prostor, ale o čas!) slovy Bergsona je tento čistý čas trvání (*la durée*). Čistý čas není veličinou, čistý zde značí bez převodu, bez symbolizování do

²² Bergson doslova odpovídá: „Sleduji-li očima na ciferníku hodinek pohyb ručičky, ... neměřím – jak by se myslelo – trvání; omezují se na sčítání současností, což je něco zcela jiného. Mimo mne existuje vždy v prostoru jen jediná poloha ručičky a kyvadla, neboť z minulých poloh ničeho nezbylo. Uvnitř mne pokračuje pochod organisace nebo vzájemného pronikání faktů vědomí, který tvoří pravé trvání. ... Tak je v našem *já* sled bez reciproční exteriority, vně *já* – reciproční exteriorita bez sledu...“ (Bergson 1994: 65). Současnost je Bergsonem definována jako *zkřížení času prostorem* (Bergson 1994: 66).

²³ Také psychologie zkoumá fenomén času – psychologické výzkumy se činily již před rokem 1890, ale až rozmezí let 1890–1926 se považuje za „rané období psychologického zkoumání času“ (např. v zastoupení výzkumů, které prováděl William James) – začíná se zkoumat lidská zkušenost s časem v termínech simultánnost, následnost, trvání času. Později se zkoumá vznikání pojetí času u dětí, hovoří se např. také o „životním prostoru“ zahrnujícím jedincovo pojetí minulosti, současnosti, budoucnosti (střední období psychologického zkoumání času, 1927–1958, mezi představiteli, kteří prováděli tyto výzkumy je např. Kurt Zadek Lewin, Jean Piaget). V „moderním období psychologického zkoumání času“ (1959–1999), po překonání neobehaviorismu a po nástupu kognitivní psychologie (J. Gibbon, R. E. Ornstein, D. Zakay, Z. Zaleski) se výzkumy orientují na studium „vnitřních hodin“ v organismu, životní perspektivy (vztahy lidí k minulosti, přítomnosti a budoucnosti), životního tempa a pocitu „že se čas zrychluje“. V současném období (tedy od roku 2000 dále) se psychologové zabývají multidimenzionalitou lidského vnímání a tím i prožíváním a hodnocením času, určují se kognitivní, emoční a hodnotové aspekty času a rovněž vztahy vnímaného, žitého, čili jak jej psychologové označují: **subjektivního času** (nemusí se jednat jen o čas vnímaný konkrétním jedincem, ale také konkrétní skupinou osob) a moderních komunikačních technologií (takto se orientují například R. A. Block a P. G. Zimbardo – oba se účastnili i „moderního období psychologického zkoumání času“, Ilona Boniwell – první doktorka v oboru pozitivní psychologie v Evropě, zabývá se rovněž pozitivní výchovou – *positive psychology, positive education*). K psychologickému pojetí času viz: MAREŠ, Jiří. Člověk a subjektivní čas. In *Studia paedagogica*. Roč. 15, č. 1, r. 2010, s. 9–27. ISSN 1803-7437.

prostoru; čistý čas není prostředím – říká-li se běžně: „jde o to v jakém prostoru a čase“, již se myslí čas mechanický, fyzikální, tedy veličina, která se označuje jako čas „t“, ale v podstatě jde o měření a poměřování nikoli času samotného, ale několika jevů, avšak samotné trvání není pro toto měření důležité, není zde nijak důležitá kvalita. Pokud je však čistý čas kvalitou, pak měříme-li čas, jde jen o obraz času, zprostředkovaný „čas“. Trvání je ale mnohem více „vztahem“: „Musím počkat, až se rozpustí kostka cukru,“ říká Bergson, když chce vyjádřit, co znamená trvání. Biologický, nikoli matematicko-fyzikální čas, čas člověka, je spoluprožívaný čas. Bergson rozlišuje dva pojmy trvání²⁴: „jeden očištěný od každého příměsku a druhý, kde kradmo zakročuje idea prostoru. *Trvání zcela čisté* je forma, které nabývá sled našich stavů vědomí, když se naše Já nechá žiti, když se zdržuje toho, aby odlučovalo stav přítomný od stavů minulých.“²⁵ Čisté trvání je sled bez rozlišení, je to vzájemné pronikání, v němž se jednotlivé části celku od sebe neizolují, ale solidárně se pronikají, jako když vnímáme v melodii jedny tóny v druhých. Čisté trvání může být „jen sledem kvalitativních změn, které splývají, pronikají se, jsou bez přesných obrysů, bez jakékoli tendence k exteriorizaci jedněch ve vztahu k druhým, bez jakékoli příbuznosti s číslem“,²⁶ čirá heterogenita. Čisté trvání, nerozprostraněnost, je čas. Trvání je podstatný kvalitativní element času, tak jako je hybnost základem pohybu.²⁷ Druhý obraz trvání, kde vnímáme sled jako řetěz, jehož části se dotýkají, ale neprostupují, kde je nějaké *předem* a nějaké *potom*, je sled ukazující se v prostoru. Bergson²⁸ upozorňuje na naši posedlost idejí prostoru, kterou zavádíme nevědomě do představy čistého sledu, takže naše stavy vědomí klademe vedle sebe, nikoli – jak je přirozeně prožíváno – jeden vjem v druhém, ale naše počítky se lokalizují, rozprostraňují; takto si promítáme čas do prostoru.²⁹ Zvláště inspirativní je Bergsonovo promyšlení času už proto, že čas je pojednán ve vztahu s problémem svobody (a determinismu). Publikace *Essai sur les données immédiates de la conscience* (česky vyšlo pod názvem *Čas a svoboda: O bezprostředních datech vědomí*) je Bergsonem osobně³⁰ uvedena upozorněním, že první dvě kapitoly (z nichž zvláště druhá se týká času) jsou psány jako úvod pro kapitolu třetí, která se týká svobody. Tomuto laureátovi Nobelovy ceny je svoboda opravdovým tvořením, přiváděním nových kvalit, duch je svoboda sama a všechna realita je změna; změna je podstatou věcí, věci je třeba vnímat sub specie trvání (*durée*)³¹. Bergson tím zároveň upozorňuje na lidské možnosti, naznačuje přiměřenost lidského vnímání (oproti nároku sub specie aeternitatis). Každá koncepce času se vyznačuje rovněž určitým pojetím toho, co se někdy označuje jako řád času či *historicitá*, tedy pojetím toho, co je přítomnost, minulost a budoucnost.³² Co jsou tyto kategorie „organizující“ naši zkušenost s časem? V jakém vztahu je žitá přítomnost k minulosti? (Zde souvisí téma času s tématem paměti, ale také tzv. časových krizí, které

²⁴ K Bergsonovu pojetí času srov. ČAPEK, Jakub. Henri Bergson na cestě ke skutečnému času. In: Filosofický časopis. Roč. 50 (2002), č. 2. Praha: Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v.v.i., 2002, s. 229–248.

²⁵ BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofie, 1994, s. 61.

²⁶ Tamtéž, 63

²⁷ A mechanická věda nepoužívá ani čas ani pohyb, leda právě bez těchto základních elementů, čas bez trvání a pohyb bez hybnosti – Bergson 1994: 68.

²⁸ Bergson, s. 57, 59, 61, 71

²⁹ Descartes je právem považován za průkopníka rozprostraňujícího myšlení, srov. „Pravidlo XIV“: „Toto všechno se musí přenést na reálnou rozlehlost těles a předložit představivosti pomocí holých tvarů: tak to postihne intelekt daleko zřetelněji.“ (DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii. Pravidla pro vedení rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2000, s. 137.)

³⁰ Jedná se o Bergsonovo první knihu – disertační práci předloženou na Filosofické fakultě v Paříži, vyšla roku 1889, předmluvu napsal v únoru roku 1888, podtitul zněl právě *Temps et liberté – Čas a svoboda*; do roku 1908 se dočkala šestého vydání.

³¹ Srov. pojednání *La perception du changement* (1911, Vnímání změny).

³² Srov. např. François Hartog: *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil 2003, 258 s.

nastávají právě při změně vztahu přítomnosti a minulosti.) Jak souvisí (souvisí-li) přítomnost s budoucností? (Tady se ohlašují témata jako předjímání, očekávání, naděje.)

Bergson zde znovu zbavuje model vědeckého (fyzikálního) času jeho prestižnosti svým pojetím paměti jako toho, co se nikdy neztrácí, co je vždy, jen není vždy možné to vnímat. Pokud tedy dojde například k fyzickému poškození mozku, kde se lokalizují tzv. „sídla paměti“ (činil tak např. určitý typ neurovědy³³ a po ní i další vědecké disciplíny, které toto přejímaly a dosud neopustily), jde ve skutečnosti o místa, která jsou zodpovědná za vybavení vzpomínek; tedy paměť se – stejně jako čas – nedá promítnout do prostoru, proto se tedy paměť neztrácí (odněkud někam či „nikam“). Podobně Bergson dokládá, jak budoucnost je to nové, zcela nové – Bergson dle Lévinasových slov přináší „spiritualitu nového“³⁴ –, co nelze vnímat jako latentně schované již v přítomnosti a čekající jen na odvinutí. Jde o tryskání zcela nového, o budoucnost, kterou nelze predikovat, o čistou budoucnost, kde žádný determinismus neplatí, znovu tedy se opakuje: pojetí času nutně souvisí s pojetím svobody.

Bergson svým zrušením primárnosti času na hodinách, důrazem na to, že vědecký – fyzikální čas je časem pouze odvozeným, a myšlenkou o nejen psychologické, ale v jistém smyslu i ontologické prioritě trvání, vypracoval zcela nové pojetí času, takže když Martin Heidegger odkrývá fenomén časovosti, lze vnímat podobný akcent na to, co je původní a co „vulgárním“ odvozením.³⁵ Celková koncepce času je samozřejmě u Heideggera jiná.³⁶

Martin Heidegger si všímá především bytnosti času. Co je čas sám, zkoumá již ve svém v díle *Bytí a čas*, které celé končí otázkou: „Ukazuje se *čas* sám jako horizont *bytí*?“ Již v první části *Bytí a času* se však setkáváme s explikací času jako transcendentálního horizontu otázky po bytí.³⁷ Nadále se ale Heidegger zabývá pobytem a časovostí, až v poslední kapitole celého díla přicházejí ke slovu otázky týkající se času samého³⁸: „Fakticky existující pobyt vždy buď „má“ nebo „nemá čas“. Může si na něco „čas udělat“, nebo „neví, kde ho vzít“. Proč může pobyt něčemu „čas“ věnovat a proč ho může „ztrácet“? Kde ten čas bere? Jak se tento čas vztahuje k časovosti pobytu?“³⁹

³³ I současní neurovědečtí pracovníci či lékaři, kteří se zabývají pamětí, nyní upouštějí od představy, že skutečná sídla paměti v mozku jsou – srov. INGRAM, J. *Cesta za tajemstvím mozku*. Vydání první. Ostrava: OLDAG, 1996. 273 s. ISBN 80-85954-12-5. Rovněž opatrně formulují, co vlastně „je“ paměť. Můžeme například číst definici: „Paměť je souborem mnoha procesů, odehrávajících se na více místech v mozku a spolupracujících na ní i prakticky všemi smysly.“ Nebo: „Paměť je schopnost centrální nervové soustavy uchovávat a používat informace o předchozích zkušenostech.“ – KRÁLÍČEK, P. *Úvod do speciální neurofyzologie*. Praha: Karolinum, 2002. 230 s. ISBN 80-246-0350-0. Případně i přiznání: „Jednoznačně proces fungování paměti nebyl dosud objasněn.“ Současné neurovědecké pojetí funkcí mozku, paměti, vnímání a jak se tvoří naše myšlení lze studovat v dílech Antonia Damasia – např. Damasio, A., Tranel, D., Damasio, H. Face agnosia and the neural substrates of memory. *Annual Review of Neuroscience*, 13: 89–109, 1990.

³⁴ LÉVINAS, Emmanuel; PETŘÍČEK, Miroslav, ed. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994, s. 161.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 335, § 61.

³⁶ Heidegger také odmítá, že by Bergson učinil významný krok od prostorového pojetí času, pouze prý říká opačně: Čas je prostor. – srov. Heidegger 1996: 466, pozn. č. 3. V díle *Bytí a čas* ale Heidegger přímo píše, že „pro kritické vyrovnání s Bergsonovým pojmem času a s ostatními soudobými pojetími zde není místo. Pokud je v dnešních analýzách času vůbec dosaženo něčeho, co Aristotela a Kanta podstatně překračuje, týká se to spíše pojmání času a „vědomí času“.“ (tamtéž) Je ostatně zjevné, že Bergson ani neměl v úmyslu se zabývat bytností času, ale právě jeho vědomím a pojmáním. Ostatně Heideggerova kritická poznámka v §66 *Bytí a času* – na s. 364–365, v níž hovoří o „zvnějšnění „kvalitativního času“ v prostor“ se nejeví jako porozumění pojetí čistého, konkrétního času u Bergsona.

³⁷ Heidegger, s. 58, § 8

³⁸ Rozdílnost mezi původním rozvržením díla a jeho skutečným zpracováním lze konstatovat srovnáním obsahu díla a rozvržením obsahu díla v závěru osmého paragrafu „Nástin pojednání“ – srov. Heidegger 1996: 57 (obsah díla s. 9-14). V rozhovoru pro časopis *L'Express* se k tomu vyjádřil M. Heidegger jasně: „Znovu nalézt počáteční otázku po bytí, to byl záměr, z něhož vzniklo *Bytí a čas*; druhá část se měla nazývat *Čas a bytí*.“ (Srov. HEIDEGGER, M. *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 26.

³⁹ Heidegger, s. 437, § 78

Zásadní Heideggerův pojem pobyt je s časovostí naprosto svázán – časovostí rozumí „bývale-zpřítomňující budoucnost“ (bývalost vychází z budoucnosti tak, že budoucnost jsouc bývalá ze sebe uvolňuje přítomnost). Fenomény budoucnosti, bývalosti a přítomnosti jsou extáze časovosti.⁴⁰ Časovost je smyslem autentické starosti a starost je celkovost bytí pobytu, podle Heideggera je to bytí k smrti.⁴¹ Časovost je původním časem, na rozdíl od času vulgárního, odvozeného, nivelizovaného. Časovost není žádné jsoucno, není, ale čásí se: Časovost čásí, plodí možné způsoby sebe samé. Ty pak umožňují rozmanitost modů bytí pobytu. Časovost je původní „mimo-sebe“ o sobě a pro sebe, je to ἐκστατικόν vůbec. Bytnost časovosti je čášení v jednotě ekstasí.⁴² V ekstatické jednotě původní a autentické časovosti však má budoucnost jistou přednost, přesto ale časovost nevzniká až po skládání ekstasí, ale v jednotě, tedy všechny jsou stejně původní. Přesto podle Heideggera „v rámci této stejné původnosti se mody čášení liší. Tato odlišnost spočívá v tom, že čášení se může primárně určovat z různých ekstasí. Původní a autentická časovost se čásí z autentické budoucnosti, a to tak, že jako budoucně bývalá teprve vzbuzuje přítomnost. *Primární fenomén původní a autentické časovosti je budoucnost.*“⁴³ A neméně podstatný rys Heideggerova pobytu je jeho konečnost – Pobyt *existuje konečně*, jako konečný, a tedy autentická budoucnost je také konečná, to nepopírá, že „čas jde dál“, přestože tu již nejsem; zdá-li se to jako nemožné, je to opět tím, že do popředí našeho vnímání proniká vulgární porozumění času, které zná jen nekonečný čas – vulgární, neautentický čas je přece objektivní, je to míra, nivelizace, obraz času.⁴⁴ Heidegger tak spěje k výroku: „Pobyt je dějinný“ jako k existenciálně-ontologické výpovědi. Dále je rozlišena například „autentická přítomnost“, která je nazývána „okamžik“, což se však liší od nějakého „ted“, které patří k výskytovému jsoucnu, „v okamžiku“ se nic nevyskytuje, nýbrž teprve umožňuje, že nějaké výskytové jsoucno může být.⁴⁵ Za připomínku stojí, že pro Aristotela okamžik není součástí času, ale jeho hranicí (Fyzika, 218a 6–30), okamžik je nedělitelný, na rozdíl od času, který je podle Aristotela naopak vždy dělitelný, stejně jako vzdálenost (Fyzika, 232b-234a 24); čas se tedy neskládá z okamžiků, jak vyplývá z důkazů Zénóna z Eleje. Heidegger vyjádřil: „Okamžik se čásí z autentické budoucnosti.“⁴⁶ Neautentická přítomnost je nazývána Heideggerem zpřítomňování. Okamžik přivádí existenci k situovanosti – do situace – a „odemyká autentické „tu“.“⁴⁷ Zatímco okamžik souvisí s odhodlaností (okamžik se čásí v odhodlání), otevřeností či odemčeností, s bytím k smrti, s náladou – úzkostí, která pramení z pobytu samého⁴⁸, naopak „bezvýrazná nenaladěnost naprosté lhostejnosti, která k ničemu netáhne, k ničemu není pužena a která se odevzdává tomu, co ten který den přináší, ... je *nejdůraznější* demonstrací moci *zapomnění* v každodenních náladách nejběžnějšího obstarávání.“⁴⁹ Přitom však tato lhostejnost může být provázena překotnou snaživostí, jak

⁴⁰ Srov. Heidegger, s. 358-360, § 65

⁴¹ Tezi, že „smysl pobytu je časovost“ se Heidegger blíže věnuje v následujících paragrafech, takže k fenoménu času se vrací až v samém závěru svého díla.

⁴² Heidegger, s. 360, § 65

⁴³ Heidegger, s. 361, § 65

⁴⁴ Heidegger, s. 362, § 65

⁴⁵ Srov. Heidegger, s. 370, § 68

⁴⁶ Heidegger, s. 371, § 68

⁴⁷ Heidegger, s. 380, § 68

⁴⁸ Úzkost se (na rozdíl od strachu) neztrácí v obstarávatelném, úzkost je přivádí pobyt zpět do vrženosti jako šance k obnově, „v úzkosti je nám úzko o holý pobyt jakožto vržený do tísnivé nehostinnosti“ (Heidegger 1996: 376). Úzkost nemá ještě charakter okamžiku, i když se jedná o soustředěnou přítomnost, ale úzkost přivádí – a jen přivádí – do nálady možného odhodlání. Úzkost má specifickou časovost – původní kotví v bývalosti, z ní (teprve) se čásí budoucnost a přítomnost, v ní je pobyt zajat v holé tísnivé nehostinnosti, dodávám: je v nevolnosti. Odkud se tedy bere úzkost? Z pobytu samého! (Na rozdíl od strachu, který pramení v obstarávaném jsoucnu.) A ještě jinak lze říci: „Úzkost pramení z *budoucnosti* odhodlanosti, strach ze ztracené přítomnosti“ (Heidegger 1996: 377).

⁴⁹ Heidegger, s. 377-378, § 68

Heidegger upozorňuje – „obyčejný život“, který všechno „nechává být“ nemusí být nicneděláním, „volnem“, ale je právě v zapomínajícím sebeodevzdání vrženosti, tedy zde nemůže být pobyt přiveden k sobě samému, protože se jedná o neautentičnost, rozptýlenou těkavost, která je zapletena do sebe samé, ztracena v obstarávání, nesoustředěna, je nesituována, je nesituovatelností (v níž nemůže být pobyt – Dasein –, „tu“, ale všude a nikde). Prostorové chápání však vede právě k této indiferentnosti, deziluzi a pesimismu. Pedagogika volného času zde může čerpat inspiraci při svém hlubším promýšlení času svobody, pro odmítání jednoduchého rozdělení na „čas práce“ a „čas volna“.

Jan Patočka, promýšlející roku 1967 jak pojetí času u Husserla, Bergsona i Heideggera, ukázal na rozboru Máchovy poezie, jak objektivní podoba času, času jako sukcese, jako (pouhé) formy zjevování smyslového jsoucna, vede k „zhasnutí času“: „Minulost a budoucnost víc a více v hromadu se sráží, – až se zasáhnou, není nic, zhasl čas; životu není přítomnost žádná, lze jen říci bude a bylo, v životě žádná není přestávka.“⁵⁰ Patočka zde názorně ukazuje, jak prožívaná přítomnost jako extenzita je v čase jako jevu to nejpodstatnější. I Patočka nazývá objev „dvojího“ času (odvozeného a původního) velkým filosofickým impulsem první poloviny 20. století. A připomíná, že účast na tomto objevu náleží Henri Bergsonovi, který postavil na základě tohoto rozlišení čas-trvání proti prostoru, původní tvořivost nitra proti opakování hmoty, pravý „tvořivý“ vývoj proti mechanickému. William James v něm objevil charakteristiku „proudu vědomí“ a Edmund Husserl tak navazuje na Bergsona i Jamese, přičemž se při svém studiu vnitřního časového vědomí zaměřil zejména na minulost (vzpomínku) a ukázal, že v původním vědomí časovém (neobjektivní čas) nemáme jen vědomí minulosti, nýbrž „jsme vědomím této minulosti“, případně „jsme stejně originálně předjímajícím vědomím jako vědomím bezprostřední minulosti, že tedy prezentace, podržování a anticipace jsou se stejnou původností nerozlučné dimenze časového vědomí“.⁵¹ A Martin Heidegger, jak jsme viděli, z teorie vědomí času překračuje k teorii *podstaty* času, k ontologii času – a podstatu času nazve „časovostí“. Časový ráz lidského pobytu vyjádřil pak pojmem starost, která tvoří jednotnou strukturu tří momentů lidské existence (momentů faktičnosti či sebenacházení a upadlosti), kterými jsou: „sebe**předstih** ve světě již pochopeném a soustředěném k bytí *při* něčem, co patří do souvislosti tohoto světa a s čím se setkáváme“.⁵² Formálně je časovost „minule přítomnicí příští“ (bývale-zpřítomňující budoucnost), konkrétně „se čas časuje „zevnitř, ze sebe, od „konce“, tj. konečné budoucnosti, v *předběhu, opětování a oka-mžiku* (tj. v jasnosti o své možnosti, ve volbě toho, co v „daném“ je pro mne směrodatné, a v postřehu, co právě aktuálně je výhradně možné a třeba učinit), nebo ve stálém *očekávajícím hodlání, v zapomenutosti a přítomnění*“.⁵³ Původní časovost, tedy předstih, opětování a okamžik, není tedy časem chronologickým, ale časem bytostným, na nějž naváže Jan Patočka svým pojetím existence jako pohybu, přičemž ukazuje tři základní pohyby, v nichž existence uskutečňuje svůj smysl: zakořenění, sebezvnějšnění, znovuzískání. Tyto tři životní pohyby mají své tři objektivace – původní pohyb je volání po přijetí a přivnutí, pohyb zakotvení, zakořenění ve světě – objektivace tohoto pohybu se odehrává v hlubinné psychologii, dále člověk zraje pro život v práci a boji, což je zvané (sebe)odcizení, pohyb sebezbavení sebezprodloužením, přičemž objektivaci života na tomto stupni vykonávají sociální vědy; až průlom v odcizení, vzmach, vztažení se k sobě samému a ke světu v celku, kdy člověk chápe, že je konečnou existencí, která je celou svou podstatou otevřeností, že má být k něčemu, že se potřebuje vzdát sebe pro-, ve svobodě se nabídnout, protože je v základě jsoucnem obětovaným (k oběti – ke

⁵⁰ Mácha, K. H. Dodatky k literárním zápisníkům – autografy, in: *Dílo*, sv. III, s. 326. [*Spisy*, sv. III, s. 251.] In: Patočka 2004: 371.

⁵¹ PATOČKA, Jan, VOJTĚCH, Daniel, ed. a CHVATÍK, Ivan, ed. *Umění a čas: [soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění]* I. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 375.

⁵² Tamtéž, 337-338

⁵³ Tamtéž, 379-380

konci života Patočka toto téma nejen promýšlí, ale také zcela radikálně žije); objektivací tohoto pohybu jsou humanitní vědy v hlubokém slova smyslu, tedy vědy o řeči, básnictví, myšlenkách, mýtu, náboženství.⁵⁴ Patočka tak navazuje kriticky na své učitele – Husserla i Heideggera a nabízí originální podíl v poznání přirozeného světa včetně otázky po čase a lidském životu v čase. Zde opět pedagog může čerpat mnohé inspirace při promýšlení fenoménu výchovy, klade-li si skutečně otázku, odkud a kam směřovat vychovávání, v jakém prostředí je možné uvažovat o výchově, co zásadně rozlišuje různé pedagogické přístupy.

Rovněž na Henri Bergsona a Edmunda Husserla navázal Emmanuel Lévinas, který stejně jako předtím Henri Bergson zásadně odmítá vyjadřovat čas v kategoriích prostoru, nicméně přijímá jako hrozenou rukavici Heideggerovu výtku vůči Bergsonovi, a pokouší se ukázat ontologické postavení Bergsonova pojetí. Lévinas neodmítá upřednostnění budoucnosti, jak jej vyjadřuje Heidegger, ale odmítá pojetí bytí jako bytí k smrti, smrt totiž není Lévinasovi – tak jako byla Heideggerovi – „nepřekonatelná možnost“. Heideggerovo myšlení vidí Lévinas v souvislosti – a konkrétněji: v zajetí – řeckého myšlení, které je myšlením sjednocujícím. Proti tomuto myšlení sjednocování přítomnému v západní tradici již od Parmenida staví Lévinas myšlení asymetrické jinakosti, která nesměruje k celku a jednotě, ale která se zakouší v setkání s Tváří druhého – tehdy dle Lévinase zakouší člověk nekonečno (proto volí Lévinas při psaní termínu „tvář“ majuskulí u prvního písmene, podobně jako ve slově „Druhý“, vyskytuje-li se samostatně bez termínu „tvář“). Právě protože Druhý je jiný, není a v mém vnímání nemá být neuctivě a nepokorně převáděn jen na alter-ego mého ega. V setkání s Tváří druhého se vlamuje jiné, které nejsem já. Jde o nerekiproční vztah, jako opak k zaměnitelným recipročním vztahům, které, jak ukázal Lévinasův přítel Maurice Blanchot v románu *Aminadab*, jsou-li dovedeny k dokonalosti („totální reciprocita“), přinášejí konec skutečným – jedinečným – lidským vztahům. Naopak, právě uprostřed nerekipročního, asymetrického vztahu k jinému se zjevuje čas – jedinečný, nerekiproční a nenahraditelný: „Situace tváří v tvář by pak byla samotným uskutečněním času; zasahování přítomnosti do budoucnosti není fakt osamoceneného subjektu, ale intersubjektivní relace.“⁵⁵ Pro pedagoga je zde opět prostor k prohloubení vědomí o svém vlastním poslání, zvláště rozlišují-li někteří⁵⁶ výchovu a vzdělávání právě na základě reciprocity – totiž výchovu jako proces ve stejné generaci nerekiproční, zatímco vzdělávání jako proces reciproční.

Lévinas ale nezůstává nekritický vůči Bergsonovi. Když totiž hledá odpověď na to, co poutá dva okamžiky, mezi nimiž je úplná propast, odpovídá: „Určitě to není vztah založený na pouhém sousedství, který by transformoval čas v prostor, ale také to není elán dynamismu a trvání, ...“⁵⁷ Čas je Lévinasovi více než obnova skrze tvorbu, obnova našich duševních stavů a našich kvalit, ale „čas je esenciálně novým zrozením“⁵⁸. „Vztah k druhému, to je absence jiného; nikoli prostá a jednoduchá absence, nikoli absence jako čirá nicota, ale absence v horizontu budoucnosti, absence, jež je časem.“⁵⁹ Čas znamená ne-jednotu, ne-stejnost, ale vždy již (minimálně) dualitu, kterou nelze sjednotit, aniž bychom se dotkli její podstaty. Vůči Tváří jiného nejde o žádné vlastnictví ani moc, ale o vztah – protože k jinakosti – také „k budoucnosti, k tomu, co ve světě, kde vše je tu, nikdy není tu, k tomu, co tu může nebýt,

⁵⁴ Srov. PATOČKA, Jan, PALEK, Karel, ed. a CHVATÍK, Ivan, ed. *Češi: [soubor textů k českému myšlení a českým dějinám] II*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 407-408.

⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné*. Praha: Dauphin, 1997, s. 126-128.

⁵⁶ Např. současný profesor z Humboldtovy univerzity v Berlíně Dietrich Benner – srov. Benner, D. *Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie*. Weinheim, München, 2. opravené vydání 1995. též, *Bildung und Religion. Nur einem bildsamen Wesen kann ein Gott sich offenbaren*. Paderborn 2014; Benner, D. A., von Oettingen, A., Peng, Z., Stępkowski, D.: *Bildung – Moral – Demokratie. Theorien und Konzepte moralischer Erziehung und Bildung und ihre Beziehungen zu Ethik und Politik*. Paderborn 2015.

⁵⁷ Tamtéž, s. 125

⁵⁸ Tamtéž, s. 133

⁵⁹ Tamtéž, s. 151

když je tu vše. Není to vztah k bytí, které tu není, ale k samotné dimenzi jinakosti.“⁶⁰ Tak Lévinas popisuje komunikaci v erotu, kde lidské možnosti nevyplývají z iniciativy, kde nejde o žádné „uchopit“, „vlastnit“ ani „znát“, kde nejde ani o žádné „splnutí“, ale „kde je vždy dost místa pro naději“⁶¹. Možnost za hranicemi všech možných možností, to je dle Lévinase plodnost. Nemyslí jen biologickou plodnost, i když tu cení také velmi, ale také onu jinou plodnost, kdy mohu na sebe brát vinu druhého člověka, jeho starosti, trápení, být tedy otcem/matkou v tomto smyslu. Otevírá se tím až prorocká budoucnost, která by nebyla nějakým předjímáním, ale budoucnost nedotčená minulostí.

Jestliže vědomí je definováno schopností re-prezentace (schopností shromažďovat minulost do přítomnosti – retence, reminiscence –, budoucnosti do přítomnosti – protence, anticipace), pak jinakost jiného (např. vychovávaného) se nemůže stát předmětem poznání vědomí, které je předem zaměřeno předmětně; jinakost jiného překračuje „měřítka“ vědomí, které vše svým vnímáním „uchopuje“, redukuje jiné na stejné. Absolutně jiný (a tedy i „čas“) se vymyká předmětnému uchopování vědomí, proto samo vědomí umožňuje nesymetričnost a zároveň odpovědnost za druhého, který svou jinakostí jakoukoli redukci znemožňuje.⁶² **Skutečnost času je dána diachronií odpovědnosti za druhého** vůči (reprezentujícímu, uchopujícímu) vědomí subjektu. Dia-chronie popisuje vztah k tomu, co zůstává naprosto vně, co nemůže být uchopeno, sjednoceno, jde o digrese transcendence času, „vztah bez vztahu, neukojitelná touha po Nekonečnu či blízkost Nekonečna.“⁶³ **V této realitě diachronie je svázána minulost, přítomnost i budoucnost, neboť odpovědnost za druhého přesahuje samotnou existenci,** sahá za hranice života subjektu, subjekt zůstává odpovědný za druhého i po své smrti a nehledě na ni, smrt nezabavuje odpovědnosti. Subjekt je odpovědný za budoucnost, která nebude jeho přítomností, za budoucnost, která přesahuje jeho anticipace a protence. Smyslem diachronie je závazek druhému. Zde Lévinas připomínal smysl francouzského pozdravu „adieu“⁶⁴ („sbohem“, také „k Bohu“ „pro Boha“), které je výzvou, ale také hrdostí druhého; „adieu“, které je obrazem n reciprocit, nového života, tryskání nového, nadějí. „Adieu“ je na rozdíl od v angličtině recipročního „see you later“ výrazem transcendence (nejedná se už jen o ty, kteří si toto sdělují); vyslovuje se radikálním způsobem vůči tomu, jemuž se „naplnil čas“, zemřelému. Vyjadřuje se tím také skutečnost, že smrt rozbíjí samotu: Samota, která neznačí beznadějí, ale pro Lévinase především možnost na základě které se děje existování; samota je celistvost subjektu, ale zároveň zatarasení já sebou, vlastní přikovanost. – Lévinas zde záměrně zpochybňuje populární pachtění se za osobní identitou, tvorbou Ega, seberealizací – a naznačuje jiný možný smysl existence: překračování sebe, (vy)dát se za druhého, přijmout skutečnost diachronie, přijmout, protože v této situaci výzvy k odpovědnosti za druhého se vždy již nacházím, tedy neodmítat čas, být pro druhého⁶⁵. – Tato samota já je rozbita smrtí, říká Lévinas, ale mezi další skutečnosti, které vnášejí do existence dualitu či pluralitu, jsou, jak bylo ukázáno výše, sexualita a otcovství (rodičovství), ono rukojemství za druhého, jakožto uskutečňování času. „Jiný není pro rozum skandálem, který jej uvádí do dialektického pohybu, nýbrž je to první učení. Bytost přijímající ideu Nekonečna – přijímající tuto ideu, protože ji nemůže čerpat ze sebe – je bytost vyučovaná nemaieutickým způsobem; je to bytost, jejíž samo existování

⁶⁰ Tamtéž, s. 149

⁶¹ Tamtéž, s. 125

⁶² Srov. ŠEVČÍK, Miloš. *Umění jako odkaz na realitu času: (v myšlení Henriho Bergsona a Emmanuela Lévinase)*. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2005, s. 46.

⁶³ Lévinas, Čas a jiné, s. 19

⁶⁴ Srov. DERRIDA, Jacques. ADIEU à Emmanuel Lévinas, Paris: ÉDITIONS GALILÉE, 1997. ISBN 2-7186-0485-9. ISSN 1242-8434. V anglické verzi: DERRIDA, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Přel. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. 168 pp. Stanford, California: STANFORD UNIVERSITY PRESS, 1999. ISBN: 9780804732673.

⁶⁵ Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Praha: Zvon, 1997. 65 s. Logos; sv. 4. ISBN 80-7113-217-9.

záleží v tomto ustavičném přesahování se (neboli v času).“⁶⁶ (Lévinas 1997b: 180) Tak je ukazováno na širší pojetí integrity lidství, o něž má usilovat (sebe)výchova, než jaké může vymezovat seberealizace, k níž mnoho strategií výchovy směřovalo.

Tázání se po podstatě času tak souvisí, jak již mnohokrát vyplynulo z předcházejícího, s vnímáním podstaty lidské existence, s tázáním po lidském údělu, po lidském poslání, původu a smyslu; s pojetím vztahu k sobě samému, k druhému člověku, ke světu jako celku – a s odrazem tohoto pojetí v uskutečňování konkrétního žití, v časování. Vychovatel, který se pokouší o rozvoj integrity lidství, může čerpat pro své poslání z hluboké tradice promýšlení času a časování jako ze svědectví o životadárném diachronním prameni.

1.2 Čas v židovsko-křesťanské tradici

V předchozí kapitole jsme se zabývali vývojem uvažování o čase v dějinách filosofie. Filozofové všech dob se snažili objasnit, co je podstatou fenoménu, který nazýváme čas (nevyhýbají se ani otázce, zda čas je vůbec fenomén, tedy to, co je člověku jevem a pokud ano, jak jej člověk vnímá – a zda tyto jeho možnosti vnímání zásadně neovlivňují to, jak je pak člověk schopen hovořit o čase). Postoj k času je ovšem směrodatný také pro každodenní život lidí, a to i tehdy, když nad časem moc nepřemýšlejí anebo přijímají tradiční postoje své kultury a svého náboženství. Jestliže dnes nějak posuzujeme čas našeho života, tedy i volný čas, vycházíme – ať chceme nebo nechceme – z židovsko-křesťanské tradice, která se formovala od starověku v prostředí Blízkého Východu. Chceme-li uvažovat o čase z hlediska této tradice, je užitečné, abychom si nejdříve uvědomili společné a rozdílné rysy této židovství (a později křesťanství) vzhledem k ostatním tradicím.

Vezmeme-li na pomoc přirozenému vnímání času člověkem fyziku, pak společným prvkem pro všechny kultury je vnímání času ve dvou dimenzích – cyklické a lineární. Cyklická dimenze času je odrazem opakujících se skutečností (den a noc, roční období). Lineární dimenze naopak vychází ze zkušenosti konečnosti lidského života a neopakovatelnosti historických událostí. Asi od začátku své existence vnímal člověk napětí mezi těmito dvěma dimenzemi. Cyklická dimenze mu dávala základní jistotu, s níž mohl člověk počítat a plánovat. Lineární dimenze zase odrážela na jedné straně omezenost člověka, na druhé straně garantovala originalitu a nahodilost dění.

V různých kulturách je kladen rozdílně silný důraz na cyklickou resp. lineární dimenzi času. Zatímco přírodní kulturní starověku a filozoficko-náboženské směry východní Asie zdůrazňují linii cyklickou, v naší kulturní tradici se vedle cyklického vnímání projevujícího se například při slavení svátků, začala silně prosazovat lineární dimenze času, která vychází z myšlenky stvoření (*creatio ex nihilo*), kterou se odlišuje biblická reflexe vzniku světa od ostatních mýtů Středního orientu.⁶⁷

⁶⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 180.

⁶⁷ V řadě starověkých kultur najdeme vyprávění o vzniku světa, včetně příběhu o potopě. Zatímco například v perských mýtech je obsažen silný dualismus – vznik světa je interpretován jako souboj protikladných sil v prostředí chaosu, biblická zpráva o stvoření předpokládá, že vznik světa je výsledkem vědomého rozhodnutí Stvořitele a je skutečným začátkem všeho, co jako lidé vnímáme, prožíváme a zkoumáme. Bible začíná slovy: בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ (berešit bara elohim et haššamajim vet ha arez – na počátku stvořil Bůh nebe a zemi, Gn 1,1). Jak výraz „na počátku“ (berešit), tak výraz „stvořil“ (bara) označuje úkon, který pozdější křesťanská teologie nazvala „*creatio ex nihilo*“, tedy „stvoření z ničeho“; tedy vznik hmotného světa spolu s časem, ale i s řádem přírodních zákonů, před nímž nebylo nic. Biblický příběh o stvoření nevyovídá o tom, „jak vznikl“ svět, ale pouze se vyhraňuje proti mýtickým interpretacím okolních národů. Biblický Bůh je suverénním Původcem všeho. Proto mohla později křesťanská teologie navázat na aristotelskou myšlenku první příčiny a hybatele (srov. např. LÄPPLE, Alfred. *Úvod do Starého zákona*. Praha: Česká katolická Charita, 1972.)

1.2.1 Biblický a teologický pohled na čas

Vzhledem k tomu, že Bible předpokládá vznik času společně se vznikem hmotného světa (kosmu), nemá čas v biblické tradici božský charakter, jako tomu bylo v mnoha jiných náboženských systémech starověku. V Egyptě i v Řecku byl totiž čas chápán jako οὐροπόροσ – had, který obepíná Zemi a požívá svůj ocas. Podobné chápání najdeme u Májů, kteří uctívali dvouhlavého hada, jehož jedna hlava znamenala život a druhá smrt. V biblické tradici nepředstavuje čas autonomní sílu, ale váže se k situaci člověka. Čas ve Starém zákoně nebyl chápán ani jako přímka ani jako kruh, ale spíše jako rytmus, který se neopakuje, ale otvírá se novému, nekonečným možnostem nových zjevení Božích v dějinách:

„Biblický člověk není odsouzen k nekonečnému opakování a k nevyhnutelnému střídání pozitivního a negativního, dobra a zla, ale je na cestě, postupuje směrem ke spáse a k dokonalosti.“⁶⁸

Jinými slovy: Bible vnímá čas (χρονοσ) jako historický proces lidských vítězství a proher, které ústí do rozhodujícího okamžiku spásy (καίροσ). Tento okamžik spásy znamená radikální obnovu světa podle Božího záměru. Část ortodoxních židů očekávala a očekává příchod mesiáše, který toto království založí. Křesťané věří, že se „Boží království“ začalo realizovat příchodem Ježíše Krista a že se zcela naplní v „nové zemi a novém nebi“.⁶⁹ Čas (καίροσ) Ježíšova příchodu je začátkem eschatologického času:

„Bůh – alfa i omega – existující mimo rytmus (stvořených) bytostí posvětil kosmický i historický čas trojím zjevením: prvním bylo stvoření – výchozí bod, dalším bylo vykoupení Kristem, které bylo znamením naplnění, a třetím je konečná parusie, která je slavnostním završením dějin a času spásy.“⁷⁰

Dějiny lidstva od začátku jeho existence, přes odklon člověka od Boha (hřích) až po záchranu a nový začátek skrze život, smrt a zmrtevýchvstání Ježíše Krista, která se má dovršit na „konci dějin“, nazývá křesťanská teologie „dějiny spásy“, tedy záchranu člověka.

Zatímco v hinduismu a v buddhismu je chápán čas jako nepřítel, který přináší utrpení a smrt,⁷¹ v křesťanství se v „pravý čas“ naplňuje plán spásy. Pokud vnímáme svůj životní příběh jako součást dějin spásy, nabývají jednotlivé naše činy eschatologické dimenze. Například práce už „neslouží jenom k přežití, ale je příspěvkem k dějinám vykoupení lidstva; je historií lásky ... i místem hříchu a lidské slabosti, ale také možností jejího přemožení“.⁷²

Bible nám připomíná hranice lidského života. Kromě důrazu na lineární pojetí času (začátek a konec života) můžeme v bibli sledovat i pojetí cyklické, které odkazuje na místo člověka v přírodě, jako např. v žalmu 104 (v. 22-23). Tváří v tvář lidské konečnosti vyniká ovšem význam *pravého okamžiku*, který by měl člověk využít. Příkladem biblické výzvy k správnému využití času je začátek třetí kapitoly starozákonní knihy Kazatel (Kaz 3,1-8):

*„Všeliká věc má jistý čas, a každé předsevzetí pod nebem svou chvíli.
Jest čas rození i čas umírání, čas sázení a čas vykopání, což vsazeno bývá;
čas mordování a čas hojení, čas boření a čas stavení;*

⁶⁸ Mario POLLO, *Animazione culturale: Teoria e metodo*, Roma: LAS, 2004, s. 79-80.

⁶⁹ Oba výrazy („Boží království“, „nová země a nové nebe“) zde uvádíme v uvozovkách, jelikož se jedná o specificky teologické výrazy, jejichž doslovné chápání může být zavádějící. Výraz „Boží“ či „nebeské království“ se hojně vyskytuje v evangeliích. Nejvýraznější je shrnutí Ježíšova poslání v 1. kap. Markova evangelia, v 15. verši: „Naplnil se čas a přiblížilo se Boží království. Obráťte se a věřte evangeliu.“ Slovo „přiblížilo se“ znamená počátek realizace. Výraz „nová země a nové nebe“ najdeme v poslední knize Nového zákona – Zjevení apoštola Jana, ve 21. kapitole, 1. verši.

⁷⁰ Claudio GANCHO, „Tempo“, in *Enciclopedia della Bibbia*, Vol. V., Torino: Elle Di Ci 1971, s. 842.

⁷¹ Např. Višnu říká: „Věz, že já jsem Čas, který nechává zaniknout světy. Když dozraje čas, přijdu a přinesu jim zkázu.“ (Citát z Bhagavadgíty podle Heinrich ZIMMER, *Mythos and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, Harper 1962, 148-151.)

⁷² POLLO, *Animazione culturale*, s. 25.

*čas pláče a čas smíchu, čas smutku a čas proskakování;
čas rozmítání kamení a čas shromažďování kamení,
čas objímání a čas vzdálení se od objímání;
čas hledání a čas ztracení, čas chování a čas zavržení;
čas roztrhování a čas sšívání, čas mlčení a čas mluvení;
čas milování a čas nenávidění, čas boje a čas pokoje.“*
(dle překladu Kralické bible)

1.2.2 Důsledky dějinnosti pro „zacházení s časem“

Evropský kulturní prostor je ovlivněn především židovstvím a křesťanstvím; v posledních staletích také ideologiemi, které z těchto náboženských systémů zčásti vycházely a zčásti je odmítaly. Proto je v našem kulturním prostoru zdůrazňována *historičnost* dějinného vývoje i jednotlivého lidského života, a tím i jeho jedinečnost a nenahraditelnost. Historičnost dějinného vývoje v sobě zahrnuje existenci zákonitostí osobního a společenského jednání, a tím i možnost podobného vyústění podobných situací, jaké se objevily v minulosti, což na první pohled může vyvolat dojem opakování dějin. Ve skutečnosti však vychází z lineárního chápání času, tedy z předpokladu, že existence vesmíru, přírodních systémů, lidské civilizace i konkrétního života má svůj začátek a konec, případně vyústění do další, nové etapy existence. Tento princip v našem kulturním prostředí platí i přesto, že okamžik, který bychom mohli označit jako začátek určitých historických skutečností (ať už myslíme třeba na vznik vesmíru nebo na vznik konkrétního lidského individua) lze určit jen přibližně a o budoucnosti „po konci“ jednotlivého života i celých dějin nelze mít jistotu, vyjma jistoty víry (ať už náboženské či nenáboženské). Lineární chápání času s sebou přináší zásadní odpovědnost jedince za čas svého života, který je vnímán jako neopakovatelná šance. Celý život člověka i dějiny světa jsou pak vnímány historicky, tedy jako děj, který má svoje východisko a cíl, což je vyjádřeno v prastarém archetypálním přirovnání života k cestě.

Evropská kulturní tradice počítá s jedinečností a neopakovatelností každého lidského života, s jeho historickou hodnotou a s ní spojenou zodpovědností. Vědomí této hodnoty a zodpovědnosti vedlo k tomu, že právě ve středověkých klášteřích se ctilo přesné dělení času a pozornost vůči časovým údajům byla chápána jako ctnost. Teprve mnohem později – s rozvojem městského života a průmyslu – se stalo přesné určení a dodržování času jedním z rozhodujících měřítek ve veřejném a hospodářském životě.

Jednotné dělení času (denního, ročního i historického) se prosadilo na celé planetě teprve v 2. polovině 19. století.⁷³ Dělení času na roky, měsíce a dny odráží pohyb Země, příp. Měsíce, zatímco dělení na hodiny, minuty, sekundy a jejich zlomky můžeme považovat za umělé produkty astronomie, matematiky a fyziky. Pokud chápeme čas v jeho objektivizované formě, v níž je předmětem měření a plánování, mluvíme o fyzikálním čase.⁷⁴

Zdá se ovšem, že původní formou lidského vnímání času je čas biologický, který je určen fyziologickými pochody, ať už jde o fyziologické pochody, které se opakují, jako např. srdeční činnost, dýchání, jídlo, pití, spánek, tak i fyziologické pochody nevratné, jako je např. narození, stárnutí, smrt, nebo nahodilé (např. nemoc, zranění). Odborníci zabývající se biologickým

⁷³ Za významný mezník se považuje rezoluce Mezinárodní konference o poledníku (International Meridian Conference), která se konala v r. 1884 ve Washingtonu (srov. The adoption of a Prime Meridian and the International Meridian Conference of 1884 na webových stránkách The Greenwich Meridian – online: <http://www.thegreenwichmeridian.org/tgm/articles.php?article=10>).

⁷⁴ Srov. FREERICKS, Renate. *Zeitkompetenz*. Ein Beitrag zur theoretischen Grundlegung der Freizeitpädagogik. Hohengehren : Schneider-Verlag 1996, 9-10.

časem a jeho cyklickými pochody (biorytmy) jsou přesvědčeni, že biologický čas je v podstatě nezávislý na lineárním čase.⁷⁵

Jedním z výrazných myslitelů 20. století, který se zabýval reflexí fenoménu „čas“ byl Julius Thomas Fraser (1923-2010), zakladatel Mezinárodní společnosti pro studium času (International Society for the Study of Time),⁷⁶ který rozlišoval řadu stupňů chápání času a přístupů k němu. Fraser zaujal některé sociology a psychology (mezi nimi tvůrce koncepce kulturní animace Mario Polla) zejména dvěma pohledy na čas, který označil výrazy „nootemporalita“ a „sociotemporalita“.

Nootemporalita znamená pohled člověka, který si je vědom své historičnosti – reflektuje minulost, přítomnost i budoucnost:

Lidské bytosti „jsou schopné přemýšlet o světě v pojmech, které rozlišují budoucnost a minulost a nejen v pojmech vyjadřujících současné smyslové dojmy“.⁷⁷ Jejich současná činnost je ovlivněna vědomím smrti, která je „podstatnou součástí času dospělého člověka; její horizonty se rozšiřují bez hranic do budoucnosti i do minulosti“.⁷⁸

Naproti tomu *sociotemporalita* je vnímání času v určité societě. Jak prožíváme čas, jak si organizujeme a čím pro nás čas je, závisí na společnosti, v níž žijeme.

Mario Pollo staví tyto dvě pojetí času proti sobě a je přesvědčen, že současný člověk prožívá spíše sociotemporalitu než nootemporalitu; je tedy ve svém vnímání času silně determinován společností a přitom zapomíná na průběh a čas vlastního života:

„Je dostatečně známé, že současný člověk má tendenci prožívat čas jako věčné teď, a ne jako děj, které probíhá z minulosti do budoucnosti. ... Ztráta dějinného citění (smyslu pro dějiny) je těžkou formou existenciální nemoci současného člověka.“⁷⁹

Vzhledem k tomu, že Pollovy argumenty odpovídají zkušenosti současného člověka, jehož život je určován povinnostmi ve společnosti, které v životě jednotlivce symbolizuje všudypřítomný termínový kalendář, můžeme přijmout Pollovu interpretaci Fraserových pojmů a hovořit o dvou determinantách prožívání času, tedy o jeho sociální a ontologické podmíněnosti.⁸⁰

Podle Polla je společnost v rozvinutých zemích poznamenána zatměním smyslu pro budoucnost i minulost. Projevem této krize je skutečnost, že se pro většinu lidí stala přítomnost jedinou důležitou dimenzí existence. Lidé si pak už ani neuvědomují, že jsou součástí historie, a ztrácejí i schopnost historii vytvářet. Stávají se tak davem bez paměti, který není schopný ani snít o budoucnosti. Kvůli tomu vnímají lidé jako reálné pouze to, co se děje v současnosti a co se jich bezprostředně týká. Dimenze dějin a budoucnosti jsou vytlačeny z lidského vědomí, paměť i sny odešly. Proto i v současné výchově chybí integrální a integrující pohled do budoucnosti, který by umožnil na základě reflexe zkušeností (vlastních i cizích) vytvářet pozitivní vizi *vlastního života* (progetto di vita).⁸¹

⁷⁵ Zástupci jsou např. Weizsäcker a Rindenspacher (WEIZSÄCKER von, V. *Gestalt und Zeit*. Göttingen 1960, RINDENSPACHER, J. P. *Gesellschaft ohne Zeit*. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit. Frankfurt; New York 1985)

⁷⁶ Srov. webové stránky International Society for the Study of Time (online: <http://www.studyoftime.org/>).

⁷⁷ FRASER, J. T. *Il tempo una presenza sconosciuta*. Milano : Feltrinelli 1993, s. 17.

⁷⁸ Tamtéž, s. 22

⁷⁹ POLLO, Mario. *Animazione culturale*. Roma: LAS, 2004, s. 30-31.

⁸⁰ Fraser používá obtížně přeložitelné pojmy *sociotemporalita* a *nootemporalita*. Slovo „temporalita“ znamená „časnost“, „pomíjivost“, tedy jinými slovy: označuje závislost na čase. „Sociotemporalita“ znamená, že to, co probíhá v čase (je závislé na čase), je určováno sociálními konvencemi, tedy společností. „Nootemporalita“ naproti tomu znamená, že to, co probíhá v čase, je určeno poznáním (srov. Fraser, *Il tempo una presenza sconosciuta*). Protože v našem případě uvažujeme o tom, zda vnímání času je spíše ovlivněno společností anebo uvědomění si vlastní konečnosti, tedy vlastního *bytí*, rozhodli jsme se přeložit tyto pojmy „Sociální“, resp. „ontologická podmíněnost času“.

⁸¹ Srov. Pollo, s. 37-40

Skutečnost, že člověk prožívá svůj život v závislosti na čase, se projevuje mimo jiné ve dvou pro nás významných směrech – ve změnách, které jsou způsobeny vývojem člověka v čase, a ve schopnosti tento vývoj ovlivnit či nasměrovat. Od narození má člověk před sebou celé spektrum možností, jak se bude jeho život dále vyvíjet. Tento vývoj pak závisí na vlivu mnoha faktorů. Tedy nejen na genetické výbavě, ale i na osobní životní vizi, kultuře společnosti, na sociálních a přírodních podmínkách prostředí a na výchovných procesech. Proto má pro život člověka velký význam skutečnost, že jeho život je procesem, který může sám plánovat a spoluutvářet. Vědomé utváření průběhu vlastního života je pro zralého jedince jakousi osou, jež sdružuje a usměřňuje všechny ostatní vlivy a faktory.

Lidská podmíněnost (*conditio humana*) je dána prostorem a časem. Narození a smrt jsou hranice lidského života, přičemž stojí za úvahu myšlenka, že existence člověka a naší kultury je vlastně jen maličkým posledním zlomkem z celkového času dosavadního trvání vesmíru. Právě tváří v tvář tomuto nepatrnému času, v němž existuje lidstvo, vyniká schopnost člověka řídit a kontrolovat čas a plánovat svůj život. Z teologického hlediska můžeme tuto schopnost chápat jako důsledek daru svobody, který dal Bůh člověku.⁸²

Dosavadní úvahy o roli času v lidském životě z hlediska židovsko-křesťanské tradice můžeme shrnout do tvrzení:

Evropská kultura předpokládá, že jak dějiny lidstva, tak i životy jednotlivých lidí mají svůj smysl, který člověk hledá i spoluvytváří; to vše děje v čase, který je omezený nezbytností smrti. Jestliže tedy uvažujeme o volném čase jako o součásti lidského života, je úkolem pedagogiky volného času pomoci lidem, aby uměli zacházet nejen se svým volným časem, nýbrž s (omezeným) časem svého života.

⁸² Srov. Pollo, s. 59-84