

KONCEPCIA ČASU AKO OSOBNÉHO PROCESU V MYSLENÍ M. F. SCIACCU

Oľga Gavendová

Abstrakt. Pre skúmanie času som si zvolila dvoch autorov: Augustína a talianskeho autora M. F. Sciaccu. Článok je rozdelený do dvoch častí. V prvej časti sa venujem koncepcii Augustína, ktorý problematiku času skúma v spojitosti s otázkou večnosti a na druhej strane ho spája s myslením. V druhej časti sa venujem koncepcii Michela Federica Sciaccu, ktorý problém času spája s vôľou, čím dopĺňa a rozširuje Augustínov postoj, a umožňuje vidieť vzájomné súvisy. Sciaccova koncepcia času však reaguje aj novšie filozofické smery, najmä existencializmus, pre ktorý je problém času kľúčový. Východiskom pre jeho úvahy je metafyzika osoby. Čas je podľa neho vpísaný do bytia človeka. Od každého jednotlivca závisí, čím ho naplní. Preto konaním každý vytvára svoj jedinečný čas. Tým sa čas stáva osobným procesom, v ktorom sa sám utvára.

Abstract. Concept of time as a personal process in thinking of M.F. Sciacca. The goal of the paper is to study the topic of time in thinking of two authors: St. Augustine and Italian philosopher M. F. Sciacca. In the concept of St. Augustine time is examined firstly in connection with eternity and on the other hand in connection with human thinking. Involving human free will to the explanation of time, M. F. Sciacca has developed the Augustine's concept and enriched it with the new existential perspective. His reflection comes out from the metaphysic of person in which time is inscribed into the human being. It depends on every individual person what contents she put into her time. By acting a person creates her unique time and so time becomes a personal process.

Problém času bol vždy predmetom skúmania jednak zo strany filozofov, čo umožňuje zaoberať sa ním v spojitosti s myslením, skúmať ho v kontexte metafyziky, epistemológie, ale aj fenomenológie a existencializmu, ale v posledných storočiach je predmetom skúmania aj zo strany vedcov a fyzikov. V nasledujúcom príspevku sa zameriam v podstate na dve oblasti: v prvej časti to bude postoj Augustína, ktorý problematiku času skúma v spojitosti s otázkou večnosti a na druhej strane ho spája s myslením. V druhej časti sa budem venovať postoju talianskeho filozofa Michela Federica Sciaccu, ktorý problém času spája s vôľou, čím dopĺňa a rozširuje Augustínov postoj a umožňuje vidieť vzájomné súvisy. Sciacca veľmi dobre poznal Augustínovo myslenie. Postoj Sciaccu však odráža aj novšie filozofické smery, najmä existencializmus, pre ktorý je problém času kľúčový. Jeho dielo *Sloboda a čas* [9] sa považuje za reakciu na dielo M. Heideggera *Bytie a čas*. Keďže v našom prostredí je Sciacca neznámy autor, v nasledujúcom príspevku chcem priblížiť niekoľko jeho podnetných myšlienok o čase. Centrom pozornosti nie je vyložene fyzikálny, ani všeobecne prírodovedecký prístup.¹

¹ Prírodovedeckým prístupom k času a filozoficko-teologickými problémami, ktoré s ním súvisia, sa zaoberá Ľuboš Rojka [8, kap. 4 a 10].

1. Problém času podľa Augustína

Problém času Augustín rozoberá v XI. knihe *Vyznaní*. Začína ju rozprávaním o stvorení a túto tému používa ako odrazový mostík pre uvedenie celého problému. Podľa biblického rozprávania má všetko, čo existuje, svoj pôvod v slobodnom rozhodnutí Boha, ktorý stvoril svet z ničoho - ex nihilo. Stvorenie sa udialo „na počiatku“, čo znamená, že stvorenia mali svoj počiatok a trvajú v čase. Samotné stvorenie sa však v čase neudialo, čas Boh stvoril. Čas začal spolu so všetkými súcunami, a preto nie je večný. Dostáva sa do vzájomného vzťahu s večnosťou. Večnosť nie je dlhé trvanie mnohých pominuteľných pohybov, lebo vo večnosti nič neplynie (Augustín, [1], XI, 11). Pre Boha je večnosť ako nehybné trvanie. Naopak stvorenie je v čase, teda nie je stabilné, je poznačené zmenou. Augustín oproti gréckej koncepcii cyklického času večného návratu ponúka ako protiklad lineárne chápanie času, ktoré je poznačené nenávratnosťou udalostí, situácií i života ľudí. Na provokatívnu otázku: „Čo robil Boh predtým, ako stvoril nebo i zem?“ odpovedá najskôr žartovne: „Pripravoval peklo tým, ktorí chcú preniknúť také hlboké tajomstvo“, no potom pokračuje vážne: večnosť nie je čas. Aby sa dala lepšie chápať večnosť, treba najskôr poznať, čo je čas. Pri hľadaní odpovede na tak samozrejmu otázku zisťuje, že nie je jednoduché jednoznačne definovať, čo je čas. Augustín si síce pomáha gramatikou, ktorá rozdeľuje čas na minulý, prítomný a budúci, hneď však zvyrazňuje je prvú apóriu:

„Ako však môžu byť tie dva časy, minulý a budúci, keď minulý už nie je a budúci ešte nie je? Prítomný čas, keby bol už prítomný a nikdy by neprechádzal do minulého, by vtedy nebol už čas, ale večnosť. Ak sa teda prítomný čas, aby bol časom, musel zmeniť na minulý, ako môžeme hovoriť, že je, keď dôvod jeho bytia je v tom, že nebude? Nemôžeme teda hovoriť, že čas je, iba že smeruje k svojmu nebytiu.“ (Augustín [1], XI, 14).

Hoci nie je jednoduché odpovedať na túto apóriu, Augustín pripomína, že existenciu času garantuje používanie nášho jazyka: bežne hovoríme o čase a rozumieme si, vieme ho zmerať, dokážeme sa v ňom orientovať. To ho priviedlo k druhej vážnej apórii:

„Dlhým voláme napríklad minulý čas pred sto rokmi; tak isto dlhým voláme budúci čas, ktorý bude napríklad o sto rokov. Krátky minulý čas je zas napríklad pred desiatimi dňami, krátky budúci čas je o desať dní. Ale ako môže byť dlhé alebo krátke to, čo nejestvuje? Minulý čas totiž už nejestvuje a budúci ešte nejestvuje.“ (Augustín, [1], XI, 15).

Nemožnosť odmerať minulosť ani budúcnosť priviedla Augustína k tomu, aby bral do úvahy len prítomnosť. Tu sa však tiež otvára problém: aj prítomný čas, hoci sa zdá dlhý, letí bleskurýchle a vlastne nemá nijakého trvania: „keby trval, musel by sa rozdeliť na minulý a budúci“

(Augustín, [1], XI., 15). Tým sa argumentácia dostáva do extrému, čo ho viedlo k tomu, že problém treba postaviť inak. Problém, čo je čas?, posúva do problému, kde je čas? Augustín umiestňuje čas do duše, do mysle, lebo vďaka pamäti si dokáže spomenúť na minulosť, na to, čo už nie je a vďaka mysli dokáže očakávať budúcnosť, teda to, čo ešte nie je. Hoci minulosť ani budúcnosť objektívne nie sú, existujú istým spôsobom v mysli subjektu, ktorý ich myslí „teraz“. Preto podľa Augustína neexistujú tri časy – minulosť, prítomnosť a budúcnosť, ale

„... správnejšie by sa malo povedať, že je troje časov, a to: prítomný vzhľadom na minulosť, prítomný vzhľadom na prítomnosť a prítomný vzhľadom na budúcnosť. Tieto tri veci vidím vo svojej duši, inde ich nevidím. Prítomné vzhľadom na minulosť je pamäť, prítomné vzhľadom na prítomnosť je nazeranie, prítomné vzhľadom na budúcnosť je očakávanie.“ (Augustín, [1], XI, 20).

Prítomnosť je tak rozmerom, v ktorom sa uskutočňuje skúsenosť času. Je to prítomnosť, ktorá neprestajne plynie a umožňuje prechod budúceho do minulého.

Uvedené by mohlo zvädzať k tomu, že čas je pohyb. Uvedomil si to aj Augustín, ktorý preto vzápätí upozorňuje, že to nie je možné. Pohyb je síce v čase, ale nie je čas. Ak by to bolo to isté, znamenalo by to, že tam, kde nie je pohyb, nie je ani čas. Nemeria sa čas prostredníctvom pohybu, ale pohyb prostredníctvom času. Dá sa dokonca merať „pokoj“, teda doba, kedy sa nič nehýbe (Augustín, [1], XI, 23). Otvára sa tak ďalšia otázka: ak meriame pohyb časom, čím meriame čas? Podľa L. Karfíkovej je to tretia apória, tretí paradox v Augustínovom skúmaní [4, s. 14]. Nie je možné merať minulosť, lebo už nie je, ani budúcnosť, lebo ešte nie je; nemeria sa ani prítomnosť, ani plynúci čas, a predsa sa čas meria.

Augustín následne robí ďalší a v istom zmysle rozhodujúci krok: začína skúmať čas ako isté rozpätie, trvanie, v ktorom sa odohráva pohyb, alebo v ktorom prebieha reč (Augustín, [1], XI, 26). Nemeria sa dĺžka samotnej slabiky, ktorá znie alebo už doznela (lebo jej už niet), ale „meriam niečo, čo zostalo v mojej pamäti. V tebe, duch môj, meriam čas“ (Augustín, [1], XI, 27)². Akoby zvuk, ktorý človek počuje, sa vtlačil do pamäte ako nejaký obraz alebo odtlačok. Podľa P. Ricoeura Augustín do rozumovej analýzy zavádza zmyslovú skúsenosť preto, aby celú apóriu ešte vyhrotil a podčiarkol práve tú skutočnosť, že meranie času nemá nič spoločné s vonkajším pohybom [7, s. 37]. Meria sa teda dojem, ktorý v duchu spôsobili pomíňajúce sa veci: „V tebe [v duchu] meriam čas, meriam dojem, ktorý urobili na teba veci, dojem, ktorý trvá aj vtedy, keď sa veci pominuli. Sám prítomný dojem meriam, a nie veci, ktoré

² Augustín trval na tom, že času v každodennom živote rozumieme, zaobchádzame s ním a vieme ho dokonca merať. Práve týmto dôrazom na skúsenosť ľudského konania sa stal Augustín predchodcom fenomenologickej školy, ktorá od neho prevzala nielen spôsob pýtania sa a skúmania, ale aj konkrétne fenomény, na ktorých svoje skúmanie uskutočňuje [3, s. 41].

už minuli“ (Augustín, [1], XI, 27). Čas v jeho troch podobách je schopná obsiahnuť jedine duša: pozornosť sa obracia na prítomnosť, očakáva budúcnosť a spomína na minulosť. „Len duch takto rôzne napätý môže byť v distenzii,“ upozorňuje Ricoeur [7, s. 38]. Toto napätie, či rozpätie nie je pasívne, že by len prijímalo, čo prichádza z vonku. Pozornosť obrátená na prítomnosť sa stáva *intenciou*, lebo „prítomný úmysel posieľa budúce do minulého, takže umenšovaním budúceho rastie minulé až dovtedy, kým sa celé nepremeení na minulé“ (Augustín, [1], XI, 27). Podobne ako keď recitujeme básň, postupne posielame to, čo ešte treba odrecitovať a ešte len má zaznieť do minulosti, teda, aby už bolo odrecitované: „Duch očakáva, pozoruje a spomína si tak, aby očakávané prešlo pozorovaním na spomínanie“ (Augustín, [1], XI, 28). Toto všetko je teda možné len vtedy, ak duch *koná*, presnejšie, keď očakáva, keď venuje svoju pozornosť a keď si spomína. Zostáva však v určitom napätí, lebo očakávanie nie je spomínanie, ako budúcnosť nie je minulosť. Je potrebné, aby sa z *intentio* zrodilo *distentio*. Augustín to vysvetľuje na príklade piesne. Kým ju človek spieva, spomína si, čo už zaspieval, vie, čo spieva a vie aj to, čo ešte má spievať (Augustín, [1], XI, 28). Nehovorí teda o pozornosti, pamäti a očakávaní samostatne, ale vo vzájomnej činnosti, lebo činnosť môže byť nazvaná spomienkou vzhľadom na to, čo už zaspieval a očakávaním vzhľadom na to, čo ešte má spievať. *Distentio* je určité rozštiepenie troch spôsobov tej istej aktivity.

Augustín postupne mení používanie termínu *distentio*. Nehovorí o rozptýlenosti v spojitosti s duchom, ale aj s inými oblasťami: „Čo platí o piesni, to platí aj o jej častiach [...]. To isté platí aj o celom ľudskom živote, ktorého časti tvoria všetky skutky človeka. To napokon platí aj o veku celého ľudstva, ktorého časťami sú všetky životy jednotlivcov“ (Augustín, [1], XI, 28). Takto sa od filozofického skúmania presúva k duchovnej a existenciálnej rovine človeka, ktorý je tiež stvorením a stráca sa v čase a v zmene. Nechce však zostať len pri konštatovaní, že život človeka je „rozpätím“, ale je treba pozornosť obrátiť k večnosti a k Jednému:

„aby som sa zotavil z rozptýlenosti svojich starých dní, aby som zabudol na minulosť a smeroval k jednému. Nie na to, čo je budúce a pomínutelné, ale na to, čo je predo mnou, nie rozptýlené [*distentio*], ale sústredené. Nie podľa rozptýlenosti, ale podľa úmyslu [*intentio*] smerujem k odmene nadzemského povolania, aby som tam počul hlas tvojej chvály a pozoroval tvoju neprichádzajúcu a neodchádzajúcu blaženosť“ (Augustín, [1], XI, 29).

Oproti dokonalej a nehybnej večnosti Boha, čas je poznačený ontologickou nestabilitnosťou stvorenia, je skúsenosťou rozpadu, omylu, hriechu a smrti. V čase človek prežíva vzdialenie od Jedného, od Boha. A napriek tomu, práve v čase „nový človek“ uskutočňuje rozhodnutie sa pre večnosť: ako duša zjednocuje množstvo prežitých okamihov, tak človek „pútnik“ je povolaný: má sa obrátiť a vtedy sa prázdne puto-

vanie stane smerovaním k pokoju. Úvaha o čase tak tvorí základný okamih sebapochopenia, obnovy vlastného vnútorného života a objasnením vlastnej púte.

2. Problém času podľa M. F. Sciaccu

V chápaní času sa Sciacca v mnohom inšpiroval Augustínom. Zároveň však na jeho myslenie vplývali aj iné filozofické smery, napr. existencializmus a aktualizmus. Videli sme, že Augustín umiestňuje čas do mysle človeka. Podľa Sciaccu je počiatok času v slobodnej vôli a v spôsoboch jej slobody: „Čas netvorí človeka, ale každý človek tvorí svoju slobodnou vôľou svoj čas“ [9, s. 113].

Na základe toho Sciacca rozlišuje medzi počiatočným časom, časom života a časom existencie. Pre pochopenie, čo ho viedlo k tomuto rozlišovaniu, je potrebné veľmi v krátkosti načrtnúť, ako chápe človeka z hľadiska ontológie a antropológie. Človek je podľa neho komplexná jednota tela a duše, jednota horizontálneho a vertikálneho rozmeru. Ľudské telo i duša spolu tvoria originálnu syntézu. V konaní človeka je vždy oboje spoluprítomné: duchovný rozmer je prítomný v túžbach a inklináciách tela, telesný rozmer sa odráža v duchovných činnostiach. Dokáže poznávať a chcieť a dokáže si uvedomiť seba samého, čím sa odlišuje od živočíchov.

Z ontologického hľadiska je pre Sciaccu kľúčovým výrazom „bytie ako idea“. Ide o ideu, ktorá je prítomná v myslení človeka. Treba podčiarknuť, že nejde o pojem bytia, ktorý sa tvorí abstrakciou, ale o ideu. Len vďaka nej človek dokáže tvoriť pojmy, súdy a úsudky, uvedomiť si seba samého, dokáže slobodne chcieť a rozhodovať sa, dokáže milovať. Bytie ako idea spôsobuje, že človek je iným ako ostatné súcna. Idea bytia je človekovi prirodzene známa, objavuje ju postupne svojou duchovnou činnosťou. Vďaka jej prítomnosti je myseľ v akte, preto je pre ňu ontologickým, a nie gnozeologickým základom [2, s. 58 - 59]. Sciacca chápe človeka ako existujúceho, čo umožňuje, aby svojím konaním zdokonaľoval a završoval svoj ontologický status a dosiahol to, čo má na počiatku viac-menej len potenciálne. Prítomnosť bytia ako idey otvára človeka pre Nekonečno, lebo idea bytia je „predchodcom“ tak pojmov všetkých konečných súcién, ako aj pojmu Nekonečného bytia. Otvorenosť pre Nekonečno sa prejavuje vo všetkých duchovných schopnostiach človeka.

Okrem duchovnej roviny človekovi patrí aj telesná rovina. Telesný rozmer človeka vyjadruje jeho konečnosť. Telesný a duchovný rozmer tvoria jednotu - človeka. Ide však o zvláštnu jednotu, lebo človek „je primitívnou syntézou konečného a nekonečného [...] Človek je teda *sui generis*, jedinečný: nie je konečný, ani nekonečný, je spolu konečný a nekonečný, ide o syntézu, ktorá je vnútorným dialógom“ [10, s. 111]. Sciacca hovorí o ontologickej „nevyváženosti“. Človek však chce túto nevyváženosť odstrániť a nadobudnúť súlad. Prejavuje sa to v celej je-



ho činnosti. Vďaka prítomnosti bytia ako idey túži celým svojím bytím po plnosti bytia, ktoré nenájde v nijakom konečnom súcne. Túžba po Nekonečne mu nedovolí uspokojiť sa iba s konečným a pobáda ho stále presahovať už dosiahnutý stav. Aj vtedy, keď si myslí, že dosiahol na zemi plné šťastie, stále k tomu niečo chýba. Dôvodom je jeho „trans-naturálna“ prirodzenosť [10, s. 107 – 108]. V prirodzenom poriadku nenachádza nič, čo by jeho schopnosti uspokojilo, takže ako prirodzenosť je pobádaná hľadať svoj posledný cieľ za-prirodzenosťou [10, s. 164]. Tu je pôvod potreby aktivity na všetkých rovinách (telesnej i duchovnej).

Aby sa dalo hovoriť o ľudskej činnosti, je nevyhnutná sloboda. Sciacca rozlišuje tri formy slobody. Hovorí o „počiatočnej slobode“, ktorá je základom všetkých ďalších slobodných rozhodnutí. Ide o prvý akt pravej autentickej slobody, teda o prijatie a uznanie svojej „ontologickej závislosti“ od iného. Človek má však možnosť svoj status závislosti neprijat. Rozhodnutie počiatočnej slobody sa odráža v ďalších slobodných rozhodnutiach. Ďalšími formami slobody sú „sloboda výberu“, ktorá si vyberá súcna potrebné pre fyzický život a „slobodná voľba“, ktorou sa rozhoduje pre dobro o sebe.³

Uvedené chápanie človeka umožňuje Sciaccovi rozlišovať medzi tromi formami času, v ktorých sa uskutočňuje ľudská činnosť. Ide o „počiatočný čas“, zrodený počiatočnou slobodou, potom je to „čas života“ zrodený slobodou výberu a „čas existencie, zrodený slobodnou voľbou [9, s. 116 – 118]. Nezaobera sa vonkajším časom, ale časom každého človeka. Nie človek je v čase a závisí od neho, naopak, čas je v človeku a závisí od neho, lebo ho utvára jeho slobodná vôľa a používa ho dobre alebo zle. Na rozdiel od Augustína teda Sciacca jasne spája čas so slobodnou vôľou: „Ako Boh nestvoril svet v čase, ale s časom, tak aj človek nekona v čase, ale, konajúc, tvorí *svoj* čas. Sloboda je skôr ako čas, a nie je až na konci procesu“ [9, s. 127 – 128].

2.1 Počiatočný čas

Počiatočná sloboda je okamih, v ktorom „ja“ je subjektom i objektom zároveň, čo sa odráža v chcení seba samého. Chcenie seba samého nie je nejakým abstraktným alebo formálnym chcením, ale uznanie konkrétnej komplexnosti človeka vo svojej ontologickej štruktúre. Presnej-

³ Výber a voľba nie je to isté. K výberu totiž človek môže byť donútený. Ak si musí niečo vybrať, nie vždy je slobodný. Ide síce o akt vôle, ale vo výbere prevažuje subjektívny prvok, pretože si vyberáme podľa toho, čo sa „nám“ hodí, čo „my“ potrebujeme. Väčšinou sa sloboda výberu týka súcien, ktoré sú potrebné pre život. Voľba je rozhodnutie slobodnej vôle, ktorá nie je ničím nútená vybrať si, ako napr. medzi dvoma vecami, z ktorých nechce ani jednu. Vo voľbe prevažuje objektívny prvok: človek niečo chce, lebo je to dobré samé osebe (nie dobré pre neho). Oba druhy slobody sú pre človeka potrebné: potrebuje slobodu výberu, aby mohol normálne žiť, no skutočne slobodným bude vtedy, ak všetko podriadi slobodnej voľbe, lebo v nej sa viac vyjadruje ako človek, ako existujúci. O prelínaní subjektívneho a objektívneho prvku v živote pozri [5, s. 18 – 19].



šie, počiatková sloboda je prvým aktom slobody, v ktorom sa človek prijíma ako konečné súcno prítahované Nekonečným bytím. Je to uznanie, že nie je plne aktualizovaný, že len smeruje k naplneniu. Vo svojom rozhodovaní nie je obrátený na niečo mimo seba, ale na seba samého. Človek sa nemusí rozhodnúť, či chce alebo nechce nejakú vec, ale nemôže sa rozhodnúť, či seba prijme alebo odmietne [9, s. 85]. Ako na úrovni vedomia hovoríme o seba-uvedomení, tak na úrovni vôle hovoríme o seba-chceni, teda uznaní seba vo svojej bytostnej ontologickej štruktúre [2, s. 156]. Seba-chcenie nie je psychologickým činom, ale ontologickým [9, s. 97], ďalšie činy sú špecifikáciou tohto seba-chcenia, sú špecifikáciou ontologickej slobody.

Z počiatkovej slobody vychádza počiatkový čas. Všetko, čo sa deje na úrovni inštinktov a mechanických reakcií, patrí k vonkajšiemu času diania. Nepatrí k vnútornému času práve preto, že sa to deje mimo vôle. Keď Sciacca hovorí o počiatkovom čase, chápe ho ako vnútorný čas, keď vôľa si volí, akceptuje vlastné bytie v tom stupni, ktorý mu patrí, alebo ho, naopak, odmieta [9, s. 116]. Nejde ešte o čas „pre niečo“, ale zároveň to nie je prázdny čas. Je to čas „plný bytia chcejúceho súcna“.

Tým, že človek má túto dvojitú možnosť, podčiarkuje sa viac aj jeho „ontologická nevyrovnanosť“. Svoje rozhodnutie totiž môže nasmerovať na konečné súcna a točiť sa stále v kruhu, lebo prostredníctvom nich nedokáže uspokojiť svoju otvorenosť pre Nekonečno a túžbu po ňom. Môže však súhlasiť s tým, že je stvorením a tým sa zároveň otvoriť pre Nekonečno. Človek sa tak začína tvoriť a tým tvorí aj seba. Základom tejto možnosti je podľa Sciaccu stvoriteľský akt: „som prítomnosťou stvoriteľského aktu, svoje ‚už‘ mám v Bohu; bol som, som a budem vždy Ním myslený, ak by ma On čo len na okamih nepodopieral, vyparil by som sa v ničote. Ani moje ‚potom‘, budúcnosť mojich večných dejín, nezávisí od času môjho života, sú Božím darom“ [9, s. 121]. Inými slovami počiatok i cieľ človeka je v Bohu, preto Sciacca človeka považuje za trans-historické bytie. Medzi počiatkom i cieľom má človek možnosť slobodným rozhodovaním utvárať svoj čas a svoje dejiny. Všetko závisí od jeho rozhodnutia. Čas patrí k ontologickej štruktúre človeka, nedá sa nikdy vyčerpať ani zničiť, dá sa však pozdvihnúť k dokonalosti tým, že človek sa bude správne rozhodovať. Podľa Sciaccu správne rozhodnutie spočíva v rozhodovaní sa podľa poriadku bytia. Vtedy sa sloboda otvára pre Nekonečno, pre ktoré je človek bytostne otvorený. Preto dovŕšenie človeka nie je možné v čase a vo svete, ale v tom, čo svet presahuje.

Čas človeka pramení v prvom akte jeho vôle. Nedá sa preto hovoriť, že by pramenil niekde v minulosti. „Chcejúca vôľa aktualizuje svoje možnosti a aktualizujúc ich tvorí minulosť“ [9, s. 122]. Znamená to, že nie je tu najskôr minulosť a až potom budúcnosť, ale naopak po budúcnosti nasleduje minulosť, pretože najskôr sú možnosti, až potom ich vôľa môže aktualizovať. Sciacca podčiarkuje dôležitosť vôle, ktorá

aktualizuje len jednu z možností, ktoré budúcnosť ponúka, čím opúšťa priestorové zobrazenie času, determinizmus a kauzalnosť, aby problematiku, podobne ako Augustín, sústredil do vnútra človeka.

Budúcnosť nie je pre neho nejaká veličina, údaj, ale ide o súhrn možností, medzi ktorými si slobodná vôľa môže slobodne vyberať a voliť, nie je k výberu a k voľbe ničím determinovaná. Minulosť sa rodí z budúcnosti, keď si vôľa zvolila. Prechod sa deje v prítomnosti, ktorú nechápe ako neaktuálny bod, ale ako *distentio*, čo umožňuje práve slobodná vôľa. Prítomnosť je teda spolu aj minulosť aj budúcnosť, je zároveň spomienkou i očakávaním. Platí to aj pre počiatkový čas, nakoľko v tomto „okamihu“ ja sa prijímam alebo odmietam ako stvorenie „spútané“ spolu so stvoriteľským aktom, ktorý v sebe sprítomňuje to „už“, teda moju trans-historickú „minulosť“ a vďaka intuícii bytia ako idey, ktorá mi otvára cestu pre nekonečno, sprítomňuje aj to „potom“, moju budúcnosť. Preto „prvá prítomnosť môjho času je a) pamiatkou ‚pamiatky‘ Boha, ktoré sú nerozlučne spojené a nezničiteľné [...] a zároveň b) očakávaním mojej budúcnosti vo svete, ktorá je nerozlučne zjednotená s mojou trans-historickou budúcnosťou“ [9, s. 124].

Úlohou vôle je udržať minulosť, prítomnosť a budúcnosť v jednote, čo je náročné. Veľa ľudí sa sústreďuje na minulosť, pretože „všetko dobré a pekné už bolo“. Prítomnosť i budúcnosť sú zlé, a preto ich odmietajú. Ide o „*voluntas* toho, čo bolo a nie je, ktorá je zároveň *no-luntas* toho, čo je a čo bude“ [9, s. 134]. Iní zasa kladú dôraz výlučne na budúcnosť, lebo zajtrašok bude lepší ako dnešok a včerašok. Treba ísť vpred, neobzerať sa do minulosti, nehľadieť na prítomnosť, lebo zajtra bude lepšie. V tomto prípade ide o *voluntas* budúcnosti a o *no-luntas* prítomnosti. Oba postoje majú spoločný únik z prítomnosti. Vyrovnaný postoj k času má len ten, kto existuje na úrovni bytia, nesmúti za minulosťou, ani ju neodmieta, neobáva sa zajtrajška; ten je vždy naplnený prítomnosťou, v ktorej sú prítomné všetky tri momenty času [9, s. 138].

2.2 Čas života

Prvotná sloboda je základom slobody výberu. Človek si vyberá to, čo umožňuje jeho život na zemi. Výber závisí od toho, aký postoj zaujal v počiatkovej slobode; ak odmieta svoj ontologický status, bude ním poznačené každé jeho rozhodnutie. Ak odmieta nasmerovanie na Nekonečno, čo môžeme nazvať vertikálou v človeku, zostáva len horizontála, teda svet konečných vecí a konečných dobie. Na tým je duchovný rozmer prevalcovaný živočíšnosťou [9, s. 156]⁴. Problémom nie je, že človek si vyberá konečné dobrá, lebo aj tie potrebuje pre život. Sciacca nechce celú horizontálnu dimenziu človeka zrušiť. Problémom

⁴ Sciacca preberá postoj Augustína, ktorý v slobodnom rozhodnutí sa pre nižšie dobro vidí príčinu zla vo svete. K tejto téme porov. [11, s. 57 – 84].

je, ako si konečné dobrá vyberá: vyberá si ich subjektívne. Má si ich vyberať objektívne, to znamená priznať každému súcnu jeho hodnotu, uznať ho v poriadku bytia.

Sloboda výberu rodí čas života. Sciacca rozlišuje dve formy tohto času. Na jednej strane je to *empirický* čas, vonkajší, ktorý Sciacca kritizuje, lebo je vlastný slobode výberu, ktorá si aj objektívne dobrá vyberá subjektívne. Chápe sa ako možnosť diania vo svete, v ekonómii, aby sa stal vyjadrením výlučne vonkajšej a svetskej skutočnosti. Je preň typická dočasnosť, prechodnosť, mechanická následnosť výberu dobier podľa potrieb tela a živočíšnosti, s čím je spojená aj tvorba týchto dobier, ktoré uspokojia živočíšne a telesné potreby človeka. Nástrojom na získavanie týchto dobier je veda a pokrok. Na druhej strane je to *historický* čas, a je vlastný slobode výberu, ktorá si subjektívne dobrá vyberá objektívne, rešpektujúc poriadok bytia [9, s. 117]. Človek si vyberá dobrá v perspektíve vyššieho celku, v perspektíve existencie. Snaží sa zlepšiť si úroveň života nie preto, aby sa život stal posledným cieľom jeho snažení, ale preto, aby sa stal pozitívnou podmienkou pre duchovnú existenciu. Jediné v tomto zmysle je podľa Sciaccu možný dejinný čas, ako syntéza historického a existenciálneho času. V tomto zmysle aj akékoľvek úsilie človeka a jeho činnosť vo svete, v oblasti techniky, vedy, hospodárstva, nie sú viac cieľom, ale prostriedkom pre dosahovanie vyššej úrovne. Čas života tak nie je súhrnom okamihov, ale sa mení na *distenciu* ducha, na dynamickú následnosť udalostí [9, s. 238].

2.3 Čas existencie

Rozhodnutím sa pre subjektívne dobrá objektívne sa vôľa dostáva k voľbe, ktorá je výrazom skutočnej slobody. Slobodná voľba sa netýka života, ale ide o voľbu existencie [9, s. 260], a je „predĺženou rukou“ počiatočnej slobody. Ak človek prijme seba ako konečné bytie otvorené pre Nekonečno, najvýraznejšie sa to prejavuje práve v slobodnej voľbe, lebo uznáva všetky súcna v ich poriadku bytia, no zároveň uznáva, že najvyššia voľba patrí Najvyššiemu dobru. Človek je však uprostred sveta a telesný rozmer sa silno hlási o slovo. Aby bol za každých okolností schopný správnej a naozaj slobodnej voľby, musí mať odstup od jednotlivých dobier. Ak rešpektuje poriadok bytia, zároveň vie, že poslednú a definitívnu voľbu, ktorú Sciacca nazýva absolútnou, musí nechať pre Absolútne bytie. Vtedy bude sloboda maximálne aktualizovaná a človek dosiahne maximálnu dokonalosť [6, s. 211].

Slobodná voľba rodí čas existencie, ktorý v sebe zahŕňa aj čas života a počiatočný čas. Ako sa vo voľbe prejavuje „integrálna sloboda“, podobne sa aj čas existencie stáva „integrálnym časom“. „Prítomnosť, minulosť a budúcnosť v prítomnej voľbe nie sú viac len momentmi času života pre život vo svete, ale sú spolu časom existencie pre existenciu vo svete, nekonečným časom, nasmerovaným na svoju „trans-historickú“ budúcnosť“ [9, s. 297].

Čas existencie je trvaním, pričom za trvanie považuje „nekonečný

čas chcejúcej vôle na najvyššej úrovni slobody, ktorú človek môže dosiahnuť, teda čas iniciatívy pre Bytie“ [9, s. 298].

Človek je iný ako všetko ostatné okolo neho; nepatrí k svetu. Preto aj jeho dejinnosť nie je taká istá ako dejiny sveta. Každý človek má svoje vlastné, *osobné* dejiny, ktoré začínajú prvým rozhodnutím vôle. Každý má osobné dejiny, lebo každý sa inak rozhoduje a volí si veci, druhých ľudí i Boha. Dejinnosť človeka nie je taká istá ako dejiny sveta, lebo svojou bytostnou otvorenosťou nepatrí celkom k svetu, je iný ako svet. Každý akt vôle, každé aj najmenšie rozhodnutie je teda mimoriadne dôležité, lebo sa nestráca niekde mimo človeka a v zabudnutí, ale naopak, trvá, lebo je súčasťou osobných dejín. „Naše skutky, malé alebo veľké, sú všetky časné a platia do tej miery, do akej podporujú vnútornú slobodu a sú urobené nie *pre*, ale v našom svetskom živote *pre* osobnú spásu, teda vzhľadom na naplnenie existenciálneho času, ktorého čas sveta je súčasťou“ [9, s. 311]. Kým človek žije na zemi, neustále sa rozhoduje. Malo by ho sprevádzať vedomie, že každá jeho voľba je „predposledná“. Posledným bude až definitívne zvolenie si Absolútneho bytia. V tejto súvislosti Sciacca hovorí o „okamihu“, ktorý je časom absolútnej voľby; ide o trvanie pozdvihnuté milosťou. Okamih absolútnej voľby nie je inou formou času, ako absolútna voľba nie je inou formou slobody. Ide o pozdvihnutie času človeka do nového času, do pôvodného času, nie k ďalšej forme času. „Okamih je prítomnosť súčasnosti, ktorá ‚spalujúč‘ tri okamihy času, ‚horí‘ zo svojej budúcnosti; ide o ontologickú pôvodnosť“ [9, s. 324]. Okamih je vpísaný v budúcnosti; časom absolútnej voľby je očakávanie spásy, večnej prítomnosti, pre ktorú sa vôľa rozhodla. Pôvodný čas je vlastne časom Adama predtým, ako zhrešil. Odzrkadľuje pôvodnú harmóniu medzi životom a existenciou, medzi telom a dušou. Človek sa k nemu dopracuje len s pomocou Božej milosti.

Krátke zhodnotenie

Dielo M. F. Sciaccu je rozsiahle (súbor jeho diel tvorí 47 zväzkov) a jeho myslenie sa postupne pretváralo: od aktualizmu cez spiritualizmus sa nakoniec prepracoval k integrálnej filozofii. Problematikou času sa autor zaoberá v období, kedy už bol zakotvený v integrálnej filozofii. Ak chceme hodnotiť jeho myslenie, treba brať do úvahy, že aj jeho integrálnu filozofiu treba skúmať integrálne, lebo jednotlivé časti na seba nadväzujú a vzájomne sa podmieňujú. Predmetom skúmania bola téma času, ktorá so sebou nesie otázky metafyziky osoby, antropológie, slobody, morálneho konania a v istom zmysle aj náboženské otázky. Napriek limitom sa pokúsim zhodnotiť, k čomu ma skúmanie priviedlo.

V chápaní času podľa Augustína i Sciaccu sú viaceré spoločné, ale i odlišné body. Obaja chápu čas ako *distentio animi*, pričom Augustín viac podčiarkuje spojenie času a myslenia, kým Sciacca ho viac spája s vôľou, k čomu sa dopracoval na základe štúdia G. Gentileho, A. Rosminiho, H. Bergsona i M. Blondela.

Augustín uvažuje o čase v súvislosti s teologickými problémami. Sciaccovo myslenie je filozofické. V prvom rade celú problematiku zakladá na metafyzike človeka ako osoby. Človek má základné duchovné schopnosti, ktoré musia byť aktualizované voľbou, čím sa mu otvára možnosť konať morálne. Sciacca podčiarkuje potrebu neustáleho morálneho úsilia o vnútornú slobodu, o oslobodenie sa od zla. Pritom si uvedomuje, že bez daru Božej milosti toho sám človek nie je schopný. Takže v konečnom dôsledku mu nechýba ani teologický pohľad.

V Sciaccovom postoji nájdeme aj Bergsonovu tému trvania. Nakoľko je presvedčený, že Bergsonovmu „ja“ chýba ontologický základ, trvanie sa môže znížiť len na následnosť a vnútorný život sa zmení na psychologické okamihy. Sciacca preto preberá augustínovský postoj a čas človeka chápe ako *distentio*, ktoré nie je súčtom po sebe plynúcich okamihov, ale naopak, rozpätie, ktoré ako celok smeruje k Bohu.

Svojím konaním človek tvorí dejiny. Okrem toho je pre neho charakteristická dejinnosť, ktorá sa nedá naplno uskutočniť vo svete, preto je trans-historická. Sciacca kritizuje večný cyklický proces, analogický večnému návratu, ktorý nachádza v gréckom myslení. Dejinnosť je podľa Sciaccu *osobný* proces, to znamená, že vychádza z rozhodnutia vôle a jej činnosti. Keďže človek sa môže rozhodnúť nielen pre dobro, ale aj pre zlo, dejiny tým nadobúdajú morálnu a teologickú hodnotu.

Rozlíšenie medzi počiatočným časom, časom života a časom existencie ho nevedie k rôznym a od seba oddeleným spôsobom, ktoré si človek volí. Naopak: tieto formy času sa vzájomne podmieňujú, dokonalejšia forma vždy zahŕňa predchádzajúcu formu. Sciacca správne vystihol, že človek je ontologicky konštituovaný pre čas existencie. V istom zmysle je to opäť v línii Augustína, ktorý rozlišoval medzi pozemským štátom a nebeským štátom, pričom starosť o nebeský štát nevyklučuje, ale zahŕňa starosť o pozemský štát.

Sciacca veľmi dobre podčiarkol, že čas je vpísaný do bytia človeka. Od každého jednotlivca závisí, čím ho naplní. Preto konaním každý vytvára svoj jedinečný čas. Tým sa čas stáva osobným procesom, v ktorom sa človek utvára, postupne presahuje i završuje.

Literatúra

- [1] AUGUSTÍN, *Vyznania*, Lúč : Bratislava, 1997.
- [2] DENTONE, A.: *La problematica morale nella filosofia dell'ingeralità*. Marzorati : Milano, 1966.
- [3] KARABA, M.: *Filozofické implikácie kvantovej teórie vo filozofii prírody*. Dobrá kniha : Trnava, 2009.
- [4] KARFÍKOVÁ, L.: *Čas a řeč*. Oikoymenh : Praha, 2007.
- [5] NEMEC, Rastislav: Gadamerova subtilitas applicandi verus Whiteheadova symbolická referencia. In: *Filozofia*, 2009, roč. 64, č. 1, s. 18 - 27.
- [6] PIGNOLONI, E.: *Genesi e sviluppo del rosminianesimo nel pensiero di M. F. Sciacca I*. Marzorati : Milano 1967.

- [7] RICOEUR, P.: *Čas a vyprávění I.*, Oikoymenh : Praha 2000.
- [8] ROJKA, Ľ.: *The Eternity of God : Comparative Study of Bernard Lonergan and Richard Swinburne.* VDM : Saarbrücken, Deutschland, 2009.
- [9] SCIACCA, M. F.: *La libertà e il tempo.* Marzorati : Milano, 1965.
- [10] SCIACCA, M. F.: *L'uomo, questo squilibrato.* Marzorati : Milano, 1963.
- [11] SPIŠIAKOVÁ, M.: Sloboda ako základ obhajoby proti argumentom zo zla. In GAVENDOVÁ, O. a kol.: *Variácie na tému sloboda.* UK : Bratislava, 2012, s. 57 – 84.

PhDr. Oľga Gavendová, PhD., pôsobí na katedre filozofie Rímskokatolíckej cyrilometodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského. Orientuje sa najmä na filozofickú antropológiu, etiku a filozofiu náboženstva.