

Čas jako filosofický a jako theologický problém [1992]

ETF UK

21. 2. 1992

1.01

Filosofie od samého počátku neměla čas ráda, podceňovala jej, snižovala jeho význam, ba vytěsňovala jej ze svého povědomí. Theologie se tím nakazila – ale nejenom theologie, veškeré naše myšlení tím bylo zatíženo. Heideggerova teze, že celá dosavadní myšlenková tradice se vyznačuje zapomenutím na bytí. Seinsvergessenheit, znamená zároveň důraz na zapomenutí na čas, Zeitvergessenheit, neboť H. ve své, hlavním díle, Sein und Zeit, ukázal na neodlučnost bytí a času.

1.02

To vše vzniklo z nepochopení samotné podstaty nové životní orientace „víry“, která začala pronikat do světa orientovaného stále ještě myticky, byť pojmově a tedy nenarativně. Nepochopení je něco, čím je vždycky provázáno každé lidské pochopení – v tom je vidět konečnost, omezenost člověka. Vidíme to např. také dnes, kdy tzv. postmoderní myslitelé zdůrazňují některé okrajové a dokonce pochybné momenty své orientace, ačkoliv jsou fakticky nesení momenty jinými, a to dokonce momenty mnohem základnějšími. Postmodernisté zkrátka sami sobě dost nerozumějí, a úkolem pravých filosofů je vyjasnit právě to, co jim uniká. (A to nejde bez polemiky.)

1.03

Ad polemika a polemičnost. Jsou dvě cesty, jak někoho přesvědčit: buď to jde hladce, prostě přemlouváním (ukecáváním), nákazou, předváděním kroků, které mají být napodobeny. Výsledek je často prakticky uspokojivý, ale filosoficky je naprosto bezcenný, protože filosofii vždycky jde a půjde o to, abychom věděli, co děláme, když jsme aktivní, i když jde o aktivitu jen myšlenkovou. Filosof nestojí o to, aby lidi přivedl na nějakou cestu, aniž by věděli, co dělají, jak se jejich orientace změnila. A tak tu je druhá cesta: vyprovokovat je, aby se sami rozhodli za okolností, které jim nedovolí nevědět, co dělají. A nejlepší cestou k tomu je vyostřovat situaci, vyhrotit spory, vnutit jim diskusi a polemiku, v níž si nepoklepáváme navzájem na ramena, ale podtrhujeme každý nedostatek, každou chybu, kterou partner udělá.

1.04

Žijeme a myslíme na konci jedné myšlenkové epochy, která se vyznačuje mj. odvratem od celého hnízda problémů, spjatých s časem, změnou, událostným děním a dějinností, jakož i vůbec dějinami. Konec té staré epochy nenastal ani náhodně, ani nějakou vnitřní vyčerpaností, nýbrž styl této epochy byl po věky nahlodáván a nabouráván jistými myšlenkově i vůbec životně orientačními prvky, jakými „enzymy“, jejichž původ je neřecký, totiž právě židovský, hebrejský. To by žádný theolog neměl přehlížet: theolog, který si tohle řádně neuvědomuje, je prostě špatný theolog. Zdůrazňuji: ne theolog, který má špatnou filosofii, nýbrž jehož theologie je hluboce vadná.

1.05

Někdy budeme v semináři číst XI. knihu Augustinových Vyznání (Kuncířovo vydání Levého překladu Konfesí z r. 1926 vydal Ioni Kalich, ovšem s vročením o rok starším). Tam si potom ukážeme, jak vypadala problematika, týkající se času, ve čtvrtém resp. pátém století (Augustin 354–430), tedy po křesťanské recepci

Platóna. U Augustina může každý velmi dobře vidět jak nesnáze a omyly, spjaté s přejetou řeckou tradicí, tak pozoruhodnou intuici, inspirovanou Písmem, zejména pak starozákonní tradicí „prorockou“. Ve výkladech tohoto semestru si na některé momenty rovněž poukážeme. Právě Augustin nás může uvést do celé problematiky, v níž se ukáže důležitost pochopení povahy času pro samotnou teologii.

2.01

Aug. XI,5 (381): Prostor: kam byl umístěn stvořený vesmír? „Nebylo místa, kde by mohl být svět, než byl učiněn.“

2.02

Aug. XI,6 (382–3): Slovo stvoření: „zazněl z nebe hlas“, tj. „ten hlas zazněl a dozně, započal a skončil“. „Ten hlas povstal pohybem nějakého tvora“. Toto slovo bylo tedy proneseno nikoliv už v čase, jak nám chybně říká překlad, ale před časem a pro čas (ad tempus facta verba). Celý problém je tedy soustředěn do momentu přechodu mezi nicotou před stvořením a mezi stvořením světa, tj. nebes a země. To je myšlenka LOGU, tedy Krista jakožto LOGU. Problémy s tím spojené.

2.03

Podobně jako s prostorem se to má i s časem. Kdy začne stvořený svět „být“? Na které „místo“ je položen počátek stvoření? Event. na které „místo“ je položen počátek znění onoho stvořitelského Slova? Onen zmíněný problém zatím nechme stranou: stvořitelskému Slovu „nic nepředchází, nic nenásleduje, protože jest opravdu věčné a nesmrtelné“ (383–4). „A přece vše, co tvoříš svým Slovem, neděje se současně, ani od věčnosti.“ (384) (Aug.XI,7)

2.04

Obrovský problém: neprůhledná souvislost mezi věčností a časností: „věčný Rozum – v němž však nic nezačíná a njic nekončí – určuje, kdy má (to či ono) začít nebo skončit.“ (Aug.XI,8 – 384). Jak nás může oslovovat („učit“) ona „nezměnitelná Pravda“, která netrvá v čase, nýbrž ve věčnosti a proto má podle Augustina „nezměnitelné trvání“ a v tom smyslu je „Počátkem, který k nám mluví“ (385).

2.05

Odtud důraz na lidské „nitro“: „kdo může, ať slyší Tvůj hlas ve svém nitru“ (Aug.XI,9 – 386) – nicméně distance: já však chci pln důvěry zvolati... Jsou tu totiž ještě další problémy, a proto onen modlitebný povzdech a distance od nějakého „definitivního“ řešení. Otázka totiž zní: jak může nastat „v Bohu nový pohyb a nová vůle“, totiž vůle stvořit? „Jak možno mluvit o pravé věčnosti tam, kde povstává vůle, které předtím nebylo?“ (Aug.XI,10 – 387) Vůle boží náleží k jeho pravé pod-statě, tedy „stojí pod“ aktem stvoření. Vztah!?

3.01

Připustíme-li, jak nás přesvědčuje Augustin, že čas náleží mezi skutečnosti stvořené, musíme se v dalším kroku zřejmě rozhodnout, co z toho vyvodíme pro eventuelní skutečnost extramundální, tedy mimosvětovou. Přijmeme-li tradiční theologický termín „Bůh“, zní tedy otázka následovně: můžeme o Bohu mluvit jako o skutečnosti nečasové a mimočasové – a tím potvrdíme stvořenost a tedy intramundánnost, vnitrosvětčnost času jako takového, tedy času všeho druhu a ve všech ohledech -, anebo budeme s Augustinem souhlasit pouze potud, že půjde v tomto smyslu o čas „našeho života“ a „našeho světa“, aniž bychom tím chtěli prejudikovat to, co udělal Augustin, totiž že Bohu vyhradil tzv. věčnost, tj.

nečasovost, nadčasovost, mimočasovost?

3.02

Kdybychom se měli opírat o starozákonní výroky, museli bychom se nechat vést docela jiným směrem, než jakým šel Augustin. Čteme tam totiž sice, že Bůh je jiný než člověk (např. jeho myšlení je jiné než lidské), ale napořád se mluví o božích činech, dokonce o jeho hnutích myslí, Bůh si něco rozmyslí a netrvá na svých původních úmyslech, někdy pozdě lituje toho, co učinil, jindy naopak slibuje do budoucnosti, co učiní, dává svá zaslíbení atd. To samozřejmě věděl velmi dobře také Augustin a celá galerie dalších vynikajících theologů. Ti všichni ovšem problém odstranili tím, že nechali Hospodina jednat v dějinách a tedy v čase, ale jen jako hosta a příchozího, zatímco jeho vlastní domov mu vymezili v bezčasní. Naše otázka tedy zní především následovně: je Bůh křesťanské zvěsti, tj. Bůh Ježíše Krista (Otec J.K.), v čase doma, anebo není? Jestliže v Janově evangeliu čteme, že Ježíš Kristus jakožto Boží Syn „do svého vlastního přišel, ale vlastní jeho nepoznali jej“, co to v našem kontextu doopravdy znamená? Je Bůh „doma“ v čase nebo je „doma“ mimo čas?

3.03

Opustíme na chvíli onen specifický theologický kontext a přejdeme na půdu „neutrálnější“ (jak se to bude jevit alespoň na první pohled). V jakém smyslu můžeme vůbec myslit nějakou skutečnost jako mimočasovou? A k tomu náleží ihned druhá základní otázka: Co to je vůbec čas? Jak souvisí časovost a čas se skutečností, o jejíž časový charakter a o jejíž časové zařazení resp. zapojení v určitém rovněž časovém kontextu jde? Můžeme se tu pro začátek opět přidržet některých formulací Augustinových. Klasické je zejména místo ve 14.kapitole (hlavě) oné XI. knihy Konfesí, na kterou se soustředujeme: „Co je tedy čas? Pokud se mne nikdo netáže, vím to; když to chci tážícímu se vyložit, nevím to. S jistotou však říkám, že vím: nebylo by minulého času, kdyby něco nepominulo, a kdyby nic nepřicházelo, nebylo by času budoucího, a kdyby nebylo ničeho, nebylo by času přítomného. Ty dva druhy času však, totiž minulý a budoucí, jakým způsobem mohou být, když minulý už není a budoucí ještě není?“

3.04

Zde tedy máme před sebou dva důležité body, které úzce souvisí. Kdyby ničeho nebylo, nebyla by ani přítomnost, tj. nebyl by vůbec žádný čas. To má kupodivu jednu podmínku resp. jeden předpoklad, totiž že čas není „něco“. Kdyby totiž čas byl „něco“, pak by nepotřeboval ničeho dalšího, aby nejen byl přítomností, ale mohl by se stávat také minulostí, a protože přítomnost se neustále mění na minulost a přechází v minulost, musí tady být také nějaký přicházející nový čas, který by se stával přítomností – čili budoucnost. Přesto Augustin o čase mluví jako o něčem stvořeném, tedy jako o „něčem“, jako o nějaké „věci“ – ovšem věci velmi zvláštní, jejímž cílem, určením, důvodem bytí jed, „aby nebyla. Čas je ta zvláštní věc, která směřuje k tomu, aby nebyla.

3.05

Proč nemůžeme říci, že přesně totéž platí o všech stvořených věcech? Jestliže všechno má svůj počátek, průběh a konec, pak onen konec, k němuž každé jsoucno směřuje, je také cílem, a tak můžeme o každém jsoucnu prohlásit, že směřuje k tomu, aby nebylo. Nebylo by proto přece jenom možno říci také o čase jako o každé jiné stvořené věci, že je jsoucnem? Není to možné prostě proto, že čas sám, bez jakékoliv spojitosti s nějakými dalšími jsoucnem, není možno považovat za jsoucno (pravé jsoucno) prostě proto, že neexistuje nic, co by minulost, přítomnost a budoucnost drželo pohromadě,, sjednocovalo, integrovalo.

Nevidím jiného důvodu než právě tento. Pro Augustina je čas jakoby pouhou hromadou resp. sérií přítomností či spíše okamihů, z nichž každý je nejprve budoucí, na moment se stává aktuálně přítomným a pak přechází k ostatním, také již minulým či „bývalým“ přítomnostem. Augustin to však přece jenom vidí ještě jinak. Po jeho soudu je nesprávné mluvit o trojím času, totiž minulém, přítomném a budoucím. Za správnější považuje mluvit o přítomném v minulosti, přítomném v přítomnosti a přítomném v budoucnosti. A pak dodává (kap.20): tyto tři jsou v naší duši, jinde je nevidím. Minulost i budoucnost je tedy pro Augustina vlastně neskutečná, minulost je založena v paměti, budoucnost v očekávání. Zde právě můžeme vidět, jak zůstává v zajetí elejské myšlenky a vůbec řecké filosofie. To se ovšem ukazuje i jinde.

3.06

Pod vlivem řeckého myšlení považuje Augustin za nutné chápat Boha jako jsoucnou. Přítomnost je tedy dána jsoucností boží, tj. tím, že Bůh „jest“. Ale protože Bůh nepomíjí, tj. nestává se v žádné formě a žádným způsobem minulostí, dokonce ani zčásti nikoliv, je to přítomnost neustálá, „věčná“, ono slavné „věčné nyní“, aeternum nunc. Jakožto věčná přítomnost tedy čas není stvořením, ale je součástí božího jsoucnou, jeho nejvladnější kvalitou. Aby bylo možno rozdíl upevnit a prohloubit, Augustin jej zakotvuje terminologicky: věčnost nechápe jako čas, aby mohl říci: „Ty jsi stvořil všechny časy a sám jsi přede všemi časy, aniž někdy byl čas, kdy nebylo žádného času.“ Z toho je tedy zřejmé, že věčnost nepovažuje Augustin za čas. Věčná přítomnost není tedy žádnou protaženou přítomností aktuální, která by přece musela hned pomíjet a stávat se minulostí, ale je to přítomnost sui generis. Dokonce lze říci, že jediná věčnost je skutečná, zatímco čas je jen jakousi „roztažeností“ – distentio -, a Augustin dodává: „ale nevím čeho, a bylo by s podivem, kdyby ne samotného ducha“ (kap.26). Kdo by si tu nevzpomněl na Kanta, který chápe čas jako apriorní nazírací formu? 5.3.1992

3.07

To je zajisté napováženou: může theolog připustit, že by čas, o kterém spolu s Augustinem uvažuje jako o stvořené skutečnosti, potom zase spolu s ním redukoval na pouhou roztaženost ducha, distentio animi? Vždyť pak by se ona stvořitelická moc vlastně smrškla na stvoření lidského ducha, zatímco všechno další stvoření by byla jen sugesce, tj. nasugerovaný dojem stvořeného světa. Svět je dění, a to znamená, že má časový charakter. Budeme-li sám čas vykládat jako nasugerovanou představu, stává se pro nás nasugerovanou představou celý svět. Ale tím je popřeno to nejpodstatnější z myšlenky stvoření, totiž že svět je skutečný. Stvořeností světa je garantována jeho skutečnost; chceme-li relativizovat nebo dokonce popřít skutečnost světa, děláme ze stvoření trik a ze stvořitele podvodníka.

3.08

Tak se ukazuje, jak důležité je pro theologa a theologii řádné a do důsledků jdoucí promýšlení otázky, která se snad naivnímu duchu může jevit jako málo důležitá až nedůležitá nebo přinejmenším pro theologii okrajová. Theologie znamená systematické myšlenkové úsilí, pokoušející se myšlenkově uspořádat a sjednotit biblický pohled na člověka a na svět, nebo přesněji, najít v rozmanitosti biblických pohledů to, co je může sjednotit, resp. co mezi nimi rozpozná tu rozhodující linii, vedoucí od méně přesných a nedostatečně promyšlených formulací a pohledů k těm náročnějším, důkladnějším, přesnějším a pravdivějším, pravějším.

3.09

Theologie se nemůže omezit na biblismus, ale musí na jedné straně uchovat v plnosti ústřední biblické poselství (ale pak ho nejprve musí hledat a najít, protože ne všechno, co najdeme v bibli, je už samozřejmě tímto ústředním poselstvím, tzv. kerygmatem), a na druhé straně musí toto kerygma jako základní poselství vyříditi lidem v dané době, tedy dnešním současníkům. K tomu je ovšem zapotřebí současné době rozumět a znát ji. Theolog musí být schopen oslovit lidi své doby tak, aby se nejen cítili být osloveni, ale aby toto oslovení pocítovali jako cennou pomoc a jako dobrou zprávu.

3.10

V otázce času se může sice theolog inspirovat leccím, co najde v bibli, ale nemůže to považovat předem za platné a správné, nýbrž musí nosnost biblických pohledů a náhledů přezkoumat a myšlenky v nich obsažené reinterpretovat. Aby vyhověl nárokům, které na theologickou interpretaci musí být a vždycky budou kladeny, musí se orientovat v příslušné věci, tj. musí se důkladně seznámit s tématem a různými jeho současnými, ať už vědeckými, ať filosofickými způsoby řešení. Proto se alespoň náznakově pokusíme naznačit alespoň některé problémy, které jsou předmětem současných úvah a diskusí, abychom uvážili zároveň jejich relevanci pro teologii.

4.01

Jednou z největších zábran hlubšího pochopení času je zakořeněný a stále ještě přetrvávající způsob pohlížení na čas jako na svébytné kontinuum, podobné prostoru v tom, že představuje jakousi prázdnou nádobu, v níž teprve se něco může odehrávat (v podstatě jde o galileovskou představu). Moderní teoretická fyzika však ukázala, že toto pojetí je nadále nedržitelné. Místo toho se zdá, že čas musíme chápat v jeho složitosti a komplikované strukturovanosti, tedy nikoliv jako jednu veličinu, jednu skutečnost, nýbrž spíše jako celý soubor časových jevů a také časových rovin a horizontů.

4.02

Na jedné straně musíme čas chápat jako časové pole, které se (podobně jako magnetické nebo gravitační apod.) rozprostírá kolem „časování“ samotné události. To, čemu říkáme světový čas, je ve skutečnosti časový ekosystém (jako je les biologickým ekosystémem). Každý člověk sice prožívá „svůj“ čas, ale zároveň se v tomto svém čase a skrze tento svůj čas vztahuje k časovému poli, na jehož konstituci jakožto ekosystému se svým časováním zároveň také podílí. Proto také mluvit hned o světovém čase je poněkud předčasné. Nejprve se musíme orientovat na tzv. časové regiony, a teprve potom se můžeme pokoušet o extrapolaci na nějaký předpokládaný „světový čas.“ 20.3.1992

4.03

Základem každého takového regionálního a eventuelně celosvětového eko-času je čas resp. jsou časy tzv. pravých jsoucen, tj. vnitřně sjednocených, počátkem a koncem omezených kusů událostního dějství. Abychom mohli uvažovat o „vnitřním čase“ jiných pravých jsoucen a zejména těch nejnižších, musíme nejprve velmi dobře rozumět svému vlastnímu „vnitřnímu času“. To je vážný myšlenkový úkol, který se rozpadá na dvojí linii zkoumání. Na jedné straně si musíme dobře uvědomovat, že takové zkoumání má nutně subjektivní charakter, a proto vychází z určitého způsobu prožívání vnitřního času. Zároveň se však nesmíme dopustit onoho fatálního, i když vlastně primitivního a triviálního omylu, totiž že pak natrvalo zůstaneme v rámci takto subjektivisticky chápaného prožívání a že zcela zapomeneme, že každé prožívání, ať jakkoliv subjektivní, je prožíváním něčeho, co není tímto prožíváním konstituováno, nýbrž právě jen

prožíváno, zažíváno, tj. s čím jako subjekty máme či spíše „děláme“ své zkušenosti.

4.04

Tomu je třeba dobře rozumět. Protože jsme všichni zatíženi dosavadní myšlenkovou tradicí, máme sklon tento rozdíl převádět na rozdíl podstatně odlišný, totiž na rozdíl mezi tzv. objektivním časem a mezi jeho subjektivním prožíváním. Tuto konfuzi musíme odhalit a bránit se jí, abychom jí opětovně nepropadali. Žádný původní „objektivní“ čas neexistuje. Jediným původním a tím tedy i skutečným časem je čas pravého jsoucna, pravé události, tj. právě její vnitřní čas – a ten můžeme určit jako čas její FYSIS. Ale tento vnitřní čas není totéž co čas prožívaný. Prožitek času je právě prožitkem tohoto vnitřního, původně vlastního času. Že je zvláště v naší evropské tradici tento prožitek ex post objektivován (tedy např. převáděn na kalendář nebo na hodinky apod.), to nás nesmí mást. Můžeme proto mluvit o fyzickém (nikoliv fyzikálním) čase; tento čas je např. časem hojení ran (jen jeden příklad). 27.3.1992

4.05

V samotném základě prožívání času musíme proto ostře vidět toto významné rozcestí, po kterém se můžeme vydat ve svém úsilí o prozkoumání povahy času. Na jedné straně tu je dějící se čas, přesně řečeno čas skutečného událostního dění, který je od onoho dění neodlučitelný, ale který s ním nespadá jednoduše v jedno a musí od onoho dění být myšlenkově, pojmově odlišen. A na druhé straně tu je prožívání tohoto času, které může být velice primitivní (a pak je téměř neodlišitelné od samotného událostního dění), ale které může také být na značně vysoké úrovni, kde se ustavuje jako subjektivita resp. jakožto subjektivní prožívání, jako vědomí času. Náleží k bytostné povaze prožívání a subjektivity vůbec, že je s to reagovat nejenom na sebe, nýbrž také a dokonce především na jiná, druhá jsoucna, druhé události – a tedy také na jejich čas, spjatý s jejich událostným děním, ale nikoliv s ním totožný. Proto také na oné vyšší úrovni subjektivity můžeme zřetelně pozorovat střetání a konflikt mezi již do jisté míry „vědomým“ prožíváním vlastního času a mezi jakýmsi „prožíváním“ času druhé bytosti, ať už to je třeba oběť nebo hrozící nepřítel.

4.06

Už na tomto místě můžeme vyvodit jistý závěr: původní, originální čas je čas událostního dění, přičemž ovšem máme na mysli tzv. pravé události, tj. události, jejichž událostné dění je integrováno přímo fyzicky, tj. vládnoucí FYSIS. Tento původní čas nemůže být poznáván jinak než přes prožívání a tedy reflexí a analýzou tohoto prožívání; tím je zároveň řečeno, že nemůže jít o prožívání na nízké úrovni, nýbrž jen takové, které má k dispozici rozvinuté vědomí, tedy vědomí, schopné si uvědomovat také sebe samo. Protože však žijeme v tradici, která je stále ještě těžce a téměř fatálně poznamenána předmětnou či zpředměťující řeckou pojmovostí, pokoušíme se tento originální čas myšlenkově uchopit tak, že z něho děláme cosi předmětného a tím jej k nerozpoznání přibližujeme a vlastně ztotožňujeme s myšlenkovým modelem, konstrukcí času, „prožívaného“ z distance, tedy vposledu času „společného“, intersubjektivního, tedy času „světového“ (nebo alespoň „osvětového“) a jako takový objektivovaného.

4.07

Pochopitelně je jak z theologického, tak z filosofického hlediska největší a přímo základní problém třeba vidět v ono původním, primárním, originálním čase samotného dění pravých událostí. V opozici proti Augustinovi nemůžeme vidět

čas jako zvláštní stvoření, jako nějaké samostatné jsoucno, nýbrž jako jistou náležitost, příslušící každému pravému jsoucnu, tj. každé pravé události. Ale protože čas resp. časování samotné události nemůžeme ztotožnit s její vnitřní formou časového „žití“ resp. prožívání času, ale čas oné události musíme chápat spíše jako pole, které událost samotným svým děním šíří kolem sebe, je čas resp. časování události významnou složkou toho, čemu bychom ve vzpomínce na Heideggerův termín „Geschick“ mohli říkat poslanost a tedy jakási prisouzenost (místo termínu „osud“). Docela jinak ovšem situace vypadá, když si připomeneme, že druhým ohniskem theol. zájmu jsou dějiny a dějinnost.

3. 4. 1992

15. 5. 1992

01

Pozůstatek metafyzických předsudků: Bůh je věčný, je na věčnosti či ve věčnosti, nikoliv v čase. Čas je něco vnitrosvětného, Bohu vzdáleného.

02

Čas není samostatná skutečnost, není samostatně stvořen, ale náleží k dějovosti, událostnosti všeho stvoření. To je významná věc: „nebude bít na tě slunce ve dne ani měsíc v noci“ – to jsou božstva času. A můžeme to tedy interpretovat: nebude na tebe doléhat čas odněkud zvenčí. To je perspektiva.

03

Znamená tato perspektiva zaslíbení života mimo čas, bez času? Chceme si snad představovat „žít na věčnosti“ jako „žít bez času“? To přece není život, když není k dispozici žádný čas, aby mohl stále se proměňující a dějící život vůbec žít. Jde naopak o to, že na život tu nebude doléhat žádný vnější, cizí, zvenčí se vnučující čas, ale jenom čas vlastní, vnitřní.

04

Whiteheadova koncepce tzv. konsekventní povahy boží. Průlom do metafyziky dosavadní filosofické teologie. Má výhrada se netýká Whiteheadova důrazu na to, že se také s Bohem a v Bohu něco děje, nýbrž něčeho jiného, totiž že onu filosofickou teologii považují za filosoficky nelegitimní disciplínu. (Stejně jako filosofickou alethologii.)

05

Z pozic legitimně filosofických nemohu o Bohu říci nic předmětného (což neznamená, že nemohou být – a kriticky! – posuzovány nepředmětné výpovědi o Bohu, tj. takové výpovědi, v nichž se předmětně vypovídá o něčem jiném). Nemohu tedy filosoficky platně prohlásit, že Bůh je bytost, žijící ve svém vlastním čase či spíše svým vlastním časem. To však neznamená, že něco takového nemůže říci theolog, alespoň měřeno dosavadními theologickými zvyklostmi (ktevré, jak soudím, musí být ovšem podrobeny radikálnímu přezkoumání, kritice a revizi, ale to je záležitost theologů samotných).

06

Filosoficky legitimně však mohu poukázat na to, že jsem oslovován pravdou ve zcela konkrétních situacích a naprosto adresně, tj. osobně. Je filosoficky absurdní trvat na neměnném centru či ohnisku takových rozmanitých a zejména situačních a adresně zaměřených oslovení a výzev (ve smyslu aristotelsko - tomistického nehybného hybatele).

07

Nemám naproti tomu žádných filosofických námitek proti tomu, když theologové bez filosofických nároků budou mluvit o „božím příběhu“ nebo o tom, že se se samotným Bohem něco děje, když komunikuje s člověkem resp. vůbec se svým stvořením.

08

Čas a časovost je záležitostí hlubší než vnitrosvětanou. Vnitrosvětý čas je čímsi druhotným, odvozeným, jak jsme si ukázali. Každá událost má svůj vlastní čas, který náleží k její stvořenosti. Kde je však sám zdroj času?