

Úvod do filosofie pro nefilosophy [1994–1995]

Zimní semestr

05.10.

12.10.

19.10.

26.10.

02.11. Metafyzika, ontologie, (meontologie,) co je „jsoucí jako jsoucí“ - různé významy (jako takové = pokud jest, ale co to je „jest“?) druhy (typy) skutečností a jejich skutečnosti (skutek - actus)

09.11. Pravda v poznání, ve vědě - nosné a málo nosné koncepce (adekvační pojetí ve středověku a jeho novověké torzo)

16.11. pravda v neřeckém pojetí - česká tradice

23.11. pravda - „to pravé - není jen záležitostí myšlení, poznání, ale celého života a životního zaměření (prakt. ffie - etika, politika) - význam hry a srovnání s životem jako hrou - praktické disciplíny ffické

30.11. člověk: filosofická x vědecká antropologie; transcendující bytost

07.12. odcizení

14.12. pravá a nepravá jsoucná x subjektivnost a „nitro“

21.12.

04.01.

11.01.

18.01.

25.01.

1.01

Nejen mezi nefilosophy, ale ani mezi filosofy není jednota v chápání vztahu mezi filosofii a jednotlivými odbornými vědami. Mám za to, že by bylo zbytečné a možná i zavádějící, kdybychom se zabývali různými pojetími jak vědy a vědeckosti, tak filosofie a filosofičnosti. Mezi filosofii a vědami je nepochybně rozdíl. Mám však za to, že mnohé nedorozumění vyplývá ani ne tak z omylů jednotlivých konkrétních pojetí, jako z různých výchozích předpokladů a velmi často dokonce jen z odlišné terminologie či spíše filosofické „hantýrky“. Za vážnou věc, protože spočívající ve skutečně chybném přístupu, však považuji dvojí krajnost: úmysl ustavit filosofii jako skutečnou vědu na jedné straně a na druhé straně stavění filosofie a filosofičnosti do nesmiřitelného protikladu k vědám a vědeckosti, což v důsledcích znamená vylučování filosofie a filosofičnosti z věd a zároveň vylučování vědeckosti z filosofie. To však jsou zřetelné předsudky, které nemají žádné skutečné opory a nemohou být nejenom ničím ověřeny, ale nebývají takto jasně a zřetelně ani formulovány. Musíme se proto pokusit vyjít odněkud, kde se předsudky nezdají hrát tak velkou úlohu a kde tedy můžeme mít naději, že se od samého začátku nebudeme dopouštět omylů fatálních.

1.02

Filosofie je historicky starší než odborné vědy a byla jejich nezbytným základem, když se od ní oddělovaly, a tímto „základem“ pro ně zůstává dodnes. Musíme si ovšem ozřejmit, co to znamená „být základem“. Nejlépe to můžeme dokumentovat na geometrii, která se ostatně pro filosofii stala nadlouho vzorem. Nemáme tu ovšem mnoho historického materiálu a leccos se musíme domýšlet. O Thaletovi, vůbec prvním filosofovi, který je dalšími mysliteli zmiňován, víme, že nějaký čas na svých cestách pobýval v Egyptě, odkud si přinesl řadu informací, např. o blížícím se zatmění nebo o tom, jak lze vytyčit pravý úhel a pod. Thalés ovšem není jen nejstarším filosofem, ale také nejstarším známým geometrem, snad bychom mohli říci „otcem geometrie“. Základní rozdíl mezi vynálezem metody, jak sestavit pravý úhel pomocí tří provazů, jejich délky se k sobě mají v poměru 3 : 4 : 5, a tzv. Thaletovou větou, totiž že všechny trojúhelníky vztyčené nad průměrem kružnice, které se třetím vrcholem této kružnice dotýkají, je zjevný. Egyptský úředník, který po záplavách znovu rozměřoval jednotlivá pole, se musel naučit používat tři provazů o příslušných délkách a nejenže nemusel ničemu rozumět, ale vlastně ani za daných okolností nebylo čemu rozumět. Šlo jen o napodobení určité praxe, tedy o převzetí zkušenosti s praktickým rozměřováním. Thaletova věta naproti tomu není žádným lepším praktickým způsobem, nýbrž právě svou obecností nás nechává především užasnout nad tím, jak je možno se rozumem dobrat tak pozoruhodných souvislostí, zmocnit se jakési zákonitosti, který se vůbec ani netýká skutečných polí, ale geometrických obrazců.

1.03

Právě to je to nejpodstatnější: egyptský zeměměřič nepotřeboval víc než tři provazy a zvládnutou minimální techniku práce s nimi. Kdo však by chtěl Thaletovy věty použít v praxi, musí porozumět, oč ve větě jde, tj. musí pochopit takové pojmy jako kružnice, její poloměr a průměr, trojúhelník, (pravý) úhel, vrchol trojúhelníka, kružnice torjúhelníku opsaná apod. Věta je dokonce formulována a bez ohledu na případnou praxi, takže její praktické uplatnění je mnohem složitější než její pochopení. Jedna věc je tu jasná: v Thaletově větě nejde o žádné praktické rozměřování (které je ostatně vždycky jen přibližné), nýbrž o zkoumání myšlených geometrických obrazců a vztahů mezi nimi. Tyto obrazce nikde v reálném prostoru nejsou, nevznikají ani nezanikají, ale jsou jakoby věčné a proto vždy znovu naprosto přesně myslitelné. Vynález, který to umožnil, je právě onen velký řecký vynález pojmů a pojmového myšlení. A toto pojmové myšlení udělalo na nejstarší řecké myslitele takový dojem, že je chtěli oplatit všeobecně a ne pouze v geometrii. Za vpravdě skutečné brzo považovali jen to, co bylo možno takto přesně a přísně myslit. A protože to, co nám poskytují naše smysly, je vždycky jen přibližné, rozhodli se nejstarší filosofové považovat veškerou smyslově zprostředkovanou skutečnost za pouze druhotnou a odvozenou, takže o ní nemůžeme mít žádného přesného poznání. Rozumové poznání představuje jedinou formu poznání vskutku vědeckého, tedy EPISTÉMÉ, zatímco na smyslových dojmech a zkušenostech je možno založit nanejvýš mínění, DOXA. Napětí, konflikt a dokonce nepřekonatelný rozpor mezi smyslovým a rozumovým poznáním vyvrcholil dokonce u Eleatů tezemi, které vlastně znamenaly první konec filosofie v jejích dějinách. Lze tedy říci, že přibližně sto let po začátku se filosofie ocitla na svém konci – a už nemusela dál pokračovat, nebo se na ni mohlo navazovat docela jinak, jiným způsobem.

1.04

K Parmenidovi totiž vlastně už nebylo co filosofického dodat. Podle něho ono vskutku jsoucí (tedy ne to, o čem nám podávají zprávu mýlící se a nás klamající smysly) nemá žádnou minulost ani žádnou budoucnost: „nebylo nikdy a nebude –

jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno“ (ze zl. B 7 a 8, ze Sexta, Stobaia a j.; K.Svoboda, s. 57). Jestliže by to by byla jediná cesta pravdy, jak tvrdil Parmenidés, byla by tato cesta zároveň u konce a nebylo by žádného dalšího východiska. Celá další cesta filosofie byla možná jen na základě kompromisů mezi stanoviskem Eleatů a mezi každodenní zkušeností, kterou filosofie může a dokonce musí podrobit kritice a nejruznějšímu přezkoumávání, ale kterou nemůže prostě odhodit jako nepotřebnou a falešnou. Ten kompromis na první pohled vypadal jako matematická či logická hříčka: letící šíp, Achilles a želva, stadion. Trvalo přes dva tisíce let, než se podařilo rozumně, logicky, matematicky prokázat, že Zenón neměl pravdu. Rozum na to musel mít dvě desítky staletí, aby se mu nakonec podařilo najít logickou chybu v Zenónově argumentaci, která vypadala jako neotřesitelně přesvědčivá.

[není jasné, jestli následující body jsou jinou verzí těch předchozích, anebo přípravou na další výklad; první bod je shodný s prvním bodem předchozích poznámek; ve vytištěných materiálech jsou nikoli předchozí, ale následující body]

1.01

Nejen mezi nefilosofy, ale ani mezi filosofy není jednota v chápání vztahu mezi filosofií a jednotlivými odbornými vědami. Mám za to, že by bylo zbytečné a možná i zavádějící, kdybychom se zabývali různými pojetími jak vědy a vědeckosti, tak filosofie a filosofičnosti. Mezi filosofií a vědami je nepochybně rozdíl. Mám však za to, že mnohé nedorozumění vyplývá ani ne tak z omylů jednotlivých konkrétních pojetí, jako z různých výchozích předpokladů a velmi často dokonce jen z odlišné terminologie či spíše filosofické „hantýrky“. Za vážnou věc, protože spočívající ve skutečně chybném přístupu, však považuji dvojí krajnost: úmysl ustavit filosofii jako skutečnou vědu na jedné straně a na druhé straně stavění filosofie a filosofičnosti do nesmiřitelného protikladu k vědám a vědeckosti, což v důsledcích znamená vylučování filosofie a filosofičnosti z věd a zároveň vylučování vědeckosti z filosofie. To však jsou zřetelné předsudky, které nemají žádného ověření. Musíme se proto pokusit vyjít odněkud, kde se předsudky nezdají hrát tak velkou úlohu a kde tedy můžeme mít naději, že se od samého začátku nebudeme dopouštět omylů fatálních.

1.02

Jednu z takových možností vidím v poukazu k tomu, co každá věda potřebuje, bez čeho se nemůže obejít, ale co zároveň nenáleží do oboru její kompetence. Rada z vás asi studuje historii, jiní nějaký jazyk a příslušnou literaturu, další třeba psychologii nebo sociologii či politologii atd. Zároveň si můžeme připomenout, že na matematicko-fyzikální fakultě to jsou studenti matematiky a fyziky, na přírodovědecké fakultě pak chemici, biochemici, biologové atd. – dál už to nebudeme vypočítávat, a ti všichni mají také svoje přednášky z filosofie. Čím se jednotlivé vědy zabývají a kterými předpoklady se naopak kompetentně zabývat nemohou? Některé věci jsou celkem zřetelné a nápadné. Fyzikové mají ve svých vzorcích „t“, tedy značku pro čas, např. rychlost je dráha za čas. Co to je čas, zda má nějaký počátek a konec nebo zda je nekonečný, plyne-li rovnoměrně nebo nikoliv, je-li to vůbec nějaká samostatná skutečnost nebo pouhá stránka reality, či dokonce jenom náš pomysl, eventuálně smyslová nazírací forma, již neodpovídá žádná realita – to jsou všechno otázky filosofické, i když fyzikům nezbyvá než něco z toho vzít jako předpoklad, vyslovený nebo nevyslovený. Podobně se to má s hmotou či energií, v biologii se životem nebo celostností organismů, s povahou řeči (na rozdíl od jazyků, ale také s jejich povahou), s tím, co to je biologický

subjekt, ale také sociální, psychický, mravní subjekt, co náleží k podstatě člověka a jeho lidství, na jakém stupni už můžeme mluvit o člověku, zatímco předtím jen o předčlověku, co to je společnost na rozdíl od tlupy nebo stáda, a co to je obec, co je přirozené a co umělé, co je instinkt či pud a co je kulturní návyk, jak vznikají uprostřed přírody a společnosti dějiny, atd. To vše jsou problémy, jimž se příslušné vědy nemohou vyhnout, ale k jejich řešení nejsou dost kompetentní.

1.03

Všechny uvedené problémy se vyznačují něčím, co je jim společné: mají velmi důležitou stránku pojmovou, myšlenkovou. Jistě jste se už setkali a nadále se budete setkávat s jedním vědeckým mýtem, totiž že filosofické problémy – a v uvedených případech šlo o takové problémy – jsou zakotveny nebo přímo vyvěrají z potíží a nedostatků jazyka, a proto také mohou být jazykovou analýzou jako takové odhaleny a odstraněny jako papproblémy, falešné problémy. Tento vědecký či spíše pseudovědecký mýtus si dokonce vypracoval svou vlastní vědeckou ideologii, jako vůbec věda, každá věda, která se chce obejít bez filosofie, si musí vytvořit vlastní antifilosofickou ideologii. V nejnovější době někteří postmoderní propagandisté a agitátoři hodlají odstraňovat vážné filosofické problémy třeba odkazem na tzv. „režim řeči“. Připadá mi to podobné tomu, jako kdyby problém normality nějaké životní formy nebo chorobného stavu jedince či celé populace chtěl někdo odkazovat mezi papproblémy či pseudoprobkémy, neboť i abnormita je projev života, stejně jako každá choroba, takže jde jen o různé uspořádání buněk, tkání nebo životních funkcí. Podobně absurdní až hloupé je, když někdo filosofii chápe jen jako mluvení, eventuálně psychickou zatíženost a pod. To všechno není způsob řešení problémů, nýbrž pouze způsob jejich zastírání, skrývání, domnělého odklizení, zatímco ve skutečnosti ty problémy trvají, i když nechceme, a prosazují se stále naléhavěji. Je to vlastně všechno jen obrana před každým pokusem podrobit výpovědi vědy resp. vědců a zejména jejich způsob myšlení důkladné, tj. systematické, kritické a až ke kořenům jdoucí, tedy principiální analýze nebo lépe reflexi. Každá věda, každý vědec se na každý den topí v nepřehledné řadě problémů, které musí řešit, a podíváte-li se na vědecké příspěvky odborných časopisů, uvidíte, jak tam je slovo „problém“ nebo slovo „otázka“ ohromně frekventováno. Ale která věda je povolána, aby nám zdůvodněně a se vší odbornou přípravou, zdůvodněním a vyargumentovaností řekla, co to je problém? Nebo co to je otázka? V čem spočívá tázání a kdy je možno otázku přijmout jako správnou a kdy nikoliv?

1.04

Situace je naprosto odlišná od toho, co si představovali pozitivisté, neopozitivisté a jejich postmoderní pohrobci. Stále více vědců nejrůznějších oborů si uvědomuje, že vědu nelze pořádně pěstovat leč v úzké spolupráci s nějakou filosofií, pochopitelně ne s každou filosofií, ale jen s takovou, která má vědcům co říci. A co je nejdůležitější: uvědomují si to zejména špičkoví vědci, neboť tzv. vědeckí pracovníci druhého řádu se bez filosofie opravdu mohou – ve své oboru – obejít. Jinak se to s nimi má jako s lidmi a s občany. Po mém soudu se bez trochy filosofie neobejde vůbec nikdo, leda že mu v té funkci supljuje nějaký surogát v podobě pseudovědy, pseudofilosofie, ideologie, diletantské náboženskosti apod. Inteligentnímu člověku naší doby už nemůže stačit upadlá lidová „moudrost“, že jsou věci mezi nebem a zemí. Nepochybně jsou, ale je to vážná věc a vážné téma k uvažování, vážný problém, ale vůbec ne jenom příležitost k poloopileckému mudrování nad pivem. A na druhé straně je třeba, aby si filosofové uvědomili, že nemohou filosofovat bez ohledu a dokonce bez důkladné znalosti stavu současných věd. Řeknu to stručně: žádné poznání reálného světa se neobejde bez vymýšlení pojmů, pojmových vazeb a souvislostí a bez filosofování. Jde jen o

to, aby to bylo vymyšlení rozumné, především tedy poučené, ale také odvážné a myšlenkově experimentující. A to je možné jen ve spolupráci filosofie s odbornými vědami a odborných věd s některou z filosofii. Filosofie sama sice může a dovede experimentovat s pojmy a myšlenkami, ale už nemá možnost sama experimentovat s jejich uplatněním uprostřed odborné vědecké problematiky – to musí přenechat vědám. Ty z toho však mohou mít prospěch samy a mohou být užitečné také filosofům, jenom když pro filosofii mají smysl a jsou alespoň minimálně filosoficky poučeny. To je tedy alespoň pro začátek něco o tom, že to není jen nějaký appendix starých časů, nějaký červ na slepém střevu, že se máte alespoň trochu seznámit s filosofii.

1.05

Ještě o jedné věci se musíme zmínit hned na počátku. Bývá zvykem ukazovat na nesmyslné nebo dávno překonané názory některých filosofů, kteří nějak svou filosofii zapletli do otázek třeba přírodovědných nebo historických a pod. A hned se na tom ukazuje, jak je filosofie plná omylů. Zapomíná se však přitom, že většinou šlo o názory a teorie přírodovědců nebo historiků atd. té doby, na které se už nevzpomíná jen proto, že už náleží jen do dějin vědy, tj. do minulosti, do muzea vědy, zatímco ona filosofie je dosud živá a aktuální. Ostatně nemůže být sporu, že to, co platí o filosofii minulosti, že totiž je plná všelijakých omylů, platí neméně měrou také o každé odborné vědě, neboť každá věda bez výjimky se rozvíjí právě tím, že poznává nové věci a koriguje své starší představy. V něčem tu je ovšem opravdu základní, principiální odlišnost. A tu vyjádřil dost trefně Patočka, když prohlásil, že zatímco vědy jdou kupředu především ta, že k dosavadním poznatkům přidávají další, nové, filosofie jde kupředu, když couvá. Mínil tím onu základní cestu či spíše nad-cestí, meta-hodos, tedy základní metodu filosofie, že všechno podrobuje novým a novým kontrolním přezkumům, kritické reflexi, a na prvním místě svá vlastní tvrzení a svá vlastní východiska. Samozřejmě nelze jít ani ve filosofie kupředu, aniž byste udělali nějaký krok. Ale filosofie je schopna se ke svým krokům vracet a všestranně kriticky posuzovat jejich zdůvodněnost, jejich nevyslovené předpoklady atd. Pak se vědcům, zvláště když jsou tlačeni k tomu, aby co nejrychleji publikovali výsledky své práce, může zdát, že filosofie jde kupředu příliš pomalu a že je, vědce, spíše zdržuje. Mám tu po ruce jisté přírovnání. Ještě než byly k dispozici obrovské možnosti počítačové techniky, vyslovovali se četní vědci a technici, že je někdy jednodušší již vynalezené objevit znovu, než onen vynález najít v nepřehledné odborné i patentové literatuře. A vskutku bychom mohli systavovat celé knihy o objevech a vynálezech, které zapadly, uniknouce jakékoliv pozornosti, aby s nimi pak jako s něčím zcela novým přišli jiní autoři.

1.06

Věc má však ještě druhou stránku. Nezapomínají se jen úspěšné objevy a vynálezy, ale zapomínají se i chyby a omyly, jichž se dřívější objevitelé a vynálezci dopustili a leckdy opětovně dopouštěli. A právě to platí v mimořádné šíři o experimentech myšlenkových. Neplatí jen, že dějiny věd jsou plné omylů, které byly odhalovány a překonávány novým poznáním, jež přineslo zase jiné omyly atd. Platí také, že dějiny samotného myšlení (tedy filosofického, ale také toho, co jakési filosofické rysy nepochybně mělo, ale k filosofii se nehlásilo) jsou také plny chyb a omylů, a většina těchto chyb a omylů už byla v minulosti odhalena – a tyto již jednou odhalené chyby a omyly také přetrvávají, přežívají, protože si mnozí lidé nepamatují, že se už jednou podařilo nezvratně prokázat, že to chyby a omyly jsou. Filosofické chyby a omyly mají mnohem větší výdrž než vědecké, a proto je také dnešní myšlení lidí, a bohužel také myšlení dnešních vědců, nejednou pošramoceno a deformováno starými chybami a omyly, které už

jednou byly jako omyly a chyby rozpoznány, označeny a jakoby odklizeny, zatímco ve skutečnosti se pro špatnou paměť nejen obyčejných lidí, ale také vědců nejrůznějších oborů. Je pravda – i když ne plná pravda – že dějiny filosofie jsou jedním velkým líčením omylů lidského myšlení, ale v tom spočívá právě jejich vysoká cena. Kdo nezná dobře dějiny minulých omylů, bude se již odhalených omylů dopouštět znovu, aniž by věděl, že jde o omyly. Dějiny filosofických omylů jsou proto mnohem důležitější než dějiny omylů vědeckých, protože ve vědě na každém stupni, na každé úrovni, v každém údobí platí jakýsi konsenzus, nezbytný pro každého nového adepta, aby mohl prokázat svou kompetenci. zatímco ve filosofii takový závazný konsenzus neexistuje, případně existuje jen v rámci jednotlivých škol a proudů, aniž by měl generální platnost. Právě proto v každé době najdeme různé filosofie, které spolu diskutují nebo také vůbec nekomunikují, které na sebe reagují nebo dokonce vcházejí do dialogu a nechávají se v tomto dialogu navzájem ovlivňovat – a nelze říci, která filosofie je ta pravá. Můžeme jen odhalovat ty nepravé filosofie, a nikdy nevíme, zda jsme už odhalily všechny (spíše jsme přesvědčeni, že ještě zdaleka všechny jsme neodhalily, už také proto, že se stále objevují nové filosofie a s nimi také nové omyly a chyby).

1.07

Omyly jsou pro filosofii ostatně něčím mnohem důležitějším než nějaké nepotřebné kameny podle cesty, jímž se ten či onen filosof ubírá. Filosofové se velmi rádi vracejí k velkým a významným starým filosofickým omylům, protože je neobyčejně zajímaví možnosti jiných cest filosofování, než jakými se ubíralo evropské myšlení. A leckterý z oněch za omyl považovaný „omyl“ či „předsudek“ se může ukázat – a mnohokrát se také již ukázal – jako schůdná alternativa, která byla omylem považována za omyl. Ale i když jde resp. šlo skutečně o omyl, filosof se na něco takového nedívá spatra a nevraživě. Právě naopak: není větší filosofovou ctižádostí, než se poprvé dopustit velkého filosofického omylu, kterým filosof vejde do dějin filosofie (neboť ty jsou především, jak jsme si řekli, dějinami filosofických omylů). Neboť takový velký omyl je dokladem nejen filosofické fantazie – a bez té se žádný skutečný filosof neobejde -, nýbrž také dokladem mimořádné experimentální myšlenkové vynalézavosti, pojmově konstrukční dovednosti – a ovšem také schopnosti myšlenkové strategie, neboť filosofické experimenty jsou už dávno záležitostí strategie a nikoliv pouhé logiky a vnitřní bezespornosti.

1.08

A nyní již přistoupíme k prvnímu pokusnému vymezení smyslu a úlohy filosofie jako fenoménu, který nemůžeme chápat ani jako vědu, i když je pro vědeckost v jistém smyslu normou, ani jako metodu, i když bez metodičnosti se nikdy nemůže obejít, ani jako umění, i když ve svých nejvyšších i nejhlubších rovinách je od umění nerozeznatelná a vždycky má k umění velmi blízko. Nemůžeme ji chápat ani jako disciplínu, ačkoliv bez jisté náročné disciplinovanosti neobstojí – a tak bychom mohli pokračovat dále, protože není žádné zřetelné slovo, kterého bychom tu mohli oprávněně a zároveň s jednoznačností použít. Proto se nám otvírají jen dvě možnosti: buď vyjdeme z nějakého široké výměru, jímž vymežíme prostor, v němž se filosofie určitě pohybuje nebo snad i musí pohybovat, a pak se pokusíme vylučovat z tohoto prostoru postupně vše, co s filosofií nemá nic společného. Takovým postupným zužováním pole se nakonec přiblížíme něčemu, co bude připomínat jakýsi výměr filosofie. Anebo jako druhou možnost můžeme zvolit naopak cosi zřetelně užšího, abychom pak potřebný prostor zvětšovali tím, že přidáváme to, co se zdá k filosofii nezbytně náležet. Oba postupy jsou legitimní a každého z nich na ukázkou použijeme, i když obě možnosti tu

nebudeme moci vyčerpat.

1.09

To, co podnikáme, náleží ovšem k jisté filosofické subdisciplíně, která vůbec nemá propedeutický nebo uvádějící charakter, ale docela naopak náleží k nejobtížnějším, v jistém smyslu takřka vrcholným partiím či subdisciplínám filosofie. Když se filosofie a filosofování vynořily ve starém Řecku z lidských myslí resp. z lidského myšlení, nikdo netušil, co z toho všeho pojde a kam až filosofování dospěje. Dnes už má filosofování za sebou dobrého půl třetího tisíciletí, ale zdaleka nemůžeme říci, že už víme, co to filosofie jest a v jakém rámci se do budoucna bude pohybovat. Zdá se, že beze všech pochybností platí, že filosofování je záležitostí myšlenkovou, že hlavním a možná jediným elementem filosofování je myšlení. To však platí jen s jistou výhradou. Filosofie představuje zajisté především určitý způsob myšlení (a filosofování se proto odehrává v rámci myšlení a nikde jinde), ale z podstatných důvodů, které si demonstrujeme a náležitě rozvedeme později, musíme tento způsob myšlení vidět v nejužší spjatosti s docela určitým způsobem celého života, neboť filosofie a filosofování je z podstatných důvodů zároveň záležitostí lidské existence, celého lidského pobytu na světě (což nemůžeme se stejnou platností říci o žádné odborné vědě). Pokud jde o samotné její myšlení, souvisí filosofie zcela nerozlučně s reflexí. Porozumět tomu, co znamená reflexe, je možné zase jenom v rámci reflexe. V reflexi odvrací myšlení svou hlavní pozornost od věcí, od předmětných skutečností, a zaměřuje ji samo na sebe. Proto také lze porozumět tomu, co znamená onen filosofický způsob myšlení, opět jen v rámci filosofické reflexe. Nemůžeme se nikdy spoléhat na nějaké předporozumění, na nějaký všeobecný konsenzus o tom, co to je filosofie. Jen filosofie je kompetentní, aby se pokusila myšlenkově porozumět sobě samé. Je to však také její úkol, vlastně jeden z jejích hlavních úkolů, byť nikoliv jediný. A protože filosofie sama nic nedělá, protože sama nemůže myslet, platí to, co tu bylo řečeno o filosofii, vždycky konkrétně o filosofech. Jen filosofové jsou kompetentní, aby se pokusili pochopit a také vymežit, co to je filosofie. A protože není žádná „jedna jediná“ filosofie, nýbrž jsou různé filosofie, znamená to, že jen filosofové jsou kompetentní pojmut a vymezet, co to je „jejich“ filosofie či filosofie v „jejich pojetí“. To může být mylné a bývá vždy neúplné, protože filosof těžko může odhadovat, co se s filosofií stane za tisíc nebo dokonce za několik tisíc let.

1.10

S tím souvisí hned druhá obtíž: protože neexistuje žádná vědecká, společenská nebo vůbec lidská instance, která by směla právoplatně rozhodovat o tom, co filosofií je a co jí není, nutně se v dějinách filosofie setkáváme s ne-filosofií nebo dokonce anti-filosofií, která se vydává za filosofii, a to buď z nevědomosti, nebo podvodně. K filosofii tedy nutně náleží nejenom její sebereflexe, ale také neustálý zápas s nefilosofií, která se za filosofii vydává. Tento zápas je o to nesnadnější a náročnější, že filosof nikdy tak docela a definitivně neví, co filosofií jest resp. co filosofií má být, jak filosofie má vypadat. Filosofie se tedy pohybuje nejenom v rovině myšlení, byť takového myšlení, které je pevně spjato s filosofickým životem, ale také se životem jeho spolulidí a s celým životem lidské společnosti, ale pohybuje se v prostoru či sféře napětí mezi tím, co filosof a jeho filosofie jsou a jací jsou, a tím, čím pravý filosof a pravá filosofie mají být. Protože je filosofie nerozlučně spjata s reflexí, může každý právem očekávat, že velmi brzo poté, co se filosofie objevila na scéně, objevilo se také první sebepochopení filosofie. Relativně pozdní tradice toto první a nejstarší sebepochopení filosofie připisuje Pythagorovi, ale nejstarší literární doklad tohoto pojetí najdeme u Platóna, které se pohříchu o Pythagorovi vůbec nezmiňuje a celý výklad vkládá do úst samému

Sókratovi, který se však zase odvolává na jakousi kněžku, která – ač sama filosoficky neorientovaná, pouze znala božských věcí – mladého Sókrata kdysi uváděla do filosofie. Obojí si nyní krátce připomeneme, protože je to pojetí, které i dnes ob stojí, je vhodné pro každé uvádění do problematiky a je spjato s řadou jiných významných věcí.

1.11

Pythagoras podle svědectví, dochovaného v *Životech filosofů*, jež napsal Diogenés Laertios, prý odmítl tehdy běžné pojmenování SOFOS, moudrý či mudrc, s odvoláním na to, že lidem je moudrost nedostupná, neboť je vyhrazena bohům. Sám sebe prý nazval filosofem, neboť člověku zbývá jen láska k moudrosti a touha po ní. A protože láska se řecky řekne FILIA a milovat FILEIN, zatímco moudrost je SOFIA, znamená slovo FILOSOFIA právě ono milování moudrosti, které po moudrosti touží, protože ji nemá. Bohové nefilosofují, neboť už moudří jsou a nemají v tom ohledu po čem bažit a toužit. V Platónově Hostině (Symposion) se tato myšlenka opakuje, když nejprve Diotima a po ní v rozvedené interpretaci Sókratés mluví vlastně o témž filosofématu. Diotima zprvu poučuje Sókrata, že ERÓS není bůh, ale mocný daimón, který není krásný, jak všichni Sókratovi předřečníci na symposiu opakují, nýbrž po kráse nanejvýš touží a krásu mocně miluje. Od krásy a jejího milování pak Diotima přechází pozoruhodným způsobem k filosofii a filosofování: protože moudrost je jedna z nejkrásnějších věcí, je ERÓS také první filosof, tj. archetyp filosofa. Tady bychom mohli položit otázku, zda tu jde opravdu o archetyp nebo spíše o antiarchetyp, neboť Platón (i Sókratés před ním) už velmi dobře věděli, že Thaletem (640–546) počínajíc až po Platóna (428–348) po celých dvě stě let se filosofie světa představuje v podobách značně rozmanitých. To by bylo v naprostém rozporu s mytickým napodobováním archetypů až do úplného ztotožnění. ERÓS FILOSOFIKOS by proto bylo možno chápat jako moc antiarchetypickou a filosofii samou jako takřka abrahamovské riskantní vycházení do neznáma. Že to skutečným záměrům Platónovým asi neodpovídá, dává rozum: maieutické umění sókratovské pomáhá se zrodit myšlenkám, které si duše uchovává někde v zasuté paměti z doby, kdy ještě bytovala ve věčném světě ideí a kdy mohla takříkajíc „tvář v tvář“ vidět, jak se s pravými skutečnostmi věci mají. Poznání je chápáno jako rozpomínání, tedy jako alespoň subjektivní návrat k archetypickým poměrům. Nicméně je jasné, jak lze Platóna s nevelkým úsilím přeznačit a jak tedy byl později vskutku – byť v jiných směrech – přeznačován v křesťanském navázání a recepci.

1.12

Filosofie je tedy ve svém prvním, nejstarším sebepochopení dosti zvláštní podnik: je pokusem o nalezení moudrosti, o přiblížení k stavu, kdy je člověk moudrý, ale zároveň pokusem, který ví, že nemá v ruce ani zárodek, ani úlomek nebo střep této moudrosti. Sókratés sám na soudě komentuje delfský výrok, že na světě není nikdo moudřejší než Sókratés, tím, že nikdo neví nic jistého, ale že on je o to moudřejší než mnozí jiní, že ví, že nic pořádného neví, kdežto ostatní také nic nevědí, ale domnívají se, že vědí. Filosofie je tak jakési vědoucí nevědění, vedoucí zápas na dvě strany: proti těm, kdo pochybují o pravdě nebo kdo přímo pravdu popírají, tedy podle Platóna (a již Sókrata) proti sofistům, a pak na druhou stranu proti těm, kdo jsou přesvědčeni, že pravdu znají, že ji mají v držení, že jsou jejími pány (a že tedy o ni už nemusí usilovat, nemusí po ní toužit), tedy proti údajně a zdánlivě vědoucím, eventuelně proti mnoho-vědoucím a jejich mnohovědění. Odtud ona zdánlivě rozbíječská funkce filosofie, která o všem metodicky pochybuje a chce se přesvědčit, jak to je míněno a jak zdůvodněno, oč se ten či onen názor opírá, na čem je založen. Tuto štouravou a jednotlivce i obec obtěžující a tím obtížnou činnost filosofa pak nemilují ani ti, co chtějí

konzervativně zůstávat u všeho starého a tradičního, ani ti, kdo přicházejí údajně s něčím novým a chtějí na tom nějak získat a vydělat. Sókratés sám tuto aktivitu připodobňuje k obtížné činnosti střečka, který nenechává ušlechtilou kobylu-obec ani na chvíli v klidu.

Člověk

2.01

Biologická (vývojová) souvislost s jinými organismy x rozdílnost, specifičnost a „nesourodost“. Pokusy o vymezení specifických odlišností a jejich problémy.

2.02

Odlišnost přístupu: vědecké antropologie x ffická antropologie. Zjevná, kontrolovatelná hlediska x porozumění. Aristoteléské výměry: jaký je rozdíl mezi POLIS a mraveništěm, termištěm, smečkou atd.? Naproti tomu: co je slovo, jazyk, promlouvání, rozhovor? Problém je jinde: člověk nemá LOGOS, spíše naopak LOGOS má člověka. (Viz Rádl.)

2.03

Specifičnost člověka nemůže být proto hledána jako jeho „monopolní“ postavení. Řešení proto není v tzv. praktické filosofii, tj. ve vymezení lidských dovedností (technických, instrumentálních). Scheler už poukázal na to, že známé Köhlerovy pokusy se šimpanzy ukazují, že nikoliv jako homo faber, nýbrž jako duchovní subjekt (duch, Geist) je člověk specifická bytost. Charakteristickými rysy jsou proto: otevřenost vůči světu (Weltoffenheit), tedy překračování či prolamování uzavřenosti osvětí, dále „věcnost“ a přístup z „distance“ (schopnost řešit problémy v jejich vlastních souvislostech, v jejich „fakticitě“), zejména pak osobnost a osobitost, tj. mravní odpovědnost.

2.04

Přihlédneme-li k těmto charakteristikám podrobněji, vidíme, že se netýkají příliš těsně tělesné výbavy. Kdyby nedošlo k masové pohromě, která postihla dinosaury, mohl se „člověk“ se těmito vlastnostmi vyvinout na zcela odlišné biologické základně. Odtud zřejmost přechodu na „jinou“ než biologickou rovinu.

2.05

Člověk jako bytost otevřená nejen „světu“, ale zejména budoucnosti. To znamená vskutku něco nového: člověk svou nejvlastnější povahou není to, co „je“, ale jeho „TOPOS“ je někde mezi vlastní daností a vlastní povolností, tedy mezi tím, čím „jest“, a tím, kým se „má“ stát: člověk se sám sebou tedy stává.

2.06

Aktivita jako cesta k sebeuskutečnění resp. sebeustavení. Svými aktivitami se člověk teprve stává sebou samým. Všechny typy redukcionismu právě zde trapně troskotají. „Člověk není leč ...“ – a co nadto jest, na to si jen „hraje“, to pouze „předstírá“. Hra – viz minule – jako metafora. Vědomí – díky reflexi – jako sebeplánování, aktivita jako sebetvorba. Otázka kritérií a norem sebetvorby. Budoucnost není prázdná, není to vakuum.

2.07

Vykloněnost člověka (jakožto subjektu) do budoucnosti: souvislost s reflexí a její ek-statické fáze. Subjekt nelze „odhalit“ a „najít“, nýbrž setkání s ním je podobné jako setkání subjektu s ryzí nepředmětností. Jen filosofie, která se rozloučila se snahami, pochopit subjekt jako substanci, je připravena říci něco podstatného o člověku.

(30.11.1994)

Letní semestr

15.02.

22.02.

01.03.

08.03. Subjekt – Masaryk: aktivita, spontaneita

15.03.

22.03.

29.03. citát z Kierkegaarda – objektivní a subjektivní myslitel

05.04. důsledky objevu subjektu a ne-předmětnosti vůbec pro „první fii“

12.04.

19.04.

26.04.

03.05. nemocen

10.05. nemocen

17.05. rektorský den x konkurzy na postgrad. studium

24.05. ? Sybe Schaap ?

31.05.

07.06.

14.06.

14. 2. 1995

1. Subjekt: aktivita a receptivita

1.01

Skutečnosti, s nimiž musíme počítat, když přemýšlíme o svém postavení ve veškerenstvu nebo když přemýšlíme o veškerenstvu, s nímž se v životě setkáváme, jsou různého typu, a my je musíme důsledně rozlišovat (intelligere znamená především inter-legere). Jednou z nejzávažnějších skutečností jsou tzv. subjekty. Někteří autoři užívají jiného pojmenování, protože termín „subjekt“ má divnou minulost a pro mnohé myslitele nejasnou přítomnost. Souvisí to s tím, že tradiční myšlení (jež začalo ve starém Řecku) nedovede nic přesně myslet, tj. mýnit, tématizovat, aniž by z toho učinilo předmět, tj. objekt. Subjekt je však docela zvláštní skutečnost, která se filosofickému uchopení tradiční pojmovostí (řeckého typu) zásadně vymyká: subjekt je ex definitione non-objekt, ne-předmět. O potížích v tomto směru jsme se už několikrát zmiňovali. Dnes však mám na mysli něco, co tak docela úzce s onou ne-předmětností subjektu nesouvisí, takže od ní můžeme na chvíli metodicky odhlédnout (jak jsme si to ostatně už dávno navykli).

1.02

Dnes si chceme ukázat na významný metodický aspekt otázky po subjektu, a to významný nejen pro zkoumání filosofická, nýbrž také odborně vědecká. Protože v minulosti slovo „subjekt“ znamenalo téměř přesně to, co dnes znamená slovo „objekt“, musíme nejdříve vyjít z toho, že ne každá skutečnost může být považována za subjekt, a to bez ohledu na to, jak široce pojem „subjektu“ vymežíme. Mnozí mezi vámi jsou historici a mnozí zase filologové. Pro práci historika má zásadní důležitost se tázat po subjektech, neboť skutečné dějiny (ve své dějinnosti) jsou dějinami lidí, tedy lidských subjektů. Musí proto být způsob, jak historik přistupuje k lidem, metodicky odlišný od toho, jak přistupuje ke skutečnostem, které nemají charakter subjektu. To může na první pohled vypadat jako samozřejmost, ale problémy se ukazují okamžitě, jakmile přistoupíme ke konkrétní látce. Dějiny císařů a králů, resp. jiných, menších vladařů, šlechticů atd. byly nebo mohly být dějinami dějinných subjektů, ale už královská rodina, královský rod nemůže být za dějinný subjekt považován. Dějinným subjektem není „lid“, ale ani nějaká společenská vrstva či třída, nemůže jím být město, ale ani národ. A ovšem tím méně nějaká společensko ekonomická formace, ani stát apod. Historie jako věda poskytuje názorný příklad toho, jak vědy stále víc přehlížejí subjekty a jak se převážně soustřeďují na non-subjekty všeho druhu. A když se potom má historik zabývat skutečnými subjekty, udělá si z nich objekty, schemata, průběžníky nějakých vlivů atd.

1.03

Něco podobného vidíme také ve světě filologie a filologů. Žádný jazyk nemůže být pojímán jako subjekt. Skutečnými subjekty zůstávají pouze promlouvající (a naslouchající) lidé. Filolog se však nikdy nezabývá jednotlivým člověkem jako takovým – tomu se přičií všechny jeho metody. Zároveň však je třeba mít smysl pro to, že jazyk je čímsi téměř živým, čím je promlouvající (nebo jen jazykově strukturovaně myslící) člověk veden, strkán a nesen (ostatně ne nepodobně to, mu, jak je veden, tažen a nesen dějinami). Dějin stejně jako oněch téměř živých jazyků by však nebylo, kdyby nebylo dějinně jednajících a dějinně myslících lidí, nebo kdyby nebylo promlouvajících a naslouchajících lidí. Dějiny se samy nedějí, nýbrž potřebují lidské jednotlivce, kteří se ve svých podmínkách a okolnostech dovedou rozhodnout pro dějinný čin a kteří jsou s to pochopit jednání druhého člověka resp. druhých lidí také jako dějinné počínání. A stejně tak ani jazyk sám nemluví, ale potřebuje jednotlivé lidi, kteří dovedou – vedeni jazykem – něco říci, jakož i lidi, kteří dovedou řečenému, druhým člověkem vyslovenému porozumět.

1.04

Teilhard de Chardin se pokusil vystihnout význačný rys povahy subjektů trochu nezvyklým termínem „centrokomplexnost“ (lépe než centrokomplikovanost). Samostatným subjektem se stává takový komplex nižších složek (subjektů), který je centrován, tj. integrován v celek. Musíme si ovšem uvědomit, že takováto charakteristika zůstává u popisu vlastností, projevujících se navenek (i když slovo „celek“ poukazuje ovšem mimo rámec vnějšku). Proto lze uvést řadu případů, které stojí v jakési hraniční zóně. Volvox globator (váleč koulivý) vypadá jako jedinec, ale je ve skutečnosti jakousi kolonií jedinců. Lišejníky jsou pozoruhodnou symbiózou dokonce dvou druhů, řasy a houby. Termitiště, mraveniště, včelí nebo vosí hnízdo představují společenskou symbiózu, která se blíží čemusi jako nad-organismu, v němž každý jedinec má funkci pouhého orgánu (ostatně mnohokrát už byla stejně interpretována i společenství lidská). Přijmeme-li Hérakleitův návrh, aby se onomu „sjednocujícímu“ říkalo LOGOS, pak nezbyvá než připustit, že LOGOS se nemusí omezovat na integritu FYSIS (tedy „fysickou“, týkající se FYSIS nějakého organismu), ale že má neméně mimořádný význam pro

koexistenci pravých jedinců. Tady se otvírá soubor problémů, jejichž vyšetření dosud nebylo dostatečně provedeno.

1.05

Vyjděme z toho, že konstituce „přirozené jednotky“, např. organismu, předpokládá dvojí vnímavost: vnitřní (niternou) a vnější. Má-li organismus správně „fungovat“, což je předpokladem jeho žití, musí být jeho jednotlivé složky schopny se chovat přiměřeně potřebám jiných složek a vposledu organismu jako celku. Zároveň si však organismus jako celek musí vypracovat formy chování vůči okolnímu světu, např. svou vnímavostí proměnit pouhé okolí v tzv. osvětí. Hrubě vzato můžeme v obou případech mluvit o organismu jako o subjektu zmíněných dvou typů vnímavosti. Vnímavost navenek nemusíme prokazovat: víme jednak o významu svých vlastních smyslových zkušeností, a víme ovšem také, že existuje mnoho živočichů, jejichž smyslové zkušenosti jsou orientovány směrem, člověku přímo nedostupným, a to nejenom ve smyslu kvantitativním, nýbrž také kvalitativním. Orel má lepší zrak než člověk, pes má lepší čich apod., ale klíště vnímá teplokrevný organismus na dálku několika metrů, netopýr v letu slyší předměty kolem sebe atd. Složitější to je s vnímavostí niternou. Vyhroceně to formuloval A.N.Whitehead ve své slavné knize „Věda a moderní svět“, když vyslovil předpoklad, že elektron se v živém těle musí chovat poněkud jinak než mimo živé tělo. Fyzikové bez filosofické průpravy tuto myšlenku vehementně odmítají. Ovšem problém je ještě hlubší: nejde jen o onu předpokládanou vnímavost elektronů vůči živému či neživému prostředí, ale o vnímavost vůči plánu organismu, jak o tom Whitehead mluví. Tato platonismus poněkud připomínající myšlenka je v rozporu s celou tendencí dosavadního vývoje vědy, neboť důsledně domyšleno to vybočuje z rámce a možnosti „zpředmětujícího“ myšlení řeckého typu.

1.06

Bylo by však nedopatřením, kdybychom se soustředili pouze na vnímavost subjektů a zapomněli na to, že vnímavost sama je jen jednou formou aktivity. Subjekty jsou především centrem a zdrojem akcí a aktivit. Jestliže třeba jen předběžně nebo metodicky připustíme Whiteheadovu myšlenku elektronu, který je schopen proměnit své chování s ohledem na organismus a jeho celkový rozvrh a plán, pak musíme elektronu přiznat schopnost samostatné aktivity. Zde se ovšem zase dostáváme do rozporu s tradičně vědeckými myšlenkovými postupy, neboť tam stále ještě převládá tzv. kauzální myšlení. Přesně na tomto místě se však můžeme přesvědčit o problematičnosti a pochybnosti kauzalizmu. Kdyby bylo možné proměněné pohyby elektronu v živém těle odvozovat jenom z vnějších příčin, neměli bychom žádnou možnost, jak vysvětlit samu skutečnost, že živé tělo není pouhou náhodnou hromadou buněk, molekul, atomů, elektronů atd., ale museli bychom ono Whiteheadem předpokládaný „plán organismu“ považovat také za jednu z příčin. Teprve to by pak byl platonismus (i když ne sám Platón, neboť ten nechal Timaiu vykládat mýtus o Demiurgovi).

1.07

Aristoteles správně rozpoznal nedostatečnost a meze kauzálního výkladu, ale jeho myšlenka téličnosti zůstala nedomyšlena a nepropracována. Causa efficiens funguje tam, kde jde o pouhou setrvačnost, zatímco causa finalis předpokládá, že konec tu je dříve než pohyb, který ke konci směřuje. Tak jako Patočka mluvil o negativním platonismu, mohli bychom mluvit o negativním aristotelismu – pochopitelně mutatis mutandis. Zdá se mi dokonce, že právě v případě finality resp. téličnosti by se tak otevřela pozoruhodná nová filosofická perspektiva. Podívejme se alespoň na chvíli blíže, co by to znamenalo právě v otázce subjektu,

a to aktivního subjektu. Aktivita totiž vždycky míří zároveň k tomu, co už jest, a zároveň k tomu, co ještě není. Když šelma pronásleduje kořist, pak tato kořist před ní je – a šelma to nějakým způsobem zaregistrovala (ať už ji přímo vidí nebo jen ucítila její stopu apod.). Ale způsob, jak kořist v tu chvíli jest, je nevyhovující, protože není ještě ulovena. Aktivita šelmy tedy směřuje nejenom ke kořisti jako dané skutečnosti, ale také a dokonce především k jejímu ulovení jakožto skutečnosti nedané, ale pouze zamýšlené a žádoucí.

1.08

Subjekt proto nemůže být redukován na pouhé zauzlení vztahů a působností, jak tomu chce strukturalismus a směry z něho vycházející, protože se centrovaně vztahuje nejen ke skutečnostem daným, nýbrž také nedaným (už nebo ještě nedaným). Subjekt vtahuje do své přítomnosti a tím zpřítomňuje jiné přítomnosti, minulé i přítomné, a tak je přetváří v přítomnou minulost a přítomnou budoucnost. A ještě i zde je třeba respektovat základní rozdíl mezi zpřítomňováním minulosti a budoucnosti všeobecné (byť v rámci časově chápaného osvětí, tj. osvojeného světa) a minulosti a budoucnosti vlastní (tedy tzv. bylosti a budosti). Zvláště pak na lidské úrovni můžeme být svědky obrovského významu tzv. role, kterou subjekt na sebe bere (upozorňuje na to v nedávno vydané, ale starší knížce o „únosu Európy“ Jiří Němec: „Že role dokáže člověka dokonce bytostně proměnit, nám ukazuje hrdina známého Rosseliniho filmu Generál della Rovere: podvodník vydávající se za generála si v této roli, v níž vystupuje, počíná hrdinně, podstoupí i hrdinskou smrt, a získá si dokonce úctu nepřátel, což by jako „on sám“ nikdy nedokázal. Vlivem vystupování z určité role tu dochází k hluboké etické proměně osobnosti.“ – str. 96). To ovšem vůbec není doklad pro to, že subjekt není „ničím samostatným“, nýbrž že se svými rozhodnutími a činy vždy znovu aktivně rekonstruuje.

1.09

Pochybnosti o povaze jak samotného subjektu, tak zejména pojmu a pojetí subjektu nám dnes jsou zajisté pochopitelné, neboť subjekt jakožto non-objekt ex definitione nemůže být pojat tradičně a běžně tak, že pojem tu je spjat s nějakým intencionálním objektem. Myšlenkově modelovat subjekt pomocí intencionálního objektu je zjevně nesmyslné počínání. Vysuzovat z toho však něco takového, jako že subjekt ergo neexistuje, že to je jenom náš předsudek, myšlenkově zatížené před-pojetí, je však založeno na jiném, tentokrát skutečném předsudku, totiž že skutečnost musí být plně nebo alespoň ve své „podstatě“ přítomnostně jsoucí, tj. že to, co dělá skutečnost právě tím, čím jest, musí být vždy aktuálně zde. To zajisté o subjektu neplatí, protože máme všechny důvody, proč mít za to, že subjekt je svým těžištěm vykloněn do budoucnosti. To se ovšem nemůže stát zaminkou pro popírání subjektu, jak to vidíme u mnoha současných i nedávných myslitelů, nýbrž musí se to stát vážným motivem pro přezkoumání a revizi tradičního pojetí skutečnosti.

1.10

Na tomto místě se soustředíme jen na jeden aspekt, totiž na tzv. reaktivitu subjektu, o které už byla zmínka v minulém semestru. Subjekt je totiž v jistých mezích schopen reagovat na některé skutečnosti, které jsou v jeho blízkosti, v jeho okolí. Reakci samu nesmíme redukovat na pouhý kauzální

následek působení, tedy „akce“ nějaké jiné skutečnosti. Reakce je sama nutně také akcí, ale akcí, která nemíří do prázdna a nazdařbůh, nýbrž která je nějak zaměřena, zacílena. Aby mohla být zacílena, musí mít k dispozici nějakou informaci o onom cíli, k němuž je zaměřena. Subjekt je tedy taková skutečnost, která je schopna akce, a to nejenom slepé akce, nýbrž akce „poučené“, „informované“, akce spoluformované něčím, co jsme u živých bytostí pojmenovali jako vnímavost nebo citlivost (senzitivita, senzibilita). Naším cílem je tedy alespoň částečné a předběžné vyjasnění povahy této schopnosti subjektu. Pro takové vyjasnění je nezbytné pojmové rozlišení mezi tím, co se ukazuje, a tím, co se jeví či vyjevuje (nejenom v běžné řeči, ale dokonce ani v myšlení řady filosofů se obojí řádně nerozlišuje).

1.11

Sofoklés: čas přivádí do zjevnosti (vlastně: rodí = FYEI) to, co bylo nezjevné, a pak to zase skrývá. – Nebudeme čas považovat za faktor, za činitele, za aktivní subjekt. Přesto musíme věnovat otázce času alespoň v úzké souvislosti s naším tématem zvláštní pozornost. Čas nejenom není ničím samozřejmým, ale představuje jeden z největších divů, zázraků tohoto světa, a my si to musíme řádně uvědomit: čas se vymyká onomu řeckému předsudečnému důrazu na příčinnost: přítomnost není následkem minulosti, budoucnost není následkem přítomnosti, nýbrž je čímsi novým, do čeho jako relikv stávů předchozích proniká (ať už tzv. setrvačností anebo aktivním přičiněním subjektů) spousta relikvů minulosti. Ale aby to vůbec bylo možné, je k tomu zapotřebí onoho stále přicházejícího času. Nebýt toho z budoucnosti vždy znovu přicházejícího času, celý vesmír by se nutně zhroutil.

1.12

Čas je však důležitý také pro bytí každého (pravého) jsoucna. Už jsme si říkali, že každé jsoucno je časové povahy, že nikdy není celé najednou, nýbrž že se postupně děje, tj. je děním, více méně komplexní událostí.