Mythos, filosofie a „nepředmětná skutečnost“ [1981]

Ivanu Dubskému k pětapadesátinám

Podle velmi staré, a přesto dosud živé tradice se filosofie zrodila v opozici vůči mýtu. Pro toto pojetí svědčí některé vnější doklady, např. kritika existujících mytologií ze strany některých filosofů a na druhé straně pobouření a represe jako reakce společnosti (resp. její významné složky) na takovou „podvratnou“ kritiku; vedle toho mají ovšem mnohem větší váhu doklady o sebepochopení filosofie, která nejenom svůj způsob myšlení zakládala na logu v protivě vůči mýtu, ale nezřídka chápala *logos* jako to, co vládne nade vším a podle čeho se všechno děje (Hérakleitos, který tvrdil, že všechno teče a nic netrvá, mluvil o logu jako o „věčně jsoucím“),[1] zatímco mýtus ztrácí to, co je všem a všemu společné, a ponechává lidi pouhému zdání a jakoby spánku.

Chápeme-li však (spolu např. s Eliadem) mytičnost jako orientovanost na archetypy, ukáže se opozice filosofie proti mýtu jako zdaleka nikoliv dostatečně radikální.[2] Už hledání *arché*, tj. toho, „z čeho věci vznikají a do čeho zanikají“[3] a co se uprostřed změn nikterak nemění, je vlastně jen hledáním racionalizovaného archetypu. Jako příklad nad jiné výmluvný mohou být uvedeny Platónovy ideje nebo Aristotelovy formy.[4] Jestliže myticky orientovaný člověk je zaměřen na archetypy, a tím na to, co je dáno, hotové, a tudíž minulé (v mýtu ovšem pra-minulé), pak opozicí mnohem hlubší je orientace opačná, protivná, totiž zaměřenost na to, co teprve má přijít, na budoucnost a do budoucnosti. Zatímco napodobování archetypů a identifikace s nimi znamená ztrátu osobní identity, zaměřenost do budoucnosti je otevřeností a zároveň cestou personalizace. Myšlenkové úsilí, které se chce zmocnit skutečnosti jako něčeho, co má před sebou jako před-mět, musí na takovou skutečnost, která jako před-mět uchopena být nemůže, buď rezignovat, anebo ji jako skutečnost popřít. Protože však základním elementem filosofické aktivity je neustávající reflexe, musela filosofie dříve nebo později rozpoznat omezenost myšlenkového přístupu ke skutečnosti jakožto[5] k předmětu.[6] Tematizace „nepředmětné skutečnosti“ a přiměřeného myšlenkového přístupu k ní je jakýmsi závěrečným

---

[1] Cit. podle *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1944, str. 22 (zl. B 1) (srv. také pozdější vydání: *Zlomky předsokratovských myslitelů*, vyd. K. Svoboda, Praha 1962[2], str. 51). – Pozn. vyd.

[2] Podrobnější výklady o povaze mýtu viz: L. Hejdánek, *K otázce mýtu I*, in: *Svazky pro dialog*, 1979, č. 1. [Srv. také pozdější vydání textů obsažených v odkazovaném svazku: L. Hejdánek, *Bios, mythos, logos*, in: týž, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti II*, Praha 1999[2], str. 138–162; týž, *Filosofie a víra. Příspěvek k otázce možnosti a legitimity filosofické reflexe víry jako alternativy reflexe theologické*, in: týž, *Filosofie a víra*, str. 87–137, zde str. 99–109 (kapitola „Mýtus a metafyzika“). – Pozn. vyd.]

[3] Srv. Aristotelés, *Met.* I,3,983b8–9; česky: *Metafyzika A*, přel. F. Karfík, Praha 2015, str. 18 (srv. také týž, *Metafyzika*, přel. A. Kříž, Praha 2021[4], str. 40). – Pozn. vyd.

[4] V pozdějším upraveném přepisu: „formy (*morfai*)“. – Pozn. vyd.

[5] V pozdějším upraveném přepisu: „jako“. – Pozn. vyd.

[6] Srv. L. Hejdánek, *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“*, in: V. Havel (vyd.), *Podoby II. Literární sborník*, Praha 1969, str. 109–121 (text původně z r. 1965, psán pro *Tvář*). [Srv. také pozdější vydání: *Filosofie člověka a tzv. „nepředmětné myšlení“*, in: L. Hejdánek, *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti*, Praha 1997, str. 32–46. – Pozn. vyd.]

dozvukem i dovršením odvratu od danosti a toho, co je hotové vždycky už tu. Ale tady se před námi otvírá závažný problém.

Filosofie, která se bude chtít myšlenkově vztáhnout k nepředmětné skutečnosti tak, aby z ní nedělala předmět (v ontologickém smyslu), se nebude moci omezit na práci s předmětnými intencemi, ale bude muset důkladně vypracovat metody užití intencí nepředmětných (k rozlišení mezi obojím druhem intencí se vrátíme). A tu se klade otázka: zůstává vůbec filosofie operující s nepředmětnými intencemi a přesouvající své těžiště do nepředmětného myšlení ještě filosofií? Vždyť to byl právě mýtus, který přezíral a na periferii odkazoval předmětné aspekty svého promlouvání a veškerý důraz soustřeďoval na ty hluboké významy, které ležely až za vším vnějším; neznamená filosofie orientující se na nepředmětné myšlení jenom návrat k mýtu? A protože skutečný návrat k mýtu dnes už není možný, nestojíme před novým typem mytologizace, která už není logizací mýtu, nýbrž naopak mytizací logu? A to znamená jakousi remytizací? Není bez významu, že se v poslední době stále častěji poukazuje k umění, zejména pak k poezii jako k určitým jako takové nerozpoznaným, ale hned tak nevyčerpatelným rezervoárům mýtu nebo přinejmenším určitých jeho složek. Neznamená proto skutečnost nejenom hojných návratů k poezii, ale nejednou přímo poetizace vlastního filosofování určitý návrat filosofie k mýtu či remytizaci filosofie?

Kdybychom přijali takto postavenou otázku jako platnou, přijali bychom ovšem i její nevyslovený předpoklad, že filosofie opravdu někdy představovala protivu myšlení mytického. Už jsme naznačili, že přinejmenším ve své první etapě představovala spíše racionalizaci, pojmové vytříbení a pročištění alespoň některých struktur myšlení mytického. Kromě toho však musíme věnovat svou pozornost skutečnosti, že existuje významná tradice sebepochopení filosofie, která se neobejde a nechce ani obejít bez mýtu jako jednoho ze svých stimulů, zdrojů, a dokonce jako významné inspirace vlastního filosofování. Přihlédněme k této pozoruhodné tradici klasické řecké filosofie blíže. Vždyť nejenom filosofování samo, ale i termíny *filosofos*, *filosofia* a *filosofein* mají řeckou ražbu.

Slovo *filosofein* se vyskytuje již u Hérodota, když líčí v souvislosti se Solónem úzký vztah filosofování k cestování po mnoha zemích za cílem pozorování (*theória*).[7] Termín je ovšem nepochybně starší a tradice připisuje jeho vytvoření Pýthagorovi. Diogenés Laertios zapsal, že „[f]ilosofii … pojmenoval první Pythagoras a sebe nazval filosofem“,[8] a to v rozhovoru s tyranem Leontem (Diogenés se tu odvolává na zprávu Hérakleida Pontica).[9] A přitom je zaznamenána také údajně autentická interpretace tvůrce termínu a zároveň jeho etymologické odůvodnění, totiž že žádný člověk není „*sofos*“, toliko bůh.[10] Diogenovo svědectví je poměrně pozdní, ale je významně podepřeno Aetiem,[11] alespoň pokud jde o autorství termínu. Bez

[7] Srv. Hérodotos, *Hist.* I,30; česky: *Dějiny*, Praha 2004[3], přel. J. Šonka, str. 31. – Pozn. vyd.

[8] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 15 (srv. také pozdější vydání, str. 42). – Pozn. vyd.

[9] Srv. Diogenés Laertios, *Vitae* I,12; česky: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995[2], str. 34. – Pozn. vyd.

[10] Srv. tamt. (viz také *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 15; srv. také pozdější vydání, str. 42). – Pozn. vyd.

[11] Srv. *Doxographi Graeci*, vyd. H. Diels, Berlin 1965[4], str. 280–281 (Aetios, *Plac.* I,3,8); viz také *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, vyd. H. Diels – W. Kranz, Berlin 1951[6], str. 454 (zl. 58 B 15).

zmíněné souvislosti s Pýthagorou, ale o to působivěji učinil etymologii termínu základem pro jeho filosofickou interpretaci Platón v *Hostině*,[12] kde je vložena do úst samotnému Sókratovi.

Na hostině, pořádané původně na oslavu vítězství básníka Agathóna v soutěži o nejlepší dramatické hry, se všichni dohodnou, že postupně každý pronese řeč na počest a oslavu boha Eróta.[13] Když se již všichni vystřídali a svou oslavnou řeč skončil i sám hostitel Agathón, dochází na Sókrata jako posledního. Ten vyslovuje nejprve své rozpaky, protože slíbil, že pronese chvalořeč, pouze z neznalosti, jak taková chvalořeč má vypadat.[14] Z toho, co slyšel, je mu zřejmé, že krásná chvalořeč má „zahrnouti předmět chvály nejvelkolepějšími a nejkrásnějšími vlastnostmi, ať už jsou ve skutečnosti takové, nebo ne; jsou-li nepravdivé, na tom tedy nic nezáleží“; patrně tedy „bylo napřed řečeno, jak se podobá, aby každý z nás promluvil jen zdánlivou chvalořeč na Erota, a ne skutečnou“.[15] Sókratés sám však nechce pronášet takovouto chvalořeč, ale hodlá „říci po svém způsobu jen pravdu“[16] a nikterak nechová úmysl závodit s předešlými řečmi. Proto se táže přítomných, a zejména iniciátora celého nápadu, Faidra, zda je zapotřebí pronést i takovou řeč, „v které by bylo slyšet jen pravdu o Erotovi“.[17] A všichni souhlasí a vybízejí Sókrata, aby mluvil, jak pokládá sám za vhodné.[18]

Naší pozornosti je hodna už tato expozice: Sókratés se distancuje od takové formy chvalořečení a oslavných řečí (*enkómiazein*,[19] *enkómion* od *kómos*, poukazující na Dionýsa a bakchanálie), které nedbají pravdy a nepravdy, a chce se ve své řeči přidržet pravdy. Nejprve položí několik otázek Agathónovi; když ten, přemožen logikou těchto otázek, se vzdává a říká, že by nedovedl Sókratovi odporovat, Sókratés ho napomíná: „Pravdě, milovaný Agathone, nedovedeš odporovat, neboť odporovat Sokratovi – to není nic těžkého.“[20] A po tomto hned dvojím zdůraznění, že jde o pravdu, začíná Sókratés svou řeč, v níž chce podle svých sil podat to, co se před lety doslechl od mantinejské ženy Diotimy.[21] Ať už Diotima byla skutečná kněžka, anebo je pouhou Platónovou fikcí, zůstává bez pochyb, že Sókratés svůj následující výklad opírá o sdělení věštkyně,[22] jejíž samo jméno je poukazem k olympskému vládci. Pravda o Erótovi, kterou Sókratés ve své řeči odhaluje přítomným, byla i jemu kdysi odhalena, zjevena. Nebyla mu však vyjevena jako hotová poučka, nýbrž prostřednictvím té dialektiky, které Sókratés sám užíval při nejrůznějších příležitostech a za jejíž pomoci si dokonce připravil půdu pro svou řeč o Erótovi, když nejprve položil Agathónovi otázku, zda by mohl někdo toužit po něčem, co má, co mu je k dispozici, anebo spíše po tom, co nemá, co sám není a čeho se mu

[12] Cituji z překladu Františka Novotného: Platón, *Symposion*, přel. F. Novotný, Praha 1947[3]; pro kontrolu občas uvádím některé řecké výrazy. [Srv. také pozdější vydání: *Symposion*, in: týž, *Spisy*, II, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 159–217. – Pozn. vyd.]

[13] Platón, *Symp.* 177a1–178a1; srv. *Symposion*, str. 21–22 (srv. také pozdější vydání, str. 166–167). – Pozn. vyd.

[14] Tamt., 198a1–199a5; srv. *Symposion*, str. 47–48 (srv. také pozdější vydání, str. 188–189). – Pozn. vyd.

[15] Tamt., 198d8–e4; cit. podle: *Symposion*, str. 48 (srv. také pozdější vydání, str. 189). – Pozn. vyd.

[16] Tamt., 199a7–b1; cit. podle: *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[17] Tamt., 199b3–4; cit. podle: *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[18] Tamt., 199b6–7; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[19] Tamt., 198e4: ἐγκωμιάζειν. – Pozn. vyd.

[20] Tamt., 201c8–9; cit. podle: *Symposion*, str. 52 (srv. také pozdější vydání, str. 192). – Pozn. vyd.

[21] Tamt., 201d1–8; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, str. 192–193). – Pozn. vyd.

[22] V pozdějším upraveném přepisu: „znalkyně“. – Pozn. vyd.

nedostává.[23] Jméno boha, profánní smysl a etymologie slova *erós* (*eraó* – milovat, žádat si, toužit) jsou východiskem, ale pak nastupuje dialektika a argumentace.[24] To, co Sókratés ve své řeči rozvádí jako filosof, získal od věštkyně; ale protože jeho výklad má vcelku obvyklou podobu a protože se pouze opírá o autoritu Diotimy (ženy možná vymyšlené), nemůže tu být cílem podepřít slabý výklad silnou autoritou, nýbrž interpretovat tuto autoritu jakožto filosoficky relevantní. Je to už sama Diotima, která postupuje dialekticky a filosoficky. Z Platónova textu není nikde zřejmé, zda účastníci hostiny Diotimu znali anebo o ní vůbec alespoň něco věděli. Sókratés sám ani mnoho znalostí nepředpokládá; říká o ní, že byla moudrá (*sofé*) v těchto věcech i v mnoha jiných, a uvádí, jak jednou vymohla pro Athéňany odložení epidemie moru o deset let.[25]

To vše je však jenom předehra k tomu podstatnému. Poukazuje-li věštkyně[26] svým jménem i povoláním na božské věci, poukazuje k nim mnohem podstatněji to, co je obsahem jejího poučení. Diotima totiž přesvědčuje Sókrata, že Erós není ani krásný, ani moudrý, ale že „pro nedostatek dobra a krásy touží právě po tom, čeho se mu nedostává“.[27] Proto také není a nemůže být bohem, ale je to veliký daimón; takových daimonů je mnoho a různých, jedním z nich jest i Erós.[28] A ten je „milovný moudrosti po všechen život“; milovný moudrosti je *filosofos* (*filosofón dia pantos tú biú*).[29] „Žádný z bohů nefilosofuje ani netouží státi se moudrým – neboť jest moudrý –, ani je-li někdo jiný moudrý, nefilosofuje. Naopak ani nevědomí nefilosofují a netouží státi se moudrými; neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není krásný a dobrý ani moudrý, si o sobě myslí, že je dokonalý. Tak nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.“[30] Filosofující hledatelé moudrosti nejsou tedy ani moudří, ani nevědomí, nýbrž jsou uprostřed mezi obojími; a mezi ně náleží i Erós. „Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Eros je touha po krásnu, takže Eros je nutně filosof a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým.“[31]

Ukazuje se, že vlastně není nic divného na tom, že věštkyně[32] Diotima vyučuje filosofa Sókrata, a to nejenom ve věcech božských, ale že ho poučuje o povaze samotného filosofování; vždyť sám velký daimón Erós je milovníkem moudrosti, a tedy filosofem. Sókratés Platónova dialogu neobjasňuje vztah mezi Erótem a Diotimou; jistě nemůže být Diotima Erótovou kněžkou, neboť Erós není žádný bůh. V Platónově líčení zůstává otevřena otázka, je-li *sofia* této

---

[23] Platón, *Symp.* 200e2–5; srv. *Symposion*, str. 51 (srv. také pozdější vydání, str. 191). – Pozn. vyd.

[24] Pro každého čtenáře Platónovy *Hostiny* je ovšem zřejmé, že podstatou, ba snad převažující složkou toho, co Diotima Sókratovi sdělila a do čeho ho zasvětila, je rovněž mýtus. V dalším však ukážeme, jak je tento mýtus Platónem literárně koncipován tak, aby obsahově nepřevládal, ale aby zůstal pouhým koloritem něčeho, co přinejmenším v Sókratově interpretaci Diotimina poučení má především filosofickou závažnost.

[25] Platón, *Symp.* 201d2–5; srv. *Symposion*, str. 52 (srv. také pozdější vydání, str. 192–193). – Pozn. vyd.

[26] V pozdějším upraveném přepisu: „kněžka“. – Pozn. vyd.

[27] Platón, *Symp.* 202d1–3; cit. podle: *Symposion*, str. 54 (srv. také pozdější vydání, str. 194). – Pozn. vyd.

[28] Tamt., 202d5–203a8; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[29] Tamt., 203d7: φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου; cit. podle: *Symposion*, str. 55 (srv. také pozdější vydání, str. 195). – Pozn. vyd.

[30] Tamt., 204a1–7; cit. podle: *Symposion*, str. 55–56 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[31] Tamt., 204b2–5; cit. podle: *Symposion*, str. 56 (srv. také pozdější vydání, str. 196). – Pozn. vyd.

[32] V pozdějším upraveném přepisu: „kněžka“. – Pozn. vyd.

věštkyně[33] vskutku původu božského, nebo nikoliv; v jejím výkladu je proveden rozdíl mezi těmi, kdo jsou *sofoi* (znalí) v nějakých uměních nebo řemeslech, a mezi těmi, kdo jsou *sofoi* ve věcech božských.[34] Podle toho není pochyb, že Diotima je *sofé* ve věcech božských, a jak se ukazuje, i ve věcech daimonských. Je proto zajisté *daimonia gyné*, daimonská žena (v tom smyslu, jako ona sama hovoří o *daimonios anér*, daimonském muži);[35] její *sofia* se týká božských věcí, vztahuje se k nim, ale nepochází od nich v tom smyslu, že by to byla božská moudrost, kterou ji některý z bohů obdařil. Rozdíl mezi moudrostí, jaká je vyhrazena bohům, a moudrostí jen lidskou (a také daimonskou, i když o takové text nikde nemluví, neboť na jedné straně lze těžko upřít daimonům onu *sofia*, jakou mají lidé znalí božských věcí, tedy lidé daimonští; na druhé straně jsou to přece právě daimoni, kteří prostředkují mezi bohy a lidmi) zůstává nerelativizován a nepřeklenut. V jiném Platónově dialogu je tento rozdíl ještě radikalizován v myšlence dvojího vědění, božského a lidského, které jako by vůbec nemělo žádné styčné body: „podobně jako my … nepoznáváme nic božského naším věděním, tak zase obdobně oni jakožto bohové … nepoznávají lidských věcí“.[36] Tento výrok je ovšem vložen do úst Parmenidovi, zatímco Sókratés má výhrady: „Ale to snad je příliš podivná myšlenka, jestliže někdo zbaví boha vědění.“[37] Ale tento směr uvažování nás již odvádí od našeho problému.

Odhlédněme od skutečnosti, že hlavním tématem celého Platónova dialogu – a s výjimkou poslední řeči pozdě přišlého poloopilého Alkibiada i tématem všech pronesených chvalořečí účastníků hostiny – je Erós a láska, a omezme se na přezkoumání některých možností rozvinutí myšlenek vztahujících se k tématu jakoby okrajovému, ale navazujících na údajně Pýthagorův výklad termínu „*filosofia*“. Filosofování je, jak se tu ukazuje, činnost pozoruhodná: *filosofos anér* zároveň filosofuje (v tom smyslu, jak tomu běžně rozumíme) a zároveň miluje moudrost, kterou nemá, kterou nedisponuje. Lásku k moudrosti nemůže uplatnit jinak než filosofováním; a každá pravá filosofie manifestuje v celém svém myšlenkovém úsilí lásku k moudrosti. Zkoumá-li filosof kupříkladu povahu hmoty, života nebo spravedlnosti, může se jeho zkoumání legitimně nazvat filosofickým pouze tehdy, jestliže vedle filosofa jako subjektu, vedle hmoty, života nebo spravedlnosti jakožto předmětů[38] a vedle aktivity samotného zkoumání, jímž se filosofující subjekt pokouší proniknout k povaze předmětu[39] svého zkoumání, vstupuje do hry ještě něco čtvrtého, co nelze převést ani na subjekt filosofující, ani na předmět[40] filosofického zkoumání, ani na filosofování samo. Toto čtvrté je tu označeno jako *sofia*, moudrost. Když tedy filosof zkoumá nějaký předmět[41] svého zájmu, musí se myšlenkově vztahovat k tomuto

[33] V pozdějším upraveném přepisu: „kněžky“. – Pozn. vyd.

[34] Tamt., 203a4–6; srv. *Symposion*, str. 54 (srv. také pozdější vydání, str. 194). – Pozn. vyd.

[35] Tamt., 203a5: δαιμόνιος ἀνήρ; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[36] Platón, *Parmenides*, přel. F. Novotný, Praha 1936, str. 14. [Platón, *Parm.* 134e2–6; česky srv. také pozdější vydání: *Parmenidés*, in: týž, *Spisy*, II, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 7–78, zde str. 20. – Pozn. vyd.]

[37] Tamt., 134e7–8; cit. podle: *Parmenides*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[38] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmětů‘“. – Pozn. vyd.

[39] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmětu‘“. – Pozn. vyd.

[40] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmět‘“. – Pozn. vyd.

[41] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmět‘“. – Pozn. vyd.

předmětu,[42] ale musí se zároveň vztahovat k moudrosti. Každý z těchto způsobů vztahování k něčemu dalšímu má svůj specifický, od druhého způsobu odlišný charakter. Moudrost, *sofia*, není v žádném případě pouze jedním z předmětů zkoumání, stojícím vedle předmětů jiných. Proto ani filosofův vztah k moudrosti nemůže být redukován na vztah myslícího k předmětu myšlení. Zatímco každé myšlenkové zkoumání se k svému předmětu vztahuje co možná nezaujatě (*sine ira et studio*), pro skutečnou filosofii je příznačné, že se k moudrosti vztahuje naopak zaujatě, totiž v lásce a s láskou (*cum amore*).[43]

To, co jsme tu vyslovili, není jen naší libovolnou konstrukcí, ale může se opřít o některé výroky nejstarších filosofů. Uveďme především Hérakleita, který (zl. B 108) mluví o tom, že moudré (*sofon*,[44] nikoli *sofia*, což však na věci nic nemění) je ode všeho odděleno.[45] Z hlediska našich úvah se vyjadřuje ovšem poněkud matoucím způsobem o tom, že moudré (*sofon*) spočívá v tom, znáti rozum, rozuměti myšlence (*epistasthai gnómén*),[46] která všechno veskrze řídí (zl. B 41);[47] na jiném místě (zl. B 1) ovšem užívá termínu *logos* místo *gnómé* a praví, že „se všechno děje podle této řeči“ (podle tohoto logu) a že „[t]uto řeč věčně jsoucí nechápou lidé, ani dokud ji neslyšeli, ani když ji slyšeli“.[48] Z toho se podává, že znáti *gnómé* či *logos* neznamená je myšlenkově uchopit jako předmět, nýbrž rozumět jim jako něčemu oslovujícímu. Terminologicky posunutě, ale věcně příbuzně se s mnohem větší hloubkou vyjadřuje Empedoklés (zl. B 114), když si povzdychne, že „velmi však obtížná stala se lidem pravda a působí strast to, když doráží na mysl víra“[49] (Karel Svoboda tu překládal příliš volně; *dyszélos epi frena pistios hormé*[50] – „útok“ na duši, mysl, srdce, svědomí je tu však zjevný). Ostatně i Hérakleitos věděl, že „většina božských věcí pro nevíru uniká a není poznávána“[51] (zl. B 86: *apistiéi diapsynganei mé gignóskesthai*),[52] což přinejmenším pro oblast věcí „božských“ poukazuje na nezbytnost ještě jiného vztahu k „předmětu“ poznání, než je poznávání samo. V

---

[42] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmětu‘“. – Pozn. vyd.

[43] Pozoruhodný příspěvek k tomuto motivu podal před lety Max Scheler, zvláště ve studii *Láska a poznání*, in: týž, *Řád lásky*, přel. J. Loužil, Praha 1971, str. 5–34. Scheler tu přímo hovoří o Platónově pojetí Eróta; s jeho interpretací, vytýkající Platónovi intelektualismus a absenci pochopení pro „transcendentní vykupitelskou akci“, lze však polemizovat jako s příliš paušalizující a přehlížející nepochybnou skutečnost, že ve výkladu mantinejské ženy to je právě Erós, který v člověku vyvolává lásku k moudrosti (jako i veškerou ostatní lásku), a že vlastním předmětem této lásky není moudrost (resp. krása) sama, nýbrž plození a rození v krásnu (tedy i v moudrosti), což podstatně přesahuje jak pouhé „zírání na krásu“ ve smyslu *theória*, tak Schelerem vytýkaný intelektualismus.

[44] Srv. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 175 (zl. 22 B 108): σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. – Pozn. vyd.

[45] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 31 (srv. také pozdější vydání, str. 62). – Pozn. vyd.

[46] Srv. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 160 (zl. 22 B 41): ἐπίστασθαι γνώμην. – Pozn. vyd.

[47] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 23 (srv. také pozdější vydání, str. 52). – Pozn. vyd.

[48] Tamt., str. 22 (srv. také pozdější vydání, str. 51). – Pozn. vyd.

[49] Tamt., str. 48 (srv. také pozdější vydání, str. 80). – Pozn. vyd.

[50] Srv. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 356 (zl. 31 B 114): δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή. – Pozn. vyd.

[51] *Zlomky předsokratovských myslitelů*, str. 24 (srv. také pozdější vydání, str. 53). – Pozn. vyd.

[52] Srv. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 170 (zl. 22 B 86): ἀπιστίηι διαψυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι. – Pozn. vyd.

daném výroku zůstává však nevyjasněno, zda „předmětem“ víry i poznávání je totéž, anebo zda jde o různé směry intence; jen rozdílnost povahy intencionálního zaměření je tu zjevná.

Uvažujme nyní dále už bez historických berlí a přezkoumejme nosnost takového pojetí filosofování, které z podstaty věci nutně míří jednak k tomu, o čem filosofuje a co filosoficky zkoumá, jednak k čemusi jinému, co vedle filosofa, vedle jeho filosofování a vedle předmětu jeho filosofování musíme uvažovat jako „to čtvrté“. Tradice praví, že Pýthagorás pojmenoval toto „čtvrté“ jako moudrost, *sofia*; Platón převzal toto pojmenování i výklad s tím spojený a vložil celou koncepci do úst samotnému[53] Sókratovi, který se ve své chvalořeči zase odvolává na jinde nezmiňovanou mantinejskou kněžku Diotimu. Zajisté však nic nebrání užít jiného termínu, pokud se ukáže jeho přednost zejména v nových kontextech; nabízí se především termín pravda, jehož pojmové konotace by ovšem musely být náležitě upraveny (v takovém případě by pak myšlení, jež by se vedle orientace[54] na předmět vztahovalo k pravdě jakožto „tomu čtvrtému“, mělo nést název *filalétheia*). Náleží k jednomu z nejzajímavějších a po mém soudu nejperspektivnějších myslitelských pokusů pevně zakotvených v české myšlenkové tradici, když se Emanuel Rádl v průběhu svého celoživotního díla a J. L. Hromádka ve speciální studii rozhodli vypracovat pojem pravdy tak, aby nejenom už neznamenal pouhou shodu (adekvaci), ale ani pouhou nezakrytost (k níž etymologicky poukazuje řecký termín *alétheia*), nýbrž aby se odnášel právě k „tomu čtvrtému“, jak jsme o něm začali hovořit.[55]

Dokonce ani v době mezi oběma světovými válkami <nemohl>, tím méně pak v dnešní myšlenkové a obecně kulturní atmosféře může podobný koncept uniknout podezření a kritice, že jde o podnik kryptotheologický, pokoušející se jen v novém hávu uplatnit stará schémata, dnes už naprosto nepřijatelná. Na první pohled o tom může svědčit skutečnost, že Hromádka byl theolog a že Rádl byl často považován za kryptotheologa, zejména po publikaci provokativního programového článku *Filosofie a theologie* v prvním ročníku *Křesťanské revue* (1927).[56] Zatímco J. L. Hromádka o několik měsíců později ve své inaugurační děkanské přednášce prohlásil, že theologie je předpokladem nejvyšších motivů vědecké a filosofické práce,[57] Rádl zachovává v uvedeném článku jistou opatrnost, když uznává, že podobně jako stojí filosofie nad poznáním vědeckým, je tu i nad filosofií další, vyšší rovina; nemluví však o theologii, nýbrž o zjevení. „Jestliže vědu odůvodníme filosofií, nutno smysl filosofie odůvodniti něčím, co stojí

[53] V pozdějším upraveném přepisu: „samému“. – Pozn. vyd.

[54] V pozdějším upraveném přepisu: „v orientaci“. – Pozn. vyd.

[55] Hromádkovým pojetím jsem se zabýval ve studii *Pravda a skutečnost*, in: J. B. Souček (vyd.), *O svrchovanost víry. Sborník k sedmdesátému výročí narození profesora J. L. Hromádky*, Praha 1959, str. 69–74. O Rádlově pojetí jsem psal v ineditní studii *Rádlovo pojetí pravdy* z r. 1952 a v článku *Pravda a prax*, in: *Mladá tvorba* 11, 1966, č. 9, str. 12–15. [Srv. také pozdější vydání odkazovaných textů: L. Hejdánek, *Pravda a skutečnost*, in: týž, *Setkání a odstup*, Praha 2010, str. 24–30; týž, *Rádlovo pojetí pravdy*, in: M. Šimsa (vyd.), *Relativismus a (post)pravda v demokracii. Se třemi studiemi Ladislava Hejdánka*, Ústí nad Labem 2018, str. 279–313; týž, *Pravda a praxe u Emanuela Rádla*, in: týž, *Setkání a odstup*, str. 84–95 (český originál odkazovaného slovenského překladu). – Pozn. vyd.]

[56] E. Rádl, *Filosofie a theologie*, in: *Křesťanská revue* 1, 1927–1928, č. 1, str. 2–7.

[57] J. L. Hromádka, *Problém pravdy v theologickém myšlení*, Praha 1928, str. 25 (znovu jako *Problém pravdy v myšlení theologickém*, in: týž, *Theologie a církev*, Praha 1949, str. 57–71, zde str. 68). [Srv. také původní časopisecké vydání: *Problém pravdy v myšlení theologickém*, in: *Křesťanská revue* 2, 1928–1929, č. 3, str. 66–74, zde str. 72. – Pozn. vyd.]

nad ní. Jest absolutní příkaz, absolutní moc, … co mne nutí, abych věřil v pravdu. Toto něco, čemu se prostě podvoluji, má zdroj ve zjevení.“[58] Chtěl-li tenkrát nebo chce-li dnes někdo Rádla filosoficky kompromitovat, může se omezit na uvedený citát. A přece se Rádl filosofickými prostředky pokoušel ozřejmit, že tu je zapotřebí něčeho „čtvrtého“, ode všeho ostatního odděleného (oddělený = *absolutus*), co nás „nutí“ věřit v pravdu (podle Rádla to je pravda sama, která se zjevuje ve své přesvědčivosti, útočící na nás, tj. na naši duši, mysl, srdce, svědomí atd. – docela v souhlasu s Empedokleovým nahlédnutím, že se pravda stává lidem „obtížnou“ tím, jak „doráží na mysl víra“). Bez „toho čtvrtého“ není ani věda, ani filosofie vůbec možná. Ale filosofie (a ještě méně věda) nemá k dispozici žádný prostředek, žádnou metodu, jak ono „čtvrté“, tj. pravdu, podrobit zkoumání, jak se jí zmocnit jako zkoumaného předmětu, jak pravdu zvládnout a ovládnout a stát se jejím pánem. Je to naopak pravda, která musí člověka oslovit, má-li vůbec něčemu porozumět; je to pravda, která se musí vyjevit, zjevit, ukázat, která musí přijít a ozvat se. Přístup k pravdě nemá a nesmí mít v sobě nic násilnického, nic dobyvačného, ale musí se stát otevřeností: člověk čeká, je vyzbrojen trpělivostí, ale také pozorností, nechce realizovat sebe, nechce prosazovat své, nevyjadřuje sám sebe a své nitro, nekřičí, nemluví, ale pozorně naslouchá, aby nepřeslechl. A pravda buď přichází, nebo nepřichází; člověk si její příchod nemůže vynutit, může se na ni jen připravit, může ji pouze očekávat. A může čekat někdy hodně dlouho; také může někdy propadnout iluzím, že se již dočkal, že pravda přišla (ač nepřišla), ba že ji „má“. Ale pravdu nikdo nemůže „mít“; zejména pak neexistuje žádný způsob, jak zajistit, zaručit, že jde o pravdu. Jen pravda sama je schopna ručit za sebe. To je všechno přítomno, když Rádl píše o „zjevení“.

V Sókratově chvalořeči na daimona Eróta, zvláště pak v reprodukci a rozvedení toho, co před mnoha lety řekla[59] kněžka Diotima, když Sókrata „zasvěcovala“ do pravdy o Erótovi (a také do pravdy o filosofii), najdeme hned v několika souvislostech a na několika úrovních zdůrazněnu onu závislost filosofování na něčem dalším, vyšším, zkrátka na „tom čtvrtém“, resp. na všem tom, co vztah mezi filosofujícím a „*sofia*“ (která je vyhrazena bohům) prostředkuje. Tolikeré opakování motivu nemůže být pouhou náhodou, ale je zcela určitě autorským záměrem.[60] *Sofia* je vyhrazena bohům, ale člověk ji miluje a touží po ní. Sám nenachází cestu a bloudí, ale na pravou cestu ho uvádí a do pravdivého myšlení zasvěcuje kněžka, tedy žena znalá (*sofé*) božských věcí (ona sama jmenuje takové lidi, kteří jsou znalí božských věcí, lidmi daimonskými,[61] nutně tedy i sebe považuje za ženu daimonskou). Nikde není řečeno, že ona žena sama filosofuje; její způsob argumentace je sice dobře dialektický a zcela připomíná Sókratův postup, ale to, že se žena sama neoznačuje za milovnici moudrosti a že tak není označena ani v Sókratově vyprávění, může znamenat jen jediné, totiž že do té poslední

[58] E. Rádl, *Filosofie a theologie*, str. 6. – Pozn. vyd.

[59] V pozdějším upraveném přepisu: „mladému Sókratovi řekla“. – Pozn. vyd.

[60] Platón byl, jak známo, nakloněn na místech, kde se mu filosofický postup zdál selhávat nebo ochabovat, užívat rozmanitých mýtů, ať už známých, na něž osobitým způsobem navazoval, anebo *ad hoc* vymyšlených. Je také známo, že to poslední podle něho nelze a ani není záhodno filosoficky vyslovit. Tento charakteristický rys Platónova přesvědčení je však nutno odlišovat od našeho problému, který má univerzálnější charakter a dodnes aktuální platnost.

[61] Platón, *Symp.* 203a4–5; srv. *Symposion*, str. 54 (srv. také pozdější vydání, str. 194). – Pozn. vyd.

zakotvenosti může filosofa zasvětit třeba i nefilosof. K podtržení této okolnosti tu Sókrata zasvěcuje žena, což je zajisté překvapivé, a tím spíš se muselo jevit překvapivým jeho posluchačům. Diotima je tu ukázána jako zvěstovatelka pravdy, skrze ni se ukazuje, zjevuje Sókratovi pravda. Platón zjevně považoval za nutné položit větší důraz na její svazky s božskými záležitostmi než na nějakou její filosofickou erudici nebo jen připravenost; přitom ony „božské věci“ jsou samotnou Diotimou vymezovány velmi střízlivě – je to např. umění kněží, věštění, zasvěcování, zaříkávání, vykládání budoucnosti a kouzla.[62] Nikde není ani náznak nějaké příbuznosti s filosofováním. Rovněž se neříká, čí kněžkou je Diotima; že však v žádném případě není kněžkou Erótovou, je zjevné z toho, že na rozdíl ode všech chvalořečí na Eróta (až na Sókratovu), v nichž se prozrazuje neznalost a které jsou také určeny neznalým (a proto chtějí, aby se Erós ukázal „co nejkrásnějším a nejlepším“),[63] byla to podle Sókratova podání právě Diotima, která jej přesvědčila[64] o tom, že Erós vůbec není bůh.

Ale Diotima v žádném případě neodhaluje pravdu vůbec, nýbrž pouze pravdu o Erótovi, a ještě nikoliv celou pravdu o Erótovi, nýbrž něco z ní.[65] Diotima proto uvádí sice Sókrata na cestu, ale zdaleka jej nedovádí k cíli. Dokonce lze říci, že Sókrata ani na cestu neuvádí, nýbrž mu o ní jen něco zvěstuje, zasvětí jej do několika věcí, které jsou neznámé neznalým, a vlastně jej odkazuje na Eróta samotného, který je archetypem filosofa, je sám prvním filosofem. Cesta, po níž má Sókratés jít, není cesta Diotimina, nýbrž cesta Erótova. Erós je skutečným vůdcem filosofů, ať už to vědí, nebo nevědí. Diotima poukazuje k Erótovi jednak argumentací vysloveně dialektickou, jednak mýtem, resp. mytologií (dokonce dost obšírnou, jak byl Erós počat na hostině bohů, uspořádané po narození Afrodity).[66] A je velmi zvláštní, jakým způsobem Diotima Eróta charakterizuje: „A jako syn Porův a Peniin má takovýto osud. Za prvé je stále chud a docela není hebký a krásný, za jakého jest obyčejně pokládán, nýbrž tvrdý a drsný, bez obuvi a bez příbytku, líhá vždy na holé zemi a bez přikrývky, spí pod širým nebem u dveří a na cestách, žije tak jako matka, jsa neustále sdružen s nedostatkem. Ale po otci má zase to, že strojí úklady krásným a dobrým, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézavý, milovný moudrosti po všechen život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista…“[67] Platón nepochybně chce, abychom nabyli jistoty, že Diotima krom znalosti několika kroků v dialektické argumentaci nemá o filosofii mnoho ponětí. Což by Platón, žák Sókratův, mohl připustit, že praobraz filosofa jakožto milovníka moudrosti jeví znaky čaroděje, kouzelníka, a dokonce sofisty? Diotima je sice znalá, *sofé*, ve svých věcech, ale pokud jde o filosofii, je dokonale neznalá a jenom reprodukuje – s nejrůznějšími šelesty a deformacemi – něco, čemu sama dost nerozumí. Když mluví o Erótovi, nesmíme všechno brát příliš vážně a příliš doslovně. Když šlo v *Apologii* o autoritativní výrok věštírny o Sókratově

[62] Tamt., 202e7–203a1; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.
[63] Tamt., 198e6–199a1; cit. podle: *Symposion*, str. 48 (srv. také pozdější vydání, str. 189). – Pozn. vyd.
[64] V pozdějším upraveném přepisu: „kdysi přesvědčila“. – Pozn. vyd.
[65] V pozdějším upraveném přepisu: „jen něco z ní“. – Pozn. vyd.
[66] Platón, *Symp.* 203b1–c4; srv. *Symposion*, str. 54–55 (srv. také pozdější vydání, str. 195). – Pozn. vyd.
[67] Tamt., 203c5–d8; cit. podle: *Symposion*, str. 55 (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

moudrosti, byla uvedena velice známá věštírna v Delfách.[68] Tady je však situace odlišná: Platón neříká nic bližšího o Diotimě, protože nepotřebuje její autoritu a v ničem se nechce o ni opírat.[69] Naopak vyvolává o její znalosti, zejména pak o její filosofické znalosti, značné pochyby.

Na rozdíl od Diotimy je Erós líčen jako skutečný filosof, i když v důsledku Diotiminy neznalosti poněkud zmateně. Nejspíš i on má nějakou *sofia*, jako ji měla i mantinejská kněžka, ale ani zde nejde o pravou božskou *sofia*, která mu zůstává nedostupná. Tato nedostupná božská moudrost zůstává však předmětem jeho touhy a lásky, nikoliv předmětem jeho zkoumání.[70] Erós kupodivu vůbec není líčen jako zkoumající, nýbrž spíš jako svůdce, jako lovec, strojící úklady a osnující nástrahy. Čteme však: žádostivý přemýšlení a vynalézavý. Není to na filosofa poněkud málo? Nemají přemýšlení a vynalézavost jen instrumentální charakter? Nemají být jen pomocným prostředkem k úspěšnějšímu lovu, snadnějšímu svedení, k přípravě důmyslnější pasti? Ale vždyť celé ono svádění, lov a strojení úkladů je jakýmsi náhradním nebo přímo[71] „chybným“ úkonem: Erós touží po moudrosti – a strojí úklady krásným a dobrým. Nemůže uchvátit onu božskou moudrost, a proto svádí krásné a dobré lidi. Proč tomu tak je? A co je na tom filosofického? Není to naopak výstavní příklad nedostatku filosofie, protože vyložené nemoudrosti? Tady se celý *mythos* láme. Láska je pochopena jako touha mít trvale dobro;[72] ale najednou je do výkladu vsunut nový motiv: všichni lidé mají plodivý pud ve svém těle i v duši, lidská přirozenost touží plodit, a touží plodit v krásnu.[73] (Moudrost se nám neztratila; víme už, že „[m]oudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Eros je touha po krásnu“[74] – proto i po moudrosti.) V posledním výhledu líčí sice Diotima vrchol erotického zasvěcení jako vidění krásna podivuhodné podstaty,[75] resp. ono poznání, „jehož předmětem není nic jiného než právě ono krásno samo“[76] (což všechno platí i o moudrosti jako jedné z nejkrásnějších věcí); nicméně tu nacházíme převýznamný korektiv.

„Neboť není, Sokrate, předmětem lásky krásno samo, jak se ty domníváš,“ říká Diotima. „Nuže co?“ táže se Sókratés. A odpověď zní: „Plození a rození v krásnu.“[77] A proto v samém závěru svého zasvěcujícího poučení praví Diotima: „Myslíš, že by to byl špatný život pro člověka, který by se tam díval a na to hleděl zrakem k tomu určeným a mohl s tím [totiž s božským krásnem, pozn. aut.] být? Či nechápeš, že jediné tu, když se bude dívat oním zrakem, kterým je pravé krásno viděti, podaří se mu rodit ne pouhé obrazy dobrosti – vždyť se nebude stýkati s obrazem –, nýbrž skutečnou dobrost, protože se bude stýkati se skutečnem; a když

[68] Platón, *Apol.* 20e6–21a8; česky: *Obrana Sókrata*, in: týž, *Spisy*, I, přel. F. Novotný, Praha 2003, str. 31–61, zde str. 37. – Pozn. vyd.

[69] V pozdějším upraveném přepisu: „v ničem se o ni nechce opírat“. – Pozn. vyd.

[70] Ani tato formulace není dostatečná, jak se ukáže: předmětem *filia* není *sofia*.

[71] V pozdějším upraveném přepisu: „a přímo“. – Pozn. vyd.

[72] Platón, *Symp.* 206a11–12; srv. *Symposion*, str. 58 (srv. také pozdější vydání, str. 198). – Pozn. vyd.

[73] Tamt., 206b1–e1; srv. *Symposion*, str. 59 (srv. také pozdější vydání, str. 198–199). – Pozn. vyd.

[74] Tamt., 204b2–3; cit. podle: *Symposion*, str. 56 (srv. také pozdější vydání, str. 196). – Pozn. vyd.

[75] Tamt., 210e2–211d1. [Srv. *Symposion*, str. 64–65 (srv. také pozdější vydání, str. 203–204). – Pozn. vyd.]

[76] Tamt., 211c7–8; cit. podle: *Symposion*, str. 65 (srv. také pozdější vydání, str. 204). – Pozn. vyd.

[77] Tamt., 206e2–5. [Cit. podle: *Symposion*, str. 59 (srv. také pozdější vydání, str. 199). – Pozn. vyd.]

zrodí a vychová skutečnou dobrost, jistě se stane milým bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také on nesmrtelným.“[78]

Na tomto místě se musíme tázat: v jakém smyslu lze mluvit o tom, že plození a rození, resp. rození a výchova jsou „předmětem“ lásky? Opět tu narážíme na příliš volný překlad, tentokrát Novotného. V řeckém textu žádný ekvivalent slova „předmět“ není; čteme tam spíše „*ú tú kalú ho erós*“,[79] tedy: není láska láskou ke krásnu, nýbrž láskou k plození a rození v krásnu. Zajisté tu nějak jde o „předmět“ a „předmětnost“, ale ukazuje se, že láska se ke svému „předmětu“ nevztahuje jako k něčemu vskutku předmětnému, tj. právě danému předem, stojícímu či hozenému před ni (před-stojícímu, gegen-ständlich, resp. před-metenému), nýbrž jako k něčemu, co je třeba vytvořit, zplodit, učinit, tedy jako k činnosti, již je teprve nutno provést, uskutečnit.

Moudrost je jedna z nejkrásnějších věcí; láska k moudrosti tedy také není a nemůže být láskou k nějaké hotové, dané moudrosti (byť božské), nýbrž je láskou k tvorbě v moudrosti, k plození v moudrosti, tj. k plození, které by v sobě zachycovalo alespoň odlesk oné božské moudrosti. Láska k moudrosti tedy vůbec není nějakým sebesrdceryvnějším toužením po dokonalé moudrosti, nýbrž je to činnost, aktivita, která něčeho konkrétního dosahuje, protože také k něčemu konkrétnímu míří, zatímco vztah k božské moudrosti spočívá spíše v tom, že sama moudrost se přiznává k jejímu dílu. Diotima sice mluví o postupu od krásy těl ke kráse duší, od krásy činností ke kráse poznatků (jako by se láska od činností postupně odvracela, podobně jako od těl),[80] ale nakonec podle ní musí být člověk přiveden k tomu, „aby měl zrak obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávistivém filosofování“.[81] Láska k moudrosti je tedy láskou k plození a rození v moudrosti, tj. k rození a plození mnoha krásných a velikých myšlenek a poznatků. A tady docházíme k té podstatné věci, která je vlastně od počátku středem našeho zájmu. Týkají se snad ony mnohé krásné a veliké myšlenky moudrosti? Jsou to veliké a krásné myšlenky o moudrosti, anebo snad o něčem jiném? Není velikost a krása oněch myšlenek spíše v tom, že se na moudrosti podílejí, tj. že se k nim moudrost přiznává a že jim propůjčuje něco ze své velikosti a krásy, než v tom, že by to byly myšlenky o moudrosti, tj. myšlenky, které by moudrost učinily svým „předmětem“? Nebo které by se jí dokonce jako předmětu[82] zmocnily, které by ji svými prostředky pevně uchopily a držely? Zajisté nikoliv, neboť ona moudrost je vyhrazena bohům a člověku není ani propůjčena, natož aby se jí mohl zmocnit. Ovšemže ona „vyhrazenost bohům“ není žádná řádná filosofická kvalifikace; ale revize je zapotřebí nejenom této formulaci, ale celé tradici, která svazuje bohy a božské záležitosti s tou skutečností, která nemá předmětný charakter a která se proto nemůže a nesmí stávat předmětem v ontologickém

[78] Tamt., 211e4–212a8. [Cit. podle: *Symposion*, str. 65–66 (srv. také pozdější vydání, str. 204). – Pozn. vyd.]

[79] Tamt., 206e2: οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως. – Pozn. vyd.

[80] Tamt., 210a4–c8; srv. *Symposion*, str. 63–64 (srv. také pozdější vydání, str. 202–203). – Pozn. vyd.

[81] Tamt., 210d3–6. [Cit. podle: *Symposion*, str. 64 (srv. také pozdější vydání, str. 203). – Pozn. vyd.]

[82] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmětu‘“. – Pozn. vyd.

smyslu; jinými slovy té tradici, která z „toho čtvrtého“ činí zvláštní, mimořádný, posvátný a přímo božský předmět,[83] nejvyšší jsoucno.

Už nejstarší etymologická interpretace termínu *filosofia* uvádí filosofii do vztahu k něčemu božskému (i když to není vztah veskrze pozitivní). Platónova verze, vložená do úst Sókratovi, navíc líčí Sókratovu řeč jako reprodukci zasvěcení, kterého se mu dostalo od mantinejské kněžky. Věcně je pak každé filosofování podnikáno pod tlakem touhy a lásky, vzbuzované daimonem Erótem, který sám je archetypem filosofa (alespoň tak je líčen). Vazba filosofie k božským záležitostem a k božskému světu, zvláště pak ovšem ke světu, jenž prostředkuje mezi tím, co je božské a co lidské, je Platónem všemožně zdůrazňována, ale zároveň meritorně ponechána jakoby na okraji a v pozadí toho, o čem se píše a v napsaném mluví. Můžeme tuto nepřehlédnutelnou okolnost považovat legitimně za pouhý relikt zatíženosti Platóna (a předtím Pýthagory) mytickou životní i myšlenkovou orientací? Anebo bychom měli spíš nahlédnout pod povrch a pod slupkou mytologických a religiózních formulací najít významné filosoféma, které se ve své době neprosadilo a nabývá na aktualitě a závažnosti právě dnes? Tento druhý přístup by dnes už nebyl ničím nezvyklým. Interpreti oné myšlenkové, ale především životní orientace, která představuje mnohem radikálnější odvrat od mýtu a všech způsobů pobývání v jeho světě a která našla svůj zrod hlavně v profetické tradici starého Izraele, se také musí naučit prohlédat pod povrch formulací, které nesou mnoho formálních znaků a charakteristik mytických vyprávění, aby pod nimi odhalili to nejpodstatnější, totiž odvrat od mytické orientace na minulost a spoléhání na budoucnost, která má jako nová a nebývalá teprve přijít. Proto se pokusme vypreparovat myšlenku na cosi „čtvrtého“, co je nezbytným předpokladem kvalifikovaného vztahu mezi aktivním subjektem a předmětem jeho aktivity (ať už poznávací, nebo jiné) a co nejenom že nelze převést nebo nějak odvodit ze subjektu nebo z objektu, ale co se ani nestává součástí vztahu mezi nimi (resp. součástí aktivity, jíž se subjekt zaměřuje k nějakému objektu), z vylíčené antické řecké tradice, a to takovým způsobem, abychom ji zbavili veškeré průvodní religiozity, s níž byla původně spojena. Zdaří-li se nám to, bude to jednak doklad nahodilosti a okrajovosti tohoto spojení, zejména však nám to umožní nový pohled na filosofii, kterou už potom nebude nutno tak jednoznačně identifikovat s předmětným myšlením (resp. s „metafyzickým“ myšlením) ani pro dobu, kterou považujeme pro řeckou filosofii za klasickou.

Využijme především již naznačené možnosti záměny termínu „*sofia*“[84] za termín „pravda“. I když jsou známé pokusy o personifikaci „*sofia*“ v helénistickém židovstvu (tak např. v Knize přísloví najdeme takové formulace jako „vyrozumívání řečem moudrosti“ [*Př* 1,2]; „[m]oudrost vně volá, na ulicích vydává hlas svůj“ [*Př* 1,20]; „[z]daliž moudrost nevolá, a rozumnost nevydává hlasu svého?“ [*Př* 8,1]; atd.), dochází brzo poté k personifikaci „Slova“ (*Logos* v Janově[85] evangeliu)[86] nebo Pravdy (*J* 14,6; ostatně také „cesty“ a „života“, tamt.), což nám usnadňuje volbu alternativy. Pravda je vskutku nejvyšším arbitrem, nejvyšší normou,

[83] V pozdějším upraveném přepisu: „‚předmět‘“. – Pozn. vyd.
[84] V pozdějším upraveném přepisu: „termínu ‚moudrost‘ (*sofia*)“. – Pozn. vyd.
[85] V pozdějším upraveném přepisu: „např. v Janově“. – Pozn. vyd.
[86] Srv. *J* 1,1–14. – Pozn. vyd.

nejvyšším kritériem, jež nesnese už žádné další měřítko. I v dnešním povědomí člověka již plně sekularizovaného má smysl rozlišování mezi pravdivým soudem nebo pravdivým poznatkem a mezi pravdou samotnou, která umožňuje a zakládá všechny pravdivé soudy a pravdivé poznatky.[87] Kdybychom nepředpokládali pravdu jako absolutní kritérium, zrušili bychom rozdíl mezi pravdivostí a nepravdivostí (tj. mylností nebo lživostí).[88] To se děje všude tam, kde je pravda učiněna formálním vztahem (např. adekvací nebo korespondencí) anebo kde je pravdivost chápána jako objektivní charakteristika, objektivní rys např. soudu nebo výpovědi. Pokusy toho druhu byly zajisté podniknuty, ale vposledu nutně selhaly. Pouze „ve světle" pravdy se pravdivé myšlení nebo jednání ukazuje jako pravdivé a lživé jako lživé: je to pravda sama (absolutní, tj. ode všeho „oddělená" pravda), která ukazuje, vyjevuje, zjevuje sebe samu tím, že vyjevuje pravdivost pravdivého a nepravdivost nepravdivého myšlení a jednání. Neexistuje žádné měřítko, žádný nástroj, kterým bychom mohli pravdu suverénně změřit nebo si ji podrobit, zajistit si ji a mít ji ve své dispozici. Proto je pravda hluboce spjata s časem (na rozdíl od představy takového Aristotela): pravda vítězí, ale ne prostou svou vahou a převahou, nýbrž vládne, převládá, vítězí „na věky", nikoliv nutně okamžitě a hned. Její doménou je právě budoucnost. Proto teprve v budoucnosti se definitivně odhalí a ukáže, co je pravdivé a co lživé. Pravda je tím světlem, bez něhož se nic nemůže ukázat, jaké skutečně jest,[89] tj. nemůže se ukázat v „pravém světle", totiž ve světle pravdy. Předmětné myšlení setrvávalo a setrvává v iluzi, že pro poznání je rozhodujícím kritériem skutečnost, realita, věcnost. Ale předpoklad, že věcná skutečnost je jednoznačná, je hluboce mylný. Každá realita, každá *res*-věc je víceznačná, ba mnohoznačná; její mnohoznačnost není založena v subjektivitě, v rozmanitosti možných přístupů k ní, nýbrž právě „objektivně". Rozmanitost přístupů k realitě je umožněna mnohoznačností reality samé.[90] Jinak bychom se mohli vyjádřit tak, že každá realita má mnoho tváří; bez světla pravdy samotné nelze rozpoznat, která z těch nesčíslných tváří je ta pravá.

Existuje myšlení, které jen slouží omezeným zájmům a cílům; i tu je ovšem nutná jistá „profesionalita" ve smyslu technické znalosti a dovednosti, zručnosti. Člověk, který je v tomto smyslu znalý, je pouhý řemeslník či spíše pouhý otrok, protože slouží něčemu, o čem sám nerozhoduje (tady intervenují kontexty příznačné pro staré Řecko a jeho otrokářský systém: svobodný člověk měl vyšší zájmy, kdežto otrok se mohl zabývat jen řemeslnou stránkou věci). Je něco, co člověku nedá spát a co jej žene k tomu, aby usiloval výš; jen otrocký člověk se spokojuje s technickou zdatností, s pouhou řemeslností (podle Diotimy to je *banausos anér*).[91]

---

[87] Naproti tomu ještě František Krejčí vytýkal podobné rozlišování Emanuelu Rádlovi [srv. F. Krejčí, *O současném českém myšlení filosofickém*, in: *Česká mysl* 29, 1933, č. 2, str. 90–102, č. 3–4, str. 219–236, zde str. 222; pozn. vyd.]. Ztráta smyslu pro „to čtvrté" je právě v pozitivismu úplná; v tom smyslu je pozitivismus vyústěním předmětné myšlenkové tradice evropského myšlení [v pozdějším upraveném přepisu: „evropské filosofie"; pozn. vyd.]. Neopozitivismus a analytická filosofie, ale i celá řada dalších proudů dnešního myšlení takzvaně filosofického prokazují nejen afilosofičnost ve vysokém stupni, ale proměnily se v ryzí sofistiku. Také proto je postava a myšlenkové působení Sókratovo dnes znovu tak zajímavé, strhující a inspirující.

[88] V pozdějším upraveném přepisu: „mylností a lživostí". – Pozn. vyd.

[89] V pozdějším upraveném přepisu: „jaké to skutečně jest". – Pozn. vyd.

[90] V pozdějším upraveném přepisu: „samotné". – Pozn. vyd.

Takový je „znalý“ jen ve smyslu dovednosti nebo zručnosti (*sofos é peri technas é cheirúrgias*),[92] ale zůstává bez základu, bez zakotvení. Dnes bychom mohli docela dobře mluvit o tom, že takový člověk otročí ne už nutně jiným lidem ve smyslu sociálního postavení, ale že otročí věcem, předmětům, předmětné stránce každodenního soukromého i veřejného života. Proti tomuto otročení se vysoko zvedá nárok pravdy, jež povolává každého člověka k výhradní službě, ba k zápasu o to, aby se ona prosadila a aby ona zvítězila. Takový člověk, který nade všechny své vlastní i společně lidské zájmy a cíle postavil službu pravdě, protože své nejvyšší touhy a svou plnou lásku spojil s ní, je podle Diotimy *daimonios anér*;[93] v naší dnešní mluvě to nezní dobře, protože tu jsou připomínány mytické a religiózní konotace. Snad bude nejvíc odpovídat, přeložíme-li to jako svobodný člověk; jen člověk, který se rozhodl celý svůj život a všechno své snažení dát do služeb pravdě, je člověkem vskutku svobodným, protože jen takový se může a dovede osvobodit od zotročujících vazeb k předmětné stránce skutečností, od vazeb k věcem.

Takové životní orientaci člověka, který se dal do služby pravdě, odpovídá i způsob myšlení. Jak může myšlení odhalovat věcné souvislosti a využívat jich – a zároveň se v poslední loajalitě odevzdat samotné pravdě? To nestojí proti sobě, jak se domnívali Řekové (Aristotelés se kupříkladu domníval, že k tomu, abychom zahlédli pravdu, je nutno se zády obrátit ke všemu dělání),[94] ale může, a dokonce musí být skloubeno v jednotu. To je možné díky tomu, že lidské myšlení (a mluvení)[95] není vybaveno jenom jedním druhem intencionality, nýbrž že vedle (druhotných) intencí předmětných má k dispozici (základnější, primárnější) intence nepředmětné. Ideálem racionálního myšlení je maximální možná jednoznačnost, jasnost a srozumitelnost; ve vědě pak byl tento ideál vytyčen jako ideál exaktnosti, přesnosti. Jeden z velkých myslitelů našeho století, matematik, matematický logik a filosof A. N. Whitehead, prohlásil na závěr jedné své přednášky, že exaktnost je podvod.[96] Mohli bychom spíše říci, že to je iluze těch, kteří docela zapomněli na nepředmětné intence, kteří vytěsnili jakoukoli myšlenku na ně ze své mysli a kteří se – v duchu myšlení celé dlouhé epochy – s klapkami na očích soustředili jen na předmětnou stránku skutečnosti. Na první pohled se – zvláště nám, kteří jsme touto tradicí zatíženi – může zdát, že to nemohlo být a ani dnes nemůže být na závadu, protože vše, nač eventuelně ve svém myšlení míříme nepředmětně, můžeme kdykoliv učinit cílem intencí předmětných. To je však jádro celé iluze.

Pozoruhodná tradice, v rudimentu připisovaná Pýthagorovi a skvěle využitá v Sókratově řeči Platónem, nám i všem filosofujícím připomíná, že filosofie, ačkoliv se může zabývat

---

[91] Platón, *Symp.* 203a4–6: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος; srv. *Symposion*, str. 54 (srv. také pozdější vydání, str. 194). – Pozn. vyd.

[92] Tamt., 203a5–6; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[93] Tamt., 203a5; srv. *Symposion*, tamt. (srv. také pozdější vydání, tamt.). – Pozn. vyd.

[94] V pozdějším upraveném přepisu: „‚dělání‘“. Srv. Aristotelés, *Met.* II,1,993b20–21; česky: *Metafyzika*, str. 66. – Pozn. vyd.

[95] V pozdějším upraveném přepisu: „promlouvání“. – Pozn. vyd.

[96] A. N. Whitehead, *Nesmrtelnost*, in: týž, *Matematika a dobro a jiné eseje*, přel. F. Marek – L. Hejdánek, Praha 1970, str. 95–117, zde str. 117. – Pozn. vyd.

jakýmkoliv tématem a zvolit si cokoli za předmět svého zkoumání, zůstává filosofií jen tehdy, jestliže zároveň zůstává láskou k pravdě (ev. k *sofia*). A právě tak jako ona *sofia* se provždy vymyká i pravda jakýmkoliv pokusům o ovládnutí a uchopení, třebas jen pojmové, myšlenkové. Pravda nemůže být odhalena, ale může (anebo nemusí) se jen sama vyjevovat, když se pokoušíme uchopit pravou tvář, pravou povahu jsoucích věcí, pravou povahu skutečnosti. Vztah k pravdě je však *toto genere* odlišný od vztahu k jakékoli skutečnosti. Každá skutečnost má svou předmětnou i nepředmětnou stránku a může být proto (intencionálním) předmětem jak předmětných, tak i nepředmětných intencí. Obojí druh intencí je pro naše myšlení i promlouvání významný; primární důležitost nepředmětných intencí unikala po věky pozornosti myslitelů, protože se zdálo, že vše, co může být míněno nepředmětně, může být transformováno v předmět předmětných intencí. Ve skutečnosti však bylo toto zdání jenom příznakem toho, že myslitelé zapomněli na ty „skutečnosti“, které vůbec nemají předmětnou stránku (v ontologickém smyslu); taková skutečnost, která se nezvnějšňuje (jako taková), a proto nemůže být ani zpředmětněna (legitimně), může být pochopena jako ryzí nepředmětnost. Proto také nikoliv každá budoucnost a nikoliv všechna budoucnost může být ztotožněna s ryzí nepředmětností. Ale jak tedy může být ryzí nepředmětnost vůbec „pochopena“, resp. „pojmově pojata“? Můžeme tam, kde jsou předmětné intence vyřazeny a fungují jen intence nepředmětné, mluvit ještě o pojmu? A pokud přece jenom ano, můžeme pracovat s pojmem „skutečnosti“, která není ani realitou (tj. nemá věcnou povahu, není věcí), ani událostí, resp. skutkem (které se vyznačují tím, že mají vždy také předmětnou stránku, neboť tím, jak se stávají, jsou *eo ipso* zvnějšňováním vnitřního)? A jakého pojmu[97] v tom případě máme použít, je-li nevhodný (alespoň etymologicky) i termín „skutečnost“? (Skutečnost od skutek; německy Wirklichkeit ist, was wirkt – ještě předmětnější.)

Odpověď na uvedené otázky není ovšem vůbec snadná a pravděpodobně není v současné chvíli ani možná. Celým svým myšlením vězíme v tradici předmětné, tj. plně soustředěné na předměty předmětných intencí a zapomenuvší na ryzí nepředmětnost. Aby bylo možno rozvinout „nepředmětné myšlení“ tak, aby se úrovní přinejmenším vyrovnalo dosavadní tradici myšlení předmětného, je třeba nabýt rozsáhlých zkušeností s praktickým a vědomým užíváním nepředmětných intencí; teprve v reflexi, která přezkoumá rozvinutou a sledovanou praxi tohoto druhu, si bude možno udělat větší jasno v celkovém pohledu na nový typ myšlení. Lze mít oprávněně za to, že si to vyžádá cílevědomou práci mnoha lidských generací. Byla by to chyba, kdyby si někdo tento vývoj vykládal jako nějaký návrat k předracionálnímu myšlení, třeba jako návrat k mýtu. Je třeba si uvědomit, že dnešní situace je výsledkem po věky trvajícího filosofického myšlení, které v některých směrech vyčerpalo své síly a možnosti a v určitých problémových okruzích totálně selhává. Je jisté, že tu nejde jen o konec jedné epochy určitého stylu myšlení, ale o proměnu celého životního stylu, o změnu celkového zaměření lidského života a o nezbytnost zakořenění nového způsobu životního i myšlenkového zakotvení v době, kdy člověk znepokojeně pociťuje tíhu své vykořeněnosti. Potřebujeme novou racionalitu, totiž takovou, která si vypracuje přísná pravidla práce s nepředmětnými intencemi, která si ve své

[97] V pozdějším upraveném přepisu: „slova“. – Pozn. vyd.

přesnosti, jasnosti a srozumitelnosti nikterak nezadá s prací s intencemi předmětnými. Navíc bude nutno veškeré dosavadní zkušenosti myšlenkové práce s předmětnými intencemi na dosažené úrovni zachovat a co možná ještě zkvalitnit. Nelze připustit, abychom soustředili svou pozornost na nepředmětné významy a konotace s takovou jednostranností a výlučností, aby upadlo do zapomenutí všechno, čeho dosáhla končící myšlenková epocha. (O něco takového se pokoušejí ideologie.) Teprve za těchto okolností bude možno mluvit o vskutku novém myšlení, které bude právo jak předmětné, tak nepředmětné stránce konkrétních skutečností, ale také ryzí nepředmětnosti.

Všechno lidské myšlení (a promlouvání) je vybaveno jak předmětnými, tak nepředmětnými intencemi; jeho intencionálními předměty jsou obvykle konkrétní skutečnosti, které jsou v sobě uskutečněnou integritou vnitřní a vnější stránky (*concretum* = srostlice vnitřního a vnějšího), anebo skutečnosti, jejichž vnitřní a vnější stránka nesrostly a jejichž integrace je „umělá“, protože založená odjinud (jinými konkrétními skutečnostmi, totiž subjekty, zejména vysoké úrovně). Ve všech případech tohoto dvojího typu bude mít teprve nové myšlení možnost vskutku integrálního přístupu ke skutečnostem na základě koordinované kooperace předmětných i nepředmětných intencí. Naproti tomu „přístup“ k ryzí nepředmětnosti nutně ponechává předmětné intence buď nevyužité, anebo je nechá mířit naslepo; nové myšlení bude muset vypracovat normy pro koordinaci využití předmětných intencí se zaměřeností nepředmětných intencí k ryzím nepředmětnostem. Je zřejmé, že sám termín „přístup“ je tady nepřípadný, neboť sugeruje situaci, v níž aktivita přistupujícího subjektu je rozhodující, ať už se „předmět“, k němuž míří a k němuž se vztahuje, „chová“ zcela pasivně, resp. netečně, anebo na onu subjektní aktivitu jen „reaguje“. V setkání jednajícího a poznávajícího subjektu s ryzí nepředmětností (např. s pravdou) jde však o situaci podstatně odlišnou: k setkání dochází v momentu, kdy subjekt (tj. člověk)[98] vykročil, a tudíž jakoby vyčnívá sám ze sebe, aby se k sobě mohl vrátit a podrobit přezkoumání svou dosavadní aktivitu a vůbec sám sebe. Tento odstup od sebe, bez něhož je sebepoznání nemožné (a není tudíž možná ani sebekontrola a eventuelní revize vlastních pozic, činů, názorů i celého životního stylu) a jehož cílem je přístup k sobě z nových „pozic“ a v nové perspektivě, nese název reflexe. Jedním momentem reflexe jakožto odstupu od sebe a nového přístupu k sobě je bytí subjektu „mimo sebe“, kdy se více nebo méně otvírá právě vůči ryzí nepředmětnosti (např. pravdě). Tento dnes v podstatě zapomenutý nebo alespoň znevážený moment, kdy subjekt „stojí ven ze sebe“, resp. kdy „vyčnívá (trčí) ze sebe“, byl již ve starém Řecku a poté i v Římě označen obdobně vytvořenými slovy, jež nabyla zčásti již v tehdejší době, zvláště však dnes posunutých[99] a (v prvním případě) leckdy vysloveně pejorativních významů: *ek-stasis* a *ex-sistentia*. Přestože personalizace představuje proces značně složitý, je nepochybné, že bez *ek-stasis* jakožto nejvýznamnějšího momentu reflexe by zůstala cesta k ní uzavřena. *Ek-stasis* zakládá totiž nejenom otevřenost vůči ryzí nepředmětnosti, nýbrž také vůči nepředmětné stránce, tj. vůči subjektnosti druhé lidské bytosti.

[98] V pozdějším upraveném přepisu: „subjekt (člověk)“. – Pozn. vyd.
[99] V pozdějším upraveném přepisu: „už posunutých“. – Pozn. vyd.

Skutečná otevřenost vůči druhému člověku, vůči „ty“, je možná jen jako schopnost, ochota a nakloněnost k „vykročení ze sebe“ na cestě k druhému.

Na základě dosavadních úvah se tedy zdá, že v průběhu mnoha staletí došlo jen neprávem a k našemu politování k zapomenutosti[100] filosofie na to, co filosofii činí filosofií, totiž <na> lásku k čemusi „čtvrtému“ (popravdě spíše k „tomu prvnímu“), co v Platónově *Symposiu* dostalo v souhlase s tradovaným výkladem Pýthagorovým[101] pojmenování „*sofia*“, co však lze dnes s nadějí na větší srozumitelnost a přesvědčivost označit termínem „pravda“ (ovšem přiměřeně interpretovaným; zdá se nám totiž, že užití tohoto termínu má své přednosti před užitím termínu „bytí“, jak je nacházíme především u Heideggera). Rozpoznání nezbytné vazby filosofie na „něco“, co nelze přiřadit ani k filosofujícímu subjektu, ani k povaze samotného filosofování, a už vůbec ne k tomu, co se stalo předmětem tohoto filosofování, však má velmi vážné důsledky také pro chápání dějin filosofického myšlení, kam jsou obvykle zařazovány i takové typy myslitelů, kteří nejenom že si odkázanost filosofie na „*sofia*“, „pravdu“ atp.[102] dost neuvědomují, ale kteří ji programově zavrhují. Zdá se také, že právě na tomto kritériu lze založit rozlišování mezi skutečnou filosofií[103] a pouhou sofistikou, kterou jest chápat jako zdánlivě filosofickou eristiku, připravenou bojovat na kterékoli straně a stejně pohotovou touž pozici či tezi zdůvodňovat, jako vyvracet.

Zároveň se však ukazuje nutnost, aby se podobný pokus pokud možno nejvíc[104] oprostil ve svém výkladu ode všeho, co by mohlo napomáhat spojování „toho čtvrtého“ (tj. *sofia*, pravdy nebo třeba bytí[105] atd.) s jakýmikoliv prvky mýtu či religiozity, a to nikoliv jenom proto, aby se v jakémsi oportunismu vycházelo vstříc sekularizovanému (ale zároveň vykořeněnému) „modernímu člověku“, ale především aby se ukázalo, že nejde o nějaký přežitek či relikt mytického (ev. religiózního) původu, nýbrž o konstitutivní element filosofie jako takové. Eventuelní pravdivost nebo naopak mylnost takových mytických či religiózních prvků tím nikterak nemá být prejudikována, nýbrž představuje samostatné téma k přezkoumání. V Sókratově vylíčení poučení, jehož se mu dostalo od Diotimy, je naprosto zjevné, že přinejmenším sám Platón (ale nejspíš také Sókratés) byl hluboce přesvědčen o možné pravdivosti některých mytologémat; a nám se nezdá, že by mělo nějaké filosofické opodstatnění takovou možnost popírat. Jde totiž o pravdivost nebo nepravdivost,[106] nikoliv o formu výpovědi nebo promluvy, jejímž prostřednictvím se pravda v partikulárním případě vyjevuje. Předmětem našeho odmítnutí a naší kritiky (filosofické povahy) může být legitimně jenom taková složka mýtu, která v přehnané a jednostranné orientaci na mimezi, a tedy na dané, hotové pravzory se uzavírá vůči budoucnosti a vůči všemu novému – a tudíž i vůči tomu, co filosofii činí skutečnou filosofií. Výsadou filosofie – na rozdíl od každé speciální vědecké disciplíny – je její poslední oddanost a odevzdanost pravdě, z níž v každé době poznává jen něco (přesně vzato něco

[100] V pozdějším upraveném přepisu: „zapomnění“. – Pozn. vyd.
[101] V pozdějším upraveném přepisu: „s tradovaným Pýthagorovým výkladem“. – Pozn. vyd.
[102] V pozdějším upraveném přepisu: „tedy ‚moudrost‘ či ‚pravdu‘ atp.“. – Pozn. vyd.
[103] V pozdějším upraveném přepisu: „skutečnou (‚pravou‘) filosofií“. – Pozn. vyd.
[104] V pozdějším upraveném přepisu: „co nejvíc“. – Pozn. vyd.
[105] V pozdějším upraveném přepisu: „‚bytí‘“. – Pozn. vyd.
[106] V pozdějším upraveném přepisu: „pravdivost a nepravdivost“. – Pozn. vyd.

pravdivého o něčem skutečném), ale která nikdy není celá v jejím dosahu. Filosofie může tematizovat cokoliv (zejména také cokoliv z toho, co se může stát předmětem vědeckého zkoumání); specifičnost jejího přístupu spočívá v tom, že se každou partikulární skutečností zabývá vskutku filosoficky jen tehdy, když zároveň tematizuje její místo v celku a vztah[107] k celku. A celek se nikdy nemůže stát pouhým předmětem žádného zkoumání, neboť právě jeho integrita jakožto celku je založena na jeho nepředmětné stránce a vposledu na ryzí nepředmětnosti. Jelikož vlastním elementem filosofie je reflexe, musí si filosofie svých vazeb k celku a k ryzí nepředmětnosti být specificky filosofickým způsobem vědoma a musí si proto vypracovat v situaci, kdy dosavadní myšlenkové prostředky selhávají, nové myšlenkové nástroje či spíše myšlenkové „receptory“, jimiž alespoň ze své strany zajistí naslouchavou otevřenost v situacích, kdy může dojít k setkání s oslovující pravdou. V tomto podniku se může lecčemu přiučit od mýtu, ale v žádném případě se k němu nesmí a nebude vracet.

[107] V pozdějším upraveném přepisu: „její vztah“. – Pozn. vyd.