

PŘED HÉRAKLEITEM

Hérakleitos „prohledal sebe sama“ (B 101); čerpá z toho, co potkává v bezprostřední zkušenosti (B 17); naslouchá božské řeči (B 50, B 72) a není posluchačem pouček (B 74). Přesto je zakotven v iónské myslitelské tradici a navíc se vymezuje vůči řadě starších autorů, přinejmenším negativně. Pozitivně je v jeho spisu citován mudrc Biás, negativně řada slavných autorů; ale nejmenuje ty, kterým je řada myšlenek a hlavně žánr jeho spisu nejbližší.

Je rozumné předpokládat, že autoři pozdně archaické doby dost dobře znali díla řady ostatních, a to s překvapivě malým časovým zpožděním i na dost velké vzdálenosti. Jedním z argumentů pro to jsou i Hérakleitovy zlomky, ať už jména a parafráze jiných v jeho spisu, nebo naopak citáty jeho spisu u jiných. To se ovšem týká řeckojazyčného prostoru, který je v té době od jižní Itálie po maloasijské pobřeží poměrně souvislý a nadto zahrnuje i četné vzdálenější enklávy. Mimořecké nebo předřecké motivy představují zcela jiný problém, kterým se teď nezabýváme. Patrně bývají přeceňovány, pokud jde o konkrétní jednotlivosti, ale podceňovány, pokud jde o základní intencionální obrazy, transformované z okolních a starších náboženství. Kultura archaické doby má řadu synkretických rysů (např. „krásná“ či „orientalizující“ keramika 7. století př. n. l.) a Iónie je spolu s přilehlými ostrovy jakýmsi tvůrčím švem mezi řeckou kulturou a mimořádně pestrým i velmi starobyklým vnitrozemím Malé Asie. Navíc tu je fénický vliv (např. četné nálezy na Samu z 6. století př. n. l.), který může zprostředkovávat i motivy ještě vzdálenější.

Starší autoři relevantní pro pochopení Hérakleita

Řeckou literaturu Hérakleitovy a starší doby obvykle členíme do žánrových skupin, které poměrně dobře respektují dobové pochopení žánrů, s výjimkou až později zavedené skupiny „filosofie“. Pro potřebu Hérakleitových kontextů vystačíme s těmito skupinami: epici, lyrici, mudrci, filosofové, historici. Problém se skupinou mudrců je v tom, že ji máme textově doloženou až ve zpětném pochopení pozdější doby. Problém s „filosofy“ takto staré doby je zase ten, že samo toto označení je až pozdější. Stabilizovaný význam kategorie „předsokratiků“ je až novodobý, avšak vyrůstá z Aristotelova pochopení „předchůdců“. V Hérakleitově době se sice o žádné filosofii nemluví, nicméně ty postavy a ta díla, která později do této skupiny spadnou, jsou snad už tehdy chápány jako určitá zvláštní kategorie.

Epici a mytografové představují nejstarobylější vrstvu řecké literatury: Homér, Hésiodos, případně ještě někteří pozdější. Při výkladu všech předsokratiků je potřeba porovnávat lexikální významy jejich základních výrazů s významy epickými, což je přes všechna napětí mezi těmito literárními vrstvami mnohem schůdnější cesta interpretace předsokratiků než spoléhání se na aristotelské reference (viz např. Schadewaldt).

Hérakleitovi však epici k srdci zrovna nepřiřostli. Pro člověka s neoklasickým vzděláním musí být způsob jejich jmenování v řadě Hérakleitových výroků přímo urážlivý (B 42 aj.).

Homér - rapsód a básník asi v 8. století v Iónii, tradičně spojován se Smyrnou nebo Kolofónem, jsou mu připisány nejstarší zachované eposy: starší, válečnická *Ílias* - a mladší, poetická *Odysseia*. Uchovává i některé motivy až z dob pozdního bronzu, ale především dovršuje antropomorfní a dějovou - tedy epickou - imaginaci řeckých bohů. Vyrovnání s homérskou epikou je samostatný problém řeckého archaického myšlení i pozdější filosofie. Po ostře kritickém a distancujícím tónu u lyriců a většiny předsokratiků přijde nejprve jakási kritická shovívavost u Platóna, který ovšem zařadí Homéra do stejného pytle třeba zrovna s Hérakleitem, a pak dokonce téměř kult homérských eposů u pozdních novoplatoniků od 4. století n. l., možná jako analogie kanonických textů jim konkurenčního křesťanství.

Hérakleitovi je Homér reprezentantem té tradice, od které se distancuje. Činí tak ovšem přímo z opačných důvodů než drtivá většina ostatních autorů jeho doby.

Něco jiného jsou poněkud pozdější tzv. *Homérské hymny*, které představují nejstarší samostatně zachovanou vrstvu čistě náboženských textů. U předsokratiků ani lyriků nepatří k onomu homérskému terči, do kterého se kriticky strefují.

Hésiodos - rapsód a básník kolem r. 700, z Boiótie na řecké pevnině, autor eposů *Theogonie*, *Práce a dny*. Patrně od něho pochází výklad genealogií bohů, rozdělený na 3 následné generace, kterým se má docílit dějové konzistence mýtického podání. Je pravděpodobné, že Hésiodovo pojetí je až jakousi interpretací řeckého náboženství, patrně nejstarší evoluční interpretací. Tuto evoluci ovšem samozřejmě působí bohové sami, a to svými činy, totiž kastracemi a pokusy o zamordování. Zatím to lidé ještě nechápou tak, že by se náboženský vývoj děl změnami lidských představ o bozích - jako později v ještě podivnějších novověkých teoriích. Druhý epos rozlišuje dny dobré a špatné pro určité praktické činnosti.

U Hérakleita je Hésiodos typem slavného zdánlivého všeznalce, bezdůvodné autority a tupého sedláka, který nic nechápe a všem radí. Hérakleitos ovšem možná pracuje s Hésiodovým výrazem „muž daimonský“, což pak jinak činí i Platón a další. Oba také navazují na jeho obraz „zlatého pokolení“ a přeznačují jej.

Ferekýdés z ostrova Syru psal kolem poloviny 6. století př. n. l. Hérakleitos jej nezmiňuje, ale když nařknul Pýthagoru z přivlastnění a možná i předělávky jakýchsi „spisů“ (B 129), měl možná na mysli právě spisy Ferekýdovy.

Tematicky by s Hérakleitem pěkně souvisel zlomek neznámého mytografa, který Diónégés (I,4) připisuje Linovi (synu boha Herma a músy Úranie nebo Apollóna a Kalliopé):

Kdysi byl čas, v němž pospolu byly všechny věci.

U mytografů takový čas pouze byl, a to „kdysi“. U Izajáše, Hegela a Marxe takový čas bude. U Hérakleita však takový čas byl, je a bude. Je vždy (B 30). Vždy se tak ovšem děje skrze protichůdné tenze, v zápasu o řád, neidylicky a bez konce. Tento zápas je oním „pospolu“, jednotou.

Lyrici představují mohutnou vrstvu řecké poetiky, nejpozději od 7. století. Lyrika vzniká ze svatebních a pohřebních písní a z „jambů“, původně prý vesele oplzlých veršů, snad na památku eleúsinské Iambé, která takto utěšovala truchlící bohyni Démétér. Nejvýznamnější lyrici působí na egejských ostrovech a v Iónii. Lyrika je prostředím náboženských proměn i proměn obecné vnímavosti. Novinky: možnost rozchodu s hrdinskými ctnostmi, nezastupitelná hodnota jedince, hodnota pomíjivého, nálada okamžiku nebo nálada doby. V pozdější lyrice se proměňuje i pojetí duše (Pindaros), což bude jednou z předloh Platónovy koncepce duše.

Hérakleitovo pojetí času a dob je blízké některým lyrikům těsně předcházející doby; nicméně nutno přiznat, že lyrický čas bývá ještě prchavější než hérakleitovský - a že Hérakleitos zmiňuje jediného lyrika, a to opět kriticky.

Archilochos z Paru je tím kritizovaným, a to souhradně s Homérem, vůči kterému se jinak lyrici sami často dost ostře vymezují. Důvodem Hérakleitovy kritiky je patrně to, že Archilochos se na vnímání a zakoušení spoléhá ještě bezprostředněji než Hérakleitos sám. Okamžitý dojem, jaksí nasátý z prostředí, sám o sobě ještě Hérakleitovi nestačí. Oběma společný je ovšem obraz proměnlivosti dob a dnů, - toho, co nás obklopuje - podle božského působení a záměru. Archilochos se v polovině 7. století proslavil dobově rouhavou oslavou odhozeného štítu při útěku z boje, neboť štít si přece může koupit nový; dále veselou zbožností vstřícnou životu a obviněním z nemravnosti, ze kterého jej zachránila delfská věštírna poté, co Dionýsos ztrestal parské ostrovany za žalobu proti básníkovi (viz u B 42).

Sedm mudrců je jakýmsi virtuálním kolegiem řecké pozdně archaické moudrosti. Kolem r. 600 to jsou politici různých typů, myslitelé, někdy básníci nebo geometři. Diógenés Laertios podává takovýto jejich výčet (I,13): „Za mudrce byli považováni: Thalés, Solón, Periandros, Kleobúlos, Chilón, Biás a Pittakos. K nim připočítávají ještě Anacharsida ze Skythie, Mysóna z Chénu, Ferekýda ze Syru a Epimenida z Kréty, někteří pak též samovládce Peisistrata.“ Pod jmény těchto historických postav je sdružena řecká sapienciální tradice, většinou gnómičká próza, tedy rčení a stručně formulovaná tradiční morální naučení (gnómy). Jsou i jiné výčty mudrců, celkem až 17 jmen, viz např. Diógenés Laertios I,41: „Není shody o původu jejich výroků, jež se připisují hned tomu, hned onomu, jako např. tento: Byl to lakedaimonský mudrc Chilón, jenž pravil: *Všeho jen s mírou, vždyť všechno je krásné ve vhodný čas.*

Je spor i o jejich počet.“ Dotyčný výrok se totiž jindy připisuje zase Thalétovi. Starší tradici výroků Sedmi mudrců shrnuje Démétrios Faléřský zachovaný u Stobaia (III,1,172). Už Platón uvádí mudrce do spojitosti s kultem Apollóna v Delfách (*Prótagorás* 343): „Ti také, když se společně sešli, věnovali Apollónovi do Chrámu v Delfách prvotiny své moudrosti, napsavše ta slova, která opakuje celý svět: *Poznej sám sebe a Nic příliš.*“ To jsou výroky Hérakleitovi velmi blízké, viz B 101 nebo obraz vyrovnávání výchylek v B 51. Podobně hérakleitovsky zní i výrok:

Na nezjevné ukazuj prostřednictvím zjevného. (Viz Hérakleitos C 1,12)
Autorem je **Solón** (athénský politik a básník, asi 635 až 555), jehož básně jsou ovšem vydávány v souborech archaické lyriky.

Biás z Priény je ten ze Sedmi mudrců, kterého Hérakleitos cituje a oslavuje. Žil v 6. století v íonském městě Priéně. Démétrios u Stobaia mu připisuje např. tyto výroky:

Cokoli činíš dobrého, přisuzuj bohům, ne sobě!

Mysli (na) to, co děláš!

Většina lidí je špatná!

A u Diógena Laertia (I,88):

O bozích říkej, že jsou!

Nehodného muže nechval pro bohatství!

Cokoliv dobrého konáš, přisuzuj bohům!

Většina lidí je špatná!

Biás má pověst spravedlivého a moudrého soudce (I,84-85). Odtud prý pochází rčení: „Máš-li soudit, rozsuzuj jak v Priéně.“ Diógenés vypravuje i tuto legendu (I,82-83):

„Biás, syn Teutamův, pocházel z Priény a Satyros ho staví na první místo mezi mudrci. Jedni ho pokládají za zámožného, Dúris však praví, že byl jen pomocníkem v domě. Fanodikos vypravuje, že vykoupil messénské dívky zajaté ve válce a vychoval je jako vlastní dcery. Potom jim dal věno a poslal je k jejich rodičům do Messény. Když po čase... našli rybáři kovovou trojnožku s nápisem *moudrému*, přišly do shromáždění lidu podle Satyra ony dívky, podle Fanodika a jiných jejich otec, vyložily svůj příběh a prohlásily Bianta za moudrého. A tak poslali tu trojnožku jemu. Když se však Biás na ni podíval, prohlásil za moudrého Apollóna a trojnožku nepřijal. Jiní ale vypravují, že ji zasvětil Hérakleovi v Thébách, neboť byl potomkem Thébanů, kteří vyslali osadníky založit Priénu. To říká i Fanodikos.“

Chilón z Lakedaimonu není sice u Hérakleita jmenován, ale přesto podává řadu dost analogických myšlenek. Tak už citovaný Chilónův výrok (Diógenés I,41)

vždyť všechno je krásné ve vhodný čas

připomíná B 67 nebo B 102. Ještě bezprostřednější vazbu s Hérakleitovými motivy má tato vtípná Chilónova odpověď (Diógenés I,69): Na Aisóповu otázku, co dělá Zeus, odpověděl:

Snižuje, co je vysoké, a zvyšuje, co je nízké.

S Delfami jej Díogenés Laertios (I,40) spojuje legendou o původu jeho moudrosti od Fémonoé, Apollónovy sestry nebo dcery a první Pýthie nebo Sibylly.

Milétané představují jakýsi střední článek mezi mudrci a tím, co bude později nazváno filosofií. Pro pochopení Hérakleita je to patrně nejvýznamnější východisko, bohužel špatně rekonstruovatelné. Zatím podáváme předběžný náčrt milétské linie, o které není jasné, v jakém smyslu slova je „školou“.

Thalés žil asi v letech 638 až 560. Pro pozdější doby ztělesňuje přímo personální unii mezi mudrctvím a filosofií. Tradičně je řazen mezi Sedm mudrců, od doby Aristotelovy je však řazen také mezi filosofy, protože Aristotelés a na něm závislá tradice začíná výklad jakýchsi dějin filosofie právě od něho. Díogenés o Thalétovi kromě jiného říká (Thalés A 1,40):

„Od něho pochází výrok *Poznej sebe sama*, který Antisthenés (ze Rhodu) připisuje Fémonoé, od které si jej prý přisvojil Chilón.“ (Viz Hérakleitos B 101.)

Diskutabilní jsou Thalétovy vazby s Foiníkií. Asi byl potomkem řeckých aristokratů, kteří se po pobytu ve Foiníkií vrátili do Mílétu. Díogenés Laertios mu připisuje také verše, které uvádí jako *Thalétovy zpívané výroky* (A 1,35):

Nejsou důkazem rozumné představy přemnohá slova;
usiluj o jedno moudré,
vol sobě jedno dobré,
tak spoutáš lidi žvanivých jen bez konce tlachavou řeč.

Potkáváme celé klubko asociací s tématy, která jsou podstatná i pro Hérakleita: jedno moudré (B 32, B 41), jeho volba (B 29), řeč mnohých (B 108). Navíc jsou řádky provázány chiasticky, což bude pro formu Hérakleitových výroků typické.

V Aristotelově podání je ovšem Thalés tím, který na (Aristotelem položenou) otázku „z čeho?“ odpovídá „voda“ - a takto „látkově“ prý určuje „počátek“, *arché* (Thalés A 12). To jsou ovšem pouze aristoteléské školní starosti. Kromě toho je Thalés slavný geometr a astronom, v podání genealogů škol především ctihodný zakladatel školy milétské - a Hérakleitos jej přes tuto slávu neznectil!

Anaximandros, „druh a následovník“ Thalétův (Anaximandros A 4), žijící v letech 610 až 546/540. Jeho spis je nespíš první svého druhu a patrně je stylem i obsahem nejbližší ke spisu Hérakleitovu. Zachovala se však prakticky jedna věta (Anaximandros B 1), která je v tradici evropské školní filosofie považována za „nejstarší filosofický text“, a několik referátů.

Apeiron, protiklady, věčný pohyb! Z neomezené božské rovnováhy se neustálým cyklickým pohybem odvíjejí protiklady (zvláště teplotní a vlhkostní), takže se z bezmezna vydělují živly a ustavují se věci, které stejnou cestou zase zanikají, čímž splácejí daň za svou existenci, a to prostřednictvím vzájemného působení, které směřuje k jejich zániku.

Od něho prý pochází první mapa země (A 6) i hvězdných sfér (A 1); dále gnómón, tedy sluneční hodiny (A 1) a jejich využití k astronomickým měřením (A 5). Poetik přirozenosti, astronom (A 19), meteorolog (A 23), geometr, kartograf, poradce při kolonizaci (A 3)... Na Anaximandrovi jsou závislí všichni iónští myslitelé. Díogenés přisuzuje i jemu jakési zpěvy. Bohužel je však necituje (A 1):

Říká se o něm, že když zpíval, tak se mu děti smály.

Hérakleitos ho nejmeneje, ale následuje a možná i cituje (B 126).

Anaximenés byl „posluchač, druh a nástupce“ Anaximandra (Anaximenés A 1, A 2, A 5/1), žil v letech 580 až 528/525. Slovný meteorolog (A 7, A 19), který je dějinami filosofie traktován takto: Bezmezný vzduch objímá (*periechón*) veškerenstvo, v něm vznikají teplotní a vlhkostní protiklady, díky kterým vyvstávají proměnami vzduchu ostatní živly. Vanutí (*pneuma*) určuje proměny světa, je také duší, která nám i všemu vládne. Jeho žákem je prý Díogenés z Apollónie (nejspíš právě z té, kterou pomáhal zakládat Anaximandros), píšící začátkem nebo v polovině 5. století, tedy krátce po Hérakleitovi, leč na Krétě. Anaximenův

vliv v íónské tradici je však širší, nápadný je ještě u Anaxagory v polovině 5. století a zprostředkovaně sahá až ke stoikům.

Hekataios z Miletu - jeden z prvních „logografů“, čili historiků a geografů, žil v letech 550 až 480. Převzal Anaximandrovu koncepci mapy Země, tedy na ploše, centrované na Mediterán. Jeho dílo pak použije historik Hérodotos.

V Hérakleitově spise je jeho jméno uvedeno jako příklad nechápající mnohoučenosti, avšak Aetios je oba jmenuje také souřadně (A 12/1).

Pýthagorás, zakladatel mysticko-racionalistického hnutí; pocházel buď z íónského ostrova Samu, nebo z tyrhénského ostrova Lémnu (SV Egeida); avšak asi kolem r. 530 emigroval do Krotónu v řecké jižní Itálii. „Muž boží“, zakladatel školy nebo sekty, pak legendární postava, sám prý nejspíš nepsal. Zapsané legendy o něm dělí od jeho smrti více než 8 století.

Dá se u něho předpokládat nějaká verze anaximandrovských protikladů. Zvláštností je náboženská tradice o koloběhu duše, která je jaksi „protoorfická“, snad podobně jako pýthagorejská životospráva. Xenofanovo zesměšnění Pýthagorových názorů o duši je nejstarším dokladem nějaké metempsychotické nauky (Diógenés VIII,36 = Xenofanés B 7). Kromě této zmínky však můžeme pýthagorejce textově sledovat až od konce 6. století př. n. l. (chatrné zlomky) a pak od Platónovy doby do konce antiky. Většinou jde o antedatované texty a falsa, hlavně od novoplatoniků.

Diógenés Laertios (úvod 12) mu přičítá autorství slova „filosofie“, které ovšem vzniklo o víc než sto let později; k tomu pak filosofický význam výrazu „teorie“ (*theóreia* - VIII,8). Aetios mu zase připisuje první užití výrazu „kosmos“ (*kosmos* - Pýthagorás A 21), ač toto slovo je naopak už homérské. Od pýthagorejců archaické doby však asi pochází užití slova „kosmos“ ve spojení s určitým pojetím „harmonie“.

U Hérakleita je Pýthagorás opakovaně a tvrdě kritizován jako kejklíč. V jednom případě ale možná jde o jiného Pýthagoru, totiž tyrana v Efesu kolem r. 600, který má pověst krutého uzurpátora moci, oblíbeného u lidu pro rozdělování konfiskovaných majetků a ražbu mincí.

Xenofanés, narozený v íónském Kolofónu snad r. 571, asi r. 546 emigroval před Peršany na Sicílii do Zanklé (dnešní Messina) a putoval po celé jižní Itálii možná až do r. 478. Profesionální emigrant a zarputilec; břitký satirik a zkoumatel přírody i božství; ostrý kritik všeho možného, včetně peněz, olympijských her, Pýthagory, epiků, mytologie a náboženských antropomorfismů. Obrátil možnost vtípu proti samotné možnosti řeči tvořit vtípy a tak založil předpoklady logiky. Novověké edice rozpoltily jeho dílo na „filosofické“ a „satirické“, ač se k tomu nezdá být jiný důvod než rozlišení těchto žánrů v dobách dávno po Xenofanovi.

Xenofanés zná milétské podání geometrie a přírodních cyklů. Reprezentací božství je mu však *Úranos* (Nebe), jakožto Jeden, který „celý zří, celý myslí, celý také slyší“ (Xenofanés B 24). Je zakladatelem takové teologie, která je ontologií, čímž nějak předjímá tento motiv elejské školy, z jejíhož založení bývá tudíž také podezříván.

U Hérakleita je jmenován jako příklad typu nerozumného mnohoznalce, viz B 40. Co do zarputilosti a kritiky davu nebo peněz si jsou ovšem oba podobní, ale Hérakleitos, ač spíše tragik než satirik, je veselejší (přirozenější) a jeho kritika epiků má opačné motivy.

Parmenidés býval v novověku někdy také považován za toho, na jehož myšlenky Hérakleitos reaguje. V Hérakleitově zlomcích k tomu nevidíme nejmenší záminku a navíc by to musela být reakce na Parmenidovo dětství. Parmenidés totiž žil v jihoitalském městě Elea v asi letech 515 až 449, kde byl patrně obecně významnou a ctěnou postavou - a stal se i ctihodným zakladatelem elejské školy, pilíře metafyzické filosofie.

Linie myslitelů před Aristotelem

Novověká kategorie „předsokratici“ je výrazem určitého pojetí dějin filosofie. Takového, pro které je ústřední až zakladatelskou postavou filosofie Sókratés a jeho žáci, ať už přímí, jako např. Platón nebo kynici, nebo nepřímí, třeba Aristotelés nebo stoici. To je v zásadě pojetí filosofie, které bylo poprvé vysloveno v eklektických školách doby přelomu letopočtu. Taková periodizace odpovídá mytické roli Sókrata v dějinách filosofie, neboť on sám přece nepsal, i když takhle otevřeně se to v novověké škole nesmělo říkat.

Další oporou pro takový předěl je jiný charakter starších myšlenek: jiné pojmosloví, ve kterém chybí i slova „filosof“ nebo „filosofie“; převážně jiný obsah, zaměřený častěji na přírodu. Kategorie „předsokratici“ tak zahrnuje postavy a myšlenky, které jsou jaksi předchůdné vůči té pořádné filosofii. To nemusí vždy znamenat jejich méněcennost. Od Hegelovy doby a zvlášť pak ve 20. století to často znamená spíš odkaz na původnost, rekurs k pramenům. Nevýhodou této kategorizace je její formálnost, která k sobě řadí velmi různé autory a koncepce a nevdá jí ani to, že třeba Démokritos se narodil i umřel až po Sókratovi. Přesto je to srozumitelný znak, navíc opřený o starší tradici.

Aristotelés je v 2. polovině 4. století př. n. l. autorem toho mínění, že filosofie počíná Thalétem. Je to ovšem součást jeho koncepce, podle které starší autoři, tedy ti od Thaléta po Platóna, jsou pouhými „předchůdci“ jeho samotného, totiž předchůdci toho, jak on sám nalezl ty správné principy poznání. Samozřejmě, že někteří „předchůdci“ se mýlili více, jiní méně, a že „názory“ všech je třeba diskutovat. Tedy i „názory“ Hérakleitovy, i když ten je prý už způsobem svého vyjadřování a myšlení úplně mimo. Aristotelés rozlišuje různé typy „předchůdců“, např. „ty, kdo kladou ideu a číslo“, „sofisty“, „fyziology“ a další. Ti první, to jsou nejspíš raní akademici, Platón a pýthagorejci dohromady. A ti „fyziologové“ jsou velkou podmnožinou novověké skupiny „předsokratici“, prakticky jejich iónská část. Pro Aristotela je Hérakleitos jeden z fyziologů - a to ten z nich, který se nejvíce mýlil. Dalšími fyziology jsou třeba Empedoklés nebo Anaxagorás.

Platón hravě rozlišuje starší myslitele na „tekoucí“ (plynouce, proudící) a na „zastavovatele jsoucna“. Mezi nimi se vede „gigantomachie (olbřímí boj) o jsoucnost“, o povahu skutečnosti. Na „tekoucí“ straně jsou básníci plus ti, kdo budou u Aristotela „fyziologové“ (Platón sám ovšem tento výraz nepoužívá!) - proti eleatům a snad i pýthagorejcům na straně druhé. Ti tekoucí jsou reprezentováni především Homérem, Hérakleitem (A 6) a Empedokleem; hlavním zastavovatelem jsoucna je Parmenidés a v opatrnějším stylu pak Platón sám. Miléťané spadají samozřejmě také mezi tekoucí.

Hypotéza Díozena Laertia

Pak máme klasifikaci typů myšlení podle „škol“. Ta je zvlášť populární u doxografů pozdní antiky i v novověkých učebnicích. V chronologickém pořadí vzniku to jsou před Aristotelem především tyto školy: milétská, pýthagorejci, eleaté, Anaxagorás a jeho žáci, sofisté, Sókratés a „malé sókratovské školy“ (élijská, kynická, kyrénská, megarská), Platón a jeho žáci. Většinu takto orientované doxografie ovšem musíme číst velmi opatrně, neboť vlivologická mánie doxografů je stejně velká jako jejich umanutost tím, co kdo „první objevil“ a kde všude byl, nejlépe v Egyptě. Proto přistupujeme velmi obezřetně i k hypotéze Díozena Laertia o jakýchsi „dvou větvích filosofie“, totiž iónské a italské.

Hypotéza Díozena Laertia o dvou větvích škol pochází až z počátku 3. století n. l., pokud nemá nějaké starší předlohy. Rozdělení na iónskou a italskou větev je ve výsledku dost analogické Platónovu rozdělení na tekoucí a zastavující, krom toho, že Díozenés už pracuje s pozdějším a tudíž vymezenějším určením literárních žánrů, takže do svého rozvrhu už nezařazuje básníky, s výjimkou těch, které oceňuje pozdější filosofie, tedy např. Xenofana, Parmenida a Empedoklea. **Větve filosofie** podle Díozena Laertia (I,13):

„Filosofie má od počátku dvě větve: jednu od Anaximandra, druhou od Pýthagory. Anaximandros byl posluchačem Thalétovým; Pýthagoru uvedl do filosofie Ferekýdés. První větev se nazývala íónskou, protože do ní Anaximandra uvedl Thalés, původem Íón, byl totiž z Mílétu. Druhá se nazývala italskou po Pýthagorovi, protože ji nejvíce pěstoval v Itálii.“

Hérakleitovo jméno v takovýchto výčtech nepotkáváme, neboť Díozenés Laertios jej chápe jako solitérní postavu (VIII,91):

„Když jsme tedy probrali věhlasné pýthagorejce, promluvíme teď o takzvaných ojedinelých filosofech. Nejprve je třeba mluvit o Hérakleitovi.“

Díozenés předkládá obsáhlé soupisy představitelů obou „větví“ až do hellénistické doby. Jeho konstrukce působí podezřele a díky své východo-západní polaritě přímo „geopoliticky“. Přesto se zdá, že dobře postihuje rozdíly mezi íónským myšlením a tím, co je pěstováno v Itálii (pýthagorejci, eleaté). Pokud navíc zohledníme migraci z Íonie na západ, rozmach Athén od raně klasické doby a žánrové přesahy mezi filosofií, poezií a lékařstvím (které jsou ve staré době zcela obvyklé), dostaneme pozoruhodně konzistentní obraz: íónská „fyziologie“, italská metafyzika, athénský racionalismus.

Nikdo nepochybuje, že počátek té řecké myšlenky, která bude později nazvána filosofií, má své první předlohy právě na íónské půdě. Navíc je však možné mluvit o specificky íónském stylu myšlení - a podobně zase o italském a později i o athénském - a to spíše v závislosti na místě rozvoje myšlenky než v závislosti na místě původu jejího autora!

Synopse nejvýznamnějších myšlenek předplatoniků

V 6. století v Íonii to byli tři Miléťané. Společný je jim zájem o „zkoumání“, typicky íónská *historia*, orientovaná na geometrii, astronomii a meteorologii. Společná je i představa jakéhosi buď života nebo dýchání světa a patrně i jakýchsi cyklů proměn světa. Dále nějaká stratifikace světa, buď z živelné vlhkosti nebo z proměn všeobjímajícího vzduchu. Anaximandra a Anaximena spojuje také obraz božství jako bezmezného a nějaká podoba nauky o protikladech. Rozděluje je pojetí vzduchu, který je pro Anaximena patrně obrazem osudové moci; zatímco u Anaximandra má tuto roli zobrazení ustavičné rovnováhy cyklických proměn jiná metafora, totiž metafora hladiny, která se stále rozvlňuje, vždy se rozvlňuje i zkldňuje. Tento jakýsi milétský základ působí v předaristotelském myšlení trvale, s různou intenzitou a v různých domýšleních, ovšem s velkou výjimkou eleatské ontologie. Nejblíží mu jsou ti, které Aristotelés nazve „fyziologové“, tedy zkoumatelé přírody nebo přirozenosti. Sofistický odvrát od *fýsis* (česky v obojím smyslu slova: od přírody i od přirozenosti) inspirovaný eleatskou ontologií ovšem odstaví starší fyziologickou tradici na vedlejší kolej.

V pozdějším 6. století a kolem r. 500 vidíme ostrý spor o výklad a užití íónského dědictví, snad hlavně Anaximandrova východiska. Už Anaximenés ukázal jakousi verzi. Zásadně odlišnější verzi představil **Pýthagorás**, nakolik můžeme dedukovat z nauk pozdějších pýthagorejců: analogizoval mezi sebou jednotlivé dvojice protikladů. Už Anaximandrový dvojice „horké-chladné“ a „suché-vlhké“ je k sobě možné přiřadit právě v tomto pořadí, ale asi až pýthagorejci provedli pokus o zobecnění takové souřadnosti. Podobně pak i dalších dvojic, jako třeba „nahore-dole“, „levé-pravé“, „mužské-ženské“, „světlo-tma“. Všechny protiklady prý vyvěrají ze základní protikladné dvojice *peras-apeiron*, tedy „mez-bezmezno“. Protiklady byly pochopeny jako nějak (virtuálně, ideálně?) existující extrém, nikoliv už jako napětí uvnitř škály. A určující je samozřejmě „mez“, ta je aktivní. Uchopení protikladů právě za pól „mez“ umožnilo dalekosáhlou racionalizaci všech vztahů v kosmu jako číselně popsatelné harmonie, jak se to na jednom příkladě pýthagorejcům klasické doby skutečně podaří, totiž na příkladě hudební harmonie. Milétská geometrie empirického světa byla nahrazena geometrií a aritmetikou světa virtuálně harmonického. Současně pýthagorejci

proměnili nauku o duši, což je možná skutečnou příčinou právě popsaných interpretačních posunů: duše putuje světem a tím propojuje celistvost všeho živého. To je naprostá novinka. Putování duše přes jednotlivé životy má uvnitř evropské filosofie pokračování jenom u pýthagorejců, Empedoklea, Platóna a nekřesťanských platoniků.

Jinou zásadně odlišnou verzi milétského dědictví představil **Xenofanés**. Zkoumání přírody je sice ještě taky zajímavé, ale důležitější je už to, že nebe (*Úranos*) se může stát obrazem Jednoho, který cele jest myslí. Zdůraznění myslí (*nús*) je provázeno odkrytím totožnosti jako předpokladu racionálního myšlení, což je jakási předchůdná verze pozdějšího „principu totožnosti“. Vtip logické možnosti jazyka byl jaksi chycen za slovo, takže je to pokus o vtip poslední, neboť v rámci takto logicky stavěné řeči už nejsou možné jiné vtipy než vtipy logiků nebo zesměšňování ne-logiků. Důsledkem je úplný rozchod s antropomorfismem řeckého náboženství a obvinění epiků z nemravných výpovědí o bozích. Podobnou zvláštnost budou rozvíjet eleaté a jejich rozliční dědicové, vyústěním toho všeho bude tradice klasické metafyzické filosofie. Tedy racionalizace a moralizace.

Jiný rozvoj Anaximandrova východiska představuje **Hérakleitos**. Vynechává geometrické zkoumání a kartografii, nijak nemodernizuje přírodopis ani astronomii. Zato rozvíjí nauku o tenzích, cyklech, osudové moci, vztazích části a celku, o symetriích takových protikladů jako třeba vztahu smrtelníků a nesmrtelných. Patrně nově přináší do této látky nárok probuzení, obraz spánku a smrti, pojetí zápasu. Tím vším se posunuje na opačnou stranu než Pýthagorás i Xenofanés. Dokonce působí dojmem, že tak činí záměrně, že vede sveřepý zápas o právě takové pojetí, které nevytváří žádnou z těch později velebených možností matematiky nebo logiky. Nenabídne ani reinkarnaci a matematickou harmonii, ani racionálního jednoznačného boha a logiku! Nauku o duši sice podstatně rozvíjí, ale bez novinky převtělování a stále ještě bez rozlišení na duši a tělo.

Další přímé dědictví po Miléťanech, konkrétně po Anaximenu, představuje **Diógenés z Apollónie**. Vše je proměnou vzduchu, který všechno objímá. Rozvádí to v lékařských souvislostech, ale opět žádná matematika a žádné inovace duše.

Snad poslední typ přímého dědictví po Miléťanech a taky po Hérakleitovi představuje stará vrstva hippokratovského souboru lékařských spisů (pozdní 5. století př. n. l., viz C 1, C 2).

Zato v Itálii představí v 5. století př. n. l. **Parmenidés** „úplné Jedno“, a to na základě principu: „Jsoucí jest, nejsoucí není.“ To je cestou „pravdy“ (*alétheia*), která tak dostane zásadní pozici v myšlení. Výroky o *fýsis* už budou moci být jenom „podobné pravdě“, neboť žádná přirozenost není plně totožná sama se sebou, protože se mění, vzniká a zaniká. Parmenidovu pozici pak bude možné domýšlet nebo bránit; každopádně ale nebude možné vyslovovat naráz protikladné výroky o tomtéž, např. že to je i není (viz Aristotelés o Hérakleitovi - A 7).

V 5. století se však otevřou možnosti i pro nové verze fyziologie. V nich bude celá proměnlivá oblast *fýsis* zakládána něčím, co se samo nemění nijak jinak, než že vstupuje do různých vzájemných vztahů. Třeba podobně, jako když písmena tvoří slovo. Vznikání a zanikání bude prohlášeno za pouhý zlozvyk naší řeči - na čemž se shodnou tak různí autoři jako **Anaxagorás**, **Empedoklés** a atomisté, tedy **Démokritos**. „Nic nevzniká ani nezaniká, pouze se mísí.“ A rozdíly mezi oněmi třemi naukami spočívají první pohled v tom, co s čím se mísí a jak se to děje: u Anaxagory se mísí kvality, u Empedoklea živly, u Démokrita atomy - u Anaxagory toto míšení řídí *nús*, u Empedoklea Láska a Svár (taky proto je z Italů nejbližší Hérakleitovi). Při důkladnějším pohledu jde ovšem spíš o to, co si pod míšením představujeme: u Anaxagory to jsou metafory biologického metabolismu, noetického sdružování i mechanického třídění; u Empedoklea metafory náboženské až erotické; u atomistů přeskupování vzájemných významových nebo prostorových relací atomů.

Rozdíly italské a iónské větve

Dobře pojmenovatelné inovace potkáváme většinou na straně italských myslitelů: nové až reinkarnační pojetí duše, matematika nebo důsledné uplatnění racionálních možností jazyka, ontologie na bázi logicky vyslovených principů. Těmto možnostem je společná zvláštní role myslí, *nús*, která vyústí v Platónově filosofii. V Iónii neznáme žádné nově specifické pojetí *nús*; toto slovo si zde uchovává svůj běžný řecký význam, podobný českému „měj rozum“, což přece neznamená příkaz mít nějakou logickou teorii. Ani stopa po nějaké reinkarnaci! Nikde žádná logika. Kosmos je matematizován buď jenom v astronomii a geografii (Milétané), nebo vůbec ne (Hérakleitos, Díogenés z Apollónie, Hippokratés). Místo toho se dál rozvíjí nauka o přírodních tenzích a cyklech, většinou ve výrazně náboženských souvislostech.

Z těchto hledisek je tedy Hérakleitos naprosto typický, ba až krajní reprezentant Iónie, vzdálený všem západním novinkám! Pokud je srovnatelný s někým z „italské větve“, tak směrem do starší doby s Hippasem, směrem do novější doby s Empedokleem.

Hérakleitovo místo v řecké filosofii před jejím vznikem

Hérakleitos působí v iónském Efesu v době kolem r. 500. Výraz „filosofie“ se objevuje poprvé až kolem r. 400, nebo dokonce krátce po něm. Buď opravdu až u Platóna, nebo o generaci dřív, možná v okruhu pýthagorejců klasické doby nebo sofistů a vyloučeno není ani Sókratovo autorství tohoto výrazu. Hérakleitos má s tímto ustavováním filosofie společné nejen to, že je do její linie zpětně zahrnut, ale také to, že v jeho zlomku B 35 bývá spatřován jakýsi předobraz pozdějších „filosofů“, pokud je ovšem ten zlomek pravý.

Vzhledem k předcházejícím mentálním mapám se Hérakleitovo místo v liniích řeckého myšlení jeví tak, že je vlastně nejdůslednějším pokračovatelem Anaximandra. Tuto hypotézu testujeme na výkladu výrazových prostředků jeho řeči i na obsahu jednotlivých zlomků a můžeme konstatovat, že si stojí velice dobře. To se ovšem zdá být v kolizi s tím, že u Hérakleita nenajdeme Anaximandrovo jméno, i s tím, že Hérakleitos se narodil přibližně tehdy, když Anaximandros zemřel. První námitka má jednoduchou odpověď: Hérakleitos jmenuje hlavně ty, se kterými se sváří. A návaznost bez uvedení pramene není ve staré době považována za krádež, pokud se jedná právě o tvůrčí návaznost a ne o plagiát. Druhá námitka padá s existencí Anaximandrova spisu, který prý ještě ve 2. století př. n. l. našel dokonce až v Athénách tamní filolog Apollodóros (Anaximandros B 6) a „vypráví o něm v *Kronikách*“ (Anaximandros A 1,2).

Zbývá ještě jedna námitka: Hérakleitos přece jmenuje i někoho, s kým se nepře (kromě přítele Hermodóra). Tímto výjimečným autorem je mudrc Biás. Odpověď může být prostá a současně ilustrující některé zvláštnosti Hérakleitova stylu i jakési osobní sebestylizace: Hérakleitos se považuje za následovníka mudrcové linie, tedy za myslitele vlastně archaičtějšího než Anaximandros! Nechce přece rozvíjet oceňované Anaximandrové novinky, jakými jsou astronomická geometrie a mapa. Chce rozvíjet to, co považuje za starobylé motivy v Anaximandrově. A pokud k tomu chce dodávat nějakou jinou látku, tak právě tu typicky mudrcovou: sebezpoznaní, což domyšleno znamená probuzení. V prostředí anaximandrovských myšlenkových možností domyšlí nejtradičnější tematiku. A dělá to tak, aby z toho žádná uchopitelná novota pokud možno nepovstala. Představuje neslýchané myšlenky takovým způsobem, aby byly z těch novějších pozic spíš kritizovány nebo dokonce pominuty. Proto když už vyčiní Homérovi, jako ostatně skoro všichni předsokratici, tak udá opačný důvod! Ne kvůli morálce, ne kvůli mordům, ale kvůli jedné větě, kvůli přání, „aby zanikly sváry“ (A 22/1).

Anaximandros a Hérakleitos

Anaximandros napsal patrně první spis svého druhu. Spis, který o věcech nejvyšších i nejhlubších promlouvá v próze soudobého dialektu *nea ías* (nové iónštiny), aniž by se užitím starobylého verše kryl autoritou božství, entusiasmů nebo aspoň dávných tradic. Jednotlivé Anaximandrové motivy představujeme v kontextu komentářů adekvátních zlomků Hérakleitova spisu. Zde se pokusíme o předběžné představení centra jeho nauky. (Všechny odkazy zde mívá Anaximandra, ed. Diels-Kranz.)

Díogenés Laertios začíná svoji krátkou stat' o něm slovy (A 1,1):

„Anaximandros, syn Praxiadův, pocházel z Mílétu. Za počátek a prvek všeho prohlásil bezmezný (*apeiron*), aniž by je určil jako vzduch, vodu nebo něco jiného. Jeho části se proměňují, avšak celek je nezměnitelný.“

Tak se čtenář seznamuje s oním záhadným výrazem *apeiron*. Dozvídá se však jenom to, že to není žádný z živlů. Díogenés mluví jenom o tom, čím bezmezný není, což je věrné jedné etymologii slova *apeiron*, totiž „nepřítomnost meze“, *peras*. Výraz *apeiron* se jinak užívá vzácně, a když už, tak o „širém moři“ nebo „širé zemi“. V jiné a snad lepší etymologii je *peras* „smyčkou nebo kruhem“, tedy uzavřenou úplností, takže *apeiron* je pak „nespoutané“, tedy otevřenou úplností. Z Díogenova referátu můžeme tušit, že *apeiron* je chápáno jako celek, když je možné mluvit o jeho „částech“. Tyto „části se proměňují“, aniž by z textu bylo jasné, zda je řeč o vzájemných proměnách živlů, o vzniku a zániku jednotlivých věcí, nebo o mihotání jevů. „Avšak celek je nezměnitelný“ a z ostatních zlomků je patrné, že to není jeho pevností, nýbrž buď tím, že je nevyčerpatelným zdrojem všeho částečného a časného, nebo tím, že se cyklicky obnovuje díky pouhé časnosti každé části. Tyto dvě možnosti pochopení se ovšem nevylučují, liší se jenom akcentem významu. *Apeiron* je kontextem všeho, co má nějakou mez, co je něčím určitým. Takové pojetí najdeme u Hérakleita na mnoha místech, ale nikdy ne s výrazem *apeiron*, přestože potkáme řadu jeho atributů (celek, potřebné, vždy-živé...). Dál už Díogenés Laertios spěchá seznámit čtenáře s Anaximandrovou astronomií a se slavnou konstrukcí slunečních hodin, modelu nebe a mapy země. Proto se od něj o centrální Anaximandrově problematice už víc nedozvíme. Vztah mezi Anaximandrovou a Hérakleitovou astronomií je diskutabilní už proto, že máme několik rozporných svědectví o Anaximandrově názoru na zdroj světla Luny (A 1,1 oproti A 22).

Simplikios uchovává aristotelský referát, který obsahuje onen „nejstarší zachovaný filosofický text“, tedy fragment patrně prvního spisu svého druhu (A 9/1, B 1):

„Mezi ty, kteří mluvili o jednom jako o pohyblivém a bezmezném (*apeiron*), zajisté patří Anaximandros, syn Praxiadův, žák a nástupce Thalétův. Za počátek (*arché*) a prvek (*stoicheion*) toho, co je, prohlásil bezmezný (*to apeiron*). První užil toto jméno počátku. Říká pak, že to není ani voda, ani žádný z tak řečených prvků (*stoicheia*), nýbrž jakási jiná neomezená přirozenost (*fýsis apeiros*), ze které vznikají všechna nebesa (*úranoi*, „oblohy“) a uspořádání (*kosmoi*) v nich.

B 1 Ze kterých jest (jsoucím věcem) vznik, do těchto se stává i zánik; podle nutnosti.

Neboť (vše jsoucí) si navzájem platí pokutu a pokání za své bezpráví, podle pořadí času.

Takto to říká jmény dosti básnickými. Je zřejmé, že když spatřil vzájemnou proměnu čtyř prvků, neuznal za základ utváření jeden z nich, ale něco od nich odlišného. Podle něho totiž vznik není působen změnou prvků, nýbrž děje se vylučováním protikladů věčným pohybem.“

Referát je držen v přísně aristotelské terminologii, která hledá počet „počátků“ a jejich povahu. Zde je „počátek“ jeden, a to „pohyblivý a bezmezný“. Aristotelsky je pochopen jako „prvek“, přestože text výslovně říká, že to není „žádný z prvků“. Vznik všeho z tohoto

„počátku“ je pak chápán málem látkově, jinde (totiž přímo u Aristotela) dokonce úplně látkově (A 14/2). Nechme však stranou starosti hylemorfistů a obraťme pozornost k citovanému Anaximandrovu textu, byť je aristotelicky parafrázován.

Symetrie vznikání a zanikání je jasná. Ale z čeho a do čeho? Aristotelicky vzato z bezmezna jakožto z takového počátku, který je látkovou příčinou. To je ovšem význam, který v 6. století př. n. l. nedává vůbec žádný smysl - a navíc je v samotném textu plurál, „ze kterých“. Syntakticky se může vázat k leccemu, třeba ke „kosmům“, nebo k „prvkům“. V celkovém kontextu je však zřejmé, že se váže nejspíš k protikladům, neboť „vznik... se děje vylučováním protikladů věčným pohybem“. A protiklady pak souvisejí s živly a s dalším. U Hérakleita je tomu úplně stejně. Problém je s počtem „kosmů“, ale ve staré době tím bývá míněno leccos: u Plútarcha to bude počet živlů, zde jde možná o počet planetárních sfér nebo prostě jakýchkoli uspořádání. Hérakleitos však mluví o kosmu vždycky v singuláru, to je snad nejvýraznější rozdíl mezi ním a Anaximandrem.

Symetrie vzniku a zániku se děje „podle nutnosti“, což bude mít u Hérakleita četné a významné paralely. Zánik je pochopen jako splácení jakéhosi vybočení z řádu a tímto vybočením je vznik. Prostřednictvím své zanikavosti si všechno, co vzniklo, navzájem splácí za to, že vzniklo, takže zase zaniká. Není divu, že výrok takto vzdálený od sylogismu nebo definic hodnotí aristotelické podání slovy: „Takto to říká jmény dosti básnickými.“

Ze závěrečného referátu považujeme za nejpodstatnější ono „vylučování protikladů věčným pohybem“, díky němuž nastává vznik - takže patrně zase vyrovnáváním protikladů každá jednotlivost spěje k zániku. To bude typické Hérakleitovo téma.

Aristotelés referuje Anaximandrovo pojetí původu protikladů ve své *Fyzice* takto (A 9/3):

„Protiklady se odlučují z jednoho (z jedna, *to hen*), jak praví Anaximandros...“

Jako příklad můžeme ocitovat ještě Simpliciusův výčet protikladů u Anaximandra (A 9/2):

„Protiklady pak jsou: teplé, chladné; suché, vlhké; a ostatní.“

Každý z protikladů představuje škálu, která vystupuje z nerozlišena. Protikladná dvojice představuje relaci a možnost změn v rámci této škály: teplejší, chladnější; ohřívát, chladnout. Prioritně jde o ty protiklady, ze kterých může pozdější tradice zkonstruovat ucelenou nauku o živlech. Zatím však mají prioritu hlavně proto, že zjevují rozpětí světa, jeho energetičnost i vyrovnávání a cykličnost. Důležitá je taky závěrečná rubrika „ostatní“. Anaximandros ani Hérakleitos nemají žádný konečný výčet protikladů. Protikladům se věnujeme v kapitole Předběžný náčrt významových polí a pak v komentářích jednotlivých zlomků.

Kromě protikladů, symetrie vzniku a zániku i pojetí cykličnosti spojuje Hérakleita s Anaximandrem ještě jakýsi obraz „řízení“ všeho a „obklopenosti“ nebo „zahrnutosti“ všeho. K tomu ocitujeme Aristotelův referát (*Fyzika* 203a) o Anaximandrově (A 15), kterým uvozuje jeho zlomek B 3:

„... míní, že (bezmezný) je počátek všeho ostatního, že všechno zahrnuje (*periechein*) a řídí (*kybernan*), jak tvrdí ti, kdo nepřipouštějí jinou příčinu mimo bezmezný, a to (*apeiron*) že je božské,

B 3 neboť je nesmrtelné a nehynoucí,
jak pravil Anaximandros a mnozí z fyziologů...“

Pomineme teď Aristotelovy starosti s počátkem a příčinou a podíváme se nejprve na to „zahrnování“ nebo „obklopování, objímání“. Potkáme je ještě u Anaximena v jeho B 2, kde tak s celým světem činí vzduch. A Sextovo uvození začátku Hérakleitova spisu (A 16/1,132) pak tím, „co nás obklopuje“ (*to periechon*), míní Hérakleitovo pojetí společné řeči.

V Aristotelově referátu Anaximandra ovšem ono „zahrnující“ také „všechno řídí“. Totéž říká Hérakleitos podrobněji ve zlomku B 41, kde tak činí „důmysl“ (*gnómé*) ve vztahu k „jednomu moudrému“. V B 64 zase „všechno řídí blesk“.

Zdá se, že obrazy zahrnování a řízení nejsou až Aristotelovou projekcí, tím méně až stoickým přetlumočením iónských myšlenek, nýbrž že patří k základnímu rastru iónské

mudrcké obrazivosti. Každý z myslitelů si tento rastr jaksi nadíje tím svým: Anaximandros bezmezem, Anaximenés a další vzduchem, Hérakleitos osudovou společnou řečí, důmyslem a bleskem. Na tyto konkretizace obrazu se pak soustředí Aristotelovy otázky, čímž odvedou pozornost čtenáře od základnějšího rámce. Uzavřeme slovy, kterými Sextos otevírá své podání (A 16/1,127) o Hérakleitovi: „Oblíbeným tématem myslitelů přírody totiž je, že to, co nás obklopuje (*to periechon*), je rozumné a myslící.“

Oheň

Prozatím jsme zamlčeli jeden zásadní rozdíl Hérakleitova spisu oproti Anaximandrovi: Oheň! Ostatně právě na tomto rozdílu (a na počtu „kosmů“) mohl Aristotelés ve svém řazení jednotlivých „předchůdců“ zkonstruovat rozdíl mezi Anaximandrem a Hérakleitem. U Hérakleita však oheň na rozdíl od aristotelského pochopení ještě není živlem a hlavně není nějakou „látkou“ světa (viz v kap. Předběžný náčrt významových polí, str. 77).

Anaximandros i Hérakleitos sdílejí stejnou vizi protikladů, mluví o jakési primordiální vlhkosti, ale role ohně u Hérakleita překračuje roli horka u Anaximandra, byť se ten oheň chová zcela anaximandrovsky (B 31). Obraz ohně a jeho cyklů u Hérakleita zřetelně souvisí i s obrazem probuzení a jeho cyklů. Oheň je znakem Jednoho a má něco z té role, kterou u jiných autorů mívá mysl, *nús*. To souvisí s nárokem probuzení, s metabolismem duše i s určitou vizí celku kosmu. Před Hérakleitem nepotkáváme žádnou analogii takové role ohně jinde než u Hippasa, což je prý zvláštní pýthagorejec.

Hippasos - pýthagorejská mezihra?

Oheň samozřejmě připomene zmínky pozdně antických doxografů o možném vztahu Hérakleitovy nauky k Hippasovi; pokud se ovšem Hippasos měl kdy a hlavně kde s Hérakleitem setkat - nebo pokud napsal spis, který by Hérakleitos mohl číst. Pozdější tradice jmenuje oba myslitele pospolu dokonce desetkrát. To samozřejmě nemusí znamenat nic víc než synchronistní analogii. Může to však poukazovat buď na Hérakleitovu inspiraci Hippasem, nebo na různé projevy jinak skrytého proudu ohňového obrazu. Nechceme rozhodovat, co z analogií mezi mysliteli je určeno vlivem a co kongeniální imaginací. Navíc se Hérakleitovo pojetí ohně zdá být mnohem propracovanější a kompaktnější než to, co dokážeme vyčíst ze skoupých referátů o Hippasovi. (Všechny odkazy zde míní Hippasa, ed. Diels-Kranz.)

Díogenés Laertios jej uvádí (A 1):

„Hippasos z Metapontu byl také pýthagorejec. Tvrdil, že je vymezený čas proměny světa, že kosmos je ohraničený a že veškerenstvo je ve věčném pohybu. Démétrios však v Soujmenovcích říká, že nezanechal žádný spis...“

Zatím tedy nepotkáváme oheň, ale jihoitalský původ, pýthagorejskou sektu, proměny světa - v tomto náznaku podobně jako u Anaximandra, Hérakleita a stoiků - a tvrzení, že nepsal. To ovšem koliduje s jiným podáním. *Tituly*, což je pýthagorejský soupis z hellénistické doby (ed. H. Thesleff, Abo Akademi 1956), připisují Hypassovi hned dva texty: *Mystická řeč* (*Mystikos logos*) a *O spisech nerozumných* (*Peri tón alogón grammatón*). A sám Díogenés Laertios jinde (A 3) říká:

„*Mystická řeč* (údajně snad Pýthagorova) je však podle něho (podle Hérakleidova výtahu ze Sótióna) od Hippasa a byla sepsána na pomluvu Pýthagory.“

Spis tedy buď napsal - nebo nenapsal. Mnohem víc ale zaráží to, že by pýthagorejec psal „na pomluvu Pýthagory“! Ani nevíme, jestli se měl dopustit podvrhu záměrně hloupého spisu nebo kritiky mistra, kterého pýthagorejec přece nemůže než velebit. Podívejme se tedy na jeden z rozvinutějších referátů, které spojují Hippasa a Hérakleita. Simplikios (A 7/2):

„Hippasos z Metapontu a Hérakleitos z Efesu pak (předpokládají) jedno, pohyblivé a ohraničené. Za počátek ale mají oheň. Z ohně tvoří jsoucna zhušťováním a zředováním - jako z jedné základní jsoucnosti přirozenosti - a rozlučují je znovu v oheň.“

To „jedno“ je prý jiné než Anaximandrovo, protože je prý „ohraničené“ (taky v A 7/3). Nejspíš se tím myslí jenom to, že ten „počátek“ pojmenovávají, že neuvádí slova *apeiron*. Za „počátek“ mají oheň. To je interpretační kliše tohoto výkladu. Výraz „z ohně“ (A 7/2) je odpovědí na Aristotelovu otázku *ex hú*, „z čeho?“, která vede k látkovému výkladu, pokud se jí podaří nějakou odpověď vydobýt. „Zhušťování a zředování“ připomíná nejspíš tak Anaximena nebo pozdějšího Díogena z Apollónie, i když u nich to podstupuje vzduch. A „základní jsoucnost“ je Aristotelova starost. Nicméně jsme se přes tyto lapálie dozvěděli, že oheň by u Hippasa a Hérakleita měl mít roli srovnatelnou s rolí vzduchu u Anaxiména a Díogena z Apollónie, rozhodně spíše než s Anaximandrovým *apeiron*. Podle Klémenta (A 8) zase Hippasos i Hérakleitos předpokládají „totožnost ohně a boha“. Aetios (A 9/1 = Hérakleitos A 15/5) nás ubezpečí, že role ohně zasahuje i nauku o duši, tak významnou pro Hérakleita i pro pýthagorejce: „Parmenidés, Hippasos a Hérakleitos říkají, že duše je ohnivá.“ Dokonce v jedné řadě se ctihodným ustavitelem elejské školy.

Kde se však vzal oheň u pýthagorejce? V pýthagorejských zlomech oheň samozřejmě figuruje, ale vždycky jenom v mnohem běžnější roli, nejčastěji jako jeden z živlů. Je sice nějak lepší než ostatní, protože je teplejší, sušší, jasnější atd., ale není nikdy „směnou všeho“ (Hérakleitos B 90). Pýthagorejský oheň snad potkáváme i v Alkmaiónově zlomku A 5, kde schopnost zraku souvisí s tím, že v oku není přítomna pouze voda, leč také oheň. Nebo v Platónově dialogu *Faidros* (96b), kde Platónův Sókratés mluví ke Kebétovi, který je asi blízký pýthagorejčům, o protikladech („horké a chladné“) a o tom, zda podle starších nauk člověk „myslí díky krvi, vzduchu, nebo ohni“. Navíc je Hérakleitovo pochopení protikladů v rozporu s pýthagorejskou naukou, která umožňuje výčet základních protikladů, z nichž první považuje za zcela základní, totiž protiklad „mez-bezmezné“. A co teprve propastně jiné pojetí duše a celkově jiný styl psaní, myšlení i života!

Zdá se, že Hippasos s Hérakleitem by možná nějak šli dohromady, ale že žádný z nich neladí s tím, co víme o pýthagorejcích. Co mají Hippasos s Hérakleitem společného právě ve vztahu k pýthagorejčům? Přece osočování Pýthagory! Nevíme nic o tom, jestli ze stejných nebo aspoň z podobných motivů. Přesto je tento výsledek možná významný, zvláště když si s ním spojíme pár zdánlivě různých souvislostí. Tak v Platónově dialogu *Theaitétos* (152e) dává údajný Sókratés do jednoho pytle skoro všechny básníky i filosofy kromě Parmenida. Pospolu se ocitají např. Homér, Epicharmos a Hérakleitos. Pozdně antický výklad k tomuto místu (Hérakleitos B 126b) pak říká: „Epicharmos, který se stýkal s pýthagorejci, přece pochválil jistý podivuhodný výrok o vzrůstu, postupuje totiž podle Hérakleitova výroku...“ Zdá se tedy, že „stýkat se s pýthagorejci“ a přitom „postupovat podle Hérakleitova výroku“ a chválit ho je něčím sice neočekávaným, ale přece jen možným! Buď měli pýthagorejci i jakési méně ortodoxní kruhy, nebo je odpadlictví od sekty častějším jevem. Identifikace Hippasa jako pýthagorejského inspirátora Hérakleita nemusí být mylná. Pýthagorejský žák mohl později myslet po svém, v krajním případě proto, že pýthagorejcem nezůstal. A Epicharmos bude patřit mezi významné autory ovlivněné Hérakleitem.