

## HÉRAKLEITŮV SPIS - ZACHOVÁNÍ, POVAHA, ŽÁNŘ

Pochopení Hérakleitova spisu plně závisí na tom, jak pochopíme jeho žánr a styl. Podrobnějšímu zkoumání tímto směrem předesíláme něco informací o zdrojích textu, což jsou ovšem poznámky spíše akademické než hérakleitovské.

### Zachované zlomky textu

Hérakleitos sepsal svůj spis asi v době kolem roku 500 př. n. l. nebo o málo později v íónském Efesu a podle tradice (A 1,6) jej obětoval veliké Artemidě v jejím slavném chrámu, v jehož azylu prý po odchodu z veřejného náboženského a politického života prodléval. Zachovanou část textu je možné s ohledem na možný rozsah antické „knihy“ archaické doby odhadnout asi na třetinu, z toho asi půlku tvoří snad doslovné citace. Ve všech případech jde o citáty v dílech pozdějších autorů, od Epicharma (5. století př. n. l.) a Platóna (4. století př. n. l.) po Tzetzta (Byzanc, 12. století) a dokonce Laurentia Vallu (západní renesance, 16. století). Zachovaná část spisu je ovšem rozdrobena na mnoho citátů nebo parafrází, z nichž mnohé jsou duplicitní, mnohé jsou falsa a nejčastěji se jen dohadujeme o předělech mezi pozdějším výkladem, parafrází a citací. Pořadí zlomků až na jednu výjimku neznáme. Hypoteticky pravého zachovaného textu by souvisle psáno bylo něco přes 5 normostran, uvozujících pasáží u citujících autorů přibližně stejný rozsah, přičetných parafrází a referátů asi dvakrát tolik, zatímco soubor drbů a zachovaných kusů schematizujících výkladů by vydal na menší knížku, nemluvě o obrovském rozsahu hérakleitovské literatury v nové době (viz Výběrová bibliografie, str. 440).

Výslovný odkaz na Hérakleita nacházíme v dostupné části řecké literatury přibližně na 500 místech (pokud vynecháme jeho jmenovce). Zde zpracováváme 431 míst, která se nacházejí v 176 spisech od 97 autorů. Protože autoři se občas navzájem citují, je skutečný počet textů menší: 405 míst u 92 autorů. Slovem „místo“ je někdy míněno jedno odkazové slovo, jindy citát pár řádků Hérakleita, někdy i vícestránkový referát. Častým jevem je, že citát Hérakleita je částečně transponován do pozdější řecké terminologie a je syntakticky začleněn do struktury okolního textu. Tím mohou být dotčeny hlavně pádové vazby. Velmi časté jsou taky volné parafráze nebo jen narážky na nějakou Hérakleitovu myšlenku, mnohdy i bez jeho jmenování. Takových nejmenovitých narážek a parafrází známe několik desítek a jejich celkový počet bude jistě mnohem větší. Vedle toho máme staré školní referáty o Hérakleitově nauce a drby o jeho životě, obojí skoro bezcenné. Malou a většinou podivnou část toho všeho představují také latinské verze: 20 míst u 13 autorů.

### „Přímé“ zlomky, B - skutečné nebo údajné citáty

Obecně stále ještě užívaná Dielsova edice rozlišuje ve svém novějším číslování (Diels-Kranz) 144 zlomků, které formálně označuje jako přímé citáty (značka B) Hérakleitova textu, přestože některé z nich jsou zcela nápadně pouhými referáty, a patřily by tedy do skupiny nepřímých svědectví, v této edici značených jako A. U řady z nich nepředpokládá ani Diels jejich pravost, takže by patřily do skupiny pochybných zlomků, imitací a fals - C.

Zlomky jsou občas spojovány - buď že citující autor spojil různá místa Hérakleitova spisu (B 28, B 77, B 84), nebo verze textu z různých citujících autorů spojuje edice - takže jejich počet je dost arbitrární a jejich značení velice nepřehledné. Je to 144 zlomků od B 1 do B 139, se vsuvkami typu B 49a a s vynecháním B 109. Tři z nich jsou uchovány jen v latinských překladech, spíš parafrázích. Různočtení uváděná kritickým aparátem někdy odkazují na tentýž citát u téhož autora v jiném jeho zachovaném rukopisu, jindy na snad totéž místo Hérakleitova spisu citované v jiném díle nebo v podání jiného citujícího autora (paralely),

jindy odkazují na parafrázi Hérakleitovy myšlenky; k tomu pak přistupuje množství návrhů na opravy textu (konjekтуры) od novodobých filologů.

Patrně nejrozáznější novodobý interpret Hérakleita, Charles H. Kahn, čte 125 zlomků (nebo 129, podle toho, jak pochopíme rozčlenění), z nichž 37 sám označuje jako pouhé referáty nebo napodobeniny. K tomu v appendixu uvádí 10 z dielsovských zlomků jako falsa.

Naše překladová edice i výklad rozlišuje 145 zlomků. Tedy 144 těch, které jsou díky Dielsově edici už tradičně chápány jako formálně „přímé“, plus papyrus *Derveni* (B 3a). Pokud bychom rozpojili to, co do jednoho kusu spojil až citující antický autor, tak by nám nejméně 3 zlomky přibyly. Pouze o 14 zlomcích se odvažujeme tvrdit, že nezachovávají nic z přímého textu Hérakleitovy řeči. Tím ovšem netvrdíme, že vše ostatní jsou opravdu citáty. Navíc zaznamenáváme 50 opakovaných výskytů týchž zlomků nebo jejich podstatných částí, dalších 112 jejich verzí a 26 parafrází, to vše navíc v řadě různocnění rukopisů a konjektur novodobých editorů, jak je zachycuje kritický aparát.

Vezmeme-li v úvahu to, že i mezi údajně „přímými“ zlomky se vedle fals vyskytují i rozličné paralely a parafráze, které mohou být různými ozvěnami původně téhož Hérakleitova výroku, pak odhadujeme, že mezi celkem dochovanými 300 údajnými citacemi Hérakleita, které naše práce eviduje (z toho 12 v latinské verzi), máme k dispozici opravdu přímé citáty asi 60 až 90 výroků Hérakleitovy řeči. Některé obsahují jenom jedno slovo, jiné představují slušný odstavec. Část z nich máme duplicitně nebo s duplicitou výroku a jeho parafráze. K nim přistupuje možná až 140 dalších různých ozvěn a parafrází, včetně ozvěn patrně jiných (přímo nezachovaných) Hérakleitových výroků - a k tomu několik málo desítek fals nebo zcestných pokusů o parafrázi. Toto všechno je třeba společně interpretovat spíše jako různě adekvátní ozvěny Hérakleitových výroků, neboť v řadě případů nemáme jistotu o tom, zda potkáváme přímou citaci, drobný omyl při ní nebo jen parafrázi, ani o tom, kde je v určitém textu ostrá hranice zaručeně pravé přímé citace. Právě syntaktická hlediska však občas mohou něco napovědět o pravosti i rozsahu citátu. Nejvíce citátů Hérakleita uchovávají Plútarchos, Kléméns Alexandrijský, Hippolytos, Diónenés Laertios, Stobaios, Aristotelés a Platón. Údaje o všech autorech, kteří zlomky Hérakleitova spisu uchovali, podáváme spolu s údaji o výskytu zlomků v Přílohách (str. 428).

### **Nepřímé zlomky, A - podání o životě, díle a nauce**

Chtě nechtě se musíme zabývat i zlomky „nepřímými“ (v Dielsově značení A), i když jejich mohutná aristotelská vrstva je interpretačně naprosto zavádějící a většinou se v ní už nelze dopátrat původní terminologie, natož pak intencionálního obrazu, a to i přes značné stáří textového svědectví. Velmi cenná je ovšem Aristotelova reference o Hérakleitově větěném stylu (A 4/1), přestože vlastně nechápe problém, nýbrž pouze mentorsky kritizuje jednu z podstatných zvláštností, ale právě tím na ni upozorňuje a spolehlivě ji dokládá. Referát Diónena Laertia o Hérakleitovi (A 1) je i při své záměrné populárnosti poměrně zajímavý a je naštěstí běžně dostupný v IX. knize jeho díla *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Zajímavé referáty často poskytuje také Aetios, mnohdy ovšem v podobě dosti bizarní.

Edice Diels-Kranz uvádí 55 nepřímých zlomků, tedy referátů o životě, díle a nauce. Činí tak v naprosto nepřehledném značení: 29 „zlomků“ od A 1 do A 23, z nichž každý sdružuje 1 až 7 textů, každý v délce od několika slov do 5 stran. Část těchto „nepřímých“ zlomků jsou vlastně kontexty citací zlomků „přímých“, B. Dalších 32 antických referátů o Hérakleitovi, které edice Diels-Kranz neobsahuje, uvádíme tak, že je zařazujeme do této struktury značení. Údaje o Hérakleitovi nacházíme i v 5 referátech o Hippasovi.

Dosavadní interpretační praxe ukazuje, jak problematické východisko pochopení Hérakleitova textu ony nepřímé zlomky často poskytují. Mezníkem jsou v tomto ohledu práce

Chernisse a později pak Bollacka nebo Kahna, ukazující zcela odlišný charakter nejen Hérakleitovy nauky, nýbrž i samotného stylu řeči, ve srovnání s velkou částí nepřímých referátů, zvláště aristotelských.

### „Falsa a imitace“, zlomky C

K tomu přistupují zlomky C 1 až C 3, tedy údajná „falsa“, ve skutečnosti ovšem 5 nebo 6 obsahově významných antických parafrází Hérakleitových myšlenek. Bylo by možné dohledat mnoho dalších, nejvíc u stoiků. Pro pochopení přímých zlomků Hérakleitova díla jsou jeho nápodoby a domyšlení u Skythina z Teu, v hippokratovských spisech (ale i ve stoickém přepracování Chryšippovy *Fysiky* a v Plútarchových parafrázích) mnohdy podstatnější než tradiční soubor nepřímých zlomků (A). Důvodem je blízkost těchto textů vůči žánru Hérakleitovy řeči, narozdíl od žánrové vzdálenosti většiny referátů o jeho nauce.

### Souvislý text, nebo jednotlivé aforismy ?

Neumíme přesně rozhodnout ani to, do jaké míry citáty vytrhují kusy ze souvislejšího textu - a v jaké míře spíše sledují Hérakleitovo členění spisu. Jeho řeč má totiž některé rysy velmi jednotně a propojeně koncipovaného díla, ale i řadu znaků relativně samostatných výroků, něco jako mudrcké průpovědi, ale mnohem náročnější než u Sedmi mudrců.

Za vyloučené lze považovat pouze oba extrémní. Totiž první, že by se jednalo o kontinuální text, který je rozkouskovan pouze citacemi; ale i druhý, totiž že by Hérakleitos napsal spíše sbírku izolovaných výroků, pouze nějak vhodně seřazených, které by další autoři vždy po jednom citovali. Srovnávání textových paralel naznačuje, že řada výroků má sice povahu takovýchto relativně samostatných celků, které pak v dalším podání nabývají téměř samostatný život a rodí nové významy - současně je ale zřejmé, že byly velmi důkladně provázány s jinými zdánlivě (nebo z určitého omezeného hlediska i skutečně) samostatnými výroky.

V případě Hérakleitovy napsané řeči je vztah části a celku podobně komplikovaný jako Hérakleitova nauka o tomto tématu. Z těchto i z dalších důvodů proto není až takové neštěstí, že známe jenom kusy textu, a to ještě bez znalosti pořadí. O pořadí zde opravdu téměř nejde, neboť to není traktát, kde by myšlenky vyplývaly jedna z druhé, následující z předcházející. Významy se zde rodí jak z kontextu uvnitř zlomku, tak z kontextu mezi zlomky. Zkoumání syntaxe uvnitř pravých zlomků proto nabízí taky určitý poukaz na povahu vztahů mezi jednotlivými výroky v rámci celé Hérakleitovy řeči. Významy jednotlivých výrazů se tak nejen provazují, nýbrž také postupně upřesňují. Zahrneme-li do výkladu nějakého Hérakleitova tématu více zlomků, získáme především přesnější obraz, ne pouze víc poukazů k jiným příbuzným tématům.

Míru ztráty původního obsahu spisu může napovědět i to, jak by se změnilo naše pochopení, kdyby zachovaných zlomků bylo ještě méně. U části před Sokratiků jsme přece odkázáni na menší množství textu, třeba u Anaxagory, nemluvě o zcela žalostných torzech ozvěn děl Milétanů, které se ale právě z tohoto důvodu neodvažujeme souvisle vyložit. Pokusný náhodný výběr ze zamíchaných karet s textem všech zlomků naznačuje, že každý náhodný výběr několika málo desítek Hérakleitových zlomků dává v zásadě identický obraz, pouze méně ostrý a hůře vykazatelný - a při troše smůly může vypadnout nějaká speciálnější tematika, na které se ukazovalo něco, co z jiných zlomků známe na jiných příkladech.

### Peri fyseós ?

Hérakleitův spis nemá žádný titul a pouze pozdější tradice, která většinu myslitelů doby před Sókratem pochopila jako zkoumatele přírody, *fysiology*, jej opatřila titulem *Peri fyseós*, *O přírodě*, *O přirozenosti*. Ten titul se k němu kupodivu docela hodí, přestože zrovna Hérakleitos je nejbližší nějaké pozdější představě o primitivní fyzice jakožto o předstupni pozdějšího stejnojmenného oboru vědy.

Titul *Peri fyseós* je pro Hérakleitův spis doložen až u autorů doby kolem r. 200 n. l. a pozdější, nejdříve u Sexta Empeirika a Díogena Laertia. Je sice rozumné předpokládat, že v jejich době je už tradiční, takže je možná až o řadu století starší, ale od Hérakleita skoro jistě nepochází. Je to prostě standardní titul, který tradice připisuje většině předsokratiků. Jeho vznik můžeme hledat ve stejné oblasti, ve které se rodí životopisná kliše; snad někde v hellénistické nebo až v římské době.

Takový titul ještě nezmiňuje Aristotelův nástupce Theofrastos, který kolem r. 300 př. n. l. píše *Názory přírodních filosofů* (*Fysikón doxai*), kde pojednává řecké myšlení pozdně archaické a raně klasické doby. Samo slovní spojení *peri fyseós* v souvislosti s předsokratiky několikrát použije, dokonce už nějak standardizovaným způsobem, ne však jako titul spisu některého z nich. Typickým příkladem může být takovéto místo (*Physicorum opiniones* 1): „Thalés první podal Řekům zkoumání o přírodě“ (*tén peri fyseós historian*). Jde o zkoumání (*historia*) nebo o vědění získané zkoumáním, a to zkoumáním přírody (*peri fyseós*). Přitom zrovna Thalétovi ani nebývá žádný spis s takovýmto názvem připisován, neboť podle doxografů buď vůbec nepsal, nebo psal spisy s úplně jinými názvy (Thalés B 3, B 4, A 1). Theofrastos patrně dost realisticky charakterizuje jakýsi stabilizovaný diskurs ve smyslu oboru a způsobu zkoumání a nevymýšlí podivné tituly neexistujících spisů. To má nejspíš na mysli kontext Theofrastova mínění, citovaného mnohem později u Simplikia (*Physica* 23,29): „Traduje se, že Thalés dal jako první Řekům zkoumání o přírodě, mezi mnoha jinými předchůdci, jak jsou u Theofrasta (D. 475)... Nikdo však ve spisech neříká, že by něco zůstalo, kromě takzvané Astronomie pro plavce.“

Stabilizace diskursu zkoumání „o přírodě“ má reálnou předlohu v myšlenkovém vývoji pozdně archaické a raně klasické doby (6. a 5. století). Už na počátku hellénistické doby (kolem 300 př. n. l.) je však stabilizován i způsob, jakým je tento žánr zpětně pojednáván; a to jak způsob řeči o celém tomto už tehdy dávném žánru, tak způsob řeči o jeho jednotlivých problémech, transponovaných do pozdně klasické metafyzické terminologie. To může být základem pro vznik legendy o dávných spisech, které by měly přímo takový název.

Této možnosti napovídá jak stabilizace slovního spojení *peri fyseós epistémé*, „vědění o přírodě“ u Aristotela (např. *Fyzika* 184a), tak jeho pojetí „fyziologů“. Možná navazuje také na Platónovu koncepci porozumění předsokratikům, které samo navazuje nejen na eleatské upozadění přírodní a přirozené tematiky, ale taky na sofistické rozlišení mezi spolehlivě vyslovitelnými záležitostmi lidskými a nespolehlivostí naší řeči o všem přírodním a přirozeném. Z tohoto hlediska by bylo přesnější mluvit raději o „před-sofistickém myšlení“ než o „předsokratovské filosofii“.

Platón sdílí s Xenofónem (*Memorabilia* I,15-16) pochopení Sókrata jako sofisty, i když jen co do oboru zájmu a metody zkoumání. Sókratés se opakovaně distancuje od údajného vědění o přírodě. Např. v dialogu *Faidros* (96a) Sókratés vypráví: „Když jsem byl mlád, neobyčejně jsem zatoužil po tom vědění, které nazývají zkoumáním o přírodě.“ Končí to ovšem zpochybněním a distancí. Podobnou distanci od žánru „o přírodě“ známe i ze slavného místa *Obrany* (26d), kde se Sókratés distancuje od zkoumání přirozenosti a od Anaxagory. Blíže Anaxagorovi nebo Archeláovi ovšem líčí Sókrata Aristofanés.

Že by se ve všech těch Platónových hravých narážkách, v Aristotelově preciznosti nebo v Theofrastových referátech neprojevila existence nějakého titulu *Peri fyseós*, to je velice nepravděpodobné. Pokud bychom jej přece jenom připustili - aspoň jako charakterizaci spisu, když už ne jako titul v pozdějším smyslu slova - tak by nejvíce slušel právě spisům těchto

autorů (jmenujeme v časovém pořadí): Anaximandros, Anaximenés, Hippasos, Hérakleitos, Díogenés z Apollónie a Empedoklés. Otázku po titulaci Hérakleitova spisu znepréhledňují Skythinovy parafrázující Jamby (C 3.1.-2.), údajně také *Peri fyseós*; u Empedoklea zase tradiční a nejspíš bezdůvodné rozdělování jeho díla na dvě básně.

Tradice je nevybíravá a obdařuje titulem *Peri fyseós* dokonce i spis Parmenidův! Jmenuje jej i Simplikios (Parmenidés A 14), který přitom ví o naprosté nevhodnosti takového titulu pro obsah spisu - samozřejmě s výjimkou jeho poslední části, která opravdu pojednává o přirozenosti jako o něčem, o čem na rozdíl od Jednoho nemůžeme myslet pravdu samu, ale pouze mínění pravdě podobná. Koncem antiky převládlo klíšé, že *fýsis* je něčím nespolehlivým a že se podle ní pojmenovávají všechny hodně staré spisy, aspoň pokud se už staly součástí filosofické tradice.

Raději tedy buď ponecháváme Hérakleitův spis bez názvu, nebo jej označujeme neutrálním titulem *Řeč* (*logos*), který koresponduje se zvyklostmi pozdně archaické doby, s hypotetickým žánrem a druhem spisu (viz kap. Výrazové prostředky Hérakleitovy řeči a následující, str. 45n., 60n.) i se zlomky B 50 a B 1.

### Archaická protověda nebo fyziologie?

Hérakleitos se zabývá tím, jaké povahy je každá přirozenost, ale činí tak, aniž by provozoval nějaké to typicky iónské „zkoumání“, *historiá*, ať už by šlo o geometrii, astronomii nebo meteorologii. Samo slovo „přirozenost“, *fýsis*, nacházíme ve čtyřech zlomcích (B 1, B 106, B 112, B 123), ale mnohé další vypovídají o kolotání živlů, proměnách mnohosti, vnitřních protikladech, o jednotě vznikání a zanikání. Nepotkáváme vůbec žádné geometrické poučky, tak oblíbené u řady iónských myslitelů, alespoň pokud nebudeme úzce geometricky vykládat jediný příklad založený na něčem z této oblasti, totiž zlomek B 103 (společný je počátek a konec na obvodu kruhu), který přece směřuje spíše k opaku každého pokusu o jasné vytýčení uchopitelných mezí, pokud je vůbec celý pravý. Hlavně se však nic z toho, co Hérakleitos pojednává, nedá k ničemu praktickému použít: ani k měření vzdálenosti lodí na moři nebo výšky nepřístupných míst (jako Thalétova nauka o podobnosti trojúhelníků), ani ke konstrukci slunečních hodin (jako Anaximandrova cvičení s gnómonem) nebo k nakreslení mapy. Také několik astronomických zlomků směřuje ke všemu jinému než k nějaké aspoň trochu vědecké fyzikální koncepci. Hérakleitova řeč o Slunci jako o „denně novém“ (B 6 i jinde) spíše vylučuje jakékoliv matematické uchopení. Přirovnání velikosti Slunce k lidské noze (B 3) přímo ironizuje jeho geometrizaci. Podobně i jeho řeč o hvězdách, např. o souhvězdí Medvědic jako o strážcích a znameních (B 120, B 126a), je spíše součástí celostního vhledu než nějakého konkrétního zkoumání, třeba dávno známého jevu cirkumpolarity těchto souhvězdí (nikdy nezapadají). Také výpověď o „dobách, které všechno přinášejí“ (B 100) odkazuje spíše na vztahy mezi osudem a proměnami jednotlivých přirozeností světa než na nějakou protovědeckou koncepci času a časomíry.

Kdo by chtěl, mohl by na zmíněných příkladech ukazovat předvědecké sapienciální formování myšlenek, které budou později využity k řádnému zkoumání - poté, co budou vyzdviženy z polomytického vnímání do oblasti jasného rozumění, cestou hledání důvodů a principů. Jenže to bychom museli na Hérakleitově *Řeči* spáchat dost velké násilí, totiž vměstnat ji do vývojové koncepce lidského myšlení od mýtu k logu, a to k logu pochopenému jinak než u Hérakleita; vtěsнат jeho *Řeč* do vývoje od náboženství k filosofii a vědě. Měřeno mírou zkoumatelství (iónská *historiá*) by Hérakleitovo dílo bylo výrazným krokem zpět oproti Milétanům, nemluvě o přímém kontrastu s tradicí pýthagorejců archaické doby. Zvláště ve srovnání s Anaximenovým zdánlivě úplně technomorfním popisem kosmu, třeba s jeho experimentem s foukáním široce otevřenými a pak zase těsně sešpulenými rty (Anaximenés A 7), který měl ukázat vzduch jako základ tradičních protikladů (teplotních a vlhkostních) a

současně demonstrovat skutečně fyzikální meteorologii, jsou Hérakleitovy výroky o blesku a bouři (např. B 64 - toto veškerenstvo řídí blesk) spíše výpověďmi hluboce náboženskými.

Hérakleitos prostě nejde cestou zkoumatelství, i když leckteré milétské výtopy takové cesty patrně předpokládá, nýbrž cestou vlastní. Jeho „bádání sebe sama“ (B 101) neznamena jenom marginalizaci nějakých učitelů, ale taky marginalizaci každého takového zkoumání, které převádí zkušenost setkání s jevy na objekty. To, co zůstává, zdaleka není instrospekce, nýbrž věrnost řeči vůči všemu zakoušenému, věrnost myšlení vůči vnímání a prožívání.

Když tedy byl Hérakleitos *Řeči* později přiřknut titul *O přirozenosti*, tak je to sice historicky vzato omyl a navíc by to byl i nesmysl, kdyby mělo jít o spojení s fyzikou, ale dobře to postihuje onu vážnost, s jakou se tato řeč zabývá proměnami přirozenosti a napětími v ní. Pokud kdy kdo u Hérakleita hledal skutečnou fyziku, byť v antickém (pozdně klasickém) smyslu slova, pak se mu Hérakleitovy výpovědi musely jevit jako pouhá mínění, jako značně svévolné názory (jak ostatně referuje Theofrastos ve svých *Názorech fyziků*), neboť Hérakleitos sleduje zkušenost prožívání a zkušenost vědomí - a nikoliv nějaké příčinnosti, třeba otázky typu „proč?“, tím spíše pak ne otázky typu „z čeho?“ nebo otázky po tvaru nebo po účelu.

Hérakleitova řeč není výsledkem zkoumání přírody v obvyklém smyslu těch slov, není žádnou protofyzikou, předchůdnou podobou vědeckého popisu světa. Na Hérakleitovi dokonce vůbec nelze založit žádnou vědu. Nejen že není znám žádný takový historický pokus (a že podobná snaha autora tohoto textu vedla zcela mimo oblast vědy), ale zdá se, že vše je u něho dokonce snad schválně pojato tak, aby to nebylo možné zvědečtit. To se netýká jenom fyziky a podobných přírodozpytností, nýbrž i oblasti takzvané společenských věd. Tak třeba pokus o výklad Hérakleita jako politického filosofa vedl v 20. století i k naprosto iracionální projekci „nepřítele otevřené společnosti“ právě na Hérakleita. Pokud by jím Hérakleitos, kritik každé namyšlenosti a zpupnosti, opravdu byl, pak bychom se spíš mohli tázat, zda o takovou společnost máme vůbec stát; zdá s však, že tomu tak není.

### **Filosofie nebo mýtus?**

Jestliže Hérakleitova řeč nepatří do nejranější fáze dějin vědy, mohli bychom ji zkusit zařadit do nejranější fáze dějin filosofie. Tak je přece v evropské školní tradici obvykle pojednávána, a to už počínaje Aristotelem a konče učebnicovými schémata v nejrůznějších dějinách filosofie. Prostě patří mezi „předsokratiky“, které ovšem spojuje převážně jen to, že „žili před Sókratem“ (tedy kromě Démokrita) a „vyjadřovali se ve zlomcích“. Rozhodujícím vnitřním spojovacím momentem tohoto prvního oddílu dějin filosofie je pouze velká vzdálenost od skoro všeho ostatního ve filosofii, a to nejen vzdálenost časová, nýbrž zvláště myšlenková. V tomto pytli máme v záloze všechno, co lze považovat za prvotní stadium našeho stylu myšlení, ale i všechno to, co je nejrůznějšími způsoby jiné a co nám představuje malé ostrůvky odlišných kultur.

Zahrnutí Hérakleita a řady jiných autorů pozdně archaické a raně klasické doby do dějin filosofie sehrálo zajímavou roli, a to už v době hellénistické, ale zvláště ve 20. století. Umožňovalo totiž filosofům, aby čerpali z myšlení, které vyrůstá ze svébytných kořenů; z myšlení, které prostě není v obvyklém smyslu slova filosofické. To můžeme sledovat třeba u Plútarcha koncem 1. století, u Klémenta Alexandrijského kolem r. 200 - nebo pak u Heideggera a jím inspirovaných autorů ve 20. století.

Zařazením do prvního dílu dějin filosofie byl Hérakleitův odkaz uchován pro evropskou vzdělanost, ale stalo se tak vesměs v podobě standardních klišé o hledání „počátků“, příčin atd. Dokonce i většina novodobých revitalizací archaické filosofie, které se z těchto klišé zčásti vymaňují, se k Hérakleitovi často vztahuje stále ještě v rámci nějaké vlastní koncepce filosofie dějin. Tedy třeba z hlediska, pro které je Hérakleitos významným myslitelem,

píšícím před metafyzickou transformací filosofie. Novodobý návrat k počátku filosofování tak může nabýt podobu aitiologického nebo dokonce legitimizačního mýtu, který má zdůvodnit východiska myšlení toho či onoho soudobého filosofa. Musíme se tedy ptát, v jakém smyslu slova - a zda vůbec - má Hérakleitova řeč něco společného s filosofií. S tím pak souvisí i otázka, zda tradiční zařazení Hérakleita do dějin filosofie ho vedle jeho uchování ve všeobecném povědomí vzdělané části Evropanů také fatálním způsobem nepoškodilo, totiž zda nezničilo smysl jeho řeči. A je právě oblast dějin filosofie ještě tou oblastí, ze které současný člověk vůbec očekává hluboké slovo? Není na místě rekvalifikovat „obor“ (diskurs) Hérakleitovy řeči, a to nejenom v zájmu možností jejího působení mimo předstíranou vzdělanost školních lavic, ale už v samotném zájmu náležitě porozumění této řeči?

Dnes už by se snad smělo napsat, že Hérakleitova řeč není filosofická, aniž by to muselo být pochopeno jako snížení jejího významu. I když, kdo ví? Je totiž zvláštní, jak právě ti lidé, kteří ctí asijskou moudrost (např. indickou a čínskou), o ní vesměs mluví jako o filosofii, a většinu upozornění na to, že je to jiný útvar (diskurs) než evropská filosofie, často chápou jako europocentrický pokus o ponížení moudrosti Orientu. Buď je slovo „filosofie“ kupodivu stále ještě ceněnou etiketou a jakousi ochrannou známkou, o kterou se vede spor - nebo citelům moudrosti Východu ve srovnání s alespoň některými evropsky orientovanými mysliteli opravdu něco chybí, totiž svoboda ve vztahu k všeobecně uctívaným nálepkám. Tedy jim spíš cosi přebývá, snad totéž co tradičním europocentristům, totiž pýcha zahleděnosti do jedné kultury a nekritická úcta k autoritě společensky významných nálepek. O vztahu moudrosti Východu a Západu se hojně fantazíruje, takže soudně myslící člověk je právem krajně kritický a proto se občas uchyluje k tradičním západním klišé o unikátnosti evropské filosofie a vědy, někdy i včetně unikátnosti evropského „odkrytí dějinnosti“ a „vystoupení z mýtu“. Když však člověk mezi výkladem Hérakleita čte český překlad *Tao te tingu*, přebíhá mu mrazení nad jakousi příbuzností, snad žánru, snad diskursu, snad něčeho jiného a ještě podstatnějšího - navzdory jasně vyloučené možnosti vzájemného vlivu jedním či druhým směrem - a hlavně, navzdory různosti konkrétních nauk, slov a obrazů. U Hérakleita je všude zápas, oheň, vzepětí; u Lao-c' místo toho: činit nečinění, voda, duch údolí. A přesto to nejsou protikladné duchovní útvary, ale příbuzní napříč kulturami, slovy i obrazy. Neumíme říci, díky čemu. Podobně je tomu při četbě řady gnostických textů - a mohli bychom pokračovat. Je to vůbec nějaký doklad něčeho? Snad ano. Je to zkušenost života nejzákladnějších orientačních intencí napříč kulturami i konkrétními obrazy. Máme tomu všemu ale říkat filosofie? V etymologickém smyslu - jako „láska k moudrosti“, nebo spíš „náklonnost k tomu, co je moudré“ - určitě ano, ale to bychom pak do filosofie museli zahrnout ještě téměř všechno, co člověku stojí za řeč. Evropská školní tradice proto určení filosofie rozumně zúžila (a filosofové si dělají starost hlavně s tím, jak zúžila, na jaký význam), ale za tu cenu, že vše ostatní hodila do jednoho pytle: ne-filosofie, mýtus, náboženská moudrost. Zbavíme-li se hodnotících konotací těchto pojmů, pak snad budeme moci tento pytel nejen lépe ocenit, ale také adekvátněji rozčlenit jeho různé vrstvy.

Rozhraní mýtu a filosofie máme spojeno také s pojetím dějin, ať už díky Augustinovi, Hegelovi nebo Eliademu. Jenže Hérakleitos vskutku nemá s žádnou „dějinností“ nic společného. Přesto na něj nemůžeme uplatnit učebnicové schéma o tom, že mimo dějiny je mýtus, a říci, že Hérakleitos je myslitel mýtu. Hérakleitova moudrost totiž sice z mýtu vyrůstá, ale jeho řeč samu lze těžko označit za projev mýtu, třeba za mytologii nebo hymnus. Hérakleitos nevypráví žádný příběh, a to ani příběh mytologický nebo prostě náboženský, ani příběh dějinný. Hérakleitos není mytologem ani v tradičním smyslu slova, ani tak, že by byl jakýmsi „mytologem dějin“, jako třeba Augustin nebo Hegel.

Pokusme se na některém specifickém uchopení mýtu precizovat to, co slovem „mýtus“ (*mythos*) rozumíme. Necháme samozřejmě stranou Augustinovo i osvícenské pochopení mýtu jako nepravdivé a škodlivé báchorky (*fabula*) ze starých časů nevědomosti o pravdě. Jenže i

řada těch novodobých pochopení mýtu, která se snaží uznat jeho vlastní hodnotu a svébytné vyjadřování, je zatížena zbytky podobného pochopení. Většinou jde o problémy s rozhraním mýtu a racionálního logu a s rozhraním mýtu a dějin. Při pokusu vzdálit se od těchto úskalí se proto obracíme k nejužšímu známému pochopení mýtu, které nabízí Gerardus van der Leeuw (*Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, § 60):

„Mýtus je vyslovené slovo obdařené působící mocí... Mýtus býval (tj. ve starších pracích) traktován příliš abstraktně... v závislosti na mytologii, která je už částečnou degenerací mýtů v dobách, ve kterých je mýtus zpochybněn... Živý mýtus však má přísnou paralelu vůči ritu, a dokonce je sám obřadem... Ritus činí mýty srozumitelnými a naopak.“ Postupně se dostáváme k tomu, že mýtus v nejužším smyslu slova je vlastně působící slovní složkou rituálu.

Co z toho plyne pro pochopení Hérakleitovy *Řeči*? Ta přece nemá žádný rituál, kterého by byla součástí, přestože prý byla odevzdána Artemidě. Nemůže být sama rituálem? Třeba sakrálním slovem, které vyslovuje odevzdávání celého života a všech hodnot - namísto třeba obětování býka. Takový kontext by byl dobře možný a vlastně by byl dost blízký např. některým gnostickým pojetím rituálu, prakticky omezeného na působící slovo, které značí odevzdání osoby a proměnu. Jenže Hérakleitova *Řeč* sama vyslovuje (B 50), že se máme spoléhat na nějakou jinou, základnější - a ne na ni nebo na jejího autora. Pokud by tedy Hérakleitova *Řeč* vůbec mohla mít povahu ritu, tak pouze ritu nepřímého, totiž svědectví o ritu, který se děje v celku veškerenstva: o působení Osudu v proměnách světa.