

PŘEDBĚŽNÝ NÁČRT VÝZNAMOVÝCH POLÍ

Slušelo by se, abychom předtím, než se ponoříme do komentování jednotlivých zlomků Hérakleitova díla, představili nějaký přehled Hérakleitovy nauky - nebo bychom tak mohli učinit poté, aby to vypadalo synteticky, jako že to je výsledek postupně představených interpretací jednotlivých fragmentů. Problém je však v něčem jiném než ve volbě mezi analytickým a syntetickým postupem výkladu. Totiž v tom, že klubko vztahů Hérakleitovy *Řeči* je sice třeba začít odněkud rozmotávat, rozhodně je však nelze převést na přehledný řetězec postupně stavěné nauky. Mohlo by se nám totiž přihodit, že bychom vytvořili iluzi pochopení, které by se však míjelo s tím, co Hérakleitos napsal, a hlavně s tím, proč to napsal. Snadno bychom mohli dopadnout jako ti nechápající „běžní lidé“, kteří „nepoznávají ani tehdy, když se poučí“ (B 17). Nějakou předběžnou orientaci však potřebujeme. Moc nám ale nepomůže ani představení Hérakleitových „názorů“, tedy nějakých jeho mínění. Ty by přece patřily spíš k jeho životopisu, k osobním věcem, po kterých nám zas až tolik co není, neboť naším cílem není upnout se na jeho osobu, ani vytvořit další doxografii. Ostatně, všechna „lidská mínění jsou dětské hračky“ (B 70). Pokusíme se tedy klubko *Řeči* rozmotávat od určitých základních obrazů a výrazů, které by měly nabídnout nějakou předběžnou orientaci v jejích souvislostech. A pokusíme se přitom nezapomenout, že tím máme napomoci něčemu základnějšímu, totiž rozmotávání klubka naší zkušenosti (viz B 55).

Řeč a smysly

Klasická filosofie postaví většinu svých výrazů na zrakové metaforice poznání: názor, vhled, náhled, ukázat, uvidět, vysvětlit; v řečtině ještě teorie (diváctví), idea (to uviděné), druh (*eidos*, to zahlédnuté, tvar v pohledu). Sluchová metaforika patří spíš náboženství a poezii - nebo bude převedena na „poslušnost“ (Augustinus). Vedle toho užívá metafyzická filosofie jakousi mocenskou metaforiku: pochopit, uchopit, tvar (za který lze uchopit a který lze pochopit), pojem (to pochopené), pojmové dělení, otázka (pátrání), důkaz (kontrola); metaforiku loveckou („lov pravdy“ u Platóna); jindy zase metaforiku morální nebo právní: správnost, pravda, spravedlnost.

Místo toho ponechává Hérakleitos uchopování na čemsi nadlidském (B 28, B 66) a lidské uchopování vidí jenom jako prostředek k tomu, abychom se zbavovali té části obtížných parazitů, kterých se takto zbavit umíme; zatímco ty, které nedokážeme vyhladit prostřednictvím jejich uchopení a spatření (vši v B 56), si ponecháváme. Zrak je i pro Hérakleita výsostnou schopností: „Oči jsou přesnější svědkové než uši“ (B 101a). Zrak je mu ovšem častěji metaforou probuzení (B 21, B 26) a vystupuje taky v souřadném spojení se sluchem (B 55). Může ovšem i klamat, jakousi virtualitou, zdánlivostí (B 46). Tou základní smyslovou schopností je v Hérakleitově *Řeči* právě sluch: B 1, B 19, B 34, B 50, B 55, B 108, B 128. To ovšem samozřejmě neznamená, že máme brát vážně to, co lidé povídají (B 50, B 108) nebo dokonce zpívají (B 104) - a už vůbec ne to, co píšou (B 129 aj.)! Někteří intelektuálové totiž rádi poučují. Sluch i zrak jsou však živeny světem a každou přirozeností, pokud nejsou přetěžovány lidskými starostmi. Hrubcům jsou ovšem i jejich smysly celkem k ničemu (B 107).

Na své si v Hérakleitově *Řeči* přijde i čich, a to ne nějak okrajově, nýbrž v důležitých situacích: B 67, B 98. Dokonce i hmat je základní metaforou, a nejde o žádné uchopování, nýbrž o dotýkání, zažehávání a o souvislosti života a smrti ve zlomku B 26, tedy o souvislosti nejdůležitější.

Archaická vnímavost má smysly rozlišeny trochu jinak, než jak jsme zvyklí v pozdějších dobách. Důležité však je, že Hérakleitova *Řeč* nepracuje pouze s uvedenými příklady pojmenovatelného smyslového vnímání, ale že je celá proniknuta jakousi vnitřní i celostní

smyslovostí, jakýmsi smyslem pro život s jeho bolestmi, touhami i krásou a především smyslem pro nárok celku. Právě ten ovšem nejvíc relativizuje (B 110, B 111, B 102) nebo problematizuje (B 77, B 85, B 118) jednotlivé radosti i starosti našeho života.

Řeč a lidská orientace

Pro lepší orientaci ve zkušenosti se nyní pokoušíme orientovat se ve zbytcích Hérakleitovy psané *Řeči*. Ta je příběhem a smyslem (také významy slova *logos*) Hérakleitova pochopení zkušenosti. V Hérakleitově *Řeči* však nenacházíme mnoho z těch orientujících prostředků, na které jsme zvyklí z pozdější filosofie. V patřičné kapitole to ukazujeme na jejích lexikálních, syntaktických a řečnických prostředcích. Totéž platí také na úrovni orientujících obrazů a metafor.

Řeč člověka je schopná zobrazit a zprostředkovat zkušenost a ukazovat vztah k celku skrze části. Prostřednictvím své artikulace odkazuje na to, co se artikuluje v jednotlivých jevech, věcech a událostech světa. Řečí se můžeme dorozumět s druhými lidmi a také sami se sebou; můžeme porozumět sobě a své zkušenosti světa, porozumět lidem a světu. Takové jazykové dorozumívání je sice velmi důležité, nicméně se zdá být něčím druhotným a v jistém smyslu povrchním. Řeč je při něm nástrojem komunikace, sdílení. Je tedy prostředkem, který v nějaké míře odstraňuje překážky, jež brání samozřejmému prožívání společného, života. Řeč přináší určitou možnost sdílení a rozumění, ale právě tato specificky lidská možnost může být klamná. Rozumná řeč sice odstraňuje staré předsudky a ruší alespoň část našich vzájemných nedorozumění, ale vytváří nový předsudek, totiž předsudek velevýznamu naší komunikace, jako kdyby každý problém byl pouhým nedorozuměním. My však umíme nejen lhát, ale umíme vytvářet i pouhá zdání porozumění, často úplně bezděčně. Řečí totiž můžeme zachytit určitý způsob vzájemného vztahu nějakých částí tak, abychom je mohli ovládat; pak můžeme léčit, vyrábět, dělat politiku nebo převádět náboženství na poučky. Řeč může být nástrojem ovládajícího rozumění světu a lidem, ať už je to řeč magie nebo řeč vědy. Toto je jakýsi imperativní modus řeči, jehož východiskem nejčastěji bývají otázky. Otázky míří k nabytí informací, ale hlavně připravují vznik takových významových polí, ve kterých se pak může imperativní modus řeči uplatnit. Náboženská tradice však zná i jiné mody lidské řeči: řeč prosebnou, řeč děkovnou a řeč oslavnou. Prosba je tradičně považovaná za sice základní, leč nejnižší způsob modlitby nebo modus obřadu. Touží po tom, co nám chybí. Děkuvzdání děkuje za to, co máme. Pokud je dost poctivé a nepovrchní, tak vlastně vzdává díky ne za něco určitého, nýbrž za celek běhu světa. Tím vstupuje do modu oslavy, radosti z podílu na smyslu celku, byť často z takového podílu, který sám o sobě bývá těžko k vydržení. Ani tyto mody řeči nejsou omezeny na oblast náboženskou.

Hérakleitova psaná *Řeč* neklade otázky a přes své občasné imperativní výkřiky není mocenským prostředkem. Nemůže tedy ani odstraňovat nějaká vzájemná nedorozumění; s jejich přetrváváním dokonce přímo počítá (B 122). K oněm výkřikům, většinou odsuzujícím, ji ostatně vede právě to, že se zřká moci; a tudíž taky demaskuje mocenské řeči jiných, které slibují definitivní nebo nekonfliktní řešení, ať už v řádu poznání světa nebo v řádu politiky.

Hérakleitova *Řeč* je především obřadem a obětí, je oslavou zakoušené přirozenosti, která ve svých proměnách zjevuje běh světa. Nenabízí poznatky, nýbrž orientaci. Nabízí však takovou orientaci, která nezakládá moc. Hérakleitova *Řeč* nevyrůstá z otázek a nepodává racionální mapu na cestu životem, ať už krajinou, zákoutími duše nebo spletitostí lidské společnosti. Nabídka orientace vyrůstá z oslavy místa každé jednotlivosti v celku světa. Namísto geometrické mapy krajiny nebo logické mapy různých objektů zde potkáváme nabídku řady obrazů, které mohou poskytnout orientaci uvnitř zkušenosti. Hned se však dovídáme, že žádný z takových obrazů Hérakleitovy napsané *Řeči* není pro čtenáře závazný (B 50).

Žádná z řečí není a nemůže být tou závaznou, jedinou nebo hlavní (B 108). Ta jaksi hlavní je totiž celkem, nikoliv součtem, je řádem celku. Řeč celku není v naší moci a Hérakleitos na ni může jenom odkazovat, sloužit jí, obětovat jí svoji psanou *Řeč*. V naší moci mohou být jenom části, které jsou ovšem ze své povahy různé, rozmanitě konfliktní (B 10) mezi sebou navzájem a často i uvnitř sebe. Řeč celku mluví i prostřednictvím konfliktů. Proto se ničím nevyčerpává: nekončí ani kolapsem, ani tím, že podá výklad. Je přece božská. Je to tedy Slovo boží? Ano i ne, nebo spíš: není a je (viz B 32).

Řeč - logos

Řecké náboženství nezná žádné Slovo boží ve smyslu božských Písem, ani žádné Slovo boží ve smyslu hypostazované božské osoby, prostředkující mezi světem a stvořením. Ostatně, většinou nemá ani žádný ekvivalent obrazu stvoření. Tím spíš ne v archaické době, neboť inovace těmito směry budou zčásti dílem Platónovým, zčásti až připodobněním se k obrazu křesťanské konkurence. Slovní spojení „slovo boží“ znamená především věštbu, tedy nejčastěji Apollónův nebo Apollónem inspirovaný výrok, projevující úrdek Diův nebo běh Osudu. O tom, že takový úrdek je věcí božskou, a ne lidskou, mluví Hérakleitovy zlomky B 41, B 78. Apollónovo zjevování osudového úradku je míněno ve zlomku B 93. Lidská odezva na Apollónovu inspiraci je představena v B 92.

O té řeči, k jejímuž naslouchání nás Hérakleitos svým spisem vybízí, víme, že je odlišná od té jeho vlastní, napsané (B 50) - a tím spíš od řečí běžných lidí (B 108). Ti jsou přece „vždy nechápaví“, zatímco ona řeč je „vždy platná“ a „všechno se děje podle ní“ (B 1). Stojíme tedy nechápavě před řečí, neboť jsme ji neslyšeli; a Hérakleitos nám rovnou říká (B 1), že to tak zůstane i poté, co uslyšíme. Prý proto, že jsme nezkušení (B 1), taky proto, že se míváme se skutečností (B 17, B 72) a jsme vůči ní tak hluchí, jako bychom ani nebyli (B 34). To vše proto, že nejsme probuzení (B 1). Nebýt mnohokrát zřetelně vyslovené sluchové metafory, mohli bychom být na pochybách, zda vůbec ono záhadné klíčové slovo *logos* nepřekládáme úplně scestně. Může mít přece tolik různých významů! Kromě mnoha jiného může znamenat třeba: „slovo, výraz, rozmluva, určitá řeč, zapsaná řeč, kapitola knihy, řeč jako schopnost mluvit a myslet, příběh, pověst, výrok, věštba, přísloví, poměr nebo úměrnost, počet, účet, úvaha, určení, názor, důvod, rozkaz, důkaz, rozum, pojem i jeho definice, smysl...“

Hérakleitovy sluchové metafory a ohled na chronologii řeckého pojmosloví nás chrání od překladu „rozum“. Pokud by takový překlad vůbec mohl znamenat něco rozumného vůči Hérakleitovu textu, tak pouze ve stoickém významu výrazu *logos*, tedy jakýsi světový řád určující koloběh proměn. Takovýto „světový rozum“ nebo „celkový smysl“ občas potkáváme ve stoických kontextech citací Hérakleitových výroků (B 31, B 72 a další), ale je to už stoické pochopení Hérakleita a navíc něco jiného než rozum jiných filosofických škol i než rozum nové doby. Při setkávání s jednotlivými zlomky můžeme postupně vylučovat různé významy výrazu *logos* u Hérakleita a tipovat možné kandidáty. Obstojně působí tyto typy:

- smysl (celku v jeho projevech),
- slovo (božské),
- výrok (osudu, boží, věštby),
- určení (osudové),
- řeč (boží, celku, světa, osudu).

„Smysl“ by se dobře hodil do všech Hérakleitových kontextů. Jeho nevýhodou ale je, že jakožto módní slovo může znamenat cokoliv pozitivního; hlavně však to, že k němu nemáme dost českých jazykově funkčních kontextů. Máme sice jeho opak, „nesmysl“, ale pozitivně známe jen adjektivum „smysluplný“, které je možná kalkem německého „sinnvoll“.

„Slovo“ má pro svůj možný výsostný význam tradiční oporu v novozákonním pojmosloví. To však může zavádět k jiným než hérakleitovským asociacím. Navíc je v kontextech

některých výroků těžko použitelné a příliš jednoznačné ve srovnání s Hérakleitovým pojetím božství.

Zbývající výrazy jsou vlastně do jisté míry synonymické, tedy pokud je chápeme s uvedenými osudovými a božskými atributy. Můžeme je snad v nouzi střídat - pokud překlad nehodlá držet úplnou konkordanci všech svých míst - a spolehnout se přitom na Hérakleitovu významovou provázanost na straně jedné a na vzájemnou blízkost jejich náboženských významů na straně druhé.

Jako základní překlad výrazu *logos* volíme „řeč“, a to pro zřetelné sluchové asociace i pro asociace s běžnou schopností mluvit (B 19). Na třech místech pravých a srozumitelných zlomků (B 31, B 45, B 115) dáváme v českém textu přednost slovu „určení“.

Výraz *logos* potkáváme v hypoteticky pravé Hérakleitově *Řeči* v 9 výskytech v 8 zlomcích: B 1, B 2, B 31, B 45, B 50, B 87, B 108, B 115. K tomu ještě 7 míst v uvozujících nebo parafrázujících pasážích „přímých“ fragmentů a nejméně 10 ve významnější doxografii. Ta místa jsou ovšem významně asociována se zlomky o mluvení a naslouchání nebo se zlomky o cyklech světa a s řadou dalších, takže dohromady vytvářejí komplex desítek zlomků a asi desíti základních výrazů, tedy rozsahem největší a současně významem nejdůležitější skupinu jakýchsi „hnízd základních výrazů“.

Řeč a Osud

Hérakleitova řeč je blízká zvláštní náboženské moudrosti. Nezacházíme však příliš daleko tímto směrem, když zdůrazňujeme osudové asociace výrazu *logos*? Pro takové pochopení Hérakleita se kromě svého porozumění jeho textu můžeme opřít třeba o Aetia (A 8/3):

„Hérakleitos nazýval podstatu osudu řečí...“

V originále je samozřejmě *heimarmené* - stoický výraz pro osud - a *logos*, který překládáme „řeč“. Aetios tedy upozorňuje, že tomu, co stoici označují svým výrazem *heimarmené*, říká Hérakleitos nějak specificky: *logos*, řeč. Nejde tedy o poplatnost stoickému výkladu, leč naopak o upozornění na pojmoslovný rozdíl. A na jiném místě (A 8/1) Aetios tvrdí:

„Hérakleitos říká, že cyklický oheň je věčný, osud pak že je řeč, která tvoří (svět) z protichůdnosti jsooucích věcí.“

Aetios, poněkud bizarní doxograf kolem r. 100 n. l., sice není oporou zrovna nejspolehlivější, nicméně tyto jeho reference dávají dobrý smysl jak vůči celkovému obsahu i tónu Hérakleitova spisu, tak vůči referátu Díogena Laertia (A 1,7).

Proč ovšem říkat osudu „řeč“ a proč má osud takovou roli? Výraz *logos* může být jakýmsi neutrálním pojmenováním spisu: *Řeč*. V archaické době by se očekávalo, že spíš než o nějakou literární tvorbu půjde o pomůcku pro vlastní paměť - jako u postupně zapisovaných textů rapsódů - nebo v tomto případě spíš o pomůcku pro věrné učedníky, snad o jakýsi odkaz, adresovaný třeba i jednomu konkrétnímu člověku. Tak se alespoň tváří ještě báseň Empedokleova. Hérakleitos ale nepíše pro věrné učedníky, protože žádné nemá. Spis prý odevzdává chrámu a taky jasně odlišuje *logos* svůj a *logos* vždy platný. Hraje si s možnostmi jazyka, což ovšem nijak nevybočuje z toho, že chápe i sám osud jako božskou hru. Spoléhá se i na život lidské řeči. Neztotožňuje řeč a myšlení jako později Parmenidés, ale důvěřuje ve smysl celku a jeho alespoň částečnou vyslovitelnost, v možnost našich odkazů na něj. Ten smysl celku si ovšem nepředstavuje nijak totalitně ani hierarchicky, ale právě jako hru, dokonce hru dítěte (B 52) nebo hru náhody (B 124). Místo aby svému spisu dal některý ze vznešených názvů, třeba „Posvátná řeč“, tak v něm vtipně užije výraz *logos* pro běh osudu, což má předlohu i v apollónském věštění.

Jak tedy podle Hérakleita osud funguje? Na to se přece snaží odkazovat většina jeho spisu. Předběžně: Osudová řeč je vždy platná a my lidé vůči ní vždy nechápaví (B 1). Děje se

zápasem, který dává všemu vznik (B 80), je hlubinou duše (B 45, B 115), působí harmonii kosmu právě skrze protiklady ve všem (A 8/1); je mírou vzněcování a pohasínání ohně (B 30) i určením, vůči kterému se poměřuje dokonce samo moře (B 31), tradiční obraz nepoměřitelnosti a bezměrnosti. Přitom osud nemusí nic řídit silou, pouze jaksi kormidluje vzájemné souvislosti (B 41) a splétá jednotlivé příběhy díky tomu, že ony samy také mají kontexty.

Pokud by někdo chtěl odpovědět na to, zda je ten osud předzvěděný, jestli se mu člověk může a má postavit, nebo jak se k tomu má lidská svoboda, dozví se jen málo: Na individuální úrovni je osudem naše povaha (B 119); záměry nejsou průhledné nám, ale božské povaze (B 78), přitom se vyslovuje nečekaná symetrie mezi smrtelníky a nesmrtelnými (B 62). Hérakleitos píše ještě před vznikem sofistiky i filosofie a ani ho nenapadne chtít osud, byť nazvaný *logos*, vysvětlovat nějakou logikou. Nezavádí žádný deterministický výklad osudu! Co by to bylo za hru, kdyby se předem vědělo, jak dopadne a kudy povede. Zrovna tak ale, co by to bylo za hru, kdyby nikomu nešlo moc a moc o to, jak si v ní zrovna stojí - a kdyby i při veškeré nadvládě náhody neměla nějaké spojitosti, pravidla a spád, prostě souvislosti hry (viz výklad u B 52).

Hérakleitovy výrazové prostředky jsou bohaté, ale v jednom ohledu jsou opravdu chudé: neumožňují formální kontrolu platnosti řeči. Hérakleitos totiž důvěřuje něčemu jinému: tomu, o čem ta řeč vypovídá, zkušenosti běhu světa. Když není v naší moci kontrolovat osud, tak proč chtít jinde než u soudu kontrolovat naši řeč? Řeč se přece ověřuje přitakáváním zkušenosti. Jestliže osudová moc vládne světem skrze protichůdnosti, tak proč chtít něco jiného po naší řeči, která o ní chce podávat svědectví? Proto ona naléhavá potřeba, aby upozornění na každé tíhnutí k nějakému významu bylo hned vyváženo i jeho opakem, aby se naše řeč nevymkla z řádu kosmu. Proto tak časté souřadné vyslovování opozit, které tak popudilo Aristotela (A 7). Ale onen spád osudové hry a provázanost běhu světa inspiruje také hledání kontextů, nejlépe chiastických, neboť sklenují protiklady. Výsledkem takových popisů jsou pak obrazy přírodních cyklů jako určité ukázky relativní celistvosti. Cykličnost proměn manifestuje moc vzniku i zániku v jejich symetrii, v řádu celku.

Na zajímavou archaicky iónskou souvislost poukazuje Sextovo uvození zlomku B 1, kde Hérakleitos poprvé představuje výraz „řeč“ (A 16/1,132): „Když tedy výše zmíněný muž začíná dílo *O přirozenosti*, ukazuje na to, co nás obklopuje, těmito slovy (B 1).“ Sextova slova „to, co nás obklopuje“ (*to periechon*) odkazují právě k Hérakleitovu pojetí řeči, s výsostným atributem „společná řeč“, jak jej Sextos hned představí v B 2. Jak nás může řeč „obklopovat“? Sextův komentář k B 2 navozuje představu jakési věčné společné paměti, málem nádrže vědomí. Můžeme to však přetlumočit do podoby, která je v archaické době možná. Výraz *to periechon*, „obklopující“, totiž nacházíme i v jinak skoupých referátech o Milét'anech. Anaximénés (B 2 z Aetia) prý mluví o vzduchu a duši, když nakonec říká, že „objímá (*periechein*, zahrnuje) celý svět“. Na tomto místě by hyperkritik ještě mohl poukázat na podivnosti Aetiových referátů nebo na možnost proniknutí stoické terminologie do textu. Avšak proti Aristotelovu výkladu Anaximandra (A 15) tyto námitky uplatnit nejde:

„... že tento počátek všechno zahrnuje (*periechein*) a řídí (*kybernan*)... a že toto (*apeiron*) je božské...“ (Výkladové možnosti tohoto svědectví zmiňujeme u Anaximandra a při výkladu Hérakleitova zlomku B 41.)

Protiklady

Protiklady patří k Hérakleitovi natolik okatě, že snadno zapomínáme, co jimi vlastně myslí. Sám substantivní výraz „protiklady“ (*ta enantia*) je nejspíš až pozdějším referátem (viz u B 67.6), který sugeruje málem nějaké opačné „věci“, což dovršuje latinský překlad *contraria*. Proto si exponujeme příklad, třeba na motiv zlomku B 126:

Máme dva kbelíky vody, jeden s horkou, druhý se studenou. Snadno je rozlišíme. Když nám přinesou třetí s vlažnou, můžeme jej třeba postavit mezi ně; když nám přinesou další s úplně ledovou, můžeme jej dát za ten se studenou atd. Můžeme tedy sestavovat škálu, ať už pomyslně nebo skutečně, obojí je možné. Přitom k tomu nepotřebujeme žádný kbelík s nejhladnější možnou vodou ani s neteplejší možnou; nepotřebujeme reprezentaci ba ani představu nějakého chladu samotného nebo horka „an sich“. Stačí, že umíme rozlišovat a že máme co rozlišovat. Nemusíme nic vědět ani předpokládat o tom, jestli nějaká největší možná horkost nebo chladnost je nebo není. Každá skutečná škála je konečná tím, že má nějaké okraje, ale nekonečná tím, že je kam přidávat, většinou mezi stávající „pozice“ (hodnoty), někdy za některý z dosavadních okrajů. Ta škála je zakládána v každém svém místě, tedy zevnitř, protože je zakládána rozdílem, diferencí, nikoliv tenzí mezi nějakou největší horkostí a největší chladností. Protiklad je tedy difference!

Když ale tu řadu kbelíků uzavřeme v místnosti a počkáme, tak máme po škále, protože jejich teploty se vyrovnají. Stačilo zavřít a počkat - a je dokonce lhostejné, jestli se ty kbelíky dotýkají nebo ne, stejně to dopadne tak, jako kdybychom tu vodu rovnou smíchali. Je to jenom otázka toho, jak jsme nebo nejsme trpěliví. (Dokonce by stačilo nechat to všechno stát venku, ale museli bychom zajistit stejné podmínky na všech místech.) Jenže někde jinde se zatím ochladilo nebo ohřálo něco, co bychom mohli přinést a oživit naši škálu. Dokonce stačí, aby oknem zasvitlo slunce. Každá difference tedy postupně zaniká, ale jinde znovu působí. V izolované místnosti (v uzavřeném systému) pouze zaniká, zatímco ve světě zaniká i vzniká. Vynětím z celku difference mizí, někdy postupně, někdy náhle; zatímco v celku světa nejsou difference vyčerpatelné. Naše řemeslná činnost, která nám umožňuje život na světě, napodobuje neutuchající obnovování diferencí v celku světa: kdykoliv vaříme, pečeme, pálíme keramiku nebo tavíme kov, napodobujeme běh světa; podobně když namáčíme a sušíme (viz C 1,17).

Difference zakládá spojitou škálu: rozdíly mezi teplotami mohou být libovolně malé. Difference je také relací: tak je vlažná voda z hlediska horké studená, zatímco z hlediska ledové je teplá; i my sami přece máme různá hlediska na to, co znamená „teplá voda“ v rybníce, ve vaně a v konvici na vaření - a víme o rozdílech takových hledisek. Difference je symetrická: děje se skrze dva stavy (nebo dvě období, dvě věci, dva lidi, dva názory), jejichž odlišnost je právě touto diferencí zakládána; což je něco jiného než nějaké „ano“ a „ne“ v logice, jejíž možnost je sice také zakládána diferencemi, ale která odhlíží od spojitosti škál i vzájemnosti diferencí. Difference je totiž polaritou: z každého místa škály otevírá oba její směry! Proto můžeme libovolný kus škály uříznout a polarita se tím nijak nezmění, pouze ubude na intenzitě - ať už vydělíme část řady teplotně uspořádaných kbelíků nebo uřízneme kus zmagnetizované tyče. Difference je však také asymetrická: spíš si představíme i skutečně najdeme zdroj tepla než zdroj chladu; horko nebo oheň je aktivnějším pólem onoho dipólu, byť nic nebrání tomu, aby nebylo nic ještě teplejšího než kterýkoliv oheň, který jsme zatím potkali. Aktivita jednoho z pólů je platná pouze z hlediska té difference, která onu polaritu zakládá. U některých polarit je aktivnější role jednoho pólu nápadná, u jiných ne.

Diferencí je třeba taky rozdíl „napravo-vlevo“. Ani ten přece není omezen na rozpětí našich rukou, vždyť takto můžeme ukazovat dokonce i na nebeská tělesa. Zrovna tak ale není žádné nejmenší možné vlevo nebo vpravo - a z jiné pozice je vpravo to, co předtím bylo vlevo, někdy stačí popojít, jindy otočit se. Difference ovšem zůstává a trvá i její symetrie a relační souvislost různých hledisek, zatímco aktivnější roli „pravé“ strany vnímáme jen v jazyce sakrálních nebo morálních metafor. V některých diferencích se ovšem sami příliš výrazně pohybovat nedokážeme a ani otočením sebe samých bychom mnoho nezískali: třeba vůči diferencí „nahore-dole“. Aktivní role pólu „nahore“ přežila i novověkou racionalizaci fyziky, a to v podobě energie gravitačního potenciálu, takže nám málem zakryla symetrickou povahu této difference. Takové difference nám slouží jako základní opory k orientaci ve světě, ale

dokážeme se orientovat podle jakýchkoliv diferencí, jenom musíme rozpoznat náležité hledisko. Protiklady umožňují orientaci, difference jsou znakem toho, že svět je strukturován! Na tom je založena i možnost geometrie, která ovšem odhlíží od relační povahy diferencí (podobně jako logika) a předstírá absolutní hledisko. Relační povaha diferencí nás někdy může zmást, ale sama je opět projevem toho, že svět je bohatší než každý jednotlivý pohled na něj.

Diference zakládá polaritu, která se ukazuje jako směry. Zakládá spojitou škálu, která je otevřena vůči přidávání i na svých dosavadních koncích. Přesto se některé difference tváří, jako kdyby byly ustavovány dvěma předměty nebo dvěma bytostmi, mezi nimiž se něco polarizovaného odehrává. Těch jevů nebo bytostí jsou sice opět škály, ale my velkou většinu z nich snadno popisujeme dichotomicky, buď jedno - nebo druhé; jako v logice. Typickým příkladem je difference pohlavní. Představa, že živé bytosti se dělí na samce a samice (lidé na muže a ženy) je statisticky dobře zdůvodněná, navíc tradice ve shodě se symbolicky pochopenou anatomií připisuje aktivní roli samci (muži). Pokud přijmeme takové východisko, pak máme na vybranou mezi patriarchátem, feminismem nebo rovnoprávností (díky jiným než pohlavním hlediskům). Jenže každý protiklad je zakládán diferencí zevnitř škály! To, co umožňuje slast i generativnost života od úrovně biologické po poznávací, jsou právě děje, ve kterých se ona difference manifestuje a skrze něž ji pak rozpoznáváme i podle jiných znaků. Možná právě racionalizace sexuality redukcí jejích pólů na jakési málem dva druhy představuje předstupeň racionalizace všeho logikou. Jakožto difference je však erotika vztahem částí a celku skrze vztah částí, nikoliv binárním klíčem nějakého třídění. Dokud působí difference - ať už fyzikální nebo pohlavní - dotud je svět světem a běží v cyklu, ať už v cyklu generačním nebo astronomickém; neboť skrze tyto difference má vše, co se jich účastní, vztah k celku i k vlastnímu zániku.

Protiklad je difference, tenze. Někdy se zdá být zastupitelný nějakou téměř druhovou dichotomií, jindy ne. Protiklad může znamenat spíš sounáležitost, tedy to, že něco je pospolu, že jenom takto vůbec je sebou samým. Zrovna tak ale může protiklad znamenat onu příslovečnou opačnost, jenže v rámci téže škály, třeba směrů nebo teplot. Protiklady se však vždy spíše dějí než jsou, ať už jde o kmitání struny (B 51), cyklus dne a noci (B 57), cyklus roční (B 84) nebo kosmický (B 31). Každý z oněch cyklů je svébytný a současně je každý metaforou a obrazem těch ostatních. Vždy stačí počkat, až se z noci stane den, ale jiný den než předchozí (B 6, B 106); stačí počkat, až se spáček probudí, někdo mladý zestárne atd., ale svět je světem právě tím, že jej nic z toho nevyčerpá, že se děje jakýsi „věčný návrat vždy jiného“. Každá difference je projevem vztahu k přítomnému okamžiku jako k projevu vždypřítomného zdroje. Aetiův referát (A 8/1) přisuzuje protikladům u Hérakleita přímo osudovou roli: „Osud je určení (*logos*, „řeč, výrok“), které pracuje prostřednictvím protichůdnosti věcí.“

Harmonie je diferencí uvnitř celku, zatímco izolované části difference často vedou spíš k disharmonii. Celek je celkem díky tomu, že napětí všech diferencí udrží, neboť je právě jimi všemi utvářen. Tak o Hérakleitově nauce referuje i Apuleius (A 5/6): „Přirozenost protikladů se proměňuje sama od sebe a z disonancí se stává jeden soulad. Tak se spojuje mužské a ženské a obojí rozdílné pohlaví tvoří z nepodobných podobnou živou bytost. Také umění vytvářejí z nestejných prvků něco stejného, když napodobují přírodu: malířství z rozdílných barevných pigmentů...“ Dál mluví o hudbě, a tím vším uvádí zlomek B 10. Dokud trvají protiklady, trvá svět (A 22). My se ovšem ve světě někdy orientujeme spíš podle částí, protože na části umíme vyžrát, totiž uchopit je, izolovat, kontrolovat. Uchopená část se chová logicky, neboť uvnitř ní nemají difference dost bohaté vztahy k celku. To je pro manipulaci výhodné, zatímco pro zakoušení přirozenosti a světa zhoubné. A naopak: co je v úzkém kontextu neladné, to může být v širším kontextu harmonické. Ostatně myšlení a nápaditost

nejspíš zaleží právě ve schopnosti zaujímání hledisek, která dávají širší nebo aspoň jiné kontexty.

Co je však celkem? Vždyť na celek nemůžeme nijak ukázat, to můžeme jenom na části. Některá část dává nápadně najevo, že je částí, třeba utržená ruka nebo střep misky. Většinou víme, jakého celku je částí a někdy dokážeme ten celek znovu sestavit, ať už skutečně nebo aspoň teoreticky. Některé jednotlivosti jsou relativně svébytné, nekřičí do světa svoji částečností, třeba strom, člověk, hvězda, ale i kámen. Za příznivých okolností se zdají být relativně soběstačné. Jenže člověk i strom dýchají a potřebují potravu; člověk je součástí rodiny, bez které by nebyl sociálně ani biologicky; strom je součástí lesa; hvězda součástí souhvězdí (schválně příklad pouze lidmi smluvené relace); kámen součástí krajiny. V čem spočívá ta relativní celistvost jednotlivých přirozeností? Nejspíš v tom, že potřebují být jak samy sebou, tak ve vztahu k širším kontextům. Touží jak po svébytnosti, tak i po vzájemnosti a sdílení! První skrze druhé a naopak.

Prostřednictvím určitých vzájemností - díky určitým diferencím - se jednotlivé přirozenosti vztahují k celku, aby mohly být svébytné, diferencované. Co je však celek? Kdo tvrdí, že „součet částí“, ten odhlíží od relačnosti diferencí, a navíc předstírá, že o celku platí totéž, co o některých částech, totiž možnost matematické operace sčítání. Například když na tabuli nakreslím ovál a ukážu na něj jako na celek, který můžu čarou rozdělit, tak to nijak nebrání tomu, abych vedle nenamaloval jiný a neřekl, že to jsou dvě části většího oválu atd. Celá ona tabule je ovšem opět částí, byť relativně svébytnou. Na každou část můžu ukázat z hlediska, které je pro tu část odkazem k celku; na celek mohu odkazovat pouze nepřímou jako na kontexty. Pokud nezměním hledisko, může trvat fikce, že celek je součet částí. Když ovšem uvažuji o školníku, dřevěné tabuli a stromech v lese, tak mi po těch dělených i nedělených oválech už tak moc není. A co teprve řeč a písmo? Copak i taková nepatrná (být relativně svébytná) část, jako tato knížka, je pouze součtem svých slov? Nebo je součtem asi milionu písmenek? Nebo součtem papíru a tiskařské barvy? Nebo spíš metamorfátem Hérakleitových myšlenek (díky starým papyrům a harddisku), smrkového dřeva a životních kontextů autora, nakladatele i čtenáře? Celek není součtem částí, ale tím, že části mohou vůbec být, některé dokonce jako relativně svébytné. Vztah k celku se proto neděje zobecňováním, ale uvnitř každé difference, neboť každá má kontext, uvnitř kterého je souladná (B 10, B 51, B 67, B 102)!

Probuzení, smrt a život, dospělost

K tomu, jak se máme probudit, nedostáváme žádný návod. Zřejmě nejde o budík. Spícímu ani není možné dát návod na zacházení s budíkem a Hérakleitos sám žádný buditel není; probuzený nic z toho nepotřebuje. Aspoň občas snad probuzení jsme, vše se to přece děje v cyklech, takže zase i ti, kdo se probudili, občas spí. Není to klasifikace.

Vztah spánku a probuzení je difference, která je symetrická v cyklu noci a dne, ale probuzení je tím aktivním pólem, vždyť díky probuzení víme o spánku. Vztah spánku a probuzení (B 1) je představen v denním cyklu (B 26) i ve vztahu života a smrti (B 21, B 26, B 88). Ten už z lidského hlediska cyklický není, avšak z hlediska celku ano (B 62, B 88), aniž by to znamenalo nějakou podobu reinkarnační nauky. Smrt jednotlivců neukončuje život druhu, neboť touha po životě se vztahuje ke smrti tak, že plodí další živé; rodí se další generace (B 20). Vztah jedince a druhu je opět obrazem vztahu části a celku. Druh je částí vůči světu, ale vůči jedinci je jedním ze zástupných zprostředkování celku. Jedinec je částí i vůči druhu, ale také v cyklu jeho života jsou zobrazeny cykly světa: denní, roční, generační. Není tedy divu, že v referátech o Hérakleitově nauce potkáváme vedle spekulací o velkém cyklu kosmu také pokusy o periodizaci lidského života.

Podle tří shodných svědectví (A 19/1-3) prý Hérakleitos považoval za „pokolení“ dobu třiceti let. Zdůvodnění je však překvapivé, protože stojí na biologické možnosti být už ve třiceti dědečkem, nikoliv na společenské obvyklosti toho, že v tom věku člověk mívá děti. Aetiovo svědectví (A 18) dokládá, že za dospělost Hérakleitos považoval dospělost pohlavní a spojoval ji s koncem druhého sedmiletí lidského života. Především ji prý spojuje se začátkem nového pohybu a proudění, totiž spermatického. Tento pohyb vydělování a reprodukce je novinkou, navíc k dosavadnímu pohybu v prostoru a k přijímání potravy i dýchání. Není toto prodloužení „generace“ na dobu dvou biologicky možných generací projevem něčeho podstatného pro lidský rod? Vždyť toto oddálení je předpokladem náročnějšího učení, prodlouženého času hravosti mládeže. Dítě je u Hérakleita určeno tím, že si hraje (B 52; A 1,3), aniž by si zadávalo s nebezpečím smrti (B 117, B 121). Dospělost je určena oddělením od určenosti tradicí rodu (B 74), tedy dalším novým a svébytným pohybem. Svěbytnost, která nachází vlastní původ v kontextech kosmu a osudu (B 119), je motivem, na který navazují stoikové, jeho analogii představí gnostici.

U Hérakleita snad máme dvojí dospělost: jednu všední a běžnou, tedy promarněnou šanci, ztracené dětství, život vlastního snu nebo život společensky utvářeného snu; druhou je možnost probuzení, skutečná svébytnost (B 101). Ta běžná žádnou dospělostí není, i když plodí potomky; je analogií stavu zdánlivého probuzení (B 1, B 17, B 34, B 72, B 73).

Běžní lidé (Hérakleitova politická filosofie)

Zvláště nečestné místo mezi plurály náleží u Hérakleita výrazu *hoi polloi*, doslova „ti mnozí“; z důvodů jazykové ohebnosti ale překládáme „běžní lidé“. Jiným výrazem pro ně je „většina“ (B 57) nebo „zástup“ (*homilos*, B 104, také „dav“). Jsou nějak zásadně mimo (B 17, B 34, B 72), nechápou protikladnost harmonie a cykličnost dění (B 51). Chtěli by mít všechno po svém (B 2), tedy bez napětí a trvale, stabilně nebo jednosměrně. Jejich opakem je „jeden, když je nejlepší“ (*aristos*, B 49), zatímco „většina je špatná“ (*hoi pleistoi kakoi*, B 39). Je to výraz pesimismu, nebo krajní podoba aristokratického opovržení lidem? Je to výraz empirického hodnocení nebo krajní politická pozice? Vždyť to hraničí s mizantropií!

Kdyby ti „nejlepší“ byli také v plurálu, byla by to tradiční aristokratická politická pozice. Jenže to by byl u Hérakleita nesmysl, neboť onou základní diferencí je právě gramatické číslo. Ta mnohost, běžnost a všednost je atributována jako špatná většina, zástup, dav. Vydělenost je nevšední, svébytná, je to aktivní pól difference. Jakožto běžní, mnozí a většinoví - tedy jako dav - jsme nechápaví a špatní. Kdokoliv se ale může probudit a jakožto probuzený je jeden, nejlepší! „Vědomí je všem společné“ (B 113) a „všem lidem náleží poznávat sebe sama a uvažovat“ (B 116). Možnost být „jeden“ je všelidská, ale jen vzácně naplňovaná.

Mnohost, běžnost a masovost souvisí s davovými podobami spánku, ať už jimi jsou populistické projevy, pseudo-mýty na objednávku (B 104), záměna zábavného motivu s naukou (B 57) nebo zneužití mystérií k zábavě a pojištění (B 14). To vše jsou podoby stále přítomných lidských tendencí, které sice nejsou pěkné, ale tak už to na světě chodí a taková býváme. Skutečně zlymi a nebezpečnými se tyto naše sklony stávají až tehdy, jsou-li vyznávány jako náležité, přestaneme-li vnímat, že „Není lepší, když se lidem stává, cokoli chtějí“ (B 110). Pak masová potřeba vytvoří v davovém spánku to, čemu říkáme „konzumní společnost“.

Kdo by si však myslel, že lidstvu pomůže direktivou, která ukáže ono kýžené dobré, ten by pouze vnutil totéž jinými prostředky, totiž násilnými. Několikrát plánovaná diktatura filosofů nebyla našťastí nikdy uskutečněna, avšak diktatura církevní hierarchie, předvoje dělnické třídy nebo vůdce nejlepší rasy ano a vedla do záhuby zcela viditelně. Proto mnozí vidí právě v konzumní společnosti onu kýženou svobodu a zapomínají, že populismus a plutokracie jsou tradičními znaky tyrannidy, jejíž název přece není odvozen od slova „týrat“, nýbrž od

způsobu vlády díky přízni lidu na základě příslibu ekonomického růstu a v opoře o finanční kruhy. Konzumní společnost dělá z jedinců dav právě tím, že jim dává zdánlivou svobodu, totiž svobodu všech pohybů kromě probuzení. Na rozdíl od diktatur sice ani tento pohyb nesankcionuje, ale důsledně jej znepravděpodobňuje, aby nebyla znepokojována. Konzumní společnost má i svoji „moudrost“, totiž „mnohoučenost“ (B 40), „zběhlost ve špatnosti“ (B 129), tedy školství a řečnictví - a to Hérakleitos ještě nezažil masová média a reklamu!

Hérakleitos dokonce nabízí konkrétní politické řešení, ale nezdá se, že by bylo míněno jinak, než jako prorocký výkřik (B 121): „Dospělí Efesané si zaslouží, aby byli všichni usmrceni a zanechali obec nedospělým!“ No, oni si to sice zaslouží, ale to ještě neznamená, že se to má udělat. Proto Hérakleitos přidává ještě proroctví realističtější (B 125a): „Ať vás neopustí bohatství, Efesané, aby dosvědčovalo o, lže jste ničemníci.“

Plápolání ohně, cykly světa a božská hra

Referáty o ohni sdružuje dielsovský zlomek A 5, ale většina z nich svědčí jen o účelové zchytralosti referenta. Aristotelés Hérakleitovi podsouvá svoje vlastní problémy a zmatečnou aplikaci své otázky „z čeho“ dochází k poučce, že prý Hérakleitos považoval za počátek (*arché*) jeden z „prvků“, a to právě oheň. To je podobně chytré jako představa, že domek za milion korun je složen z milionu korunových mincí. U Hérakleita je oheň opravdu směnnou hodnotou všeho, podobně jako zlato vůči zboží - viz B 90 - ale ani zboží přece většinou není ze zlata. Ve svém spise Hérakleitos ani jednou nepoužil nějaký výraz pro „prvek“ a ani slovo *hylé*, „látka, hmota“, přesto si díky post-aristotelským distinkcím v řadě učebnic vysloužil zařazení do škatule s nálepkou „materialista“. Navíc by zrovna oheň byl poněkud vykutáleným příkladem látky. Neméně hloupé by ovšem bylo zařazení Hérakleita do škatule „idealista“.

U Hérakleita je oheň „vždyživou“ dynamikou světa (B 30); jeho pohasínáním se vydělují protiklady a vzniká mnohost jednotlivin, jeho vzplanutím se mnohost obrací k jednotě. Rytmus tohoto cyklu určuje „doby, které všechno přinášejí“ (B 100), je vzájemností jednoty a mnohosti, cestou „nahoru-dolů“ (B 60). Tak se strukturace kosmu děje skrze „obraty ohně“ (B 31) - viz Schéma koloběhu přirozeností ve světě, str. 427.

Obraty ohně a jejich zrcadlový obraz v podobě koloběhu vody a vodních par zakládají vždy určitou podobu světa, vysvětlují i řadu jednotlivých přírodních jevů (A 14), od sedimentace tuhých zbytků přes odpařování až po blesky a roční cyklus Slunce. Aristotelés referuje (A 11/5): „Proto i někteří hérakleitovci tvrdí, že z vyschlé a ztvrdlé pitné vody vznikají také kameny a země; i to, že Slunce je výpar z moře.“ Moře i nebe, pozemský svět s pitnou vodou a celá povětrnost, to vše je projevem těchto tenzí v mnohosti. Díky tomu je na světě možný život a svět se proměňuje. Alexandros připisuje Hérakleitovi (A 10/9) a stoikům vizi jakéhosi globálního oteplování: „Močály a bažiny se stávají obyvatelnými díky tomu, že se tam vlhkost vysycháním stává úměrnou. Pak se ovšem úměrně tomu jiná místa stávají neobyvatelnými pro nadměrné sucho. Za příčinu toho se považuje proměna světa a jeho pomíjivost. Z těchto znamení mohli někteří dojít k mínění o vzplanutí světa, jako třeba Hérakleitos a ti, kdo mají díky němu ono mínění, tedy stoici.“ Tak referoval už Aristotelés (A 10/3): „Jako tvrdí Hérakleitos, že se vše jednou stane ohněm.“ To by ovšem znamenalo zánik našeho světa, a protože „svět je jeden“ (A 10/5 z Aetia), tak prostě zánik světa. Aristotelés ovšem ví o tom, že podle Hérakleita svět nezaniká definitivně (A 10/2): „Podle dalších se to děje střídavě, jednou svět je a jindy zaniká, a toto střídání se děje stále. Tak je to u Empedoklea z Akragantu a Hérakleita z Efesu.“ Cykličnost vzplanutí i pozdější analogii u stoiků dosvědčuje Hérakleitovi (A 10/4) také Simplikios: „A Hérakleitos říká, že jednou svět vzplane ohněm, jindy se však z ohně znovu ustaví v nějakých časových cyklech, ve kterých se

vzněcuje s ohledem na míry a hasne s ohledem na míry (B 30.5). Tentýž názor pak později měli i stoici.“

Spekulacím o nějakém „velkém roku“ cyklu světa (A 13) se věnujeme při výkladu astronomie. Analogie Hérakleitova ohně a stoické *ekpyrosis* probíráme při výkladu zlomků B 31 a B 31. Hérakleitovo pojetí je ještě překárnější než obecně známý obraz „věčného návratu téhož“ Nietzscheho Zarathustry: jde spíše o „neutuchající ustavování vždy nového návratem cyklu“.

Pro pochopení toho, čeho obrazem u Hérakleita oheň je, jsou ovšem podstatnější jeho náboženské souvislosti (A 8/1). Ve zlomku B 67 jsou proměny ohně obrazem vztahu božství a jednotlivých bohů řeckého kultu. Přesto by bylo unáhlené prohlásit oheň u Hérakleita za jeho Boha, neboť Hérakleitův spis se o božství vyjadřuje velice cudně, především jako o vzájemné provázanosti všeho vzhledem k jednomu (B 41) a jako o dětské hře (B 52). Proto se neodvažujeme zařadit výklad Hérakleitovy teologie do této kapitoly a ponecháváme jej spíš jako méně závazný dovětek.

Duše

Duše je zvlášť významným tématem Hérakleitova spisu, přesto nejde o nějakou psychologii v obvyklém smyslu slova. Hérakleitos nepracuje s nějakým rozlišením duše a těla, stejně jako nemluví o hmotě nebo duchu. Podobně nemluví ani o žádné reinkarnaci a eschatologie zůstává naprosto otevřená (B 18, B 27). Co tedy duše je?

Aristotelés o Hérakleitovi referuje (A 15/1) „že počátkem je duše, nakolik je duše výparem, ze kterého sestává také všechno ostatní; toto je nejméně tělesné a vždy plynoucí“. Aristotelés tady zase uplatňuje svůj „počátek“, a protože má Hérakleita za jakéhosi materialistu, dodává, že duše je u něj sice nějak tělesná, ale co nejméně. Tuto výkladovou figuru převezmou od Aristotela i stoici (B 12) a přežije ještě ve františkánské scholastice.

Duše je tedy „výparem“ a přitom „počátkem“? Vždyť Aristotelés sám jinde o Hérakleitovi tvrdí (A 5/1), že „počátkem“ je u něj oheň! Jak to jde dohromady? Starost o počátek můžeme ponechat Aristotelovi, jenže Aetios píše (A 15/5): „Parmenidés, Hippasos a Hérakleitos říkají, že duše je ohnivá.“ Jaká tedy opravdu je u Hérakleita? Je výparem (B 12, A 15/3) - nebo je ohnivá (B 118, A 15/2, A 15/5)?

Nabízí se ještě třetí možnost, neboť duše je u Hérakleita často v té vztahové pozici, kde by na jejím místě pozdější živlová nauka (Empedokleova, Aristotelova) očekávala vzduch! Je čímsi mezi vodou a ohněm, dokonce i ve výpovědích o cyklických proměnách živlů (B 36). To možná koresponduje s tím, že u Hérakleita snad nikde nepotkáváme vzduch, s jedinou výjimkou zlomku B 76 (a jeho verzí), jehož pravost je velmi sporná. Je tedy duše výpar, oheň nebo vzduch? Není spíš napětím mezi vodním odplýváním, horizontalitou i ochlazením - a ohnivým vzmachem, plápoláním, strávením, jasem a žárem?

Výpar je ovšem také čímsi mezi vodním proudem a žárem ohně. Podobně je na tom - z jiné strany viděno - kouř ohně, který pracně stravuje vlhké a dost nečisté palivo. Duše je u Hérakleita napětím mezi temným a jasným, mezi uplývajícími a stravujícími; život přirozenosti je diferencí ohně a vody. (Země je nejspíš vedlejším produktem takových napětí a zbytkem po minulých tenzích ohně a moře, ať už jde o kontinent, usazeninu po výparu nebo o vnější stránku živého těla.) Také v hippokratovském spisu O životosprávě, který je silně inspirován Hérakleitem (C 1), potkáváme dva živly, určující veškerý život: oheň a vodu. Zdá se tedy, že duše je jejich tenzí; zatímco to, čemu my říkáme tělo, produktem této tenze, který ovšem spoluurčuje možnosti života. Hérakleitos však do významu slova duše patrně zahrnuje i to, čemu my říkáme živé tělo, zatímco neživému zbytku po zápasech duše říká „mrtvola“ a navrhuje vyhození do odpadu (B 96).

Na tom, že duše je tenzí, není přece nic nečekaného. Vždyť je prostředím metabolismu, tělesného (z našeho hlediska) i emočního, prostředím vnímání i prostředním myšlení. Každé z toho je plné napětí uvnitř sebe a tenze jsou i mezi každým z toho. Duše je živena tím, co jí je nebezpečné (B 77, B 117), vztahuje se k jasu (B 26, B 118); je poznamenána podsvětím (B 98) a je příbuzná nebeským světům (A 15/2).

Hérakleitos nijak nerozlišuje mezi údajně subjektivním a údajně objektivním, nerozlišuje mezi údajně niterným a údajně vnějším, neboť takové difference mají význam až poté, co lidé zavedou difference duše a těla, myšlení a vnímání, ducha a hmoty, v novověku dokonce subjektu a objektu. Popis dějů kosmických u něho může být psychologičtěji stejně, jako popis tělesné fyziologie - a naopak. Popis emočního napětí je současně popisem kosmologickým i fyziologickým - a naopak. Péče o duši (významné Platónovo téma) se u Hérakleita děje z její vlastní přirozenosti, která nárokuje vztah k celku, nikoliv nějakým cvičením a poučováním. Duše žije ze vztahu k celku (B 67a), jinak spí nebo dokonce odchází. „Její hranice nelze najít, tak hluboké má určení“ (B 45), neboť „k duši patří určení, které roste samo sebou“ (B 115).

Co všechno má duši? Je duše individuální? Co se s ní stane po smrti? V těchto otázkách je Hérakleitos poněkud temný nebo spíše podobně cudný jako v teologii. V jeho kontextech si při slově „duše“ někdy vybavíme především duši lidskou, jindy cokoliv živého, jindy zase veškeru přirozenost od par nad jezerem po hvězdy. Duši totiž nelze „mít“; naopak, duše je rámcem proměn života. O vztahu každé individuální duše a nějaké duše světa (řečeno platónsky) se v zachovaných zlomcích nikde nevyjadřuje (to ostatně neudělá ani Platón), ale asociace sugerují analogii. Někteří doxografové v tom jsou určitější, třeba Aetios (A 15/3): „Hérakleitos říká, že duše světa je výpar z vlhkostí v něm; zatímco duše v živých bytostech výparem z těch vlhkostí, které jsou kolem nich, i z těch, které jsou v nich samých.“ Dokonce dodává (A 17): „Hérakleitos říká, že duše opouštějící tělo se navrácí k duši veškerenstva, se kterou je stejnorodá a má stejnou bytnost.“ Takový obraz je u Hérakleita možný, ale není asi náhodou, že jej nemůžeme přímo doložit. Překračovalo by to míru jeho řeči. Možná také proto byl považován za „temného“, že všetečné otázky nechává bez výslovné odpovědi, aby nenarušil korespondence řeči a přímé zkušenosti, aby tušení nezaniklo v naučitelné nauce. Duše je znakem celku a její napětí jsou analogií napětí v kosmu, a to i v každé jednotlivé duši. To musíme mít na paměti i při Macrobiově svědectví (A 15/2): „Podle fyzika Hérakleita je duše jiskrou hvězdné bytnosti“ (ta bytnost nebo jsoucnost je ovšem opět až starostí referenta).

Astrologie

Hérakleitovo pojetí dějů na obloze je asi nejtěžším tématem pro výklad. Prostřednictvím až provokativní starobylosti totiž vytváří komplikovaný obraz, k jehož úplné rekonstrukci nám navíc chybí některé rámcové údaje, které nemáme zachyceny dost spolehlivě. Zlomky s touto tematikou někdy také patří mezi výroky, kterými se Hérakleitos rozchází s obvyklým míněním, ale mnohdy ono obvyklé mínění neznáme dost přesně, a pak stačí drobná chyba rukopisu, abychom moc nevěděli, na čem vlastně jsme (viz B 126a). Proto se většina novodobých interpretů této látky téměř vyhýbá. Pokus o její interpretaci by měl patřit k lepším kouskům této práce. Vstupujeme na nejistou půdu, ale zkusíme nabídnout obraz, který dobře ladí jak se zachovanými zlomky, tak s empirií oblohy.

Co je tedy spolehlivé a konsensuální:

1. Slova astrologie a astronomie se v antice používají čistě synonymicky (podobně jako gastrologie a gastronomie nebo oikologie a oikonomie), teprve 2. tisíciletí začne rozlišovat mezi astronomií a astrologií (podobně pak mezi gastro-logií/nomií a eko-logií/nomií).
2. Astrologie v pozdějším smyslu slova se v Řecku objevuje až s nástupem hellénismu (pozdní 4. století př. n. l.) jako import z Babylónu, i když je jakási výjimka, snad na Kóu o pár

generací dřív. Přesto je zvláštní, že Platónův *Tímaios* jako kdyby pro takovou recepci připravil půdu, podobně i *Epinomis*. To vše se ale týká dob spolehlivě po Hérakleitovi.

3. Řecká astronomie (v pozdějším smyslu slova) se tradičně počíná od Thaléta (je možný fénický vliv) a Anaximandra. U starších epiků přesto potkáváme popisy nebe jako součást poetiky prostředí, kalendářního určení a námořní navigace (zvl. *Odysseia*); u Hésioda dokonce i takto opřené rady stran mořeplavby - a v souvislosti s Lunou dokonce vhodnost určitých dní k lecjakým činnostem. Právě tomu se asi Hérakleitos vysmívá (viz u B 106)! Na homérskou poetiku nebe naopak spíš navazuje (B 120).

4. Řecká astronomie archaické doby je celá geocentrická, a dokonce s placatou, miskovitou nebo válcovitou Zemí. Kulová Země se objevuje asi krátce před Platónem, který tento její obraz povšechně rozšíří. Ani pythagorejský heliocentrismus nepochází z předklasické epochy a stejně zůstane monopolem této sekty.

5. Milétská geometrizace jevů na obloze pracuje vždy s úhlovou mírou (viz u B 3). Pokud vůbec mluví o „vzdálenostech“, myslí tím vždy jenom číselné poměry „velikosti kruhů“ (Anaximandros A 21-22). Průlom z toho učiní až Anaxagorás, který bude mluvit o skutečné velikosti Slunce v délkové míře, což se netýká Hérakleita (viz B 3).

6. V archaické době je běžně přijímáno, že Slunce je výše (dále) než Luna.

7. U Anaximandra se předpokládá, že stálice i planety jsou níže než Luna (jeho A 18/2 z *Aetia* II,15, 6): „Anaximandros, Métrodóros z Chiu a Kratés kladou nejvýše ze všeho Slunce, po něm pak Lunu, pod ně stálice a planety.“ Snad i to, že Luna svítí vlastním světlem (Anaximandros A 22/2).

8. O Anaximenovi se říká, že „věděl, že Luna má světlo od Slunce, i co ji zatmívá“ (jeho A 16/1).

9. Podle Miléťanů i řady dalších archaických myslitelů včetně Hérakleita (A 11, A 12) jsou Slunce a hvězdy ohnivé povahy, přesto referující autory nepřekvapuje, že podle Hérakleita a jiných se Slunce, Luna a hvězdy „živí vlhkostí“. „Směšné“ to přijde být až Aristotelovi (A 11/4), který popis nebe oddělí od popisu dějů pozemských i duševních (metabolických a emočních).

10. Nebeská tělesa nebo sama obloha mohou asociovat s náboženskými významy nebo s osudem či duší, nicméně o tom v archaické době není vypracována žádná nauka, s výjimkou Xenofanova zbožštění celku nebe jako viditelného znaku Jednoho.

11. Názvosloví pro hvězdy (stálice) a souhvězdí je velice pestré a plné mnoha homonym i synonym, takže sama identifikace je obtížná a někdy i překvapivá (viz u B 126a).

Problémem teď je, nakolik Hérakleitos pracuje s tímto obecně archaickým obrazem nebe a nakolik se podílí na jeho inovacích. Z výkladu zatmění v A 1,10 plyne, že je konzervativnější než Anaximenés, což dobře koresponduje s B 3. Je to patrně schválnost (viz u B 6), když starý obraz nebe rozvíjí opačným směrem než Anaximenova inovace. Polarita ohně a moře má vystačit k výkladu denního i ročního cyklu (B 94, B 100) nejspíš proto, aby vše na nebi i na zemi bylo pojednáno jako vždy metabolující, nikoliv jako nějaké pouhé objekty. Tím se uchovává významová synonymičnost dějů astronomických (plus meteorologických i geologických) a duševních.

„Hérakleitos totiž převádí téměř vše na výpary z moře“ (A 1,9). Jasně výpary se shromažďují v určitých místech oblohy v jakýchsi „dutinách, nádobách“, a to jsou hvězdy. „Nejjasnější a nejteplejší je plamen Slunce“ (A 1,10; viz A 11-12). Ještě stoická fyzika uchovává tento obecně archaický a Hérakleitem rozvinutý obraz, „že hvězdy se živí z pozemského výparu“ (A 11/2), takže jsou téže povahy jako duše (B 12) a nebe není nějak zásadně jiné povahy než naše okolí. Jeho vyšší oblasti, totiž nad Lunou, jsou však „čistší“ (A 12,5; A 12/7), protože tam dosáhnou pouze jasnější výpary. Svět je představen jaksi k obrazu mohutného redestilačního aparátu s automatickou zpětnovazební regulací - jenže takhle to

vidíme až my, v archaické době nebyly destilační aparáty ani regulační technika. Ten obraz původně není technomorfní - a právě proto připadá už Aristotelovi „směšný“!

Z hlediska tenzí par a ohně jsou ovšem dost podivné ony „duté nádoby“. Je to jediný technomorfní prvek tohoto popisu světa a je to věc dost divná. Jsou potřeba k vysvětlení stálosti míst shromažďování a zažehávání výparů v případě hvězd (B 139 ?, A 11/3 ?), u Slunce a Luny také k výkladu zatmění, v případě Luny taky proměn fází (A 1,10; A 12). Tyto „nádoby“ si můžeme představovat i jako „čluny“, umožňující pohyb; vždy takový pohyb, který je výsledkem vnitřních „regulačních“ vztahů světa (B 84; A 1,11). K oné regulaci stačí tenze par a ohně, ty „nádoby“ se tu vzaly odkudsi záhadně. Mají asi nahradit duté průhledy, kterými u Anaximandra oheň prosvítal nebo vyšlehoval seshora dolů jako loukotěmi kol (jeho A 11,4; A 21). Nějaký výklad těch nádob nebo člunů u Hérakleita postrádal už Diónégenes Laertios (A 1,11). Že by ty nádoby byly podobným před-určením vzestupu jasných par, o jakém v případě moře mluví závěr zlomku B 31? Tam je to míra pro vzdouvající se moře, která je starší než země; tady možná míra stoupajících par, asi starší než hvězdy a Slunce. Kde se vzala? Jak z tenzí „obratů ohně“ odvodit nejen časové, ale taky geometrické uspořádání?

Ve světě se děje mnoho cyklů, nejvýraznější jsou denní a roční. Čas rozpoznáváme jako fázi cyklu, jako „doby“ (*hórai*, B 100). To platí u cyklů libovolné velikosti. U těch velkých cyklů, jejichž povahu známe, si můžeme pomáhat také racionálně, tím, že pozici v nich určujeme odpočítáváním menších cyklů. Tak vytváříme kalendář. Denní a roční cyklus se ustavují přirozenými zpětnými vazbami tenze par a ohně (B 3a). Můžeme však mluvit o nějakých větších kosmických cyklech? Zdá se, že Hérakleitos mluví o jakémsi třicetiletém cyklu nejen u lidských generací (A 19), ale taky v kosmu (A 13/1). Kdo chce, může spekulovat o cyklu planety Saturn (*Kronos*) vůči souhvězdím nebo o analogii mezi kosmickým lidským děním, ale prameny k ničemu z toho nemáme.

Řada svědectví připisuje Hérakleitovi nějaký veliký kosmický cyklus, analogii toho, čeho popis máme ve zlomku B 31. Podle Simplicia „dává světu také jakési pořadí proměn a vymezený čas proměny světa, podle jakési osudové nutnosti“ (A 5/2). Jako kdyby cykly denní a roční byly jakousi rozcvíčkou a drobnou podobou „velkého roku“ (A 13/2), jehož jakýmsi létem je to, co stoikové nazvou *ekpyrósis*, všeobecné „vzplanutí“. Spekulace udávají cyklus 10 800 (resp. 10 950) nebo 18 000 let. Nejde tedy o cyklus ekliptikální precese (posun jarního bodu, vzájemný posun znamení a souhvězdí), který ostatně objeví patrně až Hipparchos (2. století př. n. l.). Aetios zdůvodňuje velikost cyklu „velkého roku“ návratem všech planet na místa, „ze kterých jejich pohyb započal“ (A 13/1), což se zdá být spíš pozdější babylónská výpůjčka, známá pak v Řecku spíš jako téma „apokatastase“. Už Aristotelés však říká, že „podle Hérakleita se vše jednou stane ohněm“ (A 10/3). Tím by se vlastně veškerenstvo stalo nebem (viz A 10/7), a tak by přestalo být stratifikovaným světem. Právě to se ovšem děje cyklicky a tento největší cyklus (B 31) je rámcem toho, jak se totéž děje v kosmu vždy, jak svět je mnohostní podobou jednoho (B 30, B 41), božskou hrou (B 52, B 124, A 10/10). Dokud trvá jeho pohyb, dotud je stratifikovaný (B 125), tedy je kosmem, což se ovšem děje vždy, byť v neustávajících proměnách (A 10/8).

Celistvost kosmu a kruhová pravidelnost kosmických pohybů je obrazem cesty „nahoru“, zdánlivá nepravidelnost planetárních a lunárních pohybů a snad i šikmost ekliptiky vůči nebeskému rovníku je obrazem cesty „dolů“. Hérakleitos to převádí na jediném doslova technomorfním podobenství, na „mykacím stroji“ ve zlomku B 59. Avšak „cesta nahoru-dolů“ je „jedna a táž“, jde o vždypřítomné obapolné vztahy jednoho a mnohosti, které se sice manifestují cyklech, ale zakládány jsou zevnitř, každým napětím mezi částmi mnohosti (B 80). Projevem toho jsou všechny vnímatelné jevy - a na noční obloze mohou všichni vidět též zářící znak časových proměn, totiž kolový tanec Medvědic kolem pólu. Osa jejich pohybů sama není viditelná, ale pohyb Medvědic i Arktúra ji dobře ukazuje (B 120); je příkladem

symetrie každého cyklu a každé tenze; je tím, „co nikdy nezapadá“ (B 16). Pohyby ohňových nebeských znaků (souhvězdí, Slunce, Luny) umožňují orientaci v čase i prostoru.

Proměny světa se dějí „podle jakési osudové nutnosti“ (A 5/2) a věštění je pro Hérakleita součástí naší orientace v dějích světa (B 92, B 93, A 20; viz C 1,12). Přesto potkáváme jediný zlomek, který mu připisuje nějaké vyjádření o astrologii v pozdějším smyslu toho slova, totiž o věštění osudového běhu z postavení hvězd v okamžiku narození lidí - B 105. Tam se ovšem říká jenom to, že prý Hérakleitos takto chápal Homéra. Snad je to pozdější výpůjčka z řecky recipované babylónské astrologické tradice, pomocí které se o tomto tématu vyjadřuje zachované scholion k *Íliadě*. Avšak zdůvodnění blízkosti lidí zrozením těže noci a současně i rozdíl jejich schopností zřetelně vyslovuje už sám verš *Íliady*! (XVIII,251: „Byl též Hektorův druh, vždyť jedné se zrodili noci: Jeden vynikal radou, a druhý kopím byl mistr.“) Ten představuje jak nejstarší evropské zdůvodnění astrologie, tak nejstarší známou předlohu pozdějšího „paradoxu dvojčat“, který pak Augustinovi poslouží ke znevážení astrologie. Hérakleitos se od takového přístupu asi distancuje, přestože určitě sdílí to, co říká verš VI,488: „Osudu svému, jak mním, však žádný neujde člověk, ať jest vzácný či nízký, jak jednou zrodí se na svět.“ Osud je mu však něčím složitějším, co se odehrává v celku kosmu (B 1, B 30) i skrze naši vlastní povahu (B 119); nebe značí doby příležitostí, fáze různých cyklů přinášejí možnosti (B 100), ale to všechno je hrou (B 52) vzájemných vztahů (B 41) a nikoliv fixním uspořádáním (B 125). Středním členem mezi Hérakleitovým vnímáním světa a pozdější astrologií by však mohlo být jeho pojetí Hór (B 100).

Výkladové pořadí přímých zlomků a jejich stručný obsah

Jako orientační pomůcku zde nabízíme jednovětné zkratky (většinou přímé citáty) všech údajně „přímých“ Hérakleitových zlomků v pořadí našeho výkladu.

(Pořadí zlomků bylo zvoleno podle kritéria hnízdování klíčových výrazů. Teprve dodatečně byly určité skupiny zlomků opatřeny orientačními nadpisy. Rozhodně tedy nejde ani o rekonstrukci původního pořadí, ani o nějaké ostře disjunktní tematické členění.)

Nechápaví lidé spí, jsou mimo společnou řeč

- B 1 Vůči řeči platné vždy nechápaví jsou lidé...
- B 2 Proto je třeba následovat to společné...
- B 17 Běžní lidé si neuvědomují věci takové, jaké jsou...
- B 72 S čím se zcela nepřetržitě stýkají, s tím se neshodují...
- B 34 Když nechápaví uslyší... jsou zde, jsou nepřítomni...
- B 19 Nejsou schopni naslouchat ani mluvit.
- B 87 Hloupý člověk se rád rozechvívá nad každou řečí.
- B 108 Ačkoliv jsem slyšel řeči mnohých...

Přítakání celku, vědomí

- B 101 Prohledal jsem sebe sama. (Hledám sebe sama.)
- B 50 Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž řeč, je moudré, aby souhlasili...
- B 116 Všem lidem náleží poznávat sebe sama a uvažovat...
- B 112 Uvažovat - největší zdatnost a moudrost...
- B 113 Vědomí je všem společné.
- B 103 Společný je počátek a konec na obvodu kruhu.
- B 114 Když mluvíme s rozumem... co je společné všem...

Zápas

- B 80 Je třeba vědět, že zápas je společný... a všechno vzniká sporem...
- B 53 Zápas je všech otec, všech král...
- B 136 Duše zabitých Aréem jsou čistší než ty, které podlehly nemocem.

B 25 Vznešenější smrti dostávají vznešenější úděly.

B 24 Bozi i lidé ctí zabitě Aréem.

B 132 Pocty si podrobují bohy i lidi.

Otevřená eschatologie, život a smrt

B 96 Mrtvoly jsou k vyhození spíše nežli hnůj.

B 27 Zemřelým lidem nastávají věci, které nečekají...

B 18 Nemá-li naději v beznadějně, nenalezne to...

B 86 Skrývat [hlubiny známosti je] dobrá nedůvěra...

B 20 Ti, kdo se zrodili, chtějí žít... úděly smrti.

B 21 Smrt je, cokoliv vidíme, když bdíme...

B 26 Člověk si v noci zapaluje světlo...

B 88 Totéž je uvnitř: živé i mrtvé...

B 62 Nesmrtelní jsou smrtelní, smrtelní jsou nesmrtelní...

B 98 Duše čichají k Hádu.

B 7 Pokud by se všechny věci staly dýmem...

B 63 Postavit se tomu, kdo tam je...

B 119 Povaha člověka: daimón.

Duše

B 45 Ani ten, kdo prochází všechny cesty, nemůže najít hranice duše...

B 115 K duši patří určení, které roste samo sebou.

B 84 Proměňujíc se odpočívá. Usilovat o totéž a začínat je dřina.

B 67a [Podobenství o pavoukovi jakožto duši a pavučině jakožto tělu.]

B 36 Pro duše je smrt stát se vodou...

B 77 Pro duše je rozkoš nestávat se smrtí ve vlhkých věcech...

Řeky

B 12 Na ty, kdo vstupují do týchž řek se valí jiné a jiné vody...

B 91 Nelze dvakrát vstoupit do téže řeky...

B 49a Do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme.

Vlhká a suchá duše, tradice, spánek a probuzení

B 85 Bojovat s touhou je obtížné...

B 118 Suchá záře - duše nejmoudřejší a nejlepší.

B 117 Když se muž opije, je veden nedospělým chlapcem...

B 71 Kdo zapomněl, kam vede cesta.

B 138 [Jakou prokletěnou cestou se má člověk v životě ubírat?]

B 74 Není správné být jako děti rodičů...

B 73 Nemá se jednat a mluvit jako spící...

B 75 Také spící jsou dělníky a pomocníky...

B 89 Probuzeným je svět jeden a společný...

Svět a obraty ohně

B 30 Svět, stejný pro všechny... vždyživý oheň...

B 31 Obraty ohně - nejprve moře...

B 64 Toto veškerenstvo řídí blesk.

B 66 Oheň svým příchodem všechno vytříbí a zachvátí.

B 60 Cesta nahoru-dolů, jedna a táž.

B 59 Cesta na mykacím stroji...

B 90 Všechno se směňuje za oheň... jako zboží za zlato...

B 65 Nasycení a nedostatek...

B 126 Chladné se zahřívá, horké se ochlazuje...

B 76 Smrt země je stát se vodou...

Proměny a Osud

B 126b Vždy roste jedno tak, jiné jinak...

B 137 Vždyť všechno je <osudem> naprosto přidělené.

Hérakleitova teologie

B 93 Vládce, jehož věštírna je v Delfách...

B 92 Když Sibylla šilejícími ústy vykřikuje výroky...

B 52 Život je dítě, které si hraje, hraje s kostkami...

B 32 To jedno moudré samotné nechce i chce být zváno jménem Zéna.

B 41 To jedno moudré... že důmysl řídí všechno skrze vše.

B 78 Lidská povaha nemá záměry, božská však má.

B 79 Muž je daimonem shledáván dětinským...

B 83 Nejmoudřejší z lidí se vůči bohu jeví jako opice.

B 82 Nejkrásnější z opic je šeredná...

B 67 Bůh: den noc, zima léto, zápas mír... proměňuje se...

Svět mnohosti, jeho vnitřní vazby, přirozenost

B 124 Jako hromada ledabyle nasypaných věcí je nejkrásnější svět.

B 125 I smíchaný nápoj zůstává rozptýlen, když se jím pohybuje.

B 10 Spojitosti: celé a ne celé, shodné a neshodné...

B 8 Protikladné se shoduje... harmonie... sporem...

B 122 [Slovem „přibližování“ označoval význam „hádat se“.]

B 51 Nechápu, jak neshodné se sebou souhlasí... luk a lyra...

B 54 Nezjevné spojení je mocnější než zjevné.

B 123 Přirozenost se ráda skrývá.

B 48 Jméno luku je život, avšak jeho dílo je smrt.

Vnímání (zkušenost) a učení

B 107 Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, když

B 55 Čeho se týká vidění, slyšení, učení... to cítím

B 101a Oči jsou přesnější svědkové než uši.

B 95 Neučenost je lepší skrývat.

B 134 [Vzdělání je druhé slunce pro vzdělané.]

B 35 Je třeba, aby mužové milující moudré byli znalci mnohého...

B 22 Ti, kdo hledají zlato, prokopávají mnoho země, najdou málo...

Relační výroky

B 9 Oslové by si vybrali spíše podestýlku nežli zlato.

B 102 Bohu je vše krásné, dobré a řádné...

B 23 Neznali by jméno Díké...

B 61 Moře: voda nejčistší i nejposkvrněnější; pro ryby...

B 13 [Prasata si libují v bahně.]

B 37 [Prasata se myjí blátem, drůbež prachem...]

B 4 [Voli si libují spíše ve vikvi než ve vodě.]

B 110 Není lepší, když se lidem stává, cokoliv chtějí.

B 111 Nemoc činí zdraví příjemným a dobrým...

B 58 Ačkoliv lékaři nemocné řežou, pálí a mučí...

Politologie

B 104 Jaká je jejich mysl či rozvaha? ...

B 29 Ti nejlepší si místo všeho vybírají jedno...

B 39 [Biás]... „Většina je špatná.“

B 49 Jeden je pro mně za tisíce, když je nejlepší.

B 33 Zákon - také důvěřovat úradku jednoho.

B 44 Je třeba, aby lid bojoval o zákon, který se rodí...

B 43 Zpupnost je třeba hasit spíše než požár.

- B 97 Psi štěkají na toho, koho nepoznávají.
 B 133 Špatní lidé jsou protivníci pravdivých.
 B 121 Všichni dospělí Efesané si zaslouží být usmrceni...
 B 125a Ať vás neopustí bohatství, Efesané... ničemníci.

Mínění a sláva, mnohoučenost a řečnictví

- B 70 [Hérakleitos pokládal lidská mínění za dětské hračky.]
 B 46 [Říkal, že] mínění je posvátná choroba a zrak [že] klame.
 B 131 Mínění je překážkou postupu.
 B 28 Nejslavnější člověk rozpoznává zdánlivé věci, které střeží.
 B 56 Lidé se mýlí podobně jako Homér... vši...
 B 130 [Není vhodné žertovat tak, abys se sám stal směšný.]
 B 42 Homér si zaslouží být vyhozen ze závodů a ztloučen...
 B 57 Hésiodos, učitel velmi mnohých: ... den a noc...
 B 106 Přirozenost každého dne je jedna.
 B 40 Mnohoučenost rozumu nenaučí... Pýthagorás...
 B 129 Pýthagorás... mnohoučenost, zběhlost ve špatnosti...
 B 81 Příchod řečníků... Pýthagorás...
 B 47 Nedohadujme se zbrkle o nejdůležitějších věcech.
 B 135 [Nejpřímější cesta k věhlasu je stát se dobrým.]

O tradici lidového náboženství

- B 14 Tulákům noci: jsou bezbožně zasvěcováni do mystérií...
 B 15 Kdyby to nebylo Dionýsovi... kterému šílí a běsní...
 B 5 Očišťují se marně krví jsouce poskvrnění...
 B 128 Modlí se k sochám daimonů, které neslyší...
 B 68 Tišící prostředky.
 B 69 [Obětní obřady] před jedním...
 B 127 [Jsou-li to bohové, proč kvůli nim naříkáte?]
 B 111 Vše, co leze, se pase pod bičem.

Astronomie, Slunce, Doby

- B 16 Jak by se mohl někdo skrýt tomu, co nikdy nezapadá?
 B 120 Medvědice a naproti její strážce od jasného Dia...
 B 6 Slunce je nejen každý den nové, ale vždy nové.
 B 3 Slunce... zšíří lidského chodidla.
 B 3a Slunce přirozeně vládne světu...
 B 94 Slunce nepřekročí <své> míry...
 B 100 Doby, které všechno přinášejí.
 B 99 Kdyby nebylo Slunce...
 B 139 [Hvězdy jsou určeny vzhledem k nějakým počátkům.]
 B 126a [Sedmihvězdí Medvědice.]
 B 105 [Hérakleitos o Homérovi říká, že byl astrolog.]
 B 38 [Jako první se astronomií zabýval Thalés.]