

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Oheň Hérakleita z Efesu

Miloslava Turečková

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Oheň Hérakleita z Efesu

Miloslava Turečková

Vedoucí práce:

Mgr. Radim Kočandrle Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2012

.....

Obsah

Úvod.....	5
1 Prameny pro studium Hérakleita z Efesu a jeho doby	7
2 Hérakleitos z Efesu, jeho osobnost v kontextu antické filozofie	9
3 Hérakleitova filozofie.....	17
3.1 Obecný úvod, vymezení hlavních pojmů.....	17
3.2 Nauka o ohni	21
Závěr	34
Citovaná literatura.....	36
Summary	37

Úvod

Název mé práce „Oheň Hérakleita z Efesu“ napovídá, že jejím hlavním tématem je pojetí ohně v Hérakleitově filozofii a jeho vztah k dalším ústředním pojmům – především k logu. Představuje to na první pohled lákavou látku, která může přinést zpracovateli, kterému je celkově stará filozofie blízká a rád se o ni zajímá, potěšení i hlubší a novější vhled do známých skutečností. To však může být zároveň poněkud zavádějící postoj, protože i když byla Hérakleitova nauka v dějinách už mnohokrát zpracovávána, přece jen nemáme dochované Hérakleitovo dílo vcelku, ale pouze jeho fragmenty, a to ještě často takovým způsobem, že není jisté, zda nemohl být jejich význam nebo obsah nějak pozměněn. Současně ale existují různé přístupy k tomu, jak interpretovat Hérakleitovu nauku. Jakou roli v tom hraje tradice výkladu Hérakleitova díla, nakolik věrně ji převzali další autoři, nebo nakolik v ní hledali spíše jen potvrzení svého filozofického pohledu, to je složitá otázka, se kterou se musí autor takové práce vypořádat.

O hloubce i nesnadnosti pochopení obsahu Hérakleitovy filozofie se vyjadřuje podle anekdoty dochované u Diogena Laertského „nejmoudřejší ze všech Řeků“ – Sókratés takto: „To, co jsem pochopil, je skvělé, takže si myslím, že takové je i to, co jsem nepochopil. Byl by k tomu ale potřeba jakýsi délský potápěč.“¹ Kromě toho, že tento výrok má spíše pobavit a karikovat Hérakleita, je v něm také skrytá informace, že čtení a studium jeho díla vyžaduje zvláštní úsilí a že se neobejde bez nesnází.

Tak se pro mě stává Hérakleitos výzvou, protože k tomu, abych se mohla jeho naukou podrobněji zabývat, se budu muset podle slov výše citované anekdoty stát oním „délským potápěčem“ také. V popředí mého zájmu bude především Hérakleitův oheň. Když jsem se začala seznamovat podrobněji s tímto myslitelem, připadalo mi velmi zvláštní, jak se mohl objevit vedle íónské školy přírodních filozofů někdo, kdo pokládal za *arché*, z níž vznikl svět, oheň. Už tehdy jsem tomu dobře nerozuměla a souvislost s jinými prvky (vodou, vzduchem, neomezeným) jsem neviděla. Samozřejmě tento pohled je velmi zjednodušený, ale ve své podstatě odkrývá otázky, na něž se budu muset pokusit zde najít odpověď: Proč je u Hérakleita principem světa oheň? Jaká je souvislost ohně s principy u mílétských filozofů? Co je základním sdělením Hérakleitovy nauky o ohni?

¹ Srv. *Diogenés Laertios*, 5, 22.

Aby ale bylo možné odpovědět na tyto otázky, bude třeba se zabývat podrobněji všemi relevantními okolnostmi, které mohou mít vztah k formování Hérakleitových myšlenek. Jak totiž ukáží, Hérakleitova filozofie je jako celek neoddělitelná od dobových reálií. Velmi pravděpodobně je dokonce reakcí na jiné filozofické školy (mílétskou a elejskou), což bude vyžadovat také krátké odbočky k rozborům kulturního prostředí Řecka doby Hérakleitovy a dobovým filozofickým souvislostem, ale jen v míře nezbytné pro objasnění hlavního cíle práce – pojmu ohně v jeho plné šíři. Na to úzce navazují také rozборы dalších hlavních Hérakleitových pojmů, které se v jeho nauce objevují.

1 Prameny pro studium Hérakleita z Efesu a jeho doby

Pro celé období takzvaných předsokratovských myslitelů v antické filozofii platí, že se nám dochovala jejich díla pouze ve fragmentární podobě, což do značné míry ztěžuje přesnou identifikaci jejich vlastních myšlenek i poznávání jejich učení. U Hérakleita z Efesu tomu není jinak. Nejrozsáhlejší zlomek, resp. přímý citát dochovaný z jeho díla (označené písmenem „A“, jak bude později ještě vysvětleno) pochází od Diogena Laertského, přesněji z díla „O životě a učení slavných filozofů“. Z toho vyplývá, že většina informací je opravdu velmi kusá a badatel musí podle toho také se všemi údaji obezřetně zacházet.

O zachování asi největšího množství zlomků z Hérakleita vděčíme Hippolytovi, křesťanskému spisovateli z přelomu 2. a 3. století n. l. (žil v letech 170 – 235). Dále se dochovaly některé citáty z Hérakleita také u Sexta Empirika (160 – 210 n. l.) nebo u Simplikia (490 – 560 n. l.). Filozofickou tradici výkladu prvních filozofů začíná už Aristotelés (384 – 322 př. n. l.), který ovšem pohlíží na tyto myslitele podle svého vlastního systematického přístupu a v rámci svých vlastních filozofických cílů – „Aristotelův náčrt je veden otázkou, nakolik se jeho nauka o čtyřech příčinách (příčina látková, formální, působící, účelová) nalézají již u filozofů před ním“². To znamená, že se nesnaží o nějaký objektivní přehled myšlení těchto autorů, ale o jejich kritické hodnocení podle vybraného klíče. Tuto metodu po něm převzali i další filozofové, případně „doxografové“, jak nazýváme ty, kteří se snažili zaznamenávat myšlenky starých učenců. Kromě jiných vynikl v této práci také Aristotelův žák Theofrastos (371 – 287 př. n. l.) se svým dílem *Názory přírodních filozofů*. Jeho dílo se však nedochovalo, známe ho pouze z nepřímého zprostředkování, které zpracoval Hermann Diels – tento německý badatel a historik dějin filozofie se domníval, že právě z Theofrasta vycházejí všichni ostatní autoři citující nejstarší filozofy, mj. i Simplikios. Jeho největší zásluhou je rekonstrukce všech těchto pramenů, kterou nazval *Vetusta Placita* a které pocházejí z doby před rokem 50 př. n. l. Ani toto dílo se však nedochovalo přímo, ale známe ho z pozdější, také nedochované Aetiovy *Sbírky nauk* (kolem roku 100 n. l.), z níž čerpali autoři už nám dnes známých spisů – Plútarchos (46 – 120 n. l.) a Stobaios (5. století n. l.)³. Pro samotné zlomky je dnes zvykem používat

² Srv. RICKEN, 2002 str. 13.

³ Srv. RICKEN, 2002 str. 12-13.

dělení a značení podle tzv. Dielsova vydání, jedná se o práci Diels, H. – Kranz, W., „Die Fragmente der Vorsokratiker“ (přepřacované vydání z let 1951/52) ve kterém se u nepřímých zlomků a u výroků o nějakém mysliteli či jeho nauce udává písmeno A, u přímých citátů písmeno B, u zlomků pochybné pravosti, u nápodob a falz písmeno C.⁴ V mnoha případech nelze tedy ani jednoznačně vyloučit, zda pozdější zpracovatel údajů nějakým způsobem nepozměnil citovanou pasáž, např. za účelem jejího přizpůsobení nějakému světovému názoru apod.

V práci budu používat citace Hérakleitových zlomků v českém překladu podle vydání Zdeňka Kratochvíla a Štěpána Kosíka.⁵

⁴ Informace o způsobu značení zlomků převzata od Z. Kratochvíla (KRATOCHVÍL, 1996 str. 24).

⁵ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993.

2 Hérakleitos z Efesu, jeho osobnost v kontextu antické filozofie

Počátky filozofie v jejím dnešním slova smyslu vycházejí ze čtyř základních kořenů, podle K. Svobody jsou to báje o vzniku světa, náboženské představy, přemýšlení o životě a íónské zkoumání přírody⁶. Báje byly velmi důležitou součástí života antického člověka, neboť mu pomáhaly zakotvovat praktickou zkušenost do jeho vnímání světa. Mýtus, jak by se vlastně mělo správně na tomto místě o bájích mluvit, nabízí odpovědi na odvěké lidské otázky po příčinách a účelu toho, s čím se ve svém životě běžně setkává. Všechny tyto věci a jevy jsou „projevem vůle bohů a daimónů nebo projevem osudové moci (*hé moira*), před kterou se musí sklonit i bohové“⁷.

Jak bude probíráno v další kapitole, ústředním pojmem Hérakleitovy filozofie je *logos*, který ovšem není jen tak obyčejným „slovem“, jak by se dalo do češtiny velmi zjednodušeně a nepřesně překládat. Abychom mohli pochopit plnou hloubku a význam tohoto slova, je nutné ukázat na jeho souvislost s *mýtem* a *eposem* – o těchto termínech budu pojednávat na začátku této kapitoly.

Slovo mýtus, řecky *mýthos*, se překládá jako „vyprávění“ a je odvozeno od slovesa *mýtheuein*, což znamená „vypravovat“. Zdeněk Kratochvíl upozorňuje na tři roviny obsahu tohoto slova: za prvé mýtus předjímá otázku „proč?“, za druhé se ale za tímto pojmem skrývá celá síť podobných vyprávění navozující „zvláštní poetické klima“, za třetí se mýtem rozumí i samotný „způsob přijímání takovýchto ‘odpovědí’“. Můžeme tedy říct, že mýtus „všechno spojuje, a tím umožňuje člověku, aby se na světě nějak vyznal, i když tato orientace nemá ještě s poznáváním v pozdějším smyslu slova mnoho společného“⁸. Mýtus nemá autora a budí dojem, jako by byl nějakého odvěkého původu, tedy něčím zvláštním, co probouzí v posluchači pocit bázně a úcty.

Mýty vytvářejí mytologii, která bývá zpracovávána v eposech a je vlastně souhrnem nebo zpracováním mýtů. Slovo *epos* v řečtině znamená, stejně jako tomu bylo u slova mýtus, vyprávění, ale s tím rozdílem, že epos už má svého autora. Položíme-li nyní vedle sebe pojmy *mýthos* – *epos* – *logos*, nemůžeme přehlédnout, jak na sebe obsahově navazují. Všechny mohou být překládány jako „řeč“, ale každý z nich má odlišný význam. *Mýthos* je řečí bez autora, která vzbuzuje dojem odvěké autority a

⁶ Srv. SVOBODA, 1944 str. 5.

⁷ Srv. KRATOCHVÍL, 1996 str. 16.

⁸ Srv. KRATOCHVÍL, 1996 str. 17.

snaží se vysvětlovat svět, o tom už jsem psala. *Epos* již autora má, ale klade si podobný cíl jako *mýthos* – výklad světa – na rozdíl od mýtu už je zřejmé, že je to výsledek lidských úvah a rozumové činnosti. *Logos* je pak posledním z této třetice pojmů, který je podle mě završuje a dokonce i překračuje, alespoň v případě Hérakleita z Efesu, jak se to budu také snažit v následující kapitole vysvětlit.

Nyní se ale ještě vrátím zpět k eposu a jeho přínosu pro filozofii a vztahu k tématu této práce. Asi nejznámějšími autory eposů byli Homér a Hésiodos. Jejich dílo představuje to, co bychom mohli označit jako písemný záznam některých náboženských představ, které se podílely na vzniku první filozofie (druhý základní kořen podle Svobody). Friedo Ricken ve své knize *Antická filosofie* dokonce uvádí domněnku, že předsokratovskou filozofii bychom neměli omezovat pouze na autory, které za filozofy pokládá tradice, převážně vycházející z Aristotela, zmiňovaného zde již dříve. Předkládá rozbor mýtů u Hésioda⁹, zvláště v jeho díle zvaném *Theogonie* (Zrození bohů), a ukazuje, že mají hodně společného s „první filozofií“ a že by jejich filozofická hodnota neměla být přehlížena. Tento pohled na mytologii se ukazuje být hodně důležitý, protože nám pomáhá pochopit lépe prostředí řeckého světa, v němž mimo jiné žil a působil právě také Hérakleitos z Efesu.¹⁰

Za zmínku z Hésiodových myšlenek stojí alespoň jeho touha po hledání pravdy¹¹ a jeho hledání uceleného výkladu světa, který lze chápat také ve smyslu pozdější filozofické terminologie jako jednotné jsoučno – u něj pak lze rozlišovat jsoučno trvalé a proměnlivé. Dále si klade otázku po tom, co bylo první a co umožňuje vznikání dalších věcí – tím je chaos, propastná prázdnota, v níž se nachází jsoučno. Bohy řadí Hésiodos genealogicky – podle toho jim náleží také plnost jejich podstaty, která je tím plnější, čím výše v genealogické hierarchii stojí a čím více jejich potomků tuto podstatu rozvíjí. Současně lze bohy rozlišovat podle toho, zda mají rysy antropomorfní, nebo přírodně fyzikální. Na rozdíl od některých jiných náboženství, jako je třeba židovství nebo v Evropě později křesťanství, řečtí bohové podle Hésioda přírodním silám nevládnou, ale podléhají jim, jsou jimi určeni. Systém jmen bohů také poukazuje na schopnost Řeků abstraktně myslet, protože každý bůh v podstatě zastupuje v personifikované podobě nějakou přírodní (případně duševní) sílu. V postavě boha Dia můžeme pozorovat naopak zase prvky monoteismu, protože Zeus představuje konečný

⁹ Srv. RICKEN, 2002 str. 11-12.

¹⁰ Srv. RICKEN, 2002 str. 11-12.

¹¹ Hésiodos v úvodu své *Theogonie* přiznává, že ne všechno, co básníci sdělují pod „patronací“ Múz musí být vždy pravda.

světový princip. Diovi jsou podřízeni ostatní bohové, kteří řídí své oblasti, které jim ve světě patří, ale všechno podléhá a směřuje k Diovi. Na základě těchto poznatků se můžeme pokusit stanovit základní rysy, které jsou příznačné pro řecký svět Hérakleitovy doby:

1. Touha hledat pravdu a jednotný výklad světa.
2. Jsoucno, které reprezentuje celý svět v celistvosti, má dualistickou povahu – proti pohyblivému a proměnlivému stojí jsoucno nehybné a stálé.¹²
3. Hledání první příčiny nebo počátku všeho.
4. Uvažování o světě podle jeho genealogie a hierarchie.
5. Primární roli v systému světa hrají přírodní síly personifikované do postav bohů.
6. Světový řád se upíná k jednomu konečnému principu.¹³

Tento orientační výčet charakteristických rysů řecké kultury a řeckého myšlení poukazuje na to, čím vším je pojem *logu* podmíněný. Zde ovšem ještě nemluvíme o *logu* ve smyslu Hérakleitovy filozofie, ale o *logu* jako obecném způsobu vnímání světa, který překračuje rovinu *mýtu* a *eposu*.

V souvislosti s těmito informacemi lze získat už přibližnou představu o tom, čím byli první filozofové ovlivňováni při formulování svých úvah. Protože země, voda, vzduch, slunce a všechno kolem člověka mělo z pohledu mýtů nějaký božský původ a člověk k těmto „prvkům“ cítil úctu, je nasnadě, že v nich začal spatřovat první principy, ze kterých všechno vzniklo. Tímto způsobem uvažovali míléští filozofové: např. Thálés z Míléty pokládal za vševládny počátek světa vodu, Anaximandros apeiron (neomezené), Anaximenés zase vzduch. V 6. století př. n. l. se tedy zaměřovala první zkoumání především na jakýsi „přírodovědný“ rozbor světa se zaměřením na jeho „božský“ původ, pro který se používal řecký termín *arché* (toto slovo v překladu znamená nejen „počátek“, „původ“, ale také „vláda“ – to, co je počátkem světa, má také nad ním vládu).¹⁴ Tato odbočka k míléským filozofům slouží především k uvedení nového pojmu – *arché*. V následující kapitole budu blíže mluvit o tom, jak spolu souvisí *arché* ostatních přírodních filozofů a *logos* u Hérakleita.

¹² Toto dualistické vnímání skutečnosti se projevuje více či méně snad v celém Hésiodově díle. Například protikladem neurčitého Chaosu se stává řád světa, který v něm vzniká atd.

¹³ Tento přehled charakteristických rysů řecké kultury jsem zpracovala především na základě kapitoly věnované Hésiodovi v knize *Antická filozofie* od F. Rickena (RICKEN, 2002 str. 11-12).

¹⁴ Srv. PRACH, 1998 str. 90.

Město Efesos leží, podobně jako Miletos, na pobřeží Malé Asie a právě v tomto městě žil a působil na přelomu 6. a 5. století př. n. l. Hérakleitos, podle místa zvaný „z Efesu“. Efes patří mezi historicky nejvýznamnější a nejstarobylejší města Iónie i celé maloasijské oblasti – podle dokladů má tradici dlouhou pět tisíciletí. Možná také to, že zde bývalo jedno z důležitých ekonomických center¹⁵, je dokladem, že se Efes stával místem střetávání různých kultur i národů. O tom, že má toto místo svého genia loci, svědčí kromě postavy Hérakleitovy také například pozdější existence jedné z prvních křesťanských obcí, což je doloženo v Bibli¹⁶. Také bývá Efes pokládán za důležité místo Artemidina kultu nebo později v dobách křesťanství bývá spojován naopak s Pannou Marií.¹⁷

Už v nejstarších mytických dějinách Efesu nacházíme zajímavou analogii s učením a myšlenkami jejího pozdějšího občana a osobnosti – Hérakleita. Když totiž toto město podle legendy zakládali iónští Řekové někdy kolem roku 1000 př. n. l., měl je vést Androklés, jehož otcem byl mytický athénský král Kodros. Ten jednou opékal rybu a přitom vznikl požár, který měl být podle věštby z delfské věštírny znamením toho, kde má založit město. Oheň, jenž se později stal jedním z ústředních pojmů Hérakleitovy filozofie, se tak objevuje již v mytologickém obrazu města, kde později sám Hérakleitos žil. A kromě toho je tu také protiklad ryby a ohně, který je základem zvláštní symboliky: „...ryba bude později často obrazem duše, která při své proměně vzplane“.¹⁸ Na tomto místě je vhodné připomenout, že zmínka o „ohni“ zde není zařazená náhodně. Slouží k uvedení ústředního pojmu této práce – „ohně“, který se objevuje už v mytologicko-náboženské sféře v Efesu a hraje v jeho dějinách určitou nezanedbatelnou roli.

Celá Iónie pak kromě Efesu zahrnuje ještě mnoho dalších významných míst, která dokreslují význam celé této oblasti. Severně od Efesu se nachází Kláros s Apollónovou věštírnou a Kolofón, kde se narodil Xenofanés a snad také Homér. Nedaleko na západě ležící ostrov Samos byl rodištěm Pythagorovým. Jižně od Efezu v Priéně působil mudrc Bias, ještě dále pak leží město Miletos, spojené s osobnostmi Thaléta, Anaximandra či Anaximena. Dále za Miletos je pak ještě v Didymách Apollónova věštírna. Z uvedených historicko-geografických dat vyplývá, že se v Iónii

¹⁵ Do Efesu vedla jedna z významných cest hedvábné stezky.

¹⁶ V Novém zákoně jsou obsaženy listy apoštola Pavla do Efesu, ale také zde podle křesťanské tradice žil v pozdním věku evangelista svatý Jan.

¹⁷ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 8-9.

¹⁸ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 9.

kromě mnoha význačných myslitelů a autorů (což je mimo jiné dokladem toho, že toto prostředí poskytovalo ve své době nejvhodnější podmínky pro intelektuální činnost) setkáváme také s kulty dvou bohů, kteří mají určitý vztah k našemu tématu. Jde o bohy Apollóna a Artemis (o ní už bylo řečeno, že měla kult v Efesu, kde jí byl zasvěcen také místní chrám), kteří jsou podle mytologie sourozenci, někdy bývají dokonce pokládáni za dvojčata.¹⁹ Tento geograficko-historicko-kulturní popis oblasti, kde Hérakleitos žil a působil, měl poukázat především na to, odkud mohou pocházet s největší pravděpodobností různé motivy v jeho filozofii, které se pochopitelně projevují také na podobě Hérakleitova *logu*, ale také tím měly být vyzdviženy mimořádně příznivé podmínky pro pěstování filozofie v Efesu i v celé Malé Asii.

Velká Artemis Efezská má být „dědičkou dřívější Velké Matky bohů Kybelé“²⁰, jejími emblémovými zvířaty jsou laň (případně také jelen) a včela²¹. Artemis je zosobněná *fysis*, což se překládá jako přirozenost či příroda; symbolizuje vlastně božství růstu a vznikání, ale též zanikání. Artemidin bratr Apollón je zase bohem harmonie, řádu a světla. Všechny tyto zmíněné božské atributy patří jako nedílné prvky do Hérakleitovy filozofie – na různých místech v přímých Hérakleitových zlomcích můžeme na tyto aluze narazit. Není ale třeba vést další diskusi nad tím, zda je tato souvislost dílem náhody, nebo vlivu náboženství a podmíněním „prostředím“. Zdeněk Kratochvíl se Štěpánem Kosíkem uvádějí ve své knize jeden důležitý postřeh – Hérakleitův spis nese rysy „mysterijní zasvěcovací řeči ... do mystéria *logu*“, které je vlastně filozofií, avšak filozofií uvádějící nikoli do podrobenosti, ale „do úsilí o jedno – všechno“²². Tento poznatek znovu potvrzuje, jak první, tzv. „přírodní“ filozofie úzce souvisí s mytologií i náboženstvím, což už bylo probíráno výše. Hérakleitova filozofie chce přinášet odpovědi na stejné otázky, na které odpovídá mýtus, ale s jedním rozdílem: zatímco mytická odpověď nastavuje jakési zábrany a meze, za něž by člověk už jít neměl, Hérakleitova cesta vede i dále až k samotnému uchopení podstaty *jsoucna*.²³

Ještě než přistoupíme k rozboru Hérakleitova filozofického myšlení, je vhodné připomenout alespoň některé hlavní informace o jeho životě, které se nám dochovaly a

¹⁹ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 9.

²⁰ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 9.

²¹ Na vyobrazeních mívá Artemis jako atributy luk a toulec, obvykle ji také doprovázejí zvířata. Apollón zpravidla hraje na lyru. Jejich společnou matkou je bohyně Létó. (BURN, 1999 str. 17).

²² Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 10.

²³ Srv. KRATOCHVÍL, 1996 str. 16-17.

kteřé mohou přispět ke zkoumání *logu* a „ohně“ v jeho myšlenkovém odkaze. Ve skutečnosti jich je však jen velmi málo. Samotný Diogenés Laertios²⁴ se zaměřuje především na anekdoty, které jsou s osobou Hérakleita spojované. Ze všech údajů, které o něm Diogenés píše, snad stojí za zmínku hlavně to, že byl aristokratického původu. Víme, že se narodil někdy kolem roku 540 př. n. l. Pokud je něco pravdy na původu zakladatele Efesu Androkla, jak o tom vypráví legenda, pak je možné, že mohl být dokonce vzdáleným potomkem mýtického athénskeho krále Kodra, Androklova otce. Úryvek, ve kterém kritizuje Hérakleitos Efezany za to, že vyhnali Hermodóra²⁵ (ale i další citáty namířené na adresu jeho efezských spoluobčanů, často s příměsí trpkosti²⁶), je poměrně dost jednoznačným svědectvím o tom, jaký vztah měl Hérakleitos ke své rodné obci a ke svým spoluobčanům. Byl jimi žádán, aby se vrátil k „politické činnosti“ a dal městu zákony, což on odmítl s tím, že město má již špatnou ústavu. Ovšem špatný vztah měl evidentně ke všem lidem, protože dále Diogenés uvádí, že si lidi nakonec zcela zprotivil a žil v ústraní v horách. Tato Hérakleitova povaha měla nakonec za následek i to, že nevytvořil žádnou filozofickou školu a že neměl ani žádné následovníky, kteří by pokračovali v jeho nastíněném filozofickém uvažování. Příčinu mělo toto chování možná v nějakém životním zklamání, které zažil ještě v době, kdy zastával úřady, které mu v obci náležely – jako král obětník měl pečovat o oběti bohyni Démétér. Později se ale vzdal všeho, co bylo spojené s něčím lidským, obrátil se k Artemis a k hledání jednoho, kterému zasvětil zbytek života.²⁷

Hlavně díky těmto skutečnostem bývá Hérakleitos nazýván „temným“, řecky *skoteinos*, latinsky *obscurus*²⁸. U tohoto označení je dobré se ještě na chvíli zastavit a povšimnout si, jakou důležitou roli hraje v Hérakleitově životě i filozofii motiv světla a temna. Už jednou jsme na to narazili v případě bohů Apollóna a Artemidy, s jejichž kultury vykazuje Hérakleitovo učení přinejmenším určitou analogii. Samozřejmě slovo „temný“ se v této souvislosti používá jako přívlastek popisující především Hérakleitovu povahu a podobně vyznívá i jiné jeho pojmenování jako „toho, který mluví

²⁴ Srv. *Diogenés Laertios*, 1-17.

²⁵ „Všichni dospělí Efezané by udělali dobře, kdyby se oběsili a zanechali obec nedospělým, protože vyhnali svého nejzdatnějšího muže Hermodóra...“ (*Diogenés Laertios*, 2), také označováno jako zlomek B 121.

²⁶ Např. zlomek B 125a z Tzetza: „Ať vás neopustí bohatství, Efezané, abyste byli usvědčováni ze své ničemnosti.“

²⁷ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 7.

²⁸ Srv. KIRK, a další, 2004 str. 235-236.

v hádankách“, nebo Theofrastovo označení Hérakleita „vznětlivým“²⁹. Ale bylo by mylné domnívat se, že by se oba pojmy v Hérakleitově nauce vůbec nevyskytovaly ve spojení. Například ve zlomku B 26 z Klementa se píše: „Když člověk večer přestává vidět, sahá po světle...“³⁰ V návaznosti na tento citát si dovolím malou parafrázi symboliky noci a světla, která se v něm objevuje, abych mohla vyjádřit způsob, jak Hérakleitova osobnost vyznívá v kontextu všech výše uvedených údajů, které se nám o něm dochovaly: Hérakleitos jako člověk opovrhující světem se distancuje od „běžných“ lidí³¹, kteří nemají schopnost porozumět jeho *logu* – tím je dán onen „temný“ rys jeho osoby, ale uprostřed této „temnoty“ nebo navzdory ní vytváří svou filozofickou nauku, kterou bychom mohli označit symbolicky a v duchu této metafory jako „světlo“, jež má zrak člověka obklopeného temnotou vyjasňovat. Pod vyjasňováním zraku zde rozumíme hledání a nacházení výkladu světa.

Tato formulace, kterou lze označit snad také jako poněkud lapidární, by ale mohla shrnovat vše podstatné, co bylo o Hérakleitovi v předchozí kapitole řečeno. Podporuje mě v tom také názor antických autorů na Hérakleitovu „temnost“ – podle nich byla jenom zdánlivá, ale „pro toho, kdo pochopí, se naopak stává ‚sluncem‘ nebo ‚kormidlem““³². Ještě chci upozornit na jinou zajímavou souvislost mezi Hérakleitovým hledáním prvního principu světa a jeho „temnou stránkou“. Hérakleitos se oddal kultu bohyně Artemis, ale nešlo o pravou lidovou zbožnost, jak naznačuje třeba pozdě antická anekdota o tom, jak si hrál s dětmi kostky v Artemidině chrámu³³, nebo některé jeho výroky o bozích³⁴. Náboženská mystéria ho sice inspirovala v jeho myšlení, ale jejich obvyklá podoba byla podle něj zřejmě nedostačující k tomu, aby obsáhla princip kosmu. *Logos*, jak ho chápal Hérakleitos, překračoval všechny tyto náboženské přístupy ke světu, proto nemohl být sdělitelný běžnou řečí.

Poukázáním na Hérakleitovu „temnou“ stránku bych mimo jiné chtěla zdůraznit, jak jsou všechny dříve jmenované rysy v Hérakleitově osobě propojeny. „Mystérium

²⁹ Srv. *Diogenés Laertios*, 6.

³⁰ Srv. *DK* 22 B 26.

³¹ Ze zachovaných Hérakleitových textů je patrné, že jeho pohrdání lidmi a stranění se jich vycházelo pravděpodobně z jeho filozofické metody. To znamená, že většinu lidí řadil mezi nevědomý dav, kterému není dáno žít bez předsudků a porozumět *logu*. Je ale také možné, že na to mohla mít určitý vliv ona trpká zkušenost, jakou měl Hérakleitos z doby, kdy se ještě ve své obci politicky angažoval (KRATOCHVÍL, 1996 str. 34-35).

³² Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 12.

³³ O této anekdotě mluví ve svém komentáři Z. Kratochvíl (KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 8).

³⁴ „Kosmos, stejný pro všechny, neučinil žádný z bohů ani lidí...“ (B 30).

logu“ (když si tady dovolím použít terminologii Z. Kratochvíla) není dostupné každému člověku, odtud pochází tedy „temnota“, bez níž by Hérakleitův *logos* nebyl myslitelný.

3 Hérakleitova filozofie

3.1 Obecný úvod, vymezení hlavních pojmů

Ústředním pojmem Hérakleitovy filozofie je *logos*. I když se obvykle tento pojem překládá jako „slovo“ nebo „řeč“, je třeba ho blíže identifikovat, protože ve skutečnosti zahrnuje podstatně větší množství významů, než tyto dva zde uvedené. O tom se můžeme přesvědčit, když nahlédneme do řecko-českého slovníku. Ve vydání Prachova slovníku najdeme desítky různých způsobů překladu tohoto slova, vybírám jen některé: „počet“, „účet“, „platnost“, „názor“, „důvod“, „účel“, „mysl“, „rozum“, „slovo“, „záměr“, „řeč“, „zpráva“, „pověst“, „pojem“, „myšlenka“, „tvrzení“, „spis“, „kniha“, „věc“, „jméno“, „sláva“ a další³⁵. Z Hérakleitova použití tohoto termínu je zřejmé, že se pod ním rozumí něco, co velmi důležitým způsobem odhaluje pravdu o světě, možná jeho podstatu nebo princip, na jehož základě je uspořádán, řízen atp. Tuto domněnku Hérakleitos podporuje ještě tím, že *logos* dělá něčím nedostupným pro obyčejné průměrné lidi. Nejvíce o tom čteme ve zlomku B 1 ze Sexta Empirika:

„Nechápající jsou vždy lidé: jak před tím, než slyšeli jsoucí řeč (*logos*), tak i když ji slyšeli poprvé. Ač se všechno děje podle oné řeči, podobají se nezkušeným, když zakoušejí taková slova a taková díla, jaká já vykládám; když rozlišuji podle jejich jednotlivé přirozenosti a ukazuji jak se to s nimi má. Ostatním lidem však zůstává skryto, co činí, když bdí, tak jako zapomínají, co dělají, když spí.“³⁶

Vzhledem k těmto skutečnostem se *logos* mnohem častěji vůbec nepřekládá a ponechává se v původní řecké podobě. Je to zřejmě nejcitlivější přístup, jak zachovat určitou netransparentnost tohoto slova, tedy jeho skrytou rovinu, což žádný překlad nemůže nikdy dobře vystihnout. Podle Z. Kratochvíla jde ve zmíněném zlomku B 1 o „slyšení řeči, ale také o naslouchání řádu nebo naslouchání řeči o řádu,“ později je logem myšleno „to, podle čeho se všechno děje“ – shrneme-li tyto skutečnosti, je *logos* v ukázce používán ve významu „řád“, „smysl“, případně „bytostná řeč“³⁷. Podobně se vyjadřuje k této otázce také Christian Iber, který podle mě lépe vysvětluje způsob používání logu u Hérakleita: „Jednak může znamenat Hérakleitovu nauku, jednak to, o

³⁵ Srv. PRACH, 1998 str. 326.

³⁶ Srv. DK 22 B 1.

³⁷ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 16.

čem tato nauka pojednává.“³⁸ Iber dokonce píše v tom smyslu, že Hérakleitův *logos* by mohl označovat objektivní rozum. Protože se jedná o celkem zajímavou interpretaci důležité části Hérakleitova myšlení, která spadá pod zaměření této práce, podrobněji zde rozeberu Iberovu argumentaci³⁹ a propojím ji s dalšími zkoumánými jiných autorů.

Výše uvedený citát o *logu* ze Sexta Empirika dává Iber do souvislosti s jiným citátem z Diogena Laertského, který je podle všeho výpovědí o onom „objektivním principu“ nebo „rozumu“: „To jedno moudré – vědět, že důmysl, byť kterýkoliv, všechno řídí skrze vše.“⁴⁰ Tady se mluví o „důmyslu“, čemuž v originále odpovídá slovo *gnómé* – Iber to překládá jako „myšlenka“, Kirk zase jako „poznání“⁴¹. Podle tohoto Hérakleitova výroku můžeme usoudit, že *gnómé* – „myšlenka“ je projevem duchovní činnosti onoho objektivního rozumového principu. Na první pohled se může zdát, jako by zde nebyla o *logu* vůbec žádná řeč, jako by snad objektivní rozum podle Hérakleita produkoval jenom „myšlenky“. *Gnómé* ale „kromě duchovního náhledu znamená také tolik, co pravidlo, pokyn nebo plán, podle něhož se vše děje“⁴². Jestliže dokážeme tento plán poznávat, potom můžeme dosáhnout moudrosti. To je podstatou sdělení zlomku B 41, ale kromě toho v něm můžeme přečíst ještě více informací. Pod tento plán si totiž můžeme dosadit ze všech pojmů, které se u Hérakleita vyskytují, velmi dobře také jiný, o němž zde už bylo hodně pojednáváno, a to *logos*. Kirk a další ve své knize k tomu dodávají, že „*Logos* je ztělesněním *metron* neboli míry“⁴³ – na základě toho si může být člověk jistý, že vše je řízeno a uspořádáno podle nějakého řádu a že se svět nepropadne do chaotické plurality. Na základě této úvahy můžeme potvrdit, že *logos* se přinejmenším velmi blíží charakteristice objektivního rozumu. Aby zde ale nedocházelo k nedorozumění a nebyl tento pojem chápán ve smyslu pozdější filozofické terminologie (například hegelovsky), definuji zde tento „objektivní rozum“ pro potřeby této práce jako princip vycházející z Hérakleitových nahlédnutí skutečnosti, nikoli tedy jako výsledek nějakých filozofických abstrakcí a dedukcí, jaké jsou typické pro mnohé pozdější filozofické směry, zvláště už zmiňované „hegeliánství“. Tento pojem „objektivní“ chápu v souvislosti s prvními slovy Hérakleitova díla ve zlomku

³⁸ Srv. IBER, 2010 str. 67.

³⁹ Srv. IBER, 2010 str. 67-68.

⁴⁰ Srv. *Diogenés Laertios*, 1.; DK 22 B 41.

⁴¹ Srv. KIRK, a další, 2004 str. 262., IBER, 2010 str. 67. Překlady slova *gnómé* od různých překladatelů uvádím pro přesnost, protože na tomto místě může mít význam tohoto slova velký vliv na pochopení předkládané úvahy.

⁴² Srv. IBER, 2010 str. 67.

⁴³ Srv. KIRK, a další, 2004 str. 262.

B 30 („Kosmos, stejný pro všechny...“)⁴⁴, kde je po srovnání se zlomkem B 89 („Pro bdící je svět jeden a společný, ale každý ze spících se obrací k vlastnímu.“)⁴⁵ evidentní, že jde o snahu vyjádřit podle vlastních skromných možností to, čemu dnes říkáme objektivní realita.⁴⁶

O tom, že *logos* je něčím, co nezávisí na Hérakleitově osobě, svědčí také další úryvek: „Vyslechnou-li ne mne, nýbrž *logos*, pak je moudré uznat, že vše je jedním.“⁴⁷. Hérakleitovi zde nejde o to, aby lidé poslouchali jeho samotného, nýbrž *logos*. Nelze tedy zpochybnit fakt, že *logos* je něco více než pouhá řeč apod. Poslední pravdou, kterou lze objevit při „naslouchání *logu*“, je skutečnost, „že vše je jedním“. To znamená, že člověk obdařený schopností být moudrý dokáže vidět přes všechny jednotlivé rozpory a veškerou běžně vnímanou pluralitu světa to, že nakonec se všechno spojuje do jednoty. Toto zjištění teď mohu označit za jedno z nejdůležitějších, protože se zde potvrzuje, že *logos* je něco objektivního a že souvisí nějak s tím, jak je svět řízen.⁴⁸

Aby bylo možné dosáhnout ještě většího propojení mezi tím, co nám sdělují oba citáty⁴⁹, podíváme se blíže na etymologii slova *logos*. To je totiž odvozováno od slovesa *legein*, což znamená „sbírat, vyprávět, vypočítávat, znázorňovat“ a od toho má *logos* význam „míry, pravidla, poměru“. Odtud u Hérakleita *logos* vyjadřuje „soubor poměrů a vztahů ve světě, který je třeba pomocí slov vyložit“⁵⁰. Tak se nám uzavírá propojení mezi světem roztržštěným do mnohosti, jeho spojováním do jednoty, plánem nebo mírou tohoto světa, objektivním rozumem a nakonec samotným *logem*.

Na uvedeném citátu B 1 ze Sexta Empirika mimo jiné ještě pozorujeme, že se Hérakleitos staví do role toho, kdo chce lidi poučovat o tom, jak rozpoznávat „pravdu, která je ‚společná‘, tj. platná pro všechny věci a přístupná všem lidem...“⁵¹. Pokud tedy máme potvrzené, že *logos* je u Hérakleita chápán jako objektivní princip, potom je jeho poznání klíčem k pravdě o světě, kterou se ale lidé musí snažit pracně odhalovat, protože běžné pozorování k tomu nestačí. Dáme-li do souvislosti zlomky B 1 a B 50, potom je touto pravdou, která má být odkryta, skutečnost, že „vše je jedním“, jak už

⁴⁴ Srv. DK 22 B 30.

⁴⁵ Srv. DK 22 B 89.

⁴⁶ Srv. MACHOVEC, 1993 str. 18.

⁴⁷ Srv. DK 22 B 50.

⁴⁸ Srv. IBER, 2010 str. 68.

⁴⁹ Srv. DK 22 B 41 a B 50.

⁵⁰ Srv. IBER, 2010 str. 68.

⁵¹ Srv. KIRK, a další, 2004 str. 241.

bylo výše řečeno. Běžní lidé umí vnímat jenom rozpory mezi věcmi, ale jejich vzájemná spojitost, která není běžným způsobem rozpoznatelná, jim uniká. Ve zlomku B 114 ze Stobaia používá Hérakleitos slovní hříčku, která ještě lépe objasňuje vztah mezi *logem* a jeho „rozumným“ poznáváním. *Logos* je zde představen jako *xynon* = to, co je společné všemu, o kterém se mluví *xyn noó* = s rozumem. Tento rozum (*nús*) tady označuje vztah k celku.⁵² Tím by se potvrdila pravdivost předpokladu, že většina lidí ulpívá na tom, jak se jim svět zjevuje bezprostředně a jak nejsou schopni překročit tento způsob vnímání, o čemž se je ale snaží přesvědčit právě Hérakleitos.⁵³

Nús – rozum je tedy podobný zákonu, který na rozdíl od lidských zákonů neplatí jen pro společnost lidí, ale pro celé veškerenstvo. Pomocí rozumu člověk zkoumá *fysis*, kterou se v Hérakleitově filozofii myslí „bytnostná struktura věcí, která poukazuje ke skrytému bytnostnému základu nebo počátku, z něhož vychází“.⁵⁴ Více se o ní dozvíme ze zlomku B 123, v němž stojí: „Přirozenost (*fysis*) se ráda skrývá“.⁵⁵ Ale tato *fysis*, kterou můžeme také nazvat odpovídajícím českým slovem „bytnost“, není úplně skrytá, ale současně není ani zcela nepřístupná, protože ji můžeme objevovat prostřednictvím „myšlení, které se dostává na stopu logu věcí“.⁵⁶

Fysis je podle Hérakleita počátkem nebo původem vzniku věcí, my ji můžeme definovat na základě už provedených rozborů jako jednotu protikladů. U této jednoty protikladů je však důležité, jak ji Hérakleitos chápe. Ať se podíváme na kterýkoli z jeho výroků obsahujících protiklady, je z toho nutné odvodit, že Hérakleitos nemyslí způsobem, jaký je běžný pro formální logiku. Dokonce by takový způsob myšlení byl v rozporu s jeho učením, protože logika nemusí být vždy v souladu s rozumem (*nús*), jak o něm bylo psáno výše.⁵⁷ Jeho chápání jednoty protikladů dnes označujeme slovem „dialektika“ – ačkoliv Hérakleitos toto slovo neznal, je pro nás dnes tím, kdo objevil poprvé dialektický princip. Není to však nic nepodstatného nebo okrajového, protože Hérakleitův způsob vnímání *fysis* jako jednoty protikladů je velmi odlišný od pozdějších filozofických přístupů k této problematice. Protiklady doslova prostupují veskrz Hérakleitovou filozofií a můžeme je vidět například už na výše probíraném zlomku B 26, kde proti sobě stojí dokonce dvě dvojice: zažehnavání světla (vyšší bdění), běžné

⁵² Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 40 a IBER, 2010 str. 68.

⁵³ Srv. IBER, 2010 str. 73.

⁵⁴ Srv. IBER, 2010 str. 68.

⁵⁵ Srv. DK 22 B 123.

⁵⁶ Srv. IBER, 2010 str. 69.

⁵⁷ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 40.

bdění, běžný spánek a spánek smrti. Mnohem známější jsou však jeho protiklady o nejcistší i nejspínavější vodě v moři,⁵⁸ nebo o téže cestě nahoru i dolů.⁵⁹ Pro všechny tyto protiklady je společné to, že se v nich Hérakleitos nesnaží hledat nějakou vyšší jednotu, která by je překračovala, ale vnímá je tak, jak se vyskytují ve skutečnosti a jak jsou díky tomuto svému uskutečňování identické. Hérakleitovi jde o „jednotu v protikladu“,⁶⁰ což samo o sobě odporuje pravidlům logiky, jak ji známe, ale je to podstatou Hérakleitova učení. Lidé nedokáží poznávat tuto jednotu protikladů, protože k takovému poznání je nutné mít něco jako schopnost „pronikavého postřehu“. Stejným způsobem je nutné vnímat také Hérakleitovy výroky, které jsou zaznamenáním právě takových pronikavých postřehů, které vznikají náhle v jediném okamžiku, podobně jako nápad nebo řešení nějakého problému.⁶¹

3.2 Nauka o ohni

Nyní máme připravené už vše potřebné k tomu, abychom přistoupili ke zkoumání centrálního předmětu této práce. Bylo zde popsáno, jaký je vztah mezi *logem* a *nús* (rozumem) a jak se rozum vztahuje k *fysis* věcí, resp. veškerenstva. Zbývá však ještě zodpovědět otázku, co je samotný *nús*, případně jaká je jeho povaha. Zatímco naprostá většina myslitelů počínaje Platónem by *nús* umístila do nehmotného světa, konkrétně například sám Platón do světa idejí, Hérakleitos chápe *nús* jako princip ohně. Ale také v tomto případě bychom neměli vnímat oheň jen jako nějakou „látku“, a to v kontextu dalších předsokratovských filozofů, např. mílétské školy, jak to prezentoval Aristotelés a další pokračovatelé, což je obvyklý ukvapený závěr všech, kdo se poprvé seznamují s touto filozofií. Hérakleitův oheň sice je jakýmsi pokračováním této tradice hledání jednoho „praprvcu“, který by měl sloužit pro jednotný výklad světa, kromě toho je ale navíc ještě spíše symbolem něčeho, co se blíží našemu slovu energie – přesněji snad můžeme říci, že je principem napětí mezi protiklady, které utvářejí jednotu světa – tak to nahlížel Hérakleitos při svém zkoumání podstaty věcí, které bylo ještě oprostěné od pozdějších filozofických abstrakcí. Slovo energie v našem dnešním slova smyslu je tedy na tomto místě nepatřičné. Ostatně, ani slovo látka se u Hérakleita vůbec nevyskytuje. Hérakleitos se sám velmi potýká s tím, jak má vyjádřit své myšlenky, protože v jeho době ještě nebyla ustavená filozofická terminologie, jako tomu bylo už

⁵⁸ Srv. DK 22 B 61.

⁵⁹ Srv. DK 22 B 60.

⁶⁰ Srv. IBER, 2010 str. 72.

⁶¹ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 68.

za doby Platóna a Aristotela (vždyť také právě proto se uchýlil k používání jazyka mystérií, aby poukázal na to, že se jeho „řeč“ liší od jiných běžných „řečí“ odkazem ke skrytým obsahům věcí).⁶²

Hérakleitos si během svého „pronikavého“ pozorování světa povšimnul toho, jak oheň představuje princip energie, která dává věcem život nebo je uvádí do pohybu. Tuto skutečnost dokládá zlomek B 64 z Hippolyta: „Toto veškerenstvo řídí blesk“.⁶³ Za prvé zde musíme uvést, že blesk je nejen jednou z podob ohně, ale je také symbolem vládce bohů Dia. Na tomto místě se tak propojuje filozofické zkoumání světa s jeho mýtickým výkladem. Hérakleitos si byl této podobnosti vědom, a proto také použil tuto formulaci, která přirovnává oheň, princip světa, k atributu Dia, ale současně dává rozumu (*nús*) jakoby božskou podstatu. To podporuje i zlomek B 32, kde se mluví o „jednom moudrém“, které „samotné nechce i chce být zváno Diovým jménem“.⁶⁴ Lidské poznání je pak plamenem, který směřuje k tomuto jednomu moudrému, které je vlastně celkem.⁶⁵ Vrátime-li se zpět ke zlomku B 64, představuje blesk také záblesk myšlenky vědomí, tedy toho vědomí, které je vztažené k celku.⁶⁶ Tady musíme ještě podotknout, že záblesk myšlenky není míněn Hérakleitem jen symbolicky, jak bychom to asi dnes chápali my, ale i fyzikálně. Teprve mnozí pozdější autoři a myslitelé, kteří přejímali Hérakleitovy myšlenky, jim dávali obrazný význam, zatímco u Hérakleita, jak dokazují např. rozborů U. Hölschera, takový přístup musíme odmítnout.⁶⁷

V předchozím odstavci je obsaženo implicitně něco, co je dalším důležitým rysem Hérakleitovy nauky. O ohni se tam totiž mluví ve dvou různých kontextech. Jednak představuje oheň kosmický princip, ale zároveň také princip lidské duše. Tuto analogii mezi mikrokosmem a makrokosmem dokládají zlomky B 76 a B 77. V prvním z nich se píše: „Smrt země je voda, a smrt vody je vzduch, a vzduchu oheň a naopak.“⁶⁸ Jde tedy o vyjádření k tomu, jaké vztahy živlů působí určité změny v kosmu. V dalším zlomku stojí: „Rozkoš duším – aby nenastala smrt, když jsou vlhké.“⁶⁹ Můžeme zde tedy sledovat, jak se tentýž typ změn projevuje stejným způsobem na úrovni kosmu i na úrovni člověka, resp. jeho duše. Lidská duše se tak vlastně stává součástí světových

⁶² Srv. IBER, 2010 str. 72 a MACHOVEC, 1993 str. 17.

⁶³ Srv. DK 22 B 64.

⁶⁴ Srv. DK 22 B 32.

⁶⁵ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 23.

⁶⁶ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 75.

⁶⁷ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 72 a 75.

⁶⁸ Srv. DK 22 B 76.

⁶⁹ Srv. DK 22 B 77.

procesů.⁷⁰

O smrti však pojednává také jiný zlomek, o němž už tady bylo dost řečeno v jiných souvislostech. Konkrétně jde o zlomek B 26 – výše bylo poukázáno na to, že obsahuje dvě dvojice protikladů, které jsou si navzájem analogické. Podobně, jako ještě třeba na dalším zlomku B 88, je zde vyloženo, jak probíhá vztah mezi protiklady „živý – mrtvý“, „bdící – spící“ (zlomek B 88 k tomu ještě přidává dvojici „mladý – starý“). Každý člen těchto párů „soupeří“ se svým protějškem a podle toho, na čí straně je převaha, dochází k naplnění jeho obsahu. Hérakleitovým přínosem je však to, že díky pochopení vztahu mezi bděním a spánkem můžeme získat jistotu, že i vztah mezi životem a smrtí je stejný, tj. že smrt je převrácením života a naopak. Podobně to platí i pro mládí a stáří, i když v jiném časovém horizontu.⁷¹

Abychom mohli odhalit bližší spojení předchozí úvahy s ohněm, povšimněme si poslední věty ve zlomku B 12: „...duše se tou vlhkostí vypařují“.⁷² Kratochvíl s Kosíkem zde připomínají, že podle Hérakleita „je duše asi něčím mezi řekou a ohněm, mezi uplíváním a zápasem o vztah k celku“.⁷³ Uvo Hölscher hovoří rovnou při interpretaci tohoto výroku o začlenění duše do procesu *anathymiasis*, „vypařování z vlhka“, přechodu z vody v oheň“.⁷⁴ To ovšem znamená, že duše není nějakým stálým neměnným ohněm, ale že také prochází procesem neustálého kolísání mezi zapalováním se a uhasínáním. Tomu odpovídá přecházení od stavu bdění do stavu spánku a naopak. Širší kontext tohoto zlomku u Sexta Empirika přibližuje, že jde evidentně o propojení se střídáním dne a noci, přičemž důsledkem tohoto střídání je uzavírání smyslů od vnějšku. Ve zlomku B 26 dále stojí, že se „živý dotýká mrtvého a bdící spícího“ – sloveso „dotýkat se“ je zde ale použito jako slovní hříčka ve smyslu „zapalovat“ (podobně jako je v češtině vyjádření „chytat“ o ohni). Proto Uvo Hölscher píše dokonce o tom, že „bdící spaluje spánek“, že je to „zapálený spáček“. To by nasvědčovalo interpretaci, že přechod od bdění ke spánku je způsobován tím, „že se spotřebuje zásoba spánku“.⁷⁵

⁷⁰ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 78. Podobný pohled na tuto otázku měli později stoikové. Všechno pokládali za současně aktivní a pasivní – ale obě tyto stránky, které platí pro veškerou skutečnost, jsou už blízké Platónově a Aristotelově myšlení. Současně však jsou obě tyto stránky látkové povahy, jsou tělesné a nejlépe to lze přirovnat právě k povaze živlů, zvláště ohně. Aktivní oheň je pro stoiky více než živl, je to základ bytí i ostatních živlů, které jsou ve skutečnosti jen jeho proměny. Je zřejmé, že stoikové byli v tomto bodě přímo nějak ovlivněni Hérakleitem (Srv. KRATOCHVÍL, 1996 str. 80).

⁷¹ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 75.

⁷² Srv. DK 22 B 12.

⁷³ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 47.

⁷⁴ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 75.

⁷⁵ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 75.

Protože se ukazuje, že zlomek B 26 má poměrně zásadní význam pro naše pochopení Hérakleitovy nauky o ohni, je třeba se jím zabývat ještě trochu podrobněji. Ve zlomku B 36 stojí, že „pro duše je smrt stát se vodou“⁷⁶, což by znamenalo, že přechod mezi životem a smrtí závisí na přeměně živlu, konkrétně – smrt duše je zrozením vody – nebo ještě jinak – smrt člověka je „vyhasnutí“. Tady tento přechod ale neplatí jen pro umírání, ale také pro přechod z bdělého stavu do spánku. Bdělý stav znamená, že je duše „prosvětlená“, člověk má jakoby prosvětlené vědomí, zatímco ve spánku „uhasíná“ a přibližuje se tak v podstatě stavu smrti. „Noční duše“ člověka se tak vlastně „dotýká“ mrtvých, s nimiž se může setkávat ve snech. To je možné proto, že ve spánku je lidská duše blízko vlhké formě, tedy „mrtvému stavu“, a mrtví mají vlhkou podstatu rovněž.⁷⁷

Charles H. Kahn se pomocí svého rozlišování mezi „slabým“ a „silným“ čtením Hérakleitových zlomků snaží ukázat, že v souvislosti se zlomkem B 62 („Nesmrtelní – smrtelní; smrtelní – nesmrtelní; jsou živi smrtí těch druhých, jsou mrtvi životem těch prvních.“)⁷⁸ existuje přímá souvislost mezi „mrtvými“, tj. těmi, kterým duše přešla trvale do vlhkého stavu, a „nesmrtelnými“. Jestliže platí, že nesmrtelní střídají smrtelné a naopak, potom musíme odmítnout, že by u Hérakleita byla nějaká dichotomie mezi pojmem „smrtelník“ a „nesmrtelník“, jak to chápeme dnes. Z toho vyplývá, že „smrtelný“ člověk má během svého života „ohnivou“ duši, když zemře, jeho duše se přemění ve „vodu“. Ale celé to platí i naopak, člověk se rodí z „vody“, což znamená, že „nesmrtelní“ musí mít povahu „vody“. Tato interpretace by tím pádem potvrzovala nejen to, že smrtelníci a nesmrtelní jsou si navzájem ekvivalentní, ale také to, že „smrt“ a „život“ je v Hérakleitově pojetí totéž a že to platí beze zbytku ve všech případech. A nakonec se zde také potvrzuje stálé napětí mezi ohněm a vodou jako principem střídání „života“ a „neživota“. Odtud by se dalo odkazovat také na výrok B 48, jehož obsahem je slovní hříčka s lukem a životem – tato slova jsou si v řečtině velmi podobná, čímž chce Hérakleitos naznačit totožnost obou, tj. smrti i života.⁷⁹

V případě zlomku B 26 se ještě nabízí jedna souvislost, která může osvětlit více pojetí ohně u Hérakleita, jak na to bude ještě v další části práce také navázáno. Tentokrát porovnáme tento zlomek se zlomkem B 12, a to s jeho částí, o níž tu ještě nebyla řeč, ale která patří zřejmě k nejslavnějším Hérakleitovým citátům: „Na ty, kdo

⁷⁶ Srv. DK 22 B 12.

⁷⁷ Srv. KAHN, 2008 str. 109.

⁷⁸ Srv. DK 22 B 62.

⁷⁹ Srv. KAHN, 2008 str. 108-109.

vstupují do týchž řek, se valí jiné a jiné vody.“⁸⁰ Pokud použijeme tento citát na vztah bdícího a spícího, potom to znamená, že mezi oběma stavy u téhož člověka neexistuje přísná totožnost, ale jde o specifický vztah, který Charles H. Kahn označuje za „psychický dotek“ – bdící se ve své paměti jakoby „dotýká“ spícího. Podobný vztah platí také pro spícího, který se během spánku „dotýká“ mrtvých. Na základě toho můžeme odvodit, že mezi člověkem a jeho sny anebo jeho zkušenostmi z různých fází jeho života existuje podobný vztah, jako mezi člověkem a jeho potomstvem. V této úvaze můžeme pokračovat i v případě vztahu mezi živelnými formami – všechno to odkazuje k podstatě procesu „dění“, jak ho chápe Hérakleitos.⁸¹

Abychom ještě lépe osvětlili význam zlomku B 26 v rámci probíraného tématu, zaměříme se ještě podobněji na rozbor slov, která jsou v něm použita a prozkoumáme slovní hříčky týkající se světla (což je podoba ohně) v tomto výroku. Samozřejmě takový postup nemusí odhalovat žádná podstatná filozofická zjištění, spíše jde o hru na odhalování zašifrovaných znamení, která nám mohl Hérakleitos zanechat, jak to naznačuje Edward Hussey ve svém článku, přesto i tato rovina Hérakleitova odkazu si zasluhuje určitou pozornost. Nejprve si vyhledáme klíčové pojmy celého citátu a rozбором použitých slovních tvarů si prověříme, jakou mezi nimi vytvořil Hérakleitos souvislost. Hlavním výrazem, kolem kterého se zde vše točí, je světlo – řecky *fós*. Ve slovníku můžeme ale zjistit, že tento výraz pro světlo je velmi podobný slovu, které znamená „člověk“ – také *fós*. Dalším důležitým slovem je noc, to je zase opak světla – „ne-světlo“. V noci si musí člověk rozžehnout světlo, pochodeň – pro to má řečtina výraz *faos*. Nakonec se ještě ve zlomku píše o tom, že má vyhaslý zrak – pro oči má řečtina termín *faia*. Díky tomuto postupu získáme následující řetězec: člověk (= *fós* = světlo) – v noci (= ne-světlo) – zažehne světlo (= *faos*) – maje zhašen zrak (= *faia*, oči = světla). Dosadíme-li místo těchto klíčových slov do celé věty světlo, což podle našeho rozluštěného „rébusu“ možné je, dostaneme následující citát: „Světlo v ne-světle zažehne světlo, jsouc zhašeno ve světlech.“ Tyto skryté souvislosti nám poukazují na to, že v podstatě mezi oním střídáním spánku a bdění, mezi životem a smrtí, mezi fázemi lidského života, mezi člověkem a jeho potomky atd. panuje jedna jediná základní směna světla a tmy. Zpět se tak zde vracíme k základu všeho – k ohni. Můžeme se také právem domnívat, že se tímto způsobem snažil Hérakleitos ukázat na skrytou harmonii kosmu,

⁸⁰ Srv. DK 22 B 12.

⁸¹ Srv. KAHN, 2008 str. 116.

jak o tom píše ve zlomku B 54 („Nezjevná harmonie je silněji zjevná.“)⁸², ale i na jiných místech svého díla. Stejně tak několikanásobně použitá symbolika světla odkazuje k důležitosti ohně pro tuto kosmickou harmonii. A ještě nakonec můžeme vyvodit, že vlastně celé Hérakleitovo dílo chce být jakýmsi obrazem této harmonie, protože při zkoumání všech Hérakleitových citátů objevujeme jejich vzájemnou úzkou spojitost, která je však na první přečtení „nezjevná“ a musí se odhalovat postupně pomocí „pronikavých postřehů“, tak jako se odhaluje *logos*.⁸³

Nyní se vraťme zpět k tématu lidské duše, jak už o tom bylo pojednáváno v souvislosti s rozbořením zlomku B 26. Tentokrát budeme prověřovat, co o ní a jejím vztahu k Hérakleitovu ohni můžeme zjistit z dalších úryvků. Ve zlomku B 115 se píše: „K duši patří *logos*, který roste sám sebou.“⁸⁴ Není teď od věci zmínit zde citát velmi podobného znění z Platónova sedmého listu, kde stojí: „Plamen, který se v duši zažehne, se už sám živí.“⁸⁵ Podle toho, co jsme zjistili o Hérakleitově nauce, můžeme zaměnit *logos* za oheň i v tomto jeho výroku. Pomocí této záměny můžeme objevit další aspekty Hérakleitovy nauky, tentokrát v rovině epistemologické a etické. O duši už z předchozích úvah víme, že v ní panuje napětí mezi stavem bdění a spánku, života a smrti atd. podle toho, jak se v ní zapaluje nebo uhasíná oheň (resp. světlo, *fós*), který k ní patří. Podobné napětí ale platí také pro stav vědění, pamatování si a rozumění vzhledem k nevědění, zapomnění a nerozumění (tuto část Hérakleitovy nauky rozebírá Sextus). To znamená, že duše člověka, který má nižší inteligenci, řečeno naší terminologií, má také „méně kvalitní“ duši, která má horší „plamen“, a je tak blíže svému vlhkému protikladu. Něco podobného ale může zase platit pro stavy, kdy kterýkoli člověk na něco zapomene, nebo si naopak na něco vzpomene atd. Toto zjištění nám potvrzuje zlomek B 117: „Muž, který se opije, je veden nedospělým dítětem – vrávorá, nevnímá, kam kráčí, maje vlhkou duši.“⁸⁶ Opačnou skutečnost zase dokládá zlomek B 118: „Záře – suchá duše – nejmoudřejší a nejlepší.“⁸⁷ Každá duše má tedy danu nějakou svou přirozenou míru ohnivě složky, podle čehož se odlišují lidé moudřejší a hloupější, poněkud zjednodušeně řečeno. Kromě této předem dané schopnosti poznání však nezávisle může člověk ještě sám svým přičiněním přispívat k

⁸² Srv. DK 22 B 54.

⁸³ Srv. HUSSEY, 2008 str. 34-35.

⁸⁴ Srv. DK 22 B 115.

⁸⁵ Platón, 7. list, 341d.

⁸⁶ Srv. DK 22 B 117.

⁸⁷ Srv. DK 22 B 118.

„vlhnutí“ své duše, například tím, že se opije. K tomu lze ale vytvořit také protiklad – člověka, který usiluje o dosažení poznání, pečuje o svou duši a stará se, aby jeho „ohnivá“ složka byla co nejjasnější. To nám potvrzuje a zároveň doplňuje zlomek B 50: „Naslouchající, je moudré souhlasit ne se mnou, ale s řečí (*logem*), zvědět jedno – všechno.“⁸⁸ – to bychom mohli interpretovat jako pěstování moudré duše, která dospívá k poznání, že „vše je jedno“. Podobné vyznění má i zlomek B 1, který už zde byl citován na začátku kapitoly 3.⁸⁹

Výše citovaný zlomek B 117 má ještě jednu zajímavou rovinu výkladu – opilý muž je zde přirovnáván k dítěti. To opět znamená potvrzení už dříve probíraných faktů o analogickém růstu a oslabování ohně ve věcech: duše nedospělého se má k dospělému podobně, jako duše opilého k duši střízlivého atd. Také zde platí, že mírou je intenzita ohně – opilost u člověka způsobuje, že je jeho oheň potlačený vlhkem, totéž můžeme říct o nedospělosti atd. Z tohoto zlomku vyplývá, že dítě je na tom podobně, jako starý člověk na sklonku svého života. Oheň se tedy v lidské duši během dospívání postupně rozhořívá, aby v dospělosti dosáhl své největší síly, následně se ale zase oslabuje, což znamená, že člověk stárne, čímž se mu vrací jeho schopnosti na „nižší“ úroveň, podobnou té, na jaké jsou schopnosti dětí.⁹⁰

Ke zlomku B 115 je třeba ještě poznamenat, že růstem *logu* se tu nemyslí možnost neustálého vrstvení řeči, například tím, že je vždy se na co ptát apod. Růstem *logu* se myslí jeho progresse do hloubky směrem k objevování vlastních předpokladů a pak dalších a dalších souvislostí, z nichž vyplývá postupně stále jasněji celková propojenost *logu*. Z. Kratochvíl s Š. Kosíkem na základě toho uvádějí, že „množivost přírody je obrazem sebestačnosti a soběstačnosti *logu*“.⁹¹ Doplnění k tomuto významu ale také poskytuje výrok dochovaný z Marka Aurelia o tom, že „není třeba jednat a mluvit jako spící“.⁹² *Logos* nemůže dospívat k odkrývání sebe sama, pokud je oslabený vlhkou stránkou. Mluví-li tedy člověk tak, jako by měl „zatemněný“ rozum, je to špatně a podle Hérakleita je třeba se tomu vyhýbat a směřovat k tomu, aby se mluvilo jen tehdy, kdy má člověk rozum „vyjasněný“. Teprve taková řeč vycházející z plně „zapálené“ duše může být smysluplná a nějak přínosná.⁹³

⁸⁸ Srv. DK 22 B 50.

⁸⁹ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 76.

⁹⁰ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 55.

⁹¹ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 50-51.

⁹² Srv. DK 22 B 73.

⁹³ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 77.

Někteří autoři zpochybňují imperativní akcent ve zmíněném zlomku z Marka Aurelia – je dost pravděpodobné, že je toto podání skutečně nějakým způsobem zabarvené jinak, než jak to mohlo být původně u Hérakleita samotného. Ale současně U. Hölscher dodává, že to není neoprávněný zásah. Nahlédneme-li na celou Hérakleitovu filozofii shora a odhlédneme od všech detailů, kterými se musíme zabývat, potom zjistíme, že má celkově velmi silnou moralizující povahu – je to jedna z prvních filozofií, která je ovládána imperativem (kromě Hérakleita takovou podobu mohlo mít ještě učení Pythagorovo, ale jeho dílo se nám nedochovalo). U. Hölscher k tomu říká, že kdyby Hérakleitos nenabízel ve svém díle vzhled do podstaty jsoucího, potom by ani nemohla být řeč o tom, abychom mohli jeho učení pokládat za filozofii. Tady ale platí, že u Hérakleita je opravdu vše úzce navzájem propojené, tedy vzhled do jsoucího i s etickým významem důsledků tohoto vzhledu. Hérakleitos byl přesvědčený o tom, že klíčem k pochopení světa je právě oheň podle toho, jak se rozněcuje a opět zhasíná. Podle tohoto modelu platí, že duše s nejvíce rozdílným ohněm je současně nejchápavější, a může proto dosahovat nejlepších výsledků při nahlížení jsoucího.⁹⁴

Jak ukazuje pozdější vývoj filozofie v otázce definice lidské duše, měla Hérakleitova nauka na tuto tradici zřejmě velmi silný vliv. Zatímco před Hérakleitem nenajdeme o ohnivě duši nikde ani zmínku, po Hérakleitovi převzali tuto teorii jak stoikové, tak třeba i křesťané. A důvod toho byl velmi pravděpodobně v tom, že Hérakleitova nauka poskytovala logicky odůvodněný způsob hodnocení různých lidských slabostí, měla tedy výrazné etické důsledky. Už dříve jsme tu psali o zlomku B 77, podle kterého se dá shrnout, že duše lidí, kteří holdují alkoholu a jiným neřestem, jsou „vlhké“ – „rozkoš“ může být tedy nebezpečná, protože směřuje k vlhké stránce a pokud člověk propadne rozkoši docela, potom mu chybí návrat k ohnivě stránce duše. Díky tomu se vytratí napětí mezi oběma těmito složkami (život by měl být totiž vedený mezi póly neustálého zápasu a odpočinku), což bude mít určitě pro lidi vedoucí rozkošnický život negativní dopad v okamžiku smrti. Na takové lidi by se mohl vztahovat výrok B 13: „Prasata milují bahno.“⁹⁵ – bahno zde opět vyjadřuje vlhkou stránku duše těch, kteří žijí „jako prasata“. V jiném zlomku se píše, že „není lepší, aby se lidem stávalo, cokoliv chtějí“.⁹⁶ Když dáme tento výrok do kontextu toho, co zde už bylo řečeno o duši, můžeme z toho odvodit následující: Jestliže se lidem dostává

⁹⁴ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 77, včetně poznámky.

⁹⁵ Srv. DK 22 B 13.

⁹⁶ Srv. DK 22 B 110.

všechno, co chtějí, pak je to špatné, protože lidé touží po rozkoši, která jim ale „zvlhčuje“ duši, čímž se tito lidé přibližují stavu spánku a smrti. Podle jiného zlomku můžeme ještě více upřesnit, proč je tak špatné mít „vlhkou“ duši a jaké to má pro člověka následky: „Zemřelým lidem nastávají věci, které nečekají, a které se ani nedomnívají.“⁹⁷ Tato formulace je zvláštní v originále tím, že je zde odkazováno k „naději“ (*elpis*), která může mít v takovém kontextu význam negativní, a to obavu z budoucnosti, která má přijít. U. Hölscher dal všechny tyto pasáže do souvislosti a tím vzniká dojem, že Hérakleitos pomyslně hrozí se vztyčeným prstem všem, kteří upadají do neřestí a uspokojují svůj chtíč, protože po smrti jejich vlhká duše jim zřejmě nachystá něco takového, na co ani pomyslet nelze. U. Hölscher se na základě těchto úvah také domnívá, že v ohnivě podstatě Hérakleitovy duše může spočívat její „nesmrtelnost“, i když pro to nemáme žádný přímý písemný důkaz. Ovšem s přihlédnutím ke zlomku B 118 („Záře – suchá duše – nejmoudřejší a nejlepší.“)⁹⁸ se přinejmenším potvrzuje, že by takový závěr nemusel být mylný. Galénos, který je pravděpodobným zdrojem tohoto citátu, přirovnává onu záři k suchému lesku hvězd a hvězdy byly v antice pokládány za něco božského – vrstva stálic v ptolemaiovsko-aristotelském systému kosmu byla vyjádřením něčeho dokonalého, čemu se svět „dole“ pod nimi nemůže vyrovnat, ale přesto po tom lidé touží. Mohlo by to tedy znamenat, že oheň v duši může být cestou k nesmrtelnosti, i když to pro nás zůstane v rámci Hérakleitovy nauky spíše jen neověřenou hypotézou.⁹⁹

Všechno, co bylo v předchozí části této kapitoly řečeno, celkem logicky potvrzuje, že Hérakleitos pokládal duši za oheň a všechny její stavy jsou výsledkem proměn tohoto ohně. I kdybychom upustili od závěrů, které nemůžeme stoprocentně doložit ze zachovaných Hérakleitových zlomků, přece jen se ukazuje, že je tato část jeho díla velmi konzistentní a že nauka o duši i s jejími etickými souvislostmi je vystavěná na základě způsobu nahlížení kosmu a jeho upořádání, v čemž je spatřován jeden základní princip, a to ohně. Ale současně zde platí, že úplnou konzistentnost získává Hérakleitova nauka teprve tehdy, kdy ji bereme jako celek i s její kosmologickou částí. Ch. H. Kahn sice naznačuje, že kdybychom tuto část Hérakleitovy nauky vypustili, kromě této ztráty celistvosti a symetrie jeho nauky by tato filozofie byla dál plně funkční. Přesto je ale potřebné odpovědět na otázku, proč právě oheň má

⁹⁷ Srv. DK 22 B 27.

⁹⁸ Srv. DK 22 B 118.

⁹⁹ Srv. KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 45 a HÖLSCHER, 2008 str. 77-78.

být podle Hérakleita principem kosmu?¹⁰⁰

Srovnáme-li Hérakleitovu nauku s teoriemi Mílét'anů, pak při zbežném pohledu se může zdát, že mezi Hérakleitem a jeho „předchůdci“ není žádný zvláštní rozdíl, jen se všichni snaží hledat nějakou univerzální „látku“ (zde v tomto smyslu to slovo mohu použít), která by měla nějak vysvětlovat svět a jeho původ. Ale to není pravda. Když Thalés pokládal za prapřincip kosmu vodu, Anaximenés vzduch, nebo Anaximandros *apeiron*, dá se říci, že všichni čerpali nějakým způsobem z mytologických pramenů. Vodu, vzduch i neomezené můžeme opravdu z mýtů o stvoření světa vyčíst, ale o ohni tam nikde není jediná zmínka.¹⁰¹ Nejprve zde předložím vysvětlení, které pochází od U. Hölschera. Ten se domnívá, že u Hérakleita nebyla na počátku jeho filozofické koncepce nejprve teorie kosmu a teprve potom podle ní vznikla teorie duše, poznání atd., ale že tomu bylo naopak.

Výchozí je pro U. Hölschera srovnání Hérakleita s Parmenidem. Podle životopisných údajů obou těchto filozofů je zřejmé, že oba žili přibližně ve stejné době, a proto také pravděpodobně znali vzájemně svá učení. Základem této úvahy u Hölschera je pojetí duše u Parmenida – je totiž částečně složená také z ohně a jeho nedostatek má pro člověka podobné následky, jako u Hérakleita, tj. spánek, stárnutí a smrt. Oheň má kromě toho také schopnost poznávací (i v tomto ohledu je podobnost s Hérakleitem patrná), protože může rozpoznávat to, co je „temné“ a „zahalené“, zvláště pak v souvislosti s čistě rozumovým nahlížením jsoucna. U Parmenida díky tomuto „ohni“ dospívá člověk k poznání jednoty všeho jsoucího a Parmenidés toto zjištění dělá centrálním bodem své nauky.¹⁰² Hérakleitos se naopak zaměří na to, co je v Parmenidově teorii jen okrajové a má to jen pomocnou funkci – na oheň v duši, který vede člověka k poznání jednoty světa. Také Hérakleitos vidí tuto univerzální „jednotu“,

¹⁰⁰ Srv. KAHN, 2008 str. 45.

¹⁰¹ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 78.

¹⁰² Ve zlomku B 21 z Parmenida (je to úvod jeho knihy, verše 8-9) lze přímo číst toto: „...rychle spěchaly sluneční dívky, aby mě dovedly k světlu...“ – to lze pokládat za doklad Parmenidova chápání ohně, resp. světla jako principu poznání, ale toto poznání má u Parmenida vést ke „kruhové Pravdě“, že (pouze) „jest“, tj. k jeho specifické nauce o jediném „bytí“ – to dokládá verš 29 téhož zlomku (B 21) a verše 6-7 ze zlomku B 7 a 8.

Nejvíce o Parmenidově nauce poznání lze ale zjistit z nepřímého zlomku A 46 z Theofrasta: „(Parmenides) [...] učí, že jsou jen dva živly a že se poznávání řídí převahou jednoho z nich. Neboť jiné je myšlení podle toho, má-li převahu teplo nebo chladno; lepší a čistší je při teplu [...]“. V tomtéž zlomku kousek dál stojí: „[...] pro nedostatek ohně nevnímá mrtvola světlo, teplo a hlas, zato však vnímá chladno, ticho a jiné protivy [...]“.

Jiný nepřímý zlomek (A 46 z Aetia) dokládá podobnost Parmenidovy a Hérakleitovy nauky o ohni a stárnutí: „Podle Parmenida vzniká stárání úbytkem tepla...“ (Překlad Parmenidových zlomků Karel Svoboda, 1944). Jsou ale také další místa v Hérakleitově dochovaném díle, která by bylo možné zde uvést jako doklad Parmenidovy nauky o ohni.

ale oproti Parmenidovi nehodlá obětovat ani pohyb, ani mnohost, ani protiklady. Parmenidés, když zavrhnul svět jako to, co smysly poznávají nedokonale a mylně, současně zavrhuje i samotné smysly a uznává pouze čisté myšlení. Hérakleitos naopak dění rehabilituje a s ním i smysly. Taková souvislost mezi naukami obou myslitelů navozuje dojem, že by jeden na druhého mohli reagovat, to by mohl dokládat zlomek B 107: „Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, když mají barbarské duše.“¹⁰³ Je ale obtížné rozhodnout, zda jde skutečně o reakci na Parmenida nebo jen jedno z mnohých jiných tvrzení bez této souvislosti. V každém případě ale Hérakleitos dělá ze sporu a protikladu podstatu jsoucího, jak to dokládá zlomek B 80: „Je-li třeba, je zápas oním společným, a právo sporem, a všechno vzniká sporem i podle onoho potřebného.“¹⁰⁴ Zápasem se zde odkazuje nejen na boj např. ve válce, ale také na slovní potyčku, dialog apod. Stejně tak „právo“ (*diké*) znamená „řád“ a „spravedlnost“, která se uskutečňuje prostřednictvím sporu, kupříkladu na soudě. Ale všechny tyto „události“ nejsou ničím stabilním, neměnným, ale je pro ně příznačné to, že se stále odehrávají, což Hérakleita vedlo k tomu, že označil oheň za kosmický princip, jak o tom čteme ve zlomku B 30. Jenom oheň může totiž vyjadřovat něco tak neustále proměnlivého, jako je pohyb a dění.¹⁰⁵

Poněkud odlišný přístup k řešení otázky ohně jako kosmického principu u Hérakleita má Charles H. Kahn ve svém článku „Řád světa a iónská fyzika“. Vychází přitom z už zmiňovaného zlomku B 30, který zde nyní uvedu v jeho plném znění: „*Kosmos*, stejný pro všechny, neučinil žádný z bohů ani lidí, ale vždy byl a je a bude – stále živý oheň, který se zažehává podle míry a uhasíná podle míry.“¹⁰⁶ Také Kahn si hned v úvodu pokládá otázku, proč máme řád světa ztotožňovat se „stále živým ohněm“? První nesnáz způsobuje už samotné slovo *kosmos*, které dnes máme tendenci vnímat jako „svět“ nebo „světový řád“. Slovo *kosmos* ale ve své době mělo ještě podstatně širší význam a mohlo se překládat také jako „náležité uspořádání“ nebo „ozdoba“. V daném kontextu se pak ukazuje, že dosadíme-li do věty místo slova *kosmos* slovo „řád“, příp. „společenský řád“, získá už konečně tento výrok určitý smysl: „Společenský řád, stejný pro všechny...“. Podstata tohoto problému spočívá v tom, že Hérakleitos, stejně jako lidé jeho doby, rozuměli pod slovem *kosmos* všechny tyto možné varianty, tj. jak „světový řád“, tak „uspořádání“ něčeho ve světě, tak také

¹⁰³ Srv. DK 22 B 107.

¹⁰⁴ Srv. DK 22 B 80.

¹⁰⁵ Srv. HÖLSCHER, 2008 str. 78-80 a KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 41.

¹⁰⁶ Srv. DK 22 B 80.

„ozdobu“. První částí svého výroku tedy Hérakleitos svým posluchačům nebo čtenářům sděluje, jak mají chápat slovo *kosmos*. Svou roli zde hraje to, že Hérakleitos ještě nemohl disponovat rozvinutým filozofickým pojmoslovím, jako tomu bylo později, ale že si ho musel utvářet. Říká tedy, že mluví o „řádu světa“ ve smyslu kosmologickém, pro něhož platí, že „vždy byl a je a bude“ – toto je obřadní formule, která se vypovídá o něčem božském, v tomto případě o „božské“ povaze *kosmu*, možná ale také o ohni nebo o vztahu *kosmu* a ohně.¹⁰⁷

Zatím máme objasněnou první část zlomku, ale ještě není zcela jasné, proč *kosmos* jako světový řád máme ztotožňovat s ohněm, což je živel nebo možná nějaká transcendentní mocnost. Klíčové je také pochopení toho, proč neustále podle míry zhasíná a zase se podle míry zažehuje. Kahn odkazuje na stoiky, kteří tento Hérakleitův citát dochovali a také se ho snažili interpretovat – podle rozborů odborníků totiž je zřejmé, že stoikové pochopili Hérakleita správně, když přijali Theofrastovo vysvětlení, že „kosmos vzniká z ohně a znovu se zažehává v určitých časových obdobích, která se navěky střídají“.¹⁰⁸ Shrneme-li si všechny nejdůležitější zlomky, které zmiňují ohnivou podstatu *kosmu* (kromě B 30 také B 31, B 64 a B 90), zjistíme, že v nich není obsažený žádný popis vzniku vesmíru, ale ani popření toho, že by vznikl z ohně. Ve všech těchto výrociích se totiž „předpokládá“, že tomu tak je. To ale znamená, že samotná kosmogonie není tím hlavním, co chce Hérakleitos řešit. Už zde výše padla zmínka o tom, že kdybychom tuto část z Hérakleitovy filozofie vyškrtli, tak by její podstata zůstala víceméně zachována. Kahn si tuto skutečnost vysvětluje tak, že Hérakleitos tímto způsobem vyjádřil svůj postoj k iónské fyzice, tím, že ji současně povzneseně přijal a odmítnul zároveň. Hérakleitovy výroky, o jejichž kosmologickou výpovědní hodnotu se přeme – zvláště onen výrok o *kosmu* stále se zažehávajícím a uhasínajícím podle míry, ve skutečnosti podle Kahna nemusí mít vůbec ambici nějak zbořit předchozí teorie o vzniku světa z nějaké látky, tj. z hmoty, a tvrdit, že by svět byl věčný. Hérakleitos se dost možná nad celý tento problém povznesl, bral ho jako samozřejmost, kterou už není nutné se dále zabývat a svým „pulzujícím“ ohněm mohl chtít vyjádřit docela jiný aspekt skutečnosti, který však mnoha lidem uniká právě proto, že se zabývají v jeho nauce tím, co není až tak podstatné.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Srv. KAHN, 2008 str. 40-42 a KRATOCHVÍL, a další, 1993 str. 72.

¹⁰⁸ Srv. DK 22 A 1.

¹⁰⁹ Srv. KAHN, 2008 str. 43-46.

Více nám pomůže pochopit tento problém porovnání typu monismu u iónských fyziků a u Hérakleita. Zatímco iónští fyzikové se skutečně zaměřují na kosmogonii, na hledání odpovědi na otázku, jak vznikl svět, Hérakleitos něco takového ve svém výroku B 30 zcela odmítá. V některých výrociích sice používá obraty typu „Zápas je všech otec...“¹¹⁰ nebo „Obraty ohně – nejprve moře; a z moře – napůl země, napůl blýskavice...“¹¹¹, ale přesto je výpověď ve zlomku B 30 zaměřená proti metodám mílétské školy. Hlavní je zde totiž „ztotožnění světa s jeho věčným zdrojem, *arché*“, a „ztotožnění kosmického pořádku s jeho božským kormidelníkem či správcem. Toto je monismus *par excellence*.“¹¹²

Ještě zbývá odpovědět na otázku, proč právě oheň vyjadřuje onu prapůvodní jednotu. Odpověď na to může poskytnout způsob, jakým Hérakleitos sám pronikal k podstatě skutečnosti – onen „pronikavý postřeh“. Oheň je totiž specifická součást přírody (*fysis*), pro niž je vlastní to, že může nepředvídatelně měnit věci. V této souvislosti bývá také označován za „pramen života“, má v sobě ale také podíl něčeho tajemného a jakoby skrytého. Nepochybně představuje tvořivou sílu, ale současně i smrt a zánik. Oheň také při spalování věcí a jejich přeměně v kouř zachovává během tohoto procesu jejich určitou stabilitu a je tedy také jakýmsi vyjádřením jejich míry, je jim zákonem (*logos*). Kromě toho je také obrazem sváru těchto věcí. Sám není uchopitelný, není to látka, ani stav, ani těleso, ale živel. Je to ale velmi paradoxní živel, protože symbolizuje jak smrt, tak zároveň život. Chápeme-li Hérakleitův oheň v tomto smyslu, potom je srozumitelné, co říká výrok B 30. Oheň je podle něj stále živý, ale současně stále zmírající, tím je nemožné ho jakkoli postihnout v nějakém bodě, protože zastavení je v jeho případě nemožné. Je tedy neustálý přechodem a v tomto smyslu platí jako zákon (*logos*) pro celý kosmos, jehož je počátkem ve smyslu řádu, a jako takový existoval vždy.¹¹³

¹¹⁰ Srv. DK 22 B 53.

¹¹¹ Srv. DK 22 B 31.

¹¹² Srv. KAHN, 2008 str. 48.

¹¹³ Srv. KIRK, a další, 2004 str. 257 a KAHN, 2008 str. 48-49.

Závěr

Má práce zaměřená na zkoumání ohně u Hérakleita z Efesu si kladla za cíl prozkoumat, jak jeho nauka o ohni souvisí s jeho dalšími teoriemi a pojmy, zvláště s *logem*, *fysis* a *nús*, proč zrovna oheň stojí v centru Hérakleitovy nauky a jak souvisí s naukami ostatních filozofů té doby. Zpočátku jsem se zaměřila ještě na obecnější přípravu k samotnému studiu této látky, a to rozbořem zvláště vztahu mezi *mýtem*, *eposem* a *logem*, protože tyto pojmy mají v řecké kultuře velmi specifické použití. Díky takovému přístupu se mi podařilo vystihnout podstatu Hérakleitova logu, který je v jeho nauce velmi úzce spjatý s ohněm. Současně jsem provedla také rozbor kulturně-historického prostředí, v němž Hérakleitos žil, což se později ukázalo jako důležité, když jsem zkoumala důvody, které vedly Hérakleita k tomu, že se rozhodnul ustanovit oheň za princip světa.

Vlastní rozbor Hérakleitovy nauky jsem zahájila analýzou pojmu *logu*, který má funkci ústředního pojmu a jeho mnohoznačné používání u Hérakleita by mohlo působit komplikace. Na základě tohoto rozboru jsem rozlišila *logos*, který plní v Hérakleitově nauce funkci kosmického „zákona“ či „řádu“. Následně jsem se zabývala také dalšími klíčovými místy Hérakleitova učení, která by mohla mít spojitost s následujícími úvahami o ohni.

Při podrobném zkoumání principu ohně u Hérakleita jsem se zaměřila především na zlomek B 26, který se ukázal být velmi důležitým pro odкрытие vztahů, které Hérakleitova filozofie v sobě skrývá. Oheň jsem nejprve zkoumala hlavně jako princip lidské duše – díky tomu se dále podařilo definovat Hérakleitovu nauku epistemologickou a etickou. Ukázalo se, že etika u tohoto filozofa hraje naprosto zásadní roli a že morální imperativ obsažený v mnoha zlomcích není jen něčím okrajovým. Zároveň jsou tyto morální výroky postaveny na základě Hérakleitova filozofického vhledu do jsoučna a jeho podstaty.

V poslední části práce jsem se věnovala zkoumání Hérakleitovy kosmologické nauky. Ta měla přinést odpovědi na klíčové otázky. Zjistila jsem, že Hérakleitovo učení nelze oddělovat od jiných filozofických teorií jeho doby, ale že je s nimi možná velkou měrou spojené a že může být odpovědí především na Parmenidovu filozofii neměnného jedna. Podobně byla také odhalena reakce Hérakleita na kosmogonické monistické teorie Mílétanů, což vedlo k závěru, že Hérakleitos neformuloval princip ohně podobně,

jako íónská škola ve smyslu „prvku“, z něhož by vznikl svět, ale svou naukou o ohni vytvořil monistickou teorii, která jeho předchůdce předčí. Oheň totiž pojal jako řád světa, který existoval vždy, čímž se ale neocítl vůbec v rozporu s mílétskými filozofy, protože tím ani jejich teorie nijak nepopřel. Hérakleitův oheň vznikl pravděpodobně původně jako princip duše, teprve následně ho Hérakleitos aplikoval také na celý kosmos. Předností tohoto kroku bylo to, že oheň vyjadřuje podstatu světa v jeho pohybu, dění a změnách, které jsou pro něj typické. Současně umožňuje také zachování napětí mezi věcmi, což je základem pro objevování harmonie v kosmu.

Citovaná literatura

Primární prameny

DIOGENÉS LAERTIOS. 1995. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů.* [Editor] Dušan MACHOVEC. [Překladatel] Antonín Kolář. Vyd. 2. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995. 473 s. ISBN 80-901916-3-0.

SVOBODA, Karel. 1944. *Zlomky předsokratovských myslitelů.* V Praze : nákladem České akademie věd a umění, 1944. 175 s. Sv. Filosofická bibliotéka; ř. 2, č. 12.

Sekundární prameny

BURN, Lucilla. 1999. *Řecké mýty.* Praha : NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1999. 119 s. ISBN 80-7106-220-0.

HÖLSCHER, Uvo. 2008. Filosofický postřeh a nauka o ohni. In: Pokorný, M. (ed.): *Hérakleitos z Efesu - zkušenost a řeč.* Praha : OIKOYMENH, 2008. Stránky 64-80. Sv. 1.

HUSSEY, Edward. 2008. Hérakleitos o poznání a smyslu. In: Pokorný, M. (ed.): *Hérakleitos z Efesu - zkušenost a řeč.* Praha : OIKOYMENH, 2008. Stránky 10-39. Sv. 1.

IBER, Christian. 2010. Logos, fysis a dialektika u Hérakleita. *Filosofický časopis.* 2010, Sv. ročník 58 / 1. Stránky 65-76.

KAHN, Charles H. 2008. Hérakleitos o proudu změny. In: Pokorný, M. (ed.): *Hérakleitos z Efesu - zkušenost a řeč.* Praha : OIKOYMENH, 2008. Stránky 106-120. Sv. 1.

—. 2008. Řád světa a iónská fyzika. In: Pokorný, M. (ed.): *Hérakleitos z Efesu - zkušenost a řeč.* Praha : OIKOYMENH, 2008. Stránky 40-49. Sv. 1.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. a SCHOFIELD, Malcolm. 2004. *Předsokratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty.* Vyd. 1. Praha : OIKOYMENH, 2004. str. 663 s. Sv. Dějiny filosofie; sv. 1. ISBN 80-7298-110-2.

KRATOCHVÍL, Zdeněk a KOSÍK, Štěpán. 1993. *Řeč o povaze bytí.* Praha : Herrmann a synové, 1993. str. 87 s. ISBN: neuvedeno.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. 1996. *Mýtus, filosofie, věda: (filosofie mezi Homérem a Descartem).* I. a II. 2., nezm. vyd. Praha : Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová, 1996. str. 314 s. Sv. Scientia et philosophia. Skripta; sv. 1 a 2. ISBN 80-7111-021-3.

MACHOVEC, Dušan. 1993. *Dějiny antické filosofie.* Jinočany : H&H, 1993. str. 187 s. ISBN 80-85467-62-3.

PRACH, Václav. 1998. *Řecko český slovník.* Fototypické vydání dle vydání z roku 1942, ve Vyšehradu první. Praha : Vyšehrad, 1998. str. 728 s. Heslo: logos. ISBN 80-7021-285-3.

RICKEN, Friedo. 2002. *Antická filosofie.* 2. vyd. Olomouc : Nakladatelství Olomouc, 2002. str. 230 s. Sv. Dějiny filosofie, díl 1. ISBN 80-7182-134-9.

Summary

My work focused on investigating of fire by Heraclitus from Ephesus set a task to examine how is his doctrine about fire connected with other theories and notions, especially with logos, fysis and nús, and why is exactly fire situated in the centre of Heraclitus' doctrine and how is it connected with doctrine of other philosophers of that period.

I started my analysis of the Heraclitus' doctrine itself with analysing of notion logo which has function of central notion. During detailed investigating of principle of fire by Heraclitus I primarily focused on fragment B26 which appeared as very important for discovery of interrelations which his philosophy contains. I studied fire mainly as principle of human soul – due to this we managed to define Heraclitus' doctrine as epistemological and ethical. It proved that ethic by this philosopher takes absolutely fundamental part and that moral imperative incorporated in many fragments is not anything marginal. Simultaneously these moral propositions were grounded on the essentials of Heraclitus' philosophical insight to existence and its substances.

In the last part of the work I applied myself to investigating of Heraclitus cosmological doctrine. Heraclitus' fire was probably originated as principle of soul, after that Heraclitus utilized it for the whole cosmos. Merit of this advance was that fire represents base of the universe in its motion, events and changes which are typical for it.