

Význam presokratiků pro dnešek

(Příprava výkladu na leden - pro seminář Balabána a Machovce, v Templové ulici u Vodrážků)

(1) Důvody, které nás vedou k tomu, abychom se vraceli k presokratikům a důkladně se jimi zabývali: Na rozdíl ode všech věd, zejména přírodních, se filosofie nemůže obejít bez druhých filosofů, a to nejenom jako partnerů, ale také a snad především jako předchůdců. Nové myšlenky se rodí ze starých myšlenek a z reakcí na ně.

(2) To rozpoznal jako první Aristotelés, kterým vlastně začíná jedna zvláštní a pozoruhodná filosofická disciplína, totiž dějiny filosofie. Ještě Platón reaguje a navazuje na myšlenky svých předchůdců stejně jako na myšlenky svých současníků - jsou mu prostě myšlenkami partnerů ve filosofickém rozhovoru. Pro Aristotela ovšem jsou dějiny filosofie (jakožto filosofická disciplína) pouze *dějepisem* s minimálními náběhy *dějezpytu* (nejde tedy o pouhé záznamy „kroniky“).

(3) Protože žádnému mysliteli nemůžeme dost přesně a dost hluboce porozumět, neznáme-li, nač ve svých myšlenkách reagoval a nač navazoval, s čím nebo kým vedl rozmluvu a případně spor, nemůžeme začít své chápání dějin filosofie teprve velkými systematickými filosofy nebo filosofy, z jejichž díla se zachovalo relativně mnoho, ale musíme se pokoušet pronikat co nejdále do minulosti a hledat v časovém, dějinném smyslu „počátky“ filosofie.

(4) Máme-li dobře porozumět, jak filosofie vznik(a)la, jak byla založena tradice filosofování, musíme jít dokonce ještě dál do minulosti a hledat nějaké nefilosofické a předfilosofické kořeny filosofie, abychom mohli dobře odlišit od filosofie každou ne-filosofii. (Totéž ostatně musíme provádět v průběhu svého sledování dalších dějin filosofie.)

(5) Žádná periodizace není zcela libovolná, nicméně každá je naším dílem. Začátky čehokoliv jsou nesnadno k nalezení a osvětlení, protože jsou nenápadné, zanikají uprostřed převahy nejrůznějších jiných skutečností, a stopy po nich se často ztrácejí. Nevíme-li však dost přesně, co bylo na počátku, nemůžeme spolehlivě posoudit ani to, že se později něco významného stalo a co se stalo. Všechno nové se objevuje nikoli jako pouhá nahodilost, ani jako pouhý následek toho, co tu už bylo dříve: nové přichází (a uplatňuje se) jen jako „syntéza“, totiž jako další krok v nějaké již dříve započaté cestě nebo linii, tedy tak, že navazuje na staré a stojí jakoby na ramenech toho starého, tj. předchůdců. Jinak by všechno nové muselo začínat vždy zcela znovu ab ovo.

(6) Pro určení, čím a kde a kdy začíná skutečná filosofie, má sice jistou sekundární důležitost (právě v případě filosofie) její sebepochopení, ale i to musí být teprve interpretováno a samo o sobě nemá *normativní* platnost. Proto musíme o počátcích filosofie rozhodovat vždy znovu, a to znamená (pro nás) na základě dnešního sebepochopení filosofie. Proto budou i dnes a vždycky existovat různá pojetí počátků filosofie, neboť existují a budou existovat i různá pojetí filosofie (tj. různá sebepochopení filosofie).

(7) Řeckým vynálezem, který - pokud víme - neměl předchůdce, ale ani tehdejší současnou paralelu, ba ani paralelu mnohem pozdější (ale Řeckem neovlivněnou), a který úzce souvisí s ustavením a rozvojem filosofického myšlení pro celé další evropské a Evropou poznamenané dějiny lidstva (veškerého) jsou pojmy a pojmové myšlení.

(8) K podstatě vynálezů však náleží, že vynálezce nejen nedohlédne, co všechno dal svým vynálezem do pohybu, ale často si zprvu vůbec neuvědomuje některé aspekty samého vynálezu. To se stalo právě starým Řekům: vynalezli pojmy a uvědomili si to. Zároveň však nevědomky „vynalezli“ to, co k pojům neodlučně patří a bez čeho pojmy nejsou vůbec možné, ale právě to si nedokázali uvědomit (alespoň ne plně).

(9) Teprve naše století se přiblížilo - alespoň některých myslitelských pokusech - k pochopení bytostné povahy tzv. pojmového myšlení. Až do vynálezu pojmů se v lidském vědomí (uvědomění) každé slovo vztahovalo na určitou konkrétní skutečnost (nebo na „třidu“ takových skutečností, ale to už je naše rozlišení). Vynález pojmů nevědomky využil toho, že vztah mezi slovem a tím, co označuje, je komplikovaně strukturován, a začal kultivovat jednu složku této struktury: vsunul mezi slovo a mezi skutečnost jím označovanou *pojmem* (přesněji, jak to dnes rozlišujeme, *myšlenkový model*).

(10) Pojem totiž mimo jiné zajišťoval, že si myslící mohl uvědomit (-movat) distanci mezi slovem a věcí, a protože distance a vědomí distance jsou základním předpokladem (i výsledkem) reflexe, mohl pozorný myslitel soustředit svou pozornost a svou reflexi na povahu pojmů a později i na povahu pojmového myšlení (a jeho intencionálních „modelů“).

(11) Dnes už si pomalu přinejmenším informovanější filosofové začínají uvědomovat, že s každým přesně nasouzeným *pojmem* /697/ je zároveň konstituován příslušný *intencionální předmět*, a za druhé, že ke každému slovu náleží celé hnízdo příbuzných *dvojic* pojmů a intencionálních předmětů. Podle situačního i jazykového kontextu se pak slovo upřesňuje co do svého významu a smyslu, tj. vztahuje se pak k určité skutečnosti prostřednictvím a pomocí té či oné *dvojice*.

(12) Tak dochází k exponování zvláštních souvislostí mezi kontexty různých sfér a rovin: jednak tu je kontext jazykový (který vždycky přesahuje pouhou jazykovou sféru, ale různě podle okolností), potom kontext logický (v širokém smyslu, který zase přesahuje do kontextu jazykového a naopak je vždy více

nebo méně ovlivňován intervencemi kontextu jazykového resp. několika jazykových kontextů), a dále kontext sféry intencionální, který se svými vlastnostmi nejvíce blíží poslednímu kontextu, totiž kontextu tzv. „reálných“ souvislostí (příčemž proti termínu i proti běžnému jeho chápání musíme vznést výhrady).

(13) Jedním ze základních omylů počátků pojmového myšlení resp. počátků filosofie byla absence povědomí *fundamentální difference* (termín má naznačit zamýšlenou odlišnost od Heideggerova pojetí tzv. ontologické difference) mezi intencionálním předmětem a předmětem skutečným, „reálným“. Pod vlivem euforie, která se zmocnila filosofů z odhalené a stále nově a dál odhalované skvělé možnosti přesně mýnit v různých souvislostech totéž, což jednostranně chápali jako možnost přesného nasouzení pojmů, měli tito myslitelé za to, že čím přesněji je nějaký pojem nasouzen, tím spolehlivěji je uchopena skutečnost, tímto pojmem (resp. pomocí tohoto pojmu) *miněná*. Tak byla předmětům (pouze) intencionálním beze všech skrupulí a pochybností přisuzována také *reálná* skutečnost.

(14) Protože pojmové myšlení se od počátku vyvinulo tak, že při nasuzování pojmů se takřka výhradně ve své pozornosti soustřeďovalo na předmětné intence a v jejich smyslu na intencionální předměty, byla nejprve „ta neskutečnější skutečnost“ (např. ARCHAI apod.) a později vůbec veškerá skutečnost viděna a chápána takřka výhradně prizmatem oněch intencionálních předmětů, a to znamená pouze po své předmětné stránce. A proto mluvíme o tradici a epoše tzv. *předmětného* (zpředmětňujícího) myšlení.

(15) Jaký charakter má intencionální předmět? Pro náš dnešní problém má největší důležitost jeho ideální identičnost, jeho naprostá neměnnost. Běžnému uvažování zdravého rozumu to obvykle uniká, protože za kulisou slov se snadno schová konfuze, v níž je jedna dvojice pojem-předmět zaměněna za jinou dvojici z téhož hnízda. Ale sledujeme-li myšlenkový postup přísněji a přesněji, ukáží se překvapivé rozpory, s nimiž si předmětné (zpředmětňující) pojmové myšlení nikdy nevědělo a dodnes neví rady.

(16) Podíváme-li se např. do Hoffmeisterova Slovníku filosofických pojmů (mám k dispozici první vydání z r. 1944), najdeme tam toto: „*Veränderung*: der Wechsel der Beschaffenheit oder Form eines Dinges, während dieses selbst (Substanz) bestehen bleibt.“ Rádl ironizuje toto pojetí, když mluví o vývoji a když říká, že „to, co se vyvíjí, se nevyvíjí“, aplikováno tedy na změnu: to, co se mění, se nemění. Docela v soulase s tím říká např. Lalandův slovník „technický a kritický“, že jde o akt, jímž dochází k modifikaci /699/ nějakého trvajícího ‚subjektu‘ (= objektu!) v některé nebo některých z jeho vlastností. (Lalande ovšem uvádí ještě druhý význam, kdy jde o transformaci jedné věci v nějakou jinou, případně o záměnu jedné věci za nějakou jinou věc.)

(17) Je pozoruhodné, jak dlouho přetrvalo podobné myšlení a jak *málo* se zdá být nejen laikům, ale dokonce většině filosofů otázka změny aktuální a hodná nového myslitelského přezkoumání. A právě zde můžeme poukázat na to, jak chudě a jakoby nezrale, přímo primitivně v tom směru myslíme ve srovnání s *preksokratiky*. Návrat k nim a pokus porozumět jejich chápání problematiky změny a bytí se může ukázat jako klíčový a nikterak nahraditelný návratem k filosofii Platónově nebo Aristotelově, neboť v jejich velkých systémech je už leccos ze základní problematiky presokratiků posunuto, zeschematizováno, zakryto a oddisputovááno, tj. zamlouváno.

(18) Společnou otázkou pro všechny presokratiky a pro mnohé další řecké filosofy je otázka ARCHÉ. Aristotelés jako první historik filosofie formuluje tuto otázku následovně: většina těch, kteří se jako první obírali filosofií, se tázala po prvcích a počátcích jsoucna [= jsoucího] jako po tom, „z čeho jsou všechny věci a z čeho na počátku vznikají a do čeho na konci zanikají, přičemž trvá podstata a mění se jen ve svých stavech (Metaf.). Později Simplikios připisuje tuto formulaci Anaximandrovi, a referuje ještě o jejím pokračování.

(19) (Zl. A 9 a B 1): „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle určení času; takto to říká slovy poněkud básnickými ...“ (Zlomky, 1944, s. 29). - Zde máme ukázkou problému, který se stává naléhavým právě pro svou rozpornost. ARCHÉ je pro Řeky jak počátkem, tak tím, co vládne - tedy vládnoucím počátkem. ARCHÉ je nesmrtelná a nestárnoucí (Anaximandros, zl. A 15 a B 3 z Arist.), nebo také věčná a nestárnoucí (zl. A 11 a B 2 z Hippolyta).

(20) Podle Anaximandra (a Aristotelés to rozšiřuje na všechny presokratiky, asi ne zcela právem) je tu na jedné straně neměnný, nesmrtelný, věčný počátek ARCHÉ, a na druhé straně vznikající a zanikající věci. Podle Simplikia také „nevykládá vznik věcí měněním živlů, nýbrž tím, že se vylučují protivy věčným pohybem“ (zl. A 9 a B 1). Tedy vedle neměnné a věčné ARCHÉ (APEIRON = neomezené [či neohraňené]) je tu i věčný pohyb a vylučování protiv. U Anaximandra zůstává ještě zcela nejasné, jak lze neměnný počátek sladit s věčným pohybem, vylučováním protiv a vznikáním a zanikáním věcí.

(21) Nyní však můžeme přistoupit ke dvěma myslitelům, které asi právem označuje Heidegger za směrodatné (maßgebend), totiž Parmenida a Hérakleita; oba žili na přelomu 6. a 5. století ante (Parmenidés byl o něco mladší). Každý z těchto myslitelů se pokusil řešit onen rozpor mezi neměnností a změnou (vznikáním a zanikáním) jiným způsobem a na jiné cestě. Parmenidés a jeho škola měli obrovský, přímo sugestivní vliv na celou pozdější filosofii, vliv nesrovnatelný s Hérakleitovým. Naproti tomu bychom dnes byli nakloněni dát za pravdu spíše Hérakleitovi. Proto začínám nejprve Eleaty.

(22) *Parmenidés* zcela zavrhuje možnost nějakého vznikání a zanikání a jakékoli změny: „jest“ je vždy, trvale, věčně - /701/ a naproti tomu „nebytí“ („ne-jest“) vůbec a nikdy není, jsoucnost nejsoucna se nedá

nikdy prokázat. Není žádných kompromisů ani přechodů; lze jen veskrze *být* nebo naprosto *nebýt*. „Ono jsoucí, jež nevzniklo, nezajde také, je jediné, celé a pevné i neukončené. Nebylo nikdy a nebude - jest nyní, najednou celé, souvislé, jedno.“ (zl. B 7 a 8, B 2 a 3)

(23) Jaké uvádí argumenty? „Neb jaký pak pro ně chceš vyhledat původ? Jak pak a odkud by vzrostlo? Že z nejsoucího by bylo, nedovolím, abys říkal a myslil, vždyť říci a myslit nelze, že není. A jaká as nutnost by přiměla jsoucí, aby, počavši z ničeho, dřív nebo později zaniklo?“ To jsou argumenty, které každý hlubší myslitel musel a dodnes musí vzít vážně a mít je na paměti, když se pokusí o řešení otázky změny. A také lze říci, že celou další *epochu* evropského typu myšlení lze z jedné strany a v jednom směru pochopit jako pokus o odpověď na předem vyslovené Parmenidovy námitky proti vznikání a zanikání a proti veškeré změně.

(24) Podívejme se podrobněji na některé momenty Parmenidovy argumentace. Připustíme-li, že něco, co nebylo, tu je, říkáme tím jedno z dvojího: buď to vzniklo z něčeho jiného (jsoucího), nebo z ničeho. Ta první možnost jen násobí naše potíže: když má z něčeho vzniknout něco jiného, je tu především nevyjasněno, jak vůbec něco, co jest, může přestat být, aby mohlo místo toho vzniknout něco jiného. A dále: jak můžeme vůbec určit, že z něčeho povstalo něco jiného? Vždyť už máme dost problémů s tím, jak něco, co je, přestane být, a něco, co není, vznikne - co ještě má obojí spojovat dohromady?

(25) Naše potíže se proto jen redukuje na jednu hlavní, když budeme předpokládat, že vše, co vzniká, vzniká z ničeho. Tou jednou, ale pořádnou potíží je nemožnost odpovědět na otázku: jaká nutnost by mohla přimět jsoucí (tj. vlastně ještě ne-*jsoucí*), aby „počavši z ničeho, dřív nebo později vzniklo“? Ostatně jak můžeme mluvit o tom, že ona nutnost by přiměla „*jsoucí*“ - vždyť dokud nevznikne, není ještě *jsoucí*m, ale zatím *nejsoucí*m? Tak tu je problém oné nutnosti, kterou potřebujeme navíc, vedle onoho „*nic*“, kterým jsme si chtěli zjednodušit svou úlohu. Dále problém, jak tato nutnost může přinutit ke vzniku něco, co ještě vůbec není? Může se vůbec nějaká nutnost vztahovat na něco, co není?

(26) Ovšem když budeme předpokládat onu nutnost, pak vedle onoho „*nic*“, oné *nicoty*, budeme mít ještě něco, co *nicotou* není, tedy co je (jakýmsi) *jsouc*nem. Proč potom potřebujeme *nicotu*? Nestačila by sama nutnost, když už ji máme? Ale jak může vůbec nějaká nutnost, ať jakákoli, způsobit něco jiného, od této nutnosti odlišného? Máme tu zase problém vzniku něčeho z něčeho jiného. A jak může z nutnosti vzniknout něco odlišného od nutnosti, aniž by nutnost přestala být, tedy aniž by zanikla? A když tedy nezanikne nutnost, ačkoli z ní vzniklo něco jiného, proč vlastně mluvíme o tom, že to vzniklo z nutnosti a ne z ničeho, z *nicoty*? A jsme tam, kde jsme už byli.

(27) Z rozporů není úniku - je jen jediný: změna, vznik a zánik, pohyb v nejobecnějším smyslu je pouhý klam, pouhé zdání. Rozum nás může vyvést ze zmatení: „ty jen rozumem rozsud' to zkoumání sporné ...“ (s. 57). „*Jsoucí* ... je bez pohnutí, bez počátku a bez ustání, zůstává stejné a na stejném místě, o sobě samo leží ...“ (s. 58).

(28) Myšlenka počátku či kořene všech skutečností, s nimiž se ve světě setkáváme, zvítězila na dlouhá staletí, ano na víc než dvě tisíciletí rozvoje evropského myšlení. Eleatismus nebyl stravitelný jako celek, na to příliš odporoval zkušenosti. Nikdo nebral vážně přísnou a přesnou logiku Parmenidovu a jeho žáků; všichni se pokoušeli najít ten pravý kompromis mezi proměnlivostí povrchu a neměnností „*podstaty*“ (= toho, co „*stojí pod*“).

(29) Parmenidés jakoby rozhodující ranou, úderem K.O., jaký v dějinách filosofie snad nemá obdoby, učinil jakoukoli možnost navazování na filosofii Hérakleita z Efezu, asi o půl generace staršího svého současníka, pro následující generace, ano desítky generací myslitelů, prostě nemyslitelnou a nemožnou. A přece měl Hérakleitos, jak se nám to dnes jeví, nejen proti eleatům, ale proti celé epoše západního myšlení pravdu. Jak je to možné? Jak si tento neodhalený omyl, na němž stojí evropská filosofie, můžeme vysvětlit? Jak je možné, že kritická vášeň tolika filosofů se neobrátila s dostatečnou vervou právě proti tomu předpokladu nehybné, neměnné, věčně identické *ARCHÉ*?

(30) Myslím, že právě tuto neuvědoměnou, neprohlédnutou *slepotu* celé další filosofické tradice má na svědomí zmíněný vynález pojmů a pojmového myšlení. Abychom nezůstali jen u dogmatického tvrzení, pokusme se věc prokázat na dochovaných literárních dokladech, tj. na zlomcích z Parmenida (a o Parmenidovi). Půjde o zlomky B 2 a 3 a též 7 a 8. Čteme tam: „myslit a býti je totéž“ (s. 56 a 58). (Ve vydání z r. 1962 Svoboda opravuje: „myslit, a o čem se myslí“ - s. 69.)

(31) Docela stranou můžeme nechat chybnou interpretaci prvního citátu ve smyslu identity myšlení a bytí (jak se o tom obvykle mluví). Parmenidovi šlo o jinou identitu, totiž o identitu myšleného a *jsoucího*, jinak řečeno, o identitu intencionálního a „*reálného*“ předmětu myšlení. Parmenidés je přesvědčen, že nelze myslit *nic*, leč jakožto *jsoucí*, tedy jako *jsoucno*. A protože za *jsoucno* byl ochoten považovat jen *jsouc*nost ryze aktuální (tedy nikoli *jsouc*nost minulou ani budoucí), je zřejmé, že měl na mysli *jsoucno* *jsoucí* mimo čas, a čas sám pak za *nejsoucí*.

(32) Síla a přesvědčivost paradoxně až absurdně znějících tezí Parmenidových měla svůj zdroj v opilém až nadšení z prvních kroků pojmového myšlení, tj. z nasuzování pojmů a z konstrukce tzv. intencionálních předmětů, tedy v *nové* filosofické *zkušenosti* s myšlením a jeho výsledky. Ale na tomto zkušenostním (metafyzickém! - šlo o zkušenost metafyzickou!) základu pak pracoval Parmenidés už jedním s nedostížnou logickou důsledností, proti níž se všechny pokusy o nějaký kompromis, zjednávaný

mezi touto metafyzickou zkušeností a zkušeností smyslů (každodenní), jeví jako z hlediska logického vadný, jen přibližný a konfúzní.

(33) *Hérakleitos* je o to filosofičtější, že myšlení jen tak bez kritického ověřování nevěří a že chce uvést v soulad LOGOS myšlení na jedné straně s LOGEM vševládým, tj. podle něhož se děje vše, nejenom myšlení. V tom smyslu je *Hérakleitos* kritičtější. Ale filosofická zkušenost, na kterou se odvolával, neměla v té době tolik přesvědčivosti, jakou má dnes po období rozkvětu empirických věd.

(34) *Hérakleitos* nic nedá na základní metafyzickou zkušenost, ale logiku (nikoli tu školskou) bere stejně vážně a důsledně jako *Parmenidés*. *Parmenidovy* argumenty nejspíš ještě nezná, ale je velmi pravděpodobné, že si je dovede domyslit, protože zná *Pythagoru* i *Xenofana*, *Parmenidovy* učitele. *Parmenidés* naproti tomu své učitele domýšlí až do extrému, protože *Hérakleita* už [asi, ale není to jisté] zná a ví, že mu není snadné nepodlehout.

(35) V čem je tedy ta divná síla a moc *Hérakleitova* myšlení? Nepřesvědčuje snadno, protože nechat se přesvědčit jím - to znamená hluboký ořes. Všechno se mění, nic není stálé, nic není věčné. To je sice v soulasu s běžnou, každodenní zkušeností, ale buď to v člověku úzkost a děs. Archaický člověk zaháněl tento děs tím, že se identifikoval s věčnými, neměnnými pravzory, [archetypy] a že za to obětoval sám sebe. Archetypický [archetypotropní] způsob života i myšlení archaického člověka zůstal zachován i v myšlení nejstarších filosofů, i když v proměněné a pojmově pročištěné podobě.

(36) *Hérakleitos* mnohem hlouběji a podstatněji účtuje s tradicí archetypického myšlení, jíž zůstávají poplatní tím či oním způsobem všichni před Sokratovští myslitelé, *Sókrates* sám, i *Platón*, i *Aristotelés* a další a další. Asi to poněkud souvisí s jeho aristokratismem a elitářstvím. Všechny herojské činy byly nejprve v rozporu s dosavadními archetypy, a teprve dodatečně byly vyzdviženy mezi archetypy a jako takové napodobovány. Dav přece jen napodoboval, heroové, tj. „ti nejlepší“ (HOI ARISTOI) vynalézali. A *Hérakleitos* zaměřil svou pozornost na počátky vynálezů, nikoli na počátky napodobování. Otázka mu zněla: odkud pochází „to nové“?

(37) *Hérakleitovo* přesvědčení, že „všechno přechází a nic netrvá“ (zl. A 6) je (zdnalivě) v jistém napětí se slovy o „LOGU věčně jsoucím“ (zl. B 1), o tom „společném“, o němž je nutno se opírat (zl. B 114, a za společné se označuje např. myšlení - zl. B 113 - sám LOGOS - zl. B 2 - jeden božský zákon - zl. B 114 - a také svět - zl. B 89) apod. To umožňuje interpretům dvojí cestu výkladu.

(38) Jedna možnost se nabízí hned, totiž omezení oblasti toho, co přechází a co se mění, a vyčlenění „toho společného“ a eventuálně „věčného“ z této sféry. Pak ovšem zůstává *Hérakleitos* v rámci presokratické tradice a podržuje ARCHÉ jako to, co se nemění a co je základem všech změn. Rozdíl je pouze v tom, že *Hérakleitos* nepovažuje ARCHÉ za substrát či substanci, nýbrž za řád či zákon.

(39) Je tu ovšem možná ještě druhá cesta, jak vyložit *Hérakleita*: tak, že podržuje sice myšlenku ARCHÉ, ale sama ARCHÉ je změnou. *Hérakleitos* uznává „jakýsi pořádek a vymezený čas pro změnu světa podle usouzené nějaké nutnosti“ (zl. A 5), což by mohlo potvrzovat, že ona nutnost sama je neměnná. To nám ovšem napovídá náš *předsudek*, v textu to není; a *Hérakleitos* považoval *předsudek* za „padoucí nemoc“ (zl. B 46).

(40) Nesmíme se také nechat svést již starým nepochopením a zkruslováním *Hérakleitových* myšlenek. Např. zl. A 1 mluví o *Hérakleitově* ohni jako o „základním prvku“, jehož obměnou je všechno. Nemůžeme přece pominout, že *Hérakleitos* označuje tento oheň za „věčně živý“, tedy především proměnlivý, rozněčující se a zase hasnoucí (ovšem „podle míry“ - a co tedy ta míra?); a *Empedoklovy* „prvky“ (STOICHEIA) byly přece mrtvé a nehybné! Proto bylo zapotřebí Lásky a Sváru jako „činitelů“!

(41) Charakteristika ohně jako (věčně) živého je zajímavá a /707/ důležitá. Vidíme v tom náznak respektování rozdílu mezi pravými a nepravými jsoucnými. Všimněme si onoho napětí mezi „živým ohněm“ a třebas „nejkrásnějším světem jako hromadou věcí náhodně rozházených“: v čem spočívá tento rozdíl dvojího pojetí světa? Co dělá z hromady věcí jeden svět, který „vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm“?

(42) Povšimněme si ještě jedné okolnosti nemalé důležitosti: o „věčně živém ohni“ říká *Hérakleitos*, že „vždy byl, jest a bude“ - to je především důkaz toho, že adjektivum „živý“ není míněn jako metafora. Sjednocenost ve skutečném čase, to je něco, s čím filosofové vždycky velmi málo počítali a čemu nevěnovali pozornost buď vůbec nebo jen okrajovou. Za druhé nám to ukazuje, že nejde jen o sjednocení hromady náhodně rozházených věcí „hic et nunc“, nýbrž také o sjednocení onoho „byl, jest a bude“, o integritu různých časových momentů (a fází) světa, který se však v čase mění.

(43) *Hérakleitos* nazval to, co sjednocuje jednotlivé věci v celek a jednotlivé časové momenty v integrované dění, „tím shromažďujícím“, nebo „tím sjednocujícím“, „sbírajícím“. Sbírat se řecky řekne LEGEIN; to sbírající je pak LOGOS. LOGOS sjednocuje ovšem nejen světové dění, ale také myšlení (zl. B 2) a poznání. Vztah mezi LOGEM a myšlením (poznáním) je ještě důležitější než vztah mezi LOGEM a světem jako celkem.

(44) *Hérakleitos* mluví opovrživě o mnohoučenosti resp. mnohověděni, právě protože je nesjednocené LOGEM. Označuje dokonce ty, kteří na sjednocenost myšlení a poznání nedbají, za podvodníky (zl. B 129). *Hérakleitos* je prvním významným kritikem filosofického eklekticismu: nestačí badatelské úsilí,

znalost /708/ kdečeho, čtení spousty knih a textů - z toho ještě pouhým hromaděním nelze „učinit“ „vlastní moudrost“ (dtto).

(45) Jedno jediné vede k moudrosti a k rozumnosti: „znát myšlenku, jež všechno veskrze řídí“ (zl. B 40 a 41). Tady nesmíme myšlenku a myšlení chápat v moderním subjektivním a subjektivistickém smyslu. Víme přece, že myšlení je „všem společné“ (zl. B 113). Jako jsou všechny lidské zákony „živeny jedním božským“ (zl. B 114), tak je také všechno (pravé) myšlení lidské živeno jednou myšlenkou (božskou), která „vládne, kam až chce, všechno zmůže a má převahu“ (zl. B 114).

(46) Tak se Hérakleitos vyjadřuje o LOGU: všechno se děje podle něho (zl. B 1). Proto znáti myšlenku, která vládne (tedy ARCHÉ nově pochopenou, snad nejspíš jako pokračování v linii Anaximandrově), znamená znáti, pochopiti LOGOS.

(47) Vztah mezi LOGEM a myšlením je tedy následující: myšlení (opravdové) je možné jen díky LOGU, a jeho nejvyšším cílem je tento LOGOS pochopit, poznat. Odtud je pak jen krok k mnohem pozdějšímu závěru (např. novoplatónskému, ale obecně je nejvíc znám z filosofie Heglovy), že nikoli prostě skrze svět, ale teprve skrze myšlení a myšlenku je LOGOS schopen „přijít k sobě“, sám sebe pochopit, sám sebe myslit. Poznání věcí a vůbec světa má tak tento nejvyšší cíl: poznat LOGOS a tím se stát prostředníkem a zprostředkovatelem sebeuvědomění LOGU.

(48) Omylem a zkreslením Hérakleitovy myšlenky ovšem bylo zpředmětňující, objektivující pojetí LOGU, o němž svědčí vlastně celé dějiny západního (evropského) myšlení. Neudržitelná je však i revize Heglova, totiž pojetí LOGU jako nejvyššího či jediného skutečného subjektu (subjektu v novém smyslu, tedy opaku „objektu“). A tak zůstává téma LOGU vysoce aktuálním problémem a tématem i dnešního „k původu jdoucího“, „princiálního“ filosofického myšlení.

(49) Moudrost je zároveň pochopena - v duchu nesubjektivizovaného ještě myšlení - nikoli jako vlastnost lidského myšlení, nýbrž naopak jako povinnost, norma, závazek pro lidské myšlení. V tom smyslu je moudrost (a tudíž také LOGOS) „ode všeho oddělena“ (zl. B 108), i když všemu vládne a i když se podle ní všechno děje (včetně myšlení). V tom je moudrost „božská“, neboť právě ono „jedno, jež jediné je moudré, nechce i chce být zváno Diem“ (zl. B 32).

(50) Ona „oddělenost“ moudrosti ode všeho, tedy i ode všeho lidského myšlení a poznávání, nalézá ještě vyjádření ve zlomku B 28: „Jenom zdání poznává a podržuje i nejmázejší člověk, ale věru Spravedlnost uchopí strůjce a svědky klamu. (To je také proti Heglovi a jeho tendenci k identitě a identifikaci!)

(51) Bylo by možná přemrštěné se pokoušet zatížit tuto Hérakleitovu myšlenku v souvislostech, které se zdají zcela vymykat myšlení jeho doby. Ovšem také Patočka ve svých přednáškách o presokraticích interpretoval odvážně Anaximandrovo APEIRON fenomenologicky. Proto si snad můžeme dovolit i my takovou experimentální interpretaci.

(52) Pokusme se chápat „oddělenost“ moudrosti ode všeho (a to - jak jsme řekli - platí také pro LOGOS) jako pokus o vyjádření tzv. ontologické diference: ani LOGOS, ani „jediné moudré“ atd. není jsoucím - a proto „nechce i chce“ být nazýváno Diem. Bůh, božství, božské chápané jako ne-jsoucí, ne-jsoucno, nepředmětná skutečnost.

- - -

(Kroužk. blok 1987, 21. až 26.12.1987, listy č. 694-709.)