

## Zdeněk Kratochvíl DÉLSKÝ POTÁPĚČ K HÉRAKLEITOVĚ ŘEČI

Pro ty, kdo se potápějí  
až do krajnosti

Praha (Herrmann a synové) 2006,  
527 str.

Hérakleitos patří k těm myslitelům, kteří se alespoň letmo objeví i v té nejpokleslejší učebnici filosofie, a přinejmenším jeho jméno, provázené sentencí *panta rhei*, tvoří nedílnou součást nejšířšího kulturního povědomí od středních škol po filmová plátna. Zároveň se má všeobecně zato, že se jedná o mimořádně nepřístupný, sveřepý a jaksi solitérní zjev i na beztak svérázné poměry nejstarších průkopníků filosofie, nad nímž krčili rameny již první antičtí interpreti a přidělili mu na to konto přízvisko temný, *skoteinos*. Tuto obtíž navíc nikterak nesnižuje stav, v němž se nám filosofický odkaz temného myslitele zachoval: zánik antiky a následujících tisíc let křesťanství přežily pouze osamocené, krátké a nespolehlivé citáty, kterých je sice mnoho, ale není vůbec jasné, jak k sobě patří a nakolik jsou spíše doxografou volnou parafrází.

Jedním z mála myslitelů, kterým zlomkovité dochování Hérakleitova

díla vůbec nepřekáží, je Zdeněk Kratochvíl, jenž dokonce téměř furiantsky vyhlašuje, že by si bez větší újmy vystačil i s menším počtem zlomků (51).<sup>1</sup> A aby toho nebylo málo, tvrdí také, že pověstná temnota Hérakleitova vyjadřování je spíše pověstí, vyvolanou zatměním myslí nechápavých vykladačů od antiky po současnost (78–79). Sám Kratochvíl je ovšem znám coby solitér hérakleitovského myšlení, které se projevuje v jeho textech způsobem mnohdy netořelým. A protože je Kratochvíl znám i přehlížením formální bariéry mezi obcí akademickou a nezjevnou obcí pro filosofii přirozeně zapálených, vzbudilo vydání jeho celoživotního díla o Hérakleitovi jistě zaslouženou pozornost a *Délský potápěč* se stále těší zájmu čtenářů v okruhu přesahujícím obvyklý čistě odborný rámeček.

### 1. Návod k použití

Kratochvílova kniha sestává z několika svým charakterem velmi odlišných částí. Té hlavní, která obsahuje podrobný a v zásadě atomární výklad jednotlivých zlomků, předchází zhruba stostránkový úvod, v němž autor poctivě přiznává nerespektování běžných interpretačních schémat a jako náhradu svému čtenáři nabízí stručný *návod k použití* (13), jenž nicméně neznatelně prorůstá do celé úvodní části. Její centrální otázkou je diskurs Hérakleitova spisu, neboť

<sup>1</sup> Průběžné číselné údaje v závorkách odkazují výhradně ke stranám v recenzované publikaci. Ta je nadále zkráceně označována jako *Délský potápěč*. Údaje s písmenem B odkazují k číslování pravých Hérakleitových zlomků dle edice DK. Zlomky lze snadno dohledat na adrese [www.herakleitos.cz](http://www.herakleitos.cz), kde je celá kniha včetně zlomků volně dostupná.

dnešní čtenář naráží při jeho četbě na nečekané problémy a zjišťuje, že pojmová schémata a standardní myšlenkové kategorie, které se vesměs ustavily až po Hérakleitovi, cestu k jeho spisu spíše uzavírají.

U vědomí této nejistoty zahajuje Kratochvíl přípravu k vlastnímu výkladu důkladným rozborem výrazových prostředků, kterými Hérakleitos disponuje. Na rozdíl od veršů Parmenidových či Empedokleových se Hérakleitos vyjadřuje v iónské próze, blízké mílétské škole. Jenže své výroky úmyslně archaizuje (42), jeho styl působí tradičněji a je důsledně založen na používání běžného jazyka, prostého všech pro filosofii typických neologismů (59). Proto *Délský potápěč* mluví o *vyhrocené sapienciální řeči* a nejbližší paralelu nachází v řecké gnómské próze Sedmi mudrců (70). Mudrcovou tradici, nebo dokonce biblická proroctví, připomíná i výrazně nerovné postavení posluchače oproti nadřazenosti a sebevědomí mluvčího (80). Kratochvíl si navíc všímá, že Hérakleitos klade na filosofa pozoruhodně málo otázek, přísně vzato pouze dvě (B 16, B 104), a ty jsou navíc otázkami řečnickými, přesně v intencích gnómského stylu (73). To vše podle Kratochvíla ukazuje na specifický žánr, nepodléhající současným filosofickým měřítkům. Zvláště patrné je to na preferenci slovesa před tradičně filosofickým substantivem. Podle *Délského potápěče* nelze u Hérakleita mluvit o žádných *pojmech*, které by byly jako logické atomy přenositelné či využitelné v rámci nějakého cizího systému. Kratochvíl naopak tvrdí, že v docho-

vaném textu žádná lineární struktura k nalezení není a vše je založeno na kontextuální provázanosti *základních výrazů* v rámci konkrétního zlomku i ve významové síti zlomků spřízněných (51). Slovesné *základní výrazy* mají na rozdíl od statických pojmů tu přednost, že podržují dynamický charakter zkušenosti a umožňují přesuny důrazů v rámci dynamické rovnováhy jako u luku a lyry (59–60).

Nejdůležitější *navigační pomůckou* pro pochopení myšlenkové struktury Hérakleitova spisu je ovšem pro Kratochvíla *chiasmus*. Tuto v řecké archaické literatuře vcelku běžnou figuru povyšuje Kratochvíl v případě Hérakleita na zásadní, mimořádně hluboký a ve svém specifickému užití především zcela unikátní projev solitérního hérakleitovského myšlení; *chiasmus* tak má být přinejmenším rovnocenným partnerem dialektice, sylogismu, alegorické exegese, gorgiánským *schématům* či etymologii. Většina badatelů se shoduje, že Hérakleitovo užívání *chiasmů* výrazně přesahuje míru známou od jeho současníků a nabývá specifických funkcí. Kratochvíl ovšem od této skryté struktury Hérakleitova myšlení očekává mnohem více, než jen v sevřené formě provedené zavedení dvou nových *základních výrazů* prostřednictvím analogie se dvěma již známými. Odhalování *chiasmů* má především pomoci odrazit dva a půl tisíce let kritiky typicky hérakleitovského souřadného hromadění protikladů, které podle Kratochvíla vědomě paroduje hierarchicky vybudovanou lineární filosofickou argumentaci (24, 53–54,

61).<sup>2</sup> *Chiasmus* tedy může fungovat jako konkurenční alternativa vůči definici, kterou podle Kratochvíla Hérakleitos s břitkou ironií odmítá jako naivní a místo toho vysvětluje, *jak to funguje, díky jaké energii se to děje* (62). *Chiasmy* se to v *Délském potápěči* jen hemží, a vedle zjevných případů (B 53) jsou „dešifrovány“ i v případech zdaleka ne triviálních (B 80) a „tušeny“ u netušené řady dalších (B 25, B 21). Tato poněkud přehnaná snaha podpořit vlastní interpretační pozici, v níž podle Kratochvíla Hérakleitovy protiklady nejsou vzájemně se vylučujícími alternativami, ale k sobě vztaženými opačnými póly dynamického kontinua ve smyslu *palintropos harmonie*, vychází sice z dobře promyšlené strategie, ale ve svém křečovitém apelu na čtenáře má účinky spíše kontraproduktivní. Což je trochu škoda, neboť jinak autorova holistická pozice disponuje dostatečně širokým významovým polem, k jehož konzistenci a provázanosti *chiastická* určení některých *základních výrazů* podstatně přispívají a zakládají tak možnost identifikovat klíčová významová „hnízda“. Na mysl tak přichází jiná známá dvojice protikladů: méně je více.

*Délský potápěč* nicméně v textu identifikuje i další typicky hérakleitovské struktury. O využití náboženských konotací a téměř jakéhokoli výskytu trojice (tři slovesa, tři větné čle-

ny, tři části výroku) lze v zásadě říci totéž, co o *chiasmu*. Velmi podnětný a v rámci Kratochvílova pohledu instruktivní je naopak důsledný výklad akcentovaných singulárů či plurálů jakožto vždy jednoznačných hodnotových určení. Plurál (i v případě bohů či mnoha jmen téhož boha) tak dostává punc částečnosti a neúplnosti, zatímco singulár je výsostným výrazem *jednoho společného* (68–69). Důležitým pro předkládané a „kratochvílovsky zastírané“ pojetí je i koncept sdílení společného středu dvěma protiklady, zvláště pak plná významová ambivalence středního větného členu namísto nutnosti rozhodnout se pro jednu ze dvou se nabízejících variant. Badatelé tato figura umožňuje velkoryse připsat vykládanému autorovi opulentní šíři všech gramaticky přípustných myšlenkových vzorců naráz. A právě k této vůči autoru vstřícné pozici se Kratochvíl hlásí (12).

Je tedy zjevné, že tuto zdánlivě nezaujatou lexikální, syntaktickou a rétorickou analýzu Hérakleitových výrazových prostředků nelze chápat jako přípravné filologické zkoumání, nezávislé na zaujetí pozdějšího stanoviska a tudíž přinášející závěry, které by nutně musel zohledňovat každý interpret bez ohledu na své stanovisko. Autor si zde totiž připravuje půdu pro předložení své vlastní interpretace. Hlavní, i když lehce „zastřenou“ tendencí je s pomocí teze o originálních

<sup>2</sup> To by samozřejmě předpokládalo, že již v Hérakleitově době byla taková lineární argumentace někým vypracována a navíc všeobecně známa natolik, aby kritika byla srozumitelná. Počátky takového způsobu argumentace se ovšem obvykle nacházejí až u Parmenidových žáků, její zdokonalení a rozšíření bývá spojováno s činností tzv. starších sofistů.

hérakleitovských strukturách „napumpovat“ do textu maximální možný interpretační potenciál a poté se pokoušet co nejvíce z něj podržet v přijatelně konzistentní podobě. V této strategii pokračuje Kratochvíl i při pokusu o vlastní charakteristiku hérakleitovského diskursu.

## 2. Pluralita „hnízd“

### v nelinearizovaném prostoru decentralizované řeči

Připomeňme si, že východiskem popisu zvláštního žánru, v němž se Hérakleitos pohybuje, je teze o jeho nedefinovatelnosti v rámci současných akademických pravidel. Hlavním rysem, jenž je třeba při zkoumání vlastností hérakleitovského textu neustále zohledňovat, je jeho až postmoderní absence centra.<sup>3</sup> Proto Kratochvílovi nevádí, že neznáme přesné pořadí zlomků a že se některé nedochovaly – namísto jednotné stavby z pojmových definic, sestávající z navazujících kroků, jsou u Hérakleita základní významy určovány *odkazovou sítí* tvořenou skupinkami zlomků, které sdružují vždy několik mezi sebou provázaných výrazů. V rámci této uzavřené holistické *sítě* se tedy *základní výrazy* určují mezi sebou navzájem bez jakékoli pořadající hierarchické struktury. Žádný *základní výraz* tedy nemá prioritu před jinými, ba i sám status *základního výrazu* je v některých případech povážlivě závislý na interpreto-

vě *intuitivním pochopení vztahů mezi zlomky a výrazy* (76–77). Rozhodujícím klíčem je ve většině případů prostá četnost výskytu.

Takto svérázně koncipovanému textu musí samozřejmě odpovídat i zvláštní postup interpreta. Často se vyskytující výrazy se podle Kratochvíla sdružují do jakýchsi „hnízd“ výroků, tedy vlastně skupin spojujících několik vzájemnými odkazy významněji provázaných *základních výrazů*. Po získání těchto prvotních „hnízd“ nastupuje výzkum a prověřování spojitosti celých těchto výroků, tedy jakési „hnízdování“ témat a významů, samozřejmě opět prostřednictvím *základních výrazů*. Zvláštnost „hnízda“ spočívá v tom, že sdružené výroky souvisejí s jinými vždy jen určitým počtem *základních výrazů*, které se u jednotlivých výroků liší. Proto do hry vstupují i souvislosti mezi dvěma výroky z téhož „hnízda“ zprostředkované jiným výrokiem, jenž už do hnízda nepatří. Totéž se týká i nepřímých souvislostí *základních významů*. Je zjevné, že v této všeobecné nejistotě vágních vazeb a pravděpodobných odkazů je nezbytnou oporou dobový přirozený jazyk. Hérakleitos nezavádí žádné speciální, striktně odborné lexikum, ale svou hlubokou nauku vyjadřuje prostřednictvím textuální provázanosti a přísně úsporného užití běžných slov. I když se tedy Kratochvíl snaží v Hérakleitovi

<sup>3</sup> S. Grenz, *Úvod do postmodernismu*, Praha 1997; možnosti orientace v Hérakleitově textu tedy Kratochvíl chápe analogicky k možnostem orientace v postmoderní situaci. Jedná se pak o historickou rekonstrukci, nebo máme co do činění s racionálním konstruktivismem? A je-li Kratochvílovo chápání Hérakleitova textu v zásadě (anti/post)moderní, proč zarytě trvá na moderním a dnes již obecně zproblematizovaném akademickém profilu filosofie?

nalézt vzor pro jakési universálně lidské možnosti orientace, která vždy vyrůstá z vnímání přirozenosti, a které lze vždy znova zakládat i bez kulturní tradice (368), vidíme, že jeho metodické východisko je perspektivistické a dokonce ponechává zadní vrátka otevřená i pro zastánce sociálního konstruktivismu (17–22, 80).

Přirozený jazyk a zkušenost, to je ostatně i Hérakleitovo východisko, tak jak jej Kratochvíl představuje na prahu hlavní části, sestávající z podrobného výkladu jednotlivých zlomků (104–352). Ty jsou sice „po hérakleitovsku“ seskupeny do několika „hnízd“, ale jejich výklad je formálně samostatný. Kontinuita významů v rámci hnízda je tedy striktně implicitní, a kdyby tomuto bytostně fragmentárnímu textu nepředcházel seznam rozčleněný příslušnými nadpisy, čtenář by patrně nedospěl ke stejné sadě „hnízd“, a už vůbec by si nebyl jist, kam který zlomek vlastně náleží. Ve vlastním výkladu totiž žádné vodítko podle významového klíče nenalezneme, text je členěn pouze podle zlomků, které jsou ovšem seřazeny podle Kratochvílova uvážení.

Čtenáři je tak ponechána iluze interpretační svobody a zároveň stojí před úkolem s pomocí věcného, ale fragmentárního výkladu zkonstruovat holistickou síť umožňující jednotný smysl. V decentralizovaném prostoru nelineární, fragmentární polyvalence textu je ovšem každý s výjimkou hérakleitovského specialisty nucen přijmout pomocnou ruku, kterou Kratochvíl „velkoryse“ podává těsně před hlavní částí v podobě hutné, soustředěné interpretace, v níž jsou veškeré dosavadní metodické a přípravné kro-

ky přetaveny do jedné svérázné interpretační vize, která je poctivě a zcela otevřeně označena za subjektivní, zaujatou a osobní výpověď, jejíž hodnota se neodvíjí ani tak od pravdivosti či věrnosti historickému originálu, ale od úspěšnosti v *rozmotávání klubka naší zkušenosti* (85). Jakoby nás Kratochvíl v hlavní části vyzýval, abychom si vystavěli každý „svoji“ podobu Hérakleitovy nauky, avšak dal nám k dispozici předpřipravené „polotovary“ a navíc zcela nepokryté svůj velmi svérázný „stavební projekt“. Až na mimořádně silné a erudované osobnosti se tak čtenář ocitá nikoli v roli suverénního architekta, ale kutila montujícího prefabrikovanou stavebnici podle přiloženého návodu. Nic proti tomu, autoritativní výklad je při studiu antické filosofie běžným jevem, leč proč potom ta zdánlivá otevřenost možných významů při výkladu jednotlivých zlomků? A proč to zdůrazňování neopakovatelného procesu transformace duše čtenáře, jenž pod Kratochvílovým „zastíraným“ vedením podstoupí pokus o vlastní *rozmotání klubka zkušenosti* s řečí, jež nám je osudem? Snad tuto šanci *Dělský potápěč* skýtá pouze těm jedno-tlivcům, *kdo se potápějí až do krajnosti*.

### 3. Nepolitická politika a nelogický logos

Viděli jsme, že ústředním problémem *Návodu k použití* byla Hérakleitova řeč, dalo by se říci naše neschopnost přesně definovat jeho *logos*. Prostřednictvím ambivalentní vazby Kratochvílovy hutné interpretace (hrající roli středního členu mezi *Návodem* a *Výkladem zlomků*) prorůstá problém

*logu* celou knihou jako základní hērakleitovské téma, nicméně vlastní výklad zlomků *logos* přece jen méně akcentuje, či spíše více vyvstává jeho *fyzická* povaha. Je mu samozřejmě zasvěceno první „hnízdo“ a díky slavnému zl. B 1 uvozuje celou výkladovou část. Kratochvíl překládá *řeč*, ovšem i řeč se u Hērakleita ukazuje polyvalentním určením. V první řadě je řeči božskou, osudovou, kterou nelze pochopit, ačkoli je *vždy* platná. A právě na zvláštní temporální charakteristice tohoto *vždy* zakládá Kratochvíl výklad prvního zlomku: jeho prostřednictvím je totiž *logos* vřazen do řádu přirozenosti, je vyjádřením neodchýlného osudu a proto mírou vzněcování a pohasínání kosmického ohně, neboť v něm se trvajícím kolotáním prolínají a sjednocují protiklady v harmonii (90).<sup>4</sup> Toto *vždy* je hlubinou duše, neboť v sobě skrývá ambivalentní rozepjatost přítomného mezi minulým a budoucím, která je nám smrtelníkům stejně nepochopitelná, neboť skrývá jak náš osud, tak klíč k naší jedinečnosti.<sup>5</sup> Proto je však toto *vždy logu* nedílnou, planoucí součástí procesů a proměn, a ne něčím meta-fyzickým, abstraktním, neempirickým (110). *Logos* je naopak plně zde, ba mimo něj vlastně nic není – to však nechápou lidé,

i když tuto řeč slyší (B 72). Nedokáží ji totiž vnímat, jsou i nejsou přítomni (B 34), tak jako spící. Moudrý je ovšem bdělý ve vnímání, takže hbitě následuje přirozenost, která se ráda skrývá (B 123). Není mudrcem, jenž má pravdu „uzamčenu v psacím stole či sanktuáriu“, ale pouze ukazatelem cesty, kterou nevytvořil (B 30); je si však dobře vědom, že stejně jako všichni ostatní po ní musí kráčet (B 50, B 113, B 89); sám jejich konců ani nedohlédá, jen se na ní umí orientovat přirozeným rozlišováním toho, co právě přinesla její nejbližší zátočina (83–84).

Druhé „hnízdo“ Kratochvíl nazývá *Přítakání celku, vědomí*, v zásadě však nedokáže zdůvodnit samostatnost této skupiny zlomků, jejichž vnitřní vzájemná pouta nejsou o nic silnější než disparátní tense k jiným „hnízdům“.<sup>6</sup>

Naopak velmi silnou a kompaktní skupinu tvoří zlomky shromážděné kolem *základního výrazu Zápas*. Kratochvíl vcelku pochopitelně klade do středu tohoto „hnízda“ zlomek B 80, při jehož výkladu akcentuje zápas jako ambivalentní dynamickou relaci mezi protiklady, které se na jedné straně potírají, na druhé jsou natolik poutány společným zájmem, že riziko

<sup>4</sup> Výklad je založen na ukázkovém využití *ambivalentní vazby středního členu*, díky níž Kratochvíl může jeden výskyt *aiei* použít hned k výkladu dvou vět: řeč je vždy platná a zároveň smrtelníci jsou vždy nechápaní.

<sup>5</sup> Zde přímá vazba na klíčový B 45, z neznámých důvodů vyřazený z „hnízda“ *Logu* a místo toho uvojující „hnízdo“ *Duše*.

<sup>6</sup> B 50, B 116 i B 113 mají přímou a zjevnou vazbu na první „hnízdo“, B 112 má naopak velmi blízko ke skupině *Vnímání (zkušenost) a učení*, resp. k další od ní nerozlišitelné skupině *Mínění a sláva, mnohoučenost a řečnictví*. B 101 spadá do kontextu delfské theologie. Problematický B 103 stejně dobře může náležet ke *Světlu a obrátům ohně*.

zápasu podstupují. Zápas je tedy ztožněn s mírou vznikání a zanikání, čímž se nám otevírá stará anaximandrovská stezka do hloubi milétského myšlení. Zápas je ovšem v *Délském potápěči* představen jako fundament veškeré *diference*, tedy základ každé hranice a rozdílu povýtce (139). To Kratochvílovi umožňuje udržet a posílit kosmologický a obecně fyzikální spodní tón celé jeho knihy. Tomu je přizpůsoben i výklad dalších zlomků, včetně jednoho z nejznámějších – B 53 – a příbuzného B 132. Bez ohledu na homérské konotace zejména druhého z této dvojice však linii „aristokratická *areté* – přirozenost – kosmologie“ něco schází, a tuto nedostatečnost dokládá i zařazení spíše tradičních moralit B 136 a B 24.

Dostáváme se tak k asi největšímu nedostatku Kratochvílovy interpretace Hérakleita, a tím je panická hrůza z politického myšlení či přinejmenším značná nechuť k němu (15, 54–55). I když k takovému redukcionismu máme v odborné literatuře dostatečný precedens, Kratochvílova kniha se přece snaží o více než obhajitelnou studii z dějin filosofie. Tváří v tvář až přehnaně důkladným analýzám náboženských souvislostí či astrotologických detailů je pak úplná re-

signace na politické aspekty samotného zápasu, zřejmě závažným nedostatkem,<sup>7</sup> tím závažnějším, že u Hérakleita mohou hrát klíčovou úlohu. Je to o to větší škoda, že politické východisko Hérakleitova myšlení bylo v českém prostředí již velmi nadějně rozpracováno.<sup>8</sup> Patočka ukazuje, v čem je *prazážitek občana polis*, která právě drží pohromadě společným úsilím všech občanů, projevujícím se ovšem jako zápas stran, názorů a osobností, východiskem a základem onoho zobecňujícího společného. Právě řecká politická kultura je tím životodárným podhoubím, kde *logos* neznamená v prvé řadě *idia frónésis*, ale stává se jakýmsi veřejným statkem tak jako zákon, který povstává z boje protikladů a činí obec oním zvláštním způsobem jednotnou a božskou. Ztratíme-li ze zorného pole politické východisko Hérakleitova myšlení, spálíme navždy jeho mosty k filosofickému poselství tragiků a jednoznačně pohřbíme možnost vidět v něm předobraz *logu* sofistů jakožto jediné veřejné společné míry. Pak se samozřejmě stává, že nám z „hnízda“ jaksi vypadne důležitý zlomek B 114, a u dalších převládá smrtelnost (B 62) nebo tradiční morální rovina (B 44).

<sup>7</sup> Ke cti autorovi budiž poznamenáno, že v hutné interpretaci nalezneme stránku (95–96) nadepsanou *Hérakleitova politická filosofie*. Název „hnízda“ – *Politologie* – však ukazuje, že i autor sám zde tuší nedostatečnou filosofickou hloubku svého výkladu. Ten je snad politologií, snad občanskou morálkou, snad i tradiční moralitou, ale s bytostně politickým základem a rozměrem filosofie samé to nemá nic společného. Jistě není nezbytné tento pohled na filosofii sdílet, je ale třeba zdůvodnit, proč. Jinak se proklamativně nevědecká filosofie stává podivnou New Age naukou.

<sup>8</sup> J. Patočka, *Základní problémy předsókratovské filosofie*, Praha 1989, str. 56–57.

Velmi zvláštní postavení pak zde zaujímá enigmatický zlomek B 63. I když se na mnoha jiných místech ukazuje jako kreativní a nekonvenční interpret, zde Kratochvíl trvá na striktně náboženském kontextu a výzvu *postavit se tomu, kdo tam je*, chápe jednoznačně ve smyslu rezistence vůči utajenému bohu (168). Co se však stane, chopíme-li se zvažované varianty *zde* a dativ participia pochopíme neutrálně? Pak rázem dostáváme následující apel: *Vzdorovat tomu, co zde je*, následovaný nezměněným *a stát se bdělými strážci živých i mrtvých*. Ať již onen vzdor má být namířen vůči proudu valících se vod, nebo davu, nebo pohodlnosti a přirozeným sklonům vlastního těla, jedná se o zápas. Zápas, který vede hranici mezi mudrcem a množstvím, a přesto je natolik spojujícím elementem, že sjednocuje pohled a zájmy již zemřelých s ještě žijícími.

#### 4. Sladkovodní duše mezi ohněm a *logem*

Výklad následujícího „hnízda“ *Otevřená eschatologie, život a smrt* dokládá, že Hérakleitos skutečně nenabízí žádný laciný únik před smrtelností a pomíjivostí jakožto součástí naší přirozenosti. Vcelku plynule proto navazuje „hnízdo“ *Duše*, jehož těžištěm má být „sókratovský“ B 115, zde ovšem v kontextu přirozenosti, žívlů a rostlinného růstu. Těžko říci, na jakém základě je tato provázaná problematika členěna ještě na další „hnízda“ *Vlhká a suchá duše, tradice, spánek a probuzení* a dále *Řeky*. V zásadě se totiž výklad všech těchto zlomků v *Délském potápěči* snaží o stejnou věc, propojit *logos*

a kosmické obraty ohně prostřednictvím středního členu, jímž je duše (B 45+B 118). Tím se *logos* Kratochvílovi stává tělesným a poplatným oblasti *fysis* (B 73, B 117), zatímco oheň je naopak přiblížen řádu významů (B 65). Někde mezi těmito krajními póly plynou nepokojné vody duše, tu vlhčího, tu zářně suchého metabolického procesu (B 91), jenž ve svých stále jiných a jiných vlnách vždy je i není (B 49a), a přitom je jakýmsi *athanorem* odlévajícím jeden smysl *logu* i ohnivého *kosmu*, tak jako vlny mohou vytvářet kola nebo pavučina obklopovat pavouka (B 67a).

Tím se dostáváme k nejhlubšímu místu Kratochvílovy interpretace, a tím je spojení ohně s vodou, přesněji náhled vesmírného kolotání jako převratů ohně (B 30), jenž nicméně *chce i nechce být zván Zénovým jménem* (B 32) a vlastně (pouhým) ohněm není. „Hnízdo“ *Svět a obraty ohně* sdružuje zlomky, z nichž vychází základní linie *Délského potápěče*, spočívající ve zdaleka ne tak běžném pochopení samotného ohně jakožto jednoho dynamického pólu vesmírného cyklu, jenž je tou aktivnější, pozitivní a světlou stránkou, na níž se proto staví terminologie (92–94). Nulovou podobou ohně je ovšem moře, v níž míra/údel ohně nachází svou hlubinu a zánik. V bezedném moři oheň zcela vyhasíná, avšak rovněž z něj skrze výpary povstává (B 31). Moře je Hérakleitovi symbolem temnot temnějších než smrt; hlubiny, z níž lze pouze stoupat vzhůru a ke světlu po způsobu planutí ohně. Není to tedy nic hezkého a vábného, přinejmenším pro bytosti



světla, duše a *logu*, jako jsou lidé; moře je *alogs*, svět němých ryb, jehož vody jsou pro nás smrtící (B 61). Proto je Hérakleitos spis také plný ohně, a moře je zmiňováno jen s jakýmsi u něj jinak nevidaným ostychem. *Délský potápěč* jej nicméně představuje jako místo, odkud se rodí oheň (211–212), tedy jakousi protiváhu Diovi, blesku a *logu*. O jakém temném bohu to zde Hérakleitos taktně mlčí? Toto mysterium potápěčů Kratochvíl kupodivu nechává bez komentáře...

O to více se v *theologickém* „hnízdě“ věnuje Apollónovi, Diovi a jejich světu, jenž ne náhodou má základní charakteristiky apollónské liry, je světem znějící *harmonie* (B 51, B 261) i drnčící tětivy luku (B 48). Valí se v něm však jiné, dynamické a povrchové vody (B 12), a právě rozlišení dvojího druhu vod zakládá Kratochvílovo grandiozní schéma Hérakleitovy astrologicko-kosmologické harmonie, kolotající v rytmu samotné přirozenosti. Autor si zjevně na této stránce své interpretace nejvíce zakládá, a snaží se jejím prostřednictvím ztělesnit a završit celý svůj dosavadní hérakleitovský podnik (99–100, 493), v němž se meteorologický *logos* nakonec ukazuje pulsujícím jádrem, které rudě žhne i skrze protikladné konotace té či oné „hnízdní“ symboliky. Je ovšem zjevné, že takto svérázně pojatá *fyzilogie* má na hony daleko k „protovědeckým“ či „zkoumatelským“ výkladům a v zásadě ztělesňuje symbolický řád, v němž *fyzický logos* sice nevyslovuje, ale demonstruje hluboce spirituální *zkušenost běhu světa*, které lze jen přitakat.

## 5. Moderní filosofie a postmoderní metoda premoderního visionáře

Zbývající „hnízda“ buď jen rozvíjejí předchozí, nebo představují marginální hérakleitovské *sítě* významů. Uzávěme proto raději náš „ponor“ návratem přes kritické místo *Délského potápěče*: co si máme o vyložených zlomcích vlastně myslet? Ve snaze o zdůraznění svébytnosti hérakleitovského odkazu Kratochvíl marginalizuje filosofii ve prospěch *sapienciální* řeči, ba světuje se dokonce s nechtí Hérakleita do dějin filosofie řadit. Raději tedy vsází na všeprostupující Hérakleitovu exaltovanou religiozitu, jež mu připadá snad původnějším, snad nezkompromitovaným proudem otevírajícím *zkušenost přirozenosti*: od dějin filosofie se přece nečeká žádná podstatná výpověď! Čtenář poznenáhlu zjišťuje, že autor svým typicky „zastíravým“ způsobem nechává promluvit svou osobní zkušenost a akcentuje svůj pojem filosofie. Kratochvíl průběžně kritizuje akademický, zaběhaný filosofický establishment, založený na platónsko-aristotelských pilířích, doplněných o novověkou racionalitu a kriticismus. Zpochybněním Hérakleitovy filosofičnosti se ale vyhýbá otevřenému konfliktu. Namísto toho, aby poukázal na nedostatečnost a neúplnost současného „školního pojetí filosofie“, a na nezbytnost rozšíření tohoto pojmu podle svých představ o antickém modelu, uchyluje se Kratochvíl na „religionistickou či náboženskou půdu“, podobně jako Hérakleitos do chrámu.

Jeho Hérakleitos je nakonec mystik či vizionář, což jistě spolu s vše-

obecnou vstřícností nemalou měrou přispívá k popularitě díla mezi současnými „hledači moudrosti“, ale k vyjasnění celé situace nijak nepřispívá: Hérakleitova řeč je Kratochvílovi nepochybně východiskem z celkové ztráty smyslu a neuspokojivosti současné filosofie a snad i kultury. Je však tímto východiskem zavržení filosofie jako takové? Proč Kratochvíl přijímá „učebnicové“ či akademické vymezení filosofie, kterou vzápětí diagnostikuje jako impotentní, místo aby usiloval o nahrazení pojetím předsókratovským, „přirozeným“?

*Délský potápěč* je přinejmenším pokusem o kongeniální filosofickou výpověď, spojující holistickou

interpretaci Hérakleitových zlomků s vnitřním (nejen filosofickým) tíhnutím vlastní duše, v jeden hluboký a bytostně neohraničený *logos* (12). Bez ohledu na to, že je to v jistém smyslu jediná možnost, jak se filosoficky plodně vyrovnat s nějakým myslitelem, jsme zde na vážkách, s kým máme tu čest. Tedy čím myšlenky jsou zde interpretovány a čím jsou spíše studnicí symbolů a metafor? Rozlišuje vůbec autor mezi vlastní myslitelskou vlohou a Hérakleitem? Není snad *Délský potápěč* nakonec návodem, jak se *potopit do krajnosti* ... a v zalíbení utonout?

Kryštof Boháček