

Zdeněk Kratochvíl DĚLSKÝ POTÁPĚČ K HÉRAKLEITOVĚ ŘEČI

Pro ty, kdo se potápějí
až do krajnosti

Praha (Herrmann a synové) 2006,
527 str.

„Mrtvoly je třeba vyhazovat spíš než hnůj!“ hlásá jeden z asi sto třiceti Hérakleitových enigmatických výroků, v jejichž hloubi se dostává pod vysoký tlak to, co obvykle platí jako „lidsky“ rozumné a přijatelné. Po dvou tisících pěti stech letech sestoupil daleko pod jejich hladinu další ze zkoumajících potápěčů. Zdeněk Kratochvíl se již v minulosti vynořoval, aby vyložil, co za občasné spolupráce různých kolegů nalezl,¹ avšak tentokrát, ve sté publikaci svého nakladatele, rozvinul interpretaci ještě celostněji a plněji. Téměř 400 stran filosofického textu doplňuje mj. výklad o Hérakleitově osobním příběhu odstoupivšího krále a prorockého azylanta, jeho spisu, svébytném žánru, v němž riskuje hovořit, kontextu archaického řeckého

myšlení, klíčových výrazových těžištích a komentář zlomků. K žádné z těchto částí nelze připojit přívlastek „školní“ či „obvyklá“, jistě také proto, že Kratochvílovo pojetí je výsledkem pětadvacetiletého hloubání (abychom podrželi potápěčské obrazivo).² Objemný opus ovšem není definitivním pomníkem zvěčnělému a o to mrtvějšímu prozkoumanému velikánovi Hérakleitovi, neboť ten „zatím dost neukázal své meze“ (10, 13, 369) – což je znakem toho, s čím je ještě třeba nějak počítat, na rozdíl od mrtvého. Na nedostatek akademického psaní k Hérakleitovi si jistě nikdo nemůže stěžovat (výběrovou bibliografii z téměř masové západní produkce sestavil H. Bartoš, 502–509), Kratochvílův přístup však mezi odbornými potápěči vyniká, a to především tím, co bych snad mohl nazvat „metodami“ a „zápasy“. Referát o „zápasech“ zároveň poslouží jako odpověď na otázku, „o čem *Potápěč* pojednává?“. Nejprve však k „metodám“.

V Kratochvílových explicitních metodologických úvahách (11–13) vystupuje nejvýrazněji, že interpretace není vedena nějakou předem danou metodou, míněno ve smyslu „mašinky“, do níž se „nasype“ myš-

¹ „Malé vydání“ překladu fragmentů Hérakleita *Řeč o povaze bytí*, Praha 1993, s pouze náznakovým komentářem; o něco méně náznaková kapitola v *Studii o křesťanství a řecké filosofii* (Praha 1994), přednáškové cykly o Hérakleitovi, porůznu v časopiseckých člancích, na které odkazuje (9), a velmi pestrá hérakleitovská internetová adresa www.herakleitos.cz. Čísla v závorkách odkazují na strany recenzovaného díla.

² Jistě jen málokdo, pokud vůbec někdo, by byl schopen plně adekvátně posoudit něčí pětadvacetiletou práci. Proto je na místě výslovně připomenout, že recenze nutně představuje pouze určitý úhel pohledu na Kratochvílovo (první) hérakleitovské čtvrtstoletí.

lenkový materiál, a ona jej zpracuje přednastaveným soukolím. Přesto *Potápěče*, jak myslím, určité metody vedou. Jako nejvýraznější se mi zdají tyto postupy:

1) Význam samotné Hérakleitovy řeči, původně samostatných výroků dochovaných v parafrázích či citacích pozdějších myslitelů, vyvstává jiným způsobem než tak, že by začínala na začátku a končila na konci. Zlomky tvoří víceméně provázanou síť, v níž jeden odkazuje na jiné svými výrazy, tématy anebo filosoficky využitými (nejen) literárními prostředky řeči (např. „zdání definice“, aliterace, fonetická podobnost, symetrie výroků, záměrně ambivalentní gramatické vazby aj., kap. 4). Význam se tak postupně rozvíjí odkazovou hrou, v níž čtenáře jeden zlomek posílá k několika jiným a ty zase dál, i k těm, které již při pohybu v této síti potkal atd. (srv. str. 78–79, všechny odkazové doklady svých tvrzení uvádím pouze výběrově). Tuto Hérakleitovu hru Kratochvíl jednak zachovává – tím, že v komentářích k jednotlivým zlomkům čtenáře přeměrovává ke korespondujícím zlomkům – jednak „linearizuje“, tzn. překládá do takového způsobu porozumění, který počítá se začátkem a koncem argumentace a přistupuje na nevýhody i výhody, které tato obvyklá řeč nese (občas se zvláště ironickým odstupem, 365–366). Obcházení Hérakleitovou nelinearizovanou řečí je vlastně záměrným obrazem naší vlastní orientace: znovu v různých proměnách a vyladěních potkáváme totéž, jen už z jiného hlediska a s jinou zkušeností za sebou. *Potápěč* pak tuto vlastnost Hérakleitovy

řeči jednak zachovává odkazováním, jednak vysvětluje linearizací výkladu. V Kratochvílově *Studii o křesťanství a řecké filosofii* a v „malém vydání“ zlomků z r. 1993 trpěly výklady přílišnou komprimovaností (např. *Studie*, 101), jako by samy byly „druhým Hérakleitem“. *Potápěč* linearizací a „dekomprimováním“ zpřístupňuje Hérakleita plynuleji.

2) Moderní komentáře k Hérakleitovým zlomkům obvykle věnují drtivou většinu svého obsahu odborným otázkám textologickým, sémantickým, gramatickým, faktografickým aj., bez nichž jsou starověké texty většinou těžko přístupné. Kratochvíl je neopomíná, naopak prokresluje dobový kulturní kontext (jako u koncepce *daimona* či poskvrny, 249, 325), avšak nedovoluje těmto přípravným pracím, aby jeho text ovládly. Jak v uvedených dvou příkladech, tak i jinde, jde však koneckonců spíše o takové průhledy do antiky, které jsou samy interpretacemi, spíše než „materiálovou“ přípravou k nim – takže opět nejde o pouhé školní popisování antického kontextu (srv. str. 179 o počasí jako emoci, 207 o analogii lidského a kosmického řádu). O stoiku Zénónovi Kratochvíl napsal, že „je svébytným filosofem, který si ve starších filosofických naukách vyhledává prostředky, jež by mu umožnily pochopit a vyjádřit vlastní zkušenost“ (*Studie*, 41). Pokud jde o *Potápěče*, můžeme za Zénóna směle dosadit Kratochvíla a za „starší nauky“ především Hérakleita (11).³ Kratochvíl z Hérakleita v tomto smyslu *vychází*. Dobové kontexty náboženské či myslitelské, významy slov a představ, ozřejmuje podobně jako běžná odbor-

ná literatura, avšak odtud se teprve odráží a začíná jeho výkladová práce (daná „zápasy“, zmíněnými níže), viz např. str. 91–94, 337–340. Hérakleitos je mu tedy spíše *partnerem a inspirátorem* než „předmětem“ výkladu. (Extrémní příklad této dvojvrstevnatosti lze najít na str. 173, kde si Kratochvíl sice není zcela jist gramatickým pochopením zlomku, ale výsledný výklad přitom stojí – alespoň pisateli těchto řádků – za delší tichou meditací.)

3) Rozpracováním výkladu o „řeči Hérakleitovy řeči“ i komentářem k zlomkům sice Kratochvíl Hérakleita sám vykládá, ale současně učí strategii jak jej číst. Srv. např. str. 225, kde „vtipný čtenář si může hrát“ se zlomkem sám s vyloženým výkladovým vzorcem (263, 320).

4) V řadě metodických principů se Kratochvíl inspiruje Hérakleitem a představuje v tom jeho ozvěnu. – i) Ozřejmuje spíše postupným budováním hry na sebe *odkazujících souvislostí* než definováním (94, 367, srv. „metodický pokyn“ v Z. Kratochvíl, *Filosofie živé přírody*, Praha 1994, str. 7). ii) Rozpoznává a má na zřeteli horizont nároků, ovšem přísně bez stopy jakékoli ideologie. Spíše chce poznané nároky sdělit a jeho náročivost je implicitní, tedy nikoli Kratochvílova

(268, 201–202) (srv. např. část zl. B 50, kde Hérakleitos zaujímá právě tuto pozici: „Jestliže vyslechli ne mě, nýbrž [bytostnou] řeč [...]“, doplnění F. H.). iii) Dbá na *neodvozenost* řeči: straní se komentování komentářů, ba snaží se uvádět jen minimum odkazů (13), snad proto, aby si ve výkladu nenechal vnutit cizí otázky a nenechal se zavléct do sporů, v nichž není pocitově osobně zainteresován. Z tohoto hlediska je necitování spíše plusem, ale občas mi opravdu chybělo, např. na str. 59 u souvislosti jazyka Hérakleitova s jazykem tragiků; na str. 328 postrádám odkaz na něco bližšího o „typu božských bytostí“ jako Hyakinthos. Kratochvíl je tak téměř bílou vránou⁴ a antipodem T. Vítka, autora monumentálního, nedávno dovršeného *Empedoklea*.⁵ Zatímco Vítek se vši akribií rozevívá spektrum předložených výkladových možností rovněž velmi mnohvrstevného Empedokleova textu do maxima, a tak svou práci mj. chrání případné interprety Empedoklea před „objevováním Amerik“, Kratochvíl jako by sledoval a hloubil v jedné štole, kterou začal. To však neznamená, že by o vlivných autorech nevěděl nebo je nečetl, přiznává zejména inspiraci C. H. Kahnem (*The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979), který se zabýval význa-

³ Hlubší dotyk jiných předsókratiků je znát i jinde (337, 339). Kratochvíl se jimi a jejich dobou a kontexty zabýval společně s J. Bouzkem (*Proměny interpretací a Řeč umění a archaické filosofie*, Praha 1996 a 1995).

⁴ S podobným přístupem se lze setkat v pracích významného judaisty J. Neusnera (např. *The Bavli in Particular. Defining a Document in the Canon of Judaism in Relationship to the Old Testament*, in: *Journal for the Study of the Old Testament*, 33, 1985, str. 109–126).

⁵ Empedoklés je obsažen ve třech svazcích: I: *Studie*, II: *Zlomky* a III: *Komentář*; Praha 2001–2006.

mem podoby Hérakleitovy řeči. Necitování má kořeny opět u Hérakleita. Dle antického podání „nebyl ničím žákem“ – a i jinak prý byl dost samostatný patron, srv. zl. A 1,1–7, 1,14 – a v zájmu zachování svobody a otevřenosti „zasvěcovaných“ se vyhýbal tomu, aby se někdo upínal k jeho řeči, nebo dokonce k němu, což Kratochvíl úspěšně dubluje (83, 369, srv. 29). iv) Stejně jako Hérakleitos konstruuje své výroky záměrně *víceznačně*, tak ani Kratochvíl se necítí zavázán vyvzdorovat z Hérakleita nějaká „jednopodlažní“ tvrzení (169–170, 281), a to někdy dokonce ani na úrovni textové podoby výroku (123)! v) Jistě bychom u Kratochvíla mohli najít i další přístupy inspirované Hérakleitem samým – postačí snad zmínit ještě jednu velmi silnou stránku knihy. Podobně jako Hérakleitos, u nějž na rozdíl od jiných předsókratiků téměř nepotkáváme žádné novotvary či poetismy, sází Kratochvíl na *přesnost* přirozené, ba až *hovorové řeči*, „kouzlí nevšední významy z přirozeného jazyka“ (59, 110). Kratochvílův text je přes všechnu hloubku velmi hravý, odlehčený a humorný (poslední dvě vlastnosti s Hérakleitem už zas tak moc neladí). Nebývá obvyklé, že se u filosofického spisu někdy i smějeme nahlas a hlavně k věci (což Kratochvíl dovádí ještě dál v člancích pozoruhodného sborníku *Krajinou pochynosti*).⁶

5) Ještě jedna „dvojčitelnost“ vystupuje v Kratochvílově textu: jedna a tatáž pasáž může mířit (jinými slovy: je otevřena) na čtenáře „náboženského“ i „nenáboženského“. Stejně jako Janovo evangelium podle Kratochvílova výkladu hovoří jednou a toutéž pasáží k uchu židovskému i nežidovskému, tak i výklad Hérakleita někdy týmiž slovy mluví k nábožensky založeným i „sekulárním“ čtenářům. Zde neodkazuji na žádné pasáže, čtenář ať je pro sebe rozkrývá sám, nezávisle na tom, do které skupiny se zařazuje. Kratochvíl tím podle mne sleduje zpřístupnění některých témat jedněm i druhým tak, aby si předem nemohli myslet, že danou věc už dávno znají, a v klidu ji přešli.

6) Poslední poznámka se týká „edice“ Hérakleitových fragmentů. V řeckých textech Hérakleitových zlomků v *Potápěči* nejde, na rozdíl od 2. a 3. svazku *Empedoklea* T. Vítka, o odborně textologickou práci (i když Kratochvíl s různou četností někdy zajímavě pracuje), nýbrž o „možnost orientace ve významových variantách a základní informace o kvalitě uchování textu“ (370); tíhne k minimu konjunktur (11). Kratochvíl jako by se řídil závěry některých specializovaných textologů: vůdčím principem při stanovení správného textu nejsou ani tak formální pravidla, jako spíš „zdravý rozum a bohatá zkušenost“ spolu s intuicí (tak mj. E. Tov).⁷

⁶ *Sborník úvah z ekologických dnů 2005 a 2006*, vyd. M. Bartoš, Olomouc 2007; kde najdeme (str. 211–212) mj. výklad o záhadném Hippokratově výroku, jímž bez dalšího končí *Potápěč*.

⁷ *Textual Criticism of the Hebrew Bible. Second Revised Edition*, Minneapolis – Assen 2001², str. 309–310; srv. M. L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart 1973, str. 5.

Vedle těchto specifických postupů, souznících s Hérakleitem, vedou Kratochvílovu práci některá výkladová zacílení, podle mne vždy *polemická* (vždyť většina cenného vzniká jako následek konfliktů, koneckonců ve zl. B 53 „zápas je všech otec, všech král“). Nazval bych je proto nejráději zápasy, neboť (i při vši kritičnosti) prostřednictvím náhledu usilují o zvrácení některých našich situací rozpoznaných jako zavádějících, ochuzujících o nějaké příležitosti, nějak svazujících. Filosofie je tu při díle jakožto síla, která uvolňuje z toho, co pro všudypřítomnost a samozřejmost již téměř ani není odkud uvidět (viz především v kap. „Vždy platná řeč“). Hérakleitovi namnoze připadá role toho, kdo daný stav věcí rozpoznává a prorocky (tj. tak, že proklamuje nějaký nárok) do něj promlouvá. Ovšem onou nadčasovostí – totiž otevřeností, srovnatelnou se stylem *Tao-te-ťing* (srv. 361, 56) – která Kratochvílovi či jiným vykladačům umožňuje se jí chápat pro vlastní konfrontace v jiných historických a problémových souřadnicích.

Spory, které Kratochvíl vede s Hérakleitem jako spojencem, se odehrávají na řadě souvisejících front. 1) Celý výklad tíhne podle mne především k oživení zapadlého *vztahu k fysis*, chápané jako předem nevypočitatelná, jedinečná, proměnlivá, mnohoznačná, skrývající se, rodící a beroucí přirozenost. Proto je také

děsivá, i když nejenom taková (o tématu přirozenosti rozpracovaně v: Z. Kratochvíl, *Filosofie živé přírody*, Praha 1994). Metafyzickou tradici, která od Platóna po mnoho staletí až do středověku a ve svém skrytém dalším životě dál představuje vlivný proud, vidí Kratochvíl spíše jako extrémní typ myšlení. Ten prosazuje skutečné jakožto nehybné, neměnné, věčné, bezrozporné, jednoznačné, čímž nechává zapadnout a upadnout vnímání přirozenosti (ve smyslu řec. *fysis*). Hérakleitovo myšlení naopak otevírá příležitost k zhodnocení přirozeného, vnitřně rozporného, mnohoznačného, kolotajícího, pomíjejícího, živého, daného vyvažováním (místo statické utkvělosti „podstat“ a definic) – jakožto skutečného. Odtud Kratochvílovo stále rozkrývání metafyzického typu myšlení jako obzvlášť nebezpečného pro zasutí smyslu pro *fysis* a akcentování hérakleitovských témat, tomuto myšlení cizích. Jsou jimi hlavně *tenze* na úrovni jednotlivostí i kosmu (tak duše „je“⁸ *cosi* mezi ohněm a vodou, 98, 172), jejichž vyrovnávání zase cyklicky probouzí jiné *tenze* (271); poeti identity jako „dynamické, a proto vnitřně sporné“ (186, 345, 334; např. Slunce, u metafyziků obraz neměnnosti a stálosti, není jinak než v proměně); vnitřní různice všeho podrobeného mnohosti a částečnosti (263, 268–270 – třeba naše osobní nesouladné vlastnosti) apod. Takové

⁸ S Hérakleitovým důrazem na „nesubstanční“, „nestisknutelnou“ povahu skutečnosti snad souvisí nápadně častá absence kopuly „být“ v Hérakleitových zlomcích, na kterou upozornil F. Karfík („*Bytí je mnohé i jedno*“). *Totožnost a různost u Hérakleita, Parmenida a Platóna*, in: *Kritický sborník*, 18, 1999, str. 68–77, odkaz na str. 68 a pozn. 18).

myšlení se pochopitelně nemohlo nikdy příliš prosadit – neslibuje nic na způsob odvěčného a dověčného universálního mateřského prsu, který by neškodně poskytoval uchopitelnou (intelektuální) jistotu o něčem. Jedinou jistotou je osudová moc a kosmická celost, kterou člověk v jejích a svých nebezpečných a vzrušujících proměnách, nesouladech, pohasínáních, vlnutích a vzplanutích rozhodně nedrží. Oproti krotkému myšlení soustředěnému na jednoznačnost a věčné pravdy, jejichž pouhým odrazem a poukazem k nim má být prožívaná zkušenost, vede Kratochvílův výklad Hérakleita do světa mnohem nebezpečnějšího, totiž kontradiktorního, živého a přirozeného.⁹

2) K tomu patří pokus o rehabilitaci *strachu z tělesného prožívání*, přítomném, minimálně od Platóna přes středověk až k nám. Kratochvíl svým výkladem Hérakleita ve věci jednoty působení temných, spodních, nevědomých, nočních, divokých sil blízkých Hádu a sil zjasnělých, vědomých, probuzených, ohňových, které se v sebe mění, „přeplyvají“ činí pokus o vyléčení přístupu k tělesnosti a prožitkovosti (srv. str. 165).¹⁰ Předložená interpretace Hérakleita je otevřením možností jak vyvážit destruktivní a nepostradatelný výživný potenciál „spodních“ sil a sublimujícího „horního“ ohně.

3) Metafyzický „pyramidální“ model myšlení, kde plná skutečnost je inteligibilní, nerozporná a „nad“ světem, kdežto úroveň *fysis* nižším, „jen“ smyslovým „podlažím“, nachází v Hérakleitově řeči ještě další konkurenci. Kratochvílův výklad představuje model „nehierarchické celostní struktury“, v němž to, co řídí světáběh, není ani součástí světa, ani jeho celkem, nicméně ani nad či za ním. Božský „důmysl, který řídí všechno skrze všechno“ (B 41), nezasahuje z nějakého zászvětí, nýbrž náhodami a souvislostmi koná svůj záměr jako hravý osud, pro lidské chápání přístupný jen občas, a jen zčásti. „Všechno je součástí dějů a příběhů celého světa (B 41), aniž by to muselo být nějak příčinně strukturováno (B 124). Je to božská hra (B 52),“ shrnuje se na str. 232. Téma celostního řídicího „důmyslu“ jakožto všudypřítomného a všeprostopujícího, řídicího jak nenásilně, tak nezastavitelně, může být nemetafyzickou inspirací hlavně pro křesťanskou teologii.¹¹

4) Hérakleitovo myšlení dále Kratochvílovi jako páka pomáhá rozlomat paradigmatata vykonstruované *objektivit*y, ať už jde o logiku (92, 110, 141, 281, 327), vidění událostí jako řetězců příčin a následků (345, 352), „přirodní předpisy“ (čili zákony, 284) či absolutizaci geometrizace (256). Už samotné negativní potírání

⁹ Srv. str. 90–92, 131, 187–188, 248, 272, 288, 290, 357, 362.

¹⁰ Str. 172, 182, 184, 286, 288, 321, 325, 336 a článek *Bahno tělesnosti* v citovaném sborníku *Krajinou pochybností*, str. 223–237, stylem i intenzitou řeči ještě ostřejší než téměř akademicky střídmý *Potápěč*.

¹¹ Srv. str. 169, 245, 248, 299, 344, 365, a *Filosofie živé přírody*, str. 164–166 – přírodní filosofie a křesťanská teologie.

těchto a jiných „totalitních struktur poznání“ vytvářejících iluzi, že přicházíme světu definitivně na kloub, by mělo smysl. Tak např. snaha podrobit slovesný systém biblické hebrejštiny nějakému nástroji, který by ji beze zbytku vysvětlil, se dodnes mívá účinkem – možná i proto, že žádná z předkládaných teorií nepřistupuje dost vážně na nedohlednou živost *physics*, která se zrcadlí v řeči. Kratochvíl navíc dokáže formulovat i ve jménu čeho se tato polemika odehrává – staví proti těmto koncepcím, držícím obvykle tiše v myšlení vrch, příklon k rozpoznávání a zakoušení jednotlivých přirozeností, vzájemnosti protikladů, život jejich tenzí a jiné hérakleitovské důrazy (257). Kratochvíl se tak spolu s Hérakleitem spíše než po formálních definicích ptají „díky jaké energii se co děje“ (62). Zvlášť pozoruhodná je také argumentace proti bludu absolutizace geometrického provedení (např. geometrické provedení astronomie, 337–340, 345). Je třeba připomenout, že Kratochvíl se brání především absolutizaci zmíněných myšlenkových modelů. Místy sice okrajově připouští, že mají své kontexty, kde mohou být užitečné, služebné (268, 346), ale jeho výklad vede hlavně poznání, že dobrý sluha je tu špatný pán. Odtud lze dobře vidět Kratochvílův vztah k Hérakleitovi: filosof pražský zápasí s tématy, která vznikla chronologicky až po Hérakleitovi (přesněji na str. 256) a světem obcházejí dodnes, ale filosof efeský mu k tomu otevírá vrata a zažehuje louč.

5) Kratochvílovi leží na srdci *náboženství*; tím však nechci říct: „Vlastně jde o křesťanství.“ Od Kra-

tochvíla se programově nedočkáme ničeho, co by připomínalo ideologii ani jakoukoli podobu naléhání. Vždyť žádná „křesťanská“ propagace čtenáře nestraší ani v *Prameni poznání* (Brno 1996), kde Kratochvíl – tentokrát dokonce v zaručeně unikátním žánru učenecko-církevního, snad kvazi-autobiografického *Bildungsromanu!* – vkládá Klémentovi Alexandrijskému (2. stol. po Kr.) do úst katechetický výklad Hérakleita (103, 133–138). Fakt, že si Kratochvíl všimá (z)mařených možností nebo rizik takového životodárného a nebezpečného zdroje příležitostí, jako je náboženství, prozrazuje spíš zainteresovanost autora v této problematice (nicméně srv. velkou roli, kterou Klément během výkladů v *Potápěči*, např. str. 346, průběžně sehrává). O sepětí evropského (tedy i křesťanského) myšlení s metafyzikou již byla řeč u kritiky údajných „nadvětských entit“ (269, 274). Naukové dimenze křesťanství se týkají rovněž výtky stran důslednosti metafyziky a aristotelismu, pokud si na úkor hérakleitovské hravosti se vši vážností hrají na svrchovaný nástroj poznání (358).

Dělský potápěč se zahlubává do řady dalších témat, v nichž je náboženství ve hře (jen občas zazní obzvlášť nápadná aplikovatelnost na dnešní podobu západního křesťanství). Zkusím jmenovat několik reprezentativních příkladů. Tak riziko promarnění neztrávených výživných „nočních“ sil v pouhém „užívání si“ znovu vystupuje u tématu náboženských obřadů (319–321). – Jindy výklad propracovává vztah lidského a božského, pomíjejícího a nesmrtelného, např. v návaznosti na zl. B 62

(163: „to, co nás oživuje, to je nesmrtelné; život je smrtelná podoba nesmrtelnosti; zatímco náš životazpůsob je tím, co umírá pro život nesmrtelných“). – Jeden z konfliktů mezi lidmi a náboženskými nároky vidí Kratochvíl v touze po garanci správnosti a dosažení přání, která jsou sice vlastní, ale jsou žádána po božské straně, která je tak viděna jako silnější než lidská, jen když se to hodí (283–284). – Všímá si častěji nesnadné pozice morálky mezi náboženstvím, ideologií, lhotejností a přirozeností (284, 319). – V náboženských souvislostech (i když nejen tam) hraje důležitou úlohu hérakleitovský nárok probuzení či „jakéhosi zlomu“. Než čtenáři dojde, že je to asi nejlepší popis nároku *metanoie* (byť to slovo vůbec nepadne), Kratochvílův text mu ji osvětlí takovým způsobem, že se s tímto tématem může setkat jakoby čerstvě, jako by náhodou potkal někoho, koho znal, jen ho hned nepoznal, a on mu mezitím řekl něco cenného (250, cit. místo je i výborným příkladem výše pojednané nábožensko-náboženské dvojčitelnosti). – Kratochvíl dále promyslel problém tradice, která je opět viděna hérakleitovsky na způsob napětí, „snahy o oscilující ekvilibrium“, nikoli jako ustrnulá minulost. U tradice poctivě jde tentokrát o vyvažování mezi vedením, a tím znesamostatněním „svých“ lidí, a vedením nedostatečným, ponechávajícím příliš riskantní míru samostatnosti; vystupuje zde problém míry rizika, od něhož člověk má, nebo nemá ochránit jeho tradice (364).

Jako s náboženstvím související bych si dovolil vidět i „průvodcovský“ (či snad „hermovský“) rozměr

výkladu. „Průvodcovským“ bych jej nazval proto, že bez stínu ideologie nabízí s hérakleitovskou inspirací pomoc při orientaci v lidské situaci (znovu srv. podtitul knihy), které se každý může ujmout natolik, nakolik se cítí pozván (tedy žádné výzvy, nebo dokonce kázání). Na moudrý záměr v běhu světa, jeho cykly (191), na překvapivé změny či plynulý vývoj v růstu určení duše (173), na podíl na smyslu celku (87), na omezenost lidského poměru k božskému záměru (248), na přijetí individuální dimenze osudu (169–170) a podobné věci upozorňují přece právě ti, kdo se potřebují nějak bytostně „rozkoukat“, poznat, kde jsou, a co se s nimi děje (11).

Některé z těchto Kratochvílových výkladů, zvláště ty, které se týkají náboženství, mohou čtenáře „řezat, pálit a všelijak hrozně mučit“, ale i takto je popsatelná činnost právě lékařská (srv. B 58). Nicméně ani Kratochvílovo potápěčství není vždycky příjemná věc (srv. Héródas, *Mim.* 3.50), zvláště když má tak málo souputníků. V *Potápěči* se odehrává zápas o náboženství viděné podle mne jako péče o vyvažování nějakých polarit, rizik.

6) Nejprudšímu útoku podrobuje Kratochvíl za Hérakleitovy pomoci myšlenku *theodiceje*. Při výkladu zl. B 102 (282–284, srv. též 365, 130) předkládá argumentaci, kterou ukazuje obor *theodiceje* jakožto „ospravedlnování Boha“, přímo jako pokrytectví a bezbožnost.

7) Polemický je také přístup k tradičnímu nadhodnocení *rozumu* jako toho, co je v člověku nejhodnotnější, či přímo participuje na božství. Nárok na probuzení vědomí člověka nespočívá u Hérakleita zdaleka ani jen

ve sféře intelektu. Kratochvíl zhodnocuje smysly a rozum z obou stran, vidí jedno z určité perspektivy jako podřazené, z jiné jako nadřazené druhému, a naopak; úvodní pasáž ke zl. B 107, (272) by mohla být „vlajkovou“ pasáží knihy (srv. též 170, 368–369).

8) Od Kratochvíla se dozvídáme o *astrologii* konečně něco jiného než vědecký popis nebo pověřivé bludy. Výklad o přirozeném životě bytostí jako je Slunce, se záměrně drží daleko od moderní vědecké popisné „mytologie“. Ač se zde ozřejmuje velmi neobvyklá myšlenka, výklad je postaven tak, že čtenář nemá tendenci ulpívat na této neobvyklosti samotné (např. 99–103).

9) Spíše pod „zápasy“ než pod „metody“ lze zařadit Kratochvílovu hérakleitovskou proročskou *konflikt-nost* (srv. B 121, B 125a). K té „proročskosti“ patří i to, že by měla být ostrá i spravedlivá (na str. 96 je to předvedeno u tématu „zábavy a pojištění“ v náboženském ústavu, 71).

10) Kratochvíl se snaží ukázat filosofii jako myšlení vyvázané z absolutizovaných nároků praktičnosti či alespoň programnosti (např. *Dějiny filosofie* E. Rádlka jsou vedeny touto druhou otázkou), byť to není tak převratný motiv jako řada jiných v *Potápěči*. Hérakleitos si volí jinou úroveň: myšlením „sleduje zkušenost prožívání a zkušenost vědomí“, nikoli výdobytky praktické šikovnosti (53–54). Určení filosofie vidí Kratochvíl opět po hérakleitovsku jakožto „tenzi“, a to k „zodpovědné individuální a otevřené duchovní cestě“ (82; jen bych velmi uvítal vysvětlení výrazu „duchovní“).

11) Kratochvíl se pře s učebnicovou tradicí dějin filosofie, poplatnou Aristotelovu vidění předsókratiků, také o zařazení Hérakleita. Kam patří? Neuškodilo mu umístění do standardizovaného chápání dějin filosofie na místo někoho, jehož hodnota spočívá jen v tom, že se roztomile batolil chvíli předtím, než velcí myslitelé (Aristotelés) učinili mužné kroky k tvorbě koncepcí logiky a kauzality? Vzhledem k unikátnímu žánru Hérakleitovy řeči a její povaze bude přehledovými učebnicemi připravená kolonka pouhého primitivního „fyziologa“ pro tohoto Efesana s jeho nedeterministickým viděním Osudu, překvapivou theologií a dokonale adresnými urážkami zřejmě dost nesprávné místo (54–57).

12) Hérakleitovské zájmy zaznívají v Kratochvílově kritice vzdělávání: „mnohoučenost“, tj. vršení poznatků bez pěstování citlivosti k jednotě a skrytosti jednoty celku světa, zasutí prožívání zkušenosti, stěhování informací oproti vzdělání jako zapálení a samoživení „ohně“ (96, 173, 125, 276; srv. Z. Kratochvíl, *Výchova, zřejmost, vědomí*, Praha 1995).

Hlavní těžiště výkladu je nejzřejmější z názvů podkapitol v kap. „Předběžný náčrt významových polí“, „Vždy platná řeč“, „Úvod“ a sdružení zlomků do možných výkladových skupin (104–108). Kromě zmíněných těžišť by jimi byly ještě třeba zápas o vidění Osudu jako řeči, v níž se odehrává běh světa, přírody i naší zkušenosti (57, 84).

Protože *Potápěč* v hérakleitovském duchu nemá plně hotovou (tj. mrtvou) podobu a v elektronické verzi se může proměňovat, omezme zde kritiku jen

na několik principiálních poznámek. 1) Revize nejasností v řečtině by v knize odstranila některé nedostatky. Vezměme třeba překlad podivuhodné Skythinovy parafráze Hérakleita (490) ve zl. C 3.2, verš 5: *émati tritói*; nebo: na str. 125 se zdá, že kategorie aoristu gnómického, užívaná hlavně o dějích s nadčasovou platností, je brána v potaz zbytečně. 2) Zásahu nakladatele i autora trochu ruší, že řecká slova a zlomky jsou téměř napořád plně překlepů. Nejde o chyby, které se vloudily, nýbrž o standard jak v textu, tak ve vydání, a to od prvního zlomku (téměř vždy v diakritice – ale je to jen „vada na kráse“, vždyť antic-ké texty samotné na tom bývají v rukopisech daleko hůř). 3) Ne vždy mi byla dost průhledná Kratochvílova hra s *bůh* a *Bůh* (252, 256). 4) Kratochvílovi „nepřátelé“ (především Aristotelés, např. str. 221, a jiní, i str. 134, 262) jsou pronásledováni velmi vytrvale, až to vypadá, že jediný Hérakleitos (vedle Empedoklea, lyrika Skythína a některých hippokratovských spisů) za něco stojí. Na čtenáře to může působit dost monotónně (můj dojem je asi ovlivněn velkým rozsahem knihy). Kratochvíl většinou bere kritizované typy myšlení či autory na milost jen výjimečně a pouze náznakově (ve *Filosofii živé přírody*, např. str. 24–25, ale také v *Potápěči*, str. 268). Tato připomínka je vlastně jen odvrácenou stranou výše diskutovaných kladů. 5) Ve výkladu o zl. B 64 („Toto veškerenstvo řídí blesk“; 214–215) cítím tlak domoci se významu poněkud násilně, jinými slovy: břeh Hérakleitovy věty a břeh návazné Kratochvílovy interpretace jsou

pro mne už stěží na dohled. Nicméně z jiného hlediska je to spíš klad (srv. „metody“). V jiných podobně nejasných situacích, než je tato, nemá Kratochvíl tak neodbytnou tendenci činit závěry (298, 313). 6) Mohlo by interpetaci zl. B 96 („Mrtvolý jsou na vyhození víc než hnůj“, 146–147), ještě doplnit připomenutí, že hnůj přece naprosto není na vyhození, ale závisí na něm pěstování plodin? Je tedy naopak nepostradatelným pokladem, na němž závisí život v dalším cyklu. 7) *Potápěč* se místy těžko čte kvůli vysoce pregnantním, komprimovaným formulacím (36, 284). Větší „rozbalení“ výkladu by učinilo už beztak dost náročnou četbu prostupnější. Osvětlení nejasností se však lze dobrat v jiných Kratochvílových pracích, které jsou namnoze hustě prořity tématy *Potápěče* a mluví se o nich jinými slovy či z jiné perspektivy. Všechny citované Kratochvílovy práce tvoří navzájem se osvětlující okruh, což je ostatně důvod, proč jsme je uváděli.

Na závěr se můžeme vrátit k názvu knihy. Řecké slovo *délos* znamená „jasný“ a ostrov *Délos* je zasvěcen Apollónovi, mj. bohu zjevování (z této podobnosti těží Plútarchos v jedné ze svých esejí, *Moralia*, 1130a). Bůh však činí něco jasným svým věštbným slovem jen na způsob poukazu, náznaku (B 93) – tedy ne právě jasně. Hérakleitův spis sám je obrazem Logu, řeči Osudu – jeho skrytého propovádání, paradoxnosti, hry významů. *Potápěč* Zdeňka Kratochvíla nás nezatěžuje tím, že by je vysvětloval, nýbrž ukazuje *fysis*.