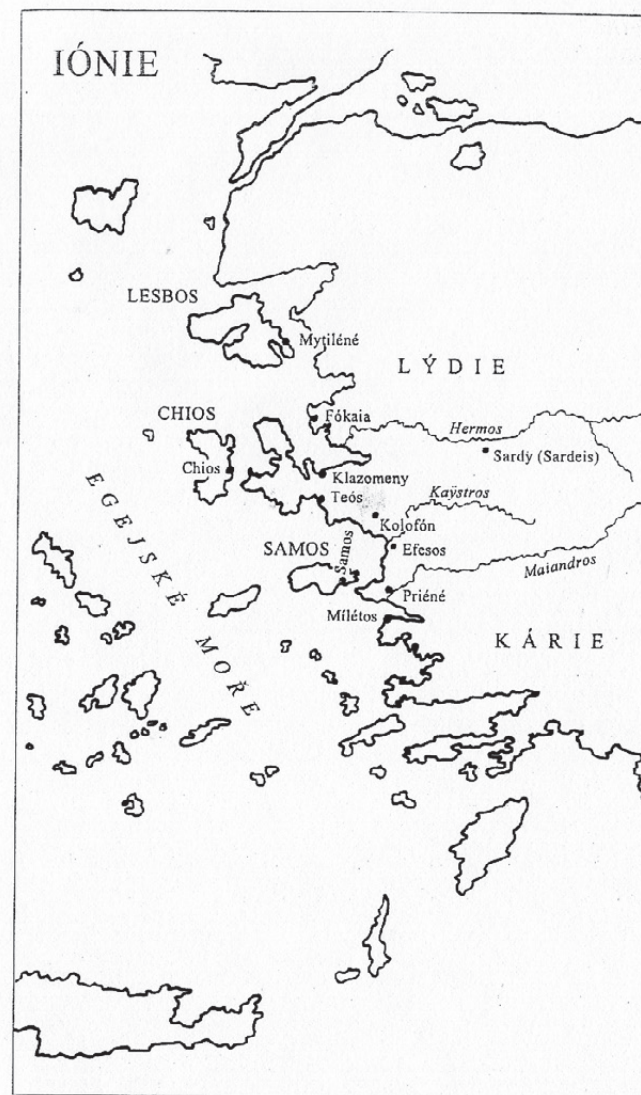


## MILÉŤANÉ

Hésiodova *Theogonie* je s velkou pravděpodobností nejstarší dochované dílo řecké literatury. Jeho autor žil v Boiótii na řecké pevnině a lze jej věrohodně datovat do blízkosti začátku sedmého století. *Theogonie* je pokusem zkonstruovat sjednocenou genealogii bohů. Je daleka pouhému přepracování tradičních řeckých příběhů. Hlavním řeckým božstvům se dostává prominentního postavení: avšak příběh, který vystupuje nejostřeji – „mýtus následnictví“, v němž je Úranos sesazen svým synem Kronem, po němž zas nastupuje jeho syn Zeus – je blízkovýchodního původu, i když asi dorazil do Řecka v mykénském období. Co více, dobře známí bohové jsou obklopeni davem jiných, Řeky uctívaných jen zřídka či vůbec a v mnoha případech „vynalezených“ Hésiodem samým. Tito jiní bohové odpovídají charakteristikám univerza, jež Hésiodos pokládal za důležité: nacházíme tu tak rozličná božstva jako Zemi, Noc, Řeky, Spánek, Svár, Vítězství a tak dále. Hésiodos nepersonifikuje ani nealegorizuje; v existenci všech svých bohů věří stejně silně. Důležité je, že k tvrzení jejich existence a k vyhrazení určitého místa ve své genealogii je veden silou pouhé tradice jen zčásti. Hésiodos obvykle doplňuje či opravuje nedostatky tradice na základě úvah o tom, co je rozumné. Kupříkladu Spánek je na první pohled důležitý bůh; je rozumné, aby se v genealogii



objevil, a je na první pohled rozumné, že by měl být synem Noci.

To, co Hésiodos činí v *Theogonii*, se v mnoha ohledech podobá předsókratovskému myšlení. Pokouší se vytvořit ucelený, sjednocený a rozumný obraz působení a dějin vesmíru. K získání tohoto obrazu používá jediný základní mechanismus (plození bohů bohy). Není nijak omezen tradicí a je otevřen neřeckým myšlenkám. Mezi Hésiodem a prvními presokratiky je však přesto hluboká propast, vzniklá převrácením v myšlení.

Abychom povahu tohoto převratu uviděli jasněji, bude prospěšné postoupit o takřka dvě stě let a podívat se na teologické názory Xenofana z Kolofónu, narozeného v Iónii okolo poloviny šestého století. Xenofanés nejspíš není originální myslitel; je však důležitý, neboť dochované zlomky jeho díla obsahují první jisté teze teologie, jež byla v Řecku šestého století nová a převratná:

*Bůh je jeden, jediný mezi bohy a lidmi,\* bez podoby se smrtelnými jak co do tělesného vzezření, tak co do myšlení. (zl. 23)*

*Celý vidí, celý myslí, celý slyší. (zl. 24)*

*Zůstává stále nehybný na tomtéž místě; není vhodné, aby se hýbal hned sem, hned tam. (zl. 26)*

*Leč bez námahy vše řídí myšlením své mysli. (zl. 25)*

Těmto pozitivním tvrzením odpovídá ostrá kritika tradičních názorů včetně Hésiodových:

*Smrtelníci si však představují, že bozi se rodí a že mají lidský oděv, hlas i postavu. (zl. 14)*

\* „Mezi bohy a lidmi“ je *façon de parler*: z této formulace nevyplývá existence jiných bohů.

*Kdyby volí nebo koně nebo lvi měli ruce a mohli malovat a vytvářet umělecká díla jako lidé, pak by koně nakreslili božské postavy jako koně, volí jako voly, a těla svých bohů by připodobnili vždy vlastnímu tělesnému vzezření. (zl. 15)*

*Etiopané říkají, že jejich bohové jsou tuponosí a černé pleti, Thrákové, že jsou modroocí a rusovlasí. (zl. 16)*

*Homér a Hésiodos přirklí bohům vše, co je mezi lidmi ostudné a odsouzeníhodné: krádež, cizoložství a podvod. (zl. 11)*

Po zdroji tohoto radikálního monoteismu, tolik cizího tradičnímu řeckému náboženství, je rozumné se poohlédnout nejdříve na Blízkém východě. Zdá se, že v této době byly silné monoteistické tendence jak v Řecku samém, tak v náboženském myšlení iránském a židovském. Ať už však z těchto oblastí nějaká inspirace přišla anebo ne, Xenofanova teologie zůstává něčím naprosto novým. Při svém nekompromisním útoku na tradiční věrouku a při předkládání výslovně odlišných nauk se Xenofanés nijak neodvolává na autoritu proroka či učitele, tím méně pak na jakékoli osobní zjevení. Zcela se opírá o jisté všeobecné zásady – jistá pojetí toho, jaké jsou rozumné či náležité vlastnosti boha. Další indicie tohoto způsobu argumentace jsou zachovány v ostatních zprávách o Xenofanovi: argumentoval například, že není možné, aby jeden bůh vládl nad ostatními (jak je tomu v tradičním náboženství), neboť „se protíví božskému zákonu“, aby bozi měli pány.

Je třeba znovu říci, že tento způsob myšlení je něčím zcela novým. Poprvé byl učiněn vědomý a záměrný pokus nastolit standard toho, co je či není v teologii „rozumné“ či „náležité“. Vše se mělo posuzovat pouze

vůči tomuto standardu a autorita tradice, obecného souhlasu či velkého učitele neměla mít žádnou váhu. Užitím této metody vznikla doktrína, jež se vyznačovala velkou všeobecností a koherencí.

Ke Xenofanovi se vrátíme v příští kapitole. Zde jsme ho uvedli mimo pořadí proto, že při postupu zpět od jeho zlomků máme největší naději pochopit intelektuální atmosféru nejstarších presokratiků, mílétských myslitelů ze šestého století.

Politický a společenský vývoj nově vzniklé Iónie jsme zčásti načrtli v předchozí kapitole. Mílétos, obchodně vůdčí obec, se na tomto rozvoji podílel a byl též zvláště otevřen blízkovýchodnímu vlivu. Pro převrat v myšlení se zdá být zvláště významný nástup pojmu *zákona* jakožto určitého, nestranného a neproměnlivého a rozšíření politické rovnosti. Slovní spor mezi rovnými v lidovém shromáždění či na soudních dvorech musí být veden poukazy k obecným, nestranným principům zákona či rozumu – jinak si zúčastněné strany nebudou rovny. Začne se rozvíjet pojem „odůvodněného argumentu“. Vzroste návyk chápat jednotlivé situace jako případy nadřazeného, abstraktního zákona. A zákon tohoto druhu bude chápán jako nutný arbitr každého komplexního celku, v němž je patrný řád.

Touto cestou lze nový druh myšlení zjevný u Xenofana věrohodně spojit se stejně tak novým politickým a společenským vývojem v Řecku sedmého a šestého století. Očekávali bychom, že Mílétané zapadnou do obdobného kontextu. Nakolik lze soudit z přímého důkazního materiálu, jenž je vzácný a obtížně interpretovatelný, zapadají do něj navýsost dobře. Z toho vyplývá rekonstrukce mílétského myšlení, která se pokusí vyložit přímý důkazní materiál, i když jej místy musí

překračovat, přidržujíc se načrtnutých myšlenek jako vodítek.

V jistém období prvních sedmdesáti let šestého století se odehrával činný život tří občanů Mílétu: Thaléta, Anaximandra a Anaximena, přičemž Anaximenés byl přinejmenším o trochu mladší než první dva. O životě těchto mužů nevíme takřka nic. Museli se navzájem znát a je dochována spolehlivá zpráva, že Thalés a Anaximandros byli blízcí přátelé. Tato trojice vytvořila myšlenkový systém o povaze univerza, jenž byl – přinejmenším od Aristotela dále – uznáván za nový počátek. Anaximandros a Anaximenés své systémy rozvrhli ve spisech, čímž vznikla dvě z nejstarších řeckých prozaických pojednání, Thalés však nenapsal nic. V důsledku toho lze o jeho myšlenkách zjistit vskutku jen velmi málo spolehlivých údajů: náš nejlepší informátor, Aristotelés, jasně říká, že veškerý jemu dostupný materiál byl skrovný a z druhé ruky; v nejlepším případě pocházel od ostatních Mílétanů. Dříve než budeme uvažovat o každém zvlášť, podáme hlavní linie „mílétského“ pohledu na veškerenstvo. Popisujeme-li v následujícím nějaký názor či myšlenku jako „mílétskou“, znamená to, že se objevuje u Anaximandra či Anaximena a byla – nakolik můžeme soudit – všem třem myslitelům společná.

O teologických názorech Mílétanů máme jedinou spolehlivou přímou zprávu v pasáži z Aristotelovy *Fyziky* (203b 3–15). Ta naznačuje, že staří filosofové přírody, a Anaximandros zvláště, tvrdili existenci jediného bezhraničního neomezeného a nesmrtelného božstva, jež obklopovalo a ovládalo univerzum. Teologie tohoto druhu by byla blízká teologii Xenofanově a je ro-

zumné domnívat se, že argumenty, na nichž spočívaly, byly podobné.

Je zřejmé, že teologie tohoto druhu, spočívající na takovýchto argumentech, bude mít dalekosáhlé důsledky pro kosmologii. Zvláště pak metoda Hésiodovy *Theogonie* přestane být přijatelným způsobem, jak vytvořit koherentní výklad struktury a působení univerza. Jelikož ty nyní závisí na moci jediného nejvyššího boha, je nutno pokud možno odhalit způsoby, jak je tato moc vykonávána; a tedy odhalit plán, podle něhož Bůh řídí univerzum. Někteří tento podnik pokládali za beznadějný; Boží mysl je nevyzpytatelná a nekonečně složitá, takže řád univerza je pro člověka nevysvětlitelný. Takové je mínění kupříkladu autora knihy *Jób* z pátého století a v Řecku téhož období básníka Pindara, jehož poezie je prostoupena pocitem naprosté a neredukovatelné složitosti jevů fyzických i mentálních. Mílétané byli založeni jinak: domnívali se, taktéž s jistou oporou v pozorovatelných skutečnostech, že univerzum, jsouc ovládáno nejvyšším božstvem hodným toho jména, musí být nutně univerzem řádu, zákonité pravidelnosti a intelektuálně uspokojující konstrukce. Lidé s tímto názorem mají nutně sklon k naivnímu optimismu a k podcenění subtility přírody. Jejich konstrukce jsou odsouzeny k tomu, aby se ve srovnání s realitou ukázaly jako hrubé. Jak řekl Pindaros, „trhají plody moudrosti, když jsou nezralé“ (zl. 197 Bowra, 209 Snell), a těmito slovy smetl ze stolu prvních sto let předsókratovského myšlení. Tento posměšek, pocházející od Pindara, není nijak laciný; je-li však přílehlavý, pak tedy na celé dějiny všech věd, nejen na první presokratiky.

Problémy, jež Mílétany zajímaly nejvíce, lze redukovat na otázku: jaké jsou vztahy mezi nejvyšší mocností v univerzu, „Božským“, a mezi pozorovatelným světo-

vým řádem? Mílétané směřovali k nalezení odpovědi, jež by byla v souladu jak s pozorovanými skutečnostmi, tak s tím, co pokládali za nutnou pravdu o nejvyšším bohu.

Pozorovatelný světový řád je pro ně ohraničený systémem země, moře, kalné nižší atmosféry, průzračného nebe a nebeských těles, nejspíš dohromady s pevnou vnější skořápkou, o níž se mohli domnívat, že k ní jsou připjaty stálice. Tento systém se, široce vzato, chová zákonitě – zásadní změny se opakují v denních a ročních cyklech. Tyto snadno pozorovatelné cykly musely být pro Mílétany nejlepší zárukou zákona vládnoucího v univerzu: paralela s periodickou rotací politických pozic, mezi rovnými nutnou, byla nasnadě. Mimo tento systém a narozdíl od něj, *neohraničené* v prostoru či v čase je „Neomezené“ (*to apeiron*), jež je nejvyšším božstvem a ovládá veškerenstvo. Jakožto živé je neustále v pohybu.

Tento pojem „Neomezeného“ je natolik důležitý, že je nutno něco říci o jeho historii a významu. Slovo *apeiron* je negativní přídavné jméno středního rodu utvořené od podstatného jména *peirar* či *peras*. Toto substantivum má v rané řečtině rozličná užití, z nichž většinu lze shrnout tak, že *peras* X-u je to, co X v nějakém ohledu sceluje či co ucelení X-u vyznačuje. „*To apeiron*“ je tedy „to, co nelze scelit,“ bez nějakého nutného zaměření na prostor či čas. Prostorový a časový význam, konkrétně řečeno „prostorově neomezené“ a „nekončící v čase“, je však v tomto období nejpřirozenější.

Nejzřejmější úlohou „Neomezeného“ v mílétském schématu bylo zachovávat pozorovaný světový řád. Co je za okrajem pozorovatelné oblasti a proč se vše nezhroutí? Neomezené je „vně“ a udržuje světový řád na příslušném místě. Co pohání řádný cyklus změn a po-

hybuje nebeskými tělesy v jejich drahách? Nutnou hybnou sílu dodává Neomezené, jež se nikdy nevyčerpá. Při takovýchto odpovědích na takovéto otázky pohlíželi Míléťané na pozorovaný světový řád „zvnějšku“ a stavěli do kontrastu jeho konečnost v čase a prostoru s neomezeností Boha. Tento kontrast je zakuklen v jiném důležitém slově – *kosmos* (mn. č. *kosmoi*). Jako technický termín označující „světový systém“, který obsahuje složky viditelného světového řádu, byl tento výraz v pátém století běžný a není důvodu, proč by v tomto smyslu nemohl být ražen Míléťany, kteří potřebu terminu s tímto významem jistě pociťovali.

Pohlížet na náš *kosmos* zvnějšku znamená uvědomit si, že nemusí jít o jediný *kosmos* ve veškerenstvu. Míléťané takřka jistě tvrdili, že v každém okamžiku existuje neomezený počet *kosmoi*, rozestých po Neomezeném, a zdůvodnění, které podali, se nejspíš dochovalo u Aristotela (*Fyzika* 203b 25–28), i když ten autora neuvádí: je-li v Neomezeném *kosmos* zde, proč tedy potom ne někde jinde, jelikož v Neomezeném nejsou žádná význačná místa? Je to odkaz k rovnosti všech míst v univerzu před kosmickým zákonem či (jak bychom řekli) k principu dostatečného důvodu, jež Anaximandros pozoruhodně využil v jiné souvislosti (viz níže).

*Kosmos*, v kontrastu s Neomezeným, byl bytostně nebožský, i přesto, že vznikl stvořením díky Neomezenému a z něj; byl konečný v prostoru i v čase, měl počátek i konec. Jasným problémem tu je vysvětlit, jak je *kosmos* stvořen a jak je udržován v chodu, a to v souhlasu s pozorovanými skutečnostmi i s teologií. Všichni Míléťané se tímto problémem zabývali a podali rozdílné odpovědi, jež lze s větší či menší pravděpodobností částečně rekonstruovat. Nyní je již nutno vzít je jednoho po druhém.

Thalés, první mílétský myslitel, byl samozřejmě významnou postavou veřejného života a již v pátém století proslul coby muž praktického důmyslu. Pokud jde o jeho myšlenky, tak jak jsme je vyložili, nelze takřka nic pokládat za jisté. Jedinou možností je více či méně věrohodná spekulace, jež musí začít u Aristotelových zpráv (zvl. *Metafyzika* 983 b 20–27), že Thalés byl „průkopníkem“ filosofie přírody a že údajně tvrdil, že původem všech věcí je voda a země je podpírána vodou. Vystoupení celého vesmíru z původní vodní masy a schéma *kosmu*, v němž jsou vody jak pod zemí, tak nad nebesy, jsou myšlenky, jež se objevují po celém starověkém Blízkém východě, a Thalés z tohoto zdroje nepochybně čerpal. Stále je však nutno objasnit, proč se chopil právě těchto blízkovýchodních myšlenek a k čemu je využil. Zde se zdá být relevantní Aristotelův návrh. Potřeba vody pro život a závislost života na vodě je na první pohled zřejmá každému obyvateli Středoze mí. To by naznačovalo, že Thalés se především zajímal o výklad života ve vesmíru a zvláště o hybnou sílu, jež stvořila *kosmos* a udržovala jej v chodu. Jiný dochovaný útržek informace říká, že Thalés kladl živost naroveň s vlastnictvím hybné síly a při užívání tohoto principu došel k závěru, že magnetovce jsou živé (Aristotelés, *O duši* 405a 19–21). Vodu pak lze identifikovat coby palivo či hybatele vesmíru; věci v *kosmu*, jež by mohly být příčinou změny, počaly z vody a podržely si své vlastnosti, některé více, jiné méně. To, že dokonce i teplé a suché věci by mohly být „živeny“ vodou, je naznačeno myšlenkou, že slunce z moře vysává vodu, aby se nasytilo – myšlenkou v pátém století jistě běžnou. A to, že vlhkost by mohla stvořit i věci suché a pevné, bylo naznačeno ne pouze skutečností živočišného rozmnožování, nýbrž i zjevnou přeměnou

moře v souš v Mílétu samém – jevem způsobeným přenosem bahna řekou Maiandrem.

To vše jsou přinejlepším dohady a stejnými dohady musí být rovněž jakékoli návrhy týkající se Thalétoových myšlenek teologických. Aristotelés (*O duši* 411a 8) mu připisuje rčení „vše je plné bohů“, jež naznačuje, že byl hotov chápat všechny síly v přírodě jako stejně božské – názor, který by jasně harmonizoval s odvozením všech sil od božské vodovitosti.

Takovéto spekulace o Thalétovi nevisí zcela v prázdnu. Do jisté míry jsou potvrzeny tím, co můžeme vědět o Anaximandrově, Thalétově příteli. O Anaximandrových názorech máme alespoň dochovány zprávy, jež lze v jistých mezích pokládat za spolehlivé, díky dvěma svědectvím, Aristotelově a Theofrastově; oba četli knihu, v níž Anaximandros tyto názory přednesl. S těmito zprávami je však přesto těžké zacházet: často je obtížné oddělit to, co Aristotelés a Theofrastos v Anaximandrově knize našli, od interpretací, které přidávají. Z těchto důvodů jsou mínění o základních otázkách u Anaximandra velmi rozdílná. Následující výklad je podán ze stylistických důvodů značně dogmaticky; mnohé je v něm kontroverzní, jak lze vidět v kterékoli knize uvedené v poznámkách.

Základem Anaximandrova systému byl, jak jsme již řekli, kontrast Neomezeného a světových systémů (*kosmoi*). Pro Anaximandra pak nejdůležitějšími činnými silami v *kosmoi* bylo to, co se později začalo nazývat „protiklady“: dvojice opačných entit, z nichž nejčastěji byly zmiňovány „teplé“ a „chladné“, „vlhké“ a „suché“. Distinkce mezi substancemi a kvalitami je posókratovská, takže tyto entity nebyly přísně podřazeny jedné z těchto kategorií. „Protiklady“ byly především *sily*, konatelé fyzické změny, a každý z nich byl přito-

men v rozličných stupních na různých místech. Není důvodu se domnívat, že v tom, co řekl o vztahu těchto „protikladů“ k takovým samozřejmým základům světa, jako je země, voda či oheň, Anaximandros překračoval běžná pozorování. Máme dále všechny důvody domnívat se, že nijak přesně neobjasní vztah „protikladů“ k Neomezenému, z něhož vzešly. Kdyby tak totiž učinil, Aristotelés a Theofrastos by nebyli bývali tak zmateni, jak ho včlenit do svého vlastního klasifikačního schématu. Aristoteléské klasifikační schéma předcházejících „fyzikálních myslitelů“ (*fysiologoi*) vyžadovalo, aby klasifikovaným probíhalo hlavou něco jako aristoteléský pojem „látkové příčiny“. Pak se bylo možno ptát, zda určitý myslitel měl za to, že vesmír obsahuje jednu či více látkových příčin. Anaximandra lze popohnat oběma směry. Aristotelés sám na dvou místech (*Fyzika* 187a 20–21; *Metafyzika* 1069b 18–24) zaujímá názor, že Anaximandrovo Neomezené (vzato za látkovou příčinu všeho ve vesmíru) bylo míněno jako směs všech „protikladů“, o nichž se Aristotelés zřejmě domnívá, že v Anaximandrově systému hrají roli látkových příčin. Přec je však dobré si povšimnout, že se Aristotelés neodvažuje tuto interpretaci Anaximandra zařadit do první knihy *Metafyziky*, jež obsahuje jeho nejpomyšlenější poznámky o starých myslitelích. A Theofrastos (*DK* 12 A 9a) – zdá se – uznává, že nemá dostatečné podklady, aby rozhodl mezi touto a jinou interpretací, podle níž všechny „protiklady“ byly prostě modifikacemi Neomezeného a látková příčina byla jen jedna, totiž Neomezené samo, ať už to bylo cokoli.

Obtíž, v níž se Aristotelés a Theofrastos ocitli při pokusu Anaximandra klasifikovat, je poučná v několika ohledech. Je to výtečný příklad klasické léčky v dějinách filosofie, pojmového anachronismu. Ukazuje

Aristotelova omezení jakožto historika myšlení. Anaximandrova vágnost v dotyčné otázce zas ukazuje, že v užívání ještě nebyl ne pouze aristotelský pojem „látkové příčiny“, nýbrž ani méně formální pojem „látky“ či „látkové podstaty“, a tak názorně ukazuje výsledky Anaximandrový, Hérakleitovy a jejich nástupců při postupu k pojmu tohoto druhu. Zdá-li se někomu paradoxní, že pojem „látky“ věci či její „podstaty“ by měl být méně bezprostřední než pojem jejího původu či minulosti, nechť se podívá na otázky, jež Bůh z větrného víru klade Jóbovi (*Jób* kap. 38 a 39). Jsou to dobré příklady na onen druh otázek, jež by byly kladeny presokratikům. Mnohé jsou o počátcích a hybných silách věci, žádná z nich o „látce“ či „podstatě“.

Z toho neplyne, že by Anaximandros nic neřekl o vztahu „protikladů“ k Neomezenému; jen to, že se pravděpodobně soustředil na otázku, jak protiklady vzešly z Neomezeného a stvořily světový systém. K této části Anaximandrova výkladu máme určitý průkazní materiál, i když je jako obvykle obtížné jej interpretovat a sladit. Dozvídáme se, že příčinou vydělení „protikladů“ byl neustálý pohyb v Neomezeném. To je velmi vágní, a příslušná zpráva (v *DK* 12 A 9) má vratké postavení. Pevnější půdu nám poskytují indicie u Aristotela (zvl. *O nebi* 295a 9–14), že pro stvoření *kosmu* byl důležitý „vír“ (*diné*), vířivý pohyb. Vypadá to, jako by *diné* byla užita k vysvětlení jak rozdělení *kosmu* na lehké a těžké složky, tak obíhání nebeských těles. Když se v misce zamíchá voda obsahující různorodé částice, těžší z nich mají sklon klesat a shlukovat se kolem osy rotace, zatímco lehčí se otáčejí výše a dále od osy. Podle tohoto modelu bylo možno vyložit utvoření země „dole“ a pohyby nebeských těles „nahore“. Zda měl „vír“ obecnější funkci vydělování „protikladů“, je ne-

jisté. Zdá se to nepravděpodobné s ohledem na jiný průkazní materiál. Doxografický zlomek odvozovaný od Theofrasta podává tento výklad první etapy kosmogonie:

[Anaximandros] říká, že při vzniku tohoto světového systému se to, co přicházejíc z Věčného plodilo horké a studené, oddělilo, čímž se vytvořila jakási ohnivá koule, jež obrostla vzduch v zemské oblasti, tak jako kůra strom. (A 10)

Jde-li podobenství o stromu a kůře až k Anaximandrovi, což se zdá pravděpodobné, pak zde byl veden analogii s utvářením živého. Slovo „plodivý“ (*gonimon*) směřuje tímtež směrem. Kromě těchto klíčů tu je navíc obecná úvaha, že ke stvoření *kosmu* z Neomezeného je obtížné vymyslet jinou přírodní analogii než živočišné rozmnožování a že Thalés mohl analogií tohoto druhu užívat. To vše napovídá, že počátek a vývoj *kosmu* mohl být pokládán za podobný jako u vejce či embrya. Myšlenka, že *kosmos* započal jako „světové vejce“, se jistě vyskytuje v orfických básních, pravděpodobně pozdějších než Anaximandros, a v komické kosmogonii Aristofanových *Ptáku*, nemluvě o jistých hinduistických písmech, v nichž se počáteční božstvo samo oplodňuje. Obecněji řečeno, analogii *kosmu* s živočichem bralo vážně několik myslitelů předsókratovského období, jak ještě uvidíme.

Nesmíme si myslet, že pro Anaximandra byl nějaký podstatný konflikt mezi „mechanickým“ modelem *diné* a „biologickým“ modelem vejce či embrya. Anaximandros nebyl nucen vysvětlovat výlučně analogiemi jednoho či druhého typu a (se vši pravděpodobností) žádnou ze svých analogií nedotahoval příliš daleko.

Dokonce i u posledních presokratiků je kosmogonický proces objasňován spíše vágně a intuitivně. Inherentní nesourodost biologického a mechanického výkladu se však přesto měla stát zdrojem zmatení.

V rozvinutém *kosmu* je působení každého z „protikladů“ pokládáno za neustálý zápas proti jeho opačnému dvojčeti. Každý v jistém čase a na jistých místech vítězí, aby v souladu s tím v jiných časech a na jiných místech prohrával. Je přirozené se ptát, zda tyto výhry a prohry zahrnovaly přeměnu jednoho „protikladu“ v jiný, zničení jednoho jiným, či pouze rozmach jednoho „protikladu“ a ústup jiného. Zdá se, že Theofrastos si tuto otázku kladl a odpověděl na ni tvrzením, že Anaximandrov „protiklady“ se přeměňovaly jeden v druhý. Pasáž odvozená z jeho zprávy, o níž se tento závěr opírá, však bohužel nenaznačuje, že by Theofrastos měl pro své tvrzení jakékoli dobré důvody. Pasáž zní následovně:

[Anaximandros říká, že] *k zániku jsoucích <věcí> dochází přeměnou ve <věci>, z nichž vznikly, podle nutnosti; neboť si navzájem dávají odškodné a odplatu za svou nespravedlnost podle vyměření Času. (Taktó o nich mluví – slovy spíše básnickými.)* (A 9 a B 1)

Tato pasáž nemůže dosti dobře poukazovat k ničemu jinému než k boji „protikladů“, a je-li tomu tak, je dokladem, že Theofrastos tento boj chápal jako sled přeměn; není tu však udán důvod. Je zcela dobře možné, že Theofrastovy důvody se ztratily při kráčení.

Tato pasáž je však i přesto velmi zajímavá. Komentář na konci ukazuje, že přinejmenším některá z méně

prozaických zde užívaných vyjádření Theofrastos citoval z Anaximandrových knihy. Z toho plyne, že obraty vysázené tučně jsou nejspíš přímo Anaximandrové. Vracejí nás k problému, jak Neomezené ovládá dění v každém *kosmu*, a tedy k myšlence *kosmu* ovládaného zákonem. Je patrné, že „bezprávi“ spočívá v zabrání jednoho „protikladu“ druhým a „odveta“ je odškodnění nespravedlivých zisků a odpovídajících ztrát. Existuje celková regulace boje; ať už je tomu v malých časových a prostorových úsecích jakkoli, v delším období a v celém *kosmu* dochází k vyrovnání, kdy cykly dne a noci a ročních období jsou nejzřejmějším dokladem existence takového zákona. Tento zákon není zaručen nějakou vnitřní rovnocinností sil, nýbrž je uvalen zvnějšku, intervencí Neomezeného. Toto je přinejmenším nejdůvodnější závěr z rozličných indicií. Obecně víme, že Neomezené „vládne“ veškerenstvu, a je tedy přirozeným zdrojem fyzikálního zákona. K zákonitému chování navíc dochází „podle nutnosti“ (*kata to chreón*), což implikuje moc, jež nutnost uvaluje, a „podle vyměření Času“ (*kata tén tú chronú taxin*). Smysl tohoto obratu je bohužel diskutabilní, je však dosti dobře možné, že „Čas“ je zde chápán jako jméno božské moci, totiž Neomezeného. Myšlenka času jako božské moci se totiž objevuje nejen v íránském náboženství, ale též u jiných řeckých autorů šestého století: u Solóna, Ferekýda a Hérakleita.

Každý *kosmos* trval jen omezenou dobu, avšak o pozdějších fázích jeho vývoje nemáme žádné přímé informace. Nejspíše zestárnul jako živočich či došel jako hodiny, rotační pohyb – jeho život a dárce tvaru – se zpomaloval a posléze zastavil a jeho obsah byl nakonec znovu absorbován do Neomezeného.



Do tohoto grandiózního rámce Anaximandros doplnil mnoho menších detailů o současném stavu našeho kosmu. Zde je výčet některých otázek, na něž nabídl odpověď (opět je cenné srovnat je s knihou Jób, kap. 38 a 39): jak byla utvořena nebeská tělesa; v jakých vzdálenostech se nacházejí od země; co je příčinou zatmění; proč země zůstává na tomtéž místě; jaký je tvar země; jaké jsou příčiny větru, deště, hromu, blesku, zemětřesení a každoročních záplav na Nilu; jaký je původ živočichů a člověka. Sestrojil též mapu zemského povrchu. Prostor nám nedovoluje zabývat se všemi těmito podrobnostmi, musíme zde však zmínit dva zvláště významné body.

Prvním je vysvětlení, proč země zůstává na tomtéž místě. Tento problém, jak poznamenává Aristotelés, zaměstnával všechny presokratiky, jakož i mnoho jiných myslitelů. S jedinou výjimkou Anaximandra se všichni starší presokratikové (a též většina mladších) domnívali, že země má nějakou hmotnou oporu: sloup pevné země (Xenofanés) či vzdušný polštář (Anaximenés) či vodu (Thalés), na níž pluje. Namísto toho se Anaximandros odvolává na symetrii. Není důvodu, proč by se země měla pohybovat dolů spíše než kamkoli jinam, protože je symetricky umístěna uprostřed kosmu. Zdánlivým důsledkem tohoto vysvětlení by mohlo být, že Anaximandros pojímal zemi i kosmos jako kule; ve skutečnosti víme, že jeho země byla kuželovitá, jak náleží produktu kosmického víru. Odkaz k symetrii tak nejspíš postupoval ve dvou fázích, užívaje nejprve symetrie podle horizontální roviny skrze zemi a poté osové symetrie podle osy kosmické rotace. Je-li tomu tak, pak musel kvůli konzistenci tvrdit, že plochý povrch země, vzhledem k nám spodní, vykazuje stejné rysy jako „horní“ povrch – řeky, hory, živočichové a tak

dále; musel též postulovat odpovídající druhý soubor nebeských těles „vespod“. Matná stopa této nauky se objevuje v doxografii.

Každopádně je toto vysvětlení nejstarším jistým případem odvolání se k principu dostatečného důvodu – principu, jenž, jak jsme naznačili, je charakteristický pro ducha mílétské kosmologie.

Druhým důležitým detailním bodem je Anaximandrův výklad původu živočišného a lidského života na zemi. Měl za to, že živočichové včetně lidských bytostí původně vznikli samovolným plozením z bahna, působením slunečního žáru na vlhkou zem. O počátcích lidského plemene zastává zajímavou teorii, která jasně měla vyložit skutečnost, že lidské novorozeně se o sebe není schopno postarat. Předobrazy lidských bytostí původně vznikly jako tvorové podobní rybám, uzavření v pichlavé kůře a žijící ve vodě; když se při vývoji blížili dospělosti, přešli na souš a shodili svůj rybí zevnějšek, zjevující se v lidské podobě. Tato pozoruhodná „anticipace“ moderních teorií lidské fylogeneze naznačuje, že Anaximandros mohl mít určité znalosti o vývoji lidského embrya. V takovém případě by získal na věrohodnosti pokus nacházet v jeho kosmogonii biologické analogie.

Anaximandrův systém byl přirozeně v detailních otázkách vystaven námitkám, jelikož nabízel řešení všech kosmologických problémů, jež nejvíce zajímaly jeho současníky. Důležitější je, že mu hrozila vnitřní inkoherece. Nejenže Anaximandros jasně nevysvětlil, jak se „protiklady“ nacházejí v Neomezeném či jak střídavě nabývají vrchu v kosmoi. Ponechal bez vysvětlení, jak se v případě, že vše je regulováno božským zákonem, může vyskytnout byť i jen lokální a dočasné

„bezpráví“. Všechny tyto obtíže lze shrnout do obecného problému: nakolik je božstvo totožné se světy, jež tvoří a jimž vládne, nakolik se od něj světy liší?

Jakmile rozbíráme Anaximandrový myšlenky v duchu, v němž byly předkládány, vystoupení této otázky je neodvratné. Nepřekvapuje proto, že hlavním přínosem třetího mílétského myslitele, Anaximena, je pokus o nový typ odpovědi na tento problém. Zůstává ve výše načrtnutém „mílétském“ rámci, Anaximénés vyhlásil, že obsahy světových systémů vyvstávajících z Neomezeného božstva jsou z něj vytvářeny procesy zhušťování a zředování, jimiž se též mohou proměnit zpět v Neomezené či v sebe navzájem. Jinými slovy, je nalezen či sestrojen určitý pojem blízký se Aristotelově „látkové příčině“.

Tento bod si zasluhuje další upřesnění. Máme-li být schopni říci, že Y je „táž věc“ jako X, zdá se být zapotřebí nejen to, aby se X změnilo v Y způsobem značně souvislým, ale též, aby tato změna byla srozumitelná a zákonitá, jinými slovy, aby se jevila jako vysvětlitelná běžným jazykem a aby postupovala podle jednoznačných zákonů, které vymezují způsoby, jimiž se X může měnit a v co se může měnit. Dále by změna v ideálním případě měla být vratná, takže z Y lze X znovu stvořit; a každopádně musíme být schopni reidentifikovat v Y ty vlastnosti X, o nichž máme za to, že jsou pro X nejbyťostnější a nejcharakterističtější. Všechny tyto rysy lze v Anaximenově teorii najít. Neříkáme tím, že každý z nich určil, tím méně pak, že provedl vědomou pojmovou analýzu. Za daných okolností, při potřebě vytvořit v mílétském rámci zákonitý proces změny spojující božstvo s *kosmoi*, spíše celý řetězec podmínek vystoupí jako „přirozený“.

Postupuje-li náš výklad správně, potom základním krokem v Anaximenově konstrukci bylo odvolání se na jistá zkušenostní fakta. Anaximénés byl asi veden pozorováním, že čím více je něco stlačeno, tím tvrdším a pevnějším se stává. Tím je naznačena možnost vysvětlit pevná, kapalná a plynná tělesa pomocí různých stupňů komprese jedné základní látky. Je přirozené zde za vůdčí skutečnost brát vzájemnou přeměnitelnost vody a sněhu či ledu; Anaximénés tak učinil a obecněji stanovil zásadu, že teplo je spojeno s rozšiřováním či zředováním, chladno se stlačováním či zhušťováním. Pomocí tohoto východiska sestrojil spektrum, v němž byly rozmístěny všechny hlavní složky našeho *kosmu* podle svého stupně zahuštění. Spektrum vypadalo takto: oheň, vzduch, vítr, mraky, voda, země, skála.

Tato teorie dala každému *kosmu* vnitřní koherenci daleko větší, než jakou měla u Anaximandra. Vnitřní koherence však pouze zrcadlila vnější koherenci mezi *kosmoi* a neomezeným božstvem. Anaximénés dal totiž místo ve spektru i božstvu, řka, že existuje ve formě vzduchu. Pro jeho volbu bylo jistě klíčové uvážení skutečnosti, že živočichové k životu nutně potřebují dýchat. Tento fakt byl dlouho spojován s rozšířeným pojetím *psyché* či životního principu jako „dechu života“, který při smrti opouští tělo. V doxografii je zpráva (DK 13 B 2), že Anaximénés provedl výslovnou analogii mezi úlohou *psyché* v živém těle a rolí božského vzduchu v *kosmu*. Zpráva vykazuje jasné stopy stoického vlivu, to však neznámá, že její jádro není autentické; stoikové doxografii nevynalézali, spíše ji zkrášlovali. Pokud se v tomto nemýlíme, pak je božský vzduch Anaximenův dalším příznakem toho, že nejcharakterističtější vlastností vládnoucího božstva bylo pro Míléťany to, že bylo živé a mohlo být zdrojem pohybu.

Tato nová teorie fyzické změny byla Anaximenovým jediným významným příspěvkem. Soudě dle doxografie se zdá nepravděpodobné, že by ji vypracoval o mnoho podrobněji či že by ji aplikoval na jednotlivé problémy. Některé podrobnosti z jeho kosmologických spekulací se dochovaly, k obecné teorii však nevykazují žádný zřejmý vztah.

Tato kapitola se až doposud zaměřovala na myšlenky a postoje mílétských myslitelů s určitými náznaky jejich vztahu k politickému a hospodářskému vývoji načrtnutému v první kapitole. Je však zajímavé a může být i důležité uvážit vztah mílétského myšlení k celkové intelektuální historii starověkého Blízkého východu. Velmi stručný nástin iónských obzorů nám v první kapitole ukázal přinejmenším četnost rozličných možností plodného přenosu myšlenek od barbarů a zvláště ze starých městských civilizací v pásu spojujícím Mezopotámii a Egypt. Detailní důkazy tohoto přenosu se v posledních sto letech, s odkrýváním a rozluštěním psaných záznamů těchto civilizací, postupně rozrůstají. Možná budou ještě nalezeny nové dokumenty, jež podníčí nové závěry.

Pokud ovšem předpokládáme, že dnes dostupný materiál nás nevede zcela chybným směrem, a pokud je v této kapitole zastávané chápání Mílétanů obecně správné, pak lze říci, že byli z Blízkého východu nepochybně ovlivněni, avšak že tento vliv byl náhodný a podružný ve smyslu, jež hned vysvětlíme. Jádrem mílétského převratu, totiž rozvoje reformované teologie založené na všeobecných principech a s tím související vize univerza ovládaného obecným zákonem, nemá do té doby nikde mimo Iónii paralelu. Nejstarší židovští proroci a íránský prorok Zarathuštra mohli mít vizi Boží povahy stejně

strohou jako Xenofanés, avšak jejich vyjádření je zapleteno do jedinečných okolností jich samých a jejich společností. A kosmogonie Babylónu, Kanaánu či Egypta, postrádající takovou vizi, obsahují inteligentní spekulace a úsudky, jakož i obecnou představu ustaveného světového řádu, nejsou však s to rozhodně se oddělit od hluboko vrostlé víry ve svévolnou moc množství nespolupracujících bohů a jejich světové systémy postupují sledem událostí bez jakékoli vnitřní nutnosti.

Je-li toto dáno, lze bez obav přisvědčit, že v mnoha velkých i malých otázkách kosmogonie a kosmologie je skutečnost výpůjčky tak jistá, jak je to jen možné. Očekávali bychom, že se Mílétané obrátí k Blízkému východu jako ke zdroji myšlenek a vědění, a tak tomu také je. Jelikož si však půjčovali pro své vlastní účely, půjčovali si selektivně a nikdy vcelku. Thaléta tak kosmogonie rozšířená na Blízkém východě podnítila chápat vodu jako původ všeho a oporu země. Anaximandrovo Neomezené bylo vystopováno k íránským i babylónským zdrojům a na obou domněnkách může něco být. Jistě je ještě několik dalších bodů, které ukazují na babylónský či íránský vliv na Anaximandra, a stejně jistě je, že mílétského myslitele v mnohém zaujaly náboženské myšlenky íránských národů. Méně jistý je pokus spojovat detaily kosmogonie mílétské s podrobnostmi kosmogonie připisované „Sanchunjátónovi“ a jiných foinických spekulací. Sanchunjátónovy myšlenky se dochovaly pouze v řeckém překladu, řecký zdroj o nich však tvrdí, že jsou foinického původu a nesmírně staré. S narůstáním znalostí o starověkém Blízkém východě se toto tvrzení zdá stále více odůvodněné. „Sanchunjátón“ se zdá být duchu Mílétanů bližší než jakákoli jiná blízkovýchodní kosmologie – možná je významné, že je Foiničanem. Ať tak či onak, navzdo-

ry mnoha místům možného kontaktu nemáme žádný přesvědčivý důkaz, že základní myšlenky Anaximandrova systému měly kdekoli v Řecku či mimo něj předchůdce, a ještě více to platí o Anaximenovi.

Zvláštní místo zaujímá otázka výpůjček matematických a astronomických znalostí v té době z Babylóna a Egypta ze strany Mílétanů či jiných Řeků. Povahu babylónských a egyptských znalostí jsme ve stručnosti ukázali v první kapitole. S obecným charakterem Mílétanů by souhlasilo, aby toto vědění, pokud jim bylo dostupné, přejali a osvojili si je. Důkazní materiál o astronomických úvahách Mílétanů či jakýchkoli Řeků v šestém století je však naneštěstí sporý a obtížně použitelný. Téma zůstává vysoce kontroverzní, pravděpodobněji se však zdá, že k přenosu určitých velmi rudimentárních astronomických (a matematických) poznatků do Iónie v té době došlo.

V souvislosti s otázkou blízkovýchodního vlivu je dobré zmínit naše znalosti o dalších kosmogoniích utvořených Řeky na konci sedmého a na začátku šestého století. Básník Alkmán, tvořící ve Spartě maximálně jen málo po roce 600, vtělil do jednoho ze svých sborových zpěvů soubor kosmogonických myšlenek, jenž v částech připomíná jak Mílétany, tak Blízký východ. A Ferekýdés ze Syru složil teogonii v próze, jež zas uvedla do souvislosti: původ bohů ze tří původních bohů, kteří „byli vždy“; sestrojení ostatního světa, jak jest nyní, jedním z oné trojice, bohem-stvořitelem Zasem; a konečný řád nastolený Zasem po překonání ještěrovité obludy představující síly zmatku. Tyto dva příklady ukazují, což není překvapující, že zájem o kosmogonii byl v řeckém světě této doby silný, a jsou dobrým důkazem otevřenosti vůči blízkovýchodním myšlenkám. Bylo by však velmi zavádějící zařazovat Ferekýda a tím

spíše Alkmána spolu s Mílétany k „presokratikům“. Má-li totiž nálepka „předsókratovský filosof“ nějaký smysl, pak spočívá v tom, že vyznačuje Mílétany a jejich nástupce jako něco nového v historii myšlení. Ferekýdés a Alkmán jsou v této klasifikaci na straně Hésioda a starověkého Blízkého východu. Chceme-li to říci ostřeji – v duchovních dějinách lidstva jsou Mílétané důležití navýsost, Alkmán a Ferekýdés vůbec ne. Předmětem této kapitoly bylo objasnit, v čem se liší.

## HÉRAKLEITOS

V polovině šestého století byly iónské obce na asijském pobřeží po nějakou dobu poddány lýdskému království. Lýdští králové nebyli tvrdými pány; poslední v řadě, Kroisos, byl význačným helénofilem a mnoho Řeků jej upřímně obdivovalo. V roce 546 byl však Kroisos poražen při vpádu Peršanů vedených Kýrem a Iónané stáli před poddanstvím nové a mnohem větší mocnosti. Nová perská říše byla daleko výkonnější a rozsáhlejší, než s čím se Řekové doposud setkali. Iónské území by tvořilo bezvýznamnou a okrajovou část obrovských území ovládaných velkokrálem z oblasti dnešního Íránu.

Thalés podle Hérodota (I 170) navrhoval, že Iónané by se tvářili v tvář perskému nebezpečí měli sdružit do federálního státu. Tento novotářský návrh nebyl přijat a přímořské obce byly podrobovány jedna po druhé. Mnoho Iónů emigrovalo; zdá se, že Peršané zasahovali do vnitřní správy obcí a kontrolovali rozsah politické rovnosti – či byly obavy, že tak učiní. Obyvatelé Fókaie, malé iónské obce, jejíž muži prosluli odborným mořeplavectvím, se vystěhovali společně a po různých dobrodružstvích založili obec Elea v jižní Itálii. Nová obec se neměla proslavit ničím jiným než filosofií.

Iónie zůstala pod Peršany po sedmdesát let. Z této doby víme pouze o dvou aktivních myslitelích, kteří nějak rozvinuli myšlenky Mílétanů. Prvním je Xenofa-

## HÉRAKLEITOS

nés z Kolofónu, jehož teologické promluvy jsme využili v první kapitole. Avšak Xenofanés, básník a profesionální přednášeč poezie, potulující se po řeckém světě, nebyl původním či systematickým myslitelem. Nic nenaznačuje, že by se v místech, kde se zdála hrozit inkonzistence, snažil mílétský rámeček zdokonalit. Pokud můžeme věřit Aristotelovi, pak jeho vlastní názory byly v určitých zásadních bodech vágní a rozporné a v jednom zlomku (zl. 34) se zachraňuje tím, že venkoncem nikdo nemůže nic jistě vědět. Přesto je Xenofanés ilustrativní: jak jsme viděli, vrhá světlo na Mílétany a jeho obtíže a nedostatky vrhají světlo na situaci, jak se ukazovala druhému iónskému mysliteli této doby, Hérakleitovi z Efesu.

Hérakleitos se narodil asi okolo roku 540 a nejspíš žil až do dalšího století. Nic nenaznačuje, že by kdy opustil své rodné město Efesos. Jeho promluvy svědčí o výrazné a originální osobnosti v částečně chtěné intelektuální izolaci. Skutečnost, že Hérakleitos byl uctíván stoiky a že byl samozřejmě významný muž, vyvolala v pozdějších staletích mnoho biografických smyšlenek. Některé z historek o něm vynalezených se stále čas od času opakují jako pravdivé, avšak ve skutečnosti nemáme o Hérakleitově životě skoro žádné spolehlivé informace krom toho mála, jež lze odvodit ze zlomků.

Z původních Hérakleitových slov přežilo v pozdějších citacích nějakých osmdesát či devadesát zlomků, v mnoha jiných pasážích jsou však na jeho slova parafráze či názvuky. Na obtíž s interpretací jeho výroků si stěžoval už Aristotelés a Theofrastos; Aristotelés poznamenal, že jsou často dvojznačné, a Theofrastos uvádí, že někdy je Hérakleitos ponechal nedokončené a někdy si protiřečí. Byl proto synonymem nejasnosti.

Nakolik můžeme z dochovaného materiálu soudit, většina jeho díla se skládala z izolovaných výroků, z lapidárních a záměrně snadno zapamatovatelných prozaických vět sestavených s velkým soustředěním na rytmus a z převážné části postrádajících jakýkoli odkaz ke kontextu. Zdlouhavým vysvětlením se vyhýbá a smysl je skryt v názvucích, slovních hříčkách, výtvorech slovního křížení a dvojnácnostech větné skladby. Tento styl je dosti často srovnáván se stylem věštby či prorocství. Přec by však bylo chybou domnívat se, že Hérakleitos volí nejasnost pro ni samu či pro účinek na obecnost. V mnoha zlomcích, zvláště když zatracuje tupost obyčejných lidí, mluví Hérakleitos dosti jasně; v některých jiných případech citované zlomky mohly či musely být vytrženy z původního kontextu. V jediném zlomku, kde Hérakleitos nabízí popis své vlastní činnosti, tvrdí, že „vyměřuje každou věc podle její přirozenosti a ukazuje, jak to s ní je“. Zdá se skutečností, že Hérakleitos považoval svůj styl výpovědi za jediný, který vyhovuje jeho látce. Jeví-li se jeho promluvy většinou jako záhadné věštby, je to namísto, neboť se – jak objasníme – domníval, že pravda o věcech je jako význam věštby či rozřešení hádanky, z nichž většina vidí jen bezsmyslný či zavádějící (nejspíš záměrně zavádějící) vnějšek.

Zdá se, že Hérakleitos byl vskutku prvním exponentem myšlenky, jež později zachvátila filosofii: má-li jazyk odpovídat přirozenosti věcí, jejíž chápání se radikálně liší od jakéhokoli rozšířeného mínění, pak je nutno užívat jej navýsost neobvykle. Není pouhou náhodou, že jeho styl myšlení a vyjadřování často připomíná Wittgensteinův *Tractatus logico-philosophicus*, a podobnost jde ještě dále, než jsme naznačili. (Několik postřehů o příčinách této podobnosti nabídneme na konci této kapitoly.)

Pečlivé a chápavé prozkoumání zlomků stojí nutně na počátku každého pokusu o interpretaci Hérakleita. Mnohé z nich lze stěží adekvátně přeložit; i tak zde však uvádíme překlady všech důležitých zlomků, neboť nedokonalý překlad je lepší než žádný. Stále však musíme mít na paměti, že tyto verze jsou jen druhé jakosti a navzdory nejlepšímu záměru mohou již obsahovat chybné či nepodložitelné předsudky o Hérakleitově intenci.

Pro Hérakleita je charakteristické, že jeho přístup k základním předpokladům Mílétanů je již ostře kritický. Spolu s Mílétany a Xenofanem se domnívá, že univerzu vládne jediné všemocné božstvo; k vyvstávajícím otázkám – vztahu božstva k tomu, co ovládá, a možnost odhalení zákonů, jež uvaluje – však zaujímá pozice, jež se ve srovnání s jeho předchůdci jeví jako subtilnější.

Začneme u problému poznání a vědění. Lidé se snadno klamou, rozsah jejich poznání je přinejlepším velmi omezený, jejich úsudek je utvářen okolnostmi – to jsou témata nejstarší řecké literatury. V kontrastu s tím musíme mít za to, že Mílétané zaujímali k možnosti pravdivého poznání velmi optimistický postoj – a tento optimismus zůstal součástí předsókratovské tradice. Xenofanés však přivádí na scénu hlubší pesimismus:

*Žádný člověk nikdy neviděl a nebude nikdy nikdo, kdo zná [= uviděl] přesnou pravdu o bozích a o všem ostatním, o čem hovořím. I kdyby totiž krajní náhodou vyřkl pravdu v úplnosti, stejně o tom sám neví; vše je zastřeno zdáním.* (zl. 34)

Myšlenka, že skutečnost je lidem jednotně skryta neproniknutelným závojem „zdání“ (*dokos*) je zcela nová. Je přirozené spojit její výskyt s Anaximenovými

a Xenofanovými myšlenkami o jednotě veškerenstva. Je-li Bůh vším, pak jevy jistě klamou; a i když může pozorování *kosmu* poskytnout zobecnění a úsudky o Božích plánech, jejich pravdivé poznání lze mít pouze přímým stykem s Boží myslí. V těchto zlomcích jsou kořeny rozličných filosofických pochyb, jež byly často rozvíjeny proti vědeckým vysvětlením.

Hérakleitos, jak uvidíme dále, souhlasil s Anaximem a Xenofanem v tom, že veškerenstvo je jednota. V důsledku toho se s nimi nutně shodoval v názoru, že skutečnost je do jisté míry „schovaná“:

*Přirozenost věcí (fysis) se s oblibou ukrývá.* (zl. 123)

*Skrytá struktura je pánem nad očividnou strukturou.* (zl. 54)

O možnosti pravdivého lidského vědění však uvažoval komplexněji a méně pesimisticky než Xenofanés a jeho názory lze odhalit ze zlomků, které se k tomuto tématu vážou.

Za prvé tu jsou poznámky spojující vědění s Bohem a zdůrazňující propast mezi Bohem a člověkem:

*Rozlišovat je vlastností Boha, ne však člověka.* (zl. 78)

*Člověk je Bohem (anebo: bohem) pokládán za hlouπέho, tak jako dítě mužem.* (zl. 79)

*Ze všech, jejichž slova jsem slyšel, žádný nedospívá k tomu, aby věděl, že moudré je povahou rozdílné od všeho ostatního.* (zl. 108)

*Jedno, jež jediné je moudré, nechce a chce být zváno jménem „Zeus“.* (zl. 32)

*Moudrost je jedno: být zručný v plánu, podle něž je v celém veškeru vše ovládáno.* (zl. 41)

První dva zlomky se vyjadřují jasně; důležité je, že nevyklučují veškerou možnost lidského poznání. Lidé mohou (aniž by to pro ně bylo příznačné) dosáhnout pochopení, stejně tak jako lze vychovat děti. Další dva zlomky kladou moudrost jako výlučnou vlastnost Boha, jehož lze jakožto základní a vládnoucí jednotu ve veškerenstvu popsat coby „odlišného od všeho ostatního“. Jméno „Zeus“ je náležité, jelikož Zeus je tradičně nejsilnější bůh a jeho spojitost s hromem byla pro Hérakleita důležitá. Je tu též charakteristický hérakleitovský odkaz ke slovesu *zén* (Žít) ve tvaru slova „Zeus“, který zde Hérakleitos užívá. Chce naznačit, že moudrost je atributem pouze toho, co je jediné v skutku živé. Takovéto názvuky odvozené od podobností slov jsou u Hérakleita, pro něž obsahují důležité pravdy, časté. (Viz též zl. 79, kde slovo užitě pro „boha“ je *daimón*, což lze chápat také ve smyslu „vědoucí“.) Jméno „Zeus“ je na druhou stranu nepatřičné kvůli svým tradičním asociacím.

Je možné, že „moudrost“, o níž tyto zlomky hovoří, má být odlišena od pouhého vědění. Adjektivum *sofos* mělo tradičně praktické konotace: „moudrý“ byl ten, kdo mohl v nějakém ohledu dobře radit, působit či jednat. Souvislost slov v posledním uvedeném zlomku je nejasná a jeho význam může být ten, že moudrost je vědět, jak ovládat veškerenstvo, ne pouze vědět, jak je ovládáno.

Ať tak či tak, z jiných zlomků je patrné, že Hérakleitos pokládal pravdivé vědění v jisté míře za lidmi dosažitelné, a uvedl něco o způsobu, jak je získat:

*Vše, co se lze naučit viděním a slyšením, toho si ctím nejvíce.* (zl. 55)

*Muži, kteří milují moudrost, musí být znalci velmi mnoha věcí.* (zl. 35)

*Mnohoučenost rozumu nenaučí.* (zl. 40, část)

*Špatnými svědky jsou lidem oči a uši, když tito mají duše, které nerozumějí jazyku oněch.* (zl. 107)

I zde se Hérakleitos staví na pozici, jež je zdokonalením pozice mílétské. Potvrzuje důležitost přímého zkoumání právě tak, jak na jiných místech napadal závislost na autoritě tradice. Výsledky takového zkoumání však nejsou cílem samy o sobě: abychom byli schopni interpretovat svědectví očí a uší, je nutno mít myšlení (*noos*). Krok od zřejmé pravdy k latentní je jako překlad promluv v jazyce, jenž je pro většinu cizí. Hérakleitos nabízí pro tento krok dvě další podobnosti. Zl. 56 říká, že ve vztahu k poznání vnímatelného jsou lidé „oběti iluze, tak jako Homér“, a tuto poznámku dále vysvětluje vyprávěním historiky o tom, jak byl Homér zaskočen uloženou hádankou. Je důležité, když ve zl. 93 poznamenává:

*Vladař, jehož je věštírna v Delfách, nic neříká ani neskrývá: dává znamení.*

Máme-li od jevů dojít k pravdě, je třeba interpretovat, uhádnout hádanku či vyložit smysl věštby. Ač se to však zdá být v lidských schopnostech, většina tak nikdy neučiní. Hérakleitos velmi vehementně napadá tupost obyčejných lidí a toho, co mezi nimi platí za vědění. Jsou přirovnáváni ke spáčům ve svých vlastních soukromých světech (zl. 1, 2, 73); k dětem, které věří tomu, co jim řeknou rodiče (zl. 74, srov. zl. 79); ke psům, kte-

ří štěkají na cizince (zl. 97); ke hluchým, „jako by tu nebyli“ (zl. 34); k pitomcům, kteří se lekají jakékoli smysluplné řeči (zl. 87). Jejich mínění jsou hračky, jimiž se dětinsky baví (zl. 70). Smysl těchto rozličných podobností je zřejmý, někdy jsou však poznámky výslovnější:

*Většina lidí nemá myšlenky odpovídající tomu, s čím se setkávají; \* nevědí, čemu jsou učeni, ale představují si, že to vědí.* (zl. 17)

*Ostatní lidé si však nejsou vědomi toho, co činí, když bdí, právě tak jako ani toho, co zapominají, když spí.* (zl. 1, část)

*Ten nejváženější z nich se zmocnil pouhých zdání.* (zl. 28, část)

S těmito zlomky jdou pospolu ty, jež napadají konkrétní jednotlivce jmenovitě. Hérakleitos si při útoku vyčlenil všechny ty, kteří byli mezi jeho současníky široce uznáváni pro vědění či moudrost: Homéra, Hésioda, Archilocha, Hekataia, Xenofana a Pýthagora (zl. 40, 42, 57, 129). Je asi významné, že Míléťané byli, nako-lik je nám známo, ušetřeni, i když v mnoha zlomcích je implicitní kritika mnoha jejich názorů a nejméně v jednom Anaximandra zvláště. Tato naprostá zatracení jistě připomínají mánii, ne proto, že jsou tak rozmáchlá, nýbrž proto, že je zřejmé, jak mnoho energie jim bylo věnováno. Je třeba nepouštět ze zřetele, že Hérakleitos nepíše proto, aby byl pouze čten, nýbrž aby byl též slyšen a aby rezonoval v paměti.

Chce-li Hérakleitos tolik trvat na tom, že u většiny lidí je patrný naprostý nedostatek rozumu, zdálo by se

\* Názvuk jednoho slavného verše Archilochova (zl. 68 Diehl<sup>3</sup>).



jen rozumné, aby předložil další instrukce, jak pronikat k pravdě. Řeč o rozřešení hádanek naznačuje, že je nutné určité zjevení, člověkem neovladatelné, a potvrzením snad je další kryptický zlomek:

*Pokud je člověk neočekává, nenalezne nečekané; nelze je vysledovat a nevede k němu žádná cesta.* (zl. 18)

Využití této poznámky je však nejisté. Musíme ponechat nerozhodnuto, jak lidé dosahují pravdivého vhledu, i když nutnost určitého zjevení je přijatelná. Skutečná moudrost, jak jsme viděli, je úzce spojena s Bohem, což zase naznačuje, že v rozvíjení moudrosti se člověk stává podobným Bohu či jeho částí. Několik záchytných bodů, jak k tomu dochází, udáme níže v této kapitole.

Jestliže Hérakleitos lidem neříká, jak dosáhnout skutečné moudrosti, pak volí druhou nejlepší možnost. Předává jim ve stylu značně věštebném pravdy, jež mu ukázaly jeho vlastní vhledy. Tyto pravdy jsou obsahem toho, co Hérakleitos nazývá „logos“; „logos“ je pro něj v některých zlomcích jasně technický termín, jeho význam však není bezprostředně zřejmý.

Slovo „logos“ má v běžné řečtině té doby skupinu významů: „slovo“, „příběh“, „výpočet“, „poměr“ jsou všechno možné překlady v různých kontextech a všechny jsou relevantní pro jeho užití u Hérakleita. Tři zlomky, kde je asi užíván coby technický termín, znějí následovně:

*Tomuto logu, který jest vždy takto, lidé nerozumějí ani před tím, než ho slyšeli, ani když ho právě slyší; i když vše nastává podle tohoto logu, jsou jako ti, kteří o něm nemají žádnou zkušenost...* (zl. 1, část)

*I když logos je společný (xynú), většina lidí žije tak, jako kdyby měli soukromý zdroj pochopení.* (zl. 2)

*Vyslechnuvše ne mne, nýbrž logos, je moudré souhlasit, že všechno je jedním.* (zl. 50)

Poslední zlomek ukazuje, že *logos* nezávisí na Hérakleitových vlastních výrociích. První naznačuje, že je vyjádřením kosmického zákona; a to je potvrzeno dalším zlomkem, který též vrhá více světla na to, co se míní, když se *logos* nazývá „společný“:

*Ti, kdo mluví s rozumem (xyn noí), se musí posílit tím, co je všem společné (xynóí), tak jako to činí obec zákonem, a mnohem silněji. Neboť všechny lidské zákony jsou živeny jedním zákonem božským...* (zl. 114, část)

Zde zamýšlená analogie je ta, že zákon posiluje obec, neboť stojí nad soukromými zájmy; je tedy všem „společný“ jak co do „nestrannosti“, tak v tom smyslu, že se všichni stejně podílejí na jeho prospěšnosti. Podobným způsobem je *logos* pro všechny stejně pravdivý a stejně dostupný a nedbá na soukromá hlediska; jak bychom řekli dnes, je objektivní a ne subjektivní. Avšak zákon, jež *logos* vyjadřuje, „božský zákon“, je daleko přísnější a bezvýhradnější než jakýkoli zákon lidský, a proto „mluvit s pochopením“ zahrnuje „dodržovat zákon“ pečlivěji než všichni dobří občané.

Minimální smysl slova *logos*, jak jej zde můžeme určit, je tedy asi následující: „pravdivý výklad zákona veškerenstva“. Kdyby to však bylo vše, bylo by obtížné vysvětlit, proč se to Hérakleitos rozhodl označovat jediným slovem *logos*. Při jeho zvycích můžeme mít podezření, že v tomto slovu jsou skryty nějaké další úrov-

ně významu. Klíč lze nalézt ve vývoji významu slova *logos*, k němuž okolo této doby došlo. V první polovině pátého století se zdá být dobře zavedený význam „rozum“, „uvažování“, „zdůvodnění“. Tento význam se nejspíš vyvinul z významu „poměr“, jenž je již u Hérakleita potvrzen (zl. 31). Rozumné či nerozumné je v určitém smyslu v poměru či v nepoměru. I když pro to není přímý důkaz, je pravděpodobné, že k tomuto vývoji docházelo již na konci šestého století a že na něj zde Hérakleitos naráží. V takovém případě by pak měl na mysli, že *logos* vyjadřuje poměr či analogii ve veškerenstvu; a tedy že *logos* – a zákon, jež vyjadřuje – je díky tomuto poměru rozumný. Rozumnost *logu* by dále rozřešila problém, pro nějž Hérakleitos nenabízí řešení rovnou: jak *logos* dokládá *veřejně* svou vlastní pravdivost? Nemůže to být pouhé osobní zjevení.

To vše zůstává nepotvrzenou spekulací, nelze-li ukázat, že se Hérakleitos ve svém výkladu světa vskutku odvolává na poměry a analogie. De facto jsme již některé takové odvolávky citovali: všechna podobenství lze chápat jako analogie a přímé tvrzení poměru je ve zl. 79 (člověk:bůh ≈ dítě:člověk). Ve zbytku této kapitoly vystoupí zřetelně na povrch, že myšlenka analogie jako vodítka k pravdě byla v Hérakleitově uvažování vskutku přítomna a že snaha vytvářet analogie mezi slovy a věcmi, větami a stavy, je jedním z principů jeho vyjmečného stylu. Jejich hodnota je především v tom, že poskytují analogie k vysvětlení smyslu četných zlomků, kde Hérakleitos popisuje různé paradoxní situace vybrané z každodenní zkušenosti. K těmto zlomkům se obracíme nyní.

Zamyslete se nad těmito poznámkami:

*Moře je voda nejčistší i nejšpinavější: pro ryby pitná a životodárná; pro lidi nepitná a smrtící.* (zl. 61)

*Jméno luku je „život“, dílo smrti.\** (zl. 48)

*Cesta je – nahoru a dolů – jedna a táž.* (zl. 60)

*Je to nemoc, co činí zdraví příjemným a dobrým, a tak je tomu s hladem a sytostí, únavou a odpočinkem.* (zl. 111)

Tyto čtyři zlomky jsou zde vybrány proto, že u nich není pochyb o Hérakleitově autorství. Reprezentují celou skupinu zlomků, jejichž smysl, tak jako zde, je jednoduše vybrán z každodenní zkušenosti. První tři předkládají ke zvážení vždy jediný běžný předmět a poté ukazují, že uvnitř jednoty tohoto předmětu koexistují nějaké protiklady. Čtvrtý je méně typický v tom, že nepředkládá výslovnou jednotu, nýbrž namísto toho předvádí, že jmenované protiklady jsou na sobě ve svých nejbytošnějších vlastnostech navzájem závislé. Podstatný je též rozdíl, že ve čtvrtém zlomku se dotyčné protiklady zdají být pokládány za následné, ne za koexistující.

Nesmíme zapomínat, že pohlížet na tyto zlomky abstraktně znamená srovnávat je do struktury, jež může být zavádějící. Hérakleitos neměl po ruce žádnou abstraktní terminologii. Nejméně jeden z uvedených zlomků, „cestu“, lze číst jako tvrzení nikoli o koexistenci protikladů v jednom, nýbrž o *totožnosti* protikladů. „Cesta nahoru“ je protikladem „cesty dolů“: přesto jsou *totožné*. Z jiných zlomků je patrný Hérakleitův záměr říci vskutku nejen to, že jisté protiklady jsou pouze koexistující či navzájem závislé, nýbrž že jsou jeden s druhým totožné:

\* Slovo *bios* mohlo znamenat „život“ i „luk“.

[Hésiodos] *nevěděl, co je den a noc; jsou jedno.* (zl. 57)

*Totéž je v nás jako živé a mrtvé, bdící a spící, mladé a staré; tyto se mění v ony a ty se zas naopak mění na tyto.* (zl. 88)

Totožnost jistých protikladů se zde odvozuje ze skutečnosti, že se mění jeden v druhý, což je silná forma vzájemné závislosti. Když si vzpomene na myšlenky Anaximenovy a Xenofanovy, ozřejmí se – alespoň zčásti – Hérakleitův motiv pro tato sjednocení. Jak bychom očekávali, chce objevit způsob, jak by veškerenstvo bylo skutečnou jednotou, a ponechat přitom prostor pro rozličnost vnímatelného světa. I zde se zaměřuje na problémy, které nacházíme u Xenofana, a pokouší se vytvořit lepší řešení. Xenofanés podle Aristotela „nepodal žádný jasný výklad; prohlíží prostě celý svět a říká, že jedno je Bůh“ (*Metafyzika* 986b 21–25).

Tyto zlomky jsou tedy Hérakleitovy analogie vzaté ze zkušenosti a mají za cíl obecně předvést jednotu dvojic protikladů. Pro tento účel shromažďuje příklady, jež ukazují protiklady jako navzájem různými způsoby nerozlučně spojené. Je jasné, že tyto příklady zaujímaly značnou část jeho knihy a vždycky přitahovaly, jak též bylo zamýšleno, značnou pozornost. Historicky jsou zajímavé coby první záměrně vyhledávané filosofické „příklady“ a coby předchůdci souborů hlavolamů, vytvořených v pátém století pro „solistické“ účely a sloužících jako hrubý materiál, na němž tvůrci logiky v pátém století testovali a zdokonalovali vynalezené nástroje. Některé z nich nepřestávají být relevantní pro filosofické diskuse; podnítily – a dále podněcují – mno-

hé představy, které již s filosofií ani s kosmologií ne-souvisejí.

Od těchto ukázek jednoty protikladů vede zpáteční cesta k *logu*, jenž nám říká, že „vše je jedno“, skrze dva význačné zlomky, v nichž se Hérakleitos viditelně snaží všechny jednotlivé situace zobecnit:

*Nechápu, jak různící se samo se sebou souhlasí: zpět se obracející struktura* (palintropos harmonié) *jako u luku a lyry.* (zl. 51)

První část tvrzení vypadá jasně. Lidé nejsou schopni pochopit obecnou, „paradoxy“ předvedenou pravdu, že to, co se (od sebe) různí, je se sebou ve shodě. Slova přeložená „různit se“ a „být ve shodě“ mají původní význam „roztáhnout“ a „stáhnout“ a naznačují tedy určitý druh střídavého pohybu.

Ve druhé části Hérakleitos pokračuje dalším popisem uvažované obecné situace a výklad těchto slov je předmětem velkých sporů. Slovo *harmonié*, zde a ve zl. 54 přeložené jako „struktura“, je podstatné jméno odvozené od slovesa *harmonizein*, „zapadat do sebe“. Substantivum se objevuje u Homéra s odkazem na konkrétní „zapadnutí do sebe“, například v tesařství či kamenictví, ale i jinde, ve smyslu „dohoda“ či „smlouva“; podobné rozpětí významů v rané řečtině vykazuje sloveso. Základní představou se zdá být vzájemné seřizování dvou či více různých složek, jehož výsledkem je struktura převyšující pouhý souhrn částí. Tento základní význam byl ke konci šestého století stále živý, neboť přibližně v té době se rodí zvláštní vedlejší význam, význam „tónina“ v hudbě. V základě tohoto odvození se zdá ležet my-

šlenka, že když hudebník určitým způsobem ladí lyru, seřizuje navzájem struny, takže hratelné tóny tvoří určitý systém vztahů mezi výškami.

Je opodstatněné předpokládat, že Hérakleitos užívá výrazu *harmonie* v jeho nejširším významu. Překlad „struktura“ se této šíři pokouší dostát, nedokáže však zcela zachytit představu „vzájemného seřizení“. Způsob, jak lze výraz *harmonie* aplikovat na luk a lyru, jsou poměrně patrné. Užito o luku mohl jednoduše poukazovat ke struktuře ramen lučiště, pokud byla komplexní, jak tomu bylo u složeného luku; anebo ke struktuře tětívového luku, kde jsou lučiště a tětíva navzájem seřizeny. Druhý způsob má jasně přednost, jelikož platí pro všechny druhy luku a jelikož tětíva a lučiště táhnou různými směry, když je luk v klidu, a pohybují se různými směry, když je napjat, takže jsou dobrým obrázkem sňatku protikladů. Užito o lyře mohla *harmonie* odkazovat ke struktuře lyry beze strun, anebo lyry se strunami, ať naladěné či ne, anebo lyry naladěné v určité tónině. Zde není bezprostředně jasné, které protiklady jsou sjednocovány.

K volbě mezi těmito možnostmi a k plnému pochopení smyslu podvojného podobenství je nutno rozumět přídatnému jménu, jímž se Hérakleitos rozhodl výraz *harmonie* blíže určit. Svědectví o tomto zlomku se dělí mezi *palintropos* a *palintonos*. V obou případech musíme předponu *palin-* brát ve smyslu „zpět“, „v opačném směru“; avšak *-tropos* zastupuje představu obracení, a tedy pohybu, který se mění, zatímco *-tonos* zastupuje představu rozpětí či napětí a zdá se poukazovat ke statické situaci. *Palintropos* je zde lépe dosvědčeno přímo

\* K vývoji významu slova „struktura“ viz např. *Oxford English Dictionary*.

i nepřímo a Parmenidés užívá výrazu *palintropos* s důrazem v jedné pasáži (*DK 28 B 6*), jež může dosti dobře narážet na Hérakleita. Avšak vnější úvahy nejsou dosti silné, aby samy rozhodly. Do hry vstupují úvahy o smyslu a volba mezi dvěma adjektivy se tak stává součástí širší debaty o formě Hérakleitova myšlení.

Je-li správně *palintonos*, pak se o luku a lyře uvažuje ne ve výkonu, nýbrž v klidu a ve stavu napětí, v němž vskutku, opatřeny strunami či tětívou, oba jsou. Je-li tomu tak, pak se jednota protikladů nejcharakterističtěji vyjadřuje ve statickém stavu, v rovnováze, v níž se navzájem vyrovnávají opačné síly.

Je-li správně *palintropos*, pak se uvažuje o luku a lyře v užívání. Jejich náležité uplatnění pak předpokládá pohyb v opačných či různých směrech jejich komplikované struktury. To je snadné vysvětlit u luku. Pro lyru se zdá být nejlepší vzít v úvahu zvláštní hudební význam slova *harmonie* a brát pohyby v různých směrech jako změny výšky při vzestupu a sestupu melodie. V takovém případě se pak jednota protikladů nejcharakterističtěji vyjadřuje v měnících se pohybech různými směry.

Tyto dva opačné výklady lze pro krátkost označit jako „tenzní“ a „oscilační“ interpretace Hérakleita. Obě se zdají pocházet minimálně ze čtvrtého století. Zde nejsme v pozici, abychom mezi nimi definitivně rozhodli. (Lze dodat, že hudební interpretace *palintropos harmonie*, aplikována na lyru, má na své straně určitý další materiál [*DK 22 A 22*].)

Ať už má být zl. 51 chápán jakkoli, přinejmenším je jasné, že leží v ohnisku Hérakleitova myšlení. Zobecněná pravda o jednotě protikladů je vyjádřena tak, že se slovo *harmonie*, schopné velkého rozpětí významů, vezme ve své největší obecnosti a je jakoby podepřeno

podobnostvými luku a lyry. Neméně významný pokus generalizovat stejným způsobem je i v jiném zlomku:

*Spoje: celky a necelky, souběžné různoběžné, souzvukné nesouzvukné, ze všeho jedno a z jednoho vše.* (zl. 10)

Je nejisté, jak přesně vypadalo slovo zde přeložené jako „spoje“; jsou tu možná dvě čtení, avšak v obou případech se dotyčné slovo svým významem blíží výrazu *harmonie*. „Spoje“ jsou jednotlivé případy obecné situace popsané ve zl. 51. Smyslem zl. 10 asi je, že samo vytváření obecných tvrzení o těchto případech poskytuje další případ. Skladba zl. 10 odpovídá typickému „paradoxnímu“ zlomku, jehož příklady jsou zl. 60 a 61. Jak bychom mohli říci, pojem „spoj“ je sám též „spoj“.

Dva právě uvažované zlomky leží v centru Hérakleitova myšlení. Jeho nauky o povaze Boha a pozorovatelného světa a o jejich vzájemných vztazích lze chápat jako aplikace zl. 51. Právě tato skutečnost dává jednotu jeho učení a základ jeho nároku (implicitnímu ve zl. 1), že ve všem, co říká, sleduje *logos*. V předchozí kapitole jsme naznačili, jak nová teologie podnítila nový druh kosmologie a jak fundamentální obtíže se brzy musely objevit. Obecně se lze mílétského myslitele ptát, zda Bůh je, či není vším. Pokud ano, pak je tu problém vysvětlení rozličnosti, pomíjivosti a zjevné nedokonalosti a protikladnosti obrovské oblasti pozorovatelného světa. Pokud však nikoli, pak je tu problém vztahů mezi Bohem a ostatním světem a povahy a mechanismu vlády vykonávané tímto nad oním. Anaximandros může k těmto otázkám stěží poskytnout nějakou přesnou myšlenku; Anaximénés i Xenofánés se zdají pokoušet o ra-

dikálně sjednocující řešení, aniž by si nejspíš uvědomili plnou hloubku problému.

Hérakleita jako „sjednocovače“ a toho, jenž svá prohlášení opírá o aplikaci *logu*, jsme již viděli. Nejvýslovnější užití nauky o *harmonii* na veškerenstvo vcelku je následující:

*Bůh je den noc, zima léto, válka mír, sytost hlad; je však měněn (alloiútai), právě jako oheň, do něhož se přidá kadidlo, získává jméno podle jedinečné vůně každé zvláštní přísady.* (zl. 67)

Důležité dvojice protikladů „den-noc“ a „zima-léto“ jsou sjednoceny coby různé aspekty Boha, takže přinejmenším Bůh je ten, kdo zajišťuje jednotu v době jistých rozsáhlých kosmických proměn. Máme své důvody domnívat se, že „válka-mír“ a „sytost-hlad“ jsou hérakleitovská pojmenování pro další rozsáhlé kosmické oscilace. Jednota veškerenstva tedy bude bytostně spočívat na skutečnosti, že všechny rozsáhlé kosmické procesy jsou oscilacemi stavu Boha. Právě tak může trvat oheň na oltáři; přec však podle přidávání různých kadidel vydává různé vůně, podle nichž může být v každém okamžiku určen. Jelikož kadidlo je pro oheň velmi nepodstatné, toto podobenství daleko více než luk či lyra naznačuje propast mezi pověrečnými zdáními a skrytou jednotou.

Zl. 67 ukazuje, že pro Hérakleita je teologie a fyzika totéž. Bůh však není, jak by se podle tohoto zlomku mohlo zdát, pouhý zákonitý seberegulující mechanismus. Pro řecké myslitele všech období bylo přirozené předpokládat, že to, co se samovolně pohybuje a zákonitě chová, je mrtvé či bezduché. Tak jako pro Míléťa-

## PRESOKRATICI

ny a Xenofana, i pro Hérakleita je Bůh nutně především něčím živým a inteligentním. Xenofanés je jako obvykle poučný: o svém Bohu vyhláší, že

*bez námahy vším otrásá myšlenkou své mysli (noos)*  
(zl. 25)

a že též

*smrteľníkům není podobný ani tělem, ani myšlením*  
(zl. 23).

Doklad, že Hérakleitův Bůh myslí, byl již předložen. Spočívá ve zl. 32, 41 a 108, které Bohu jakožto jediné bytosti, jež zná plán, podle kterého je vše ovládáno, připisují moudrost. Boží mysl tak myslí plán, podle něhož Bůh jedná, a tak jako u Xenofana se tu nepředpokládá žádný přechod mezi myšlenkou a činem. Plán, *gnómé* ze zl. 41, můžeme přirozeně ztotožnit s „božským zákonem“ ze zl. 114, který jsme také již uvedli.

Má-li Bůh mysl, jasně vyvstávají problémy. Nasnadě je otázka, kde se tato mysl nachází a čím se odlišuje od ostatního obsahu veškerenstva. Jakožto „skrytá“ nemůže transcendovat čas a prostor. Anaximandros a Anaximénés v tomto směru učinili co mohli, když „Božské“ umístili v prostoru mimo dosah člověka a zbavili je obvyklých hmotných vlastností. Pro Hérakleita je však Bůh všude, ve stálé změně světového řádu. V jaké podobě? Zdá se, že Hérakleitos odpovídá: jako *oheň*.

Bůh jako ohnivá mysl je nepřímou naznačen spojením lidských duší v nejmoudřejším stavu s ohněm (což doložíme později) a přímo pak texty, jež ohni příkládají ústřední a vládnoucí místo ve veškerenstvu:

*Blesk vše řídí.* (zl. 64)

## HÉRAKLÉITOS

*Tento světový řád (kosmos) nevytvořil nikdo z bohů ani z lidí, nýbrž vždy byl, jest a bude; oheň provždy žijící, měrami rozněcovaný a měrami zhasený.* (zl. 30)

K těmto dvěma zlomkům lze připojit aristotelskou interpretaci Hérakleita, v níž je oheň látkovou příčinou všeho.

Stále není jasné, jak máme přesně interpretovat rovnosti „*kosmos*=oheň“ a „oheň=Boží mysl“. Než se k těmto otázkám znovu obrátíme, bude vhodné zabývat se „vnějším“ aspektem Boha, jinými slovy pozorovatelným světovým řádem. Zl. 30 zde tvoří přirozený přechod.

Nauka o *palintropos harmonié* měla zajímavé odezvy v obecném kosmologickém schématu. Vládnoucí božstvo již nebylo prostorově odděleno od světového řádu, a tak již scházel argument pro mnohost *kosmoi* či pro omezení jednoho *kosmu* v prostoru či v čase. Zl. 30 to částečně shrnuje; pro skutečnost, že *kosmos* nebyl prostorově omezen, máme pouze *argumentum per silentionem*. *Kosmos* zůstával jako u Anaximandra dějištěm stálého boje mezi opačnými silami. Zápas však narozdíl od Anaximandra nebyl něčím mimo Boží plán, do čeho musela regulativně vstupovat božská spravedlnost. Hérakleitos s důrazem jasně směřujícím proti Anaximandrovi říká:

*Je třeba vědět, že válka je obecná (xynon) a že právo je svár a že vše se děje podle sváru a nutnosti.* (zl. 80)

Jinými slovy, neustálý zápas protikladů a spravedlnost, která je vyrovnává, jsou nerozlišitelné a obojí je ve všech událostech, jež se vyskytují coby nutné části

## PRESOKRATICI

božského plánu, stejně přítomné. Každou událost lze tedy analyzovat na výboje (ve smyslu, jež objasníme) jednoho protikladu do druhého – činy „války“ či „sváru“. Odtud:

*Válka je otcem všeho a králem všeho... (zl. 53, část)*

Každý takový výboj je však též „spravedlností“, neboť je uložen božským zákonem jako část pravidelného plánu. To nemusí znamenat, že potyčky mezi protiklady se vždy okamžitě vyrovnají, i když je zřejmé, že plán obecně zahrnuje zachování jistých „měr“, zmíněných ve zl. 30. V jednom zlomku jsme výslovně ujištěni, že božská spravedlnost zachová kosmický řád:

*Slunce nepřekročí své míry; jinak ho vyhledají Eri-nyje, pomocnice Spravedlnosti, (zl. 94)*

kde Erínyje jsou personifikovaný svár (*eris*). A nerozpletnelná kombinace „sváru“ mezi dvěma protiklady a „spravedlností“ jakožto souboru pravidel je objasněna dalším výrazným obrazem:

*Čas (aión) je dítě při hře, hrající vrhcáby; království náleží dítěti. (zl. 52)*

Zde, tak jako nejspíš i u Anaximandra, je „Čas“ jménem pro Boha s etymologickým náznakem jeho věčnosti. Nekonečně staré božstvo je dítě hrající deskovou hru, posunujíc kusy *kosmu* v souboji podle pravidel.

Při analogii s lukem a lyrou nepřekvapí, že řád a jednota *kosmu* má záviset na existenci protikladných sil. Jak jsme však ukázali při rozboru zl. 51, je možno váhat, zda přítom měl Hérakleitos na mysli tenzi mezi pro-

## HÉRAKLEITOS

tiklady, či oscilaci mezi nimi, či obojí. Ve prospěch oscilace se uvádělo, že *palintropos harmonie* se nejlépe interpretuje jako něco stálého, co se vyjadřuje ve způsobu, jakým luk a lyra působí při změnách v čase – ramena lučiště jsou stahována zpět a k sobě, ale pak vyrážejí kupředu a od sebe, a když se hraje na lyru, mění se vysoké a nízké tóny. Stejně alternativy se ukazují při interpretaci Hérakleitova fyzikálního systému. U „tenzní“ interpretace bude zápas protikladů vždy vyrovnán a vyvážen a zisky jedné síly v jedné oblasti budou vždy *zároveň* nahrazeny stejnými zisky opačné síly jinde. Při „oscilační“ interpretaci může zápas kdekoli vycházet ve prospěch kteréhokoli protikladu, avšak střídavě, a toto střídání podléhá zákonu určujícímu periody, kdy co převažuje.

Mělo by být zřejmé, že již podobenství luku a lyry přispívají k „oscilační“ interpretaci kosmologie, jelikož v působení luku a lyry je oscilace v čase. Proti nejde ani to, když Platón v dobře známé pasáži (*Sofisté*s 242 d – 243 a) kontrastuje hérakleitovskou tenzi s empedokleovskou oscilací. Platón se zde zajímá o ontologii, ne o kosmologii; zajímá se o nejzazší skutečnost, ne o jevy. Většina ostatního materiálu míří tímtež směrem. Tak v již uvedeném zl. 67 je zmíněn Bůh coby jednota za přinejmenším dvěma dvojicemi protikladů, jež se ukazují v oscilaci, totiž den-noc a zima-léto, a (je-li Theofrastova zpráva spolehlivá) i válka-mír a sytost-hlad byly názvy pro delší periody kosmické oscilace (*DK A 1, B 65*). A naši nejlepší pozdější svědkové, Aristotelés (zvl. *O nebi* 279b 14–17; 280a 11–19) a Theofrastos, Hérakleitovi shodně přisuzují „oscilační“ teorii kosmických procesů. Proti tomu všemu nestojí jediný jasný a dobrý důkaz pro „tenzní“ kosmologii. Dva zlomky o paradoxních stavech – „řeka“ (zl. 12)

## PRESOKRATICI

a „ječný nápoj“ (zl. 125) by platily, kdyby z něčeho bylo znát, že byly zamýšleny jako podobenství s přímým odkazem ke kosmologii; později se jimi budeme zabývat odděleně.

Ve zl. 30 je *kosmos* popsán jako „oheň provždy žijící, měrami rozněcovaný a měrami zhasšený“. Vztah mezi ohněm a dalšími složkami *kosmu* je dále rozvíjen:

*Za oheň se směňuje všechno a za všechno oheň, tak jako za zlato zboží a za zboží zlato.* (zl. 90)

*Převraty (tropai) ohně: nejprve moře, a převraty moře – způli země, způli přestěr ... <země?> se rozpustí na moře a měří se ve stejném poměru, ve kterém byla předtím.* (zl. 31)

Všechny tři zlomky mají společné to, že zdůrazňují zákonitost kosmických procesů. Když je oheň rozněcován či zhasšen, tj. tehdy, když je „přijímán“ či „dáván“ při směně za jiné věci, hledí se k mírám, které se podobají standardním směnným poměrům vztahujícím zlato ke všemu zboží. Zlato jakožto všeobecně přijatelné zajišťuje médium směny a míru hodnoty: a tak i oheň v *kosmu*. Detaily zl. 31 jsou temné, ale i zde je uchován „poměr“; ze země nejspíše pochází tolik moře, kolik ho bylo předtím vstřebáno při vytváření země. Přinejmenším je tedy jasné, že v hérakleitovské kosmologii se složky navzájem přeměňují podle jistých pravidel, která udržují konstantní množství.

Mechanismus změny je mírně projasněn zprávou u Aristotela:

*Někteří říkají, že vše se děje a plyne a nic nemá stále bytí s jedinou výjimkou čehosi trvalého ve změnách,*

## HÉRAKLEITOS

*z čeho vše ostatní přeskupením přirozeně vzniká; zdá se, že toto chtěl – vedle mnoha jiných – říci Hérakleitos z Efesu.* (O nebi 298b 29–33)

*Někteří [zde musí být míněn Hérakleitos] o tvaru <ohně> neříkají nic, pouze z něj zkrátka činí to, co má nejjemnější části, a pak říkají, že ostatní <věci> vznikají skládáním ohně, tak jako když ze zlatého prachu vznikne v peci pevná zlatá <masa>.* (O nebi 304a 18–21)

Podobenství s pecí je připomínkou, že hlavním zdrojem empirických dat pro každého Řeka se zájmem o přeměny hmotných věcí byla metalurgie a kuchařství. V obou je hlavním činitelem změny oheň a pro povahu výsledného produktu jsou důležité poměry přísad.

Každá další rekonstrukce systému hmotných změn u Hérakleita zůstává nutně na úrovni dohadů. Přirozeným východiskem je Theofrastova zpráva uchovaná Díogenem Laertským (IX 8–11, v *DK* 22A 1), podle níž čtyři hlavní složky, oheň, vzduch, voda, země, byly zapojeny do systému změn následovně:

Oheň ⇔ Vzduch ⇔ Voda ⇔ Země.

I v Theofrastově zprávě však jsou náznaky, že toto není vše. Rekonstrukce, již nyní nabídneme, se zakládá pouze na pravděpodobnosti, zdá se však dobře ladit s většinou důkazního materiálu.

Dva důležité páry protikladů jsou vyčleněny:

*Studené <věci> se oteplují, teplé se ochlazují, vlhké schnou a vyprahlé se zamokřují.* (zl. 126)



Odtud je rozumné odvodit, že přeměny studené-teplé, teplé-studené, vlhké-suché, suché-vlhké byly pro Hérakleita zvláště důležité. Na předpokladu, že veškerou změnu je třeba vyložit v rámci těchto čtyř změn, lze sestavit koherentní schéma. Za tímto účelem je nutno ztotožnit zemi, vodu, vzduch a něco čtvrtého s kombinacemi studené + suché, studené + vlhké, teplé + vlhké a teplé + suché. Tato identifikace je součástí Aristotelovy teorie hmotného světa, není však důvodu, proč by nemohla být vynalezena dříve; jakmile vezmeme ony dva páry protikladů jako důležité, vskutku se sama nabízí. U Aristotela je kombinace teplé + suché ztotožněna s ohněm; u Hérakleita však nesmíme předpokládat, že „oheň“ v tomto smyslu stojí naroveň božskému ohni. Namísto šesti – jako v Theofrastově zprávě – pak bude osm možných změn mezi čtyřmi složkami:

Vzduch	⇔	Oheň
= teplé + vlhké		= teplé + suché
⇕		⇕
Voda	⇔	Země
= studené + vlhké		= studené + suché

Podle zl. 31 se zdá, že *préstér* musí být název teplé a vlhké složky, v diagramu pojmenované „vzduch“. To pěkně souhlasí s možnými etymologiemi slova, jež by je Hérakleitovi spojily se dvěma slovesy s významem „pálit“ a „vybuchovat“; v běžném řeckém úzu označuje vodní smršť či hurikán doprovázený blesky. Ze všech těchto důvodů je výborným výrazem k označení teplé

atmosférické složky *kosmu*. Je-li tomu tak, pak zl. 31 mluví o změnách voda-země, voda-vzduch a země-voda. Theofrastos dále uvádí, že Hérakleitos mluvil o dvou „výparech“, temném a zavlhlem z moře a jasném a suchém ze země. Nauka o dvou výparech se dále objevuje v Aristotelově vlastním fyzikálním systému, opět však není důvodu, proč by nemohla být inspirována Hérakleitem, a Hérakleitova zvláštní teorie slunce, taktéž dochovaná u Theofrasta, na dvou výparech bytostně závisí. Ty pak budou odpovídat změnám voda-vzduch a země-oheň. Všechny další změny, jež tato rekonstrukce vyžaduje, s výjimkou oheň-země, jsou u Theofrasta dosvědčeny. Mnohé z nich lze samozřejmě spojit s běžně pozorovanými skutečnostmi.

Ať už je tato rekonstrukce systému hmotných změn správná či ne, zbývá otázka, jak se tyto změny strukturují v čase, lokálně a v *kosmu* jako celku. Již jsme zdůvodňovali, že *kosmos* jako celek osciloval mezi dvěma extrémy, a pro tento názor byl stručně popsán průkazní materiál. Podle některých značně pozdějších autorit (v DK 22A 13) se zdá pravděpodobné, že oscilace měla periodu 10 800 či 12 000 let. V jednom extrému bude celý *kosmos* „oheň“, v druhém voda. Jeví se, že Hérakleitos používal termínů „válka“ a „hlad“ pro oscilaci od „ohně“ k vodě a „mír“ a „nasyčenost“ od vody k „ohni“.

Naše informační zdroje nečiní rozdíl mezi teplou a suchou složkou, již jsme nazvali „oheň“, a kosmickým ohněm, jenž je spojován s Bohem, leží v základě veškeré změny a spíše než složce se podobá procesu či konateli změny. Při absenci výslovných tvrzení Hérakleitových musíme předpokládat, že jejich vzájemný vztah byl ponechán v nejasnosti, pokud samozřejmě

nepopíráme samu existenci teplé a suché složky. Tato obtíž není osamělá, nýbrž jde k jádru Hérakleitova systému a tam se pojí s problémy přicházejícími z jiných směrů. Za pozornost každopádně stojí pojmová dvojnásobnost „ohně“, jež lze v řečtině i v češtině snadno pokládat jak za složku světa, tak za konatele či proces změny.

Se změnou je voda úzce spojena též v proslulém výroku, který je Hérakleitovi tak často připisován: „vše plyne“ (*panta rhei*). Původem toho je nepochybně pravý Hérakleitův výrok o paradoxních vlastnostech řek:

*Na ty, kdo vstupují do těchže řek, valí se v jiných případech jiné vody.* (zl. 12)

Větná vazba ponechává otevřeno, zda „jiné případy“ vznikají vstupem v jiný čas anebo na jiném místě. Výrok je subtilnější, když odkazuje k jiné době, neboť pak upozorňuje na skutečnost, že řeka nejenom obsahuje mnoho různých dílů vody, ale že též samo bytí řeky závisí na tom, že v čase stále vyměňuje své vody. Kdyby neplynula, nebyla by to řeka. Jinými slovy, aby zůstala toutéž řekou, musí se stále měnit. Stejná myšlenka je uchopena následujícím obrazem:

*Ječný nápoj (kykeón) se rozkládá, když se nepromíchá,* (zl. 125)

neboť ječný nápoj se vyrábí smícháním vína, medu a ječných zrn, a pokud není udržován v pohybu, složky utvoří oddělené vrstvy. Aby *kykeón* zůstal, jak je, musí se hýbat.

Řeka i ječný nápoj jsou subtilními příklady na *palintropos harmonié*. Nic v nich však nenaznačuje, že by se

některý z nich přímo vztahoval na systém hmotné změny. Platón a Aristotelés se však přesto domnívali, že Hérakleitos toto vztažení vykonal, a jejich svědectví (Platón, *Kratylos* 402 a; Aristotelés, *Metafyzika* 1010a 10–15) nelze jednoduše přejít. Lze ovšem prokázat jeho menší přesvědčivost zjištěním, že Platón i Aristotelés znali říční zlomek ve verzi, která je stěžší od Hérakleita a jež úzce souvisí se svérázným „stoupencem“ Hérakleita z konce pátého století, filosofem Kratylem. Podězřelá verze říká: „Nelze dvakrát vstoupit do téže řeky.“ Popírat takto existenci jednoty trvajících ve změně není hérakleitovské, je to však velmi typické pro Kratylo. Aristotelés ke Kratylu váže anekdotu, že „káral Hérakleita za výrok, že nelze dvakrát vstoupit do téže řeky; [Kratylos] si myslel, že to nelze ani jednou.“ Ať už je tato historka pravdivá či ne, je známa Kratylova snaha popřít, že ve vnímatelném světě lze najít trvalý objekt jakéhokoli druhu, a to, že se sám nazýval „hérakleitovcem“. Zdá se proto takřka jisté, že druhá verze „řeky“ a „nauka o plynutí“ jsou „interpretace“ Hérakleita podnícené Kratylem. Hérakleitos bezpochyby tvrdil, že ke změně dochází nepřetržitě, dokonce i u nejstabilnějších objektů, jak vskutku naznačuje zl. 126; to však není totéž co „nauka o plynutí“, podle níž se složky každého objektu v každém okamžiku zcela mění.

O dalších podrobnostech Hérakleitovy kosmologie máme jen málo informací. Zvláště pak nevíme nic o případném vysvětlení pohybů nebeských těles, s výjimkou slunce. O slunci Theofrastova zpráva říká, že počíná, „nové každý den“, jako miskovitý objekt, do nějž se zachycují horké výpary ze země. Následkem toho mísa a její obsah začnou stoupat, teplo z mísy působí na zemi a přitahuje další ohnivé výpary, takže slunce strmě

stoupá a stále víc se zahřívá. Působení na moře postupně začíná převažovat nad působením na zemi, takže stoupající výpary jsou spíše vlhké než suché, protože je oheň méně a méně živena a po poledni se zmenšuje až do konečného vyhasnutí. Tento proces se denně opakuje, pro každý den je potřeba nová mísa. Zatmění a změny slunečního pohybu v průběhu roku se vysvětlovaly s užitím tohoto modelu. Také hvězdy jsou mísy plné ohnivých látek.

Tato zvláštní teorie nám dovoluje odvodit, že všechny oheň měl sklon stoupat či přinejmenším vzdalovat se od středu *kosmu*, a že tedy země měla sklon pohybovat se doprostřed. To dále naznačuje, že za oblastí hvězd je další oblast, kde se oheň, pokud mu není bráněno, hromadí. Dalšímu výkladu o obecném uspořádání *kosmu* však brání takřka úplný nedostatek svědectví a je pravděpodobné, že o něm Hérakleitos přímo nemluvil vůbec.

Byla-li Hérakleitova kosmologie impresionistická, pak jeho nauky o spánku a probouzení, životu a smrti a povaze a osudu lidských duší se zdají být záměrně mysteriózní. Předvedli jsme, že Anaximenes pravděpodobně (a možná i další Mílétané) činil analogii mezi rolí Boha ve světě a rolí duše v těle, s náznakem, že jednotlivé duše jsou odloučené kusy božské látky a možná se do ní mohou po smrti vrátit. Stejná analogie se zdá být implicitní u Hérakleita. Přinejmenším je patrné, že duše zodpovídá za pohyb a ovládání těla a za inteligenci a že je nejlepší suchá:

*Když se muž opije, je veden nedospělým hochem a potácí se, nevěda, kam kráčí; má totiž vlhkou duši.* (zl. 117)

*Suchá duše je nejmoudřejší a nejlepší.* (zl. 118)

Jiný doklad potvrzuje, že duše v nejlepším stavu je ohňová. Podle Aristotelovy zprávy (*O duši* 405a 25–26) Hérakleitos říká, že duše je „výpar, z něhož [Hérakleitos] skládá vše ostatní“, což zní tajemně, leč je to v souladu s tím, že duše je druh ohně. Jiné temné vyjádření, zl. 26, se zdá podobně jako některé staré hinduistické texty naznačovat, že spánek je ústup duševního ohně do vnitřní citadely, kdy vnější „ohně“, jež jsou příčinou smyslového vnímání, hasnou. Podobně lze zlomky zjevně se vztahující k osudu duše po smrti (zl. 24, 25, 63) nejspíše vyložit tak, že tento osud byl rozhodnut okolnostmi, v nichž se duše nacházela při smrti. Duše dobrá a moudrá – tedy ohnivá – při odchodu vystoupí do vyšších oblastí, kde ji pohltí božský oheň či, jak naznačují některé zprávy, se stane hvězdou (*DK* 22A 15). Horší duše bude mít obtíže se stoupáním, protože ji bude stahovat příměs chladu a vlhka; zvláštní mýtus v Plútarchově dialogu *O tváři, již vidíme v dráze měsíce*, podle něhož většina duší prochází jakýmsi očištěm v temné oblasti mezi zemí a měsícem, možná uchovává Hérakleitovy myšlenky.

Dva další zlomky týkající se duší se zdají být důležité, obtížně se však interpretují:

*Obcházeje nenalezneš hranic duše, i když jsi prošel všechny cesty; tak hluboký má logos.* (zl. 45)  
*Duši náleží logos, jenž sám narůstá.* (zl. 115)

Lze očekávat, že „logos duše“ bude pravdivý výklad její přirozenosti. „Hluboký logos“ je logos důkladný a subtilní – tato metafora je ve staré řečtině běžná. To, že duše má hluboký logos, pak objasní, proč nelze nalézt její hranice (*peirata*), což znamená, že ji nelze cha-

rakterizovat či definovat. Žádné zkoumání nezplodí úplný výklad duše, jež tedy musí být bezmezně složitá. Stejný závěr naznačuje zl. 115; pokud *logos* duše „sám narůstá“, pak se nejspíš zvětšuje bez hranic. Zdá se, že tyto zlomky jsou navzájem koherentní, i když samovolně vzrůstající složitost duše není objasněna.

Lze nabídnout další vysvětlení, jež by v těchto zlomcích vidělo odraz Hérakleitova vědomí ústřední obtíže v jeho myšlenkovém systému. Za prvé uvidíme, že učení o duších poskytuje určité ospravedlnění výše vznesené hypotézy, že lidé dosahují postupu v moudrosti jen v té míře, nakolik se sami činí božskými; mohou tak činit, protože jejich duše jsou v možnosti božské a tuto možnost mohou uskutečnit. Tím se uzavírá cyklus asociací moudrost-Bůh-oheň-duše-moudrost, který Hérakleitos musel zamýšlet. V souvislosti s každým článkem okruhu pak vyvstává analogický problém; v průběhu kapitoly jsme každý zvláště zmínili. Každý článek okruhu je odlišný a nějak transcendentní vůči běžnému světu, do něž se nicméně zdá být vpleten. „Moudrost“, či „moudré“, je „odlišné od všeho“; a přesto jsou někteří lidé moudří a moudrý Bůh je i vším ostatním. Bůh je *kosmos*, avšak je též mimo či za *kosmem*. Oheň je jednou z hmotných složek *kosmu*, avšak je též konatelem či procesem či myslí, jež ovládá změny takových složek. Duše podléhá hmotné přeměně, a přesto je i vládcem a konatelem takové přeměny. S přihlédnutím k cyklu asociací si Hérakleitos tyto problémy, pokud si je vůbec uvědomoval, musel uvědomit jako problém jediný.

Důkazem toho, že si Hérakleitos tento problém uvědomoval, jsou kromě obecných úvah o jeho inteligenci a intelektuální poctivosti pouze zl. 115 a 10. Oba bez přílišného překrucování naznačují, že Hérakleitos věděl o nekonečném regrese, ke kterému v jeho myšlení nut-

ně docházelo. Zl. 10 ukazuje, že nejobecnější popis „jednoty-protikladů“ je zároveň *příkladem* věci téhož druhu; takže *logos* obsahující zl. 10 bude mimo jiné odkazovat sám k sobě. Právě tak *logos* v Boží či lidské mysli, udávající výklad této mysli, bude muset odkazovat k sobě samému. Jakmile to uznáme, máme známý „paradox mapy“: mapa území, na němž se nachází mapa sama, bude muset obsahovat, pokud bude do všech detailů pravdivá, nekonečnou posloupnost map: mapu sebe sama, mapu mapy sebe sama a tak dále *ad infinitum*.

Jediným věrohodným způsobem, jak oddělit Boha od *kosmu*, je nyní pro Hérakleita myšlenka, že Boží mysl je dokonalá mapa *kosmu*, která je sama v *kosmu*, avšak není s ním totožná. Vyústění ústředního problému Hérakleitova myšlení lze tak vidět v „sebemapujícím“ paradoxu naznačeném ve zl. 10 a 115. I tak je možno opodstatněně namítat, že to je konstrukce bez dostatečné opory v textu. Stěží však lze popřít, že Hérakleitos má za to, že jeho Bůh má ve své mysli jakýsi „plán“ běhu veškerenstva, který je dokonale propracován; což je totéž jako dokonalá mapa univerza. Tento způsob chápání centrálních Hérakleitových obtíží může též napomoci vysvětlit podobnost tónu a přístupu mezi Hérakleitem a raným Wittgensteinem. Alfabetický zápis, který zobrazoval řeč uspořádáním znaků, a současný rozvoj výslovně formulovaných obecných zákonů musely podnítit rozvoj myšlenky, že veškerou skutečnost lze reprezentovat v jazyce a zpětně že jazyk nereprezentující skutečnost je lživý či nesmyslný. Tak jako se raný Wittgenstein, inspirován novým „jazykem“ formální logiky, pokoušel vyznačit meze signifikantního užívání jazyka jakožto zobrazení světa a takto předvést určité pravdy o struktuře skutečnosti odrážející se ve skutečné struktuře jazyka a zničit veškerou metafyziku

## PRESOKRATICI

coby nesmyslnou, tak se i Hérakleitos zdá užívat své nové vědomí o větách jako formulích k předvedení skutečnosti, naznačené jeho užíváním termínu *logos*, k předvedení struktury věci náležitě sestrojeným jazykem. V části zl. 1 se popisuje jako ten, kdo „vymezuje každou věc podle její přirozenosti a vyhláší (*frazón*), jak to s ní je“. Nástroji, jichž užívá, nejsou pomůcky formální logiky, nýbrž etymologie, slovní hříčky, antitezé a zkřížená slova. Napadá tupost obyčejných lidí právě tak, jako Wittgenstein napadá metafyziku. Oba filosofové, ovládnání ideálem užívání jazyka, jsou systematictí v myšlení, avšak nesouvislí ve vyjádření. Oba se snaží vypudit tajemství a oba končí u ústřední obtíže, s níž jsou věci ještě tajemnější než předtím.

## PÝTHAGORÁS A ŘECKÝ ZÁPAD

„Řecký západ“ je příhodný název pro to, co později dostalo v antice jméno „Veliké Řecko“ (*Magna Graecia*): území řeckého osídlení v západním Středozeří, především na Sicílii a v jižní Itálii. Většina řeckých obcí zde byla založena ve druhé polovině sedmého století, dostalo se jim však čerstvé vlny emigrantů ze starého Řecka během století šestého, zvláště z Iónie po dobytí Peršany.

Tyto nové a často velmi blahobytné řecké obce na západě byly pro starý řecký svět v té době asi tím, čím byla Amerika pro Evropu v devatenáctém století n. l., nerozvinutou oblastí dávající vyhlídky na nové možnosti a bohatství. Řečtí osadníci domorodce vyháněli či s nimi jednali a získávali rozsáhlé plochy úrodné zemědělské půdy. Některé nové obce měly též dobrou pozici stát se trhy a nákupními centry pro některé z nejvýznamnějších obchodů ve Středozeří. Nahromaděné bohatství bylo utráceno viditelně, jak lze ještě dnes pozorovat na ruinách Akragantu a Selínuntu na Sicílii, extravagantně využívajících prostor a s velkými chrámy, na standardy starého Řecka ohromnými. Na italské pevnině se obec Sybaris stala synonymem pro luxus, než byla okolo roku 510 zničena svým sousedem a rivalem Krotónem.

## PRESOKRATICI



Kulturně byl nejspíš západ na konci šestého století stále spíše provincií. Přinejmenším ve výtvarných uměních se tu zdá projevovat závislost na řecké pevnině. V literatuře tu v počátcích bylo velké jméno Stésichora z Hímery, avšak s blížícím se rokem 500 slyšíme pouze o dvou občanech Rhégia v Itálii: první je Theagenés, vytvořivší alegorické interpretace Homéra, v nichž jsou rozliční bozi vzati za zástupce složek světa toho druhu, jak se vyskytoval v mílétských kosmologiích; a druhý Íbykos, půvabný lyrický básník, jehož zlomky ukazují jistý zájem o kosmologii a astronomii. Vůdčí osobnost této kapitoly, Pýthagorás, se ve Velikém Řecku nenarodil; přijel sem jako přistěhovalec ze svého rodného ostrova Samu.

Okolo Pýthagorovy osoby se brzy vytvořilo množství legend. Už okolo konce pátého století, kdy začínala seriózní historiografie, nejspíš přežívalo jen málo spolehlivých informací o jeho životě, jeho naukách a o činnos-

## PÝTHAGORÁS

tech jeho sekty či školy v obcích Velikého Řecka. Politické aktivity školy ji učinily tak neoblíbenou, že byla okolo roku 450 rozprášena, její členové byli pozabíjeni či uvrženi do vyhnanství a škola zanikla. Za její existence byli členové vázáni nauky svého učitele nevyzradit, ba ani je nesvěřovat písmu. I o politických aktivitách samotných bylo velmi málo veřejných záznamů. Při absenci spolehlivých informací skuteční či předstíraní pýthagorejci opakovaně živili přehnané a zázračné zprávy. V pozdějších staletích mělo jméno Pýthagorás takové kouzlo, že se opakovaně objevovaly osoby, jež chtěly být chápány jako jeho následovníci a samy se označovaly za „pýthagorejce“. Tito lidé zpětně promítali své vlastní myšlenky na svého hrdinu a tak přispívali k masám dezinformace.

Z těchto důvodů si studium Pýthagory vyžaduje podrobné zkoumání rozličných informačních zdrojů a výklady jeho činnosti se budou velmi různit podle toho, jak tyto zdroje jednotliví badatelé ohodnotili. V této knize není na rozbor zdrojů místo. Následující výklad Pýthagory bude všeobecně předpokládat, že jediná svědectví, jež lze připustit jako na první pohled důvěryhodná, jsou od autorů před polovinou čtvrtého století společně se svědectvím nauk známých jako „pýthagorejská *akúsmata*“, jejichž znalost odvozujeme od Aristotelova díla, dnes ztraceného. V polovině čtvrtého století začínají spory o skutečné povaze Pýthagorova učení a jsou předkládány nové „interpretace“, které velmi zmátly celou následující tradici. Právě oznámené zásady znamenají, že ke všem zdrojům, jejichž účelem je udat přesný a podrobný výklad Pýthagorových nauk, bude přístupováno obecně skepticky, což na druhou stranu znamená, že přínos Pýthagory a jeho prvních žáků k intelektuálnímu životu své doby nelze určit nijak jistě.

Závěr, který zklame, leč zároveň jediný ospravedlnitelný a velmi pravděpodobně zastávaný Aristotelem.

Některá vnější fakta o Pýthagorově životě lze udat s poměrnou jistotou. Narodil se na Samu před polovinou šestého století jako syn rytce drahokamů. Získal si v Iónii pověst mnohoučence a nakonec se přestěhoval do Krotónu v Itálii. K této události nemohlo dojít o mnoho později než v roce 520 a nejpravděpodobnější příležitostí jsou politické nepokoje na Samu v letech kolem roku 525. V Krotónu založil Pýthagorás společnost, která doposud neměla v Řecku obdoby. Politické spolky, jejichž členové si navzájem pomáhali získat úřední pozice a které v politice všeobecně jednaly *en bloc*, byly už, tak jako v pátém století v Athénách, nejspíš běžné. Avšak pýthagorejci, ač i oni svou solidaritou a svými názory získali velký politický vliv, byli na prvním místě spojeni svou oddaností životním zásadám a naukám svého učitele. Sám Pýthagorás zemřel na přelomu století; pýthagorejská bratrstva v Krotónu a v dalších městech Velikého Řecka nadále vzkvétala a často dominovala politickému životu, dokud nevyprovokovala násilnou reakci a vlastní konečné zničení.

Dobové svědectví o Pýthagorovi spočívá ve dvou či třech zlomcích Hérakleitových a v jednom Xenofanově. Hérakleitos je přímý.

*Mnohoučeness nenaučí chápat; být tomu tak, naučila by Hésioda a Pýthagoru, a též Xenofana a Hekataia.* (zl. 40)

[Pýthagorás byl] *praotec podfuků.* (zl. 81)

*Pýthagorás, syn Mnesarchův, se ze všech lidí věnoval zkoumání nejvíce a učiniv výběr [tj. z výsledků svých*

zkoumání], *utvořil si vlastní „moudrost“, hromadu mnohoučenessi, nízký podvod.* (zl. 129)

Poslední zlomek může být nepravý; na každý pád viděl Hérakleitos v Pýthagorovi pouze mnohoučence, kterému nejen uniká pravda, ale který započal se záměrným klamáním. Xenofanés byl stejně nepřátelský, soudě podle satirického tónu, jímž vypravuje Pýthagorovu historiku (*DK 21 B 7*). Hérodotos, píšící ve druhé polovině pátého století, též na jednom místě (*IV 95*) následuje zdroj, který Pýthagoru vidí jako podvodníka zapůsobivšího na důvěřivce. Hérakleitos, Xenofanés a jejich současník zeměpisec a dějepisec Hekataios patřili všichni k milétské tradici svobodného a racionálního zkoumání a diskuse. Je zřejmé, že Pýthagorás byl zcela odlišný. Potvrzením je to málo, co spolehlivě víme o jeho sektě. Je pravda, že některá svědectví představují starou pýthagorejskou školu jako centrum astronomického a matematického bádání toho druhu, jakým chtěla být Platónova Akademie, spolehlivější tradice však naznačuje, že Pýthagorás a jeho následovníci se proti svobodné diskusi a spekulaci stavěli zásadně a účinně, alespoň v základních otázkách. Mistrova slova měla absolutní autoritu.

Má tedy smysl ptát se, proč by měl Pýthagorás zaujímat místo v dějinách rané řecké filosofie. Na tuto otázku nelze dát žádnou příliš jistou odpověď; je však možné, i když pro to není žádný důkaz, že některé Pýthagorou rozvíjené myšlenky ovlivnily intelektuální život na řeckém západě v době, kdy se chystal zrodit některé významné myslitele.

Nejlépe osvědčenou částí Pýthagorova učení je nauka o lidských duších a jejich osudu. Duše je nesmrtelná jednota; je rozumná a zodpovědná za své jednání. Její

osud je určován tímto jednáním, neboť prožívá postupná vtělení v lidských tělech či v tělech jiných živočichů nebo rostlin. Když se udržuje v čistotě, tj. bez znečištění tělesných vášní, které ji do těchto vtělení uvrhávají, může nakonec vystoupit do svého skutečného či náležitého božského stavu. Pokud však hřeší, je trestána a očišťována dalším utrpením v horších inkarnacích. Jinými slovy, duše v těle není doma a musí se od něj udržovat co nejdále. Tyto myšlenky jsou řecké tradici zcela cizí a o jejich původu je mnoho sporů. V posledních letech se dobře prosadilo jejich odvozování od šamanismu kmenů obývajících asijské stepi. Jasně stopy šamanistických praktik jsou u Thráků a u Skythů, odkud mohly být snadno přeneseny do Řecka.

Z této víry vyplývá, že náležitou životní zásadou je asketismus. Pýthagorejské společnosti ve Velikém Řecku byly nejspíš pospolitosti, které se snažily tuto zásadu následovat, není však jisté, nakolik striktně a logicky. Není například jasné, zda se zdržovali všeho jídla, jež vyžadovalo usmrčení živočicha či rostliny, anebo ne. Předpisy dochované pod názvem *akúsmata* se zdají být autenticky pýthagorejské a převážně to jsou zákazy různých „tabu“ typu „Neprohrabuj oheň dýkou“, „Nedívej se do zrcadla se světlem za zády“ a podobně. Zplodit děti, a tedy vstoupit do manželství bylo přikázáno jako povinnost.

Pýthagorejci, ač nepřátelé těla, se nestáhli ze světa všedního dne. Je naopak jisté, že se účastnili politiky svých obcí, a to často dominantně. Duši, jež se zdržuje potěchy smyslů, je třeba poskytnout jiné a hodnotnější způsoby využití času a energie a jednou z nich byla politická aktivita. Je jasné, že energie a solidarita pýthagorejců z nich učinila obdivuhodnou politickou sílu, a zdá se pravděpodobné, že svou moc uplatňovali dosti

příkře, což by vysvětlovalo násilnou reakci v pozdějších letech.

Další aktivity prvních pýthagorejců jsou skryty v nejistotě. Rané zdroje zcela jistě naznačují, že sám Pýthagorás, pokud ne jeho následovníci, vyhlašoval uplatňování kouzelných či zázračných schopností, založených na získání takových nadpřirozených znalostí a dovedností, jaké jsou dostupné iniciovanému šamanovi. Pochybnější je, zda v životě starých pýthagorejců měla místo jakákoli čistě intelektuální aktivita, zvláště pak studium matematiky a astronomie. Nejstarší doklad o tom pochází z poloviny čtvrtého století a je podezřelá coby platónizující interpretace. Je pravda, že Aristotelés věděl o skupině, k níž odkazuje jako „k lidem zvaným pýthagorejci“, jež byla činná v Itálii a tvrdila, že čísla a jejich vlastnosti jsou klíčem ke struktuře univerza. Bohužel však tato skupina, ať už je její vztah ke staré pýthagorejské škole jakýkoli, patří do druhé poloviny pátého století.

Přímé doklady jsou pochybné hodnoty, a je tedy třeba obrátit se k nepřímým indiciím z toho, co jinak víme z dějin speciálních věd v Řecku této doby.

V dějinách matematiky je v našich znalostech meze-  
ra mezi nejvyšší úrovní dosaženou babylónskou aritmetikou, algebrou a geometrií před rokem 1000 a vystoupením řecké aritmetiky a geometrie jakožto samostatných intelektuálních disciplín. Mezera není časová, jelikož babylónská matematika zůstala v podstatě táž po stovky let a stále existovala za perské nadvlády v pátém století, do jehož druhé poloviny spadají první jisté výsledky řecké matematiky. První matematik, kterého známe jako jednotlivce, je Hippokratés z Chiu,\*

\* Nezaměňovat se současníkem stejného jména, velkým lékařem Hippokratem z Kóu.



jenž někdy v posledních desetiletích pátého století sepsal *Prvky geometrie*. S tímto dílem, ne-li dříve, se geometrie stala systémem abstraktního myšlení. O vývoji aritmetiky víme méně, avšak přibližně v téže době musela dosáhnout stejné úrovně. Mezera mezi babylónskou a řeckou matematikou spočívá v rozdílu mezi nahromaděním pravidel pro řešení konkrétních problémů a dalším krokem k sebezahrnujícímu abstraktnímu systému. Tento další krok Babylóňané podle našich poznatků nikdy neučinili.

Máme tedy dva hlavní problémy: přenos (pokud k němu došlo) babylónských znalostí do Řecka a počátky čisté matematiky v Řecku. Není nijak drtivě nutné zařadit první pythagorejce pod některé z těchto záhlaví. Říci lze jen to, že měli dobrou pozici v prostoru a v čase, aby ovlivnili rozvoj matematiky v Řecku, a že mnoho drobných indicií, odděleně málo hodnotných, společně mluví k náznaku, že tak učinili. Právě za Pýthagorova života začínala být brána v úvahu důležitost čísel a poměrů pro strukturu věcí. Znamky toho se objevují u Hérakleita, který, jak jsme viděli, cítil, že směřuje k pojmu „struktury“, a který jistě pokládal poměry za důležité. Mnohoučenec té doby, jako byl Pýthagorás, by odhalil, že čísla a poměry byly důležité v několika zdánlivě nesouvisjících sférách zkušenosti: v hudbě, metalurgii, ve výtvarných uměních a v lékařství. V hudbě byla spojitost mezi hudebními intervaly a číselnými poměry nejspíš známa, i když historicky spojující Pýthagora s tímto objevem přímo musíme považovat za legendy. V metalurgii byly formule k výrobě rozličných slitin samozřejmě známy výrobcům těchto slitin a zdá se, že jim věnoval pozornost Hérakleitos. V sochařství a ve výtvarných uměních obecně je to právě konec šestého a začátek pátého století, kdy jsou podniknuty rozhodující kroky

k realistickému pojmání lidského těla a dalších přírodních objektů, což by nebylo možné bez vědomí o zásadní důležitosti poměrů mezi délkami. V lékařství na nejstarší řecké léčitele hluboce zapůsobila periodicitu pozorovatelná u jistých chorob a obecně začínaly být zjišťovány cykly lidského a živočišného života. I zde lze uvést Hérakleita, pokud při stanovení délky „velkého roku“ argumentoval analogií s cyklem lidského rozmnožování. Všechny tyto zdroje zájmu o čísla a poměry se znovu objevují u všech nám něčím známých myslitelů řeckého západu ze začátku pátého století, hlavně u Alkmaióna, Parmenida a Empedoklea, které probereme níže v této kapitole. Za těchto skutečností může být významné, že matematická studia by dobře ladila s pythagorejským způsobem života a že se Aristotelovi „pythagorejci“, jistě zaujatí (ba posedlí) číslu, vyhlašovali za Pýthagorovy následovníky, a to v Itálii ne dlouho po rozprášení původní školy. Pozůstatkem staré pythagorejské číselné nauky je nejspíš tajemný *tetraktos* či „čtveřice“, esotericky související s delfskou věštinou, hudební harmonií a Seirénami. Všechny tyto úvahy vedou k tomu, že přinejmenším čísla, ne-li geometrie, hrála v Pýthagorově učení a v aktivitách jeho školy určitou roli. Neexistuje však žádný významný příspěvek k matematice, jež by jim bylo možno se sebemenší jistotou přisoudit, ba ani „Pýthagorovu větu“ ne; zdá se pravděpodobné, že jejich nauka o číslech byla spíše číselnou mystikou než aritmetikou, že však i přesto stimulovali zájem o čísla jako taková a vědomí jejich důležitosti ve struktuře věcí.

S astronomií je tomu podobně. O babylónských výsledcích víme mnoho. Babylóňané pojmenovali mnohé jednotlivé stálice a souhvězdí, uznali pět v antice zná-

mých planet\* jako „poutníky“ vztažené ke stálícím a částečně pokročili ve studiu pohybů Slunce, Měsíce a planet. Poznali zásadní skutečnost, že všech těchto sedm těles má viditelné dráhy vázané k úzkému proužku nebes, zabíranému dvanácti souhvězdími zvěrokruhu, které rozlišili a pojmenovali. Pro výpočet pohybů Slunce a Měsíce, které je zvláště zajímaly, používali dosti přesné jednoduché matematické metody.

Rozličné indicie naznačují, že část těchto znalostí prosákla v šestém století přes Iónii do Řecka. Mílétany či Hérakleita, jejichž hlavním zájmem byly širší otázky kosmologie, astronomie principiálně nepřitahovala, Thalés a Anaximandros však nejspíš na přenosu znalostí měli podíl. Na řeckém západě se před rokem 450 objevuje první řecký příspěvek k astronomii: Parmenidův zlomek (zl. 15, srov. zl. 14) ukazuje, že jeho autor věděl o odrazu slunečního světla Měsícem, a je tedy pravděpodobné, že znal též příčinu zatmění Měsíce. To by zas nejspíš mělo naznačit skutečnou příčinu zatmění Slunce a klíčovou skutečnost kulovitosti Země, o tom se však můžeme jen dohadovat. Argumenty, proč první pythagorejce vtáhnout do hry a překlenout s jejich pomocí přeryv mezi Babylónem a Velikým Řeckem pátého století, jsou analogické jako u matematiky a nejrozměšší závěr je tento: pythagorejci přikládali nebeským tělesům, především sedmi „poutníkům“, zvláštní důležitost, a stimulovali tak výzkumy jiných mimo pythagorejský okruh. Máme opět několik útržků příslušné pythagorejské nauky: Slunce a Měsíc jsou „ostrovy blažených“, planety jsou „psi Persefony“, Plejady „lyra Mús“ a Velká a Malá Medvědice „ruce Rhey“ – tyto popisy narážejí na ezoterickou nauku, jež měla být spí-

\* Merkur, Venuše, Mars, Jupiter, Saturn.

še nahlížena než rozebírána či kritizována, mohla však přesto sloužit ke stimulaci zájmu o popsání.

Teoretické studium hudby přirozeně doprovází matematiku. Již jsme řekli, že souvislost byla nejspíš nastolena v Pythagorově době a mohla přispět k jeho číselné mystice. Jsou tu též roztříštěné narážky na spojitost mezi hudbou a nebeskými tělesy, vyhlašovanou prvními pythagorejci.

V těchto oblastech je tedy pravděpodobné, že první pythagorejci zastávali jisté nauky závislé na zvláštním zaměření Pythagorově, k rozvoji myšlení či vědění však přispěli výlučně nepřímou, podněcováním zkoumání jiných. Určité jasno o pythagorejském postoji k vědění lze snad získat ze zlomků Empedoklea z Akragantu na Sicílii, jedinečné postavy, jehož básně musely vzniknout maximálně několik let po roce 450.

Narozdíl od všech ostatních presokratiků, o nichž máme podstatnější znalosti (snad krom Parmenida), do tradice kosmologické spekulace podléhající racionální kritice jak náleží, tak z ní vystupuje. Je bezpochyby autorem dvou básní, jež byly čteny a obdivovány až do pozdní antiky a z nichž se dochovalo mnoho zlomků. V první básni – později nazvané *O přírodě* – se nachází kosmologie, již lze chápat jako pokus pokračovat v mílétské tradici navzdory argumentům proti veškeré kosmologii, předneseným Parmenidem. Takto se k Empedokleově kosmologii obrátíme v sedmé kapitole, společně s dalšími pokusy téhož druhu. Ve druhé básni, později známé jako *Očišťování*, podává výklad osudu jednotlivé duše, popisuje její pád ze stavu nevinnosti následkem „pokušením sváru“, její potrestání postupnými vtěleními, v nichž se cítí jako utečenec bez do-

mová, a cestu ke konečnému uzdravení a návratu k božské blaženosti. To vše, stejně jako mnoho detailů, má zjevně blízko k nauce pythagorejců a není tu žádná nárážka na jakoukoli kosmologii, přírodní zákony či všeobecnou analýzu dospívající k nezničitelným prvkům; řád světa v *Očišťováních* je čistě mravní, duše je jednotný, svobodný a zodpovědný činitel a nic nenaznačuje, že by ji bylo možno analyzovat na složky od ní odlišné. Je extrémně obtížné sestrotit nějaký myšlenkový rámec, do něhož by zároveň zapadaly výroky obou básní, a v tomto smyslu je mezi nimi nesoulad, i když si formálně nijak neprotiřečí.

Tváří v tvář tomuto nesouladu je možno usuzovat, že Empedoklés v určité době prodělal „konverzi“, jež ho přiměla odmítnout kosmologii mílétského typu ve prospěch pythagorejských nauk o duši, či naopak. Takový obrat je možný, nemáme však pro něj žádný nezávislý doklad. Druhou možností je ukázat, že na tomto nesouladu nezáleží. K průzkumu této možnosti je nutno si obě básně prohlédnout pečlivěji, a to nejen tvrzení, jež rozvíjejí, ale též postoj, jež vůči těmto tvrzením zauímají.

Není nepodstatné začít zdůrazněním Empedokleovy originality *jakožto básníka* v metru Homérovy epiky a Hésioda, jenž přesto vytváří zcela individuální styl, který oběma vděčí jen za málo. Styl sám postačuje jako záruka jediného autora obou básní; je bohatý, skvělý, deklamační a každé látce se chápe se stejnou lehkostí, od muk padlé duše po mechanismus výdechu. Takové psaní má svá rizika; pokud se básník nechá příliš vést svými rozmary, stane se brzy neúnosně prázdným a mluvným. Nalik lze soudit, Empedoklés se těmto rizikům vyhnul tím, že se úzce přimknul ke své látce a nepouštěl se do přílišné délky. Tento styl jako maska skrývá Empedokleův postoj k jeho látce. Pouze v jed-

nom či dvou zlomcích z *Očišťování* se zdá, jako bychom mohli rozeznat osobní pohnutí. V kosmologické básni se často zdá, jako by Empedoklés psal, jen aby předvedl své básnické nadání na obtížné látce.

Více se lze ovšem dovědět i z forem obou básní. Kosmologická báseň je adresována Empedokleovu mladému příteli Pausanioví a má formu poučení o povaze světa. Tato didaktická forma nebyla v řecké literatuře nová, nakolik je nám však známo, nebyla do té doby užívána ke zpracování kosmologie. Mezi úvodními a závěrečnými poznámkami jsou též některé, jež jsou v předsókratovském kontextu novinkou. Pausaniás je upomínán, aby neprozrazoval, co mu má být řečeno, a nakonec je mu složena řada vskutku pozoruhodných příslibů:

*Pokud tyto nauky pevně vtiskneš do bystré mysli a budeš je nazírat v příhodném rozpoložení, čině to nerušeně a stále, pak s tebou jistě zůstanou po celý život a navíc z nich získáš mnoho dalšího vědění, neboť tyto nauky samy vrůstají do charakteru jednotlivce, vždy podle jeho přirozené povahy. Pokud se však honíš za jinými věcmi, jakých je v lidském životě na tisíce, ubohosti, které zatemňují myšlení, pak ti tyto nauky po čase všechny naráz uniknou, toužíce vrátit se k <věcem> rodem vlastním. Věz totiž, že vše má myšlení a v rozumu podíl. (zl. 110)*

*Poznáš všechny léky, jež chrání před nemocí a stáří; pouze tobě to vše ukážu. Ztišíš neúnavné vichry, které se řítí na zem a váním ničí rozoraná pole; a pak zas, budeš-li chtít, přivedíš změnu a povětrí zas přivoláš; místo temného deště dáš lidem příhodné sucho a místo letního sucha proudy deště z nebe k výživě stromů; a vyvedeš z Hádu životní sílu zemřelého muže. (zl. 111)*

Tato slova a jejich didaktický kontext zřetelně ukazují, že Empedokleovy cíle při rozvíjení jeho kosmologie se dalece liší od cílů iónských myslitelů. Od Pausania se neočekává, že bude přijatá sdělení kriticky rozebírat před veřejností, nýbrž že je přísně ochrání a bude k nim vzhlížet jako k přijaté pravdě, aniž by je byt' i jen odhalil ostatním. To je pýthagorejský postup, ne mílétský. Další podobnost s pýthagorejstvím je v náznaku, že nahlížení osvojených pravd je samo určitým očišťováním duše, únikem ze zbytečných vnějších starostí lidstva. Ještě zvláště odlišný od iónského způsobu myšlení je slib praktických výsledků ve zl. 111. Nejedná se tu o první proroctví plodů aplikovaného výzkumu, neboť kosmologické myšlenky básně by natolik odvážlivou sebe důvěru nemohly nikdy ospravedlnit. Pausaniovi je přislíbená vláda nad počasím, nemocí, stářím a smrtí – jinými slovy, stane se kouzelníkem. Při tomto slibu Empedoklés prohlašuje, nejvýš slovněji větou „pouze tobě to vše ukážu“, že on sám je osoba s okultními silami. Šamanská stránka pýthagorejství se tu zdá být namístě; udivující je nacházet ve službách iniciačních záměrů zdánlivě racionální kosmologii, zde pojímanou jako magický objekt, jehož nazírání pomáhá duši odpoutat se od vnějších zájmů.

Z tohoto hlediska se nesoulad mezi kosmologickou básní a *Očišťováními* stává méně podstatný a další vyjasnění poskytují některé další poznámky. „Poznáš teď,“ slibuje Empedoklés Pausaniovi, „vše v míře, v níž se smrtelné myšlení pozdvihlo“; to jest, kosmologie je výtvorem nejnovějších výzkumů, implikován je však kontrast s určitým vyšším věděním, na něž se naráží v předchozích řádcích a které smrtelnému myšlení není vůbec dostupné. Jinde vzývá Músu, aby mu řekla to, „co

náleží lidem, tvorům dne“. Zdá se tedy možné, že *Očišťování* představují pravdu vyššího druhu, racionálnímu myšlení nedostupnou, jež kosmologii neprotiřečí, nýbrž spíše ji nahrazuje.

Zlomek *Očišťování* samých tento názor částečně podporuje. Aby vyhlášoval lidem nedostupné pravdy, musel by Empedoklés být božská bytost, a právě to tvrdí v úvodních řádcích básně:

*Přátelé, vy, kteří obýváte vysehrad velkého města na Akragantu, vrchu v barvě medu, dbali správných skutků, uctivě skýtající útočiště hostům a strážící se špatnosti – buďte pozdraveni! Procházím se mezi vámi všemi, nesmrtelný bůh, již ne smrtelník, a přijímám příslušné pocty, jsa korunován oslavnými stužkami a zasypáván zelenými věnci... (zl. 112, část)*

Po tomto začátku bychom očekávali božská zjevení. Mají být předána skupině „přátel“, což jasně nejsou všichni občané Akragantu, nýbrž, dle popisu, malé společenství pýthagorejského druhu uvnitř města. Empedokleova prohlášení jsou zaštitěna jeho nadáním léčit a věštit, jimiž proslul:

*Když přijdu do skvělých měst, muži a ženy mne uctívají, v tisících mě následují a ptají se, jak dosáhnout prospěchu; jedni touží po věštbách, druzí prosí o slova, jež pomohou při přerozličných chorobách; již dlouho totiž trpí krutými bolestmi. (zl. 112, část)*

Následná zjevení převážně souhlasí s tím, co je známo o pýthagorejských naukách, i když omezení živočišné stravy mohou být přísnější a logičtější než u Pýthagory samého. Pýthagorás, aniž by byl jmenován,

je opěvován coby muž nesmírně moudrý, nic však neznánuje, že by byl jedinou autoritou.

Empedokleův přístup ke studiu přírody naznačuje, že také Pýthagorás a jeho původní žáci mohli užívat kosmologie k magickým účelům. Je pozoruhodné, že stejná kombinace šamanského kouzelnictví, ezoterických nauk o posmrtném životě, politické aktivity a studia přírody nacházíme u taoistů ve starověké Číně, kteří poskytují četné sugestivní paralely k tomu, co víme o pýthagorejcích.

Empedoklés patří do trojice myslitelů řeckého západu, kteří jsou na Pýthagorovi přinejmenším částečně nezávislí a všichni se zdají spadat do první poloviny pátého století. Další dva jsou Parmenidés z Eleje, filosof krajní originality a vlivu, jehož velký přínos zvážíme v příští kapitole, a Alkmaión z Krotónu, postava sice méně, leč přesto zajímavá, kterou nyní probereme v souvislosti s rozvojem lékařského a biologického myšlení na západě v této době.

Z Hérodota (III 131) zjišťujeme, že okolo roku 500 byli léčitelé z Krotónu, nového domova Pýthagorova, nejlepší v řeckém světě. „Co v lidském životě vykazuje nejvíce moudrosti? Lékařství“: tato teze tvořila součást pýthagorejského učení. Souvislosti mezi asketismem, cvičením a tělesným zdravím byly vždy zřejmé. V následujícím půlstoletí – zda pod pýthagorejským vlivem či ne, lze rozhodnout stěží – se začaly rozvíjet spekulativní teorie o výraznějších fenoménech lidské a živočišné fyziologie. Něco z tohoto vývoje lze rekonstruovat ze zpráv, jež máme o Parmenidovi, Empedokleovi a Alkmaiónovi; je též osvětlen některými lékařskými spisy z konce pátého století, jež byly tímto vývojem z velké části ovlivněny.

Jedinou svrchovaně důležitou myšlenkou v biologii a lékařství tohoto období byla myšlenka „správného smíšení“ (*krasis*) vstupujících sil jakožto nutné a postačující podmínky pro náležité fungování každého organismu. Tento pojem je jasně nějak příbuzný s Hérakleitovou *harmoníé*; řádné fungování vysvětluje existenci vnitřní struktury, která je komplexní, ale principiálně matematicky určitelná, a nějak zahrnuje a usmíruje přirozeně protikladné síly. Pojem *krasis* byl nesmírně vlivný v teorii nemoci v pozdním Řecku a u raných novodobých autorů. Již u Alkmaióna se nachází coby základ analogie mezi lékařstvím a politikou, mezi živočišným tělem a politickým útvarem. (Tato analogie je také nejspíš implicitní v Hérakleitově zl. 114.) Podle Alkmaióna jsou „síly“, které se skládají v živočišném těle, známé „protiklady“: teplé-studené, vlhké-suché, a asi i jiné, kupříkladu sladké-trpké. Ty jsou chápány jako konatelé změny působící na své prostředí; všech je v těle zapotřebí, určitým způsobem však podléhají systému kontrol a vyrovnání, takže jejich účinek je uzavřen do náležitých hranic. Tento systém je *krasis*. „Síly“ v obci jsou rozličné frakce a zájmy, nejzřejměji bohatí a chudí. Pokud je v těle či v obci jemná rovnováha narušena, jedna ze „sil“ bude působit nadměrně a uvede do činnosti základní funkce nutné pro přežití; v živočišném těle je to zvláště trávení a vydechování.

I když přesný mechanismus *krasis* zůstal nutně mlhavý, tento pojem měl právem velký vliv. Vedle Alkmaióna se objevuje i u Parmenida a Empedoklea, jehož zájem o správné poměry míšení v rozličných organických systémech je zvláště patrný.

U těchto tří myslitelů též nacházíme nový zájem o některé na první pohled důležité funkce živého organismu: výživu, dýchání, rozmnožování a vnímání. Ob-

jem informací je největší u problémů týkajících se rozmnožování. Nejzřejmějším problémem u živočišného rozmnožování je, jak dokáže vytvořit nové jednotlivce, kteří jsou uznáváni za příslušníky stejného druhu jako jejich rodiče a navíc dědí jednotlivé osobní charakteristiky svých rodičů či vzdálenějších předků. Je přirozené postulovat něco, co přenáší – jak bychom dnes řekli – „genetickou informaci“ a k čemu přispívají oba rodiče; to dotyční myslitelé nazývají „sperma“. Pak je nutno si klást otázky typu: jak se *sperma* v těle utváří a co určuje pohlaví dítěte, příp. obecně vše to, co zdědí od rodičů. Poměrně podrobné teorie o těchto a dalších otázkách se diskutovaly ve Velikém Řecku už před rokem 450. Pro trávení se zdá základním modelem vaření, kdy zvláště působení tepla oddělilo užitečné a neužitečné složky přísady a vytvořilo *krasis* mezi užitečnými. O mechanismu dýchání je vybroušený výklad u Empedoklea (zl. 100), užívající analogii s chováním vody v jednoduchém zařízení používaném pro přenos malých objemů vody z nádoby do nádoby. A u smyslového vnímání máme zas zprávy (zvl. DK 28 A 46, 31 A 86) o teoriích rozvinutých Parmenidem a Empedoklem, i z Aristotelova hlediska málo promyšlených, leč zajímavých jakožto první pokusy o vyřešení složitého problému. Není zde místa pro další podrobnosti rozličných hypotéz ani pro další obecnější myšlenky, například o významu mozku pro obecnou regulaci tělesných funkcí, zjevně pocházející od Alkmaióna. Alkmaión se též objevuje jako otec myšlenky, jež může být starší, totiž že existuje vnitřní spojitost mezi věčností a pohybem v kruhu. Stálice i živočišné druhy procházejí nekonečnými kruhy a jednotliví lidé umírají, „protože nemožnou spojit začátek s koncem“. Je možné, že určitou nauku o věčném kruhovém návratu hlásal Pýthagorás.

Ve Velikém Řecku této doby byla tedy souvislá a plodná diskuse o základních otázkách biologie a lékařství. Člověk a živočišná říše jsou poprvé plně předmětem vědy – anebo přinejmenším *tělesné* aspekty lidí a živočichů. To lze přirozeně spojit s pýthagorejským pojetím duše jako něčeho tělu zcela cizího, jež s ním nemá žádnou nutnou souvislost. Pokud to hodnotné v člověku nebylo vůbec lidské, nýbrž vyhoštěné božské, mohlo by to usnadnit a ospravedlnit od ostatního odpoutané zkoumání faktů lidské fyziologie jakožto právě jen jinou část kosmologie.

Ba vsutku, pokud by nějaký slogan mohl kdy shrnout intelektuální rozmach určitého období, potom lze léta asi od roku 530 do roku 450 v Řecku vystihnout sloganem „odpoutání duše od těla“. Přinejmenším se zdá naznačovat zajímavé spojitosti mezi mnoha důležitými změnami v té době. Doslova jej lze použít o učení Pýthagory a jiných, včetně skupiny vágně označované jako „orfikové“. Určitou vzdálenost však toto odpoutání božské duše od „přírodního“ těla urazilo i u Hérakleita. Šířeji je tu – u Hérakleita i na západě – nástup pojmu „rozumného důvodu“ či „odůvodněného argumentu“ jako náležité cesty k pravdě s odpovídajícím znehodnocením, či dokonce popřením svědectví smyslu; i zde je rozumná část člověka *de facto* částečně odpoutána od tělesných vjemů, které ji obklopují. Tomu odpovídá, že předmět vědění nejlepšího druhu se zjemňuje od tělesné přítomnosti či síly ke *struktuře* a znaky nástupu vykazuje studijní odvětví věnující se „struktuře o sobě“, což je čistá matematika. Pouze zdánlivě je s tím v rozporu skutečnost, že se zároveň stává v dosud nepoznané míře předmětem studia lidské tělo. Paralelně jsou ve výtvarných uměních lidské tělo a jiné věci pojímány s nikdy předtím nedosaženou přirozeností

## PRESOKRATICI

a děje se tak díky vědomí důležitosti struktury ve formě poměrů. Tento „slogan“ přirozeně berme jako prostředek k sugestivnímu seskupení některých myšlenek, které „visely ve vzduchu“, ne jako kouzelný klíč ke všemu, co se v tomto období odehrálo. Nejhlubší myšlenkový výraz těchto let však teprve má být zvážen: je to filosofie Parmenida z Eleje, námět příští kapitoly.

## PARMENIDÉS A ZÉNÓN

Založení města Eleje v jižní Itálii okolo roku 540 jsme již zmínili. Město zapadlo do nevýznamných a provinčních dějin. Přinejmenším ve filosofii je však jeho jméno nesmrtelné díky dvěma jeho občanům, kteří byli jako myslitelé aktivní v první polovině pátého století: Parmenidés a jeho žák Zénón, první narozen se vši pravděpodobností okolo roku 515, druhý okolo roku 490.

Parmenidés je prvním presokratikem, u něhož se nám dochovalo skoro kompletní a souvislé předvedení jeho myšlenek vlastními slovy. Je tomu tak zcela díky jednomu muži, novoplatónskému učenci Simplikiovi. Ve svém komentáři k Aristotelově *Fyzice*, napsaném na počátku šestého století n. l., Simplikios cituje rozsáhlé výňatky z Parmenidovy básně pro ilustraci Aristotelových poznámek k ní, výslovně proto, že – jak říká – se dotyčná kniha stala vzácnou. Je proto takřka možno přistupovat k Parmenidovi tak, jak to sám zamýšlel; tato kapitola bude touto cestou postupovat, nakolik je to jen možno.

Stojí za zmínku, že Parmenidés své myšlenky vyjádřil hexametrickým veršem. Nebyla to zvláštní či podivná věc, jako kdyby novodobý filosof psal veršem. Verš zůstával náležitým a byl pociťován jako náležitý pro jakékoli prohlášení, jež mělo být zvláště pamětihodné. Psané knihy existovaly a mnohé státy vystavovaly své zákony a dekrety na veřejnosti písemně; zvyk spoléhat

na psané slovo však přesto nebyl rozšířený ani netrval dlouho. Vzdělanec byl ten, kdo uměl věci nazpaměť, a verše se učí snadněji než próza.

Přesto Miletáané psali prozaická pojednání, snad proto, že veršem by některé jejich teze nebylo možno pojímat, snad v reakci proti básníkům obecně jakožto pisatelům nepravd. Byli následováni tak odlišnými postavami jako Ferekýdem ze Syru, jenž svou mytologii vypráví záměrně prostým stylem, a Hérakleitem, jenž chce být snadno zapamatovatelný a užívá v próze mnohých triků poetické dikce. Je obtížné pochopit, proč Ferekýdés a Hérakleitos, pokud tím nesledovali zvláštní záměry, neužili verše tak jako Xenofanés, a naopak je možná trochu zarážející, že veršem píše Parmenidés. Jeho hexametry jsou důkladné, ne však půvabné, a často jsou přímo neohrabané; pro verš neměl žádné zvláštní nadání. Především pak jeho argumenty, jsouce tolik novotářské, potřebovaly nejjasnější vyjádření, jaké jim mohl dát. Aby je vyjádřil všechny, musí napínat možnosti řeckého jazyka své doby; a jeho rozhodnutí přidat si k této obtíži problém seřazování slov do hexametru se nevysvětluje snadno. Tuto otázku lze spojit s otázkou záměrů stojících za úvodní částí básně a za prostředkem, jehož Parmenidés využívá, totiž vkládat své myšlenky do úst božské osoby – bohyně Spravedlnosti (*Diké*).

Dochované části úvodu znějí následovně:

*Koně, kteří mě táhnou, mne donášeli, kamkoli daleko až sahala má touha, kdykoli mne bohyně dovedly a vsadily na cestu mnoha moudrých slov, cestu, jež vede vědouceho skrze všechna města – po této cestě jsem byl unášen; po ní mě totiž vozivali chápající koně, táhnouce vůz, a dívky ukazovaly cestu. Náprava v nábojích*

*pískala a – jsouc po obou stranách pevně tisknuta okrouhlými koly – sálala žářem pokaždé, když sluneční dcery, přispěchavše vyvézt mne do světla, opustily síně Noci a rukama si shodily závoje z hlav. Stojí tam brána cest Noci a Dne, jež je obkroužena nadpražím a kamenným prahem; vzdušná brána sama je vyplněna velkými veřejemi; různíci se klíče k nim má Spravedlnost, velmi trestající. Právě ji dívky oslovily jemnými slovy a chytře ji přemluvily, aby pro ně ihned od brány odsunula závoru s kovovou zástrčkou; načež se brána rozevřela, čímž mezi dveřními křídly vznikl široký jícen a břevna, bohatě zdobená bronzem a spojená hřeby a čepy, se opačnými směry otáčela v jamkách. Touto cestou pak, přímo skrz bránu, dívky po cestě řídily koně a vůz.*

*Pak mne bohyně vlídně přijala, vzala do ruky mou pravici a obrátila se na mne těmito slovy: „Mladíku, jenž ve spojení s nesmrtelnými vozatajkami přijíždíš s koňmi, kteří tě nesou, do našeho domu – buď pozdraven!; neb sudba, jež tě vyslala po této cestě – od lidských stezek vskutku vzdálené – není zlá, nýbrž správná a spravedlivá. Zvíš vše: jak nepohnuté srdce okrouhlé pravdy, tak minění smrtelníků, jimž schází jakákoli vpravdě přesvědčivá síla – přec, poznáš i to, jak tato minění všechno přijatelně pokryjí.“ (zl.1)*

Scéna, kterou zde nacházíme – cesta lidské bytosti k božské, která jí řekne to, co chce vědět – je rozšířená ve folklóru a byla již běžná v řecké literatuře. Tento úvod proto není prost jistého názvu dovedného literátství; avšak neohrabaný, kodrcavý, ztěžklý pohyb veršů postačuje k vyvolání dojmu, že Parmenidés je dokonale pohlcen popisovanou zkušeností. Máme-li objasnit, o jakou zkušenost se jednalo, je přirozené pokusit se o alegorickou interpretaci. Alegorie jako vědo-



mý postup již byla rozpoznána, jelikož alegorickou interpretaci Homéra praktikoval Theagenés z Rhégia. Na začátku je přirozené vzít cestu jako postup po badatelské linii, neboť v další části básně se slova s významem „cesta“ či „stezka“ opakovaně užívají ve smyslu „linie uvažování“. Na tom lze vystavět dosti věrohodný systém interpretace: koně jsou Parmenidovi rozumová schopnost; dívky, dcery Slunce, jsou prvky osvětlení či intuice, bez kterých rozumová schopnost nemůže vykonat zásadní kroky; průjezd bránou, která dělí stezky Noci a Dne, je přechod od jedné linie uvažování ke druhé, od nepravdivé k pravdivé – ty lze dále v básni identifikovat. A bohyně Spravedlnost, ovládající bránu a rozvíjející pravdu, je, jako u Hérakleita, ručitelská mocnost, jež dohlíží, aby vše bylo tak, jak to musí být.

I tehdy, je-li tato interpretace v podstatě správná, stále zůstává otázka, proč se Parmenidés rozhodl uvést své myšlenky rozmístěny na této scéně. Stejně jako užití verše oproti próze, i toto se zdá být způsobem, jak je o krok či dva vzdálit běžnému světu. Parmenidés, jak uvidíme, měl vskutku dobré důvody, aby tak učinil, neboť podle jeho názorů byl běžný svět zcela neskutečný. Úvod typu běžného v prozaických dílech, například „Toto jsou výroky Parmenida z Eleje“, ho mohl vystavit obvinění z protimluvy a nevyhovoval by jeho pocitu, že vlastní novou metodu, nezávislou na všem, co zakládá obvyklou zkušenost, a k ní kritickou.

Následuje ústřední část básně, v níž bohyně Parmenidovi odhaluje „nepohnutelné srdce okrouhlé pravdy“. Díky Simplikiovi je dochována takřka vcelku a je nepochybné, že je rozvržena následovně. Jsou představeny dvě „cesty zkoumání“ jakožto jediné pochopitelné; o jedné se tvrdí, že je to „cesta pravdivého přesvědče-

ní“, druhá je nazvána „zcela nezjistitelnou“ a pro tento závěr je udán argument, v jehož důsledku se druhá cesta pokládá za vyřazenou. Pak je zmíněna třetí cesta jako ta, po níž jdou obyčejní lidé, ta je však okamžitě odmítnuta jako rozporná. Nakonec je přijata zbývající cesta a zkoumají se její důsledky.

Uvedení prvních dvou cest je následující (hovoří bohyně k Parmenidovi, tak i ve všech dalších zlomcích):

*Nuže, sdělím ti (a co teď uslyšíš, tomu věř) cesty zkoumání, jež jediné se mají myslet: první, jež říká, že (to) je a že (to) nemůže nebýt – toť cesta pravdivého přesvědčení, neboť následuje pravdu; druhá, jež říká, že (to) není a že (to) nutně musí nebýt – tato dráha, říkám ti, je zcela nezjistitelná... (zl. 2, část)*

Jelikož cesty jsou linie zkoumání, nezarazí nás, že jsou určeny svými východisky, tj. premisami, od nichž každé zkoumání začíná. Jedna je podána takto: „že (to) je a že (to) nemůže nebýt“; druhá: „že (to) není a že (to) nutně musí nebýt“. Uzávorkované „to“ má učinit překlad co nejnestrannějším mezi dvěma možnými způsoby interpretace. Indikativní slovesný tvar *esti* a jeho negace mohou stát v řečtině (tak jako v češtině) samy jakožto celá věta, bez jakéhokoli *vyjádřeného* podmětu. Aby však tato věta byla pochopitelná, je nutno, aby kontext poskytl zamlčený podmět; jinak dává *esti* a jeho negace právě tolik smyslu jako osamocené „je“ a „není“.

Jsou tu proto dvě možné interpretace: jedna předpokládá, že podmět či podměty pro *esti* a jeho negaci lze nějak doplnit z kontextu a Parmenidés zamýšlel, aby takto byly doplněny; druhá, že Parmenidés se uvedením

těchto slov bez podmětů záměrně vzdaloval běžnému úzu a napínal možnosti jazyka pro své zvláštní účely. Obě interpretace měly a mají příznivce. Otázka je pro porozumění Parmenidovi natolik základní, že se jí musíme zabývat *in extenso*. V tomto bodě by se mezi všemi místy básně zdálo nesmírně nepravděpodobné, aby Parmenidés nedokázal být tak výslovný, jak je to jen možné. Pokud se tedy zamýšlí, aby podmět byl doplněn, měl by být snadno zachytitelný z kontextu. Je možno předpokládat, že řádky těsně před zl. 2, které se nedochovaly, podmět cest oznamovaly. Pokud zvažujeme zl. 2 sám, pak jediným podmětem, který lze v obou případech snadno doplnit, je „cesta“. To by znamenalo, že každá cesta započala premisou *o sobě*: jedna řekla „Jsem, a nemohu nebýt“; druhá řekla „Nejsem, a nutně musím nebýt“.

Pokud není zamýšleno, aby podmět byl doplněn, nabízejí se pro to dva důvody: jednak, že *esti* a jeho negace a dvě cesty zkoumání jsou zamýšleny tak, aby se daly užít o *každém* předložitelném podmětu vůbec; a za druhé, že Parmenidés tvrdí, že o *žádném* podmětu obecně *nelze* hovořit, dokud není učiněna volba mezi cestami.

Je zřejmé, že volbu z možností předvedených v posledních dvou odstavcích a z dalších, méně věrohodných, lze vykonat pouze ve světle celku této části básně. K pochopení významu premis je nutno chápat, co se z nich odvozuje a co je dále řečeno o každé z cest.

Další obtíž s významem *esti* a jeho negace je ta, že sloveso *einai*, k němuž patří, má všechna hlavní užití českého „být“ a některá další. V absolutním užití, pouze s podmětem, obvykle znamená „existuje“; může však (při užití o něčem řečeném či myšleném) znamenat „je pravdivý“. Užito nikoli absolutně může – tak jako „je“ – být sponou či být užito v predikaci. Je obtížné uvidět

dobry důvod, proč při rozboru Parmenida vnášet do hry jiný než existenční úzus, přesto však byly jiné úzy pokládány za relevantní, a možné interpretace se tak zmnožují.

Z eliminace cesty „(to) není“ se dochovala určitá část:

... *druhá, jež říká, že (to) není a že (to) nutně musí nebýt – tato dráha, říkám ti, je zcela nezjistitelná. To, co není, bys totiž nepoznal (není to proveditelné) ani bys o tom nemohl mluvit. Neboť totéž je k myšlení a k bytí... Co je k mluvení a k myšlení, musí být, neboť to je k bytí, zatímco to, co není, není. Pravím ti: tyto věci si dobře pamatuj! Od této cesty zkoumání tě tedy odhrazuji... (zl. 2, část, 3, 6, část)*

Tento překlad pokládá za zodpovězené jisté otázky (jimiž se zde nelze zabývat) o významu a uspořádání dochovaných slov. Poskytuje následující argument:

A. Závěr argumentu zní, že cesta je „zcela nezjistitelná“ (*panapeuthea*). To je samo o sobě zjevně dobrý důvod k jejímu odmítnutí. K pochopení smyslu zde stačí uvážit, že cesta, již vůbec nemůžeme odhalit, i když se zdá, že známe její východisko, je ta, jež nemůže *existovat*. Nemůže být žádná cesta s takovýmto východiskem. Pozdější shrnutí téhož argumentu říká: „Již je rozhodnuto: totiž jednu cestu odložit coby nemyšlenou [anebo: nemyslitelnou] (*anoéton*) a bezejmennou – není to totiž pravá cesta – a druhou vzít coby skutečnou a pravdivou.“ (zl. 8, část)

B. Nejbližší důvod pro tento závěr je pak udán slovy: „To, co není, bys totiž nepoznal (není to proveditelné) ani bys o tom nemohl mluvit.“ Abychom se odtud dosta-

li k závěru, je nutno též vědět, že kdyby cesta existovala, zahrnovala by vědění či mluvení o tom, co není, ať už pravdivé či nepravdivé. To je však bezprostředně zřejmé, jelikož východisko údajné cesty, cesty „(to) není“, zahrnuje mluvení či myšlení o něčem, co není, a to podle obou nabídnutých interpretací. Poslední krok argumentu je tedy jasný a přesvědčivý.

C. Parmenidovi zbývá podat důkaz teze, že o nejsoucím nelze mluvit (nebo myslet) či je znát; anebo, v jeho reformulaci, že o čem lze myslet a mluvit, musí být. Důkaz, jak je ve zlomcích, je obsažen v těchto slovech: „Totéž je k myšlení a k bytí“ (*to gar auto noein estin te kai einai*) a „Co je k mluvení a k myšlení, musí být, neboť to je k bytí, zatímco to, co není, není k bytí.“

V tomto bodě užívá Parmenidés řecký idiom, který se podobá českému spojení „je tu voda na pití“ ve smyslu „po ruce je voda, kterou lze pít“ nebo (méně česky) „jsou tu vojáci k boji“ ve smyslu „po ruce jsou vojáci, kteří mohou zvládnout nějaký boj“. Blíže stojí infinitivní vazby v angličtině a francouzštině: „there is paper to use“, „il y a pierre à battre“. Parmenidés využívá tento idiom a dává mu zvláštní obrat ve spojení „je to tu k bytí“, které ve zdůvodnění hraje zásadní roli. Jeho nárok, který podle všeho pokládá za správný z vnitřní evidence, je, že cokoli „je tu k myšlení“, nutně „je tu k bytí“, a to zas znamená ne pouze že *může* být, nýbrž že *je*. V dalším tyto kroky nejsou nijak dále ospravedlněny.

Zdá se přijatelné domnívat se, že Parmenidés vskutku bral krok od „je to tu k myšlení“ přes „je to tu k bytí“ k „to je“ za samoevidentně platný. Je to totiž způsob uvažování, který je pro filosofy mnoha období silně přitažlivý. Jak to (lze se ptát), že se nám *daří* – jak tomu zjevně je – mluvit o neskutečných či nemožných věcech, jako jsou jednorožci či kulaté čtverce? Skutečnost, že

o nich lze vypovídat zdánlivě smysluplné věty, se zdá ukazovat, že se nám o nich daří mluvit a myslet; pak je k nim ovšem činěn nějaký poukaz, a pak musí věc, k níž bylo poukazováno, v nějakém smyslu existovat. K tomu, co tu není k poukazování, nelze poukazovat, právě tak jako nelze ukazovat na to, co tu není k ukazování. Toto je fundamentální obtíž, k jejímuž výkladu musí být vybaveno každé filosofické pojetí jazyka. Parmenidem užívaný idiom tuto obtíž velmi dobře ukazuje, bylo by však omylem myslet si, že je její příčinou.

Rekonstrukci argumentu proti cestě „(to) není“ lze shrnout takto: vydat se po cestě „(to) není“ zahrnuje mluvení či myšlení o něčem nejsoucím; o čem však lze mluvit či myslet, jest; není tedy možno se vydat po cestě „(to) není“, ba ani ve smyslu zaujetí jejího východiska, takže tato cesta vůbec neexistuje. Jinými slovy, premisa „(to) není“ není vykázána jako nepravdivá; je vykázána jako zcela nemožná, neboť není vyjádřením žádných možných myšlenky. Je beze smyslu. Totéž *a fortiori* platí o druhé části premisy, „(to) nutně musí nebýt“.

Argument ukazující, že „(to) není“ je beze smyslu, vrhá určité světlo na problém, který jsme doposud přehlíželi: problém, proč Parmenidés pokládá tyto dvě cesty za jediné pochopitelné cesty zkoumání. Mějme za to, že je navrženo nějaké jiné východisko; potom, argumentoval by Parmenidés, tato premisa musí říkat něco o něčem (řekněme X), takže vás zavazuje říci, že X je. Říci o X, že je, je tedy to nejmenší, co o X můžete říci, ať je X cokoli. Nejzákladnější možné zkoumání tedy je pochopit, k čemu se zavazujete, když o něčem říkáte či popíráte, že jest. To naznačuje „(to) je“ a „(to) není“ jako východiska, nevysvětluje to však, proč jsou rozšířeny přidáním „(to) nemůže ne-být“ a „(to) nutně musí

nebýt“. K objasnění těchto dodatků zvažme, že účinně vyloučí dvě další premisy: „(to) je, ale nemusí být“ a „(to) není, ale může být“. Viděli jsme, že spojení „je to tu k bytí“ je užíváno tak, aby umožnilo dokázat, že cokoli může být, jest. S touto zásadou je zřejmé, že „(to) není, ale může být“ je protimluv. Dále by pak „(to) není, ale může být“ bylo naroveň s „(to) je, ale může být, že (to) není a (tedy) *nutně* není“, což je kontradikce v každém přijatelném pojetí modální logiky.

Po eliminaci cesty „(to) není“ bohyně okamžitě uvádí třetí cestu, předtím (nakolik lze soudit) nezmíněnou, a zase ji zamítá:

*Od této cesty zkoumání [totiž „(to) není“] tě tedy odhrazuji za první, za druhé však i od té následující, již ukuli nevědomí smrtelníci, dvojhlavá stvoření. Bloudící mysl jim v hrudi řídí bezmoc a oni plynou, hluší a slepí, ve zmatených zástupech, jako zmámení. Myslí si, že být a nebýt je totéž a netotéž – cesta jich všech je zvrtná (palintropos)... Žádná < síla > totiž nikdy nepůsobí, aby nejsoucí byla. Ohrad' své myšlení od této cesty zkoumání a nedovol zvyku, který pochází z četné zkušenosti, aby tě donutil nastoupit tuto cestu, čině ti pánem nevidoucí oko a zalehlé ucho i jazyk, nýbrž rozumem (logó) posuzuj ten kontroverzní důkaz, který vyhlašuji. (zl. 6, část, zl. 7)*

Nová cesta tedy vede k protimluvu ve tvaru „být a nebýt je totéž a není totéž“ a „věci, jež nejsou, jsou“. To naznačuje, že premisa byla buď „(to) je a (to) není“, což ihned vede ke druhému tvaru protimluvu a naznačuje první; anebo „(to) je, ale nemusí být“ jako výše. Jelikož je cesta evidentně rozporná, není to vážný ucha-

zeč, což vysvětluje, proč je vynechána v původním nastolení cest. Je zde uvedena, jakoby à propos, zjevně proto, že je to cesta obyčejných lidí a je zapotřebí ukázat jejich omyly. Parmenidés neříká, že lidé se pro tuto cestu rozhodují vědomě; zdůrazňuje, že se po ní spíše potulují bez patřičného ponětí o tom, co konají, obluzování zvykem a smyslovým vnímáním. Invektiva se velmi podobá Hérakleitově, neboť Parmenidés, tak jako Hérakleitos, má za to, že nahlédl do struktury věci hlouběji než ostatní, s pomocí něčeho, co přesahuje smyslové vnímání a odhaluje jeho nedostatečnost: rozumem.

Smyslové vnímání se lidem zdá říkat, že okolo nich a v nich je proměnlivý a rozličný svět. Jak se vyjasní ve zl. 8, Parmenidés věří, že změna a mnohost jsou nemožné, protože zahrnují nelegitimní současné tvrzení „(to) není“ a „(to) je“. Obyčejní lidé, kteří berou svět převážně tak, jak se jeví, se tedy ve skutečnosti, i když o tom neví, zavazují k cestě „(to) je a (to) není“, a upadají proto do beznadějného rozporu. To je bez rozdílu případ všech, kdo připouštějí jakoukoli změnu či mnohost jako skutečnou; do tohoto zatracení tedy musí patřit i Hérakleitos, a máme proto důvod k podezření, že Parmenidés zde myslí zvláště na Hérakleita. Parmenidés se vši pravděpodobností o Hérakleitově myšlení věděl; a v takovém případě by bylo přirozené, aby Hérakleita viděl jako ze všech nejhoršího provinilce, muže, který nebyl v rozporech zmateně a nevědomky, nýbrž byl si jich vědom a byl na ně hrdý. Na vrcholu Parmenidovy invektivy se objevují pozoruhodná slova: „cesta jich všech je zvrtná (palintropos)“ – slova případná k popisu cesty „(to) je a (to) není“, ale též upomínající na Hérakleita, jehož *palintropos harmonié*, jak jsme dokazovali, byla pokusem vyjádřit pochopení nejzazší

struktury věcí, v němž jednota smiřuje protiklady, a jehož cesta byla „nahoru a dolů, jedna a táž“. Zdá se dokonce dosti možné, že celé Parmenidovo myšlení je reakcí proti hérakleitovskému paradoxu, pokusem pochopit, co lze říci, aniž by to mluvčího uvrhávalo do rozporů.

Eliminace cesty „(to) není“ a redukce domněnek obyčejných lidí na evidentní kontradikci ponechávají scénu prázdnou pro průzkum cesty zbývající, „(to) je a (to) nemůže nebýt“. Tento průzkum se naštěstí dochoval celý. V následujícím překladu jsou písmena A až E vložena k označení jednotlivých kroků argumentu.

*Ted' zbývá povědět jen o jedné cestě; o té, že (to) je. Na této cestě jsou velmi četná znamení toho, že to, co je, je nestvořené a nezničitelné, celé, jedinečné, nepohnuté a dokonalé; nebylo ani nikdy nebude, neboť je celé najednou nyní, jedno a souvislé.*

A. *Neboť jaké pro ně budeš hledat zrození? Jak a z čeho vyrostlo? A já ti nedovolím říci či myslet, že vzešlo z nejsoucího; neboť nelze říci či myslet, že není. A jaká nutnost – pokud počalo z ničeho – by je přiměla vzniknout, dříve či později? (Musí tedy buď naprosto být, anebo vůbec nebýt.) Síla přesvědčivého důkazu též nikdy nedovolí, aby z toho, co je, kdy vzniklo něco mimo ně. Spravedlnost proto nepopustí pouta, aby vzniklo nebo bylo zničeno, nýbrž drží je pevně. Rozhodnutí záleží na tomto: (to) je, nebo (to) není – již je však rozhodnuto tak, jak nutno, totiž jednu cestu odložit coby nemyslitelnou a bezejmennou a druhé cestě dovolit být a být pravdivou. Jak by tedy jsoucí mohlo být následně zničeno? Jak by mohlo vzniknout? Pokud*

*totiž vzniklo, není; a stejně tak, má-li v budoucnu být. Vznik tak je zhašen a zničení je nezjistitelné.*

B. *Těž není rozdělené, jelikož je celé stejné a není ho v žádném ohledu více či méně, což by mu bránilo v souvislosti, nýbrž celé je plné jsoucího. Proto je celé souvislé, neboť jsoucí těsně lne ke jsoucímu.*

C. *Nehnuté a v mezích mohutných pout tedy je bez začátku a bez ustání, neboť vznik a zničení jsou zahánány velmi daleko, byvše odhozeny pravdivým důkazem. Totéž, v tomtéž zůstávající, leží cele samo o sobě a tak tam pevně zůstává; silná Nutnost je totiž drží v poutech meze (peiratos), která je ohrazuje, neboť není správné, aby to, co je, bylo bez konce, jelikož nic nepostrádá; kdyby postrádalo, postrádalo by všechno.*

D. *Totéž je k myšlení a myšlenka, že to je, neboť myšlení nenalezneš bez jsoucího, v němž je myšlenka vyjádřena. Nebylo totiž, není a nebude nic než to, co je, neb to Osud upoutal být celé a nepohnuté. Vše proto bude pouhé jméno, o čem smrtelníci ve víře, že je to pravda, ustanovili <ve zvyklosti>, že vzniká a je ničeno, je a není, mění místo a střídá jasnou barvu.*

E. *Jelikož však mez (peiras) je nejzazší, je úplně ze všech stran, tak jako hmota pěkně okrouhlé koule, a rovnoměrně vyvážené všemi směry od středu. Nesmí ho totiž v žádném ohledu být více či méně; není tu totiž nejsoucí, jež by mu zabránilo cele se spojit, ani není možné, aby jsoucího bylo tak více a onak méně než jsoucího, neboť je celé prosto nedokonalosti a – jsoucí si ve všech směrech rovno – dospívá ke svým mezím stejnoměrně. (zl. 8, ř. 1–49)*

Plán této části básně je v obryse jasný. Prvních pár řádek obsahuje program toho, co následuje, podávající shrnutí toho, co bude dokázáno jako důsledky premisy.

V částech *A* až *E* je pak podána posloupnost důkazů a je patrné, že program a skutečné výsledky důkazů si alespoň zhruba odpovídají.

Tyto důkazy jsou jádrem Parmenidova myšlení. Každá snaha o jejich pochopení musí začít u dvou základních otázek.

Za prvé: má Parmenidés za to, že ukázal cestu „(to) je“ jako cestu pravdivou, anebo pouze jako cestu, jež jediná je možná pravdivá? Sám má jistě za to, že prokázal to druhé. Předpokládejme, že „(to) je“ není pravdivé. Pak je buď nepravdivé, v kterémžto případě „(to) není“ je pravdivé; ale „(to) není“ je beze smyslu, takže nemůže být pravdivé. Pokud tedy „(to) je“ není pravdivé, musí tomu tak být proto, že i ono je nemyslitelné. V takovém případě, jelikož všechny ostatní myšlenky obsahují myšlenku „*X* je“ pro nějaké *X*, vyplývá, že není možné žádné myšlení. Není jasné, zda Aristotelés bral možnost myšlení za Parmenidův základní předpoklad. Aristotelés totiž shrnuje (*O nebi* 298b 22n.) důsledky cesty „(to) je“ výrokem, že Parmenidés a jeho následovníci pokládali za nutné mít neměnný předmět myšlení, „pokud mělo nějaké vědění či myšlení vůbec existovat“. Parmenidés sám nejméně na dvou místech mluví tak, jako by o cestě „(to) je“ a jejích důsledcích věděl, že je absolutně pravdivá: v závěru zl. 1 jsou nazvány „nepohnutelným srdcem okrouhlé pravdy“ a ve zl. 8 hned po úseku *E* je celý soubor důkazů od *A* k *E* nazván „věrohodnou úvahou a myšlenkou, jež se týká pravdy“. V samotném úseku *A* je totéž řečeno méně jasně slovy: „Již je rozhodnuto tak, jak nutno, totiž jednu cestu odložit coby nemyslitelnou a bezejmennou a druhé cestě dovolit být a být pravdivou.“ To se zdá

znamenat, že pravdivost cesty „(to) je“ je stejně nutná jako nemyslitelnost cesty „(to) není“.

Je-li pravda, že Parmenidés bere „(to) je“ za pravdivé absolutně, pak jedním z důsledků je, že pokládá pravdivé myšlení za možné, neboť co je pravdivé, je myslitelné. To má jistou relevanci pro interpretaci úseku *D*.

Druhá základní otázka ohledně cesty „(to) je“ zní: o jakém mluvnickém podmětu je dokázána pravdivost oněch rozličných predikátů a jak tyto subjekt-predikátové výroky vyvstávají z původního „(to) je“? Takto se ptát znamená především vrátit se k problému (případných) podmětů vět „(to) je“ a „(to) není“. Jelikož argument proti „(to) není“ vyjasňuje, že přijetím této cesty se člověk zavazuje mluvit a myslet o něčem, co není, symetricky vyplývá, že přijetím „(to) je“ se zavazuje myslet a mluvit o něčem, co jest. Při průzkumu cesty „(to) je“ se o tomto předmětu myšlení nepředpokládá nic jiného než to, že jest a že o něm lze přemýšlet. Kde je zapotřebí obsadit pozici mluvnického podmětu, jsou užívána slova „*eon*“ a „*to eon*“, participium neutra slovesa *einai* s určitým členem či bez něj. Význam lze chápat jako „to, co je“ neboli „jsoucí“, *hud'* ve smyslu „cokoli je“, *nebo* ve smyslu „věc, která je“. Tato nejistota koresponduje s rozličnými možnostmi ohledně původního významu vět „(to) je“ a „(to) není“. Pokud byly „(to) je“ a „(to) není“ původně zamýšleny jako výroky o určitém podmětu *S*, pak „(to) je“ znamená „*S* je“ a všechny důsledky jsou předvedením jistých pravd o *S*, užívajícím pouze skutečnosti, že *S* jest a že o něm lze přemýšlet, a nikdy nejmenujícím *S* jeho skutečným jménem. To je možné, avšak podivně nevěrohodné. Když se v tomto případě objeví „*(to) eon*“, znamená sice *S*, ale musí se překládat jako „věc, která je“. Pokud „(to)

je“ a „(to) není“ jsou zamýšleny tak, aby se jich používalo o  *kterémkoli* poskytnutelném podmětu řeči, pak „(to) *eon*“ znamená „cokoli je“ a to, že zde není zmíněna jménem žádná jednotlivá věc, je objasněno skutečností, že Parmenidés nemluví o něčem jednotlivém, ale o všem, o čem se tvrdí „(to) je“. Konečně pak, pokud před rozhodnutím mezi „(to) je“ a „(to) není“ není možný žádný podmět řeči, pak po volbě cesty „(to) je“ je přijatelné říci, že podmět z této volby vyvstávající je *(to) eon*, buď ve smyslu „ta věc, která je“, anebo ve smyslu „cokoli je“.

Výsledkem je, že ať ohledně původního významu vět „(to) je“ a „(to) není“ zaujmeme kterýkoli názor, spojení „(to) *eon*“ lze přeložit s ním ve shodě. Jeho užití nevyžaduje předpoklad, že je jen jedna věc, jež jest. Parmenidés se vskutku podle všeho domníval, že poskytl důkaz tohoto předpokladu někde během průzkumu cesty „(to) je“ – program totiž oznamuje, že bude ukázáno, že to, co je, je *jedinečné (múnogenes)*. Pokud se to má dokázat, nelze to již vědět; a tedy to nemůže plynout z užívání slova „(to) *eon*“. Tato interpretace cesty „(to) je“ silně sugeruje, že se rozvrhuje s předpokladem, že něco nebo nějaké věci jsou, bez předpokladu, že něco, co jsou. To zas má sklon potvrzovat ony interpretace původní volby, podle nichž pro „(to) je“ a „(to) není“ není zamýšlen žádný jednotlivý podmět, takže musí zastupovat něco blízkého vyjádřením „pro některá *x*, *x* je“ a „pro některá *x*, *x* není“.

Musíme nyní opět zvážít oněch pět úseků označených *A* až *E*.

V *A* je ukázáno, že cokoli je, nepodléhá vzniku (*genesis*) ani pomíjení (*olethros*). Ty totiž nutně vyžadují, aby tu bylo něco odlišného od čehokoli, co jest, z čeho

jsoucí vzniká anebo v co pomíjí. Pokud je to něco jiného, než cokoli jest, musí to ne-být, pak ale jako faktor našeho vysvětlení užíváme něco, co není. To je nemožné, jelikož *nemůžeme* zacházet s něčím, co není, jako s předmětem myšlení; následkem toho jsou *genesis* a *olethros* nepochopitelné. Na přilepšenou je připojen argument ukazující, že i kdyby *genesis* byla pochopitelná, porušovala by princip dostatečného důvodu: je-li dáno to, co není, není žádný důvod, proč by ke *genesis* spíše došlo než nedošlo a proč by k ní došlo v jednom okamžiku spíše než v jiném.

Tolik je jasné, druhá část *A* je však matoucí a obsahuje textové a interpretační obtíže. Naštěstí se celá tato část zdá být rekapitulací.

Úsek *B* je krátký, avšak velmi důležitý. Ukazuje, že cokoli je, je „souvislé“ (*xyneches*) a nerozdělené (či nedělitelné). To by bylo možno pochopit dvěma způsoby: (*a*) cokoli je, je vnitřně souvislé; anebo (*b*) cokoli je, je souvislé s čímkoli jiným, co je, navenek. Pokud je správně (*a*), pak je dokázáno, že cokoli je, je jednota; pokud (*b*), pak je dokázáno, že cokoli je, je jedinečné, neboť vše, co je, souvisí. Dvojnáčnost zde se odráží ve dvojnáčnosti daných odůvodnění: „je celé stejné“, což by mohlo znamenat: „cokoli jest, je (vnitřně) stejné“, anebo „vše, co jest, je (navzájem) stejné“. Abychom rozhodli, zda je záměrem (*a*), (*b*) či oboje, je třeba odkázat jinam. V programu, jak jsme viděli, je přislíbeno jak „celé“ (*úlon*), tak „jedinečné“ (*múnogenes*). Z řeči v úseku *D* je patrné, že jedinečnost byla dokázána již dříve. Důkaz tedy musí být zde či v úseku *C*; avšak v úseku *C* jej nelze věrohodně najít. Zdá se tedy nutno brát úsek *B* jako důkaz „vnitřní“ i „vnější“ sou-

vislosti, a tento závěr je poměrně posílen závěrečnými slovy: „jsoucí těsně lne ke jsoucímu“.

Úsek *B* je tedy důležitý v tom, že *dokazuje*, že je možný maximálně jeden předmět myšlení. Je-li totiž dán nějaký předmět myšlení, jenž nutně jest, nelze jej rozdělit ani na části, ani od čehokoli jiného, co je. Od nynějška dále je tedy nepodstatné, zda přeložíme „(to) *eon*“ jako „cokoli je“ anebo „to, co je“; třída věcí, jež jsou, obsahuje právě jeden prvek, totiž to, co je.

Důkaz je proveden zvážením důsledků oddělení. Pokud nějaké *X*, které je, je oddělené od nějakého jiného *Y*, které také je, pak zde musí být třetí věc *Z*, různá od *X* a *Y*, aby je oddělovala. *Z* nemůže být něco, co není; pokud však *Z* je, pak je nerozlišitelné od *X* a *Y* a nemůže je oddělovat. Tato struktura důkazu je potvrzena odkazem k úseku *E*, kde je tato myšlenka uvedena ve větší úplnosti.

Jak bylo řečeno, důkaz se nezdá zcela přesvědčivý. Proč by *Z* nemohlo být, a přece být odlišitelné od jiných věcí, které jsou? Parmenidův důvod je, že jsoucí nepřipouští rozrůznění „intenzity“, více a méně. I když toto zaručíme, zdá se, že by tu mohla být rozrůznění jiného druhu. K tomuto bodu se vrátíme později.

Úsek *C* taktéž představuje určité obtíže. Když sledujeme argument nazpět od konce úseku, dostáváme následující sled odůvodnění: (1) *To eon* v žádném ohledu nepostrádá; (2) Tedy není neucelené; (3) Tedy má hranici (*peiras*); (4) Tedy je nepohnuté a neproměnlivé.

Krok (1) je obhájen slovy: „kdyby postrádalo, postrádalo by všechno“. Není těžké uvidět, že obecný princip, k němuž se zde odkazuje, je stejný jako základ úseku *B*. Tak jako jediná pochopitelná rozrůznění v rámci jsoucího se týkají „stupně bytí“, tak také jediné pochopitelné

postrádání v rámci jsoucího je postrádání bytí, a jelikož bytí nepřipouští stupně, postrádání bytí je naprostá neschopnost být, což je nepochopitelné.

Kroky (2) a (3) jdou úzce spolu. Protože v žádném ohledu nepostrádá, je jak jen možno ucelené, a tedy má „mez“ (*peiras*). Slovo „*peiras*“ se objevuje v nejstarší řecké literatuře v množství významů, společná a základní počáteční představa (viz strana 31) je obraz něčeho, co vyznačuje či přináší konec či ucelení něčeho jiného. Tak se užívá o prostorové hranici území, o konečném rozhodnutí ve sporu, o závěru události, o prostředku k dosažení výsledku. Nepřekvapuje tedy, že i v tomto úseku je *peiras* „známkou ucelenosti“: mít *peiras* znamená být ucelený, a naopak.

V kroku (4) je existence *peiras* pokládána za omezení toho, co je, právě jako by to byla hmotná hranice. Co je nutně ucelené, nemůže se proměňovat, neboť tím by se k tomu přidávalo. Když to, co je, je nyní odlišné od toho, co bude, pak to nyní není ucelené, protože nějaká jeho součást má přistoupit; nemůže být nikdy před proměnou, a tedy se nikdy neproměňuje. Táž myšlenka se zdá být vyjádřena v „programu“ slovy: „*je*, celé najednou, *nyní*“.

Úsek *D* se výslovně dovolává výsledků *B* a *C*. Jelikož to, co je, je celé a neměnné, nic jiného není, nebylo ani nebude krom toho, co je. Myšlení tedy nemůže být mimo jsoucí – jinými slovy, myšlení musí být atribut jsoucího. I když je první řádek tohoto úseku těžké interpretovat, zdá se říkat právě toto pomocí tvrzení, že „to, na co lze myslet, *je* totéž co myšlenka“ – jinými slovy, jsoucí je myšlení, jež přemýšlí o sobě. Tento výrok a právě podané zdůvodnění závisí na další premise, že



k myšlení dochází – premisa, kterou, jak jsme viděli, lze důvodně vzít za součást přijetí cesty „(to) je“.

Ze skutečnosti, že jsoucí je jednoduchý neproměnlivý celek, úsek *D* dále vyvozuje, že myšlenky smrtelníků jsou radikálně chybné. Domnívají se, že existují jisté proměnlivé a rozličné věci; nejenom že to není pravda, ale jejich domněnky jsou nemyslitelné – ve shodě s tím to, co v jejich hovoru vypadá jako poukazující vyjádření, nečiní vůbec žádný poukaz a jsou to „pouhá jména“, tj. zvuky bez významu.

Podobně jako úsek *D*, ani úsek *E* nepřináší nové myšlenky, ale vyvozuje důsledky úseků *B* a *C*. Od nesouladných představ obyčejných lidí je čtenář přiveden zpět k závěrečnému předvedení jsoucího. Jsouc ucelené a vnitřně sourodé, podobá se kulovému míči, protože „dospívá ke svým mezím stejnoměrně“; smyslem srovnání, jak Parmenidés vyjasňuje, je radiální symetrie koule. Ať se na ni díváme zprostředka či zvnějšku, poskytuje v každém směru stejný pohled.

Obecná forma argumentu v zásadních úsecích *A*, *B* a *C* je jasně tato: cokoli je, je *F* (kde „*F*“ je nějaký predikát); neboť kdybychom předpokládali, že ne, pak něco je non *F*; ale vysvětlení, co pro něco znamená být non *F*, vyžaduje uvést do našeho výkladu nejsoucí; je tedy nepochopitelné, aby něco bylo non *F*, takže cokoli je, je *F*.

Jak jsme zdůraznili, ne všechny aplikace této formy argumentu jsou zcela přesvědčivé. Není snadné nahlédnout, proč by myšlenka, že jsoucí není sourodé, měla vyžadovat zavedení nejsoucího: můžeme totiž pochopit část toho, co je, jako (například) *G* a část jako non *G*, kde *G* a non *G* jsou predikáty naprosto nevyžadující

nějaký odkaz k nejsoucímu. A je-li pochopitelné toto, je rovněž pochopitelné, že to, co je, by nemuselo vždy být *G*, takže by postrádalo vlastnost *G*, o níž by bylo pochopitelné, že ji předtím mělo.

Obecně je jasné, že úvahy tohoto typu jsou Parmenidovu myšlení cizí; nezdá se však, že by jim bránil výslovně. Kvůli tomu by musel obecně vyhlásit, že co je pochopitelné, je i ve skutečnosti. Tato myšlenka v různých podobách jistě obestírala mnohou pozdější filosofii, ač ne vždy otevřeně přiznána. Úzce se pojí s myšlenkou, že to, co má být určeno jako skutečně pravdivé, musí mít „oficiální“ charakteristiku, již musí naplňovat a nepřesahovat – musí být výlučně *sebou*. To má úzkou spojitost s teoriemi redukujícími predikaci na tvrzení o identitě, což možná Parmenidés implicitně učinil. Jistě se zdá, že se domnívá, že možnost predikací zcela závisí na tom, jaké existují podmínky; jinými slovy, přiznává výroku „cokoli je, je *F*“ pochopitelnost pouze tehdy, pokud *F* je *charakteristické* pro cokoli jest, tj. pokud „cokoli je, je non *F*“ je nepochopitelné. „Cokoli je, je *F*“ je tedy pravdivé tehdy a jen tehdy, pokud lze jeho pravdivost dokázat. Na princip ucelenosti, který zde je výsledkem, jistě narážíme i jinde: ucelenost systému je explicitně vyhlášena na konci zl. 1 – „zvíš vše“ – a implicitně na začátku, kde je řečeno, že koně dovezli Parmenida „kamkoli daleko až sahala má touha“.

Pokud jsme argument pochopili správně, Parmenidés v této části ukazuje, že jsoucí je jednota, jedinečná, ucelená, neměnná, sourodá. Negativně řečeno, není to mnoho věcí, jak se o tom, co je, často soudilo. Je zřejmé, že nám není v žádném obvyklém smyslu dáno zkušeností; zkušenost, odvozená ze smyslového vnímání, je právě

tím, proti čemu Parmenidés varuje. To, co je, lze postřehovat jedině rozumem.

Pak je jasné, že jsoucí nezabírá v žádném obvyklém smyslu prostor ani čas. Ona vyjádření užitá o jsoucím, jejichž běžná aplikace se týká věcí v čase a prostoru, je tedy potom nutno vyložit metaforicky. Tak v úseku *B* slova „je celé souvislé; neboť jsoucí těsně lne ke jsoucímu“ jsou na první pohled aplikovatelná pouze na to, co zabírá prostor, je však třeba vzít je abstraktněji a obecněji jako tvrzení jednoty jsoucího v každém ohledu. V úseku *C* se mluví o *peiras*, jako by to byla prostorová hranice bránící jsoucímu v pohybu; zde jsme překlad do abstraktních pojmů již naznačili. Problematičtější je řeč o radiální symetrii v úseku *E*, jelikož se zdá naznačovat, že jsoucí má střed. Musíme mít za to, že smysl těchto výroků je, že to, co je, je stejné, „ať se na ně díváš jakkoli“ – poskytuje vždy stejný pohled, narozdíl od domnělých složek běžného světa, které se mění podle hlediska, jak dobře ukazuje Hérakleitos. Stejně tak i zdánlivě časem naplněné poznámky typu „zůstává pevně ustálené“ lze brát tak, že implikují pouze absenci jakékoli proměny jsoucího.

Přemístění jediného možného předmětu myšlení do říše abstrakce je doprovázeno popřením veškeré skutečnosti všem obyvatelům běžného světa, výrazně uvedeném v úseku *D*. Rozvod mezi jevem a skutečností je dokonán.

S uzavřením všeho, co lze říci o důsledcích cesty „(to) je“, bychom se mohli domnívat, že Parmenidova báseň je u konce, neboť všechna pravda už byla vyslovena. Úvodní poznámky bohyně ve zl. 1 však slibovaly: „Zvíš vše: jak nepohnutelné srdce okrouhlé pravdy, tak mínění smrtelníků, jimž schází jakákoli vpravdě

přesvědčivá síla – přec, poznáš i to, jak tato mínění všechno přijatelně pokryjí.“ Slib je nyní splněn; zl. 8 uzavírá:

*Zde pro tebe končím svůj důvěryhodný příběh a myšlenku, jež se týká pravdy. Od této chvíle poznávej mínění smrtelníků, naslouchaje klamavému uspořádání (kosmon) mých slov.*

*Smrtelníci se pak rozhodli pojmenovat dvě formy (jedné však jméno neměli dávat) – v tom pochybili – a oddělili je do opačných tvarů a stanovili pro ně značky, zvlášť pro každou z nich... Celé toto přijatelné uspořádání světa ti vyhlašuji, takže tě žádné vědění smrtelníků nikdy nepřemůže. (zl. 8, ř. 50–56, 60–61)*

Evidentně má být rozvíjen kosmologický systém, jak dále potvrdí obsah zbývajících zlomků básně, jakož i zprávy pozdějších autorů. Nemůže tedy představovat lidská mínění obecně, neboť lidé se nepřikláněli k nějakému jednotlivému kosmologickému systému. Právě citované pasáže spíše naznačují, že Parmenidés zamýšlí sjednotit množství obecně přijímaných domněnek do koherentního systému a učinit to tak, aby vytvořil nejlepší možnou kosmologii. Implikovaná kritéria, podle nichž má být jeho systém posuzován, je (a) koherence a stupeň systematickosti, (b) záběr a (c) věrohodnost konstrukce, tedy souhlas s pozorovanými fenomény. Parmenidés se zdá být první, kdo vyslovil tyto dnes běžné nároky na vědeckou teorii.

Zároveň, když v těchto pasážích Parmenidés vyhlašuje svůj záměr soutěžit s ostatními v otázce sestrojení kosmologie, obezřetně opakuje, že výsledky nemohou být pravdivé, ale jen „věrohodné“ či „ošidné“ či „přijatelné“. Slovo přeložené jako „přijatelné“ je *dokimós*,

příslovce od adjektiva *dokimos*, což je slovo dvou tváří, původně užívané o mincích patrně ve významu „přijatelné platidlo“ a neutrální mezi konotacemi „pravé“ a „dobrý padělek“.

Pokud kosmologie, které jsou pro Parmenida přesně vzato všechny nesmyslné, mohou být více či méně věrohodné, musí to být díky tomu, že dobře či špatně korespondují s tím, co se jeví jako pozorované skutečnosti. Veškerá obvyklá skutečnost, jsouc neslučitelná s cestou „(to) je“, nemůže být než klam; Parmenidés však zde nejspíš přiznává, že tento klam má strukturu a uspořádání. Problémem je, jak takové přiznání učinit a vyhnout se inkonzistenci. Mluvit o jevech a míněních znamená pojímat je jako předmět myšlení; předmět myšlení však může být jen jsoucí a s tím lze stěží stotožnit rozličný a proměnlivý svět jevů.

Nejenom že se zde zdá vyvstávat inkonzistence, ale této případné inkonzistenci se zdá scházet motiv. Pokud Parmenidés důvěřuje cestě „(to) je“, nemá důvodu se obtěžovat protimluvy běžné zkušenosti. Nikde ve zbytku básně se nezdá vyskytovat adekvátní motiv. Aristotelés při rozboru kosmologie pouze říká (*Metafyzika* 986b 27–33), že Parmenidés „byl nucen řídit se jevy“ a že „soudil, že podle rozumu je jedno, ale podle smyslového vnímání je mnohost“. Nucení, o kterém Aristotelés mluví, musí vycházet z důrazných nároků smyslového vnímání, o nichž má za to, že jim Parmenidés nebyl schopen odolávat. Z této pasáže se zdá, že podle Aristotela Parmenidés umístil příkazy rozumu a příkazy smyslového vnímání do dvou vodotěsných nádob, mezi nimiž nebylo žádné spojení, a tedy ani rozpor.

V tomto bodě je Aristotelés nejlepším nám dostupným vůdcem a je možné, že má pravdu. Mezi tvrzením o jsoucím a tvrzením o světě či běžné zkušenosti nemusí být

rozporu, jelikož druhý výrok není nepravdivý, nýbrž přísně vzato beze smyslu. Jsoucno je přístupné pouze rozumu a nikoli smyslům; svět zkušenosti je přístupný smyslům, ne však rozumu, v tom smyslu, že všechny výroky o něm jsou stejně nesmyslné, smyslové vnímání ale může poskytnout racionálně neobhajitelné základy pro upřednostnění jednoho výroku před jiným. Tato pozice je asi udržitelná, i když velmi vratká, jak je to nutné u každé pozice, která vytváří nepřeklenutelnou propast mezi kterýmikoli dvěma aspekty lidské zkušenosti. Při zvažování tohoto naprostého rozvodu mezi skutečností a jevem je nemožno si nevzpomenout na pythagorejské oddělení duše a těla. Soustrojí nadpřirozené cesty do jiného světa se z tohoto pohledu jeví jako náležitá scéna pro Parmenidovy nauky.

Bližší zvážení Parmenidovy kosmologie patří do sedmé kapitoly.

Parmenidovy nauky se proviňují proti zdravému rozumu popíráním skutečnosti změny a různosti. Jelikož změnu lze chápat jako určitou různost v čase, Parmenidův oponent z pozic zdravého rozumu bude chtít především proti monolitické jednotě Parmenidova jsoucího postavit existenci mnohosti. Argumenty Zénóna, Parmenidova spoluobčana a žáka, jsou namířeny proti možnosti jakékoli mnohosti či jakéhokoli pohybu. Částečně jsou závislé na Parmenidových myšlenkách; Zénón však svého mistra překračuje skvělým využitím obtíží, které spočívají v instinktivních předpokladech zdravého rozumu. Neukazuje se žádný důvod k pochybnostem o výkladu z Platónova dialogu *Parmenidés* (127 d – 128 e), podle něhož měly Zénónovy argumenty účinkovat proti vůbec každému, kdo by chtěl zastávat existenci mnohosti. Doklady u Platóna, Simplikia a přímo ve zlomcích

ukazují, že standardní formou Zénónova argumentu byla dedukce dvou navzájem rozporných závěrů z premisy „existuje mnohé“ (*polla esti*). Každý argument by tedy posiloval Parmenidovu pozici, pokud ovšem Zénónovy argumenty nebyly pouhými kopiemi argumentů samotného Parmenida a pokud neměly sklon Parmenida podkopávat stejně jako jeho oponenti. Ne všechny užívané argumenty byly stejně hluboké. Platónův Zénón objasňuje, že jako celek nebyly „zcela dokonalým předvedením“, neboť byly zapsány za cílem vítězství ve filosofickém sporu, když byl Zénón mlád. To neznamená, že jednotlivé argumenty nebyly či nejsou důležité; ve skutečnosti je tomu právě naopak.

U Simplikia se nám dochovaly dva argumenty, jeden částečně a jeden zcela Zénónovými vlastními slovy. První měl ukázat, že „pokud je mnohé, je zároveň malé i velké: tak malé, až bezrozměrné, tak velké, až neomezené“ (*apeira*).

K první větvi tohoto závěru se došlo argumentem, který Simplikios necituje, říká však, že postupoval „od skutečnosti, že každý prvek mnohého je sám se sebou totožný a jeden“. Postup argumentu lze s jistou pravděpodobností zrekonstruovat. „Mnohé“ předpokládá určitý počet jednotek – bez toho by nebyl žádný rozdíl mezi „mnohým“ a „jedním“. Pak musí být každá jednotka pravou jednotkou, musí být de facto v každém ohledu nedělitelná. Tedy nemůže mít rozměr – jenž vyžaduje dělitelnost – o nic více než Parmenidovo jsoucí.

Druhá větev argumentu je podána Zénónovými vlastními slovy. Za prvé argumentuje, že to, co je, má rozměr. Pokud by tomu tak totiž nebylo, pak by bylo něco, co je, ale nemá rozměr. Pak: „Když by se přidalo k jiné věci, neučinilo by ji o nic větší; pokud se totiž, jsouc bez velikosti, přidá, nemůže tím vzrůst velikost. To již ukazuje,

že se nic nepřidalo. A pokud, jsa odebráno, se druhá věc nijak nezmenší ani, když se přidá, nezvětší, je jasné, že bylo přidáno *nic* a bylo odebráno *nic*“ (zl. 2). To, co však lze popsat jako „nic“, není něco, co je, a tedy to, co nemá rozměr, není.

Protože tedy jsoucí má rozměr, Zénón dále ukazuje, že to, co má rozměr, je neomezené. „Pokud však <část mnohosti> jest, pak musí každá mít nějakou velikost a tloušťku a jedna část musí být nějak vzdálena od druhé. Stejná úvaha pak platí o první z těchto dvou částí; i ta bude mít velikost a bude mít první <a druhou> část. Můžeme-li toto říci jednou, můžeme to říci vždy, protože v této řadě není žádný nejzazší člen a nikdy tomu nebude tak, že by rozdělení do dvou částí bylo nemožné.“ (zl. 1) Bezprostředně vyplývá závěr, že co má rozměr, je „neomezené“.

Každá fáze tohoto argumentu je navýsost pozoruhodná. Rozličné objevující se myšlenky jsou prvními určeními témat, která procházejí všemi ostatními Zénónovými argumenty, jakož i celou historií filosofie. Za prvé se tu bere v úvahu, že nemohou být žádné spory ohledně „jednoho“ a „mnohého“, či obecně ohledně „kolika“, pokud se neshodneme v odpovědi na otázku „kolik čeho?“ Musí být dohodnuté jednotky; pak ale bude pro pluralisty těžké najít cokoli, na čem se sami jako na jednotce mohou shodnout. Zénónův oblíbený manévr je uvést pluralisty do rozpaků přílišným nadbytkem plurality. Za druhé tu jsou speciální problémy, které vyvstanou, když obecně předpokládáme (jak určitě činila většina Zénónových protivníků), že co je, je v prostoru a v čase. V tomto argumentu využívá implikace „rozměru“ (*megethos*), tj. prostorové rozlehlosti. Základní předpoklad je v obou větvích ten, že cokoli je prostorově rozlehlé, má dvě či více různých částí, které jsou

samy prostorově rozlehlé. Předpoklad je účinný *ad hominem* proti většině obhájců zdravého rozumu a většiny exponentů fyziky, protože doposud nebyla rozvinuta žádná dostatečně uspokojivá fyzikální teorie, která by o topologii prostoru nečinila předpoklady tohoto druhu. Za třetí je tu objev nekonečného postupu jako metody uvažování a argumentace. Za čtvrté dále aplikace nekonečného postupu ke generování posloupností entit, v nichž nebyl poslední člen, což mátló jeho oponenty; a při průzkumu tohoto zmatení pak první využití „paradoxů nekonečna“. Tak v tomto argumentu vyvozuje Zénón závěr, že vše, co má rozměr, musí být nekonečně velké, protože má nekonečný počet částí, z nichž každá má rozměr.

Čtyři další argumenty, o nichž něco víme, spadají znatelně do téhož okruhu myšlenek: dva „paradoxy pohybu“ zaznamenané Aristotelem (obecně známé jako paradox „závodní dráhy“ a „Achillea“, *Fyzika* 233a 21–23, 239b 9–29); obecný argument o mnohosti (zl. 3) uchovaný u Simplikia a další argument zmíněný Platónem coby první v Zénónově knize.

„Závodní dráha“ a „Achilleus“ využívají předpoklad o dělitelnosti prostorově rozlehlého, podobný tomu, který jsme uvedli výše. V Aristotelově formulaci fungují argumenty spíše ohledně bodů než délek, ale to je nepodstatné. Je dokázáno, že k překonání libovolné vzdálenosti v omezeném čase je nutno ukončit jeden každý z nekonečné řady pohybů. V „Achilleovi“ tak rychlejší běžec nemůže dohonit pomalejšího, který vyběhl dříve. Mějme totiž za to, že oba běží celou dobu stálou rychlostí po přímce, pomalejší běžec nechť vyběhne z bodu  $T_0$  a nechť dosáhne bodu  $T_{n+1}$ , kdykoli rychlejší běžec dosáhne bodu  $T_n$ . Snadno pak vidíme, že  $T_0, T_1, T_2, \dots$  je nekonečná posloupnost bodů, z nichž každým musí

rychlejší běžec proběhnout předtím, než chytí pomalejšího. Avšak *ukončit* nekonečnou posloupnost pohybů či okamžiků, kdy se prochází body, je nemožné; rychlejší běžec tedy nemůže chytit pomalejšího a obecně nic nemůže urazit žádnou vzdálenost.

Obecnější argument je ve zl. 3, zachovaný v původní formě:

*Existují-li mnohá, musí jich být tolik, kolik jich je, a ani více, ani méně. Ale pokud jich je tolik, kolik jich je, budou omezená (peperasmēna).*

*Existují-li mnohá, pak jsou jsoucí neomezená (apeira). Neboť mezi jsoucími jsou vždy jiná, a mezi těmi zas jiná, a tak jsou jsoucí neomezená.*

V obou větvích argumentu je více, než by se na první pohled mohlo jevit. V první větvi je pojem „hranice“ (*peras*) jako znaku ucelenosti uveden do činnosti stejně jako u Parmenida. Pokud jest mnohé, pak musí být v jednotkách, které lze spočítat. Ať už je počet jednotek jakýkoli, musí jich být právě tolik, kolik jich je – počet musí být „možno specifikovat“, takže je tu *peras*, což znamená právě to, že dotyčný počet je *určitý* počet. Avšak „počet s hranicí“ lze též chápat jako *konečný* počet, a má-li vzniknout rozpor s druhou větví, je zapotřebí brát ho i takto. Jinými slovy, tato větev závisí na domněnce, zde zakuklené v užívání slova *peras* a jeho odvozenin, že co je určité, je nutně konečné. I zde je postaveno téma, které prochází celou historií filosofie: snahy zbavit se nekonečen všeho druhu jako nežádoucích, nepoznatelných či neskutečných.

Druhá větev zl. 3 závisí na principu užívaném Parmenidem (v úseku *B* zl. 8), že každé dvě věci, jež mají být odlišné, musí být odděleny něčím třetím, různým od

obou. To je možno aplikovat prostorově či jinak (Zénón zde užívá výrazu „mezi“ [*metaxy*], jehož primární význam je prostorový). Každopádně se opět generuje nekonečící posloupnost entit, neboť jestliže A a B jsou odděleny C, pak A a C musí být odděleny D, A a D musí být odděleny E a tak dále.

Podle Platónova *Parmenida* první argument Zénónovy knihy tvrdil, že „pokud je mnohé, musí být podobné i nepodobné“. Možnost vystavět důkazy pro tyto dvě větve na stejném základě obecných myšlenek je snadno zřejmá.

Určité znalosti máme o dalších čtyřech Zénónových argumentech. Paradox „šíp“, uvedený Aristotelem (*Fyzika* 239b 5–9), má za důsledek, že „letící šíp zůstává na tomtéž místě“. Zdá se, že Zénón argumentoval takto: v každém okamžiku letu zabírá šíp sobě rovný prostor, neboť žádná jeho část nemůže být v témže okamžiku na dvou místech. Co však zabírá sobě rovný prostor, je v klidu. Šíp je tedy v každém okamžiku svého letu v klidu. Je tedy během svého letu v klidu, a zůstává tedy celou dobu na tomtéž místě. Paradox „pohybujících se řad“, opět podle Aristotela (*Fyzika* 239b 33 – 240a 18), vedl k závěru, že „dvojnásobek času je roven polovině času“ a zahrnoval předpoklad, že pohybujícímu se tělesu o stálé rychlosti zabere stejnou dobu minout dvě tělesa stejné délky, jedno v klidu a jedno pohyblivé. Sestrojit za tohoto předpokladu požadovaný závěr není obtížné. Jeden ze dvou zbývajících argumentů je půvabná hádanka (*DK* 29 A 24) o místech: pokud vše, co je, musí být v místě, pak – protože místo je něco, co je – je místo v místě, které je zas v místě a tak dále do nekonečna. Je to zřejmě dobrá námitka každému, kdo dokazoval, že jsoucí musí být v místě, které s ním nemůže

být totožné. Druhý argument je stejně osvěžující a asi skrývá hlubší obtíže (*DK* 29 A 29): pokud určité množství písku, padající v masě na zem, dělá hluk, pak je buď poměr mezi masou a hlukem, kdy i jedno zrnko nebo tisícina zrnka udělá hluk; anebo žádný poměr není, a pak musí existovat maximální počet zrn, který může spadnout bez hluku, a je nutno mít za to, že přidání i nejmenšího zlomku zrna způsobí hluk. Zajímavou obtíží samozřejmě není problém chování zvukových vln či sluchových nervů, nýbrž příklad obecného problému s užíváním nutně vágních pojmů.

K cílům této knihy nepatří podat filosofický komentář k Parmenidovým a Zénónovým argumentům. Avšak skutečnost, že tyto argumenty nepřestávají vyvolávat tolik svrchovaně hlubokých a trvalých filosofických otázek, je natolik očividná, že si žádá alespoň pokus o vysvětlení, které nemůže nemít filosofický nádech.

Zřejmě je, že Parmenidés činí vědomý pokus o jakýsi nový počátek. Podobně jako Descartes se pokouší nalézt neotřesitelné východisko, na němž lze dále stavět. Toto hledání je při dané intelektuální situaci doby pochopitelné. Principy Mílétanů neposkytly žádný jasně pravdivý systém, nýbrž množství soupeřících – což je samo o sobě skandální. Hérakleitos učinil veškerou kosmologii podezřelou svým odhalením rozporů hluboce zapuštěných v jejím jádře. V pozadí pythagorejci přímo či nepřímo stimulovali nové myšlenkové linie a užívali je asi pro vlastní tajemné cíle.

Navzdory hlavním interpretačním problémům, jež jsme nechali otevřené, je patrné, jakým směrem se Parmenidův nový počátek ubírá. Jeho původní alternativy, „(to) je“ či „(to) není“, musí být při každé možné interpretaci přibližně ekvivalentní s „myšlení (o nějakém

## PRESOKRATICI

předmětu) je možné“ a příslušnou negací. Pokud myšlení není možné, nemůžeme nic víc dělat. Pokud však možné je, pak něco *je*, a máme proto zajištěno, že „jsoucí“ je předmět myšlení, který nepřivodí rozpory. Dalším krokem je prozkoumat, co plyne z bytí věci. Abychom se vyhnuli protimluvům, je zapotřebí odmítnout vše, co by připouštělo zavedení něčeho, co není. Tento princip zajišťuje dokonalou eliminaci veškeré změny a různosti. Pouze jedna věc je, a je dokonale a úplně. Vychází, že předpoklady obyčejných lidí a kosmologie jsou nesmyslné, což završuje Hérakleitovy paradoxy. Jakmile je nesmyslnost těchto předpokladů vzata v úvahu, můžeme se jimi opět klidně zabývat, jako kdyby byly určitou pravdou, a jak jen možno je systematizovat. Nevyvstávají z toho žádné kontradikce, neboť co je nesmyslné, nemůže být nikdy s ničím v kontradikci.

Historicky je zde nejdůležitější logická analýza takových pojmů jako *čas, změna, různost, oddělenost, ucelenost*, jež jsou všechny základní. Zénónovy argumenty v analýze pokračují a odhalují potíže, na něž narazí snaha učinit kterýkoli z těchto pojmů srozumitelným i u těch, kdo Parmenidovu obecnou argumentační linii nepřijali. Zénónův pozoruhodný čich na argumenty by nemohl přijít ke slovu, kdyby Parmenidés s originalitou průkopníka neukázal, že celý rámec běžné lidské zkušenosti je otevřen pochybnosti.