

VŽDY PLATNÁ ŘEČ

Vždy platná samozřejmě není Řeč Hérakleitova, nýbrž osudová moc, která všemu dává vznik i zánik z protichůdností, a kterou Hérakleitos nazval *logos*, řeč (A 8/1). Rozevírání polarit protikladů je věčným pohybem vznikání (Anaximandros A 9/1), ale taky ustavičnou tendencí k vyrovnání (Anaximandros B 1). A Hérakleitův spis nemůže a ani nechce být ničím víc než upozorněním a jedním z možných příkladů pochopení. Upozorňuje ty, kdo jsou schopni vnímat, že není třeba žít a myslet jako dav, ba ani jako slavní ovlivňovači veřejného mínění. Co však s tím specificky Hérakleitovým způsobem pochopení?

Dobová záležitost konce archaické epochy nebo výstřednost?

Hérakleitos není jediným myslitelem, který přináší témata jako: nárok probuzení, celistvost smyslu nebo smysl celku, protikladnost ve všem. Při výkladu zlomků se snad ukázalo, že Hérakleitovo dílo představuje svérázně rozvinutou podobu té iónské myšlenky o nevyčerpatelném zdroji veškerenstva ve vynořování tenzí z celku, kterou poprvé známe v podání Anaximandrově. Ale co s tím dneska? Vždyť ve školní filosofii rychle převážily výhody jiného pokusu o výklad smyslu celku (Xenofanés a pak eleaté), který spoléhá na bezrozpornost myslí, a to i za tu cenu, že celou přírodu a přirozenost staví jen na okraj svého zájmu. Tento posun zřejmě souvisí se začátkem konce starého náboženství. Sofisté a pak Ísokratova athénská škola předvedli společenské výhody schopnosti dokazovat a vyvracet, Platón zase morální a eschatologické výkony tohoto pojetí pravdy založeného na jednoznačnosti a nevyvratnosti - a Aristotelés tomu dal korunu, když i přírodě dal smysl prostřednictvím řetězení příčin od toho boha, kterého on sám dokázal. Aby tohle všechno mohlo platit a tak mohlo být jedním z příslovečných pilířů Evropy, bylo nutno myslet zákonitě, to jest podle logických principů, které takové úspěšné denaturační pojetí umožnily, tedy myslet jednoznačně, nikoliv kontradiktorně. Z toho pak plyne nutnost znicotnit váhu vnímání nebo vnímání nějakým způsobem zcenzurovat na neškodnou jednoznačninu. Pravda a zčásti i morálka zvítězily, zato přirozenost byla zasuta a vnímání otupeno; což je daň za možnosti morální i vědecké pravdy, které se tím otevřely. Klasická forma se vtiskla do nového výtvarného kánonu i do chápání náboženství, vytvořila i metodiku školní vědecké práce. Přes některé okrajové revitalizace bipolárního se klasická forma znovu prosadila už jako křesťanská a ještě úzkoprsejší, nakonec pak jako metodická skepse a jako vědecký světový názor. Stalo se tak vytvořením monoteismu, pod který byl zahrnut jak Otec Ježíšův, tak bůh (jednoznačně tvrdících) filosofů, aniž by měli co společného krom svého počtu. Východisko v ateismu je pak zcela nasnadě. Vždyť křesťanství máme spojeno s moralizováním a věčnými pravdami - a Řecko s naším podivným obrazem kalokagathie, jehož udržování vyžaduje důkladnou cenzuru vnímavosti pro antické umění.

Hérakleitos nenabízí ideologickou alternativu ani nechce být následován jako osoba, ani nezakládá další náboženství. Tím jsou všechny křiklavosti Hérakleitovy Řeči jaksi neutralizovány, neboť kdo by je chtěl přímočaře aplikovat ve své vlastní situaci, ten by smysl této Řeči zrazoval, zrazoval by nárok svého individuálního osudového určení, daimona z B 119. Naše vlastní pochopení by má vždycky znovu vyrůstat z vnímavosti vůči přirozenosti a z důvěry ve smysl celku. Tradice nás může inspirovat a nabízí řadu nauk, ale není ničím víc, a to včetně tradice Hérakleitovy Řeči.

V zachovaných zbytcích Hérakleitovy Řeči potkáváme svědectví psané samozřejmě dobovými prostředky, byť poněkud zvláštními - a navíc spojené s řadou krajností, které lze chápat nejspíš jakou zoufalý pokus o obnovu řádu na způsob vyrovnání nerovnováhy extrémním výklonem na opačnou stranu, než kam to zrovna většinu táhne. To, o čem svědčí, je někdy ovšem neméně kruté, jindy zase neskonale útěšné - obojí proto, že je nadlidské.

Zakotvenost v náboženství nebo anarchie?

Hérakleitova Řeč má s náboženstvím nebo s uměním společné to, že probouzí emoce. Může nadchnout nebo popudit. Působí tak už její slovník, odsudky a břitké rétorické figury, ale především žánrové ladění blízké nějaké „posvátné řeči“. Tím nejpodstatnějším náboženským atributem Hérakleitovy Řeči je její důvěra v Osud, který je ponechán ve své platnosti náboženské a není racionalisticky transponován do podoby nějakého deterministického kauzálního řádu. Nadřazenost Osudu nad jakýmkoliv rozumem, která se člověku jeví jako nevýzpytná iracionalita, je typicky náboženským tématem, se kterým pracovala už klasická tragédie. Člověk chce běh Osudu rozpoznat alespoň věštěním. Hérakleitos je nezpochybnuje, ale sám nabízí něco jiného, totiž rozpoznávání Osudu v běhu přírody a v proměnách přirozeností, rozpoznávání vlastního osudu jako náležitěho místa v celku. Je to příležitost smrtelné bytosti, která je díky svým proměnám souřadná se vším ostatním na světě.

Hérakleitos nám nenabízí žádné konkrétní návody a žádná cvičení. Pokud by zakládal náboženství, tak by nebylo ani dost málo eupraktické. Nenabízí pravidla životospřávy; nereguluje jídlo, mytí, společenský styk, sex, spánek. Nenabízí ani žádné metody askeze ani meditace. Zrovna tak ale nenabízí ani metodu poznávání; žádnou dialektiku, o kterou bychom se mohli opřít a spolehnout se na ni. Opřít se můžeme jenom o to, co je „společné“ (B 114). Rada je to nesmírně hluboká, leč ne zrovna praktická. Na náboženské úrovni se takhle člověk nemá k čemu přimknout, koho následovat, koho a jak vzývat, nedostává praktický návod, jak žít. Na rozumové úrovni nemá žádné axiomy, žádné spolehlivé principy krom toho, že všechno se zařazuje do celku prostřednictvím svého opaku uvnitř sebe a prostřednictvím všeho ostatního. Není to dost racionální a pravidlovité ani na poměry většiny náboženství, natož pak na poměry filosofie, o vědě nemluvě.

Principem orientace je zkušenost přirozenosti. I kdybychom byli slepí k okolnímu světu, tak máme přístup aspoň k vlastní přirozenosti. Kdyby ne, tak by už nebylo o čem a proč mluvit, protože by to znamenalo něco horšího než smrt, totiž denaturaci sebe sama a ne jenom svého okolí. Může však něco tak proměnlivého a vnitřně protikladného jako přirozenost být vůbec nazváno zdrojem možností orientace? Právě na to Hérakleitos upozorňuje, v tom je pozitivní složka jeho odkazu. Přirozenost není pouhým mlžným klubkem plynutí, ale tíhne taky k nějakému tvaru, aspoň v podobě relací protikladů; i to její proměnlivé plynutí je zakládáno tenzemi, z nichž některé lze jednoznačně vnímat a pojmenovat.

Nikdy nejsme bez nějaké orientace. I člověk ztracený v krajině obvykle může počítat s tím, že voda teče dolů, že dole bude řeka, jezero nebo moře, že u vody bývají lidská sídla. A kdyby bylo už vůbec nejhůř, tak aspoň pozná, kde je nahoře a kde dole, pokud na tom on sám nebude úplně špatně. Pokud má navíc k dispozici nějaké kulturní prostředky orientace, třeba ústní podání o cestě v krajině, kurs orientace nebo mapu, tak je na tom líp, pokud jej to ovšem nezavádí a neruší to důvod a význam jeho pobytu v té krajině. Stejně je tomu s tradicemi! Mohou pomáhat i škodit, ale taky měnit naše záměry na svoje, někdy k našemu prospěchu, jindy k našemu ochuzení. Nevhodná tradice je jako popletený popis cesty nebo úplně špatná mapa; pokrytecká tradice je jako schematická mapa, která v nouzi zradí; spolehlivá tradice nás může provést nebezpečnými místy, ale taky nás může postupně odvyknout svobodnému pohybu v krajině a udělat z nás naprogramované cestující. V rámci tohoto příkladu je Hérakleitova Řeč svědectvím o tom, že krajinou můžeme volně chodit, pokud ji budeme vnímat a respektovat. Případné následky jsou na naše vlastní riziko. Tradice však chce převzít část rizika na sebe. Z pohledu svobodného poutníka působí trochu podobným dojmem jako třeba cedule o vhodnosti nebo nevhodnosti vody k pití. Ty mohou být užitečné, ale výstraha typu „Pozor na vlak“ u kolejí je zjevně určena jenom těm, kdo jsou slepí vůči kolejím, ne

však vůči písmenům. Upřímněji už působí jinak taky nadbytečné upozornění: „Koupání na vlastní nebezpečí“, neboť na cizí nebezpečí nelze dělat vůbec nic. Toto jsou triviální transformace kulturního tabu tradice, jehož závažnější podoby potkáváme v potravním, sexuálním a rituálním tabu různých kultur.

Hérakleitova řeč je anarchistická tím, že odkazuje mimo tradice kulturního tabu. Až na několik křiklavých výjimek (B 96) to však nečiní tak, že by nás vybízela přímo k porušení tabu. Nabádá sice k narušení kontinuity tradice (B 74, B 121), ale taky upozorňuje, že mimo všechna rozlišení je jenom bůh (B 102), zatímco nám přísluší zápas o zákon (B 44). Místo návodu na správné jednání v jednotlivých situacích vyslovuje nárok na relační adekvátnost vůči kontextu. To je plně v duchu řeckého pojetí *sebas*, „úcty, schopnosti vztahu, úžasu“, se kterým souvisí výraz pro „náboženství“, *eusebeia*.

Hérakleitovská teologie

Je Hérakleitovo Jedno božské také všemohoucí? Odpovědět můžeme narážkou na B 32: Není i je. Protože však úkolem výkladu je linearizovat významovou provázanost a nabídnout jednoznačnější věty než vykládaná předloha, pokusíme se o poněkud scholastický rozklad pěkně popořádku.

Nejprve tedy: Hérakleitův Bůh není takový, aby se o něm vůbec říkalo, že je. Ne, že by nebyl, ale proměňuje se v proměnách světa (B 67). Všechno řídí, ale prostřednictvím všeho (B 41), ne hierarchizovaně.

Za druhé: Neplatí tak jednoduše, že Hérakleitův Bůh je Jedno. Je, ale nebude náhoda, že to není výslovně řečeno. Hlavně však to Jedno není takové, aby se o něm rovnou mohlo něco říkat. Mluví se o něm vždy nějak nepřímo, jako o odkazu nějakých jiných proměn nebo vztahů.

Za třetí: Není všemohoucí v tom smyslu slova, že by bylo možné na něho něco svádět. Není možné žádné obviňování typu: „Jak to může Pánbu dopouštět!“ Protože Hérakleitův Bůh neřídí hierarchizovaně prostřednictvím řetězců příčin a ani nic nevyrobí, má každá událost svoji vlastní váhu v kontextech, které k ní patří - a současně taky svůj smysl ve vztazích celku. Ony vztahy celku ovšem nikdy nemůže znát úplně a obvykle je ani netušíme. Svět je tedy svobodným prostorem náhod, skrz které se o osudové určení hraje (B 52); uspořádanost světa je tou nejkrásnější nahodilou nakupeninou (B 124). Hérakleitův Bůh za nic nemůže. To je prvním důvodem toho, proč u Hérakleita není možné nejen obviňování boha, ale proč není možné ani žádné jeho ospravedlňování, žádná theodicea. Theodicea, tedy pokus o lidské ospravedlnění boha, je z tohoto hlediska obzvláštním výkvětem spojení náboženského pokrytectví s bezbožností. Problém, který se theodicea snaží řešit, prý spočívá v koexistenci vzájemně sporného trojúhelníku: boží všemohoucnosti, boží dobroty, zkušenosti zla. To pokud jde o zlo přírodní. V jiné verzi: všemohoucí dobro, lidská svoboda, zkušenost zla. To pokud jde o zlo morální. Buď je prý nutné jedno z toho škrtnout či nějak odvysvětlit - nebo to celé nějak zamotat tak, aby to vypadalo nekonfliktně. Theodicea většinou volí tu druhou možnost, protože chce nábožensky utěšit třeba matku, které umírá dítě. Je dost na pováženu chtít takovou útěchu rušit. Evropan by takové rušení dovolil snad leda ve jménu pravdy, která se ovšem u Hérakleita nekoná. Podle Hérakleita stojí celá theodicea i její problém na úplně falešných předpokladech. Bůh za nic nemůže a naštěstí není jenom dobrý, aspoň ne podle našich představ. Potřebujeme i to, co se nám nelíbí (B 110, B 111) - ne, že by nic zlého nebylo, ale že i to je v celku potřeba, což ještě neznamena, že to máme sami taky dělat. A svobodní jsme tehdy, když náhodou uskutečňujeme své osudové určení. A chtít ospravedlňovat boha, to by bylo stejně bezbožné a marné jako chtít jej žalovat. Není totiž ani spravedlivý, neboť spravedlnost (řád, *diké*) je cestou jeho proměn.

Hérakleitův Bůh je všemohoucí! Jeho zákon dokonce „vládne tak, jak dalece chce, a vystačí pro všechny a ještě vyniká“ (B 114). Pravda, ten zákon je nepsaný a děje se sporem (B 80), ale ten spor zakládá dokonce rozlišení mezi bohy a lidmi a ne pouze stratifikaci mezi lidmi (B 53). Hérakleitův Bůh má záměry (*gnómai*, B 78), možná je mají i všichni bozi, jenže: *Jedno moudré je vědět, že každý záměr řídí všechno skrze vše* (B 41)! Lidé mají místo záměrů hračky (B 79, B 70), třeba smělé plány, protože nechápou záměry božské řeči Osudu, božské hry (B 52).

Tedy: Hérakleitův Bůh je všemohoucí a dokonce prozřetelný, ale způsobem, ze kterého nemůžeme nic dedukovat! A abychom dodrželi scholastickou výkladovou hru:

K prvnímu nutno říci, že právě jeho povaha procesu jej vyvazuje z jakékoliv konečné odpovědnosti.

K druhému nutno říci, že nepřímost odkazování neumožňuje žádnou definici, tedy ani tu, že je dobrý nebo jakýkoliv jiný.

K třetímu nutno říci, že Hérakleitovu Bohu nesluší obvyklá pojetí všemohoucnosti, nýbrž že je všemohoucí nějak zásadněji než kvalitní výrobce i než věčný, neměnný a dobrý pan řídící s dokonalým plánem a úplným přehledem. Námitky proti ospravedlňování boha zůstávají při Hérakleitově pojetí božství v platnosti, aniž by se Boha jakkoli týkaly.

A nadto: Hérakleitův Bůh je mimo dobro a zlo; zlo není nedostatkem dobra jako u Augustina.

Osud nebo svoboda?

Osud, daimón, individuální určení... Myslím, že problém je hlavně v tom, co si pod těmi slovy představujeme. Pokud si kdykoliv v průběhu života myslíme, že jsme na všechno důležité už definitivně kápli, že už plně známe své poslání a určení, tak nás v lepším případě další průběh našeho života ošklivě převezme - a v horším případě nám neudělá ani to a nechá nás v zajetí té naší představy. Vždyť přece vlastní poslání a určení se nám postupně ukazuje ve všem, co v průběhu let potkáváme, ať už to jsou nečekané zvraty, nebo stále se opakující typy příležitostí i potíží; ať už to přichází z okolí, nebo se to objevuje v nás samotných. Poznání sebe sama je neukončený proces, ale současně proces vždy už nějak započatý.

Jsme vlastně v paradoxní situaci: Na jedné straně platí, že dokud náš život neskončí, tak nevíme, co všechno znamená. Na druhé straně ale musíme vsadit na nějakou svou identitu, a to nejenom proto, že musíme nějak prakticky jednat a podle něčeho se rozhodovat, nýbrž především proto, že nechceme být neurčití a úplně rozplizlí, že rozpoznáváme nějaké své určení. Většinou to začíná se začátkem dospívání, kdy člověk už chce být sebou a ne dítětem svých rodičů. Tomu odpovídají četné výroky náboženských myslitelů staré doby i básníků nové doby, např.: „Zklamal jsem se, když mi řekli, že jsem potomkem svých rodičů.“ V návalu té první nabídky vlastní identity člověk většinou podcení všechno to, z čeho vyrůstá, díky čemu vůbec je (a díky čemu je tím, čím je); ale zrovna tak podceňuje i potíže, které si s sebou nese ze svého biologického i sociálního původu. Nicméně, kdo tohle neprodělá, ten se těžko může stát dospělým. Vlastně to pak člověk prodělává opakovaně a v jistém smyslu pořád, ale už jen vzácně s takovou silou a naléhavostí. Každý podstatnější prožitek nebo vhléd nás znovu staví do situace podobné procesu dospívání. Kdo toho není opakovaně schopný, ten se stal karikaturou dospělého, totiž člověkem, který je už opravdu „hotový“. Ten pak jedná efektivně, má tendenci být autoritou - a rád se mu vyhnu. Je při tom vedlejší, jestli zatuhnul v opoře o peníze, o kariéru, uznání nebo o nějaký věroučný systém.

Jiná podoba téhož paradoxu života se dá pochopit jako paradox odpovědnosti. Proti sobě může občas stát na jedné straně věrnost všemu, čím jsme určení, v čem jsme zakotveni a co jsme také už sami rozhodli nebo udělali - a na druhé straně věrnost vnitřnímu rozpoznání nebo nově proměněné vnější situaci. Zrady na svém určení se lze snadno dopustit oběma

směry: Jak opouštěním starého na způsob politické výměny kabátu nebo na způsob rozvodu či útěku od rozdělané práce - tak i zatvrzelostí v dosavadních kolejích svých omezených představ. Neumím podat žádnou definici osudu, ale moc bych se divil, kdyby tak zásadní moc byla něčím jednoznačným a pro náš rozum nekonfliktním.

My ovšem nemůžeme čekat s poznáváním svého určení až na smrtelné lože. Proto žijeme v oněch paradoxech a podstupujeme jakousi sázku na svoji identitu, na určité rozpoznání svého určení. Někdo tomu říká „poznávání sebe sama“, jiný „čtení osudu“, jiný „odevzdání do vůle Boží“, jiný „sledování úradku bohů“. V antice se slovem „daimón“ rozuměla také individuální úroveň osudové moci, která nám dává naše určité dispozice (vzhled, povahu, vlastnosti, majetek) a žádá adekvátní rozvíjení. Křesťanským dědicem toho je pak strážný anděl, aspoň dokud se z něho nestal dětinský andělíček strážníček. Kosmická úroveň osudové moci byla ve staré době chápána buď jako úrdek Diův, nebo dokonce jako pletivo tkané Moirami (Sudičkami), které propojuje smysl všech jednotlivých příběhů, božských i lidských do jednoho kosmického celku. Křesťanským (původně platónským) dědicem tohoto obrazu je Prozřetelnost Boží; čili smysluplná provázanost všeho, byť by to pro náš život nebo rozum obsahovalo četné konflikty a nespojitosti.

Osud neumím definovat, ale nám lidem se ukazuje jako kontext našich jednotlivých příběhů. Naše příběhy jsou propojené s jinými našimi příběhy, ale taky s příběhy jiných lidí a v nějakém smyslu taky s příběhy místa, krajiny a všech bytostí, které ji ožívují - nebo vůbec všech věcí. Některé ty napojující souvislosti známe, jiné tušíme, ale většina těch styčných dějů nám zůstává skrytá. Vnímáme je tehdy, když buď narazíme na nějaké meze - nebo když se nám propojí smysl dosud různých příběhů, podobně jako když se nám krajina propojí díky tomu, že umíme na totéž místo přijít jindy i odjinud. Jednou v těch kontextech našich příběhů spatřujeme vnější omezení, třeba když kontextem je šéf, politická situace nebo naše sociální východisko. Jindy ty kontexty našeho života vnímáme jako krásné, osvobozující a božské, třeba když potkáme lásku, přítele nebo zažijeme hlubokou souvislost všeho, co se v kosmu děje.

Naše jednotlivé příběhy jsou do velké míry v naší moci, ale jejich kontext můžeme ovlivňovat jen okrajově, jako nepatrní spolupodílníci světa. V tom vidím odpověď na vztah svobody a osudu. Svobodu máme jedině uvnitř osudové moci. Jedině uvnitř božské a kosmické hry celkově smysluplných náhod se naše částečné příběhy, ať už záměrně chtěné nebo mimovolné, stávají skutečnými příběhy s dalšími kontexty. Bez kontextu není příběh, dokonce i ubohý fragment musí být zlomkem něčeho. Jiná věc je, že my si občas chceme pomáhat logikou i jinde než ve škole, laboratoři nebo v projekční kanceláři. Pak zaměňujeme osudovou moc za nějaký determinismus a svobodu pak odkazujeme na něco buď „duchovního“ nebo „subjektivního“ (nebo na „lidský faktor“), a tím znevažujeme hru náhody, skrz kterou se osudová moc hravě naplňuje. Lidé většinou špatně snášejí to, že ta hra osudu není vždycky selankou, ale občas taky tragédií. Tragédie se však od holywoodského seriálu liší tím, že má smysl a že očišťuje.

Neumím si představit, jak by vůbec bylo možné žít navzdory svému osudovému určení. Kdybych se třeba se svými dispozicemi zvrhlého intelektuála v pokročilejším věku chtěl stát hokejovou hvězdou, tak by to těžko dopadlo dobře. Líp by asi nedopadla ani moje případná snaha stát se císařem čínským. V Čechách se mi těžko splní můj sen o životě přístavního povaleče, protože se nehodlám spokojit s přístavem v Holešovicích, kde je zima a neútlun. Pokud chci svoji životní hru hrát dobře, tak musím nějak respektovat kontexty. Ale současně přece k dobré hře patří, že umí překvapit, že umí těch kontextů využít nějak netriviálně, jinak než tupým naplňováním šablony. Jenom slabý hlupák se podvoluje vždycky. Jenom kverulant se pokouší o marnou vzpouru jinde, než kde to povaha kontextů nabízí. Jenom „hotový“ člověk si myslí, že na osud vyžrál, protože už nežije, ale má životní pojistku, ať už v ústavu finančním, náboženském nebo vědeckém. Za svobodu považuji kvalitu hry o život, její

zábavnost - a snad i to, že možná obohacuje také příběhy jiných lidí a věcí, totiž jako zase jejich kontext.

Soukromý dovětek

Proč mě Hérakleitos pořád baví? Protože za cestu ke skutečnosti považuje vnímání a ukazuje netriviální aspekty a souvislosti zkušenosti.

Hérakleitos se mi jeví být autorem, který upozorňuje i na možnosti orientace v postmoderní situaci, kterou Miroslav Petříček charakterizuje podle Lyotarda jako „situaci, ve které tradiční prostředky orientace orientaci neposkytují“. Nejde ani tak o to, že Hérakleitos sám občas nabízí pozoruhodné orientační prostředky, jako spíš o to, že upozorňuje na možnost orientace která vždy znovu vyrůstá z vnímání přirozenosti a jejich souvislostí; tedy na takové možnosti orientace, které lze vždy znova zakládat i bez kulturní tradice. Přesto je třeba tyto i jiné orientující prostředky, totiž ty tradiční, taky nějak pěstovat, protože i to je součástí metabolismu duše.

Nejtěžším úkolem duše je asi skloubení přirozenosti a rozumnosti. Proti ostatním vášním máme postaven rozum, ale ten je mnohdy právě tou vášní, která nás zachvacuje nejnebezpečnější závislostí, protože není odkud na ni rozumně poukázat. Z údajně racionálních důvodů jsme schopni jednat velmi nerozumně a zastávat velmi podivné názory. Nezbyvá než splácet dluh za platónské a každé jemu podobné pojetí duše. Jakmile totiž jednou byla mysl (*nús*) určena jako vůdčí složka duše - a mysl hned pochopena jako rozumná - tak už jakákoliv pochybnost o tom nemůže být než nerozumná. Proti tomu se už pak nedá dělat nic jiného než střídavě povolovat různým vášním, které by nás chtěly ovládnout, a dívat se na ty ostatní vždy z hlediska povolnosti jedné z nich. To ovšem předpokládá, že ještě k nějakému dalšímu střídání vůbec bude moci dojít - a ještě ve stavu schopném pozorování. Každá vášně přece předstírá, že v ní jde o všechno, a rozum se při tom může opřít ještě o rozumné důvody i o tradiční archaické pochopení mysli jako smyslu pro celek.

Hérakleitovo pojetí napětí a metabolismu duše taky poskytuje alternativu za platónsky intelektualizované pojetí sublimace. Sublimace na způsob trávení nebo proměny skupenství je přece něco jiného a realističtějšího než sublimace na způsob zduchovnění.

Pokus o porozumění božské řeči není vyčerpán pokusem o porozumění Hérakleitovu spisu - a ani ten není ukončením této knihy dovršen.

„Přirozenost ve všem vystačí všemu.“

Φύσις ἐξαρκεῖ πάντα πᾶσιν.

(*Fysis exarkei panta pasin.*)

(C 2.15.)