

KRZYSZTOF NARECKI

OBRAZ A MYŚL FILOZOFICZNA HERAKLITA Z EFEZU

Heraklit z Efezu, którego wiek dojrzały przypada na 69 olimpiadę (504/3—501/0), był, jest i będzie nadal postacią kontrowersyjną. Już starożytni nadali mu miano „Ciemnego” *οκταίως* i nic w tym dziwnego, skoro sposób, w jaki przekazuje on swoją myśl filozoficzną, pozostaje wielce niezrozumiały i zagadkowy. Dlatego też współczesną wiedzę o filozofii Heraklita charakteryzują poważne trudności interpretacyjne. Zarówno w świecie starożytnym, jak i obecnym Efezyjczyk rzucił wyzwanie pomyślości interpretatorów, wśród których nie ma dwóch zgadzających się ze sobą. Hermann Diels w swoim zbiorze *Die Fragmente der Vorsokratiker* przedstawia około 130 fragmentów, ale istnieje wciąż żywy problem, czy są to słowa Heraklita, czy też stanowią parafrazę bądź dodatek pisarza, w którego dziele się znajdują. Dany więc fragment należy najpierw zanalizować pod kątem składni, zanim przystąpi się do interpretacji we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest to konsekwencja nie do uniknięcia świadomie proroczego stylu Heraklita, co zauważył już Arystoteles (*Rhet.*, 1407 b 11). Przetłumaczyć znaczy czasami tyle, co zająć stanowisko po jednej ze stron w dyskutowanym już problemie.

Starano się stosować metody wielu nauk, by dotrzeć do istoty myśli Heraklita. Niemniej wydaje się, że podstawowym etapem na drodze zrozumienia heraklitejskiej teorii bóstwa (logosu), kosmosu i człowieka jest uświadomienie sobie znaczenia, jakie w tym względzie odgrywa forma myśli Efezyjczyka. Sprowadza się ona w zasadzie zawsze do konkretnego obrazu zaczerpniętego przez myśliciela z otaczającej człowieka rzeczywistości. Najczęściej taki obraz wywołany zostaje przez porównanie, które niekiedy funkcjonuje jako samodzielne zdanie bez odniesienia do konkretnej myśli filozoficznej, każąc doszukiwać się ukrytego w nim głębszego znaczenia o podłożu ogólnym. Chodzi tu o problem tzw. powiedzeń gnomicznych u Heraklita¹. Szczególne upodobanie filozofa do dźwięku i gry

¹ cf. U. Hölscher, *Paradox, simile and gnomic utterance in Heraclitus*. W: *The presocratics. A collection of critical essays* (Ed. by A. P. D. Mourelatos). Garden City—New York 1974 s. 214-228.

słów oraz słownych kalamburów dało powód mówić o heraklitejskiej mistyce dźwięków (cf. frg. — 1, 62, 118)², która kojarzy się z pitagorejską mistyką i symboliką liczb. Jakiegokolwiek są sądy uczonych w tym względzie, to lektura fragmentów potwierdza tezę, że Heraklit był bardzo wrażliwy na „muzykę” słowa, świadomie posługując się nieoczekiwanym zestawianiem podobnych brzmieniowo, ale różnych znaczeniowo słów (cf. frg. — 75, 50, 51). Wiadomo, że pochodzenie filozofa z rodziny arystokratycznej umożliwiło mu bliższy kontakt z obowiązkami kapłanów. Na tej podstawie wielu uczonych wysuwa wnioski, że styl jego prozy jest hieratyczny i liturgiczny. Przypuszcza się, że księga Heraklita zawierała rozważania przypominające orfickie *ἱεροὶ λόγοι* i *λεγόμενα* misterii eleuzyjskich³. W ślad za E. Nordenem wielu badaczy (m. in. W. Jaeger) uważa, że fragment 53 przedstawia parafrazę hymnu ku czci Zeusa, a francuska uczona C. Ramnoux sądzi to samo o fragmentach, w których mówi się o „jedynym mądrym” (frg. — 32, 50, 41, 10); ponadto odnajduje ona w innych (71, 72, 34, 117) frazeologię misterii, którą można spotkać także u Ajschylosa.

Analizując szereg semantycznych przeciwieństw występujących u Heraklita (np. życie-śmierć, dzień-noc, lato-zima, do góry-na dół), dostrzega się też ich związek ze starą, mitologiczną wyobraźnią i zauważa, że antytetyczność myślenia Efezyjczyka tkwi w tradycyjnych, mitologiczno-poetyckich schematach opisu świata. Filozof zasadniczo przeobraził ten tradycyjny system, nadając mu nowy wygląd. Przede wszystkim wzmocnił antytetyczny charakter tego systemu przez wprowadzanie coraz to nowych par przeciwieństw (w tradycji pitagorejskiej było ich tylko 10). Świadczy to o tym, że tradycja i terminologia misterii nie stanowią wcale jedynego źródła, skąd Heraklit czerpał antytezy, obrazy i połączenia wyrazów, zwroty językowe i terminologię dla wyrażenia pojęć oderwanych.

Podstawowym — jak się wydaje — źródłem figur językowych i literackiego stylu pierwszych greckich filozofów (w tym i Heraklita), a także stylu tzw. *λεγόμενα* i *ἱεροὶ λόγοι* misterii był żywy, codzienny język i sama twórczość, jaka powstawała na bazie tego języka. Jeżeli wobec tego nieprawdziwe jest twierdzenie o całkowicie liturgicznym i rytualnym pochodzeniu retoryki, to razem z nim fałszywy jest sąd o takim samym pochodzeniu stylu Heraklita, a także stwierdzenie, zgodnie z którym filozofia Efezyjczyka jest formą „mistycznego rozważania”, opartego na tradycjach hieratycznych⁴.

² Numeracja fragmentów według wydania H. Dielsa. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 4. Aufl. 1. Bd. Berlin 1922.

³ G. D. Thomson. *Pierwsi filozofowie*. Przeł. A. Dębnicki Warszawa 1966 s. 167-168, 351.

⁴ cf. F. Ch. Kessidi. *Ot mifa k logosu*. Moskwa 1972 s. 185.

Do najczęściej używanych przez Heraklita figur należy antyteza. Zazwyczaj towarzyszy ona symetrycznemu układowi lub przeplataniu się fraz. Dzięki temu właśnie G. Thomson nazwał styl Heraklita „stylem antytetycznym”, a Norden — „paralelizmem zdań” (*Satzparallelismus*). Do takiej a nie innej budowy stylu swojej wypowiedzi ucieka się filozof nie tyle dla wywołania efektu mocnego wrażenia, ile dla przekazania idei o jedności i walce przeciwieństw. W tym celu „usilnie” zestawia czasami pojęcia, obrazy i myśli. Bogata, artystyczna wyobraźnia Heraklita pomaga mu znaleźć cechy podobieństwa między różnymi przedmiotami. W każdej niemal frazie filozofa wyczuwa się namiętność i pasję, które nadają jego stylowi szczególną żywość. I mimo, że w rezultacie myśli heraklitejskie układają się czasami w dość zawiłe zdania, paradoksalne sądy i zagadkowe aforyzmy, to nie przeszkadza to, by głęboko wycisnęły się w pamięci i tam już pozostały (np. frg. — 91, 58, 50, 29 etc.).

Na równi z antytezą Heraklit stosuje oksymoron, tj. przeciwstawienie pojęć i idei zwykle ze sobą nie związanych, na skutek czego myśl nabiera paradoksalnego charakteru (cf. frg. — 49a, 62, 8 etc.).

Wszystkie części nauki Efezjczyka tworzą jakąś całość, lecz trudno chyba powiedzieć, że układają się w jeden system. Inaczej mówiąc, u Heraklita istnieje — jeżeli można tak powiedzieć — „ukryty” system, lecz z zachowanych fragmentów nie widać, by filozof postawił sobie za cel systematyczny (w sensie logicznym i tematycznym) układ swoich poglądów. Często przemawia on aforyzmami, przysłowiami i powiedzonkami. Jego styl staje się aforystyczny, gdy np. w formie celnej i trafnej sentencji formułuje swą myśl (np. frg. 4, 22 etc.).

Osobliwość aforyzmu, jak i obrazowej sentencji tkwi w tym, że Heraklit, pozornie nie zwracając uwagi na swoją zwięzłość, uogólnia różne zjawiska, nieoczekiwanie zestawia je według jakiejś cechy, dzięki czemu przydaje myśli żywości i wyrazistości. Jeśli antyteza rzuca podwójne światło na jedno i to samo zjawisko, to aforyzm wyróżnia się wielką myślową spoistością i maksymalnym ładunkiem treści myślowej. „Ładowność” frazy Heraklita, intelektualne zgęszczenie i artystyczna wyrazistość jego słowa są wyjątkowe.

Oryginalność stylu filozofa z Efezu uwidacznia się też w mało znaczących słowach w rodzaju: $\chi\alpha\iota\tau\epsilon\nu\ \beta\epsilon\sigma\beta\acute{o}\rho\omega\iota$ (frag. — 13). Napięta jak łuk fraza Heraklita strzela. Według Platona przypomina to grad strzał wypuszczonych przez oddział łuczników (Pl. Theaet., 180a). Słowo Efezjczyka od czasu do czasu napomykając o wieloznaczności myśli, pulsuje żywą ekspresją i intonacyjną wyrazistością (cf. frg. — 52, 40, 88, 80). Zdaniem niektórych uczonych filozof przeobraża proste przysłowia w filozoficzne sentencje: frg. — 43, 119, 84.

Wiele powiedzeń Heraklita podobnych jest do sentencji i zagadek ludowych (np. frg. — 56). W ten sposób fragment 48 można sparafrazować jako zagadkę: „Co to takiego: na imię ma życie, dokonuje zaś śmierci”. Cechą charakterystyczną zagadki jest alegoryczne opisanie jakiegoś przedmiotu czy zjawiska. Pobudza ona wyobraźnię, która w następstwie umożliwia jej rozwiązanie.

Przyjęto zwykle uważać, że przysłowie, tj. krótka, obrazowa sentencja, wyraża coś z życia i posiada sens pouczenia. Nie jest to prawda dostateczna, ponieważ pominięty zostaje element alegoryczności, jaki tkwi w przysłowiu. Tak czy inaczej krótkość, żywotność i obrazowość to jego cechy charakterystyczne. Wydobywa ono z jakiegoś powszechnego i typowego zjawiska konkretny fakt i wyraża dzięki niemu myśl oderwaną, lecz tę ostatnią przekazuje przez obraz. Tak więc obraz jednocześnie i odsłania, i ukrywa myśl oderwaną.

Styl Heraklita jest antytetyczny i aforystyczny, i dlatego obrazowy i poetycki. Przekazując swoje myśli filozof zwraca baczną uwagę na fonetykę języka, dźwięk słów, symetryczny układ zdań i rytm wyrazów. W tym celu wykorzystuje całą wyrazistość i siłę słowa, krótkość, „pojemność” i obrazowość aforyzmu, ludowych przysłów, powiedzeń i zagadek. Jeśli podoba mu się język Sybilli i proroczy styl wyroczni delfickiej, to oczywiście dlatego, że język ten jest zwięzły. Sybilla nie stara się mówić pięknie (frg. — 92), a Pan w Delfach nic nie mówi i nie ukrywa, lecz tylko daje znaki (frg. — 93). Oznacza to, że dla zrozumienia tego, o czym mówi wyrocznia, a także tego, czego uczy sam Heraklit, potrzebny jest intelektualny wysiłek, gdyż jego logos nie jest słowem „nauczyciela tłumy” (frg. — 57); ludzie spotykają się na co dzień z powszechnym Logosem, lecz go nie pojmują, choć im się tak wydaje (frg. — 1, 2, 17, 34 i inne).

Dochodzimy do przekonania, że filozof z Efezu dla objaśnienia swojej nauki o „logosie”, o jedności i walce przeciwieństw, o nieustannie płynącej rzece rzeczywistości opiera się nie tyle na opisowej, ile na ekspresyjnej sile słowa. Opis jako proste ukazanie czegoś nie pobudza wyobraźni i nie robi zbyt wielkiego wrażenia, podczas gdy ekspresyjne środki językowe, „znaki języka” zdolne są za pomocą obrazów wyrazić myśl oderwaną. Konkretny obraz w sposób pośredni wskazuje na coś ogólnego i tylko wtedy osiąga największą siłę oddziaływania, gdy jego konstrukcja jest bardzo zwarta i oszczędna w słowach. Pojęcie obrazu poetyckiego („obrazu słownego” w terminologii J. Krzyżanowskiego) jest ściśle sprzęgnięte z pojęciem metafory. Obraz to szeroko pojęta przenośnia, a więc taki układ elementów, który opalizuje przynajmniej dwoma warstwami znaczeń. Jednoznaczne przedstawienie nie jest obrazem. Nie każdy więc opis czy zespół motywów czyni obraz. Ale też obrazy to nie tylko tzw. „tropy”. Ana-

lizować obrazowanie jakiegoś poety to badać jego sposoby przenoszenia rzeczywistości w nowe kręgi znaczeń, pokazywania jej w nowych perspektywach. Zasadą działania obrazu słownego jest więc zaskoczenie. Tak pojęte obrazowanie nie jest zagadnieniem peryferyjnym ani wąskim. Przeciwnie, jest centralnym problemem tworzenia poetyckiego.

W wypadku Heraklita mamy do czynienia z próbą wyrażenia myśli filozoficznej głównie za pomocą artystyczno-obrazowego języka, którego z konieczności nie można rozpatrywać po prostu jako naoczne wyrażenie o rzeczy czy zjawisku. Można chyba zaryzykować stwierdzenie, że główny problem i zamiar filozoficzny odsłonił Heraklit we fragmencie 1, gdzie mówi o istnieniu logosu, o ludzkiej jego nieznanomości i o swoim w związku z tym zamiarze wyjaśnienia ludziom jego istoty. Logos Heraklita nie jest ani czysto abstrakcyjnym pojęciem, ani konkretnym obrazem, lecz stanowi on nierozzerwalną całość znaczeniową obu tych składników jako obraz-pojęcie. Dzięki swej strukturze właśnie ogień jest dla Efezyjczyka podstawowym symbolem Logosu. Wydaje się, że to właściwości ognia skłoniły filozofa do obrania go za principium i tworzywo świata. Obok utożsamienia ognia ze światem fragment 30 wskazuje na pewną właściwość, która każe mu rozpalac się i przygasać w granicach pewnych prawdziwości, określonych mianem miar — μέτρα. To zapalanie się i gaśnięcie tłumaczy, dlaczego, mimo jednego tworzywa, istnieje w świecie wielość form i materii. Potwierdzeniem i ilustracją faktu istnienia we wszechświecie cyklu przemian podstawowego elementu — ognia są fragmenty 31, 76 i 90. Ten ostatni, by zobrazować równowartość, powszechność i łatwość zamiany ognia na inne rzeczy, przenosi nas w rzeczywistość międzyludzkiej wymiany towarowej, której podstawą jest złoto, symbol wartości w ogóle. Ogień utożsamia się z ekwiwalentem wszystkich rzeczy — złotem, które przy wszystkich przemianach pozostaje jednym i tym samym: złoto (ogień) okazuje się jedyną stałą miarą wszystkich rzeczy. Złoto pojawia się jeszcze w dwóch fragmentach: 9 i 22. W pierwszym razem z plewami dla zobrazowania relatywizmu przyjemności (ἡδοναί) w zależności od odbiorcy (osły), w drugim dla przedstawienia ogromnego wysiłku człowieka w dążeniu do osiągnięcia tej wartości (obraz przekopywania ziemi), jaką jest złoto, materialny symbol Logosu.

Różnorodność przyjmowanych przez ogień form wyraża się dalej we fragmencie 67; w zależności od spalanego kadzidła zmienia się nazwa ognia, choć nadal pozostaje on głównym składnikiem powstałego aromatu. Jest to chyba najbardziej dosłowne, tj. materialne, użycie ognia, odwołujące się do naszych zmysłów wzroku i węchu. W bardzo bliskim związku z takim użyciem pozostaje treść fragmentu 64; piorun — to bardzo powszechne w przyrodzie fenomen meteorologiczny, którego widzialnym ob-

razem jest błyskawica (ogień). Heraklit mówiąc, że piorun wszystkim steruje, w dość niezwykły sposób (zwięzłość metafory) uzyskuje niezwykły efekt wyrażenia kierowniczej i nadrzędnej roli ognia w świecie (cf. też frg. 41), określonym jako ład kosmiczny.

Fragment 66 przywołuje obraz z ludzkiej terminologii prawniczej, dorzucając tym samym kolejny aspekt ognia-Logosu jako sędziego, który stoi na straży sprawiedliwości i sądzimistów, magów i bakchantów po ich śmierci (frg. 14). By jeszcze lepiej uprzytomnić nam słusność wyroków ognia, Heraklit nazywa go kilkakrotnie (frg. 32, 41, 50) jedną, jedyną mądrością. Ale jest to nazwa zbyt abstrakcyjna i dlatego filozof, pragnąc przybliżyć ludziom ideę jedyne bóstwa (Logos), usilnie poszukuje dla niego bardziej konkretnego imienia, które byłoby w stanie określić jego istotę. Nie są to próby w pełni zadowolające Heraklita, ponieważ jego jedyna Mądrość chce i nie chce przybrać mitologiczne imię najwyższego bóstwa olimpijskiego — Zeusa. Jeszcze raz powraca ono we fragmencie 120, tym razem jako poetycka metafora na określenie słońca. Napotykamy tu na kolejny ważny symbol ognia — Logosu, choć jego użycie nie zawsze jest w pełni zrozumiałe (brak kontekstu). Nic w tym dziwnego, że Heraklit z takim upodobaniem posługuje się tym podstawowym dla doświadczenia i egzystencji człowieka fenomenem astronomicznym, (frg. 6, 94, 100, 99), starając się uwydatnić te jego cechy, które z łatwością ilustrują pierwszorzędną rolę Logosu, a są to: mądrość symbolizowana przez światło słońca, powszechność i nieunikniony charakter światła Rozumu (frg. 6, 16), zasada porządkująca w świecie, której paralełą jest kierowniczka i opiekuńcza rola słońca w przyrodzie (frg. 100), zasada sprawiedliwości (frg. 94). Szczególnie interesująco przedstawia się fragment 94, gdzie Heraklit dla podkreślenia tego ostatniego atrybutu Logosu przywołuje mitologiczne ucieleśnienie sprawiedliwości — Dike i jej służebnicę — Erynni. Mitologiczny obraz Dike występuje ponadto: we fragmencie 23 — jako przeciwny człon niesprawiedliwości, we fragmencie 28 — jako ilustracja relatywizmu prawdy i ostatecznej roli bogini. O tym, że reprezentuje ona sam boski ogień — Logos świadczy paralela z wymienionym już fragmentem 66. W obu fragmentach tę samą czynność sądzenia i wydawania wyroku wyraża jeden czasownik *καταλαμβάνω*.

Za imię Logosu możemy też przyjąć pojęcie *Αἰών* (frg. 52), które utożsamia Boga z wiecznością i sugeruje, że sam Bóg — Logos jednoczy w sobie najbardziej nieprawdopodobne przeciwieństwa: wieczność z chwilą (starość z młodością — dzieckiem). Fragment ten zaskakuje też sposobem władzy sprawowanej w świecie przez Logos; jak dziecko, które bawi się pionkami na szachownicy, tak Logos — w przekonaniu ludzi — steruje światem. Bóstwo Heraklita, jak skądinąd wynika, jest jedynym obowią-

zującym prawem (posłuszeństwo woli Jednego — frg. 33), stanowiąc podstawę ludzkich praw (frg. 114), za które lud winien walczyć, jak w obronie murów swojego miasta (frg. 44).

Powszechna ważność Logosu, sposób oddziaływania, świadomość której używa temu, kogo wypełnia, wyraża dla Heraklita najjaśniej jego ulubione przeciwstawienie człowieka, który czuwa i tego, który śni (cf. frg. 1, 73, 75). Podobną wymowę posiadają porównania z „głuchoniemymi i nieobecnyymi” (frg. 19, 34). Filozof wskazuje na istotne znamię Logosu, które odróżnia go od wyobrażeń szerokich kół, mówiąc, że jest on „tym, co wspólne — ξυών (frg. 2, 113, 114), jednym i tym samym, identycznym kosmosem, który jednak istnieje tylko dla „czuwających”, podczas gdy każdy ze „śpiących” ma swój własny świat, ale ten nie jest niczym innym jak światem jego snów (frg. 89). Lecz nawet wtedy, gdy śpimy, włączeni jesteśmy do działalności kosmicznej (frg. 75). Nie można chyba traktować społecznej wspólności Logosu Heraklita jedynie jako obrazowego wyrazu jego logicznej powszechności. Wspólnota jest najwyższym dobrem, jakie zna etyka miasta-państwa, wchłaniającego w siebie indywidualną egzystencję jednostek. Tak więc to, co jest u Heraklita posunięciem do ostatecznych granic indywidualizmem, tj. jego rozkazujący ton, okazuje się czymś wręcz przeciwnym, świadomym przewyciężeniem niestalej samowoli indywiduum, w której całe życie mogłoby się zgubić. Filozof bardzo często podkreśla, że istnieje wspólny świat prawdy, osiągalny dla człowieka tylko wtedy, gdy się wyjdzie poza indywidualne, nie powiązane ze sobą wrażenia zmysłowe, a będzie się na ich podstawie wyciągać wnioski ogólne przez rozmyślanie albo raczej przez odwoływanie się do intuicji. W imię takiego poznania Heraklit gwałtownie potępia tradycję w osobach znanych poetów i filozofów (frg. 40, 42, 56, 81) i pseudo-nauczycieli (frg. 104 — obraz tłumu jako nauczyciela), znajdując uznanie tylko dla Biosa z Priene (frg. 39) i siebie samego (frg. 1, 50, 101, 108, 97?).

Interpretacja myśli Efezyjczyka dotyczącą problemu zmysłów, natrafia na pewne trudności. Z jednej strony podkreśla on wielkie ich znaczenie, gdyż zapewniają kontakt z Logosem:

fragment 107 — obraz oczu i uszu jako złych świadków dla ludzi o duszach barbarzyńców,

fragment 101a — oczy są dokładniejszymi świadkami od uszu,

fragment 55 — cenię te rzeczy, które są przedmiotem widzenia i słyszenia, z drugiej zaś strony akcentuje ich ograniczoność, a nawet je potępia (frg. 36 — wzrok kłamie). Ciekawe jest to, że w większości wypadków Heraklit wypowiada tu swoje myśli w terminach prawniczych, które od razu przywołują obraz struktury polityczno-prawnej miasta-państwa.

Jednak zwykle patrzenie i słuchanie jest właściwą i jedyną postawą „wielu”, których filozof niemiłosiernie wyszydza za ich rezygnację z poznania prawdy (fragment 72 — obraz rozmijania się z Logosem, z którym ludzie stale obcują. Fragment 17, 19 — obraz głuchych i nieobecnych. Fragment 87 — głupiec trwoży się każdym słowem. Fragment 95, 109 — głupotę należy ukrywać).

A jednak Heraklit pozostawia ludziom cień nadziei na to, że „znajdą trochę złota” (frg. 22), ponieważ myślenie jest wspólne wszystkim (frg. 113, 116, 112), a inteligencja (rozum) człowieka posiada zdolność wzrastania (frg. 115). Jak zatem rozumieć porównania:

1. ludzkie mniemania — to zabawki dla dzieci (frg. 70),
2. sądzenie (mniemanie) jest świętą chorobą (frg. 46).

Wydaje się, że Heraklit walczy sam ze sobą, chcąc mimo wszystko dać człowiekowi odrobinę nadziei.

Jeśli ogień jest materialną postacią Logosu, to z faktu tego wynika, że ogień w najwyższym stopniu gorący i suchy będzie jego kształtem najdoskonalszym. Ta najczystsza postać materii jest nosicielem duszy i myśli albo raczej samą duszą i myślą. Obraz duszy i jej związku z ciałem bardzo plastycznie wyraża porównanie z pająkiem i pajęczyną (frg. 67a); a ponieważ dusza jest częścią Logosu, dlatego metaforyczne odbywanie drogi do jej granic wskazuje na głębokość jej logosu, do którego nie sposób dotrzeć w czasie drogi życia (frg. 45). Z zupełnie innym funkcjonowaniem obrazu drogi spotkamy się jeszcze kilkakrotnie, ale o tym później.

Wracając do duszy, nie można wyobrazić jej sobie jako widzialnego płomienia, lecz jako rodzaj niewidzialnego tchnienia zawartego w oddechu człowieka (frg. 12). I na odwrót, trzeba konsekwentnie uznać, że głupota i śmierć to stany związane z wilgotnością, bo tylko „suchy blask jest najmądrzejszą i najlepszą duszą” (frg. 118). Obrazowi światła i odpowiadającemu mu optymalnemu stanowi duszy przeciwstawia się wyobrażenie duszy wilgotnej, jaką posiada człowiek pijany, którego świadomość na tyle się kurczy, że daje się on prowadzić małemu dziecku (frg. 117). Śmierć następuje wówczas, gdy dusza przemieni się w wodę. Zarówno sen, jak i stan upojenia alkoholem są stanami pośrednimi, w których wilgotne tchnienia czasowo opanowały duszę. Ponieważ cielesne przyjemności podnoszą stopień zwilgotnienia duszy i tym samym ją osłabiają, dlatego należałoby ich unikać (frg. 85, 110).

Wyższe nad zwykle ludzkie poznanie, opatrnościowe rządy kosmicznej mądrości ujął Heraklit w postać swej oryginalnej nauki o przeciwieństwach i o jedności wszechrzeczy. Także i jego doktryna przeciwieństw nawiązuje w pewnym sensie do konkretnych fizycznych wyobrażeń milezyjskiej filozofii przyrody, ale naprawdę czerpie swe żywotne siły nie z

pobudek płynących od innych myślicieli, lecz z bezpośredniej obserwacji, która potrafi w tym, co duchowe i fizyczne, dojrzeć szczególnie skomplikowaną jedność biologiczną, obejmującą w sobie oba te przeciwstawne bieguny. Zacznijmy od świata, by kolejno dotrzeć do jego struktury i określić miejsce, jakie zajmuje w nim człowiek.

Stwierdziliśmy już, że tworzywem świata jest ogień. Heraklitejski obraz świata przedstawia się jako olbrzymia rzeka, która wiecznie i nieustannie spada z góry na dół, ażeby następnie wznieść się z dołu do góry (frg. 60) i powtarzać ten cykl przemian przez całą wieczność. Obraz rzeki (frg. 12, 49a, 91) odgrywa bardzo ważną rolę w filozofii Heraklita. Nie ma trwałego bytu, jest tylko wieczne stawanie się, albowiem w świecie wszystko się rozplywa, wszystko płynie, a nic nie pozostaje. O każdej rzeczy można mówić, że jest i że nie jest, gdyż nawet do tej samej rzeki nie można wejść dwa razy, bo nowe wody wciąż napływają. Tak więc cały świat ustawicznie się zmienia, a to, co ludzie mają za byt trwałe, jest dla mędrca wiecznym przemijaniem, przekształcaniem się i rozplywaniem. Jedy- nym stałym i niezmiennym elementem rzeczywistości jest bezustanna zmiana.

Wizję cyklicznej postaci istnienia nasuwa Heraklitowi widok koła, na którego obwodzie nie ma ani początku, ani końca, jest natomiast zamknięty krąg nieskończenie powtarzany przy obrotach koła. I tak patrząc na swoje wzburzone przeciwieństwami miasto, dochodzi filozof do wniosku, że tym wzburzeniem kieruje jakieś jedno prawo ruchu i że temu prawu podlega również cały świat, gdyż bez niego świat byłby podobny do kupy śmieci (frg. 124). Kosmos to struktura przeciwieństw, które ustawicznie przechodzą jedne w drugie (frg. 126, 67), gdyż nawet napój jęczmienny rozpada się, jeśli nie jest mieszany (frg. 125). Istnieniu przeciwieństw nieodłącznie towarzyszy walka. Obserwując swoje czasy, Heraklit miał aż nadto powodów do stwierdzenia, że „walka jest powszechna, a spór jest sprawiedliwością, i że wszystko powstaje z niezgody i konieczności” (frg. 80). Efektem napięcia między przeciwnymi sobie elementami jest harmonia. „Właśnie to, co zmierza w różne strony, łączy się, a z różnaitości powstaje najpiękniejsza harmonia” (frg. 8).

Prawidłowość tę wysnuł może Heraklit z faktów zaobserwowanych w malarstwie, muzyce i w sztuce pisania, gdzie w grę wchodzi mieszanina samogłosek i spółgłosek (frg. 10). Symbolem używanym przez filozofa dla wyrażenia harmonii sprzeczności w kosmosie jest łuk i lira (frg. 51). Harmonia musi być czymś, co jest wspólne zarówno łukowi, jak i lirze czy lutni; tym wspólnym elementem obydwóch przyrządów są napięte struny. One to właśnie obrazują odpowiednie pojęcie oderwane, to jest termin „napięcie”. Heraklitowa jedność pełna jest napięcia. Potwierdza tę tezę

również koncepcja człowieka. W porównaniu z poprzednimi filozofami Heraklit okazuje się pierwszym przedstawicielem antropologii filozoficznej. Jego filozofię człowieka można by określić jako najmniejsze z trzech kół współśrodkowych. Tych kół nie sposób naprawdę oddzielić od siebie, a już żadną miarą nie można by sobie wyobrazić koła antropologicznego w oderwaniu od kosmologicznego i teologicznego⁵. Człowiek w pojęciu Heraklita jest częścią kosmosu i jako taki podlega prawu całości na równi ze wszystkimi innymi częściami. Złożony z przeciwieństw ciała i duszy, a zarazem przynależny do kosmosu, w którym walka przeciwieństw stanowi prawo, podlega ruchowi ustawicznego stawania się i ciągłej zmienności istnienia oraz zmienności myślenia („choćbyś wszystkie drogi przeszedł, nie dotrzesz do granic duszy...” — frg. 45). Istnienie tej ciągłej zmienności decyduje o tożsamości życia i śmierci (frg. 88), którą Heraklit stara się różnymi środkami wyrazić. Symbolem, który jednoczy w sobie dwa podstawowe przeciwieństwa, jest łuk (frg. 48). Inny sposób zbliżenia ku sobie życia i śmierci odwołuje się do znanego już wyobraźni greckiej pojęcia *snu* — *ἕπνος*, jako stanu chwilowej śmierci (frg. 21, 26). Heraklit korzysta także z figur językowych. Znamiennym tego przykładem jest fragment 62, gdzie paradoksalne zestawienie obok siebie przeciwstawnych sobie pojęć ma wywołać ten sam efekt, co poprzednio.

Dużo miejsca poświęca filozof zagadnieniu śmierci, która jest — według niego — podstawowym prawem decydującym o „nieśmiertelności” człowieka jako gatunku. Ze śmiercią kojarzy się Heraklitowi stan odpoczynku (frg. 20), a to, co dalej czeka człowieka, z odpowiedzią do rodzaju poniesionej śmierci nagrodą (frg. 25, 24). Człowiek ginie w walce, która jest od zarania dziejów podstawowym doświadczeniem ludzkości, ale, co wydaje się paradoksalne, ona to właśnie gloryfikuje duszę, która otrzymuje w udziale pewien rodzaj egzystencji po śmierci ciała (ciało jest wówczas tak bezwartościowe, jak gnój — frg. 96). Taką hipotezę potwierdzają inne fragmenty: 27 — ludzi czeka po śmierci to, czego się nie spodziewają; we fragmencie 98 Heraklit przypisuje duszy zmysł węchu, a fragment 63 można by interpretować jako dowód na to, że niektóre dusze mają możliwość przeżycia. Są to jednak tylko przypuszczenia nie poparte pewnymi dowodami. O wiele więcej można powiedzieć o treści ludzkiego życia, której obraz jest zawarty w moralnych aforyzmach. One niejednokrotnie określają granicę między tym, co boskie, i tym, co ludzkie. By zobrazować tę ostatnią myśl, Heraklit wykorzystuje porównania człowieka do Boga, w których *tertium comparationis* jest dziecko (frg. 79) i małpa (frg. 82, 83). Najogólniej można je sobie wyobrazić — zgodnie z sugestią H. Fränkla — na planie geometrycznym i zawrzeć w matematycznej

⁵ W. Jaeger, *Paideia* (przeł. M. Plezia). T. 1 Warszawa 1962 s. 206-207.

proporcji: $A : B = B : C$. Atrybutem, którego dotyczą te porównania, jest przede wszystkim mądrość, która każe Bogu widzieć naturę piękną, dobrą i sprawiedliwą. Człowiek zaś w swojej ograniczonej mądrości dzieli rzeczy na sprawiedliwe i niesprawiedliwe (frg. 102). Nie należy mylić tej myśli z relatywizmem wartości, z tym, że zarówno każda rzecz posiada swoje obiektywne przeciwieństwo (frg. 111), jak też i sama w sobie kryje przeciwieństwa (frg. 61, 58), z których zbudowany jest cały świat. Heraklit miał zapewne na myśli to, co przekracza już sferę doświadczenia człowieka (np. wojna jest czymś strasznym i złym dla człowieka, ale dla Boga jest ojcem i królem wszystkiego — frg. 53), gdyż ludzka natura pozbawiona jest wglądu w ukryty sens świata (frg. 78), nie znając istoty bóstwa, które zgodnie z wyobrażeniem człowieka ma się ukrywać w antropomorficznym posągu (frg. 5).

Moralne aforyzmy Heraklita okazują się często jakby realizacją tego, co ogólnie mówi o Logosie, gdyż za cel i życiowe zadanie człowieka uważa poznawanie, mówienie i postępowanie zgodnie z poznaną prawdą (frg. 112). Na tym polega moralna dobroć i rzetelność człowieka. Ma go wieść do tego $\eta\theta\omicron\varsigma$ będący dla niego dajmonem (frg. 119). $\tau\eta\theta\omicron\varsigma$ oznacza tworzenie się w człowieku określonych zalet w wyniku ustawicznej, toczonej z wysiłkiem walki z namiętnościami i pragnieniami (frg. 85, 110), z tym, co widzą i pożądają oczy, z takim postępowaniem ludzi, jakby nie mieli oni rozumu i jakby tylko jedzenie dawało im pełnię zadowolenia i szczęścia (frg. 4). Moralne sentencje Heraklita wyraźnie wskazują na powinności człowieka, na kształtowanie swojego życia przez świadomie określone działania, przez poznawanie siebie samego. „Prawem” takiego postępowania pozostaje rozum, wspólny wszystkim ludziom, to, co filozof nazywa mądrością, która pozwala na odróżnienie dobra od zła, każe bardziej gasić zuchwalstwo niż pożar (frg. 43), przyjmować i zatrzymywać „tylko rzeczy wiarygodne” (frg. 28) pamiętając, że „istnieje jedna rzecz, którą najlepsi przenoszą ponad wszystko: wieczna sława wśród znikomych rzeczy”, choć „większość woli się obżerać jak bydło” (frg. 29); nie zapominać, że „człowiek dobrze wychowany nie powinien cieszyć się błotem” (frg. 13), bo tylko „świnie myją się w błocie, a ptaki domowe w kurzu i popiele” (frg. 37), bo celem wreszcie życia jest zadowolenie i przyjemność, ale nie ta, która polega na rozkoszach cielesnych, ale na uznaniu w świecie i czynieniu w życiu tego, co dobre, piękne i sprawiedliwe.

Moralność głoszona i wymagana przez Heraklita uczy, jak w jedność przeciwieństw walki dobra i zła nieustannie stawać się dobrym i prawym w zgodzie z mądrością wspólnego świata i człowiekowi Logosu.

Na podstawie dokonanej syntezy wylaniają się, naszym zdaniem, pewne grupy obrazów funkcjonujących w rzeczywistości społeczno-politycz-

nej polis i dlatego kosmos otrzymuje strukturę i status jakby państwa. Można tu wyróżnić trzy typy obrazów politycznych, które komunikują różne koncepcje związków pomiędzy kosmologicznymi substancjami. Po pierwsze — jest to obraz Walki lub Wojny, po drugie — obraz Sprawiedliwości lub równowagi między równymi sobie partnerami, po trzecie — obraz najwyższej normy prawnej w postaci jedynego principium. Krótko mówiąc, można stwierdzić, że pierwszy opisuje świat lub też zachodzące w nim relacje między jego komponentami w terminach stanu stałej agresji, drugi — w terminach oligarchii czy też ograniczonej demokracji, trzeci — w terminach monarchii. Metafora wojny pojawia się u Heraklita we fragmencie 80 i 53. Myśl ich obu jest jednoznaczna: walka, tj. relacja między przeciwieństwami, jest czymś powszechnym. Heraklit używa też innego zestawu obrazów, które ilustrują doktrynę wzajemnej zależności przeciwieństw z innego punktu widzenia. Podczas gdy, zgodnie z fragmentem 80, „wszystko dzieje się przez walkę i konieczność”, inne fragmenty zwracają się do roli sprawiedliwości i prawa w świecie. Jest rzeczą oczywistą, że we fragmencie 94 termin „Dike” odnosi się do pewnych norm rządzących zachowaniem się różnych przedmiotów w świecie fizycznym. Choć „wszystko dzieje się przez walkę”, niemniej jednak między przeciwieństwami zachodzi relacja w pewnym sensie uporządkowana. Potwierdza to heraklitejskie użycie we fragmencie 30 terminu „kosmos” — porządek świata.

Metafory wojny czy walki opisują wzajemny związek między przeciwieństwami, które tworzą strukturę świata, ale relacja ta ujawnia działanie w kosmosie sprawiedliwości i jednego prawa boskiego. Świat jako odbicie struktury mikrokosmosu „polis” jest żywym organizmem, ponieważ jego tworzywo to wiecznie żywy ogień — $\pi\upsilon\rho\ \alpha\epsilon\iota\ \xi\omega\upsilon\upsilon\upsilon$, który podlega ustawicznym zmianom postaci. Dwa fragmenty 64 i 41 pozwalają na jeszcze jedno określenie kosmosu, tym razem jako pewnej struktury⁶, dzieła rąk boskiego rzemieślnika, który steruje powstałym mechanizmem jak sternik okrętem.

W parze z obrazami zaczerpniętymi z rzeczywistości miasta (państwa) idą obrazy mitologiczne, mityczne i mistyczne (tj. dotyczące uroczystości religijnych, zwłaszcza misteryjnych). Wszystkie nierozzerwalnie wiążą się ze sobą (tak jak władza z religią w ustroju polis) i pomagają jeszcze dobitniej wyrazić myśl obrazu społeczno-politycznego.

Kolejną grupę obrazów możemy przyporządkować ludzkim zmysłom, przy czym najwięcej jest tych, które apelują do zmysłu wzroku (Heraklit

⁶ G. E. R. Lloyd. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early greek thought*. Cambridge 1966 s. 272 (autor nazywa ten typ obrazu „technological image: the cosmos as an artefakt”).

uważał ten zmysł za pewniejszy), wyrażając najczęściej zmienność rzeczywistości i jedność przeciwieństw. Można je też nazwać obrazami naturalnymi, ponieważ dotyczą fenomenów świata przyrody. Istnieje jednak kilka wyobrażeń dających się zrekonstruować tylko za pomocą węchu (np. rzeczywistość w postaci dymu albo też ognia zmieszanego z wonnościami). Z kolei obrazy, które przypisuje filozof świadectwu uszu, służą przede wszystkim krytyce tradycji w osobach znanych poetów (Homer, Hezjod, Archiloch) i filozofów (Pitagoras, Ksenofanes) oraz bezmyślnemu przejmowaniu zasłyszanych nauk.

Osobną grupę stanowią obrazy ilustrujące relatywizm wartości (dobra, zła, piękna, prawdy etc.). Posługują się one najczęściej jakimiś fenomenami z rzeczywistości ściśle związanej z człowiekiem. Są to więc porównania ze zwierzętami i dziećmi, symbol złota, obraz lekarzy i ich działania (frg. 58).

Wymienione przez nas grupy obrazów dotyczą rzeczywistości otaczającej człowieka; ale istnieje też wiele takich, które ściśle są związane z samym człowiekiem, z jego organizmem, ze światem jego przeżyć, uczuć, myśli, nawet z podświadomością. Oczywiście chodzi tu o obraz głuchoniemego i nieobecnego, obraz snu, ethos człowieka, obraz walki z namiętnościami i pragnieniami w duszy człowieka, obraz świadomości jako strumienia, wyobrażenie duszy i jej egzystencji po śmierci ciała.

Reasumując trzeba zauważyć, iż aby poznać prawdę, Heraklit zagłębiał się w myślach, tworzył potrzebne pojęcia — wyobrażenia i potem je obrazował za pomocą odpowiednio dobranych zjawisk podpadających pod zmysły. Heraklit nie „znakuje” (jak Anaksymander lub Anaksymenes) z rzeczy jawnych na rzeczy niejawne, lecz zaczyna od rzeczy niejawnych i kończy na ich jawnych obrazach. Można dostrzec trzy podstawowe źródła⁷, które doprowadziły filozofa do jego teorii rzeczywistości, a stanowią je:

1. mitologia wschodnia i mitologiczne tradycje helleńskie,
2. pewne elementy nowo kształtującej się wiedzy naturalistycznej,
3. fakty i postulaty życia społecznego i politycznego w Efezie.

Jeden z antycznych komentatorów uważał⁸, iż dzieło Heraklita jest nie tyle traktatem o przyrodzie, co o ustroju politycznym, że wywody dotyczące natury pełnią w nim tylko rolę ilustracyjną. Pogląd ten w znacznej mierze potwierdzają zachowane fragmenty, lecz domaga się on pewnej korekty, uznania tego mianowicie, iż doświadczenie społeczne stanowiło główne źródło pewnej intelektualnej postawy wobec świata. Jakże bowiem

⁷ cf. J. Legowicz. *Humanizm dialektyki metody i myślenia u Heraklita*. „Roczniki Uniwersytetu Warszawskiego” 1958 s 16.

⁸ cf. Diogenes Laertios. *Zywoty i poglądy słynnych filozofów IX, I, 15*.

naturalna musiała się wydawać idea zmienności człowiekowi, który był świadkiem załamywania się i upadku starych form społecznych. Jakże zrozumiała teza dialektyki głosząca, iż ze śmierci powstaje życie, że oto jedni „żyją śmiercią tamtych, tamci umierają życiem tych” — widzowi narodzin nowej epoki. Ileż refleksji na temat względności rzeczy przynosiła potoczna obserwacja. Ta właśnie bystra obserwacja życia prowadziła do przewyciężenia systemu bezwzględnych wartości, uznanych za dane raz na zawsze w swojej nieziennej i ostatecznej postaci. Wymagała ona uwzględnienia konkretnego układu odniesienia, badania specyficznych warunków czasu i miejsca.

W czasach Heraklita naukowa refleksja o człowieku i jego świecie znajdowała się jeszcze w powijakach. Wiedza była znikoma, a doświadczenie niezmiernie ubogie. Nic więc dziwnego, że w dialektycznej wizji świata Efezyjczyka jest wiele niedopowiedzeń, a nawet naiwności. Pamiętając jednak o naiwnościach i uproszczeniach zawartych w heraklitejskim obrazie świata, trzeba również pamiętać o jego nowatorskich pomysłach i genialnej intuicji. O pomysłach zrodzonych dwa i pół tysiąca lat temu, a przecież zapowiadających nasze — ugruntowane w burzliwym rozwoju nauki — współczesne pojmowanie rzeczy.

L'IMAGE ET LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE D'HÉRACLITE D'EPHÈSE

R é s u m é

La pensée d'Héraclite d'Ephèse constitue pour la recherche contemporaine une énigme. Le fait s'explique par l'état des fragments conservés. Nous estimons que pour les interpréter correctement, il faut se rendre compte de la manière dont le philosophe communique ses vérités. Nous avons chez Héraclite une tentative d'exprimer la pensée philosophie à l'aide d'une langue artistique, imagée. La richesse et l'originalité de son style se manifeste par l'emploi fréquent de l'antithèse, de l'aphorisme, de la sentence, et avant tout de l'image.

Pour connaître la vérité, Héraclite scrutait ses pensées, formait les concepts nécessaires, concepts-représentations, et les illustre ensuite par des phénomènes sensibles. La vérité bouleversante de l'absence d'un être constant (il n'y a qu'un éternel devenir, tout n'étant que fluctuation), impose au philosophe la recherche de tels symboles et de telles images qui soient à même de servir le mieux son dessein. A notre avis, les plus importants parmi eux sont: le feu, le fleuve, le soleil, l'or, l'arc, la lyre, les noms mythologiques de Zeus et de Diké, le rêve et réalité, et aussi plusieurs images de la réalité juridico-politique de la polis (ville-Etat). La source de la théorie de la réalité élaborée par Héraclite c'est — semble-t-il — l'observation perspicace de la vie socio-politique à Ephèse, puis la mythologie orientale et les traditions mythologiques hellènes de même que certains éléments de la science de la nature en train de se constituer.