

KRZYSZTOF NARECKI

ROLA ZMYŚLÓW I DUSZY CZŁOWIEKA W HERAKLITEJSKIEJ TEORII POZNANIA

Heraklit z Efezu był pierwszym greckim filozofem, który w swoich wypowiedziach tak wiele miejsca poświęcił rozważaniom na temat sposobów poznania świata przez człowieka. Naszym zdaniem problem ten zasługuje na szczególną uwagę, zwłaszcza w kontekście znanego chyba Efezyjczykowi poglądu Ksenofanesa z Kolofonu, iż "nikt nie zna i nie będzie znał prawdy o bogach i tych wszystkich rzeczach, o których mówię"¹. Fakt istnienia tak sceptycznych refleksji zainspirował być może Heraklita do zajęcia się sprawą poznawalności otaczającego go świata, co przyniosło w rezultacie wypracowanie własnej teorii filozofa, zgodnie z którą można uzyskać obiektywną prawdę o rzeczywistości, o ile tylko ludzkie zmysły i dusze zostaną użyte we właściwy sposób.

Zajmiemy się zatem niektórymi wypowiedziami Heraklita, gdzie mowa jest o funkcji wymienionych tu narzędzi poznania. Wykonywanych przez nie czynności dotyczy zagadkowo sformułowany i zawierający wieloznaczną terminologię fragment 55. Śmiało można go określić mianem *crux philologorum*, skoro aż do tej pory powstają nowe jego interpretacje.

B 55 ὄσων ὄψις, ἀκοῆ μᾶθησις,
ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

(Hippolyt., *Ref. omn. haer.* IX 9, 5 s. 242 Wendland)

To, co stanowi przedmiot widzenia, słyszenia, postrzegania, to właśnie ja cenię najbardziej².

¹ Są to dwa pierwsze wiersze z fragmentu 34 Ksenofanesa zamieszczonego w zbiorze H. Dielsa (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3. Aufl. Vol. 1. Berlin 1912 s. 64). Fragmenty Heraklita będziemy cytować z 3 wydania Dielsa (skrót: Diels D) i z 6 wydania, dokonanego przy współudziale W. Kranza (skrót: Diels DK).

² Cytaty podaję w przekładzie własnym.

Fragment ten bez wątpienia musi budzić kontrowersje. Ta właśnie wypowiedź Heraklita dała początek wielu sprzecznym poglądom na temat jego teorii poznania. Jedni, tak jak F. Lasalle, starali się umniejszyć wartość tego zdania; inni, wzorem P. Schustera, znaleźli w nim *credo* empirycznej i racjonalistycznej metody poznania, opartej na danych zmysłowych. Jeszcze inni, do których zalicza się H. Diels, zmienili znaczenie fragmentu, rozpatrując go na płaszczyźnie etycznej³. Nie rozwiązuje też problemu przyznanie szczególnej wartości w poznaniu zmysłom wzroku i słuchu, skoro pozostawia się nietkniętą trudność, sformułowana przez E. Zellera: "Wieviel aber zum Erkennen die Beobachtung, wieviel das Denken beitrage, sagt das Bruchstück nicht"⁴.

Wydaje się, iż spór o przeciwstawione sobie w sposób platoński dwa rodzaje poznania – zmysłowe i czysto umysłowe – będzie istniał tak długo, dopóki się będzie dostrzegać w μάθησις określony sposób poznania. Tymczasem znaczenia tego słowa nie można ograniczać ani do poznania racjonalistycznego, ani też do abstrakcyjnego, opartego na obserwacji, gdyż nawet sam Hipolit dość wyraźnie wyjaśnia, że chodzi o narządy zmysłów⁵. W takim wypadku omawiany termin "percepcja" zachowuje całe bogactwo znaczeń. Oczywiście, poprzedzające to pojęcie słowa ὄψις i ἄκοή reprezentują dwa najbardziej powszechne organy postrzegania, co wcale nie oznacza, że filozof zapomina o innych. Jak się wydaje, stosuje on dość abstrakcyjną metaforę wszelkiego postrzegania zmysłowego w postaci *pars pro toto*. Wypada tu również przypomnieć, iż oczy i uszy – to ulubione zmysły Heraklita, na które się on bardzo często powołuje w innych fragmentach (por. B 1, B 19, B 21, B 26, B 34, B 50, B 54, B 56, B 101a, B 107), apelując w ten sposób do naszego codziennego doświadczenia. Składa się na nie zarówno to, co widzą w ciągu całego życia nasze oczy, jak też i to, co słyszą nasze uszy, co równie dobrze można określić mianem naukowej spuścizny po naszych przodkach.

Wobec innych wypowiedzi (por. B 40, B 129) dochodzimy do wniosku, iż owocem takiego sposobu poznawania jest fałszywa πολυμαθία. We fragmencie 55 poznajemy w pewnym sensie jej przeciwieństwo – μάθησις, termin oznaczający złożony proces poznawczy. Odbywa się on nie tylko za pomocą czynności zmysłów, lecz przede wszystkim przy użyciu szeroko rozumianej percepcji, która ujmując naocznie swój przedmiot, dociera bezpośrednio do jego ukrytej struktury. W ten sposób pod warstwą wrażeń zmysłowych, powierzchownych i szybko

³ Przeglądu stanowisk donano na podstawie artykułu R. Dupont-Roc (*Le masque de l'ignorance, Héraclite, fragments 55 et 95 DK*. "Philologus" 116:1972 s. 158 n.).

⁴ Tamże s. 159.

⁵ Hipolit drugi raz cytuje fragment 55 (w *Ref. omn. haer.* IX 10, 1 s. 242 Wendland), umieszczając po μάθησις wyjaśnienie: τουτέστι τὰ ὄργανα.

ulegających zniekształceniom, pojawia się to, czego istotę odsłania postrzeganie. Chodzi oczywiście o opartą na przeciwieństwach budowę postrzeganego przedmiotu⁶.

Odkrywamy więc jakby drugą stronę medalu, a raczej głębszą warstwę znaczeniową omawianego fragmentu. Wysiunięcie na początek gen. obiect. ὄσων, powtórzonego dalej w zaimku ταῦτα, nie jest przypadkowe. Wydaje się, że filozof pragnie odróżnić działania wyrażone w trzech rzeczownikach od przedmiotu, aby podkreślić jego znaczenie. Cały więc ciężar wypowiedzi spoczywa na przedmiocie (ὄσων – ταῦτα) i jego oceny podejmuje się Heraklit. Czynność postrzegania jest tu tylko punktem wyjścia, pierwszym i nieodzownym krokiem do uchwycenia istoty ukrytej prawdy, której wartość wyraża prefiks προ – w czasowniku προτιμέω. Warto jeszcze zwrócić uwagę na związek, jaki łączy – naszym zdaniem – fragment 55 z fragmentem 101. Mamy tu na myśli szczególną rolę jednostki, przedstawioną w zaimku ἐγώ (B 55) i w formie 1 os. sing. (B 55 i 101).

Jak się wydaje, wypowiedzi te nie tyle eksponują osobę Heraklita, ile pełnią funkcję paradygmatu; każdy człowiek powinien wiedzieć, iż do celu poznania prowadzą dwie podstawowe drogi: doświadczenie zewnętrzne, oparte na czynnościach zmysłów, i wewnętrzne doświadczenie siebie samego (B 101 – "badam siebie samego"), wynikające z procesów psychiczno-umysłowych. Oba te sposoby są ze sobą nierozzerwalnie sprzężone; jeden nie może istnieć bez drugiego, na nich opiera się μάθησις – działanie prowadzące w rezultacie do utożsamiania widzianej rzeczy z jej niewidzialną strukturą (por. B 54 i B 123).

Takie rozumienie procesów postrzegania przeczy w przypadku Heraklita całkowitemu potępieniu percepcji zmysłowej (tak jak u Parmenidesa)⁷, co więcej – pozwala nawet na wartościowanie niektórych zmysłów.

B 101a ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

(Polyb. XII 27 s. 400 Paton)

Oczy są pewniejszymi (dokładniejszymi) świadkami niż uszy.

W najnowszych wydaniach fragmentów Heraklita poddaje się w wątpliwość autentyczność jego słów. Twierdzi się bowiem, iż po pierwsze – tekst fragmentu jest niepewny⁸; po drugie – przypomina już znane u Herodota przysłowie⁹; po trzecie – Polibiusz mógł korzystać z jakiegoś źródła o charakterze sceptycznym¹⁰;

⁶ J. B o l l a c k, H. W i s m a n n. *Héraclite ou la Séparation*. Paris 1972 s. 191.

⁷ W. K. C. G u t h r i e. *A History of Greek Philosophy*. T. 1. Cambridge 1962 s. 429.

⁸ M. M a r k o v i c h. *Heraclitus, Greek Text with a Short Commentary*. Editio Maior. Merida 1967 s. 23.

⁹ H e r o d o t. I 8, 2 (opowieść o Gygesie): ὄτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν; por. T u c y d. I 73, 2; P h i l o. *De confus. linguar.* 57; Schol. B in II. XIX 292.

¹⁰ M a r k o v i c h, jw. s. 23.

po czwarte – zacytował on sentencję, by przypisać tylko filozofowi wyrażony w niej sąd¹¹. Żaden jednak z postawionych zarzutów nie stanowi wystarczającego dowodu, by przekreślić autorstwo Heraklita. Jeśli rzeczywiście wypowiedział on te słowa, to miał ku temu powody. Porównując dwa zmysły, wprowadza filozof rodzaj przenośni zawartej w słowie *μάρτυρες*. Z punktu widzenia prawa świadek ma służyć wydobyciu na jaw prawdy. Odwołanie się przez Heraklita do terminu sądowego i przedstawienie świadków naocznych (oczy) i nienaocznych (uszy) doskonale obrazuje stosunek poznawczy między tymi dwoma zmysłami. Dla każdego bowiem z nas naoczne odkrycie czegoś nowego znaczy o wiele więcej niż słowna relacja o tym samym. Efezyjczyk chce, jak się wydaje, podkreślić natychmiastowość i bezpośredniość epistemologicznej relacji podmiot--przedmiot; preferuje poznanie przez nas samych na podstawie doświadczenia otaczającego świata i swojego *ja*. Jeśli uszy mają odbierać czyjąś słowną relację, to można by się tu dopatrywać pewnej formy ataku na tradycyjną mądrość – *ἵστορίη*, której podstawą była właśnie wieść (pogłoska)¹². Nie po raz pierwszy mielibyśmy więc do czynienia z wykorzystaniem znanej sentencji do zwalczania tradycyjnej wiedzy (por. B 34, B 56).

Obiektem zainteresowania i oceny filozofa staje się również zmysł powonienia.

B 7 εἰ πάντα καπνὸς γένοιτο, ρῖνες ἂν διαγνοίεν.

(Aristot., *De sensu* 443a 23 s. 28 Förster)

Gdyby wszystkie rzeczy stały się dymem, to nos by je rozróżnił.

Fragment 7 stanowi kolejny przykład wielorakiego rozumienia słów Heraklita. W tym przypadku przyczyną jest mylący komentarz Arystotelesa, a przede wszystkim niejasność i wieloznaczność całego zdania¹³. Z wielu istniejących interpretacji dwie zasługują na uznanie. Niezwykłą pomysłowością odznacza się wyjaśnienie A. Patina, który uważa fragment za ironiczny, utrzymując, iż jest to kolejna krytyka ludzi za ich pasję poszukiwania różnorodności i niedostrzegania prawdy o jedności rzeczy¹⁴. Doskonałą i wnikliwą analizę przedstawił K. Reinhardt¹⁵. W każdej materialnej różnorodności rzeczy istnieje ukryta jedność. Gdyby wszystko stało się dymem (czysto hipotetyczne założenie), nasze oczy widziałyby jedność, nos natomiast rozpoznawałby w tym dymie wszelkie rodzaje zapachów.

¹¹ B o l l a c k, W i s m a n n, jw. s. 290.

¹² C h. A. K a h n. *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge 1979 s. 35 (ears i. e. hearsay) i s. 106.

¹³ M a r k o v i c h, jw. s. 419.

¹⁴ Taka interpretacja każe mu następująco sparafrazować tekst fragmentu: "Gdyby wszystkie rzeczy zamieniły się w dym, dzięki czemu ich jedność stałaby się wreszcie widoczna, to i tak ludzkie nosy czułyby nadal różnicę i skupiałyby się na mało ważnej różnorodności" (*Heraklits Einheitlehre*. Leipzig 1886 s. 17).

¹⁵ *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn 1916 s. 180.

Nie ma zatem żadnej różnicy między węchem a pozostałymi zmysłami, co oznacza, że hipotetyczny stan danej rzeczy – dym – byłby jednocześnie jednością i wielością dla tej samej osoby, zgodnie z zastosowanym kryterium (wzroku lub węchu)¹⁶. Jak się okazuje, powyższa interpretacja stała się osnową dalszych, nieznacznie tylko zmodyfikowanych prób wyjaśnienia fragmentu 7. O. Gigon¹⁷, a za nim Markovich¹⁸ rozpatrują fragment w sferze kosmologii¹⁹, uważając go za ilustrację abstrakcyjnej tezy, iż wszystkie rzeczy są ogniem²⁰ (ponieważ są tylko formami ognia), choć z pozoru przypominają różne rodzaje materii. Inaczej zdobywcze Reinhardta wykorzystuje G. S. Kirk. Jego zdaniem, z tekstu filozofa wynika wyższość wzroku nad węchem, a to oznacza, że widziana oczami jedność jest bardziej znacząca niż wielość, jaką czuje nos. W rezultacie zaś "the underlying connexion in the real world is more significant than the apparent diversity"²¹.

Nie ulega wątpliwości, że każda z przedstawionych tu interpretacji posiada mniej lub bardziej przekonujące uzasadnienie. Niemniej forma i terminologia fragmentu upoważnia nas do sformułowania nieco ostrożniejszych wniosków. Pojęcie πάντα obrazuje całą rzeczywistość, wszystkie jej różnorodne elementy, podczas gdy καπνός może być symbolem jedności świata. Trudno w tym miejscu powiedzieć, czy Heraklit miał na myśli materialną podstawę tej jedności – ogień, czy rządzącą światem zasadę – prawo w postaci Logosu, czy też czysto logiczną relację, w której jedno principium przeczy (jest negacją) wielości rzeczy²². Zatem pierwsza część okresu warunkowego przedstawiając stosunek: wielość/jedność, upodabnia się najbardziej do stwierdzeń ἐν πάντα εἶναι (B 50), ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα (B 10), które wyjaśniają sposób istnienia i działania

¹⁶ Do podobnego wniosku doszedł A. Krokiewicz: "Oko widzi «jedność» dymu, a nie wyróżnia «wielości» rozmaitych zapachów. Filozof dowodził prawdopodobnie przy pomocy powyższego przykładu, że «wielość» i «jedność» mogą doskonale współistnieć, i użył go bodaj w tym celu, aby zobrazować ich współistnienie w okresie «zognienia»" (*Heraklit. "Kwartalnik Filozoficzny" 17:1948 z. 1-2 s. 21*).

¹⁷ *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig 1935 s. 57.

¹⁸ Jw. s. 420.

¹⁹ Do sfery fizjologii i fizycznej struktury węchu zawężyła swą interpretację J. Mansfeld (*Heracitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers*. "Mnemosyne" 20:1967 s. 13), który opierając się na założeniu, iż właściwe funkcjonowanie organów zmysłowych zależy od stopnia suchości duszy, mówi: "[...] according to Heraclitus, we smell vapours (exhalations which are more or less dry) which are less fiery than the psychic and fiery function which really perceives them". Dalej na stronie 24 rozwija to zdanie w połączeniu z myślą fragmentu 98. Dusza, która znalazła się w Hadesie, choć nie widzi i nie słyszy, to jednak nadal posiada właściwość rozpoznawania przeciwieństw tkwiących w rzeczach.

²⁰ Marcovich (jw. s. 419) zwraca uwagę na uderzającą paralelę między fragmentem 7 i 67:

πάντα	:	θώματα
καπνός	:	πῦρ
ἄν διαγνοίεν	:	ὀνομάζεται
(ρίνες	:	ἡδονή)

²¹ *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Cambridge 1957 s. 235.

²² Ostatni pogląd prezentują Bollack i Wismann (jw. s. 78).

naczelnej zasady Heraklita – Logosu. Druga część wypowiedzi prezentuje poznawczą postawę człowieka. Narzędziem poznania (διαγοίεν) staje się tym razem zmysł powonienia (ῥίνας). Oczywiście, cały czas mamy do czynienia z możliwą, hipotetyczną sytuacją (por. modus potentialis), w której nacisk spoczywa na ὄν διαγοίεν. Czasownik ten utożsamia funkcje zmysłów: wzroku i węchu, skoro celem ich działania jest odpowiednia postać poznanego świata. Zmysłowe postrzeganie odsłoniłoby paradoksalną prawdę o rzeczywistości tylko wtedy, gdyby ta rzeczywistość stworzyła taką możliwość i dostosowała się do zdolności zmysłów, gdyby przemówiła do nich bezpośrednio i naocznie, bez ukrywania się za zasłoną znaków i pozorów (por. B 93: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει).

Nie wolno więc zatrzymywać się człowiekowi na świadectwie oczu, uszu i węchu. W złożonym procesie poznawczym ważną, wręcz decydującą rolę spełnia dusza (ψυχή) poznającego.

B 107 κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἔχόντων.

(Sextus Emp., *Adversus Math.* VII 126 s. 31 Mutschmann)

Złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, którzy mają barbarzyńskie dusze.

Składnię słowa ἔχόντων dość trafnie wyjaśnił J. Classen²³ na kilku przykładach z Homera, a Markovich, Kirk i Guthrie²⁴ słusznie chyba przypisali temu participium wartość warunku ("jeśli mają"). Wydaje się, że klucz do interpretacji fragmentu tkwi w słowie βάρβαρος. Na początku V wieku przed Chr. oznaczało ono człowieka, który nie mówił (lub nie rozumiał) po grecku. Tak więc w interesującym nas okresie βάρβαρος dotyczy tylko sfery językowego rozumienia i nie ma w sobie nic, co by sugerowało późniejsze rozszerzenie znaczenia na ogólny brak zdolności intelektualnych²⁵. Należy również zauważyć, iż pojęcie to w swym pierwotnym i wąskim sensie nie posiadało cech pejoratywnych, z czym właśnie się spotykamy u Sekstusa, który cytując fragment chce wykazać, że Heraklit odrzuca świadectwo zmysłów i czyni z rozumu kryterium prawdy. Zmysły są złymi świadkami, jeśli się wymykają kontroli rozumu. Podobne komentarze znajdują się u Stobajosa (III 4, 54)²⁶ i w *Gnomologium Vaticanum* (743, nr 311 s. 120 Sternbach): "źli świadkowie, oczy i uszy ludzi pozbawionych rozumu"²⁷.

²³ *Beobachtungen über den homerischen Sprachgebrauch*. Frankfurt 1879 s. 174-175.

²⁴ M a r c o v i c h, jw. s. 47; G. S. K i r k, J. E. R a v e n. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1957 s. 189; G u t h r i e, jw. s. 415.

²⁵ M. C. N u s s b a u m. *ΨΥΧΗ in Heraklitus*. "Phronesis" 17:1972 s. 9.

²⁶ κακοὶ (adde μάρτυρες) γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα ἀφρόνων ἀνθρώπων ψυχᾶς βαρβάρους ἔχόντων.

²⁷ κακοὶ μάρτυρες ὄτα καὶ ὀφθαλμοὶ ἀφρόνων ἀνθρώπων.

W ślad za tradycją doksograficzną współcześni badacze w pewnym sensie utożsamiają "dusze barbarzyńskie" z "ludźmi". Począwszy od Dielsa zwykli oni stosować metaforyczną interpretację: "dusze barbarzyńskie" nie potrafią zrozumieć "języka zmysłów"²⁸. Jak się wydaje, zmysły same w sobie są dobre i nie mogą wprowadzać w błąd. To raczej dusze źle przetwarzają spostrzeżenia i formułują fałszywy ich wyraz w mowie. Człowiek zatem zostaje przez zmysły oszukany w tym sensie, że wypowiada *logos* (słowo) niezrozumiały dla innych i że sam nie może go zrozumieć²⁹. Ostatnia uwaga wynika ze słownej gry βάρβαρος, które – jak już wspomnieliśmy – łączy się z mową i rozumieniem jakiegokolwiek *logosu*, zwłaszcza tego najważniejszego, będącego w systemie Heraklita podstawą widzialnej rzeczywistości. Bardzo przejrzysty jest obraz cudzoziemca, który używając innego języka, nie może być dla Greków zrozumiały. O wiele głębszy sens uzyskamy, stawiając tegoż samego cudzoziemca w sytuacji, gdy on sam nie rozumie własnego języka. Nie wydaje się jednak, by Heraklit miał na myśli podział ludzi na Greków i barbarzyńców. Interesuje go przede wszystkim dusza ludzka i jeśli używa terminu βάρβαρος, to z pewnością po to, aby powiedzieć rodakom, że dokonany przez nich podział jest pozorny. W rzeczywistości oni sami nie wykazują lepszego zrozumienia własnego języka niż ci, których określają mianem βάρβαροι, gdyż zrozumienie to wcale nie zależy od miejsca urodzenia, lecz od właściwej postawy duszy³⁰. Złe jej funkcjonowanie czyni z człowieka fałszywego świadka, skoro on sam nie dostrzega prawdy w tym, co mówi, ani też jego słuchacze nie widzą w jego słowach prawdziwego świadectwa. Taka interpretacja potwierdza dwuznaczność pojęcia ψυχή, które u Heraklita jest jednocześnie przedmiotem wiedzy (por. B 45, B 115) i poznajacym ją podmiotem³¹, co w rezultacie oznacza, iż βάρβαρος ψυχή nie rozumie zasłyszanych słów i nie potrafi się nimi posługiwać. To, co widzimy i słyszymy, w pełni możemy sobie uświadomić tylko za pomocą języka, ponieważ umożliwia on porozumiewanie się, pokazuje ukryte związki i uczy oceniać nasze spostrzeżenia³². Istnieje więc wyraźny związek między słyszeniem, mówieniem i widzeniem. Zapewnia go najważniejszy czynnik witalny, rozumny i poznawczy w człowieku. Jest nim oczywiście dusza. Najogólniej mówiąc, wypowiedany *logos* jest niejako "wy-padkową" postrzegania zmysłowego i wyrazem działania duszy, elementu koordynującego wszelkie procesy poznawcze człowieka. Można oczywiście założyć, że

²⁸ Diels D s. 98 i DK ad loc.; K i r k, R a v e n, jw. s. 189; M a r k o v i c h, jw. s. 47.

²⁹ D. B. C l a u s. *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*. New Haven-London 1981 s. 135.

³⁰ Podobnie interpretuje intencję Heraklita Nussbaum, (jw. s. 10).

³¹ Na fakt ten zwrócił uwagę Claus (jw. s. 134 n).

³² N u s s b a u m, jw. s. 13.

wszystkie żyjące stworzenia posiadają duszę, lecz jedynie w ludzkiej duszy tkwi zdolność korygowania fałszywego świadectwa zmysłów.

Klasyczny niemal przykład takiego świadectwa mamy we fragmencie 3.

B 3 (Περὶ μεγέθους ἡλίου)

Ἡράκλειτος εὔρος ποδὸς ἀνθρωπείου.

(Aëtius II 21, 4 s. 351 Diels Dox. Gr.)

Heraklit mówi, iż "słońce ma szerokość ludzkiej stopy". Trudno przypuszczać, aby tak banalnego stwierdzenia użył filozof tylko w dosłownym sensie. Ustalenie prawdziwej intencji Heraklita przekracza możliwości współczesnych badaczy, tym bardziej, że tekst fragmentu jest niepewny, gdyż – jak świadczy o tym jego daktyliczny rytm – pochodzi on z jakiejś metrycznej wersji dzieła Efezyjczyka³³, prawdopodobnie poety jambicznego Skytinoso, o czym wspomina Diogenes Laertios (IX 17). Choć nie są to więc słowa Heraklita, można przyjąć, że wyrażają one jego oryginalny zamysł³⁴. To, czy filozof mógł jako pierwszy sformułować znany później powszechnie topos o kontraście między rzeczywistym i pozornym rozmiarem słońca³⁵, nie jest wcale takie istotne. O wiele ważniejszy problem pojawia się wraz z pytaniem, w jakim celu wypowiedział on to zdanie. Stanowiska uczonych różnią się w tym względzie, jakkolwiek prawie wszyscy zgodni są co do jednego, iż fragmentu nie należy rozumieć dosłownie³⁶. Prawdopodobnie brak kontekstu uniemożliwia inne rozwiązanie. Jak przedstawiają się zatem proponowane interpretacje?

K. Deichgräber uważa fragment za przykład subiektywności i omylności ludzkich sądów, czego ogólne stwierdzenie znajduje we fragmentach 78, 82 i 83³⁷. Zgodności przeciwieństw (w tym wypadku tego, co duże i tego, co małe) upatruje w wypowiedzi Reinhardt³⁸. Zdaniem H. Frankla fragment 3 razem z fragmentem 45 (obok siebie cytuje je Diogenes Laertios) tworzą formę proporcjonalnego twierdzenia: nawet największe ciało niebieskie jest bardzo małe w porównaniu z duszą (B 45), do granic której ta sama stopa nie jest w stanie dotrzeć³⁹. Sugestia Gigona czyni z Heraklita przeciwnika tradycji, zwalczającego tutaj dogmatyczną

³³ Kirk, jw. s. 280; Marcovich, jw. s. 310.

³⁴ Kirk, jw. s. 280.

³⁵ Kwestię tę porusza m. in. Arystoteles (*De anima* 428b; *Meteor.* 339b 34; *De somn.* 458b 28, 460b 18).

³⁶ Jedynym znanym wyjątkiem jest pogląd Marcovicha (jw. s. 310), który skłonny jest uwierzyć w dosłowną, meteorologiczną (w powiązaniu z rzekomym wyobrażeniem słońca jako σκάφη) interpretację zdania Heraklita: "the sun-basin is the width of a human foot".

³⁷ Poglądy Deichgräbera referuje za Kirkiem (jw. s. 281).

³⁸ Jw. s. 237.

³⁹ *Early Greek Poetry and Philosophy*. Translated by M. Hadas and J. Willis. New York-London 1973, 1975 s. 379 n.

astronomię Milezyjczyków⁴⁰. I wreszcie Kirk stoi na stanowisku, że pozory mylą i dlatego należy szukać ukrytej struktury rzeczy⁴¹.

Naszym zdaniem brak jakiegokolwiek kontekstu powodującego powstanie tylu rozbieżnych interpretacji każe rozpatrywać wyłącznie epistemologiczne implikacje fragmentu. Tak oczywisty przykład słońca, porównanego z rozmiarem ludzkiej stopy, sugeruje o wiele głębszy sens: stopa reprezentuje człowieka, słońce zaś symbolizuje życie, siłę i rządzący światem heraklitejski Ogień-Logos. Nasz zmysł wzroku poznaje tylko znikomą cząstkę prawdy o wielkości stopy; nie jest nawet w stanie wyobrazić sobie rzeczywistej roli słońca i w tym sensie nas zawodzi (por. interpretację Deichgräbera), gdyż na naocznym oglądzie kończy się jego funkcja. Można ten wniosek uogólnić do czynności poznawczych wszystkich zmysłów. Aby jednak wyjść poza ich świadectwo i dotrzeć do ukrytej istoty rzeczy (stanowisko Kirka), człowiek musi zastosować o wiele lepszy organ poznawczy – swoją duszę; musi w niej i poprzez nią odszukać prawdziwe oblicze tego, co dostarczają zmysły.

O właściwym wypełnianiu roli duszy decyduje jednak jej struktura.

B 36 I ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι,

ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι.

II ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γινέται,

ἐκ ὕδατος δὲ ψυχῆ.

(Clem., *Stromm.* VI 17, 2 s. 435 Stählin-Früchtel)

Jest śmiercią dla dusz stać się wodą,
a śmiercią dla wody stać się ziemią;
z ziemi powstaje woda,
z wody zaś dusza.

Nie ulega wątpliwości, że intelektualne zdolności duszy zależą od jej budowy. Podstawowy sens fragmentu 36 zdaje się to potwierdzać, choć nie można na jego podstawie dokładnie określić, jaka jest ta budowa. Musimy się zatem zadowolić tylko przybliżoną charakterystyką ψυχή i określeniem wynikającej z niej wieloznaczności wypowiedzi.

Zanim jednak zajmiemy się interpretacją, warto się również przyjrzeć doskonałej konstrukcji fragmentu dzielącego się na dwie symetryczne części. Oznaczając kolejno terminy: ψυχή, ὕδωρ i γῆ – literami A, B i C, uzyskujemy następujący porządek: AB – BC ≈ CB – BA. Powtórzenie pojęcia B daje w efekcie dwie konstrukcje chiastyczne (AB, BA + BC, CB), do których dołącza też opozycja: śmierć (θάνατος)/życie (wyrażone w czasowniku γενέσθαι). W pierwszej części

⁴⁰ Jw. s. 81 n.

⁴¹ Jw. s. 282; podobny pogląd reprezentuje Guthrie (jw. s. 486): "[...] it (sc. fragment) might be supposed to refer only to appearances, as a reinforcement of the thesis that the senses are misleading unless interpreted by the mind [...]".

fragmentu, przedstawiającej drogę w dół (por. B 60 - ὀδὸς κάτω), wyraźnie dominuje "śmierć" (dwukrotnie powtórzone pojęcie θάνατος, a inf. aor. γενέσθαι wyraża fakt dokonany), w drugiej zaś części, odpowiadającej drodze w górę (ἄνω), duratywne praesens γίνεται podkreśla pozycję "życia". Dodatkową (a może nawet kluczową) rolę spełnia ponadto zamiana liczby mnogiej na pojedynczą w przypadku terminu ψυχή. Naszym zdaniem, rozpatrując fragment na płaszczyźnie epistemologicznej, pluralis oznacza śmierć wielu ludzkich dusz w sensie utraty przez nie kontaktu z Logosem, singularis natomiast jest świadectwem powrotu do życia, do działania w zgodzie z boską zasadą, przez co ludzie mogą uzyskać skupiającą ich jedność. Innymi słowy, droga ku ziemi wyraża zanik witalnego, charakterystycznego dla życia (duszy) ruchu (por. sens aorystu), podczas gdy zawarte w praesens wzmoczenie i trwanie tego ruchu prowadzi do odnowy życia, do odzyskania przez duszę jej intelektualnych zdolności kontaktowania się z Logosem.

Na tym się jednak nie kończy wielowymiarowość wypowiedzi Heraklita. Jej epistemologiczny sens umieszcza filozof w cyklu życia fizjologicznego, opierającego się na ciągłej zamianie jednych elementów na drugie. Paralela z kosmologicznym fragmentem 31⁴² sugeruje nawet możliwość rozpatrywania fragmentu 36 przez pryzmat podstawowego w nauce Heraklita cyklu życia i śmierci, dwu najważniejszych przeciwieństw stanowiących kosmos.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, fragment 36 podkreśla z całą pewnością pozycję duszy w pełnym cyklu elementarnych przemian. Nie można jednak na tej podstawie utożsamiać ognia z duszą, tym bardziej, że w zachowanych wypowiedziach brakuje o tym imiennej wzmianki. Wręcz przeciwnie – Heraklit zawsze mówi o fizycznej strukturze duszy w terminach stopnia jej suchości lub wilgotności (por. np. B 117, B 118). Potwierdzeniem tej tezy jest jednomyślne świadectwo starożytnych, którzy określali ψυχή jako rodzaj atmosferycznej pary powstającej z wody⁴³.

Co można zatem powiedzieć o fizycznej budowie duszy w świetle fragmentu 36? Jest ona bardziej doskonała od struktury wody, z której przecież ψυχή powstaje. W cyklu naturalnej przemiany elementów dusza graniczy prawie z ogniem, a to świadczy o dużym stopniu jej suchości. Nie może być jednak z nim utożsamiana, bo ten się raczej zamienia w dym i popiół, ale nie w wodę, a tym

⁴² Na podstawie tego zestawienia niektórzy uczeni (począwszy od Zellera) uważają fragment 36 za ilustrację fizjologicznych przemian trzech elementów (ognia, wody i ziemi) w obrębie mikrokosmosu człowieka, co prowadzi do utożsamienia duszy z ogniem. Zob. M a r c o v i c h, jw. s. 360-362; N u s s b a u m, jw. s. 155 (część druga artykułu, zamieszczona w tym samym co pierwsza numerze "Phronesis"); K i r k, jw. s. 340 n.

⁴³ Prawdopodobnie chyba rozumieli duszę spadkobiercy Heraklita: Arystoteles określił ją jako *anathymiasis* (parowanie, wyliew, obłok pary) w *De anima* 405a 25 (por. 404b 9). W odległych echach nauki Teofrasta – u Aecjusza i Filona – duszę określa się kolejno mianem *anathymiasis* i *pneuma* (Aët. u DK A 15; Philo. *De aeternitate mundi* 111). Stoicy natomiast przypisali Heraklitowi pogląd, iż "dusze parują z wilgoci" (u DK fragment 12).

bardziej nie może z niej powstać. Produktem wody jest unoszące się wskutek parowania powietrze lub obłok pary⁴⁴. Myśl Heraklita znajduje swoje uzasadnienie w innych wypowiedziach mówiących o "mokrej" lub "suchej" ψυχή. Jedną z nich jest "fragment" 77a. Potwierdza on również fakt, iż konieczność uczestniczenia duszy w cyklu ciągłej zmiany ma związek ze stanem jej zdolności intelektualnych.

B 77a ὄθεν καὶ Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν
μη θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι.

(Porphyr., *De Antro Nympharum* 10 s. 63 Nauck)

Dlatego też i Heraklit mówił, że jest "przyjemnością" dla dusz, a nie śmiercią, stać się wilgotnymi.

Zachowana pośrednio u neopitagorejczyka Numeniosa, sparafrazowana przez Porfiriusza wersja fragmentu 77a, może mieć nikły związek z oryginalną wypowiedzią Heraklita. Nie dziwi więc fakt całkowitego lekceważenia tegoż fragmentu przez niektórych badaczy, dostrzegających w nim tylko odległe echo innych zdań filozofa⁴⁵. Mało istotna wydaje się w tym świetle "korekta" dalekiego od oryginału tekstu Porfiriusza μη θάνατον na ἢ θάνατον⁴⁶. Skoro jednak druga część fragmentu 77 (tj. B 77b) dość wiernie oddaje myśl fragmentu 62, należy się spodziewać, iż przynajmniej stare, poetyckie słowo τέρψις z pierwszej części B 77 prezentuje prawdopodobnie heraklitejski opis doświadczenia, w którym dusza staje się mokra. To, że Numenios daje alegoryczną egzegezę τέρψις jako "wejścia dusz w życie" (τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς γένεσιν πῶσιν) potwierdza wyżej wyrażone przypuszczenie. Zauważona przez niektórych badaczy sprzeczność fragmentu 77a z fragmentem 36 wydaje nam się pozorna, skoro terminologia B 77a każe go rozpatrywać na węższej płaszczyźnie niż cykl przemian elementów, którego ogniwnem była ψυχή w B 36. Prawdopodobnie Heraklit opisuje tym razem własne doświadczenie wilgotnienia duszy (rozumianej jako siedlisko intelektu), gdy traci ona częściowo swą moc poznawczą. W tym właśnie sensie nie oznacza to śmierci duszy, która poddając się zmysłowej rozkoszy (pod wpływem napoju) staje się tylko chwilowo wilgotna⁴⁷. Obraz radości i rozkoszy zawarty w słowie τέρψις uświadamia, jak intensywny i mocny wydaje się naturalny popęd człowieka

⁴⁴ Oto przykłady interpretacji, nie utożsamiających duszy z ogniem: R e i n h a r d t, jw. s. 194; G i g o n, jw. s. 110 ("duszę należy pojmować jako powietrze"); B o l l a c k, W i s m a n n, jw. s. 145 n. (tłumaczą ψυχῆν przez souffles); K a h n, jw. s. 239 n.

⁴⁵ Kirk (jw. s. 340), a za nim Marcovich (jw. s. 360), odrzuca B 77a jako "simply a reworking of fr. 36 and possibly of fr. 117". Obrony fragmentu 77a podjął się Gigon (jw. s. 109), a za nim Guthrie (jw. s. 433).

⁴⁶ Jak czynią to Diels (DK s. 168) i inni, by uniknąć sprzeczności z fragmentem 36.

⁴⁷ Nie można też pominąć faktu, iż we fragmencie 36 dusza zamienia się całkowicie w wodę (ὕδωρ), tu zaś staje się wilgotna (ὑγρῆ), co sugeruje tylko częściową przemianę.

do przeżywania cielesnych przyjemności. Jedną z nich opisuje filozof we fragmencie 117.

- B 117 (1) ἀνήρ ὀκόταν μεθυσθῆ,
 (2) ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος,
 (3) οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει,
 (4) ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων.

(Stob., *Flor.* III 5, 120 s. 138 Meineke)

Hekroć dorosły mężczyzna jest pijany,
 daje się prowadzić przez niedojrzałego chłopca;
 zatacza się i nie wie, dokąd idzie,
 ponieważ posiada wilgotną duszę.

Tym razem nie możemy już mieć wątpliwości, iż chodzi o naoczną ilustrację częściowej "śmierci" duszy, polegającej na jej zamianie w wodę. Oczywiście, nie należy utożsamiać tego rodzaju śmierci (pod wpływem napoju) z zewnętrzną koniecznością, która każe każdej duszy uczestniczyć w cyklu przemian naturalnych (w sensie fizycznym – por. B 36). Haniebna ingerencja człowieka w naturalny bieg rzeczy pozbawia go możliwości poznania siebie samego i działania w zgodzie z Logosem (zob. B 116). Wydaje się, iż podobnie mógł myśleć Plutarch, mówiąc o głupocie człowieka, która łatwiej daje się poznać w swawoli i przy winie (B 95). Zresztą zdanie Plutarcha odzwierciedla sąd starożytnych⁴⁸, iż upojenie alkoholem oznacza powstanie w organiźmie nadmiaru wody i jego zwilgotnienie. Za wielce prawdopodobny może więc uchodzić fakt wykorzystania przez Heraklita tej powszechnej opinii do konstrukcji niezwykle żywego obrazu pijanego mężczyzny. Filozof nie poprzestaje jednak na tym literackim zabiegu, który – jak w wielu innych zdaniach – ma mu służyć do zakomunikowania ukrytej w nim prawdy. Wilgotna dusza chwiejącego się mężczyzny wykazuje brak samokontroli i samoświadomości (οὐκ ἐπαίων), skoro nie panuje ani nad jego ciałem, ani nad jego rozumem. Bardzo wyraźnie ujawnia się tu rola ψυχή jako głównego źródła ożywczej i rozumnej energii, zapewniającej człowiekowi poprawne funkcjonowanie (fizyczne i psychiczne)⁴⁹. W chwili, gdy to centralne "urządzenie kontrolne" przestaje działać, w mikrokosmos człowieka wkrada się chaos; staje się on jedynie zbiorem fizycznych części ciała. Możemy więc przypuszczać, że utrata samokontroli przez duszę i częściowa jej "śmierć", spowodowana poddaniem się τέρψις w postaci pijaństwa i innych przyjemności cielesnych, przeczy heraklitejskiej idei człowieczeństwa. Osiągnięcie tak niegodnego człowieka stanu wynika ponadto z jego zuchwalstwa (ὄβρις), ze złamania odwiecznej zasady "nic

⁴⁸ Marcovich, jw. s. 381.

⁴⁹ Nussbaum, jw. s. 159 n.

ponad miarę". W tym kontekście całkiem naturalnie brzmi gwałtowny ton ataku filozofa skierowany na ὕβρις, którą należy gasić bardziej niż ogień (B 43).

Wymowność obrazu pijaka potęguje jeszcze występująca u Heraklita opozycja między ἀνήρ i παῖς ἀνηβος (por. B 56, B 121, B 79): bo oto mały chłopiec, będąc przewodnikiem, zajmuje miejsce dorosłego, ten zaś dając się prowadzić, występuje w roli dziecka, które nie umie stawiać kroków. Jak się wydaje, konstrukcje participialne dokonują pewnej analizy przyczynowej w trzech etapach: człowiek utracił kontrolę nad swym ciałem (σφαλλόμενος), gdyż jego zmysły i rozum przestały funkcjonować (οὐκ ἐπαῖτων), jako że jego dusza stała się wilgotna (ἔχων ὑγρὴν ψυχὴν)⁵⁰. Nie ulega jednak wątpliwości, że w przedstawionych tu zależnościach najważniejszą (wieńczącą całość rozumowania) rolę spełnia ogniwo środkowe: zawiera się tu bowiem wiedza duszy o sobie samej (samoświadomość) i o tym, jak postępować, aby nie zgubić drogi, która prowadzi do Logosu świata.

O wadze przedstawionej tu myśli świadczy prawdopodobnie istnienie stoickiej reminiscencji środkowej (3) części fragmentu 117 w postaci "fragmentu" 71⁵¹.

B 71 μεμνήσθαι δὲ καὶ
τοῦ ἐπιλανθανομένου ἢ ἢ ὁδοῦ ἀγει.

(Marc. Anton. IV 46 s. 33 Dalfen)

Należy także pamiętać o człowieku, który zapomina, dokąd prowadzi droga.

Mając na uwadze niedokładność, z jaką Marek Aureliusz cytuje (bądź parafrazuje) inne wypowiedzi Heraklita, wypada się powstrzymać od stwierdzenia autentyczności fragmentu 71. Przeciwno niej przemawia ponadto umiejscowienie omawianego zdania: znajduje się ono w środku – między fragmentem 76, omawiającym cykl przemian czterech elementów (ognia, powietrza, wody i ziemi), a fragmentem 72, dotyczącym powszechnego Logosu. Można zatem przypuszczać, iż autor *Rozmyślań* dokonuje w myśl nauki stoickiej uogólnienia w formie zamiany ścieżki pijanego mężczyzny na drogę zgodną z naturą (stoickim Logosem), o czym świadczy zdanie z V Księgi (V 4): "podążam drogą wskazaną przez naturę". Przyczyn niezgodności obu tych dróg doszukuje się Marek Aureliusz nie w nałogu pijaństwa, lecz w powszechnej niezdolności człowieka do stosowania się do wyznaczonej przez naturę drogi⁵².

Niewątpliwie, sens nauki Efezyjczyka pozwalał stoikom na sformułowanie takiego wniosku. Jednak w oczach samego Heraklita problem był o wiele bardziej złożony. Tak przynajmniej sugerują analizowane już wypowiedzi na temat duszy.

⁵⁰ Na relację tę zwrócili uwagę Bollack i Wismann (jw. s. 323).

⁵¹ Zauważył to Diels (DK s. 167), a za nim Marcovich (jw. s. 381), Bollack - Wismann (jw. s. 228) i inni.

⁵² Por. Bollack, Wismann, jw. s. 228.

To właśnie ona stanowi o istocie człowieka, umożliwiając mu poznanie siebie samego (B 101) i otaczającej go rzeczywistości. Oba rodzaje poznania (zewnętrzne i wewnętrzne) w zależności od tego, czy dusza jest podmiotem, czy też przedmiotem poznania) są ze sobą ściśle sprzężone. Nie poznamy siebie bez aparatu zmysłów, świat zaś pozostanie tajemnicą, o ile przewodnikiem na drodze do jego poznania nie będzie $\psi\upsilon\chi\eta$. Aby jednak epistemologiczny rezultat działania duszy był właściwy (tzn., by nie stała się barbarzyńska), musi ona zachować fizyczną równowagę, co oznacza, iż nadmierne zwilgotnienie zakłóci jej sprawność poznawczą – tak jak to doskonale ilustruje obraz pijaka. Oczywiście, celem duszy jest uzyskanie wiedzy i zgodne z nią kierowanie człowiekiem. Osiągnięcie takiego stanu świadomości poprzedza wiele złożonych procesów poznawczych. Ich punktem wyjścia są świadectwa zmysłów (B 55, B 101a, B 7, B 107, B 3). Funkcję koordynatora czynności zmysłów spełnia dalej najważniejszy, jak się okazuje, element witalny, rozumny i poznawczy w człowieku – jego $\psi\upsilon\chi\eta$. Dopiero wówczas dostarczone dane zmysłowe stwarzają możliwość sformułowania i wyartykułowania ich wyników za pomocą logosu (języka), który staje się w ten sposób końcowym i w pełni dla nas zrozumiałym efektem poznania.

DIE ROLLE DER SINNE UND DER SEELE DES MENSCHEN
IN DER HERAKLITISCHEN ERKENNTNISTHEORIE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der vorliegende Artikel stellt den Versuch einer Beantwortung der Frage dar, welche Funktion die Sinne und die Psyche in der Erkenntnistheorie des Heraklit von Ephesus spielen. Die Analyse einiger ausgewählter Äußerungen berechtigt uns zu der Feststellung, dass man dem Denken dieses Philosophen zufolge die objektive Wahrheit über die Welt erlangen kann, wenn die Erkenntnisinstrumente in Gestalt der menschlichen Sinne und der Seele auf die richtige Weise benutzt werden. Das Ziel der Seelentätigkeit ist das Erlangen von Wissen über die Realität und über sich sowie die Lenkung des Menschen diesem Wissen entsprechend. Der Erlangung eines solchen Bewusstseinzustandes gehen viele komplexe Erkenntnisprozesse voraus, deren Ausgangspunkt die Zeugnisse der Sinne bilden (Fragmente B 55, B 101a, B 7, B 107, B 3).

Die Rolle des Koordinators der Sinnetätigkeit erfüllt das wie sich zeigt – wichtigste Vital-, Vernunft- und Erkenntniselement im Menschen, seine Psyche. Damit die Seelentätigkeit jedoch korrekt verläuft (d. h. damit nicht barbarisch wirch, vgl. B 107), muss sie das physische Gleichgewicht behalten (siehe B 36), was bedeutet, dass eine übermäßige Seelenfeuchtigkeit die Erkenntnisfähigkeit beeinträchtigt, was durch das Bild des betrunkenen Mannes sehr schön veranschaulicht wird (B 117). Die Psyche, deren physische Struktur den oben beschriebenen Bedingungen entspricht, vermag die Zeugnisse der Sinne umzuformen und dann mit Hilfe des Logos (der Sprache) den für uns schon voll verständlichen Schlusseffekt zu formulieren und zu artikulieren, nämlich die objektive Wahrheit über uns selbst und die umgebende Realität.