

ADAM DROZDEK

Pittsburgh

O ANTROPOLOGII HERAKLITA

Antropologia Heraklita rzadko stanowi przedmiot rozważań historyków filozofii, którzy koncentrują się przede wszystkim na jego ontologii, chociaż „Heraklit jako pierwszy poważnie zastanawiał się nad duszą ludzką i miał wiele na ten temat do powiedzenia”¹. Uważa się często, że jest to filozof zmiany – której rozumienie streszcza się w przekazanym przez Platona powiedzeniu „wszystko płynie” – a jego filozofia stanowi tym samym przeciwieństwo filozofii eleackiej. Widzi się w nim kontynuatora milezyjczyków, ponieważ przyjmował jedną zasadę wszechświata, mianowicie ogień. Widzi się w nim też kontynuatora Ksenofanesa – w jego krytyce religii, i wreszcie prekursora stoików – w jego rozważaniach o Logosie. Przy tym wszystkim jednak raczej rzadko wspomina się jego antropologię, chociaż w zachowanych fragmentach liczba wypowiedzi dotyczących filozofii człowieka nie jest wcale najmniejsza.

1. Maksyma delficka

Oto Heraklit powiada: „badałem samego siebie” (B101)². Jaki sens może mieć badanie samego siebie, jeśli prawdę należy odnaleźć w Logosie? Cała wszechrzecz

¹ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Weidmann, Berlin 1931, t. 1, s. 375.

² Numeracja fragmentów pochodzi od Hermanna Dielsa i Walthera Kranza, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1961.

stanowi jedność³ – głosi Heraklit – i dodaje, że należy się z tym zgodzić „nie wysłuchawszy mnie, lecz Logosu” (B50). O Logosie zaś stwierdza na początku swej nie zachowanej księgi: „ludzie nie rozumieją owego Logosu, który trwa wiecznie, przed wysłuchaniem tego [co mówię] i po wysłuchaniu; bo chociaż wszystko dzieje się zgodnie z Logosem, są oni jak ludzie bez doświadczenia, gdy doświadczają słów i czynów tak, jak je przedstawiam, rozróżniając każdą rzecz zgodnie z jej naturą, tj. wskazując na to, jak jest” (B1). „Dlatego też należy podążać za tym, co wspólne (powszechne), gdyż Logos jest powszechny, a wielu ludzi żyje tak, jakby posiadało własne rozumienie (*φρόνησιον*)” (B2).

Po zacytowaniu powiedzenia Heraklita dotyczącego badania samego siebie Plutarch podaje maksymę ze ściany świątyni Apollina w Delfach, na której napisane było „poznaj samego siebie” (*γνωθι σαυτόν*)⁴. Ta delficka maksyma przejęta została nie tylko przez Heraklita, lecz również przez Sokratesa. Jednakże maksyma ta miała odmienne znaczenie dla obu filozofów. Dla Sokratesa ważne było poznanie samego siebie, koncentracja na samym sobie, na własnym wnętrzu. Heraklitowi natomiast „nie idzie o to, by poznać samego siebie, lecz by siebie badać”⁵, przy czym badanie to nie ma natury psychologicznej. Dla Heraklita było ważne, że człowiek jest częścią organiczną wszechświata, a więc poprzez to integralne zespolenie z wszechświatem badanie samego siebie prowadzi do poznania świata. Stanie się to jasne, gdy weźmiemy pod uwagę heraklitejską koncepcję duszy i jej stosunku do ognia i Logosu.

Zasadą i substratem wszechświata jest dla Heraklita ogień. W duchu filozofii milezyjskiej wyróżnił on ten element jako fundament materialny kosmosu. Kosmos, powiada filozof efeski, nie został stworzony przez żadnego z bogów, lecz jest wiecznie żywym ogniem (B30). Wszystko jest jedynie formą istnienia ognia. W procesie przemian ogień staje się morzem, ono z kolei ziemią i płonącą masą (błyskawicą?) (B31). Ogień stanowi wymianę za wszystko, a wszystko za ogień (B90), co Simplicius rozumie jako twierdzenie, iż istniejące rzeczy są z ognia – będącego pierwszą zasadą – i zmieniają się na powrót w ogień (*In phys.* 23.33/A5). Podobnie komentuje B90 Plutarch, który cytuje ten fragment (*De E* 8.388d). Należy tu podkreślić, że Heraklit mówi w gruncie rzeczy o dwóch rodzajach ognia: o ogniu-substracie i postrzegalnym ogniu. Jedną z za-

³ Czasami upatruje się istotę filozofii Heraklita w stwierdzeniu „wszystko jest jednością” (B50). Zob. np. Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin 1980, s. 180; Thomas Hammer, *Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus*, Königshausen, Würzburg 1991, s. 41; Marian Wesoły, *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 7-8, s. 37.

⁴ O historii tej maksymy zob. T. Dempsey, *The Delphic oracle: its early history, influence, and fall*, Benjamin Blom, New York 1972, s. 141-142.

⁵ Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, Minuit, Paris 1962, s. 176.

sadniczych różnic między tymi dwoma rodzajami ognia jest to, że ogień-substrat obdarzony jest rozumnością. Po zacytowaniu stwierdzenia Heraklita, że „grzmot kieruje wszystkim” (B64), Hipolit mówi, że dla Heraklita, „ogień jest rozumny (*φρόνιμον ... τὸ πῦρ*) i jest przyczyną rządzącą całym [wszechświatem]” (*Refutatio* 9.10).

Heraklit mówi też o Logosie. Określenie tego, czym jest Logos, nie jest sprawą prostą i nie bez podstaw mówi się, że jest to „jeden z najbardziej dyskutowanych problemów badawczych w filozofii presokratyków”⁶. Wydaje się jednak, że rozumienie Logosu jako rozumu kosmicznego jest najbardziej uzasadnione, i tak też Logos Heraklita był rozumiany jeszcze w starożytności. Nie przypadkiem z filozofii Heraklita czerpali stoicy w swych rozważaniach dotyczących Logosu. Otóż Logos Heraklita wydaje się być rozumnością ognia-substratu⁷. Jest to racjonalność zasady kosmosu, a zatem racjonalność jako taka. Ponieważ Logos jest wieczny i jest czynnikiem sterującym zmianami w kosmosie, to identyfikować go można z Bogiem, o którym Heraklit również mówi (B67, B102). Logos jest więc boską zasadą rozumną immanentną we wszechświecie.

Zauważyć jednak należy, że ogień-substrat nazwany jest *phronimon*. Jaki jest zatem stosunek *logosu* do *phronesis*? Chociaż *phrenes* uważano na siedlisko emocji i woli, bogowie poetów epickich wykonują czynności natury intelektualnej również przy pomocy *phrenes*⁸. Nie ma sprzeczności między tym stwierdzeniem a B2, gdzie Heraklit powiada, że „choć Logos jest wspólny, wielu żyje tak, jakby mieli własne rozumienie (*φρόνεσις*)”, gdyż, jak zauważa Held, Heraklit nie przeciwstawia Logosu *phronesis*, lecz „wspólne” „własnemu”, a więc fraza „własne rozumienie” staje się wewnętrznie sprzeczna: „*phronesis* z konieczności łączy się zawsze z tym, co wspólne”⁹. Możliwa jest zatem identyfikacja *phronesis* ognia-substratu z Logosem¹⁰. Jeśli przy tym zgodzimy się ze stwierdzeniem, że „*phronesis* jest wiedzą odnoszącą się do działania”¹¹, to Logos można uznać za racjonalność rozumnego ognia, gdzie racjonalność ta obejmuje *phronesis*, rozumowanie teoretyczne i pamięć.

⁶ Hans D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen*, Steiner, Wiesbaden 1980, s. 33.

⁷ Ogień jest nośnikiem (*véhicule*) Logosu, jak to ujmuje Abel Jeanniére, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*, Aubier, Paris 1959, s. 78.

⁸ *Teogonia* 488; *Iliada* 2.3, 8.366, 446, 14.264, 15.163, 16.435, 20.115-116; *Odysea* 3.132.

⁹ K. Held, dz. cyt., s. 134.

¹⁰ „*koinos logos... to phronesis*”, powiada James Adam, *The doctrine of the Logos in Heraclitus*, w: tenże, *The vitality of Platonism and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1911, s. 85. Zdaniem Roberta Lahaye, Logos jest rzeczywistą tożsamością rozumności i inteligencji ognia, zob. tenże, *La philosophie ionienne*, Les Éditions du Cèdre, Paris 1966, s. 111.

¹¹ Werner Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia, IW PAX, Warszawa 1962, t. 1, s. 471, przyp. 158 i 161.

2. Nieśmiertelność duszy

Fakt rozumności ognia-substratu znajduje najpełniejszy wyraz w istnieniu duszy ($\psi\upsilon\chi\eta$). Dusza zawsze była związana z życiem. Była ona uważana za zasadę życia, a śmierć oznaczała opuszczenie przez duszę ciała i przeniesienie się do Hadesu.

Ponieważ ogień-substrat jest wiecznie żywy, dusza staje się siłą życiową w człowieku przez skoncentrowanie w sobie owej żywotności właściwej ogniewi. Otóż Arystoteles powiada, że zdaniem Heraklita, dusza jest „wyziewem tego, z czego wszystko jest złożone” (*De anima* 405a24/A15), a więc ognia, a ponieważ Arystoteles uznaje istnienie tylko dwóch rodzajów wyziewów, wilgotnego i suchego, to wyziew przypisywany Heraklitowi musi być suchy. Dusza nie jest powietrzem, jak u Anaksymenesa (13B2), lecz ogniem w jego najczystszej postaci: „sucha dusza jest najmądrzejsza i najlepsza” (B118)¹². Wszelki dodatek wilgotności przynosi duszy szkodę, tak więc np. pijanego trzeba prowadzić, gdyż „nie wie on, dokąd idzie, mając wilgotną duszę” (B117). Tym samym Heraklit nadaje duszy nowy status. Dusza jest nie tylko siłą życiową i centrum osobowości, lecz także centrum racjonalności: pijaństwo powoduje wilgotność dusz, przez co pijany nie wie dokąd idzie. Dusza jest zatem zasadą racjonalną i jej zdolności poznawcze mogą być osłabione przez wilgotność. Dusza może przeistoczyć się w swe przeciwieństwo, tj. w wilgoć: „śmiercią dla duszy jest stanie się wodą” (B36). Dusza jest częścią podlegającego ciągłym zmianom wszechświata i przestaje istnieć, gdy ogień – w cyklu przemian – przekształci się w wodę (por. B31). W takim razie nieśmiertelność duszy jest w systemie Heraklita rzeczą niepewną, lecz nie znaczy to, że dusza umiera, gdy umiera ciało. Heraklit mówi bowiem o duszach żyjących w Hadesie (B98), czyli dusze mogą żyć jeszcze długo po opuszczeniu ciała.

Jednakże warto zauważyć, że granica między życiem a śmiercią nie jest wcale ostra. Heraklit powiada: „nieśmiertelni [są/stają się] śmiertelnymi, śmiertelni nieśmiertelnymi, żyjąc ich śmierć (śmiercią), umarliży w ich życiu (co do ich życia)” (B62). W tym trudnym fragmencie frazę „nieśmiertelni śmiertelnymi” należy połączyć z frazą „żyjąc ich śmierć” a „śmiertelni nieśmiertelnymi” z „umarli-

¹² „Dusza w czynnym i właściwym sobie stanie składa się z ognia”; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wydawnictwo Axis, Warszawa 1999, s. 206. „Dusza ... staje się ... formacją ognia”; Kostas Axelos, dz. cyt., s. 180. Por. też Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Riesland, Leipzig 1920, t. 1, s. 882-883; K. Held, dz. cyt., s. 430; Joel Wilcox, *The origins of epistemology in early Greek thought: a study of psyche and logos in Heraclitus*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1994, ss. 79, 81, 86.

szy w ich życiu”¹³, nie na odwrót¹⁴. Fragment ten wyjaśnić można odwołując się do wiary Heraklita w reinkarnację¹⁵. Nieśmiertelne dusze stają się w pewnym sensie śmiertelne, gdy łączą się z ciałem i żyją śmierć owego śmiertelnego ciała; innymi słowy, ponieważ życie ludzkie zawsze kończy się śmiercią, to życie to jest życiem ku śmierci, życie ludzkie jest śmiercią. Przed zacytowaniem B21, Klemens z Aleksandrii pyta retorycznie: „Czyż Heraklit ... nie nazywa narodzin śmiercią?” (*Kobierce* 3.21.1). Pisze bowiem, że „zstąpienie w ciało jest dla duszy snem i śmiercią” (5.105.2). A jednak poprzez duszę, przez ów nieśmiertelny element życia ludzkiego, ludzie są nieśmiertelni, tj. stają się nieśmiertelni w życiu nieśmiertelnej duszy po śmierci.

Jak to jednak pogodzić z wyrażonym powyżej przypuszczeniem, że dusza jest śmiertelna? Przekonanie to oparte jest na twierdzeniu, że „śmiercią dla duszy jest stanie się wodą” (B36) i że ogień-substrat w cyklu przemian staje się wodą. Można utrzymywać, że przemiana duszy w wodę jest twierdzeniem natury teoretycznej, że gdy ogień-substrat przybierze formę duszy, to pozostaje tą duszą na zawsze. Nie teoretycznej jednak natury jest twierdzenie, że dusza może stać się wilgotna i poprzez to utracić swe zdolności poznawcze. Jeśli tak, to nieśmiertelność wymagałaby nie przekraczania pewnego poziomu wilgotności, by element duchowy, tj. element ognisty, zawsze był obecny w duszy ludzkiej. Interpretacja taka jest możliwa, gdyż w doktrynie Heraklita istnieją nieprzekraczalne granice, które – należy założyć – znane są Logosowi od wieczności. Tak więc czytamy, że „Słońce nie wykracza poza swoje granice (miary, *μέτρα*), w przeciwnym bowiem razie mściwe Furie, postanki Dike, odnajdą je” (B94). Zdarzyło się wszak, że Faeton niewprawną ręką powoził wozem słonecznym zbaczając z właściwej drogi i powodując wiele niefortunnych zmian na ziemi, za co Zeus poraził go piorunem. A Dike, o której mówi Heraklit, to córka Zeusa odpowiedzialna za harmoniczny bieg wszechrzeczy. Istnienie ciągłych przemian w świecie nie oznacza, że wszelkie przemiany są możliwe. Świat jest kosmosem, tj. uporządkowaną, harmoniczną całością kierowaną prawami, których siedliskiem jest Logos, gdyż kosmos to „wieczny ogień, który zapala się według miary (*μέτρα*) i według miary gaśnie” (B30). Jak więc słońce nie może zbaczać ze swego toru – mógłby argumentować Heraklit – tak dusza nigdy nie straci zupełnie elementu ognistego i zawsze pozostaje duszą. Jeśli jednak tak się stanie – a przecież słońce raz zboczyło ze swego toru – wtedy dusza utraci nieśmiertelność, lecz rzadko należy liczyć się z taką możliwością.

¹³ K. Held, dz. cyt., s. 452.

¹⁴ Jak przyjmują Jean Bollack i Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Minuit, Paris 1972, s. 209.

¹⁵ Ślady wiary Heraklita w reinkarnację odnaleźć można w B26 i B63, por. też T. M. Robinson, komentarze, w: Heraclitus, *Fragments*, University of Toronto Press, Toronto 1987, ss. 94, 126.

Pozostaje jeszcze inna możliwość. Dusza z założenia jest nieśmiertelna, gdyż jest pochodną ognia-substratu, nawet gdy istnieje całkowicie w postaci wody, to owa woda jest tylko formą istnienia ognia-substratu. Jednak zmieniając się w wodę, dusza staje się śmiertelna w tym sensie, że traci indywidualność. Nieśmiertelny jest element duchowy, którym jest ogień-substrat, lecz jednostka jest śmiertelna. To, co powszechne, to, co ogólne, trwa wiecznie, natomiast tymczasowy, indywidualny przejaw owej ogólności w postaci konkretnej duszy przemija. Interpretację tę potwierdza przekaz Aetiusa, który mówi, że zdaniem Heraklita dusza po opuszczeniu ciała wraca do duszy wszechświata, tj. do tego samego rodzaju, co ona sama (*Dox. gr.* 392/A17).

3. Dusza i Logos

Na czym opiera się racjonalność duszy? „Mówiący rozumnie ($\xi\upsilon\nu\nu\acute{o}\omega$) muszą mocno oprzeć się na tym, co wspólne ($\xi\upsilon\nu\tilde{\omega}$) wszystkim”, tak jak poszczególne prawa opierają się na jednym boskim prawie (B114). Użyta przez Heraklita gra słów podkreśla fakt, że rozumność wiąże się z powszechnością, z oparciem się na tym, co wspólne, a tym jest tylko Logos, którego fragment B1 określa jako wspólny. To, co wspólne, jest tu odpowiednikiem jednego boskiego prawa, a więc to, co wspólne, ma mieć również charakter boski. I – powtórzmy – może być to tylko Logos, któremu przypisane są boskie atrybuty wieczności i kontroli nad biegiem wydarzeń w kosmosie. Tak więc rozumności nie można osiągnąć opierając się na własnej, prywatnej wiedzy, na własnym zasobie informacji. Logos musi być fundamentem wiedzy, inaczej informacje nie tworzą całości, spoza rozlicznych faktów nie widać jedności. Tak więc, według Heraklita, „duża ilość informacji ($\pi\omicron\lambda\nu\mu\alpha\theta\acute{\iota}\eta$) nie uczy rozumu ($\nu\acute{o}\omicron\nu$)” – nie nauczyła go ona m.in. Pitagorasa (B40), który nagromadziwszy wiele informacji utworzył własną mądrość, ale niewiele warta (B129). Wypowiedzi te wskazują, że *noos* nie oznacza tu rozumowania; jest to raczej intuicja, wgląd w istotę rzeczy, które to rozumienie odnaleźć można już u Homera¹⁶. Posiadanie takiej intuicji jest rzeczą rzadką, choć każdy jest w stanie ją posiadać, aczkolwiek wymaga to odpowiedniego wysiłku. Myśl taką później odnajdziemy u Platona, który zarysuje cały system edukacji konieczny do kształcenia kasty rządzącej.

¹⁶ Zob. Kurt von Fritz, „*Nous*”, „*noein*”, and their derivatives in pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras), w: A. Mourelatos (red.), *The pre-Socratics*, Anchor Books, Garden City 1974, ss. 26, 40, 41.

Heraklit powiada również, że „oczy i uszy są marnymi świadkami dla ludzi, którzy mają barbarzyńskie dusze” (B107). Dla Greków barbarzyństwo oznaczało niemożność zrozumienia języka greckiego. Wrażenia zmysłowe zatem nie na wiele się zdadzą, gdy dusza nie jest w stanie ich odpowiednio interpretować dzięki odpowiedniemu językowi i, szerzej, dzięki odpowiedniej teorii. Sekstus, który cytuje ten fragment, powiada, że zdaniem Heraklita błąd polega na „zaufaniu zmysłom pozbawionym rozumu” (*Adv. math.* 7.126). Sekstus nieco później omawia koncepcję Demokryta, który odróżnia poznanie czysto zmysłowe („bękarcie”) od poznania rozumowego (7.138). Samo poznanie zmysłowe jest więc tyle warte, co *polimathia* z B40, a więc nagromadzenie dużej ilości informacji. Tak jak rozumienie języka zakłada istnienie rozumu, zdolności pojmowania, możliwości widzenia całościowego, tak rzeczywiste poznanie zakłada, że widzi się harmonię ukrytą za pozornie nie powiązаныmi z sobą faktami, że widzi się, iż sprzeczności w naturze i społeczeństwie są przejawem ukrytych regularności i sterującego wszystkim Logosu. Tak jak barbarzyńca słysząc, nie słyszy, bo słysząc dźwięki, nie pojmuje znaczenia (por. B34), tak barbarzyńska dusza widząc nie widzi, bo nie jest w stanie dostrzec harmonii leżącej u podstaw dochodzących do niej wrażeń wzrokowych (i słuchowych).

Jaki jest więc stosunek duszy do Logosu? „Dusza ma Logos, który rośnie” (B115). Rozumność duszy jest więc proporcjonalna do wypełniającego ją Logosu. Logos jest rozumnością wszechświata, a najlepiej przejawia się to właśnie w rozumności duszy. Gdy dusza staje się wilgotna, to jej rozumność maleje, tzn. obecność Logosu staje się mniej widoczna. Tak też o Biasie, jednym z siedmiu mędrców, Heraklit powiada, że „jego Logos jest większy niż innych” (B39)¹⁷. Dlatego też badanie siebie jest uzasadnione tym, że dusza jest przepełniona Logosem.

Badanie to jest jednak nigdy nie kończącym się zadaniem. „Granic duszy nie zbadasz w swych wędrówkach, nawet jeśli przejdiesz wszystkie drogi, tak głęboki posiada ona Logos” (B45). Badanie samego siebie jest w gruncie rzeczy badaniem przenikającego człowieka Logosu. Nie daleka jest więc droga do poznania istoty wszechświata. Wystarczy wgląd w samego siebie. Logos jest powszechny, musi być więc i w człowieku, a ponieważ Logos jest rozumnością, to gdzieś indziej najlepiej go odnaleźć, jak w tym, co stanowi o racjonalności człowieka, czyli w duszy. Tak więc „badanie głębokiego logosu duszy zbiega się z badaniem logosu wszechświata”¹⁸. Badanie samego świata jest tylko środkiem do celu, którym jest

¹⁷ „Heraklit po prostu powiada, że Bias miał więcej Logosu – uniwersalnego i wiecznego Logosu – w sobie, niż inni nauczyciele”; J. Adam, dz. cyt., s. 86. Jeśli „logos” przełożyć jako „sława”, B39 przekształca się w trywialne stwierdzenie, co oczywiście jest możliwe; jednakże wydaje się, że Heraklit użył tu gry słów, co wskazuje nie tyle na fakt sławy Biasa, lecz na jej źródło, Logos. Na możliwość użycia gry słów wskazuje Charles H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, s. 176.

¹⁸ K. Axelos, dz. cyt., s. 177.

poznanie Logosu, a więc za zasadne uznać można stwierdzenie, że człowiek jest mikrokosmosem stanowiącym analogię do makrokosmosu¹⁹.

Maksyma delficka u Heraklita nie tylko nie ma charakteru psychologicznego, lecz wręcz anty-psychologiczny. Samowiedza ma charakter pozytywny, jeśli człowiek koncentruje się nie na poznaniu samego siebie, lecz na badaniu siebie. Prawdziwe poznanie siebie uzyskuje się przez wyjście poza siebie w tym sensie, że odkrywa się swą pozycję we wszechświecie, harmonijność świata i stojącą za tym siłę, boski Logos²⁰. Podczas gdy Sokrates chciał zgłębiać jednostkę ludzką jako cel badań filozoficznych, Heraklit uważał tego rodzaju badanie za bezproduktywne. Sokrates więc stanowi w antropologii przeciwieństwo Heraklita. Heraklit powiedziałby, że badanie Sokratejskie wiedzie człowieka na manowce, do kształtowania własnych, prywatnych poglądów nie tylko na samego siebie, ale i na całą wszechrzecz. Samowiedza powinna prowadzić do poznania istoty świata, co jest możliwe poprzez rozpoznanie w sobie powszechności, działania Logosu, poprzez widzenie samego siebie w perspektywie harmonii powszechnej. Ludzie nie pojmują Logosu nie dlatego, że jest to z zasady niemożliwe, lecz dlatego, że własna oryginalność, własna odrębność, próba odseparowania się od tego, co powszechne, staje się dla nich ważniejsza aniżeli zgłębienie prawdy. Poznanie jej jest możliwe nie tylko dlatego, że Logos jest powszechny (B1), ale i dlatego, że przywilej ten nie jest zarezerwowany tylko dla wybrańców. „Wszyscy ludzie są w stanie poznać samych siebie (γινώσκειν ἑωυτούς) i poprawnie myśleć (σοφρονεῖν)” (B116). Ponieważ wszyscy mogą znać samych siebie, to wszyscy mogą znać Logos, co jest wyrazem „epistemicznego optymizmu”²¹. Nie jest to jednak zadanie łatwe, gdyż często „ludzie zwodzeni są w rozpoznaniu tego, co oczywiste” (B56). Do poznania prawdy konieczna jest wytrwałość i wiara, tj. właściwe nastawienie, gdyż „większość tego, co boskie (...) uchodzi uwadze z powodu niewiary” (B86). Prawda jest ukryta, oczywistość jest myląca, lecz z odpowiednim nastawieniem i przy wystarczającym wysiłku dotarcie do prawdy jest możliwe: „Jeśli nie oczekujesz nieoczekiwanego, to nie odnajdziesz go” (B18).

¹⁹ Por. np. Philip Wheelwright, *Heraclitus*, Atheneum, New York 1964, ss. 17, 75; Roman Dilcher, *Studies in Heraclitus*, Georg Olms, Hildesheim 1995, s. 54; Miroslav Marcovich, *Herakleitos*, Alfred Druckenmüller, Stuttgart 1967, s. 303. Zdaniem A. Aalla, dusza ludzka jest Logosem świata w miniaturze: Anathon Aall, *Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1896 [przedruk: Minerva, Frankfurt/M. 1968], s. 36. E. Hussey uważa, iż „kosmos Heraklita odpowiada strukturze odkrytej drogą introspekcji”; Edward Hussey, *Epistemology and meaning in Heraclitus*, w: M. Schofield, M. C. Nussbaum (red.), *Language and Logos. Studies in ancient Greek philosophy presented to G. E. L. Owen*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 58.

²⁰ „Człowiek bada siebie i może prawdziwie odnaleźć samego siebie tylko przekraczając wąskie granice prywatnego świata”; K. Axelos, dz. cyt., s. 177.

²¹ Robinson, dz. cyt., s. 157.

Nie przeczy takiemu postawieniu sprawy twierdzenie, że „dla człowieka charakter to *δαίμων*” (B119). Jeśli *daimon* oznacza przeznaczenie, to fragment ten wyraża przekonanie, że los człowieka zależy od niego samego, jego charakter wytycza jego los. Ponieważ jednak Logos kieruje wszystkim, to kieruje i losem jednostki, i jego charakterem – toteż w ostatecznym rozrachunku los człowieka wyznaczany jest przez Logos²². Pozostaje zatem trudny problem, dlaczego ludzie działają niezgodnie z Logosem, skoro ów Logos stoi za wszystkimi wydarzeniami. Heraklit tego problemu nie podejmuje. Rozważany on będzie później, począwszy od stoików, przez niemalże wszystkich filozofów i teologów. Rodzi się tu bowiem niezwykle trudny filozoficznie problem determinizmu i wolności, problem wszechwiedzy i wolności woli. Dla Heraklita nie był to jeszcze problem filozoficzny i zgodziły się on po prostu z twierdzeniem, że „tylko w podporządkowaniu porządkowi i w ostatecznej instancji prawu kosmicznemu może człowiek znaleźć pokój, który stanowi szczęście”²³.

Powracając do fragmentu B119, zauważmy, że *daimon* może również być aluzją do Hezjoda. W *Pracach i dniach* (121-123) Hezjod mówi o *daimonach*, czyli duchach złotego pokolenia, które są strażnikami śmiertelników. W tym sensie charakter ludzki staje się strażnikiem człowieka i – co wzmacnia poprzednie rozumienie – staje na straży losu człowieka. W każdym razie, los ów wyznaczany jest przez samego człowieka, a nie decyzjami bogów olimpijskich. U Heraklita to ostatnie stwierdzenie jest oczywiste, gdyż dla niego bogowie ci to tylko przejawy Boga-Logosu. A ponieważ charakter człowieka to dzieło tego Logosu, zatem badając samych siebie, ludzie są w stanie poznać prawdę. Wysiłek ów należy do nich samych, ale w jego wyniku poznają, że jednak nie wszystko zależy od nich, że ich konstytucja, tak jak konstytucja świata, zależna jest od Logosu²⁴.

Aczkolwiek potencjalnie każdy człowiek może osiągnąć wiedzę o Logosie, a tym samym o właściwym stanie rzeczy, to pełnej wiedzy nigdy nie uzyska. „Natura ludzka nie posiada właściwego zrozumienia, posiada go zaś natura boska” (B78); „najmądrzejszy człowiek podobny jest do małpy w porównaniu z Bogiem, jeśli idzie o wiedzę, piękno i wszystko inne” (B83). Bias może więc być jednym z siedmiu mędrców, ponieważ jego dusza wypełniona jest Logosem, lecz niewielka to wiedza w porównaniu z boską wiedzą samego Logosu. Wiedza zbliża człowieka do Boga, poprzez zdobywanie wiedzy człowiek nasyca się coraz bardziej

²² W tym duchu K. Held sugeruje, że mimo istniejących różnic, poglądy ludzi mają wspólny element, którym jest Logos, i w sposób nieświadomy te różnice poglądów zmierzają ku jedności; zob. Klaus Held, *Der Logos-Gedanke des Heraklit*, w: V. Klostermann (red.) *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1970, s. 191.

²³ W. Windelband, *History of Ancient Philosophy*, Dover 1956, s. 57.

²⁴ I w tym sensie zapewne rozumieć można dość zagadkową interpretację, że „byt człowieka jest tym, czym jest – bogiem”; zob. J. Bollack, H. Weismann, dz. cyt., s. 329.

elementem boskim²⁵, lecz pełni boskości nigdy nie osiągnie, albowiem granice duszy są niezgłębione przez to, że niezgłębiony jest Logos.

4. Początki myśli antropologicznej

W myśli filozofów milezyjskich rozważania ontologiczne i kosmologiczne były centrum zainteresowań, u Ksenofanesa centrum tym stają się kwestie teologiczne i, do pewnego stopnia, teoriopoznawcze, u Heraklita natomiast mamy do czynienia z połączeniem obydwu nurtów. Heraklit koncentruje się na wszechświecie, jego strukturze oraz przyczynach zachodzących w nim zmian i raczej marginalnie zainteresowany jest problemami filozofii człowieka. Człowiek jest dla niego integralną częścią kosmosu i punktem wyjścia do jego poznania. Człowiek jest więc ważny dla Heraklita bardziej z punktu widzenia ontologicznego niż antropologicznego. Niejako wbrew sobie, czy też wbrew duchowi swej filozofii, wkracza on na teren antropologii filozoficznej i w tym sensie zgodzić się można ze stwierdzeniem Axelosa, że „u Heraklita odnajdujemy początki myśli antropologicznej”²⁶.

Antropologii tej jednak nie można oddzielić od ontologii; antropologia jest podporządkowana ontologii i bardzo trudno byłoby w systemie Heraklita zajmować się antropologią bez ciągłych odwołań teologiczno-ontologicznych, jak to jest możliwe np. u Sokratesa. Obaj wychodzą od delfickiej zasady, lecz nadają jej bardzo różne znaczenie. Badanie samego siebie nie ma, u Heraklita, prowadzić do poznania samego siebie, bo dla niego jednostka jest – w perspektywie kosmicznej – mało ważna. Heraklit, by odwołać się do maksymy Kanta, zainteresowany jest niebem gwiazdzistym, Sokrates natomiast prawem moralnym w człowieku. Sokrates więc jest właściwym ojcem antropologii filozoficznej. Osiągnął on to kosztem odwrócenia się od problemów poza-antropologicznych i wymagało to dużego wysiłku filozoficznego, by antropologia stała się integralną, lecz względnie niezależną częścią systemu filozoficznego. I ciekawe, że jedną z pierwszych tego rodzaju prób, obok Platona i Arystotelesa, podjęli spadkobiercy filozoficzni Heraklita, stoicy.

²⁵ „Istota ludzka może osiągnąć boski charakter drogą wysiłku i wiedzy” – powiada Michael Bartling, *Der Logosbegriff bei Heraklit und seine Beziehung zur Kosmologie*, Kümmerle Verlag, Göppingen 1985, s. 86. Z pewną emfazą W. J. Verdenius mówi tu o „epistemologicznej mistyce”; zob. W. J. Verdenius, *Der Ursprung der Philologie*, „Studium Generale” 19, 1966, s. 110. Zdaniem K. Helda, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, wyd. cyt., s. 448, „natura ludzka” oznacza tu „przeciętność przedfilozoficznego [etapu] życia”, lecz ograniczenie to wydaje się nieuzasadnione, idzie tu bowiem o naturę wszystkich ludzi, na każdym etapie życia.

²⁶ K. Axelos, dz. cyt., s. 177.