



MICHEL FATTAL

Słowa i czyny u Heraklita

O teoretycznych podstawach moralnego działania

Speech and Action in Heraclitus
On the Theoretical Foundations of Moral Action

ABSTRACT: Doesn't the originality of Heraclitus reside in elaborating, well before Socrates and Plato, a philosophical and theoretical reflection on the foundations of moral and political action? In what ways does Heraclitus envisage the relations between speech and action? The logos (speech) and epos (word) of the philosopher, which are behind the doctrine of the harmony of opposites, don't they offer a pathway, a stable criterion and norm for individual and collective action?

Our contemporaries of the 21st century, conscious of the "crisis of values" affecting our western societies and concerned about the rational foundations of moral and political action, will be surprised perhaps to catch the stimulating character of the statement made on this subject by a poet-philosopher situated at mid-point between Homeric and Hesiodic poetry on the one hand, and the philosophy of Plato and Aristotle on the other. They'll be surprised to find beside the current ecological concerns, a philosophy situating nature (*physis*) and the cosmos at the center of its interrogation, and making this nature the ultimate criterion in governing our lives and thoughts.

KEY WORDS: Heraclitus • morality • ancient philosophy • pre-Socratic philosophy • logos

Słowo wstępne

Na powstanie niniejszego opracowania złożyła się działalność związana z prowadzeniem wykładów na Uniwersytecie Grenoble 2, dotyczących związków między teorią i praktyką u Greków oraz prowadzone od wielu lat badania nad statusem *Logosu* w filozofii greckiej¹. Zawarte tu rozwa-

¹ Zob. zwłaszcza M. Fattal, «Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction», *Revue des Etudes Grecques*, XCIX/470-471 (1986), ss. 142-152; *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident*, Przedmowa autorstwa P. Aubenque'a, Paris, Beauchesne, «Bibliothèque des Archives de Philosophie, n° 50», 1988; przekład na język włoski: *Per un nuovo linguaggio della ragione. Convergence tra Oriente e Occidente*, przeł. S. Cives, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, «Universo Filosofia, n° 27», 1999;

zania poświęcone związkom „słów” i „czynów”, „działania” i „mówienia” u Heraklita z Efezu są również owocem współpracy z uczonymi z Włoch, w szczególności z Wenecji i z Neapolu.

Zwrócenie uwagi na zagadnienie związków między słowami a czynami, działaniem a mówieniem, jakie można wytropić u Heraklita – od czasów Arystotelesa zazwyczaj nazywanego „fizykiem” lub „fizjologiem” – jest o tyle pożyteczne, że powinno pozwolić na dostrzeżenie w jego myśleniu zależności między fizyką, wysuwaną na pierwszy plan przez komentatorów a jego etyką, rzadziej badaną, a nawet przez niektórych zapomnianą. Wydobycie na światło dzienne subtelnych związków łączących fizykę i kosmologię Efezjanina z jego etyką powinno sprawić, iż czytelnik doceni głębię i oryginalność myśli, które dotarły do nas jedynie we fragmentach.

Chcąc podać choć jeden przykład tego „zapomnienia” w odniesieniu do zagadnienia etyki i moralności u Heraklita w ich bliskich związkach z fizyką i kosmologią, możemy przytoczyć ważne dzieło P. Hadota, które, będąc wyczerpującą i trafną refleksją nad tymi związkami u innych autorów starożytności i nad filozofią starożytną jako „sztuką życia”, nie zawiera rozważań na temat tej problematyki u Heraklita z Efezu. P. Hadot nie omieszkał jednak przy tym odesłać do fizyki Heraklita na początku (rozdział I) znakomitego dzieła poświęconego badaniom historii słowa „natura” w myśli zachodniej. Po filologicznej analizie jednej z najbardziej enigmatycznych formuł Heraklita: „Natura rzeczy lubi się ukrywać” (*physis kruptesthai philei*) (B 123 D.K.), komentator poświęca ostatecznie główną część swoich analiz na przedstawienie historii słowa „natura” na przestrzeni blisko dwudziestu wieków, od jego platońskich źródeł aż do Heideggera. Oczywiście, poświęcony w całości historii pojęcia natury, esej P. Hadota

przekład na język polski: *Logos. Między Orientem a Zachodem*, przeł. P. Domański we współpracy naukowej z K. Pachniak i M. Olszewskim, Warszawa, IFiS PAN, 2001; *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2001; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, A cura di R. Radice, Milano, Vita e Pensiero, «Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, n° 99», 2005; *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (ed.), Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2003; *Image, Mythe, Logos et Raison*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2009; *Le langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2009.

² Zob. szczególnie P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993; Nowe wydanie przejrzone i rozszerzone, Paris, Editions Albin Michel, «Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité», 2002. Można także sięgnąć po *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Editions Albin Michel, «Itinéraires du Savoir», 2001.

nie ma na celu podjęcia analizy ścisłych związków między fizyką a etyką Heraklita³.

W ostatnio opublikowanym hołdzie, poświęconym dziełu P. Hadota, zatytułowanym *Le Savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, J.-F. Balaudé zamieścił jedynie dwie strony analizy innej sentencji Heraklita: „szukałem samego siebie” (*edizesamen emeouton*) (B 101 D.K.), która wszelako mogłaby wywołać szerszą i bardziej konsekwentną refleksję na temat heraklitejskiej etyki i sztuki życia⁴. Rozumiemy jednak, że celem dzieła J.F. Balaudé’ego nie było mówienie o Heraklicie. Historyk filozofii poświęca zasadniczą część swoich rozważań etyce Empedoklesa, Sokratesa i Platona, „wyznając” całkiem szczerze na stronie 54, że jego komentarz do fragmentu 101 Heraklita jest „pośpieszny”.

Biorąc pod uwagę fakt, iż P. Hadot przedstawia historię pojęcia natura w myśli zachodniej nie zatrzymując się nad relacjami, jakie zachodzą między fizyką a etyką w zachowanych fragmentach pism Heraklita, a także fakt, iż J.-F. Balaudé snuje rozważania nad etyką Empedoklesa, Sokratesa i Platona, nie analizując przy tym fragmentów Heraklita poświęconych etyce – przedłożenie czytelnikowi opracowania pozwalającego na uchwycenie subtelnych i bliskich związków ustanowionych przez Heraklita między tym, co można byłoby nazwać jego fizyką lub jego kosmologią, z jednej strony a jego etyką, z drugiej strony – wydaje się być dostatecznie uzasadnione. Taka refleksja powinna również pozwolić czytelnikowi na docenienie znaczenia i nowocześnieści Heraklitejskiej odpowiedzi na pytanie *ja k ż y ć*?

(W naszych rozważaniach najczęściej będziemy się odnosić do francuskiego tłumaczenia fragmentów Heraklita, czasem je modyfikując, autorstwa M. Conche’a: *Héraclite, Fragments*, Paris, PUF, «Epiméthée», 1986).

Wprowadzenie

W starożytności niektórzy myśliciele, jak Platon, uznawali filozofię Heraklita za filozofię ustawicznego stawania się. Jeśli wszystko jest w ruchu, jeśli wszystko płynie (*panta rhei*), to nie ma żadnej stabilnej formy – niezbędnej do wypracowania prawdziwościowego dyskursu i nauki ścisłej. W oczach Platona, heraklitejska filozofia ciągłego stawania się przybierałaby formę relatywizmu tożsamego z relatywizmem sofisty Protagorasa, który utrzymywał w słynnej formule, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Skoro

³ Podtytuł dzieła jest wymowny, P. Hadot, *Le Voile d’Isis. Essai sur l’histoire de l’idée de Nature*, Paris, Editions Gallimard, «Folio Essais», 2004.

⁴ J.-F. Balaudé, *Le Savoir-vivre philosophique. Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, «Le Collège de Philosophie», 2010, s. 54–55.

człowiek jest miarą wszechrzeczy, wszystkie opinie mają taką samą wartość. Dlatego nie ma już stałej, niezmiennej i absolutnej prawdy, umożliwiającej uzasadnienie naszego mówienia i działania. Filozofia Platona będzie więc reakcją na relatywizm Protagorasa i sofistów. Troszczący się o poszukiwanie stałego kryterium, pozwalającego na zbudowanie nauki ścisłej i kierowanie naszą etyczną i polityczną praktyką, Platon opracuje swoją teorię stałych i wiecznych, realnych i prawdziwych idei, które są paradygmatami i wzorami rzeczy fizycznych. Zmysłowy świat stawania się, w którym żyje człowiek, jest, w jego oczach, jedynie odbiciem lub obrazem inteligibilności, na której szczycie należy umieścić ideę w najwyższym stopniu wzorcową, Dobro. Dobro pojęte jako wzór doskonałości jest najwyższą prawdą (*akribestate aletheia*), tą, która ustanawia rzeczywistość w jej całości. Ta Idea usytuowana ponad wszystkimi ideami, „ponad bytem” (*epekeina tes ousias*) (*Państwo VI*, 509 b), jest nie tylko najwyższą ontologiczną zasadą (*arché*), pozwalającą wyjaśnić narodziny rzeczy zmysłowych i inteligibilnych. Jest również zasadą etyczną i polityczną, która powinna służyć za paradygmat lub nienaruszalny korelat króla-filozofa, uznanego za zarządcę idealnego miasta.

Ta zasada powinna również kierować życiem, działaniami i w ogóle codziennymi zwyczajami ludzi. Ale jedynie filozof-król potrafi zarządzać idealnym miastem, ponieważ jest doskonały. Dokładniej, jest pierwszym, który żyje zgodnie z Dobrem oraz działa moralnie i politycznie wiedziony przez Dobro, gdyż jest w stanie teoretycznie kontemplować najbardziej dostojną i doskonałą Ideę – tę, która powinna kierować poprawnym mówieniem i działaniem. Platon w *Państwie* uprawia niewątpliwie refleksję nad filozoficznymi i teoretycznymi podstawami moralnego działania. Filozof, głosi Platon, jest w stanie „kontemplować” Dobro dzięki długiej edukacji muzycznej, astronomicznej, geometrycznej i matematycznej. Matematyka jest zapowiedzią zastosowania dialektyki, prawdziwej retorycznej sztuki prowadzącej do prawdy.⁶ W grece odpowiednikiem „kontemplować” jest

⁵ Zob. na ten temat, Th. A. Szlezak, «L'idée du Bien en tant qu'*arché* dans la *République* de Platon», [w:] M. Fattal (ed.), *La Philosophie de Platon*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2001, Tom 1, ss. 345–372; *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, Sankt Augustin, Academia Verlag, «Lecturae Platonis 3», 2003.

⁶ Zob. na ten temat, M. Fattal, «*Lalêthês logos* du *Phèdre* en 270 c», [w:] L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, Sankt Augustin, Academia Verlag, «International Plato Studies I», 1992, ss. 257–260; «Le *Logos* dans le *Phèdre* de Platon (265 d, 266 a i 270 c)», [w:] M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris-Montréal-Budapest-Turin, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2001, ss. 129–157; przekład na język włoski: *Ricerche sul Logos. Da Omero a Plotino*, A cura di R. Radice, Milano, Vita e Pensiero, «Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi», n° 99, 2005, ss. 89–104.

słowo *theorein*, które znaczy przede wszystkim „ogłądać” lub „widzieć”. *Theoria* oznacza więc „kontemplację” lub „spojrzenie” umysłu, które jest bezwzględnie konieczne do uchwycenia zasady wszechrzeczy i wszelkiego działania. Od momentu, gdy umysł po raz pierwszy dokona teoretycznej kontemplacji Dobra, filozof będzie w stanie zastosować Dobro w praktyce i według Dobra zarządzać *polis*. Widać więc, że Platon uczynił z Dobra teoretyczną zasadę działania moralnego i politycznego.

Czy możemy jednak utrzymywać, że Platon – skoro proponuje stałe kryteria działania w celu zwalczania moralnego relatywizmu swoich przeciwników – był tym pierwszym, kto podjął refleksję nad teoretycznymi podstawami działania moralnego i politycznego?⁸ Rozumie się samo przez się, że to Sokrates wyprzedził Platona w opracowaniu refleksji o racjonalnych i teoretycznych podstawach moralnego działania⁹. Zdaniem Sokratesa, jeżeli teoretycznie zdefiniujemy to, czym jest cnota czy odwaga, potrafimy cnotliwie i odważnie działać. To niezaprzeczalnie Sokrates zaproponował etykę racjonalną lub formę racjonalności moralnej, która wyznaczy refleksję jego ucznia Platona i powołujących się na niego filozofów greckich. Sokrates nie miał potrzeby opracowywać, jak czyni to Platon, teorii idei, by ustanowić etyczne działanie. Zdaniem Sokratesa ustalenie niezmiennych kryteriów prawego działania możliwe jest dzięki badaniu, pytaniu, dialogowi i majeutyce. W racjonalnym dyskursie oraz wymianie dialogicznej i dialektycznej możliwe jest zdefiniowanie pojęć dotyczących etyki i moralnego działania. Platon nie omieszka przejąć na swoją modłę tych sokratycznych praktyk pytania, dialogu i dialektyki. I do dialektyki rozumianej jako wymiana krótkich i szybkich pytań oraz odpowiedzi, wprowadzonej przez swojego mistrza, dorzuci sens dialektyki jako heurystycznej metody zbierania i dzielenia, której celem będzie najlepsze z możliwych definiowanie natury słów¹⁰.

Ale wróćmy do Heraklita. Według Platona, Efezjanin w żadnym razie nie był w stanie rozmyślać nad normą, wartością czy zasadą pozwalającą

⁷ Por. A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, «Bibliothèque de Philosophie, n° 11», 1936; i J.-F. Mattéi, *L'Enigme de la pensée*, Nice, Les Editions Ovadia, «Chemins de pensée», 2006.

⁸ Por. M. Migliori, L. M. Napolitano Valditara (ed.), D. Del Forno (współed.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Proceedings of the International Colloquium, Piacenza (Italy) 2003, Sankt Augustin, Academia Verlag, «Lecturae Platonis 4», 2004.

⁹ Por. A. Gomez-Lobo, *Les Fondements de l'éthique socratique*, przekład z języka angielskiego N. Ooms, Przedmowa M. Frede, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, «Problématiques Philosophiques», 1996.

¹⁰ Por. M. Fattal, «Le Sophiste: logos de la synthèse ou logos de la division?», [w:] P. Aubenque (ed.), teksty zebrane przez M. Narcy, *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Napoli, Bibliopolis, «Elenchos XXI», 1991, ss. 145–163.

na solidne ugruntowanie moralnego działania. Heraklit będzie dyskredytowany nie tylko przez Platona za swój relatywizm, ale też parodiowany przez mówcę Lukiana z Samosat (II wiek po Chrystusie), który nie omieszkał przedstawić filozofii Efezjanina na scenie w słynnej sztuce *Filozofowie na sprzedaż*¹¹. W tej parodystycznej sprzedaży na licytacji filozoficznych rodzajów życia, Heraklit odgrywa postać filozofa melancholijnego i pesymistycznego. Melancholia i pesymizm Efezjanina wiązałyby się z jego filozofią ciągłego stawania się. Skoro wszystko płynie i nie ma nic stałego, jesteśmy skazani na niszczące działanie czasu, starzenie się i ostatecznie jesteśmy skazani na śmierć. Taka filozoficzna koncepcja, utrzymująca nieustanną zmienność wszystkich rzeczy, mogła jedynie spowodować płacz Heraklita i jego melancholię¹². Rozumie się samo przez się, iż tego filozoficznego rodzaju życia, jakim jest pesymizm, nie warto „kupować” i „praktykować”. Według Platona i Lukiana, zarówno relatywizm, jak i pesymizm Heraklita znajdują swoją rację bytu w heraklitejskiej filozofii ciągłego stawania się. Nie możemy więc wysnuć niczego pozytywnego z filozofii, która proponuje negatywny pod każdym względem rodzaj życia: niemożność wypracowania nauki, niemożność dotarcia do prawdy, niemożność poprawnego działania i osiągnięcia szczęścia przez ludzi.

Ale czy możemy zawierzyć świadectwom Platona i Lukiana? Mimo negatywnego portretu namalowanego przez Platona i Lukiana, można się zastanowić, czy Heraklit na swój sposób nie rozmyślał o filozoficznych i teoretycznych podstawach moralnego działania. W istocie, jeśli nawet Heraklit faktycznie rozwijał filozofię stawania się, to uważny czytelnik będzie mógł być może stwierdzić, że ta filozofia stawania się zawiera jednak jakiś element stałości. We fragmentach Heraklita, które komentatorzy nazywają fragmentami rzeki (B 12, B 49 a, B 91 D.K.), bo przedstawiają i symbolizują ciągły strumień wszystkich rzeczy, Heraklit daje do zrozumienia, iż istnieje mimo wszystko jakaś postać trwałości i stałości w tym strumieniu wód rzeki, określanych jako „inne” i „różne”. Ostatecznie, w każdym z trzech fragmentów podanych wyżej, Heraklit nie omieszka podkreślić, że co do wód, które są określone jako „inne” (*hetera*), chodzi o „te same” (*autoi*) rzeki lub „tę samą” (*autos*) rzekę. Forma trwałości i tożsamości wydaje się więc być wpisana,

¹¹ Lucien, *Philosophes à l'encan*, Wprowadzenie, tekst i przekład autorstwa Th. Beaupère'a, Lyon, Les Belles Lettres, 1967, t. 1. Komentarz, zob. t. 2.

¹² Por. na ten temat, M. Fattal, «La figure d'Héraclite qui pleure chez Lucien de Samostate (*Les Sectes à l'encan*, 14)», [w:] M. Guglielmo e G. F. Gianotti (ed.), *Filosofia, Storia, Immaginario mitologico*, Torino, Edizioni dell'Orso, 1997, ss. 175–180; wznowiony [w:] M. Fattal, *Image, Mythe, Logos et Raison*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2009, ss. 25–33.

nadawać strukturę i stabilizować stawanie się¹³. Poprzez obraz rzeki Heraklit obwieścił w zakodowany sposób swoją podstawową teorię harmonii przeciwieństw¹⁴, którymi są to samo i inne, spoczynek i ruch, jedność i wielość.

Taka filozofia jedności przeciwieństw mogła wzbudzać jedynie reakcję krytyczną Arystotelesa, zagorzałego zwolennika logicznej zasady tożsamości lub niesprzeczności. Ostatecznie w księdze *Gamma Metafizyki* Arystoteles będzie niesłusznie podtrzymywać, że Heraklit uczynił ze swojego *logosu logos* pijany, ponieważ mówiąc jedną rzecz i jej przeciwieństwo, Efezjanin miałby sprawić, że język i wszelka forma racjonalności rozpadłyby się. Przypomnijmy, że termin *logos* ma w grece wiele znaczeń, wśród których są w szczególności dyskurs i rozum. Biorąc pod uwagę fakt, iż, zdaniem Arystotelesa, Heraklit wciąż sobie zaprzecza, w oczywisty sposób nie może on poprawnie i logicznie mówić, ponieważ bezustannie narusza logiczną zasadę tożsamości, która jest podstawą wszelkiego sensownego dyskursu. Arystotelesowska krytyka stawania się jest tak samo nieuzasadniona jak krytyka Platona, ponieważ, dla fizyka-kosmologa przeciwności, które przywołuje się w celu wyjaśnienia złożoności rzeczywistości, nie sprzeciwiają się sobie, to znaczy nie wykluczają siebie, ale istnieją względem siebie, na przemian i sukcesywnie jedno w stosunku do drugich – jak na przykład dzień i noc, zima i lato istnieją względnie, na przemian i sukcesywnie jedno w stosunku do drugich, bez wzajemnego wykluczania się.

Zatem Heraklit, nie będąc zwolennikiem relatywizmu absolutnego, jak twierdził Platon, ani pesymistą lub melancholikiem, jak daje do zrozumienia drwina Lukiana, nie mógł też w żadnym razie, jak utrzymywał Arystoteles, trawić czasu na zaprzeczaniu samemu sobie. Każdy filozof zasługujący na to miano powinien, zdaniem Stagiryty, szanować logiczną zasadę niesprzeczności pod groźbą stania się niespójnym i niezrozumiałym dla swoich rozmówców. Heraklit zatem miałby zaprzeczać sobie jako filozof. Filozofia jest w stanie prowadzić poprawnie i metodycznie swoje badania na temat świata, natury, *polis*, człowieka, itd. właśnie za pośrednictwem i dzięki myśli, która respektuje pewne racjonalne wymagania. Zaprzeczając sam sobie, Heraklit nie tylko nie zasługiwałby na bycie filozofem, ale nadto skazywałby się na bycie wykluczonym z ludzkości, ponieważ dla Arystotelesa, człowiek zgodnie z definicją jest „żywą istotą obdarzoną *logosem*”.

¹³ Zob. na ten temat, M. Fattal, «La figure d'Héraclite qui pleure ...», [w:] *Image, Mythe, Logos et Raison*, op.cit.

¹⁴ Por. A. Petit, «Héraclite: la captation de la marge», *Les Etudes Philosophiques*, 2 (1988), ss. 207–219. O legendarnej niejasności słów Heraklita, por. L. Rossetti, «Quale *skoteinotes?* Sul rapporto che Eraclito instaura col suo uditorio potenziale», *Philo<->Logica*, 1/1 (1992), ss. 3–28.

W przeciwieństwie do tego, co utrzymuje Arystoteles, Heraklit jest nie tylko filozofem godnym tego miana, ale jest pierwszym filozofem, który opracował na Zachodzie filozofię *logosu*, umieszczoną w centrum jego myśli i w sposób całkiem spójny i oryginalny łączącą się z jego fizyczną i kosmologiczną koncepcją harmonii przeciwieństw. Heraklit był nie tylko w stanie opracować taką oryginalną filozofię *logosu* i harmonii przeciwieństw, ale jego największą zasługę stanowiłoby opracowanie odkrywczego i fundamentalnego związku między ową teorią *logosu* i harmonii przeciwieństw z jednej strony a moralnym działaniem z drugiej strony. Wzmacnia to jeszcze bardziej spójność jego myślenia. Przy takim odczytaniu byłby on jednym z pierwszych, którzy opracowali filozoficzną i teoretyczną refleksję nad podstawami moralnego i politycznego działania. Czy teoretyczny *logos* (dyskurs) lub teoretyczny *epos* (słowo) filozofa, przekazujące doktrynę harmonii przeciwieństw, nie służą temu, by ustanowić moralne działanie jednostki i polityczną praktykę obywateli? Czy *logos* i *epos* Heraklita, filozofa, któremu zależało na słownym przekazie i wprowadzeniu w czyn filozofii harmonii przeciwieństw, nie proponują obowiązującej wytycznej postępowania, stałego kryterium oraz stałej zasady indywidualnego i zbiorowego działania? Jakie są więc te stałe wartości pozwalające na właściwe kierowanie życiem każdego członka wspólnoty, której powołaniem jest bycie wspólnotą harmonijną, sprawiedliwą i uporządkowaną?

Dokładna filozoficzna analiza terminologii we fragmentach Heraklita dotyczących działania (*poiein*) i mówienia (*legein*), wypowiedzianych słów (*epea*) i czynów (*erga*), spełnianych przez mędrca i zwykłego śmiertelnika, powinna dostarczyć czytelnikowi wiedzy na temat tego, co nazywane było „filozoficznymi i teoretycznymi podstawami moralnego działania”. Ludzie XXI wieku, którzy przyjęli do wiadomości „kryzys wartości” trawiący nasze zachodnie społeczeństwa, ale którym zależy na refleksji nad podstawami moralnego i politycznego działania, będą być może zaskoczeni, gdy odkryją stymulujący charakter myśli antycznego filozofa-poety, będącego w połowie drogi między, z jednej strony, homerycką i hezjodową filozofią a z drugiej strony, filozofią idei Platona i logiką Arystotelesa¹⁵. Nasi współcześni, hołdując swoim ekologicznym postawom, będą być może zdziwieni odkryciem, że jest to filozofia czyniąca z natury (*physis*) i kosmosu ostateczne kryterium, mogące kierować naszym życiem i naszymi myślami.

¹⁵ O filozoficznych i teoretycznych podstawach moralnego działania u Arystotelesa, por. C. Natali, *L'Action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-La-Neuve, Editions Peeters, «Aristote, Traductions et Etudes», 2004.

Jednak zanim zaczniemy leksykalne i filozoficzne badanie fragmentów Heraklita, w których mowa jest o słowach i czynach (*epea kai erga*), o mówieniu i działaniu (*legein kai poiein*), konieczne jest uchwycenie statusu działania i mówienia, czynów i słów u Homera i Hezjoda. Takie genealogiczne badanie przebiegające od mitologii do filozofii, lub też umieszczenie dyskursu filozoficznego Heraklita w takiej perspektywie – w odniesieniu do poezji Homera i Hezjoda – powinno pozwolić czytelnikowi na docenienie oryginalności i znaczenia każdego z podejść. O ile w poezji homeryckiej działanie wojownika i dzielnego człowieka w walce kończy się na jałowej gadaninie oraz bezowocnych słowach, to można zadać pytanie, czy również filozofia Heraklita ulega temu schematowi, który przypisuje działaniu większą wartość niż mowie. Czy Heraklit nie ma raczej tendencji do odwracania homeryckiego schematu, podkreślając pierwszeństwo i prymat znaczącego mówienia i mowy prawdy mędrca nad bezzasadnością czynu lub działania zwykłego śmiertelnika? Jaka jest stawka lub znaczenie takiego odwrócenia wartości? Właśnie próbując przywołać to, co uosabia ideał moralny podtrzymywany przez Homera, Hezjoda i Siedmiu Mędrców, będzie można lepiej zarysować paradygmatyczną rolę Heraklita krytykującego mówienie i działanie swoich współobywateli oraz dostrzec, w jak wielkim stopniu toruje on drogę do owocnych rozważań o teoretycznych i racjonalnych podstawach moralnego działania.

I. Moralny ideał u Homera, Hezjoda i Siedmiu Mędrców: działanie i mówienie

1. Postać „dzielnego” u Homera

Homer, jak zresztą także Heraklit, jest arystokratą. Doskonałość człowieka dla poety i dla filozofa tkwi więc w fakcie, iż jest *aristos*, to znaczy najlepszy. *Aristoi* są najlepszymi, którzy nadto pragną przenieść tę cechę na innych. Czyż Heraklit nie powie, że „jeden jest więcej wart niż dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy” (B 49 D.K.)? Ale na czym polega doskonałość homerycka? Doskonałość człowieka, określana greckim słowem *areté*, które później będzie oznaczać „cnotę”, tkwi w wartości człowieka w walce. Doskonałość homerycka odnosi się więc do siły, wigoru, zręczności i odwagi wojownika na polu bitwy lub atlety podczas sportowych wyczynów na stadionie. Doskonałość człowieka opisanego przez Homera w *Iliadzie*¹⁶, należy do obszaru

¹⁶ Zob. na ten temat, W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964, tom 1.

praktycznego i fizycznego działania, działania bojowego i wojennego. Mowa okazuje się beзуżyteczna, gdy napotyka cnotę człowieka szlachetnego i heroicznego: „Teraz ruszajmy! Nie mówmy o tym jak dzieci nieletnie” – głosi wers 292 pieśni 13 *Iliady*¹⁷; „Nie obradujmy dziś dłużej, a także na okres daleki/Nie odkładajmy już dzieła, za które bóg nam zaręczył”¹⁸ (*Iliada* 2, 435–436). Zamiast mówienia i gadania bez końca, trzeba działać, pójść do namiotu po włócznię (*Iliada* 13, 293), żeby zaatakować wroga. Czy ta sprzeczność między działaniem a mówieniem, beзуżytecznością dyskursu (*logos*) a użytecznością czynu (*ergon*), brakiem spójności właściwej mówieniu a spójnością właściwą działaniu nie pojawi się również u Demokryta we fragmentach poświęconych etyce¹⁹?

¹⁷ Homer, *Iliada*, przeł. K. Jeżewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 274. [przypis tłumaczkii]

¹⁸ Homer, *Iliada*, *op.cit.*, s. 42. [przypis tłumaczkii]

¹⁹ To nie przez pryzmat bojowej i wojennej doskonałości należy rozumieć u Demokryta nadanie większej wartości czynowi nad słowem, *ergon* nad *logos*. Demokratejską refleksję należy raczej rozpatrywać z punktu widzenia filozoficznej refleksji o etycznym statusie słowa w jego związku z działaniem. Jeśli *logos* jest pusty i beзуżyteczny, jeśli jest przyrównywany do prostej „gadaniny” (B 110 D.K.), dzieje się tak dlatego, że nie ma on żadnego przedmiotu: nie może sformułować żadnej prawdy. U Demokryta chodzi o krytykę czczej „gadaniny” ludzi, którzy nie potrafią mówić zgodnie z prawdą. W takich warunkach odradza się mówić (B 86 D.K.). Słowo jest również potępiane z uwagi na fakt, iż jest czasem łączone z „kłamstwem” i obłudą. Kłamcami i obłudnikami są ci, którzy – mówi Demokryt – wszystko robią w słowach (*hoi logo men hapanta*), a nic w czynach (*ergo de ouden erdotes*) (B 82 D.K.) Demokryt ujawnia tu niezgodność między mówieniem a działaniem. Mowa konotowana negatywnie, to znaczy mowa kłamliwa i fałszywa, czyli mowa, która nie może znaleźć swojego spełnienia w działaniu, popchnie Demokryta do stwierdzenia, iż „słowo jest cieniem uczynku” (*logos ergou skie*) (B 145 D.K.). Słowo ma więc mniej wartości i znaczenia niż czyn lub dzieła zrealizowane zgodnie z tym, co dobre i moralne. Dzieło, czyn lub działanie stanowią, inaczej mówiąc, kryterium i podstawę każdej mowy. To dowartościowanie *ergon* kosztem *logos* w oczywisty sposób wpisuje się w perspektywę filozoficznej refleksji o podstawach etyki, a nie w perspektywę wojennego i bojowego podejścia typu archaicznego, oznaczającego wyższość fizycznego działania nad słowem. Dowartościowanie *ergon* kosztem *logos* idzie w parze z dowartościowaniem życia i doświadczenia kosztem słowa. To nie mowa (*logos*) lub lekcja mistrza prawdy jest uważana u Demokryta za oświecającą nieudaczników i głupców (por. M. D tienne, *Les Maîtres de v rit  dans la Gr ce archa ique*, Paris, Maspero, 1981), ale nieszczęście (*xunphore*) ma walor nauki i nauczyciela (*didaskalos*) (B 76 D.K.). Nauka nie pochodzi więc z mowy boga, proroka czy nawet mistrza-wychowawcy przekazującego wiedzę, ale znajduje swoją podstawę w ludzkim doświadczeniu nieszczęścia i w jego przeżywaniu. Znaczenie przypisane przeżyciu i doświadczeniu jest analogiczne do wartościowania związanego z dziełem i czynem w ich związku z dyskursem. Siła i przewaga przeżycia, doświadczenia i czynu (*ergon*) nad *logosem* polega na tym, że „szlachetna mowa” (*logos esthlos*) nie może wymazać złego uczynku (*phaulen prexin*), ani dobry uczynek (*prexin agathe*) nie może być zniesławiony przez oszczerstwo (*logou blasphemie*) (B 177 D.K.). Ale czy w tym schemacie, który stara się podnieść wartość *ergon*, możemy mimo wszystko

Na razie wystarczy zauważyć, iż to przede wszystkim działanie wojenne i bojowe charakteryzuje doskonałość człowieka w *Iliadzie*. W *Odysei* również tradycyjny ideał bojowej wartości²⁰ pozostaje najwyższym kryterium męskiego charakteru. Należy jednak dodać, że bohater *Odysei* jest także kimś, kto zawsze potrafi wymyślić odpowiedni i sprytny plan. Ten zmysł praktyczny, którym jest *metis*, ta praktyczna cecha, uratuje mu życie i pozwoli na powrót do ojczyzny, pomimo wszystkich niebezpieczeństw i wszystkich przeszkód, które napotka na swojej drodze do Itaki. Odysusz nie jest jedynym, który posiada taki zmysł praktyczny. Telemach, Nauzykaa i Penelopa posiadają również takie cechy inteligencji, jak roztropność, przenikliwość lub trafność osądu (por. W. Jaeger).

Wszystkie te walory lub wszystkie te zalety inteligencji są w jakimś sensie zgodne z działaniem. Jeśli przed chwilą widzieliśmy, że mowa okazywała się bezużyteczna, bo przeciwstawiała się działaniu, to tutaj – przeciwnie – „odpowiednia i sprytna mowa” bohatera nie jest w żaden sposób niedoceniań, ponieważ jest ona kontynuacją i przedłużeniem działania. „Słodka i sprytna mowa” ma w sobie tę zdolność do oddziaływania na ciała i umysły. Jest w stanie wywoływać fizyczne i duchowe konsekwencje. Może nawet ukoić najcięższe fizyczne i psychiczne cierpienia. Homer w *Odysei* (1, 56), opowiada nam, jak Kalipso przyciąga i uwodzi Odysusza swoimi słowami, żeby sprawić, by zapomniał Itakę. „Słodkie słowa” Kalipso są prawdziwym lekiem (*pharmakon*) na duchową mękę Odysusza, który tęskni za swoim krajem: „bez przerwy, słowami słodkimi i sprytnymi (*aei de*

przyznać miejsce i pozytywny status słowu (*logos*)? Odpowiedź jest twierdząca, ponieważ wiedza lub *phronesis* zakłada trzy rzeczy: „dobrze myśleć (*to eu logizesthai*), dobrze mówić (*to eu legein*) i robić, co trzeba (*kai to prattein ha dei*)” (B 2 D.K.). To znaczy, że „mówienie” (*legein*), nie będąc niezgodnym z „działaniem jak trzeba” (*to prattein ha dei*), jest z nim ściśle związane pod warunkiem, że to słowo nie odnosi się do kłamstwa, ale znajduje swoją podstawę w tym, co jest dobre (*eu*) i podlega imperatywowi moralnemu, obowiązkowi, zadaniu do wykonania (*ha dei*). Jest więc całkiem możliwe pogodzenie *legein* z *prattein*, *logos* z *ergon*, gdy umieści się jedno i drugie w projekcie odpowiedniej etyki. W takich warunkach *logos* nie oznacza już czczej i pustej gadaniny głupców lub fałszywej mowy obłudnika, ale posiada sens mowy rozsądnej (B 53 D.K.), obdarzonej pewną wartością moralną (B 2 D.K.) i charakteryzującą w ten sposób człowieka rozumnego, mądrego i cnotliwego (B 48 D.K.). O związkach fizyki z etyką u Demoryta, zob. M. Fattal, *L'Histoire du concept de Logos d'Homère à Héraclite et à Protagoras*, Strasbourg, 1980, ss. 205–223; G. Casertano, «*Logos e Nous in Democrito*», [w:] F. Romano (ed.), *Democrito e l'Atomismo antico*, Atti del Convegno Internazionale, Catania 18–21 aprile 1979, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia/Università di Catania, 1980, ss. 225–262 i szczególnie ss. 254–257; Diniz Peixoto (M.-C.), «*Physis et didachê chez Démocrite*», [w:] S. Giombini e F. Marcacci (ed.), *Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Perugia, Aguaplano, 2010, ss. 83–100.

²⁰ W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, I, *op.cit.*, s. 49.

malakoisi kai haimulioisi logosi), przyciąga (*thelgei*), żeby wlać w niego zapomnienie o Itace” (*Od.* 1, 56). „Odpowiednia mowa” jest również fizycznym lekarstwem posiadającym prawie magiczną wartość (*Od.* 15, 393)²¹.

Czy to nie ten rodzaj odpowiedniej i sprytniej, uwodzącej i zachwycającej mowy, wywierającej prawie magiczny wpływ na ciało i umysł rozmówcy nie znajdzie się w centrum tego, co będzie się później nazywać sofistyką? Czy sofista nie jest kimś, kto, nie dbając o prawdę, stara się wywrzeć wpływ na swoich słuchaczy, wzruszając ich i przekonując do zmiany opinii? Odpowiednia i sprytna mowa Homera wydaje się tym samym zapowiadać pozorny, kłamliwy i zwodniczy *logos* sofistyki, której nie omieszkał krytykować Platon²².

Tymczasem jednak pozostajmy jeszcze przy opinii, iż to człowiek spełniony, *kalos kagathos* (piękny i dobry) jest tym, który posiada doskonałość, najwyższą *areté*, *areté* wojennego działania. Odpowiednia i sprytna mowa, która również charakteryzuje człowieka doskonałego, pojawia się najczęściej jako przedłużenie działania lub czasem utożsamia się z działaniem. Przy tej okazji warto przywołać współczesną koncepcję języka performatywnego, rozwiniętą przez J. L. Austina w jego słynnym dziele zatytułowanym *How to do things with words*, (Oxford, 1962), której francuski tytuł jest bardzo wymowny: *Quand dire, c'est faire*²³ (Paris, Editions de Minuit, 1970)²⁴.

Po skonstatowaniu, że człowiek doskonały z *Iliady* i *Odysei* zanurza się w działaniu i najczęściej podporządkowuje swoją mowę i swoje myślenie kryterium działania; że bohater homerycki jak Achilles, Odyseusz, Nestor lub Ajaks, ucieleśniając pewne zalety fizyczne i intelektualne, służy za wzór wychowawczy greckiej młodzieży, warto teraz zastanowić się nad ideałem moralnym rozwiniętym przez autora *Pracy i dni*, czyli nad tym, co charakteryzuje postać człowieka doskonałego Hezjoda.

²¹ O homeryckim *logosie* jako skutecznym *pharmakon*, zob. M. Fattal, «Logos de tromperie ou de vérité», [w:] M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque, op.cit.*, ss. 51–72; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino, op.cit.*, ss. 41–57.

²² Zob. na ten temat, M. Fattal, *Le Langage chez Platon. Autour du Sophiste*, Paris, L'Harmattan, «Ouverture Philosophique», 2009.

²³ Polski przekład: *Jak działać słowami*, [w:] J. L. Austin, *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, WN PWN, Warszawa 1993. [przypis tłumacza]

²⁴ O performatywnej mowie w starożytnej Grecji zob. F. Létoublon, «Comment faire des choses avec des mots grecs. Les actes de langage dans la langue grecque», [w:] *Philosophie du langage et grammaire dans l'Antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5/Cahiers de Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, Bruxelles-Grenoble, 1986, ss. 67–90.

2. Postać „sprawiedliwego” u Hezjoda

Należy przede wszystkim zauważyć, że w odróżnieniu od Homera Hezjod nie jest arystokratą, ale chłopem. Jego troski nie są związane z wojną, ale z pracą (*ergon*). W *Pracach i dniach* znajdziemy zasady moralne dotyczące dobrze wykonanej pracy zgodnie z porządkiem natury. Te zasady moralne są podporządkowane sprawiedliwości (*dike*), umiarkowaniu i równowadze. Hezjodowa moralność zwalcza wszelką formę pychy (*hybris*), nadmiaru (*hyperbole*) i fizycznej lub psychicznej przemocy. Hezjod broni również prawa słabych. Człowiek idealny lub doskonały zamiast uosabiać siłę, uosabia raczej równość i zamiast żyć dla wojny i heroicznych wyczynów, żyje wyłącznie dla pracy wykonywanej w pokorze. Żyje jedynie dla *ergon* dobrze zorganizowanego i we właściwy sposób wypełnionego w poczuciu szacunku dla porządku i naturalnych rytmów (por. W. Jaeger). Przechodząc od Homera do Hezjoda uczestniczymy w prawdziwej przemianie wartości, w prawdziwej zmianie greckiego ideału moralnego, który zapowiada moralny ideał Siedmiu Mędrców.

Ostatecznie to w swoich praktycznych radach dotyczących sprawiedliwości, równowagi, porządku i umiarkowania Hezjod przygotowuje w pewien sposób tę moralną refleksję, która zostanie opracowana przez Siedmiu Mędrców z Grecji. Jednak przed rozważeniem moralnego ideału Siedmiu Mędrców, należy dostrzec, iż Hezjod, mimo przekształcenia, jakiemu poddał homeryckie wartości, zachowuje dla swojego *logos* i swojego *epos* performatywną wartość, którą przypisał im Homer. Idealny król Hezjoda, który „wymierza sprawiedliwość w prawych zdaniach”, jest również ekspertem w przekonywaniu. „Słowo słodko z ust jego spada”²⁵, „jego język jest słodką rosą”. Potrafi oszukać, oczarować i uwieść swoimi słodkimi słowami (*malakoisi* [...] *epeessin*) (*Teogonia* 90). Jego słowa, które zapowiadają niesprawiedliwość w imię sprawiedliwości powinny być skuteczne. W *Pracach i dniach* (788–789), Hezjod, wyliczając dni i miesiące w celu rozdzielenia prac w najlepszy sposób, powie, że w siódmym dniu, dobrze i pożytecznie (*esthlos*) jest wychować chłopca, który „pokocha kłamliwe i piśszczotliwe słowa (*pseudea th’haimulious logous*), pochlebne dyskursy, potajemne gaworzenie”. Kłamliwe słowa dziecka są tak samo użyteczne i skuteczne, jak słowa idealnego króla, który wymierza sprawiedliwość. Tu również, równoległe do idei sprawiedliwości, w centrum zainteresowania poety znajduje się pojęcie pracy i trudu. Wszystko, co wyróżnia sprawiedliwość i pracę jest użyteczne. „Słodkie słowa” idealnego króla i „piśszczotliwe słowa” dziecka są

²⁵ *Teogonia Hezjoda*, przeł. i objaśnił K. Kaszewski, Warszawa 1904, Druk Wacława Maślankiewicza, s. 3, wers 84. [przypis tłumaczkii]

wywyższone za sprawą ich skuteczności²⁶, ponieważ przyczyniają się do zrealizowania ideału moralnego Hezjoda, na który składają się umiarkowanie i równowaga. A czy sprawiedliwość, porządek, równowaga i umiarkowanie nie są właśnie wartościami, których bronili ci, których nazwano w starożytności Siedmioma Mędrkami?

3. Postać „mądrego”

Legendarna figura Siedmiu Mędrków symbolizuje pierwotną mądrość archaicznej Grecji, która poprzedziła nadejście filozofii. Nazwiska Siedmiu Mędrków zmieniały się od Platona do Dikearcha z Messyny i Diogenesa Laertiosa. Cztery spośród nich pojawiają się na wszystkich listach: Tales, Pittakos, Bias i Solon. Nazwiska innych mędrków zmieniają się zależnie od listy. Lista Platona (*Protagoras* 343 a) zawiera na przykład nazwiska: Talesa z Miletu, Pittakosa z Mityleny, Biasa z Prieny, Solona z Aten, Kleobulosa z Lindos, Chilona z Lacedemonu i Myzona z Chene. Na niektórych listach Myzon jest czasem zastępowany przez Anacharsisa lub Periandera. Kim są ci mędrzy? Jaki moralny ideał zachwalają?

Mędrzy ci byli przede wszystkim ustawodawcami lub ludźmi, którzy odgrywali rolę doradców politycznych w swoim mieście. Solon był ustawodawcą, Bias był znany ze swoich rozważnych i sprawiedliwych sądów, Periander rządził Koryntem, Pittakos był zarządcą Metyleny, a Tales odgrywał rolę polityczną w Jonii. „To nie są – mówił perypatetyk Dikearch – ani mędrzy, ani filozofowie, ale ludzie rozsądni i ustawodawcy”²⁷. Refleksja przypisana przez tradycję Siedmiu Mędrcom jest złożona z prostych zasad moralnych przeznaczonych do wytyczania drogi życiowej wszystkim ludziom. Pochoǳą one raczej z rozsądku i mądrości praktycznej niż z myśli teoretycznej. Między tymi zasadami możemy szczególnie wyróżnić: „żadnego nadmiaru” Solona, „miara jest największym dobrem” Kleobulosa z Lindos lub „rozważa we wszystkich rzeczach” Periandera z Koryntu. Te rady i instrukcje wskazujące w praktyczny i konkretny sposób drogę, którą należy każdego dnia kroczyć, skupiają się wokół równowagi, powściągliwości i umiarkowania. Zatem refleksja Siedmiu Mędrków i sentencje Hezjoda byłyby do siebie

²⁶ O skuteczności i dwuznaczności kłamliwych i prawdziwych słów u Hezjoda, por. M. Fattal, «*Logos de tromperie ou de vérité*», [w:] M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque, op.cit.*, ss. 64–72; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino, op.cit.*, ss. 51–57.

²⁷ Arystoteles, *Sur la philosophie*, fr. 1–5 Rose: Siedmiu Mędrków „odkryło cnoty własne obywatela” (por. A.-J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*. Paris, Vrin, 1949, s. 223).

zbliżone. Można też dodać, że jest pewne podobieństwo między ich myślą a kultem Apollina w Delfach.

Faktycznie, należy odnotować, iż Siedmiu Mędrców powoływało się na delfickiego Apollina. Apollin ucieleśnia wzorzec porządku, jasności i umiarkowania w przeciwieństwie do Dionizosa, który uosabia nadmiar i pychę. Na drzwiach świątyni delfickiej można było przeczytać słynną wskazówkę *gnothi seauton*, „poznaj samego siebie”, która zaleca człowiekowi pozostać w odpowiednim dla siebie – w porównaniu z bogiem – miejscu, nie przekraczać swoich granic i swoich sił, ograniczyć swoją pychę, zapanować nad swoimi namiętnościami i swoimi pragnieniami. Cnotą, która wybija się ponad wszystkie inne, jest *phronesis*, mądrość wypływająca z refleksji, roztropności i powściągliwości. Warto zauważyć, że ta podstawowa cnota powinna stanowić przedmiot pożądania mędrca. „Ukochaj [lub ubóstwiał] mądrość” (*phronesin agapa*) – powie Bias (Stobajos, *Anthologie*, III, 1, 172 i n., Hense). To zalecenie Biasa mające na celu ubóstwienie i pożądanie mądrości praktycznej pojawia się jako pierwotne znaczenie *philosophia*, która później zostanie zdefiniowana przez Platona jako „umiłowanie mądrości”.

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż od Homera do Hezjoda i Siedmiu Mędrców mamy trzy koncepcje greckiego ideału moralnego i trzy postaci człowieka doskonałego, wśród których każda utrzymuje uprzywilejowane związki z działaniem. Najpierw jest u Homera postać „dzielnego” lub odważnego, którego spośród innych ludzi wyróżnia jego doskonałość w walce i skuteczne działanie. Słowo (*logos*), wedle poety, jest wartościowe *pod warunkiem*, że jest performatywne i dlatego posiada wartość działania. Słowo, które nie jest zgodne z działaniem, staje się słowem nieskutecznym, czczą i bezużyteczną gadaniną. Następnie jest u Hezjoda postać „sprawiedliwego” lub idealnego króla troszczącego się o bezstronność, równość i sprawiedliwość, nie żyjącego dla wojny, ale dla *ergon* czy też dla dobrze wykonanej pracy i nie wykluczającego użycia skutecznych, uwodzicielskich oraz performatywnych słów (*epea, logoi*). Wreszcie u Siedmiu Mędrców, z których każdy wychwalał roztropne i zrównoważone działanie, jest postać „mądrego” ucieleśniająca wartości porządku, przejrzystości, umiarkowania i równowagi. Te trzy postaci wojownika, sprawiedliwego i mędrca-prawodawcy odnoszą się do osób wyjątkowych, których należy odróżnić od zwykłych śmiertelników. Także filozof różni się od przeciętnego człowieka za sprawą swojego szczególnego sposobu myślenia i życia.

Ostatecznie te trzy figury starożytności wyróżniają się poprzez swoje działania lub swoją całkiem praktyczną moralność. Jeśli pojawia się słowo i myśl, to najczęściej, aby służyć praktycznemu działaniu, aby wyrazić praktyczną moralność lub aby skutecznie przyczynić się do jej wypełnienia.

Należy je więc koniec końców odnieść do dziedziny *praxis*. Umiłowanie mądrości zachwalane przez Biosa jest po prostu umiłowaniem całkowicie empirycznej mądrości pragmatycznej, wypływającej z rozsądku, pozwalającej ludziom na zorganizowanie i kierowanie życiem w najlepszy z możliwych sposób. Czas umiłowania teoretycznej *sophia* jeszcze nie nadszedł. Mimo to miłowanie lub pożądanie, które będą charakteryzować platońskiego *philo-sophos*, istnieje już w *agapan* Biosa – w tym pragnieniu, które wyniesie następnie filozofa ku teoretycznej wiedzy i teoretycznemu poznaniu; w pragnieniu mądrości praktycznej, stanowiącym wspólny mianownik dla całej kultury greckiej, od poetów i Siedmiu Mędrców aż do późniejszej filozofii.

Skoro u Homera, Hezjoda i Siedmiu Mędrców nie mamy jeszcze do czynienia z teoretyczną refleksją na temat podstaw moralnego działania, to możemy się zastanowić, czy źródłem takiej refleksji nie jest Heraklit z Efezu. Ale zdając sobie sprawę ze znaczenia, jakie przypisali działaniu i *ergon* Homer, Hezjod oraz Siedmiu Mędrców, należy rozpocząć od rozważenia, czy Efezjanin również nie kontynuuje dowartościowania *prattein* i *ergon* kosztem mówienia (*legein*) i słowa (*logos*). Fragment 75 cytowany przez Marka Aureliusza oraz świadectwa Temistiosa i Plutarcha wydają się przemawiać za tą tezą.

II. Heraklit, moralność oparta na teorii

1. Heraklit: postać mędrca, który działa bez słów?

W *Rozmyślniach* (VI, 42), Marek Aureliusz, przywołując typowo stoicką teorię Opatrzności i uczestniczenia wszystkich w zamiarach *pronoia*, cytuje Heraklita: „Wszyscy współpracujemy w ukończeniu wyjątkowego dzieła, jedni świadomie i rozumnie, inni nieświadomie. Dlatego Heraklit, jak mi się zdaje (*hoimai*), powiada, że nawet śpiący działają (*ergatas*) i są współ-pracownikami (*sunergous*) przy tym, co dzieje się w świecie” (B 75 D.K., przekł. franc. M. Conche). Marek Aureliusz, który cytuje Heraklita zapewne z pamięci – „jak mi się zdaje”, mówi – oddaje termin Heraklita „działający”, „robotnicy” (*ergatas*), używając wyrażenia typowo stoickiego „współ-pracownicy” (*sunergous*), które określa tych, którzy współpracują w imię ładu we wszechświecie²⁸. Każdy, śpiący czy rozbudzony, uczestniczy w marszu świata i w jego stawaniu się, kierowany przez Opatrzność troszczącą się o przypisanie każdemu właściwej mu roli

²⁸ Nawet jeśli termin „współ-pracownicy” (*sunergoi*) należy do słownika Marka Aureliusza, jego komentarz „coś nam mówi” (C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, „Collection d'Etudes Anciennes”, 1968, s. 52).

w łańcuchu przyczyn i zdarzeń (przeznaczenie). Śpiący są w oczach stoików tymi, którzy współpracują w życiu świata, ponieważ podczas snu dokonuje się, za sprawą oddychania, wymiana ze środowiskiem zewnętrznym (por. Sekstus Empiryk, *Adv. Math.* VII, 129). Termin *ergatas*, który pochodzi od Heraklita i jest oddawany przez stoicki termin *sunergous*, oznacza pracowników, rzemieślników, robotników. Możemy się zastanawiać, czy w tym zdaniu, w którym nie występuje słowo „mówić” (*legein* – por. C. Ramnoux), nie chodzi Heraklitowi, cytowanemu z pamięci przez Marka Aureliusza, o położenie nacisku na *ergates*, którzy byliby jedynie działającymi lub robotnikami tworzącymi *erga*, dzieła²⁹. Ten termin objaśniany przez słowo z tej samej rodziny kładłby nacisk na szczególne działanie, działanie bez słów. Taka lektura fragmentu 75 (D.K.) odsyła do fragmentu 19 (D.K.) przekazanego przez Klemensa z Aleksandrii, w którym jest mowa o ludziach niepotrafiących ani słuchać, ani mówić (*oud' eipein*)³⁰. Ci ludzie, którzy wyłącznie działają lub tylko pracują, działaliby bez słów. Można się zastanawiać, czy mistrz Heraklit sam nie należałby do tych *ergates*, którzy pracują i działają bez słów. Dwie anegdoty, Temistiosa (*O cnocie*) i Plutarcha (*O zbytecznym mówieniu*, 17, 511 b)³¹, zdają się podążać w tym kierunku. Rozpocznijmy od anegdoty Temistiosa:

Efezjanie byli przyzwyczajeni do luksusu i przyjemności, ale kiedy wypowiedziano im wojnę, ich miasto zostało otoczone i oblężone przez Persów. To nie przeszkadzało im kontynuować rozrywek zgodnie z ich zwyczajem. Ale w mieście zabrakło żywności. Gdy głód stał się bardziej dokuczliwy, mieszkańcy zebrali się, by rozstrzygnąć, co zrobić, aby nie brakowało pożywienia; ale nikt nie odważył się poradzić, by zaprzestali swojego łatwego życia. Gdy wszyscy zebrali

²⁹ *Ergon* pierwotnie oznacza „dzieło” i „wytwór”. Oznacza również „pracę” i „funkcję” właściwą każdej działalności. *Ergates* są robotnikami, którzy pracują i którzy przez swoją działalność produkują *erga* (dzieła, wytwory). *Erga* oznacza również „czyny”. Heraklit nie będzie jeszcze w stanie odróżnić, tak jak Arystoteles (*Etyka Nikomachejska* VI, 5, 1140 a 2 i n.; I, 1, 1094 a 4-6), działalności, której wytwór jest poza nią jako jej cel, *poiesis*, od działalności, która go nie ma, *praxis*. Efezjanin nie użyje nawet w swoich fragmentach rzeczowników lub pojęć *poiesis* (tworzenie) i *praxis* (działanie). Nie używając również czasownika *prattein* (skończyć, wypełnić), od którego pochodzi rzeczownik *praxis* (działanie), posłuży się w głównej mierze czasownikiem *poiein*, żeby określić zarówno „tworzenie” lub „wykonywanie” (B 15, 30, 53, 111, 129 D.K.), jak i „działanie” (B 1, 73, 112 D.K.). Zob. *niżej*, jaki jest związek między *erga* oznaczającymi „czyny” oraz *poiein* oznaczającym „działanie” a *epea* (słowa) oraz *legein* (mówić).

³⁰ B 19 D.K.: „Nie umiając słuchać, nie umięją także mówić” (*akousai ouk epistemenoi oud' eipein*) (przekł. franc. M. Conche).

³¹ Por. *Les Présocratiques*, Wydanie opracowane przez J.-P. Dumont we współpracy z D. Delattre i J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1988, s. 134.

się w tej sprawie, człowiek o imieniu Heraklit wziął kaszę jęczmienną, wymieszał ją z wodą i, siedząc na ziemi, zjadł ją. Była to m i l c z ą c a l e k c j a dla wszystkich. Historia mówi, że Efezjanie n a t y c h m i a s t z r o z u m i e l i lekcję i nie potrzebowali następnej; odeszli przekonani, że muszą ograniczyć swoje luksusowe życie, żeby nie brakowało pożywienia. Kiedy ich wrogowie dowiedzieli się, że Efezjanie nauczyli się żyć z umiarem i spożywają posiłki tak, jak im zalecił Heraklit, odstąpili od obłączenia, i mimo iż triumfowali zbrojnie, zwinęli obóz pokonani przez ziarno jęczmienne Heraklita (przekł. franc. J.-P. Dumont).

A teraz równie znacząca anegdota Plutarcha:

Czy ci, którym udaje się wyrazić to, co trzeba s y m b o l i c z n y m g e s t e m i b e z u ż y c i a s ł ó w, nie są szczególnie wychwalani i podziwiani? Tak, jak Heraklit, kiedy poproszony przez swoich współobywateli o przedstawienie propozycji przywrócenia zgody, wszedł na trybunę, wziął kielich zimnej wody, wrzucił do niej mąkę jęczmienną, wymieszał wywar z odrobiną mięty, wypił go i odszedł. Przez to pokazał im, że zadowalanie się tym, co przynosi los i obywatelom, bez luksusu utrzymuje w miastach pokój i zgodę” (przekł. franc. J.-P. Dumont).

Te dwie anegdoty pozwalają na wydobycie dwóch ważnych punktów:

- Heraklit wydaje się tutaj działać praktycznie i moralnie. Jego czyny mają wartość lekcji. Jego symboliczne gesty, które nie używają słów³² lub milczące czyny są ostatecznie lekcjami lub radami skierowanymi do Efezjan. Heraklit działa, a jego działania służą za wzór. Mają wartość słów.
- Zgodnie z tym, co przekazuje nam Temistios, Efezjanie „mieli zrozumieć” lekcję mistrza. Jednak w większości zachowanych fragmentów Heraklita mamy raczej odmienny obraz: Efezjanin piętnuje i krytykuje swoich współobywateli, którzy właśnie nie „rozumieją” lekcji mistrza.

³² Greka Plutarcha (22 A 3b D.K.) przywołuje tych (*hoi*), którym udaje się wyrazić to, co trzeba „symbolicznie” (*symbolikos*), „bez głosu” (*aneu phones*) i bez słów. Plutarch komentuje tu jedynie zawartość fragmentu 93 (D.K.), w którym Heraklit głosi, iż mistrz, którego wyrocznia jest w Delfach „ani nie mówi (*oute legei*), ani nie ukrywa (*oute kruptei*), tylko daje znak (*alla semainei*).” Czyny mędrca, bez słów dają znak, to znaczy coś symbolizują. Przysłówek *symbolikos*, „symbolicznie”, u Plutarcha objaśniałby owo *semainei*, „znaczenie” fragmentu 93 (D.K.) Heraklita. Innymi słowy, to w działaniach symbolicznych mistrz jest w stanie przekazać bez słów i bezgłośnie (*aneu phones*) zawartość myśli lub naukę.

2. Heraklit, filozof, który wypowiada słowa (*epea*) prawdy i wykonuje czyny (*erga*) zgodne z naturą

Przytoczmy słowa Heraklita, wypowiedziane we fragmencie 1 (D.-K.), przekazanym przez Sekstusa Empiryka (*Adv. Math.*, VII, 132), który, według Arystotelesa, powinien być umieszczony na początku książki Heraklita:

„Ludzie pozostają nierozumni (*axunetoi*) przed wysłuchaniem (*kai prosthen e akousai*) tej zawsze prawdziwej mowy (*toud' de togou toud' eontos aei*), jak i po jej wysłuchaniu (*kai akousantes to proton*). Gdyż, nawet jeśli wszystko dzieje się zgodnie z tą mową (*ginemenon gar panton kata ton logon*), to ci niedoświadczeni, którym są podobni (*tonde apeiroisin eoikasi*), próbują swoich sił w słowach i czynach, które im przedstawiam (*peiromenoi kai epeon kai ergon toiouteon hokoion ego diegeumai*), wydzielając każdą rzecz zgodnie z jej naturą i wyjaśniając, czym ona jest (*kata physin diaireon hekaston kai phrazon hokos echei*). Zaś innym ludziom (*tous de allous anthropous*) umyka to, co robią rozbudzeni, podobnie jak umyka im to, co robią śpiąc³³.

Początek fragmentu 1 rzeczywiście potwierdza:

1. istnienie Mowy (*Logos*), która zawsze jest prawdziwa, mistrza – rzecznika *Logosu* i ludzi, którzy słuchają;

2. dysproporcję, istniejącą między Mową a tymi, którzy pozostają „nierozumni”, to znaczy tymi, którzy są niezdolni do zrozumienia prawdziwego *Logosu* i mowy mistrza;

3. motyw dysproporcji tkwiący w użyciu w przeczeniu przymiotnika, który odnosi się do inteligencji ludzi. Chodzi o przymiotnik *axunetos/asunetos*, to znaczy nieinteligentny lub nierozumny. To więc brak inteligencji zdaje sprawę z dysproporcji: Prawda-ludzie, *Logos*-ludzie, mistrz-ucznio wie.

Widzimy więc, że przeciwnie do tego, co mówi Temistios, ludzie nie rozumieją Prawdy wiecznej i lekcji mistrza lub mędrca. Dysproporcja między mędrce m rzecznikiem Prawdy a zwykłym śmiertelnikiem, między Mową, która zawsze jest prawdziwa a ludźmi jest wyraźna. Warto przy okazji stwierdzić, że w dziesięciu fragmentach Heraklita, w których zacytowany jest *logos*, Efezjanin wciąż podkreśla tę dysproporcję³⁴.

To, co nas interesuje w dalszym ciągu fragmentu 1, to ścisły związek, który Heraklit ustanawia między słowami (*epea*), które się wypowiada a czynami (*erga*), których się dokonuje. Możemy z tego wydedukować, że mędrzec nie jest tym, który jedynie tworzy *erga*. Inaczej mówiąc, filozof Heraklit

³³ *Héraclite, Fragments*, Tekst opracowany, przetłumaczony i opatrzone komentarzem przez M. Conche'a, Paris, PUF, «Epiméthée», 1986, s. 29.

³⁴ Zob. na ten temat: M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque, op.cit.*, ss. 80–85; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino, op.cit.*, ss. 58–65.

nie tylko działa lub tworzy *erga*. Jest również mędrce, który wypowiada słowa (*epea*). Można nawet powiedzieć, że jego *erga* są poprzedzane przez jego *epea*, że jego czyny są poprzedzane przez jego słowa. Tym, co pozwala na potwierdzenie uprzedniości lub pierwszeństwa słów nad czynami jest porządek, w którym te terminy zostają umieszczone we fragmencie 1: „słowa” (*epea*) mędrca występują jako pierwsze, a dopiero po nich pojawiają się „czyny” (*erga*). Powrócimy do tej kwestii później. W tej chwili warto zauważyć, iż, przeciwnie do anegdoty opowiedanej przez Temistiosa, ludzie (*anthropoi*) przywołani na początku fragmentu 1, przede wszystkim nie rozumieją *Logosu*, który zawsze jest prawdziwy. Ponadto nie rozumieją ani słów (*epea*) wypowiedzianych przez mistrza, ani nie rozumieją jego czynów (*erga*). „Ludzie” z początku fragmentu 1, mając możliwość doświadczenia słów i czynów mistrza, nie potrafili z nich skorzystać z powodu braku inteligencji i umiejętności słuchania.

„Inni ludzie” (*tous allous anthropous*), przywołani na końcu fragmentu 1, nie mieli okazji doświadczyć *epea* i *erga* mistrza. Nie otrzymali żadnej nauki i nie poznali żadnego dzieła. Ci niewtajemniczeni zanurzeni są w czystym działaniu, ponieważ, jak mówi nam Heraklit, działają (*poiousin*) bez słów. „I n n i [ludzie], powie C. Ramnoux (*Héraclite ou l’homme entre les choses et les mots, op.cit.*, s. 55) są j e d y n i e wyrobnikami. Nie mają żadnego kontaktu z mową.» Heraklit precyzuje, że ci inni ludzie, którzy pogrążeni są w czystym działaniu, nie mają nawet świadomości tego, co robią. Nie są świadomi swoich czynów. Rozbudzeni, prowadzą jednak życie śpiących. Przytomni, są jednak nieobecni w świecie i dalecy od prawdy (por. fragment 15 D.K., w którym jest mowa o innych śpiących, którzy działają i wysławiają Dionizosa, nie dostrzegając sensu swoich czynów lub zachowań, śpiewów lub religijnych słów).

Podsumowując, możemy powiedzieć, że w przeciwieństwie do ludzi z początku fragmentu 1, którzy są „nierozumni” (*axunetoi*) – nie potrafią ani słuchać, ani skorzystać z lekcji mistrza – i w przeciwieństwie do „innych ludzi”, to znaczy niewtajemniczonych i śpiących z końca tego fragmentu – którzy nie otrzymali żadnej nauki, którzy nie usłyszeli żadnej mowy i którzy są, na wzór *ergates* z fragmentu 75, pogrążeni w czystym działaniu – „rozbudzony” jest mędrzec i mistrz, który prezentuje (*ego diegeumai*) swoje wzorcowe słowa (*epea*) i czyny (*erga*), i który wysławia (*phrazon*) rzeczy takimi, jakimi one są, rozróżniając je (*diaireon*). Ten ścisły związek między mową a działaniem, charakteryzujący doskonałość mędrca, polegającą na zdolności uzasadniania swoich czynów w słowach, zostaje również potwierdzony we fragmencie 112 (D.K.), przytaczanym przez Stobajosa (*Anth.* III, 1, 178). W tym fragmencie Heraklit miał powiedzieć, że: „Być rozumnym

(*sophronein*), [stanowi] największą cnotę (*areté megiste*); i [że] mądrość (*kai sophia*) [polega na tym, by] mówić prawdę (*alethea legein*) i działać zgodnie z naturą (*kai poiein kata physin*), będąc jej posłusznym (*epaiontas*)”.

Fragment 1 zawiera grupę słów *epea kai erga* (słowa i czyny), użytych w postaci rzeczowników w liczbie mnogiej. Fragment 112 używa zaś grupy czasowników *legein kai poiein* (mówić i działać) w bezokoliczniku. W obu przypadkach słowa (*epea*) lub mówienie (*legein*) są umieszczone przed czynami (*erga*) i działaniem (*poiein*), co pozwala na utwierdzenie idei, iż mędrzec, który jest rozumny (*sophronei*) i który posiada mądrość (*sophia*) nie jest tylko działającym lub tylko wykonawcą czynności. Jest najpierw i przede wszystkim mówcą, to znaczy kimś, kto „mówi prawdę” (*alethea legei*) przed działaniem zgodnym z tą prawdą lub przed „działaniem zgodnym z naturą” (*poiein kata physin*)³⁵. Czyż fragment 1 nie przywoływał również faktu, że „słowa” mistrza i jego „wypowiedź” (*diegeza*) odwołują się do natury „wydzielającej każdą rzecz zgodnie z jej naturą i wyjaśniającej, czym ona jest” (*kata physin diaireon hekaston kai phrazon hokos echei*)?

Wyrażenie *kata physin* pojawia się w dwóch fragmentach: 1 i 112. We fragmencie 1 *physis* reprezentuje „strukturę” poszczególnej rzeczy, jej „istotę”. Żeby być w stanie pokazać lub wyrazić „strukturę” rzeczy, jej istotę dynamiczną³⁶, należy być w stanie ją „wydzielić” (*diairein*), aby wyjaśnić jej

³⁵ Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, [1979], 1987, s. 121, zauważa, że Heraklit przejął *sophronein* i *sophronein* Homera i nadał im nowy sens. Doskonałość lub największa cnota nie tkwią już w „odwadze” typu homeryckiego, ale w pełni realizują się w „mówieniu prawdy” i „działaniu zgodnym z naturą”. O fizycznym i filozoficznym sensie słowa „natura” (*physis*), zob. niżej przypis 36. O naturze jako kryterium prawdy (znaczenie gnoseologiczne) i jako normie działania (znaczenie aksjologiczne), zob. niżej przypisy 39 i 53. Zob. także *Héraclite, Fragments (Citations et témoignages)*, przekł. franc., wprowadzenie, przypisy i bibliografia autorstwa J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2002, s. 267–268.

³⁶ Termin *physis*, który na ogół tłumaczy się jako „natura” w rzeczywistości zawiera ideę wzrostu. *Physis*, od *phuo*, oznacza też czynność powodowania wzrostu, powoływania do życia. *Physis* przedstawia więc dynamiczną zasadę, moc wzrastania, moc tworzenia i powstawania określającego stawanie się i strukturę rzeczy (por. G. Naddaf, *Le Concept de nature chez les Présocratiques*, Paris, Klincksieck, «Philosophies antiques», 2008). Żeby być bardziej precyzyjnym, można powiedzieć, że *physis* określa w grece trzy rzeczy: pochodzenie lub narodziny rzeczy, jej stawanie się lub proces wzrostu oraz rezultat jej stawania się lub procesu wzrostu. Istota lub struktura rzeczy, jej głęboka natura, jest więc dynamiczną istotą, która zakłada ostatecznie narodziny i śmierć tej rzeczy, jej pojawienie się i jej zniknięcie. Czyż Heraklit we fragmencie 123 nie powie, że „natura rzeczy lubi (*philei*) się ukrywać”, to znaczy, że natura, która „wzrasta i rozwija się”, która „się odsłania i zasłania”, zmierza (*philei*) do „ubytku i zniknięcia”, do „zakrycia i ukrycia się”. Por. niżej przypis 53, i P. Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, op.cit.

głębką i ukrytą naturę, która jest, jak to zobaczymy, naturą wewnętrznie skonfliktowaną³⁷. We fragmencie 112 chodzi natomiast o działanie zgodne z *physis*. „Działanie w zgodzie z naturą” lub „życie w zgodzie z naturą” są zwrotami, które wyrażają stoicką harmonię. Mimo tego stoickiego charakteru fragmentu 112 można zakładać, a nawet twierdzić, że mimo wszystko wyraża on myśl Heraklita-fizyka, który na wzór przedsokratycznych fizjologów miał napisać dzieło *peri phuseos* i umieścić w centrum swojej filozofii *physis*, naturę, to znaczy narodziny (pochodzenie) rzeczy, ich proces rozwoju i rezultat tego rozwoju. Natura jest więc kryterium, według którego należy postępować. Określa również jedność scalającą, w której części są ze sobą koniecznie połączone. Żyć lub działać (*poiein*) zgodnie z naturą, to żyć i działać zgodnie z tym porządkiem i z tą naturalną całością, która skupia wszystkie rzeczy. Część nie powinna w żaden sposób sprzeciwiać się temu naturalnemu porządkowi i tej całości, do której przynależy. Podsumowując, możemy przede wszystkim powiedzieć, że fragment 1 odnosi się do natury jako struktury lub istoty poszczególnej rzeczy, którą myśl filozofa analizuje, dzieli, przedstawia – ponieważ chodzi o wyjaśnienie, czym ona jest (*phrazon hokos echei*). Zaś fragment 112 odnosi się do natury jako porządku i scalającej całości. Filozof powinien działać i żyć w zgodzie z tym porządkiem i tą całością. Czy chodzi o „naturę” z fragmentu 1, która określa coś szczegółowego (szczegółową naturę), czy chodzi o „naturę” z fragmentu 112, która określa coś ogólnego i uniwersalnego (naturę w całości), *physis* stanowi w obu przypadkach wzór, kryterium prawdy, zasadę, wartość, o której się mówi i z którą nasze życie powinno być zgodne. Dlatego fragment 112 głosi, iż trzeba „mówić prawdę” i „działać zgodnie z naturą”. Prawda tkwi w naturze rzeczy, w ich istocie, a poprawne działanie tkwi w czynieniu naszego życia zgodnym z naturalną prawdą, która ma charakter scalający.

Jaka jest zatem ta prawda, którą skrywa natura, a zgodnie z którą należy żyć, żeby móc być rozumnym i mądrym? Zarówno w przypadku natury rzeczy szczególnego rodzaju, którą filozof wydziela w swoim umyśle, jak i w przypadku natury ogólnej, do której i dzięki której mędrzec – aby dobrze żyć – powinien dostosować w praktyce swoje działanie, Heraklit – jak to widać bardzo wyraźnie – myśli o istnieniu jedynej prawdy, prawdy harmonii przeciwieństw. Filozof, zamierzając odsłonić wewnętrzną strukturę rzeczy, jej głęboką naturę, dzieli ją, ponieważ natura jest złożona z przeciwieństw, które się sobie przeciwstawiają i ze sobą harmonizują. Mędrzec, który ma

³⁷ Zob. na ten temat mój komentarz do fragmentu 1, [w:] M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque, op.cit.*, s. 149; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino, op.cit.*, s. 100.

zamiar żyć w zgodzie z naturą, jest również tym, kto powinien żyć i działać zgodnie z harmonią przeciwieństw. Ale co znaczy „mówić prawdę” i „działać zgodnie z naturą”, skoro natura zawiera prawdę, którą filozof zamierza odsłonić w swoim dyskursie i ukazać w swoich czynach? Innymi słowy, w jaki sposób możemy mówić prawdę o harmonii przeciwieństw i działać zgodnie z harmonią przeciwieństw? Pierwszeństwo mówienia nad działaniem, słów nad czynami rozumie się samo przez się, ponieważ żeby filozof był w stanie dokonać swoich dzieł i działać zgodnie z prawdą harmonii przeciwieństw, musi on najpierw „wysłuchać” prawdy, żeby o niej mówić³⁸. Kiedy już filozof, obserwując naturę, intuicyjnie uchwyci i intelektualnie zrozumie jej wewnętrznie skonfliktowaną naturę – a należy tu przypomnieć, iż grecki czasownik *theorein* oznacza właśnie „widzieć” – będzie już w stanie o niej mówić i działać zgodnie z taką właśnie jej naturą. Heraklit nie omieszką zresztą podkreślić ważnej roli, jaką odgrywa słuchanie i widzenie w procesie poznawania rzeczy. „Rzeczy, które można zobaczyć (*opsis*), usłyszeć (*akoe*) i zbadać (*mathesis*) – powiada – są najbardziej wartościowe” (B 55 D.K., przekł. franc. J.-F. Pradeau, *op. cit.*, s. 278–279).

O ile możemy zrozumieć, że „słowa” (*epea*) mędrca Heraklita z fragmentu 1 są w stanie „wyłożyć” w dyskursie głęboką strukturę rzeczy, pokazując jej wewnętrznie skonfliktowaną naturę, to jednak trudno jest zrozumieć, w jaki sposób tę wewnętrznie skonfliktowaną naturę kryją w sobie „czyny” (*erga*). To samo spostrzeżenie odnosi się do fragmentu 112. O ile możemy zrozumieć, że „mówienie prawdy” u Heraklita polega na wyrażaniu teorii głoszącej harmonię przeciwieństw, to jednak trudno jest dostrzec, w jaki sposób mędrzec może „działać” zgodnie z tą harmonią przeciwieństw. Czy w takiej sytuacji nie jest oczywiste, że ludzie z fragmentu 1 są „nierozumni” (*axunetoi*) i „niedoświadczeni” (*aperoi*)? Ale fragment 1 pozwala też dostrzec – co tylko zwiększa trudność – że ci sami ludzie doświadczają słów i czynów mistrza, to znaczy, że „doświadczają” (*peiromenoi*) harmonii przeciwieństw. W jaki sposób doświadczają harmonii przeciwieństw, skoro nie potrafią słuchać z uwagą prawdy wypowiedzianej przez *Logos* i przez *epea* mistrza?

³⁸ O znaczeniu „słuchania” u Heraklita i jego związku z inteligencją i rozumieniem, zob. fragmenty 1, 19, 34, 50, 79, 108, 112, 128; i M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, *op.cit.*, ss. 80–84; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, *op.cit.*, ss. 61–64. We fragmencie 1 dwukrotnie pojawia się czasownik *akouo*. Fragment 112 głosi, że trzeba „działać zgodnie z naturą, będąc jej posłusznym” (*poiein kata physin epaiontas*), „słuchając z uwagą”, to znaczy ogarniając ją umysłem. O Heraklitcie jako „hermeneucie (interpretatorze) kosmosu”, por. M. Fattal, «D'une herméneutique du cosmos à une ontologie de l'esprit: Héraclite et Plotin», [w:] E. Vegleris (ed.), *Cosmos et psychè, Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, «Europaea Memoria», 2005, ss. 293–302, a zwłaszcza s. 296–297.

Żeby rozwiązać wszystkie te trudności, trzeba odróżnić poziom mistrza i poziom ludzi. Mistrz jest obdarzony teoretyczną i praktyczną *phronesis*, to znaczy, że jest wyposażony w inteligencję zdolną do uchwycenia przez myśl prawdy harmonii przeciwieństw i w inteligencję praktyczną, która stosuje się do działania³⁹. W rzeczywistości jest on szczególnie obdarzony dobrą *phronesis*, ponieważ jest zdolny do bycia rozumnym, do *sophronein*, posiadłszy mądrość (*sophia*). Doskonałość filozofa i mędrca tkwi właśnie w fakcie mówienia prawdy i działania zgodnego z naturą, to znaczy w fakcie rozkładania i teoretycznego dzielenia struktury poszczególnej rzeczy; polega ona na tym, że jest on w stanie odpowiednio o niej mówić i być również zdolnym do działania w zgodzie z jej dynamiczną i wewnętrznie skonfliktowaną naturą. Ludzie nie mają ani inteligencji (są *axunetoi*), ani doświadczenia (są *apeiroi*), więc mają tylko możliwość słuchania tej prawdy. To znaczy, że nie potrafią obserwować będącej stale w ruchu i wewnętrznie skonfliktowanej natury rzeczy. Widzą naturę, ale nie dostrzegają jej głębokiej struktury. Nie uświadamiają sobie również faktu, iż wciąż doświadczają harmonii przeciwieństw podczas codziennych praktyk zawodowych, rzemieślniczych i naukowych (por. M. Conche). Doświadczają nieświadomie harmonii przeciwieństw, nie nabywając w rzeczywistości doświadczenia, to znaczy nie mając tak naprawdę świadomości tej harmonii, ponieważ roz-

³⁹ O teoretycznym i praktycznym znaczeniu *phronesis* u Heraklita i Arystotelesa, zob. W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, 1, *op.cit.*, s. 225 i s. 536, przypis 161; P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963. Rzeczownik *phronesis* pochodzi od czasownika *phronein*, który możemy przetłumaczyć jako „myśleć”. *Phronesis* znaczyłoby „inteligencja”. Ta inteligencja, która jest refleksyjna, miałaby znaczenie praktyczne. W. Jaeger, *op.cit.*, s. 536, przypis 161 powie, że „*Phronesis* jest wiedzą odniesioną do działania. U Heraklita, dodaje, wiedza zakłada zawsze tę relację”. Czyż jeden z Siedmiu Mędrców, Bias, nie zachwala już uwielbienia czy ukochania mądrości (*phronesisin agapa*) (Stobajos, *Anthologie*, III, 1, 172 i n., Hense)? *Phronesis* zakłada więc formę mądrości, będącej synonimem rozsądku, która jest używana w praktycznych decyzjach dotyczących działania (Ch. H. Kahn, *The Art. and Thought of Heraclitus*, *op.cit.*, s. 101). *So-phronein*, „dobrze myśleć” z fragmentu 112, pozwala potwierdzić taką interpretację *phronesis*. Ostatecznie Heraklit w tym fragmencie powiada, że *sophronein* przedstawia „największą” cnotę (*areté megiste*). Ta największa cnota, którą jest dobra *phronesis*, jest głęboko związana z mądrością (*sophia*), która zakłada dwie rzeczy: mówić prawdę, czyli mówić [teoretycznie] zgodnie z prawdą i działać [praktycznie] w zgodzie z naturą. (O sensie teoretycznym i praktycznym tej cnoty u Demokryta, zob. wyżej w przypisie 19, w którym *phronesis* jest wyraźnie odniesiona do „dobrego myślenia”, „dobrego mówienia” i „robienia, co trzeba”). Należy tu zauważyć, odnośnie fragmentu 112 Heraklita, że „prawda” (*aletheia*) i „natura” (*physis*) kierują mądrym mówieniem i działaniem oraz że stanowią ostatecznie normę i kryterium każdej dobrej *phronesis*, każdego słowa i każdego czynu, to znaczy wpływają na słuszność każdego dobrego słowa i każdego dobrego działania. O słuszności lub trafności kryterium życia, które towarzyszy tej cnotce, jaką jest *phronesis*, por. P. Aubenque, *op.cit.*, s. 34 i n.

dzielają przeciwieństwa, które się sobie przeciwstawiają, nie łącząc ich i nie harmonizując. Ich wizja świata jest więc redukująca i częściowa.

Wszystko jednak w naturze jest harmonią przeciwieństw. Heraklit głosi to nieustannie. Ciepło i zimno, zima i lato, góra i dół przeciwstawiają się sobie i łączą się ze sobą zgodnie z grą czasu i cyklami kosmicznymi. Spór, mówi Heraklit, jest ojcem wszystkich rzeczy (B 53 D.K.). Ta polemiczna i wewnętrznie skonfliktowana natura rzeczy zawiera ukrytą harmonię, którą filozof wyjawia w swoim dyskursie prawdy – używając języka poetyckiego przywołuje zarazem jakąś rzecz i jej przeciwieństwo – i stąd enigmatyczny charakter słów filozofa zwanego przez tradycję Ciemnym. Wewnętrznie skonfliktowana natura rzeczy nie jest po prostu jedynie przez filozofa teoretycznie wypowiedzana, ale jest ona jakby doświadczana „w czynie”, w jego *poiesis*, w jego poezji, w jego literackim wytworze, to znaczy w słowach, które ścierają się i przeciwstawiają sobie składniowo w jego dyskursie, w takim stopniu, że Arystoteles powie o nim, że mąci język i z *logosu* czyni *logos* pijany⁴⁰. W tej sytuacji nie dziwi fakt, iż Heraklit kładzie nacisk na czasownik *poiein* (osiem uzyć wyrazu) i używa, zwłaszcza we fragmencie 112, czasownika *poiein* w sensie „działać”. Filozof nie jest jedynie mędrcom, który wykonuje działanie zgodne z naturą, ale jest także poetą, który działa, tworząc dyskurs poetycki. Jego dyskurs, jego *logos*, jest prawdziwą poezją, w sensie *poiesis*, która tworzy *poiei* w akcie odpowiedniego składania słów.

Skoro poziom mistrza jest poziomem inteligentnego słuchania i obserwacji kosmosu, skoro poziom mędrca jest poziomem teoretycznego wypowiedzania prawdy oraz użycia lub poetyckiej i pragmatycznej weryfikacji tej prawdy w składni i w wewnętrznie skonfliktowanym układzie słów, które ścierają się, harmonizują i dostosowują się do siebie (nie należy zapominać, że termin *h a r m o n i a* oznacza w grece wzajemne „dostosowywanie się” do siebie części całości), to w przeciwieństwie do tego można wnosić, że poziom przeciętnego człowieka jest poziomem braku słuchania i braku inteligencji⁴¹.

⁴⁰ Zob. na ten temat, Arystoteles, *Metafizyka*, G, 4, 1009 a 3–4; G. Romeyer Dherbey, «Le discours et le contraire. Notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre *Gamma* de la *Métaphysique*», *Les Etudes Philosophiques*, 4 (1970), ss. 475–491; tekst wznowiony [w:] *La Parole archaïque*, Paris, PUF, «Questions», 1999, ss. 169–199.

⁴¹ Heraklit przeciwstawia nieustannie wzorcową postać doskonałego człowieka tłumowi. Dokładniej, przeciwstawia „najlepszych” (*aristoi*) „tłumowi” (*polloi*). „Najlepsi”, powiada, są „dobrzy” (*agathoi*) i „nieliczni” (*oligoi*) (B 104 D.K.), „ponieważ najlepsi przedkładają ponad wszystko jedną rzecz – wieczną sławę wśród ludzi, a tłum żyje nażarty niczym bydło” (B 29 D.K., przekł. franc. J.-F. Pradeau). Jest to właśnie etyczna doskonałość, odróżniająca najlepszych od tłumu niezbyt troszczącego się o cnotę i sławę, przedstawianą jako wieczna. Bias i Hermodor są przykładami doskonałych *aristoi*. Bias, jeden z Siedmiu Mędrców, „którego dyskurs (*logos*) był więcej wart niż innych”, wzbudza szacunek i podziw Heraklita

Doświadczając nieświadomie harmonii przeciwieństw – które łączą w muzyce, malarstwie, medycynie i gramatyce dźwięki wysokie z niskimi, czern z bielą, ciepłe z zimnym, samogłoski ze spółgłoskami – ci ludzie pozostają mimo wszystko niedoświadczeni, ponieważ nie są świadomi tego, iż w rze-

i Jończyków (B 39 D.K.), ponieważ wyróżnił się przez rady polityczne, których udzielał podczas pierwszego powstania Greków w Azji przeciwko Persom. Heraklit piętnuje zresztą Efezjan za to, że niesłusznie wygnali i wykluczyli „najzdolniejszego” spośród nich, Hermodora (B 121 D.K.), który dzięki swojej cności powinien był otrzymać najwyższy urząd w państwie (o Hermodorze, por. M. Conche, *op.cit.*, ss. 143–146). Czyż to nie „najlepsze” należy powierzyć polityczne przywództwo w mieście? „Prawo, powie Heraklit, to także podporządkowanie się woli jednego” (B 33 D.K.), ponieważ „jeden jest więcej wart niż dziesięć tysięcy, jeśli jest najlepszy” (B 49 D.K.). Podejście antropologiczne i polityczne Heraklita jest wyraźnie arystotelesowskie i antydemokratyczne. Moralne i polityczne kryterium nie jest jedynym kryterium pozwalającym odróżnić człowieka doskonałego od masy. W stosunku do „głupiego człowieka” (*blax anthropos*), którego przeraża każdy sensowny, rozsądny i racjonalny dyskurs (*logos*) (B 87 D.K.), w stosunku do „człowieka pijanego” (*aner methusthe*), który wybiera złą drogę przez sam fakt, że jest niezdolny do kontrolowania siebie samego (B 117 D.K.), w końcu w stosunku do „malca” lub „małego dziecka” (*nepios*), które nie osiągnęło jeszcze wieku rozumu lub jest „pozbawione rozumu” (B 79 D.K.) – modelową i wyjątkową postacią jest postać filozofa, który lokuje rozum w centrum swojego życia. Mówiąc o ludziach w ogóle, Heraklit dodaje, że „charakter ludzki nie ma rozumu (*hethos anthropeion ouk echei gnomas*), ale boski go ma” (B 78 D.K.). Tym samym, w porównaniu z boską perfekcją i doskonałością, człowiek jest niedoskonały, ponieważ jest pozbawiony *gnose*, myśli, rozumu lub osądu. Zresztą mówi również, że „charakter, dla człowieka, jest jego demonem” (*hethos anthropo daimon*) (B 119). Mówiąc to, Heraklit krytykuje prawdopodobnie wiarę powszechną w demona, który stoi przy każdym człowieku i popycha go do działania, aby upowszechnić tezę, że w rzeczywistości jest jedynie jeden „demon” pod postacią naszego własnego charakteru (Conche, *op.cit.*, s. 84–85). To nasz sposób istnienia, nasze dobre lub złe usposobienie sprawia, że rzeczy obracają się na naszą korzyść lub nie. Człowiek nie jest więc zabawką jakiegoś *daimona*, który działa w nim i przez niego, ale posiada „własny charakter”, który czyni go całkowicie odpowiedzialnym za to, co go spotyka. Jeśli człowiek z tłumu, człowiek głupi i pijany żyje nieodpowiedzialnie, znaczy to, że jest złe usposobiony, ponieważ jest pozbawiony rozumu i osądu. Nie może „uzasadnić” tego, co mówi i tego, co robi. Filozof, przeciwnie, dlatego, że posiada w pełni rozum i ćwiczy swoją myśl, jest całkiem odpowiedzialny, ponieważ zawsze jest w stanie „odpowiadać” za swoje słowa i swoje czyny. Odpowiada moralnie (jest rozsądny, a nie bezrozumny) i intelektualnie (jest inteligentny, a nie głupi) za swoje działanie i swoje wypowiedzanie się. Jest obdarzony tą praktyczną i teoretyczną prawdą, którą jest dobra *phronesis* (por. przypis 39), będąca cechą człowieka doskonałego lub *aristos*. Doskonałość polegałaby dokładniej na dostarczeniu teoretycznej podstawy (słowa prawdy) praktycznemu działaniu (działaniu moralnemu i politycznemu). Ostatecznie to kryterium poznania pozwala na wyróżnienie najlepszych z tłumu. Najlepszy, którym był także Heraklit, jest w rzeczywistości kimś, kto jest „najbardziej gotowy” do „wysłuchania” prawdy *logosu* i „dostreżenia” swym umysłem teorii harmonii przeciwieństw, która stanowi podstawę wszelkiego moralnego i politycznego działania. Człowiek z ludu lub tłum pozostaje w głębokiej niewiedzy, gdyż jest nierozumny (*axunetos*), nie potrafi „słuchać” lekcji *logosu*, ponieważ jest „nieobecny” i „głuchy” na prawdę harmonii przeciwieństw (B 34 D.K.)

czywistości korzystają i wciąż posługują się teorią harmonii przeciwieństw. Nie tylko zwykły śmiertelnik jest celem krytyki Heraklita. Także Homer, Hezjod, Pitagoras, Ksenofanes, Hekate i wszyscy inni mędracy, którzy nie dostrzegali i nie stosowali tej prawdy⁴². *Sophoi* i *didaskaloi*, mędracy i nauczyciele Greków nie są tak naprawdę zdolni do zdobycia wiedzy i umiejętności postępowania; nie są nawet mądrzy, ponieważ gromadzą „rozległą wiedzę” (B 40 D.K.), nie będąc w stanie dostrzec, że wszystko jest walką, konfliktem i harmonią przeciwieństw: dzień i noc, zima i lato stanowią jedność. Hezjod nie był w stanie tego zrozumieć (B 57 i B 106 D.K.). Wszyscy ci ludzie są krytykowani przez Heraklita dlatego, że są śpiący zamiast rozbudzeni, dlatego, że są nieobecni, a nie obecni w prawdzie⁴³.

Jeśli poziom mistrza urzeczywistnia mówienie i działanie zgodne z naturą i prawdą harmonii przeciwieństw, jeśli poziom mistrza jest poziomem przyznawania priorytetu mówieniu nad działaniem, słowa nad czynem, to poziom tak krytykowanych ludzi jest poziomem jedynie wyrobników, ludzi z fragmentu 75, w którym jest wyłącznie mowa o *ergates*, działających bezmyślnie i nie mówiących zgodnie z prawdą oraz poziomem ludzi z fragmentu 19, nie umiejących ani słuchać, ani mówić. To także poziom tych, którzy najpierw działają, a potem mówią (fragment 73 D.K.). Poziom tych ludzi jest ostatecznie poziomem działania nie znajdującego swojej podstawy w mówieniu lub w refleksji.

Natomiast poziom filozofa jest poziomem mówienia teoretycznego, które nakazuje działanie i praktykę. W stosunku do śpiących, którzy są nieobecni w prawdzie harmonii przeciwieństw, filozof jest rozbudzony i jest w tej prawdzie obecny. Heraklit wszak stwierdza we fragmencie 73 (D.K.), że „nie należy działać (*poiein*) i mówić (*legein*) jak śpiący” (*ou dei hosper katheudontas poiein kai legein*). W tym fragmencie to działanie jest umieszczone jako pierwsze i poprzedza fakt mówienia. Ale dlaczego ludzie są jak śpiący i działają bez uprzedniego zastanowienia i mówienia, to znaczy bez uprzedniego rozważenia lub przemyślenia swojego działania, swojego postępowania?

Odpowiedź znajduje się we fragmencie 89 (cytat z Plutarcha, *De la superstition* 3, 166): „[Heraklit miał powiedzieć] że dla rozbudzonych jest

⁴² Zob. na ten temat fragmenty 40, 42, 57, 81, 105 i 106 (D.K.). O heraklitejskiej krytyce *sophoi*, por. S. Mouraviev, «L'Exorde du livre d'Héraclite. Reconstruction et Commentaire», [w:] S. Giombini i F. Marcacci (ed.), *Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, op.cit., s. 154–164.

⁴³ O obecności lub nieobecności ludzi w prawdzie, por. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, op.cit., ss. 209–249. O śpiących i rozbudzonych, por. S. Mouraviev, op.cit., s. 155 i n.

jedyny i wspólny świat (*hena kai koinon kosmon*), a każdy ze śpiących odchodzi do swojego własnego świata (*idion*)” (przekł. franc. M. Conche). Różnica między rozbudzonymi a śpiącymi tkwi w przeciwieństwie między tym, co uniwersalne a tym, co szczegółowe. Fragment 2 (cytat z Sekstusa Empiryka, *Contre les mathématiciens* VII, 133) głosi praktycznie to samo: „Ale nawet jeśli *logos* będzie wspólny (*tou logou d'eontos xunou*), większość (*hoi polloi*) ludzi żyje jakby miała własną inteligencję (*hos idian echontes phronesin*)”. Dyskurs lub wspólny i uniwersalny *logos*, który jest prawdziwy, przeciwstawia się własnej, partykularnej inteligencji większości ludzi (*hoi polloi*), którzy się myślą. Przeciwność ujawnia się wyraźnie w wahaniu między pierwszą częścią zdania: „Ale nawet jeśli *logos* będzie wspólny (*toud' logou d'eontos xunou*)” i drugą częścią: „większość ludzi żyje jakby miało własną inteligencję” (*hoi polloi hos idian echontes phronesin*). Inteligencja i mowa mędrca skupiają się na uniwersalności, ponieważ obejmują i wypowiadają uniwersalny i obiektywny charakter harmonii przeciwieństw. Natomiast inteligencja przeciętnego człowieka jest tylko jego własna, częściowa i stronnicza, to znaczy całkiem subiektywna, ponieważ niezdolna jest do postrzegania rzeczy w ich wymiarze globalnym i całościowym. Dzieci działają i mówią „jak dzieci [swoich] rodziców” (B 74 D.K.), ponieważ ulegają irracjonalnym wierzeniom i przesądom swoich rodziców. Ludzie żyją w błędzie i nie są w stanie dostrzec prawdy lub obiektywnego i uniwersalnego charakteru r z e c z y w i s t o ś c i, ponieważ przekazują fałszywe i subiektywne opinie. Ludzie nie mogą być obecni w rzeczywistej strukturze świata (*kosmos*), ponieważ żyją przesądami i ideami nabytymi w społeczeństwie i we wspólnocie. Ludzie są śpiący i nie mogą „zastanawiać się” lub „rozmyślać” przed podjęciem działania dlatego, że ostatecznie są nierozumni” (B 1 D.K.) lub posiadają „własną inteligencję” (B 2 D.K.), to znaczy nie mają możliwości uchwycenia j e d n e g o, u n i w e r s a l n e g o i s c a l a j ą c e g o wszystkie rzeczy charakteru. Ich podejście jest całkiem mereologiczne (od *meros*, część), podczas gdy podejście filozofa jest głęboko holistyczne (od *holon*, cały).

Podsumowując naszą analizę możemy powiedzieć, że Heraklit, dzięki refleksji o statusie *epea* i *erga* we fragmencie 1 oraz *legein* i *poiein* we fragmencie 112, dostarcza nam podstaw do stwierdzenia, iż starał się opracować w sposób teoretyczny i racjonalny zasady moralnego działania i że starał się nakreślić linię podziału, która oddziela człowieka odpowiedzialnego i rozumnego od człowieka tych cech pozbawionego.

Po pierwsze, słowa (*epea*) i mówienie (*legein*) mędrca poprzedzają i ugruntowują jego czyny (*erga*) i jego działanie (*poiein*). Trzeba mówić i powiedzieć prawdę przed działaniem zgodnym z naturą i zgodnym z prawdą harmonii przeciwieństw. Ludzie, przeciwnie, są albo pogrążeni w czystym

działaniu, które nie bazuje na mówieniu-nośniku prawdy, albo w działaniu, które ma pierwszeństwo i jest pierwotne w stosunku do mówienia. W takich warunkach ludzie nie są w stanie oprzeć swojego działania na mówieniu.

Po drugie, mędrzec lub mistrz Heraklit jest w stanie mówić i w konsekwencji działać oraz godzić swoje działanie ze swoim mówieniem dlatego, że jest obdarzony *phronesis*, teoretyczną i praktyczną, uniwersalną i pragmatyczną inteligencją (por. wyżej, przypis 39). *Phronesis* jest zdolna do intuicyjnego i intelektualnego uchwycenia prawdy harmonii przeciwieństw, która skrywa się w naturze oraz do rozmyślania o najbardziej poprawnym działaniu. Myśl filozofa jest również w stanie teoretycznie przeanalizować strukturę i dynamiczną istotę rzeczy, żeby w nich ujawnić ich wewnętrznie skonfliktowaną naturę. Filozof jest mędrce, ponieważ jest obdarzony największą cnotą, którą jest bycie rozumnym, *sophronein*, dobra *phronesis* jako odpowiednik *sophia* pozwalającej na „[teoretyczne] mówienie prawdy” i „[praktyczne] działanie w zgodzie z naturą”. Mówić, żeby powiedzieć prawdę i działać zgodnie z tą prawdą, oto *rectus ordo*, prosta reguła, której należy przestrzegać, żeby realizować i uosabiać mądrość (*la sophia*)! Ta słusznie obrana przez mądrego filozofa⁴⁴ droga pozwoli mu na rozbudzenie i bycie obecnym w strukturze świata. Zwykły śmiertelnik jest, w przeciwieństwie do mędrca, kimś nierozumnym, śpiącym, kto jest całkiem nieobecny w układzie rzeczy i w ich głębokiej strukturze. To powód, dla którego nie może on ani dostrzec, ani kontemplować tej natury (opracować wiarygodnej teorii na jej temat), do której należy, ani działać zgodnie z tą naturą. Słuchając, bez rzeczywistego słyszenia, prawdziwego Dyskursu (*Logos*) i wiarygodnych *epea* mistrza i mędrca, ludzie nie mogą go zrozumieć. Są rzeczywiście „nierozumni” (*axunetoi*, B 1 D.K.), ponieważ żyją zgodnie z „własną inteligencją” (*idian phronesis*, B 2 D.K.), zamiast żyć zgodnie z inteligencją, która dostosowuje się do uniwersalnego *logosu* (*xynon*), to znaczy zamiast żyć zgodnie z inteligencją świadomą i obecną w naturze zarazem wewnętrznie skonfliktowanej i harmonizującej rzeczy⁴⁵. Doświadczając, ale nie będąc tak naprawdę doświadczonymi, ludzie ci działają dowolnie, bez zastanowienia i bez uświadomienia sobie faktu, iż stosują każdego dnia w swoich czynach,

⁴⁴ Por. wyżej, przypis 39.

⁴⁵ *Xynon*, który charakteryzuje *logos* z fragmentu 2 (D.K.), tłumaczony zazwyczaj jako „wspólny” lub „uniwersalny”, zawiera ideę „jedności”, „gromadzenia”, ponieważ ten termin oznacza także „to, co jest razem” (*xyn on*: „będąc razem”). *Axunetos* – pozbawiony inteligencji – jest w istocie tym, kto pozbawiony jest tego, co wspólne i uniwersalne, a co jednoczy wszystkie rzeczy. O znaczeniu *xynon* u Heraklita, który jednoczy i łączy, poprzez ideę gromadzenia, *logos*, *phronesis*, *xunesis* i *nous*, zob. M. Fattal, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque, op.cit.*, ss. 84–87, 149, 163–164; przekład na język włoski: *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino, op.cit.*, ss. 64–66, 100, 106–107.

w swoich naukowych, literackich, poetyckich, artystycznych dziełach teorię harmonii przeciwieństw. Nie przestrzegają *rectus ordo*, które powinno im pozwolić na dotarcie do prawdy i życie zgodnie z tą prawdą, ponieważ działają bez ustanowienia solidnej podstawy swoich działań. Jedynie mądry filozof jest w stanie oprzeć swoje działanie na teorii, to znaczy podać rację swoich czynów, a w konsekwencji, być odpowiedzialnym.

Teoretyczna i filozoficzna podstawa moralnego działania polega u Heraklita na opracowaniu fizyki i kosmologii, ponieważ harmonia przeciwieństw zawiera się w filozofii natury, w której kosmos i całość służą filozofowi za model aksjologiczny. Heraklit miałby urzeczywistniać i uosabiać idee porządku i miary wzorem Apollina dzięki swojemu filozoficznemu odkryciu teorii harmonii przeciwieństw. Miałby nadać swojemu mówieniu i działaniu również porządek pragmatyczny. Według Heraklita porządek i harmonię kosmosu powinno się przenieść na poziom indywidualnej etyki i zbiorowej *polis*. Teoria harmonii przeciwieństw, która odwzorowuje kosmiczny porządek i strukturę rzeczywistości, powinna służyć za podstawę moralnego działania mędrca lub filozofa, starającego się tę harmonię odtworzyć w sobie i w swoich relacjach z innymi. Człowiek z ludu, w przeciwieństwie do mędrca, jest z gruntu nieodpowiedzialny i nierozumny, ponieważ nie może wyjaśnić swoich czynów, gdyż nie mają one żadnej dyskursywnej, racjonalnej czy teoretycznej podstawy. Czyny większości ludzi lub *polloi* nie opierają się na żadnej normie, żadnej wartości, żadnej obiektywnej prawdzie, która mogłaby służyć za paradygmat, zasadę lub podstawę ich życia. Są więc oni zdezorientowani, niezrównoważeni, niezorganizowani, ponieważ nie są zdolni do dostrzeżenia porządku (*kosmos*) w naturze i do zastosowania go w swoim moralnym życiu. Otwarcie działają przeciwko temu porządkowi i przeciwko tej naturze, a przecież reprezentują one stałe kryteria, pozwalające prawidłowo kierować ich działaniem.

Ale co konkretnie znaczy „działać zgodnie z naturą”, to znaczy żyć zgodnie z prawdą harmonii przeciwieństw? I co znaczyłoby „działanie wbrew naturze” lub życie w niezgodzie z prawdą harmonii przeciwieństw? Jeśli Heraklit, za Hezjodem, zachwala Siedmiu Mędrców, sprawiedliwość, równowagę i porządek, to oczywiście oznacza, że walczy z niesprawiedliwością, pychą i bezładem. Zgodnie z tym, co donosi Diogenes Laertios (*Żywoty i poglądy słynnych filozofów IX*, 2), Heraklit miał powiedzieć, że „pychę należy gasić bardziej niż pożar” (B. 43 D.K.). To właśnie pycha, *hybris*, jest tutaj tak mocno podkreślana przez mądrego filozofa. Ten fragment jest wyraźnie zainspirowany Delfami i Apollinem. Takie delfickie i apollinijskie maksymy, jak: „znienawidź pychę” (*hybrin meisei*), „poznaj siebie samego” (*gnothi seauton*), „żadnego nadmiaru” (*meden agan*), zawierają właśnie

nakazy, które prowadzą do umiarkowania (zob. na ten temat, M. Conche, *op.cit.*, ss. 187–194). Pychę należy znienawidzić i uznać, iż jest ona groźniejsza niż pożar. Jest destrukcyjna, w miastach szerzy chaos i niesie śmierć między ludźmi. Etyczny człowiek powinien stłumić w sobie wszelką formę nadmiaru (nieskończonych pragnień, nieokiełznanych przyjemności), powstrzymać się od społecznej i politycznej przemocy wobec bliźnich, od przesady i pychy wobec bogów. Przeciwwagą dla pychy *hybris*, dla przemocy, która króluje w miastach, jest umiar wcielany przez prawo (*nomos*). Pycha polega nie tylko na nieznanym sobie, to znaczy na nieznanym naszym granic i naszego prawdziwego miejsca wobec bogów, ale tkwi również w braku szacunku do ludzkiego prawa, zakorzenionego w prawie bożym⁴⁶. W mieście panuje prawo (*nomos*). Ale to ludzkie, społeczne i polityczne prawo musi mieć swoją podstawę w prawie boskim. Społeczne i polityczne prawa powinny kierować i porządkować sprawy ludzkie, tak jak prawo boskie, oparte na sprawiedliwości i porządku, kieruje i zarządza kosmosem. Modelem i paradygmatem dla sprawiedliwości i porządku w mieście ludzi powinny być kosmiczna sprawiedliwość i kosmiczny porządek zapewniające światu stabilność i przetrwanie.

Ta stabilność oraz przetrwanie są poważnie zagrożone, jeśli harmonia między przeciwieństwami zostaje naruszona. Idąc za tą myślą, można konkretnie docenić znaczenie teorii przeciwieństw Heraklita dla koncepcji porządku kosmicznego i dla ustanowienia etyki solidnie ugruntowanej w teorii. Heraklit mówi we fragmencie 94 (D.K.), że „słońce nie przekroczy swojej miary (*metra*); gdy się tak stanie Erynie, pomocnice Sprawiedliwości (*dike*), odkryją to” (przekł. franc. M. Conche). Fragment ten daje do zrozumienia, że słońce nie powinno przekraczać i wychodzić poza (*ouch hyperbese tai*) swoją miarę (*metra*), to znaczy nie powinno przekraczać swoich granic, wynosząc ostatecznie swoją moc ponad inne elementy kosmosu, ponieważ taka przewaga ognia może powodować ryzyko chaosu i destrukcji świata⁴⁷. Takie dążenie do przekroczenia i wyjścia poza granice, miarę i moce ognia jest kontrolowane, a nawet karane przez Erynie, które są pomocnicami czy też strażniczkami Sprawiedliwości kosmicznej. Znaczy to, że są one odpowiedzialne za utrzymywanie porządku i miary w świecie. W rzeczywistości Erynie nigdy nie będą interweniować w celu ponownego ustanowienia lub obrony sprawiedliwości kosmicznej, naruszonej przez hipotetyczną pychę słońca, ponieważ pojęcie pychy nie istnieje w naturze (por. M. Conche, s.

⁴⁶ Heraklit we fragmencie 114 (D.K.) powiada jeszcze dokładniej, że wszystkie ludzkie prawa są karmione (*trephontai*) jednym prawem, które jest boskie.

⁴⁷ Należy jednak pamiętać, że „jeśli słońca by nie było [...], byłaby noc” (B 99 D.K.)

193). *Hybris* nie jest w żadnej mierze składową *physis* i *kosmosu*, które – jak sama nazwa wskazuje – uosabiają porządek i miarę.

Za to *hybris* lub pycha jest charakterystyczną cechą człowieka. To powód, że ludzka dusza powinna dostosować się (połączyć się) do kosmicznego ognia, a zatem powinna dać się przeniknąć przez porządek i miarę. A co do świata i jego składowych, można powiedzieć, że jedynie równowaga przeciwności i żywiołów, którymi są ogień i woda, ziemia i powietrze, ciepło i zimno, susza i wilgoć, pozwoli zachować stabilność i porządek wszechświata, uniemożliwiając mu pogrążenie się w chaosie. Tak więc to harmonia przeciwności między żywiołami świata i w samych żywiołach pozwala światu na zachowanie jego jedności. Fragment 30 (D.K.) głosi właśnie, że świat jest wiecznie żywym ogniem, który rozpala się i gaśnie z umiarem (*metra*). A fragment 31 (D.K.), przywołujący przemianę ognia w morze i przemianę morza w ziemię i w *prester*⁴⁸, podkreśla ideę miary (*metron*). Te przemiany żywiołów odbywają się w sposób umiarkowany. Przekształcenia ognia w morze i morza w ziemię i w *prester*, dokonują się „zgodnie z tym samym *logosem*”, powie Heraklit, to znaczy, że dokonują się „zgodnie z tym samym stosunkiem”, „według tych samych proporcji”. Ta równość proporcji i stosunków w przemianie żywiołów pozwala zachować miarę i porządek świata.

Przekroczenie miary i granic, które jest konsekwencją naruszenia harmonii przeciwności, to znaczy jest konsekwencją zwycięstwa i dominacji jednego przeciwności nad drugim, może mieć miejsce na poziomie społecznym i politycznym, na poziomie indywidualnym i zbiorowym wtedy, kiedy miasto dotknie wojna domowa i zniszczenie, a także wtedy, gdy jednostka żyje w przepychu (*hyperbole*) i pragnie posiadać więcej niż jest jej przeznaczone (*pleonexia*). Żeby porządek i prawo miasta zostały utrzymane, ludzkie prawo musi znaleźć swoją podstawę w prawie boskim, będącym po prostu naturalnym prawem harmonii przeciwności, w którym różne składowe społeczeństwa znajdują swoje miejsce i wypełniają swoją własną funkcję (przypomnijmy, że termin *ergon* oznacza zarówno pracę, jak i funkcję właściwą danej działalności). Ludzkie polityczne prawa na wzór prawa kosmicznego i boskiego wprowadzają równowagę i harmonię między różnymi elementami miasta i panują nad wewnętrznymi konfliktami. Ludzka sprawiedliwość jest zatem sztuką utrzymywania równowagi między elementami miasta i sztuką łączenia różnych obozów w *polis*, korygowania dysproporcji i niesprawiedliwości, dawania każdemu tego, co mu się należy. Ludzka polityczna sprawiedliwość powinna naśladować sprawiedliwość ko-

⁴⁸ *Prester* oznacza „ogień atmosferyczny”. [przypis tłumaczkii]

smiczną (por. M. Conche, s. 187 i n.). Paradygmat kosmiczny służy również za model dla jednostki i dla życia etycznego, ponieważ dostarcza stabilnej podstawy dla moralnego działania.

Porządek i miara w życiu jednostki sprawdzają się i spełniają, kiedy mędrzec, pracując wewnętrznie nad sobą, uczy się poznawać sam siebie. Heraklit wszak mówi we fragmencie 101 (D.K.), że chciał sam siebie poznać. Poznanie siebie – wynikające z zalecenia delfickiego, a podjęte przez Heraklita i wcielone w jego filozoficzną teorię harmonii przeciwieństw – ostatecznie pozwala człowiekowi na nieprzekraczanie granic, na powstrzymanie aspiracji do bycia równym bogom, na zapanowanie nad swoimi namiętnościami i pragnieniami, to znaczy na uniknięcie sprzeczności, konfliktów i wewnętrznych rozdarć duszy wynikających z nadmiaru i pychy. Mędrzec Heraklit zatem w naturze i w kosmosie odnajduje teorię harmonii fizycznych przeciwieństw, odgrywającą rolę podstawowego regulatora i fundatora ludzkiej *psyche* – w celu zapewnienia jej stabilności, jedności, harmonii i spokoju. Płyńże stąd wnioszek, że to w istocie Heraklit wypracował refleksję o podstawach działania moralnego: podstawie fizycznej i podstawie kosmologicznej. To dzięki przenikliwości poety-filozofa był on w stanie uchwycić znaczenie teorii harmonii przeciwieństw odniesionej do słów i działań, do miasta i do człowieka, a mającej na celu urzeczywistnienie ideału, paradygmatycznie spełnionego w świecie natury.

Zakończenie

W charakterze konkluzji, ale i otwarcia pola dla dalszych refleksji możemy stwierdzić, że to właśnie Heraklit był w stanie „rozmyślać nad życiem” i „działać myślą”⁴⁹, ponieważ był w stanie pomyśleć stymulujące i wewnętrznie skonfliktowane życie natury (*physis*), która wzrasta, jest w ruchu, rozwija się i zwiąja, to znaczy, która żyje i która umiera⁵⁰. Był także w stanie rozmyślać nad życiem świata lub *kosmosu*, który jest, jak mówi, „wiecznie żywym

⁴⁹ Temat XXXIX Kongresu *Association des Sociétés Françaises de Philosophie* (Wenecja, 17–20 sierpnia 2010): «L'Action. Penser la vie, agir la pensée».

⁵⁰ Na temat dynamicznego charakteru *physis*, por. *wyżej*, przypis 36. *Physis*, jak widzieliśmy, oznacza proces narodzin, wzrostu i kształtowania się rzeczy. *Physis* jest więc w trakcie procesu „stawania się” (czasownik *gignomai* pojawia się piętnaście razy w różnych formach). Tam, gdzie jest stawanie się i ruch, z konieczności jest „życie”. I tam, gdzie jest „życie”, z konieczności jest „śmierć”. Jedno jest nieodłączne od drugiego. Ostatecznie termin *bios* jest używany we fragmentach 48 i 62 (D.K.) w opozycji do *thanatos*. Najczęściej (pięć użyczeń na sześć) Heraklit używa czasownika „żyć” (*zao*) w różnych formach w celu połączenia go lub przeciwstawienia czasownikowi „umierać” lub rzeczownikowi „śmierć” (B 20, 26, 62, 63, 88 D.K.).

ogniem (*aeizoon*)” (B 30 D.K.), dynamicznym⁵¹ i wewnętrznie skonfliktowanym⁵². Wreszcie, był w stanie pomyśleć pełne konfliktów życie ludzkiego miasta, a przede wszystkim życie ludzkiej duszy podzielonej na część apollińską i dionizyjską. Jak wiemy, dusza, która jest źródłem wszelkiego moralnego działania, zdefiniowana jest przez życie i ruch. Dusza, mówi Heraklit, posiada *logos*, który sam wzrasta (*heauton auxon*, B 115 D.K.). Dusza, dodaje, może być najmądrzejsza i najlepsza (*sophotate kai ariste*), najbardziej zrównoważona, pod warunkiem, że będzie sucha, a nie mokra (B 118 D.K.). To znaczy, że życie etyczne duszy bardzo zależy od jej zakorzenienia w świecie, który jest wiecznie żywym, suchym ogniem rozpalającym się i gasnącym w sposób zrównoważony (B 30, D.K.). Poprzez jej zakotwiczenie w umiarkowanym życiu świata, moralne i etyczne życie indywidualnej duszy będzie mogło być zachowane oraz będzie mogło się rozwijać aż do osiągnięcia mądrości i harmonii. Dusza, pojęta jako zasada życia poszczególnego ciała i jako zasada życia moralnego, żeby pozostać umiarkowaną i zrównoważoną, mądrą, cnotliwą i odpowiedzialną – nie powinna zrywać swojego związku z ogniem, będącym zasadą uniwersalnego życia świata. Heraklit podkreśla więc ścisły związek łączący duchowe i etyczne życie indywidualnych dusz z fizycznym i kosmicznym życiem wszechświata.

Ostatecznie zatem możemy stwierdzić, że Efezjanin to nie tylko ktoś, kto jest zdolny do „rozmyślenia nad życiem” i szukania słusznego kryterium życia⁵³, ale także ktoś, kto jest w stanie przekuć „myśl w czyn i w praktykę”

⁵¹ O aspekcie głęboko dynamicznym kosmicznej teorii harmonii przeciwieństw, zob. analizy J.-J. Wunenburgera, «La dynamique héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon», *Les Etudes Philosophiques*, 1 (1976), ss. 29–47. Statyczny aspekt harmonii przeciwieństw powinien być raczej przypisany pitagorejczykom, a nie Heraklitowi.

⁵² Należy podkreślić, że heraklityjska harmonia przeciwieństw zawiera w sobie konflikt i niezgodę (B 8, 51 i 80 D.K.) w odróżnieniu od pitagorejskiej harmonii, która zakłada raczej przekroczenie konfliktu i wyeliminowanie niezgody. O różnicach, które istnieją między polemyczną i dynamiczną harmonią Heraklita a pokojową i statyczną harmonijnością pitagorejczyków, por. A. Petit, «Harmonie pythagoricienne, harmonie héraclitéenne», *Revue de Philosophie Ancienne*, XIII/1 (1995), ss. 55–66.

⁵³ To kryterium życia znajduje się, jak widzieliśmy, w „prawdzie” (*aletheia*) harmonii przeciwieństw, która powinna towarzyszyć wszelkiemu mądrymu słowu (*epos, legein*) i w „naturze” (*physis*), która powinna kierować każdym prawym działaniem (*ergon, poiein*). To zapewne powód, dla którego gramatyk Diodot, zgodnie z tym, co donosi nam Diogenes Laertios (22 A 12 D.K.), zatytułował dzieło Heraklita «Ścisłe prawidła kierowania życiem» (*akribes oiakisma pros stathmen biou*). Nie dziwi fakt, że *a-letheia* i *physis* są związane i łącznie stanowią kryteria wszelkiej dobrej mowy i wszelkiego dobrego działania. Jaki jest więc związek, który łączy „prawdę” z „naturą”? Ten związek jest etymologiczny i filozoficzny. Etymologicznie *a-letheia* jest pobudzana przez ruch „od-słaniania”. Prawda odsłania to, co jest zakryte. Prawda miałaby odsłaniać *physis*, która dąży do zaślania

poprzez skuteczne stosowanie „działania zgodnego z dynamiczną teorią harmonii przeciwieństw”. To działanie *kata physin*, które każdy przeżywa nieświadomie w codziennym praktykowaniu sztuki i techniki, nauk i wiedzy, powinno przekształcić się w działanie *kata physin* inteligentne, przemyślane i świadome samo siebie, o ile ma w sposób skuteczny zapewnić harmonię z sobą, z innymi, z *kosmosem* (porządkiem) w jego całości – całości, w której każdy człowiek powinien znaleźć swoje ostateczne zakotwiczenie, rację dla swojego fizycznego i duchowego bytu, swoją aksjologiczną i etyczną podstawę, którą mądry filozof, tkwiąc pośród rzeczy i słów, jest w stanie poetycko⁵⁴ i we właściwy sposób wyrazić. ~

PRZEKŁAD I OPRACOWANIE P. BOBOWSKA-NASTARZEWSKA

PRZEKŁAD PRZEJRZAŁ I POPRAWIŁ J. MIGASIŃSKI

MICHEL FATTAL – jest profesorem filozofii starożytnej i średniowiecznej na Université Pierre Mendès France (Grenoble II). Zajmuje się głównie kategorią logosu w filozofii greckiej. Jest autorem wielu książek poświęconych filozofii Platona, Plotyna oraz tradycji neoplatonickiej (Św. Augustyn i Al-Farabi): *Logos et image chez Plotin* (1998), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (2003), *Plotin face à Platon. Suivi de Plotin chez Augustin et Farabi* (2007). W języku polskim ukazała się jego praca *Logos: między Orientem a Zachodem* (2001).

MICHEL FATTAL – Member of the Centre of Research on Ancient Thought at Paris IV-Sorbonne since 1980, Member of the International Plato Society since its foundations in 1989, and Expert in Ancient Philosophy for the French Ministry of Research for the past eight years, is currently Professor of Ancient and Medieval Philosophy at the University of Grenoble II (France). He has published fifteen books and over fifty articles on the philosophical theories of Logos in antiquity from the Presocratics to Plato and Aristotle, Plotinus and Saint Augustin as well as the medieval reception of Greek Philosophy.

się (B 123 D.K.). Inteligencja mędrca (*phronesis*) i jego mowa (*logos*) prawdy byłyby odpowiedzialne za uchwycenie i wypowiedzenie prawdy zasłoniętej i ukrytej w naturze. Ta zasłonięta w *physis* prawda, którą mędrzec miałby odsłonić i ujawnić, byłaby po prostu prawdą harmonii przeciwieństw. Filozoficzna praca mędrca zasługiwałaby na uznanie o tyle, o ile *a-letheia* i *physis* byłyby poruszane przez podwójny ruch odsłaniania i zasłaniania. Prawda i Natura odsłaniają się równocześnie się zasłaniając lub zasłaniają się równocześnie się odsłaniając. Prawda i Natura są, innymi słowy, trudne do poznania – stąd *hermeneutyczna* i filozoficzna praca mędrca (rozbudzonego), wkładającego wysiłek w odszyfrowanie i odczytanie znaków istniejących w naturze, jest wielką zasługą.

⁵⁴ *Muzy* wszak to jeden z tytułów nadanych przez tradycję księdze Heraklita (22 A 12 D.K.).