

Tomasz Połowski

## Poglądy polityczne Heraklita z Efezu w świetle jego wybranych aforyzmów

### Sylwetka myśliciela

Heraklit z Efezu, grecki filozof żyjący na przełomie VI i V w. p.n.e., kojarzony powszechnie ze zdaniem „Panta rhei” („Wszystko płynie” – choć nie są to w istocie jego własne słowa, zostały mu bowiem przypisane prawdopodobnie przez Tymona, sceptyka z III w. p.n.e., który chciał w ten sposób streścić jego myśl), pozostawił po sobie dzieło *O przyrodzie* (*Peri physeos*). Całość oryginalnego traktatu Heraklita jest dla nas niestety bezpowrotnie stracona, nie dysponujemy ani jedną pełną kopią tekstu, tym niemniej liczne fragmenty przechowane zostały przez późniejszych autorów starożytnych (m.in. Platona, Arystotelesa, Teofrasta, stoików, Plotyna, a także pisarzy chrześcijańskich, np. Hipolita z Rzymu) i są znane w formie mniej lub bardziej bezpośrednich cytatów.

Formalna struktura *O przyrodzie* stanowi osobną i problematyczną kwestię, której rozpatrzenie wymagało drobiazgowej analizy filologicznej, a na jej wyczerpujące przedstawienie nie ma miejsca w obrębie niniejszego artykułu. Trzeba się więc ograniczyć do wspomnienia kilku najistotniejszych faktów, a zainteresowanych tym zagadnieniem odesłać do bibliografii<sup>1</sup>. Na początku trzeba wspomnieć, że sam tytuł nie pochodzi bezpośrednio od autora, ale został najpewniej dodany przez kogoś z późniejszych redaktorów-kopistów i zrosł się trwale z tekstem, mimo pewnych wątpliwości żywionych już przez antycznych komentatorów: „Niekórzy nadają dziełu Heraklita tytuł *Muzy*, inni – *O przyrodzie*, a Diodotos nazywa je *Sterem nieomylnym do kierowania życia*. Wedle jeszcze innych tytuł brzmiał *Przewodnik postępowania dla całego świata, dla jednego i dla wszystkich*”, jak podaje Diogenes Laertios<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Zob. np. *Wstęp*, [w:], K. Mrówka, *Heraklit*, Warszawa 2004.

<sup>2</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 2006, s. 522 (IX, 1 – oznacza księgę i paragraf).

Rozpowszechnianie dzieła w Grecji właściwej zainicjował niejaki Kroton (lub Krates), który przywiózł je z Azji Mniejszej, lecz nic innego nie wiadomo o tej postaci. Nie jest wreszcie pewne, czy Heraklit celowo nadał swojemu dziełu formę aforyzmów, czy też stanowiło ono traktat o zwartej konstrukcji, wiadomo natomiast, że zwój, na którym go spisano, został przez filozofa złożony jako dar wotywny w efeskim Artemizjonie i najprawdopodobniej wraz z nim spłonął podczas słynnego pożaru, spowodowanego przez foluszniaka Herostratosą w 356 r. p.n.e. Nie oznaczało to bynajmniej całkowitej utraty *Peri physeos*, jako że już za czasów Heraklita praktykowano w Jonii przepisywanie ksiąg – niewątpliwie istniały więc będące w powszechnym obiegu kopie, z których jedną posiadał w swojej bibliotece np. ateński tragik Eurypides.

Sam Heraklit jest postacią równie tajemniczą i enigmatyczną jak jego dzieło. niewiele wiadomo o kolejach losu filozofa, trudno jest również oddzielić fakty od domysłów, ponieważ informacje biograficzne, które przekazali antyczni żywociarze i doksografowie, są w przesadny sposób wartościujące i nierzadko obfitują w wątki zgoła legendarne. Pomimo tej niejednoznaczności nawet owe zdawkowe wiadomości dają pewien pogląd na charakter i działalność efeskiego eupatrydy oraz jego stosunek do współczesnego mu życia publicznego.

Nie bez znaczenia pozostaje przede wszystkim pochodzenie myśliciela, będącego podobno potomkiem Androklosa, herosa-założyciela Efezu, który z kolei szczycił się być synem króla Aten Kodrosa. Niezależnie od tego niewątpliwie mitycznego rodowodu, Heraklit wywodził się z pewnością z warstwy arystokratycznej i miało to istotny wpływ na jego zapatrywania społeczne i polityczne. Wiele wskazuje, że Heraklit usiłował głosić swoją naukę w Efezie, ale spotkał się ostatecznie z oporem i niezrozumieniem swoich współobywateli, co zaowocowało jego wycofaniem, a następnie osamotnieniem i pogrążeniem w kontemplacji. Gorzkie doświadczenia na płaszczyźnie kontaktów społecznych spowodowały, że filozofipoczuł niechęć do ludzi i – jak mówi Diogenes Laertios – „stawszy się mizantropem, poszedł w góry i wiódł tam samotny żywot, odżywiając się ziołami i roślinami”<sup>3</sup>.

Nie wydaje się, aby ta radykalna izolacja, którą wybrał Heraklit, nastąpiła w sposób nagły i nieprzemyślany, ponieważ stanowiła raczej końcowy efekt narastającej niechęci myśliciela do współczesnej mu rzeczywistości. Złożyło się na tę postawę zapewne wiele poszczególnych przyczyn, związanych z ówczesną sytuacją polityczną Efezu. Przede wszystkim efeska *polis* nie była wówczas niezależnym organizmem państwowym, lecz składową częścią jońskiej satrapii imperium perskiego. Poza tym zostało opanowane przez – by użyć określenia Diogenesa Laertiosa – „zły rząd”. Chodzi tu zapewne nie tylko o ustrój demokratyczny, którego Heraklit był przeciwni-

<sup>3</sup> Ibidem, s. 518 (IX, 3).

kiem (co w szczegółach zostanie omówione niżej), ale także o jego krytyczny stosunek do tej warstwy społecznej, z której sam się wywodził.

Arystokracja efeska, godząc się na współpracę i wchodząc w układy z okupującymi miasto najeźdźcami, zachowywała dotychczasowe wpływy i sprawowała rządy, nierzadko zapewne egzekwując swoje postanowienia za pomocą aktów przemocy. Kolaboracja z Persami, ciemieżycielami ojczystego miasta, była w oczach Heraklita rzeczą bezwzględnie haniebną – dlatego nie tylko odmówił Efezyczykom ułożenia dla *polis* nowych praw i zrzekł na rzecz swego brata funkcji kapłana w kulcie Androklosa (przysługującej mu z racji urodzenia), ale także usunął się całkowicie z życia publicznego.

O wielkiej awersji żywionej przez Heraklita do Persów i jej długim trwaniu w pamięci potomnych może świadczyć jego rzekoma, apokryficzna korespondencja z królem Dariuszem (faktycznym autorem listów był jakiś anonimowy cynik z I w. p.n.e.), w której filozof, pełen dumy i pewności siebie, odrzuca zaproszenie na dwór „króla królów”, dając przy tym wyraz swej szczerzej niechęci wobec wschodniego przepychu, blichtru i splendoru.

Heraklit cieszył się poważaniem i szacunkiem mieszkańców swego ojczystego miasta, pomimo gorzkich słów i połań, jakie kierował pod ich adresem, a znakomite pochodzenie zapewniało mu względne bezpieczeństwo i ochronę (nie został np. wygnany w przeciwieństwie do swego przyjaciela Hermodora, o czym będzie jeszcze mowa). Filozof przebywał przez jakiś czas w świątyni Artemidy (znajdującej się w pewnym oddaleniu od murów miejskich), by ostatecznie udać się w góry i tam oddać introspekcji i samotnej, wewnętrznej medytacji. Nie należy jednak oceniać postawy Heraklita jako eskapistycznej – z pewnością był introwertykiem i posiadał cechy osobowości skłaniające go do zwrotu ku swojemu światu wewnętrznemu, ale nie tylko to zaważyło na jego decyzji. Kazimierz Mrówka pisze: „W pojęciu Heraklita Efez znajdował się w opłakanej sytuacji: miasto oddane było w niewolę, demokracja – rządy ludzi tak samo złych, jak i głupich – okazała się zgubna dla wybitnych jednostek, rządy arystokracji, akceptujące zwierzchnictwo perskie, były okrutne dla większości obywateli. W takim mieście nie mogło być miejsca dla bardzo wymagającego wobec ludzi i polityki filozofa. Dla kogoś, kto chciał żyć tym, w co święcie wierzył, pozostało więc jedyne wyjście: odsunąć się”<sup>4</sup>.

Okoliczności śmierci Heraklita również pozostają niejasne i niedookreślone, dlatego już w starożytności stały się przedmiotem rozmaitych spekulacji. Filozof miał dożyć sześćdziesiątego roku życia i umrzeć między 484 a 481 r. p.n.e. Podobno powrócił ze swojej górskiej pustelni do Efezu, nabawiwszy się puchliny wodnej, która stała się ostatecznie przyczyną jego zgonu. Lekarze nie potrafili znaleźć skutecznego

<sup>4</sup> K. Mrówka, op.cit., s. 6.

lekarstwa na trapiącą myśliciela chorobę, wobec tego postanowił uleczyć się sam, położył się w krowiej stajni i kazał swoim sługom, by obłożyli go ciepłą gnojówką – kuracja jednak nie powiedziała się i w niedługim czasie filozof wyzionął ducha.

## Zarys ontologii i epistemologii Heraklita

Konieczne będzie w tym miejscu wyhuszczenie ogólnego zarysu filozofii Heraklita – przede wszystkim refleksji nad przyrodą, bytem i poznaniem, istotnie skorelowaną z jego poglądami na politykę i pozostającą także w związku z zagadnieniami psychologicznymi i etycznymi. Przełom VI i V w. p.n.e. był okresem narodzin filozofii jako odrębnej, spekulatywnej dziedziny wiedzy – z jednej strony trudno zatem mówić o wyrażonej systematyzacji problematyki filozoficznej (którą zawdzięczamy zwłaszcza Arystotelesowi i przedstawicielom szkół hellenistycznych) w czasach presokratejskich, z drugiej jednak widoczna jest tu (choć ujęta intuicyjnie) tendencja, którą dziś określibyśmy jako podejście holistyczne.

Diogenes Laertios relacjonuje poglądy Heraklita na zjawiskową strukturę kosmosu dość szczegółowo, przy czym zupełnie pomija to, co najistotniejsze w myśli filozofa, choć cytuje dobitny fragment mówiący: „Mądrość polega na tym, by poznać myśl, która wszystkim kieruje”<sup>5</sup>. Dowiadujemy się więc, że Heraklit uważał słońce za „nie większe od stopy”, czyli posiadające rozmiary takie, jakimi je ludzie widzą. W zagłębieniach sklepienia niebieskiego znajdować się miały wedle Heraklita zagłębienia lub czary zwrócone otworami ku ziemi, a z gromadzących się w nich „wyziewach” powstawały słońce, księżyc i gwiazdy. Interpretacja niektórych kosmologicznych fragmentów nastroczała, jak się zdaje, problemów także starożytnym, a to ze względu na tajemniczy i niejasny charakter aforyzmów mędrca z Efezu – zyskał on zresztą dzięki temu znamienne dla siebie stylowi przydomek „ciemnego” (*skoteinos*).

Przede wszystkim Heraklit został niesłusznie zaliczony do jońskich filozofów przyrody zarówno przez Arystotelesa, jak i Teofrasta – przypisywali mu oni bowiem twierdzenie, że cały świat fenomenalny rodzi się z ognia, i to ogień miał wedle Efezyjczyka być zasadą (*arche*) i pierwotną substancją, z której wszystko powstaje i do której powraca. Paradoksalnie do tego nieporozumienia przyczynił się pośrednio sam Heraklit, ponieważ mówił z jednej strony o „fizykalnych” przemianach ognia (w ziemię, wodę i powietrze), ale miał w tych fragmentach na myśli, jak się zdaje, ogień-przedmiot (czyli fenomen zmysłowy i cielesny). W innych aforyzmach ogień pojawia się jednak

<sup>5</sup> D 41; AC. Wszystkie fragmenty z dzieła Heraklita przytaczam zgodnie z oznaczeniami użytymi w edycji Dielsa-Kranza: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, wyd. I, Berlin 1922. Oznaczone są one jako D. Dodatkowo wprowadzam skróty oznaczające ich tłumaczenia na język polski – fragmenty oznaczone „AC” cytuję za: Heraklit z Efezu, *Zdania*, przeł. A. Czerniawski, Gdańsk 2005. Fragmenty oznaczone „KM” natomiast za: K. Mrówka, op.cit.

w całkowicie odmiennym znaczeniu, nie określa już bowiem „potocznie” rozumianego, widzialnego płomienia, ale zostaje przeniesiony na płaszczyznę metaforyczną: jest w tym kontekście ogniem-symbolem ruchliwości, powszechnie zachodzącej zmiany i dynamiki całego wszechświata.

Dialektyczna przemiana i walka przeciwieństw, będąca fundamentem rzeczywistości zmysłowej, odnosząca się zarówno do poszczególnych substancji, jak i świata jako złożonej ze wszystkich jego elementów całości, jest symbolizowana właśnie przez „ogień”, ale pojęty już nie jako zmysłowy i fizyczny żywioł, ale jako swoisty „paradygmat” ruchu i dynamicznej zmienności. Stąd też kolejnym symbolem wiecznie „płynącego” kosmosu jest rzeka: „Nie można wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki, nie można też uchwycić żadnej śmiertelnej substancji w stałej kondycji, gdyż każda się rozprasza i skupia, kształtuje i rozplywa, zbliża i oddala”<sup>6</sup>.

Istotną podstawą stawania się, czyli jednoczesnego powstawania i giniecia, życia i śmierci, ciągłego przechodzenia rzeczy od ich bytu do niebytu, jest dla Heraklita właśnie wojna (*polemos*) i spór (*eris*) tych przeciwieństw, będąca jednocześnie pokojem, ukrytą harmonią i zgodnością, która wyraża się w ich wzajemnym sprzężeniu i obecnym pomiędzy nimi napięciu – można by powiedzieć po heraklitejsku: w ich „harmonijnym dysonansie”. Heraklit wielokrotnie podkreśla ową *coincidentia oppositorum*, niepodpadające pod zmysły zjednoczenie przeciwieństw, ich integralność oraz – co najważniejsze – tożsamość na wyższym (ponadzmysłowym i nieempirycznym) poziomie rzeczywistości. Czym jest ta rzeczywistość jednająca ze sobą przeciwieństwa? Otóż zdaniem Heraklita jest nią transcendentny względem świata zjawisk boski Rozum (*Logos*), Myśl, Prawo bądź Jedno, określane także jako Mądre (*Sophon*).

Byt Logosu jest pełny, a także niezmienny i wieczny (bezwzględny), w przeciwieństwie do ciągle się stającego i tym samym „niepełnego” świata zmysłowego, którego byt jest zaledwie bytem względnym (ponieważ każda substancja łączy w sobie swoje „jest” ze swoim „nie jest”, ginie powstając i powstaje ginąc). Innymi słowy mówiąc: każda rzecz (substancja zmysłowa) jest tożsama (byt) i zarazem nietożsama (niebyt) ze sobą, uzyskuje tożsamość jednocześnie ją tracąc. Każda tożsamość substancjalna wyłania się i zanika w wiecznie płynącym strumieniu stawania się, które to podpada pod zmysły jako zmiana ilościowa bądź jakościowa, choć sama istota tego procesu – następstwo i ciągłość zmian – pozostaje nieuchwytna dla zmysłów: „Związki są i nie są całościami, schodzą się i rozchodzą, zgrane i rozstrojone, ze wszystkiego jedność, z jedności wszystko”<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> D 91; AC.

<sup>7</sup> D 10; AC.

W związku z powyższym wydaje się zasadne twierdzenie, że na czoło myśli Heraklita nie wysuwa się wcale „naukowy” i empiryczny opis rzeczywistości zmysłowej (który stanowił domenę filozofów milezyjskich), ale metafizyczna spekulacja o Logosie, boskim Umyśle, będącym jednością i pełnią przeciwieństw, godzącym je i znoszącym ich zróżnicowanie, tak że osiągają w nim wzajemną tożsamość. Heraklit często uważany jest za panteistę, choć wiele fragmentów wskazuje raczej na panenteizm: Logos jest bowiem zarówno immanentny, przenika cały świat i łączy przeciwieństwa, jak i transcendentny – znosi zróżnicowanie przeciwieństw, jest rzeczywistością pozbawioną granic, bytem w najwyższym i najpełniejszym sensie.

Pojąć Logos i doświadczyć go można jednak nie za pomocą „normalnej” świadomości i rozumowania dyskursywnego, ale dzięki intuicyjnemu, „nadświadomemu” (by użyć określenia Adama Krokiewicza) wglądowi w istotę bytu. Stąd też Heraklit krytykuje swoich poprzedników (np. Talesa, Pitagorasa, Ksenofanesa i Hekatajosa), którzy zdobywają i gromadzą liczne szczegółowe wiadomości o świecie zjawisk, lecz zupełnie nie potrafią uchwycić ich „sensu”, wobec czego ich wiedza nie jest wiedzą naprawdę, ale stanowi wyłącznie czczą i pustą erudycję: „Spośród tych, których wywodów słuchałem, żaden nie posunął się tak daleko, by uznać, że to, co mądre, jest różne od wszystkiego”<sup>8</sup>. Wspomniana erudycja (*polimathia*), odnosząca się do wielu dziedzin wiedzy, jest co prawda dobra i potrzebna, ale nie jest wystarczająca, nie daje bowiem prawdziwej mądrości (*sophia*).

Krokiewicz ujął chyba całą rzecz najtrafniej: „Heraklit wiedział zapewne o twierdzeniu Alkmaiona, że człowiek w przeciwieństwie do zwierząt nie tylko postrzega, ale także rozumie to, co postrzega, i znał jego teorię poznania, opartą na wrażeniach zmysłowych i na doświadczeniu. Zdaje się, że zaczął od zdobywania wiedzy na drodze wskazanej przez Alkmaiona i nagromadził wiele wiadomości o fenomenach zmysłowego świata, ale ‘zrozumiał’ je dopiero wtedy, kiedy «przebudził się» w sobie, «posłyszał wiecznie rozbrzmiewającą mowę świata (= fenomeny)», pojął jej sens istotny i «znalazłszy w nim samego siebie» – poczuł się «mędrce prawdziwym»”<sup>9</sup>. Heraklit nie odrzucał poznania zmysłowego i empirycznego (polegającego na obserwacji i logicznym łączeniu przyczyn i skutków), ale uważał, że należy jego osiągnięcia dopełnić i scalić za pomocą wyższego poznania intuicyjnego. Dokonać tego może jedynie człowiek mądry, dobry i szlachetny: „Oczy i uszy źle świadczą człowiekowi, którego barbarzyńska dusza nie posiadała ich języka”<sup>10</sup>. W przekonaniu Heraklita zdecydowana większość ludzi posiada jednak dusze barbarzyńców, gardzi mądrością i żyje w niewiedzy – i najpewniej ta pesymistyczna konstatacja zadecydowała o jego antydemokratycznej orientacji.

<sup>8</sup> D 108; AC.

<sup>9</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 128.

<sup>10</sup> D 107; AC.

By wyrazić to, co najistotniejsze w myśli Heraklita, można by powiedzieć, że osnowę świata zjawisk stanowi dualistyczna wielość przeciwieństw (np. życie i śmierć), łączona przez kosmiczny Logos immanentny w dwubiegunową, dynamiczną i wzajemnie uwarunkowaną całość (życie–śmierć), w której to, co się staje, nie „jest” bytem, ale jedynie „ma” byt, ponieważ partycypuje w niezróżnicowanej jedności Logosu transcendentnego: zmysłowe wiedzie do ponadzmysłowego, istnienie względne do bezwzględnego i absolutnego, niszczenie do niezniszczalnego, zmienne do niezmiennego, mnogie do jednego, cielesne do bezcielesnego. Rozumowanie dyskursywne zawodzi w poznaniu Logosu, ponieważ jego bezwzględny (pełny, wieczny i niezmienny) byt znosi substancjalne zróżnicowanie i relacje czasowo-przestrzenne między poszczególnymi rzeczami zmysłowymi, a tym samym także konieczną różnicę przyczyny i skutku, na której bazują empiryzm i logika – jednym słowem, Logos wykracza poza świat zjawisk, prowadząc do samego siebie, do swojej pełnej, ontycznej jedności.

### Boska Sprawiedliwość (*Dike*) i ludzka pycha (*hybris*)

Naświetlenie problematyki ontologicznej i epistemologicznej u Heraklita było niezbędne, by móc przejść do omówienia jego poglądów natury psychologicznej i polityczno-społecznej – najistotniejsza w odniesieniu do tych kwestii była bowiem konkluzja myśliciela o ludzkiej niewiedzy. Mimo że Heraklit zasłynął jako krytyk wielkich przedstawicieli kultury greckiej – nie tylko swych poprzedników-filozofów, ale także poetów (Homera, Hezjoda i Archilocha) – to bardzo często odwoływał się do pojęć tradycyjnych, mocno związanych z helleńskim sposobem odczuwania i przeżywania świata. Do takich pojęć zalicza się m.in. Sprawiedliwość (*Dike*) – jej pojmowanie przez starożytnych Greków odbiegało w znacznym (choć nie całkowitym) stopniu od współczesnego rozumienia tego pojęcia, dlatego należy je w tym miejscu wyjaśnić. Sprawiedliwość w ujęciu Greków, dziedziczących to pojęcie po wielkich poematach homeryckich, można w najogólniej zdefiniować jako zgodne z naturą rzeczy następstwo zdarzeń w świecie. Sprawiedliwość jest więc mocno związana z Przeznaczeniem (*Moirai*), które „udziela” i „przyznaje” każdemu z elementów odpowiedni dla niego „wycinek” rzeczywistości. Należy zaznaczyć przy tym, że przeznaczenie to jest płynne, możliwe i warunkowe, fatalizmu Greków nie należy zatem utożsamiać z determinizmem – przeznaczenie dzieje się i ziszcza w sposób konieczny, choć nie musi się wypełnić w każdym, najdrobniejszym szczególe<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Szerzej o zagadnieniu przeznaczenia zob.: A. Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.

Heraklit mówi w odniesieniu do *Dike* o właściwej mierze i odpowiedniej proporcji, która wyznaczana jest każdej rzeczy (w tym również człowiekowi) przez Logos i ustanawiana jako właściwa jej naturze granica (*peras*). Nic nie jest w stanie przekroczyć tej granicy ani przeciwstawić się jej koniecznym wyrokom, nawet ciała niebieskie: „Słońce nie przekroczy granic; w przeciwnym razie odnajdą je Erynie, pomocnice Sprawiedliwości”<sup>12</sup>. Erynie przywołane zostały tu przez Heraklita nie jako boginie zemsty, ale jako strażniczki naturalnego porządku – w tej samej funkcji występują np. w *Iliadzie* (XIX, 405–418), kiedy to za sprawą Hery rumak Achilleasa, Ksantos, przemawia ludzkim głosem, by ostrzec bohatera przed zbliżającą się śmiercią. Erynie natomiast odbierają mu głos, ponieważ mówiący koń „narusza” swoją granicę i porządek natury.

W etyce starożytnej „sprawiedliwość” jest wymieniana jako jedna z kardynalnych cnót, relewantny składnik moralnej doskonałości (*arete*)<sup>13</sup>. Heraklit również podkreślał jej znaczenie: „Prawidłowe myślenie jest najwspanialszą zaletą i mądrością: działać i mówić prawdziwie i postrzegać rzeczy zgodnie z ich naturą [= sprawiedliwie]”<sup>14</sup>. Człowiek „sprawiedliwy” to zatem taki, który niejako „zestraja się” wewnętrznie z kosmiczną Sprawiedliwością, nie przekracza swojej granicy i jest posłuszny swemu przeznaczeniu, widzi właściwy porządek rzeczy i dzięki temu ziszcza swoje człowieczeństwo i jest prawdziwie szczęśliwy – wydaje się, że Heraklit antycypował tu sokratejską naukę o faktycznej, wewnętrznej wiedzy etycznej, polegającą na trafnym i rzeczowym rozpoznaniu swojej istoty.

Przeciwieństwem „cnoty sprawiedliwości” jest pycha (*hybris* – tłumaczona także jako «buta», «samowola» i «nadmiar»), która zaburza w człowieku „sprawiedliwe” widzenie, zaślepia go i w konsekwencji sprowadza nań upadek i klęskę (*hybris* bohatera była zresztą jednym z ulubionych motywów tragedii greckiej). Heraklit z jednej strony przestrzega przed pychą – „Pychę należy gasić bardziej niż pożar”<sup>15</sup> – ale z drugiej strony podkreśla, że „Bez wypadków niesprawiedliwości [= pychy] pojęcie sprawiedliwości byłoby nieznanne”<sup>16</sup>, ponieważ i tu występuje zbieżność przeciwieństw. Ludzie na ogół nie mają zrozumienia dla Sprawiedliwości i rzadko potrafią ją pojąć. Znamienny jest fragment: „Dla boga wszystko jest dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast przyjmują, że pewne rzeczy są niesprawiedliwe, inne sprawiedli-

<sup>12</sup> D 94; KM.

<sup>13</sup> W większości polskich przekładów dzieł klasycznych grecki wyraz *Dike* tłumaczy się jako „Sprawiedliwość” i jednocześnie za pomocą tego samego wyrazu oddawana jest „sprawiedliwość” pojmowana jako cnota, w grece natomiast istnieje tu subtelne rozróżnienie, ponieważ „cnotę sprawiedliwości” oznacza wyraz *dikaiosyne*. Ilekroć więc termin „sprawiedliwość” będzie używany w znaczeniu etycznym, będzie określany jako „cnota sprawiedliwości” dla uniknięcia nieporozumień.

<sup>14</sup> D 112; AC.

<sup>15</sup> D 43; KM.

<sup>16</sup> D 23; AC.



we”<sup>17</sup>. Bóg – Logos – jest jednością przeciwieństw, a zatem wszystko jest dlań dobre i piękne, wszystko zajmuje właściwe sobie miejsce, człowiek natomiast nie dostrzega jedności, lecz dokonuje aksjologicznego rozróżnienia świata na rzeczy złe i niepożądane (np. śmierć), oraz na pożądane i dobre (np. życie). Tym samym popada w „niesprawiedliwość”, odwraca się od jedności Logosu i zamyka w sobie – pragnie, by świat był inny, niż jest, by spełniał jego życzenia i dostarczał mu zadowolenia wedle jego fałszywych mniemań o tym, co istotnie dobre.

Jest to postawa bardzo bliska *hybris* – pycha oznacza bowiem przerost ambicji lub egzagerację którejś z cech charakteru do wynaturzonych rozmiarów, jest „nadmiernym” przekroczeniem właściwej miary, które w konsekwencji zamyka człowieka w jego własnym, czysto subiektywnym świecie indywidualnych wyobrażeń oraz urojonych i egoistycznych pragnień. Pycha jest podstawą niewiedzy, a więc „niesprawiedliwości”, czyli „niewidzenia rzeczy zgodnie z ich naturą”, która powoduje zamknięcie się człowieka i jego odcięcie od jednoczącego Logosu.

Logos działa natomiast także na płaszczyźnie społeczno-politycznej, jednocząc wielość jednostek w jedną całość, jaką jest *polis*. Dlatego Heraklit podkreśla znaczenie prawa państwowego, które w ustroju i stosunkach społecznych odbija czy też realizuje miarę boskiego Logosu: „Ci, którzy wyrażają się rozumnie, polegają na tym, co jest wspólne wszystkim, tak jak miasto opiera się na prawie, a nawet bardziej zdecydowanie, albowiem wszelkie prawa ludzkie karnią się prawem boskim, które ma władzy do woli, starcza jej dla wszystkich i jeszcze mu zbywa. Należy przeto słuchać myśli wspólnej”<sup>18</sup>.

Zamknięci w swoich subiektywnych „światach” ludzie, którymi kieruje butna pycha oraz niewiedza, zostali przez Heraklita porównani do śniących na jawie – jest to jedna z ulubionych opozycji efeskiego filozofa, która powraca w wielu fragmentach, np.: „Nie pojmując, słyszą jak głusi. Do nich odnosi się powiedzenie: są, a nie ma ich”<sup>19</sup> lub „Czuwający mają świat wspólny, śpiący są odwrócenii do swych osobnych światów”<sup>20</sup>.

Można powiedzieć, że człowiek „sprawiedliwy” to taki, który uświadomiwszy sobie niewiedzę, pragnie odrzucić ignorancję, wykracza poza swoje jednostkowe istnienie, a postawa altruistyczna oczyszcza go z pychy i otwiera na wymiar wspólnotowy. Człowiek „niesprawiedliwy” to taki natomiast, który błędnie rozpoznaje swoją naturę, zamyka się w indywidualnym świecie własnego egocentryzmu i hołduje swym urojeniom, odcięty zarówno od wspólnoty obywateli, jak i wspólnoty wszechrzeczy.

---

<sup>17</sup> D 102; AC.

<sup>18</sup> D 2; AC.

<sup>19</sup> D 34; AC.

<sup>20</sup> D 89; AC.

## Mędrzec i tłum

Ponieważ większość ludzi została uznana przez Heraklita za pogrążoną w niewiedzy, w konsekwencji nie mógł on również aprobować „rządów większości”, czyli demokracji. Zdaniem Heraklita był to najgorszy ustrój z możliwych, ponieważ władzę sprawuje w nim tłum, kierujący się błędnymi mniemaniami o naturze rzeczy. Należy także przypomnieć negatywny stosunek filozofa do warstwy efeskiej arystokracji. Ona również została przezeń uznana za niegodną urzędów, ponieważ *hybris* zrównuje ją z pospolitą gawiedzią. Z uznaniem natomiast wypowiadał się o jednostkach wybitnych, np. o Biasie z Priene (i jest to jedna z nielicznych pozytywnych wypowiedzi odnosząca się do kogoś innego), zaliczanym do grona siedmiu mędrców, a przede wszystkim o wspomnianym już wcześniej Hermodorze: „Wszyscy obywatele Efezu winni się powiesić i zostawić miasto dzieciom, skoro wypędzili Hermodora, najlepszego obywatela, argumentując: «Niech się nikt z nas nie wybija; niech sobie taki poczyna wśród innych gdzie indziej»”<sup>21</sup>.

Bardzo silne nacechowanie emocjonalne tego fragmentu świadczy o więzach przyjaźni, które łączyły Heraklita z Hermodorem. Niewiele da się powiedzieć o tej postaci, poza tym, że musiał sprawować w Efezie władzę przez jakiś czas, i zapewne szczególnie się wyróżnił swoją „cnotą polityczną”, skoro zyskał przychyłość i szacunek Heraklita. Po wygnaniu z Efezu miał podobno udać się do Italii, gdzie skodyfikował słynne rzymskie prawo Dwunastu Tablic, lecz ten przekaz należy raczej zaliczyć do legendy. Hermodor jawi się przede wszystkim jako człowiek „sprawiedliwy”, zdolny odczuć Logos społeczno-polityczny, co stawia go w opozycji do „śniącego” i „nieobecnego” tłumy, i jako jednostka świadoma przeciwstawia się także jego zatamizowanej i nieświadomej wielości. Zapewne wywodził się także z najwyższych warstw efeskiej *polis*, choć zapewne w oczach Heraklita nie to przesądzało o jego wartości, lecz przymioty charakteru. Wobec wspomnianej już awersji do warstw arystokratycznych, Heraklit musiał zdecydowanie przedkładać „wartość duszy” nad „dostojeństwo krwi”.

Wydaje się, że myśliciel z Efezu przyjmował postawę zbliżoną do attyckiego poety Teognisa z Megary, który w elegiach kierowanych do swego młodego wychowanka, Kyrnosa, wykazywał, że nie trzeba być dobrze urodzonym (*eugenes*), lecz należy postępować sprawiedliwie, by móc słusznie uważać się za arystokratę.

<sup>21</sup> D 121; AC.

## Uwagi końcowe

Wedle jednego z przekazów Heraklit miał podobno życzyć Efezyczykom, aby ich nigdy nie opuszczał dostatek, tak aby będące ich udziałem zepsucie natychmiast rzucało się w oczy. Bogactwo mieszkańców Efezu wiązało się z ich skrajnym źle pojmowanym indywidualizmem – każdy żył bowiem pogrążony we własnym świecie i dbając wyłącznie o prywatne powodzenie, pozostawał obojętny na dobro społeczności. Odwrócenie tej hierarchii wartości, przedłożenie interesu polis nad interes partykularny, mogłoby doprowadzić do zjednoczenia i wyzwolenia – właśnie w braku wewnętrznej konsolidacji Heraklit dopatrywał się głównej przyczyny upadku powstania Jończyków przeciwko Persom (podobnie jak wymieniony przezeń Bias z Priene).

Wątek społeczno-polityczny łączy się u Heraklita ze spekulacją filozoficzną, choć myśliciel ograniczał się w zasadzie do krytyki mieszkańców Efezu i nigdy nie zaproponował reformy ustroju podobnej do tej, którą starał się zrealizować np. Platon. Ci dwaj filozofowie są do siebie jednak bardzo podobni: obaj byli – z urodzenia i z przekonania – arystokratami, przeciwnikami demokracji, a także uważali, że posiadli wiedzę o bycie transcendentnym (Heraklit o Logosie, a Platon o ideach i Dobru).

Używając współczesnych pojęć można by powiedzieć, że Heraklit przejawiał silne tendencje antyliberalne, ale z drugiej strony na pewno nie był kolektywistą, ze względu na dobitnie podkreślany antyegalitaryzm i arystokratyzm oraz przekonanie o znaczeniu wybitnych jednostek. Wydaje się, że myśliciel uważał za najlepszy pewien rodzaj obustronnego solidaryzmu społecznego pomiędzy warstwami niższymi i rządzonymi, a wyższymi i rządzącymi arystokratami-mędrcami.