

Patryk Krajewski  
Uniwersytet Łódzki

### LOGOS HERAKLITEJSKICH PARADOKSÓW

Jeżeli serio potraktować stwierdzenie Emile’a Ciorana, że paradoks jest kichnięciem umysłu, to konsekwentnie filozofię, w której na paradoks natykamy się wręcz co krok, należy uznać za chorą. To w każdym razie tłumaczyłoby, dlaczego myśl Heraklita jest dla wielu badaczy solą w oku i bywa najczęściej marginalizowana, on zaś sam uznawany jedynie za filozoficzną osobliwość, czemu zresztą sprzyja obarczony w jednym ze swych znaczeń pejoratywnymi konotacjami przydomek „ciemny”. Jeżeli jednak zawiesić na chwilę niespełnione jak dotąd – i raczej niespełnialne – ambicje, by z filozofii uczynić naukę ścisłą, które to ambicje każą rugować z obszaru „prawdziwej” filozofii wszystko, co nasuwa choćby cień podejrzenia o nielogiczność, to i na paradoksy wypowiedane przez Efezyjczyka będzie można spojrzeć życzliwszym okiem i w nich samych oraz w ich konsekwentnym stosowaniu dostrzec autentyczny problem filozoficzny. Powyższe uwagi nie są zapowiedzią rozwiązywania Heraklitejskich sprzeczności, zagadek czy amfibolii w duchu Arystotelesowskiej logiki ani też prób udzielenia odpowiedzi na szkolne pytanie „co autor chciał powiedzieć”. W tej pracy zamierzam skupić się na czymś zupełnie innym, a mianowicie na zbadaniu zależności pełnej paradoksów myśli Heraklita od języka jako jedynego środowiska, w jakim myśl w ogóle może się zrodzić, istnieć i zostać przeniesiona w wymiar publiczny. Zobaczymy, że w wielu przypadkach to sam język grecki, jego słownictwo i gramatyka, podpowiadają swemu użytkownikowi paradoksalne rozwiązania, a niekiedy wręcz nie pozwalają na w pełni wolne od paradoksu formułowanie myśli.

Na początek przyjrzyjmy się znanemu fragmentowi B1 rozpoczynającemu, jak się przyjmuje, księgę Heraklita. *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' εὐόντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείρουσιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων*

*τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται*<sup>\*</sup>. Cała misterna konstrukcja tego fragmentu, jak również występujący w nim paradoks, opierają się na pojęciu logosu. Otóż Heraklit sugeruje, że ów logos można zrozumieć nie tylko po, lecz również przed jego wysłuchaniem. Dla współczesnego Heraklitowi czytelnika, któremu „ten oto logos”, *ὁ λόγος ὅδε*, w całkiem naturalny sposób przywołał na myśl wypowiedź i opinię autora utrzymanego przezeń w ręku dzieła (por. Kahn 1979, s. 97 wraz z przypisami i cytowanymi paralelami), podobna sugestia musiała wydać się absurdalna. Na takie znaczenie słowa logos wskazuje nie tylko tradycyjna dla wczesnego pisarstwa greckiego forma wypowiedzi, lecz również użyty przez Heraklita imiesłów czasownika *ἀκούω*, „słuchać”, „usłyszeć”. Widzimy jednak, że takie jego rozumienie napotyka poważne trudności, tym bardziej, że następane zdanie ukazuje ów logos jako coś, zgodnie z czym wszystko się staje. Z tego wszystkiego wynika, że:

(...) logos nie może być tutaj po prostu „tym, co Heraklit mówi”, nie może być jedynie wypowiadanymi przezeń słowami, czy nawet znaczeniem tych słów, jeżeli owo znaczenie rozumiemy subiektywnie jako to, co mówca ma na myśli (...). Logos może być „znaczeniem” tylko w sensie obiektywnym: strukturą, jaką wyrażają lub na jaką wskazują jego słowa – strukturą samego świata” (tamże, s. 98).

Nie mam zamiaru analizować tu implikacji tego faktu dla całej myśli Heraklita. Dla tych rozważań istotne jest to, że wskazany wyżej paradoks oraz omówione pokrótce „zagęszczenie” – by posłużyć się sformułowaniem Kahna – i złożoność wypowiedzi Efezyjczyka możliwe są dzięki niebywałemu bogactwu semantycznemu greki, która w jednym zaledwie słowie kryje wiele interferujących ze sobą znaczeń. „Relacja”, „opowiadanie”, „słowo”, „myślenie”, „obliczanie”, „zbieranie”, „proporcja”, „reguła” – to tylko niektóre z polskich odpowiedników słowa logos<sup>1</sup>. To również dzięki temu bogactwu możliwa jest syntaktyczna gra przysłówkiem *αἰεί*, „zawsze”, który – jak wskazywał już Arystoteles (*Retoryka* 1407 b) – łączyć się może zarówno z „logosem będącym”, jak i ze słowami „nieobeznani są ludzie”. Skoro bowiem logos nie oznacza tylko relacji czy

<sup>\*</sup> „Z tym logosem będącym zawsze nieobeznani są ludzie i przedtem, zanim go wysłuchają, i wysłuchawszy pierwszy raz. Wszystkie bowiem rzeczy stają się według tego logosu, a oni podobni są do nieświadomych, doświadczając nawet słów i dzieł takich, jakie ja wykładam, zgodnie z naturą rozróżniając wszystko i tłumacząc, jak występuje. Przed innymi znów ludźmi ukryte jest to, co czynią na jawie, jak też zapominają o wszystkim, co śnili” (przekład Mariana Wesolego, Wesoly 1989, s. 40).

<sup>1</sup> Celem lepszego zapoznania się z tym słowem warto zajrzeć do *Słownika grecko – polskiego* (Abramowiczówna 1958-1965).

opowiadania, lecz niesie z sobą również konotacje rozumności i zasady, to dla Heraklita nie jest niczym nienaturalnym przypisanie mu głównej cechy boskiej poprzez nazwanie go *εὐών αιεί* (por. w tej kwestii Kahn 1979, s. 92-99)<sup>2</sup>. Powyższe wyjaśnienia wcale nie redukują wewnętrznego napięcia tekstu, albowiem logos – istota boska, wedle której wszystko się staje, jest cały czas czymś „tym tu oto” (*τοῦ δὲ λόγου τούδε*; sformułowanie to powtórzone zostaje konsekwentnie w następnym zdaniu w bierniku: *κατὰ τὸν λόγον τόνδε*).

Bogactwo greckiej semantyki pozwala wnikliwemu użytkownikowi języka na utworzenie tak misternej i wielopoziomowej konstrukcji jak fragment B 15: *εἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιούντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἰργαστ' ἀν' αὐτόσδε Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν*\*. Kluczem do niej jest gra słowem *αἰδοῖος*, które oznaczać może zarówno „wstydlivy” jak i „godny czci”. Dlatego też na określenie obchodzenia uroczystej procesji i śpiewania hymnu fallicznego używa Heraklit słowa *αἰδοίοισιν* – Dionizos jest bogiem godnym czci, *αἰδοῖος*, ale by oddać mu tę cześć, ludzie podczas jego świąt obnoszą fallus, narząd wstydlivy – *αἰδοῖον*. Gdyby obiektem tej czci (*αἰδώς*)<sup>3</sup> nie była boska osoba Dionizosa, to samo jej oddawanie byłoby najbardziej haniebne. *Αἰδώς* byłby wówczas źródłem czynu sprawianego *ἀναιδέστατα*. *Ἀναιδέστατα* to przysłówek stopnia najwyższego utworzony od słowa *ἀναιδής*, którego znaczenie przeciwne jest znaczeniu *αἰδοῖος*. Wiąże się on jednocześnie z *Αἰδῆς*, odsyłając tym samym do drugiego zdania fragmentu B 15, które utożsamia Dionizosa z Hadesem. W tym kontekście *ἀναιδέστατα* odsłania swoje nowe znaczenie jako przeciwieństwo *Αἰδῆς*, i to przeciwieństwo wyrażone stopniem najwyższym<sup>4</sup>. Tym samym dochodzimy do tego, co umożliwia zaskakujące i paradoksalne stwierdzenie tożsamości obu bogów: to Dionizos sprawia, że uroczystości o obscenicznym przebiegu nie są *ἀναιδέστατα*, przez co sam jawi się jako *αἰδής* – przeciwieństwo zupełnej bezwstydnosci<sup>5</sup>.

Wraz z omawianiem fragmentu B 15 dotknęliśmy koncepcji najpowszechniej chyba kojarzonej z Heraklitem, tj. koncepcji tożsamości przeciwieństw. Dla

<sup>2</sup> Część przytaczanego tu ustępu dostępna jest w języku polskim (Kahn 1996, s. 212-216).

\* „Gdyby bowiem to nie dla Dionizosa uczynili procesję i śpiewali hymn falliczny, to całkiem bezwstydnym sprawiono by oddawanie przez nich czci. Zaś ten sam jest Hades i Dionizos, dla którego szaleją i urządzają Lenaje” (przekład Kazimierza Mrówki, Mrówka 2004, s. 72).

<sup>3</sup> Rzeczownik *αἰδώς* cechuje ta sama dwuznaczność, co przymiotnik *αἰδοῖος* – może on znaczyć zarówno cześć jak i wstyd.

<sup>4</sup> Jest to oczywiście gra słów a nie rezultat zastosowania reguł gramatycznych.

<sup>5</sup> Związki Dionizosa ze sferą śmierci mają rzecz jasna swe korzenie w mitologii i to ona przekazuje intuicję tożsamości obu bogów (por. w tej kwestii Mrówka 2004, s. 74-75). W tych rozważaniach istotne jest wszakże to, iż owa intuicja może znaleźć odzwierciedlenie w języku, co po mistrzowsku wykorzystuje a zarazem pokazuje Heraklit.

potocznej umysłowości trudno o bardziej wyrazisty paradoks, niż utożsamienie przeciwnych sobie wartości, sił bądź cech. Jak widzieliśmy powyżej, język nie tylko pozwala, w toku jego analiz, wydedukować niejako fakt *coincidentiae oppositorum*, lecz sam *explicite* nań wskazuje, mieszcząc w jednym słowie dwa sprzeczne znaczenia. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w B 48: *τῷ οὖν τόζῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος*\*. Nie trzeba nikogo przekonywać o oczywistości zawartego w tej wypowiedzi paradoksu, niemniej warto zauważyć, że paradoks ów dociera do nas w postaci bardzo mocno osłabionej, i to nie tylko za sprawą przekładu na obcy język, ale też z powodu takiej – wydawałoby się – błahostki, jak notacja akcentów. Te bowiem nie były zapisywane w czasach Heraklita, przez co dla każdego, kto miał w ręku jego księgę, początek B 48 wyglądał następująco: *τωι τοζωι ὄνομα βιος*. W takiej właśnie formie słowo *βιος* jest dwuznaczne i w zależności od położenia akcentu na pierwszą lub na drugą jego sylabę może oznaczać życie bądź śmiercionośny łuk. My, współcześni czytelnicy Heraklita, jesteśmy po prostu świadkami podanego nam niejako na tacy zestawienia życia i śmierci, podczas gdy dla współczesnych mu odbiorców odczytanie B 48 musiało przebyć drogę wiodącą od prostej tautologii (nazwą dla łuku jest łuk), poprzez namysł nad wyrazem *βιος*, aż po zaskakujące odkrycie, że to, co zadaje śmierć, nosi nazwę życia. Należy przy tym pamiętać, jak ważną rolę w całej myśli Efezyjczyka odgrywa łuk jako symbol i zarazem przykład współdziałania przeciwnych sił, „zwrotnej harmonii” (*παλίντροπος ἁρμονίη*), na mocy której „spierające się ze sobą się zgadza” (B 51), doskonała ilustracja jego koncepcji tożsamości przeciwieństw. Jednakże dzięki wyrazowi *βιος* nie trzeba się już dłużej odwoływać do powszechnego doświadczenia i wyobraźni, które stawiają przed oczami obraz naciągającego cięciwę łuczника i jego broni napiętej w równowadze przeciwstawnych sił, by uświadomić sobie sprzężenie przeciwieństw. Wszelkie odwoływanie się do sfery pozajęzykowej staje się zbędne w momencie, gdy Heraklit wypowiada jedno słowo mieszczące w sobie przeciwstawne znaczenia. „*Bios* sprzęga przeciwieństwa i nie musi już odsyłać do rzeczywistości” (Przybysławski 2004, s. 103). Może za to odsyłać, i rzeczywiście tak czyni, do innych intuicji zawartych w samym języku. W homonimicznym mu *τόζον* pobrzmiewa bowiem *το αντίζον συμφέρον*, „przeciwnie zbieżne” z fragmentu B 8.

Sama etymologia słowa *ἀντίζον* kryje „ideę napięcia między dwoma końcami”, *ἀντί*, jednego „łuku”, *τόζον*. Etymologiczne rozumienie odsyła nas do B 48 oraz do B 51, a zwłaszcza do wyrażenia *παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόζον καὶ λύρης*, „harmonia zwrotna tak jak łuku i liry” (Mrówka 2004, s. 47).

\* „Dla łuku nazwą jest życie, dziełem zaś śmierć” (przekład Mariana Wesolego, Wesoly 1989, s. 43).

Widzimy więc, że w języku rzeczywistość nie jest opisywana, lecz znajduje swe idealne odzwierciedlenie, tak że trudno wręcz powiedzieć, czy jest ona w ogóle od niego czymś różnym<sup>6</sup>. To dlatego Heraklit nakazuje wysłuchanie nie siebie, lecz logosu (B 50).

Logos ten w przywołanym fragmencie B 50 oznajmia, jak się przyjmuje, już nie tylko jedność przeciwieństw, lecz mówi, że „wszystkie rzeczy są jedną rzeczą, co z pewnością było pomyślane jako prawdziwy paradoks” (Emlyn-Jones 1976, s. 109). Wedle takiego ujęcia rozciągnięcie przez Heraklita jego koncepcji na całość świata jest zarazem efektywną kulminacją paradoksu. Sprawa nie jest jednak wcale tak prosta i nie wyczerpuje jej zwykłe stwierdzenie ogłoszenia przez Heraklita koncepcji jedności wszystkiego. Kluczową rolę znów odgrywa tu język, przyjrzyjmy się więc kunsztownej w swej prostocie strukturze wypowiedzi Heraklita: *οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι*<sup>\*</sup>. Swą – rzekomo – proklamację jedności Jończyk zawarł w trzech jedynie słowach: *ἐν πάντα εἶναι*. Są one częścią składni *accusativus cum infinito*, przez co trudno określić, które słowo jest tutaj podmiotem: „jedno” (*ἐν*) czy „wszystkie” (*πάντα*). Nie rozstrzyga o tym ani liczba orzeczenia (to bowiem stoi w bezokoliczniku)<sup>7</sup>, ani szyk wyrazów, ani nawet sam Heraklit, choć swym czytelnikom mógł on dać pewną odpowiedź w postaci wskazującego w podobnych sytuacjach na podmiot rodzajnika. Tym samym właściwe odczytanie B 50 zawieszają się pomiędzy deklaracją monizmu a ogłoszeniem pluralizmu. Słuchamy logosu, a ten mówi, że wszystkie są jednym i jedno jest wszystkim, nie przyznając żadnemu z tych stwierdzeń nadrzędnej pozycji, albowiem oba one zawierają się w nim samym, w jednym zdaniu: *ἐν πάντα εἶναι*. Dostrzeganie w B 50 prostej deklaracji prymatu jedności nad wielością równoznaczne jest z ignorowaniem przemyślanego stylu wypowiedzi Heraklita i roli języka w jego myśli – języka, którego bogactwa był on doskonale świadom i na które tutaj po prostu wskazuje. Nie tylko jedno słowo (jak np. *βίος*), ale i całe zdanie może wyrażać dwie przeciwstawne treści. Spór o to, która z nich jest prawdziwa, jest równie bezsensowny jak próba ustalenia, czy np. idee rozumności, miary, proporcji, zbierania, myśli, zasady itp. zbiegają się w słowie logos, czy też raczej to jedno słowo wyraża wszystkie te idee. Wynika z tego, rzecz jasna, równoważność *ἐν* i *πάντα*, niemniej język naturalny – jak widać po tendencji badaczy, by z B 50 wyczytywać prymat jedności nad wielością – nie może wyrazić jej wprost. W samej gramatyce ma zatem miejsce Heraklitejskie sprzężenie, czy też raczej sama ta gramatyka, sam język jest sprzężeniem, którego charakterystykę Efezyjczyk podsumowuje słowami: „i z wszystkich jedno

<sup>6</sup> W kwestii wzajemnego stosunku języka do rzeczywistości pozajęzykowej u Heraklita (zob. Przybysławski 2004, s. 96-105).

i z jednego wszystkie” (*καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*, B 10). W tej mierze B 50 rzeczywiście jest uogólnieniem i podsumowaniem nauki o przeciwieństwach.

Według interpretacji Heraklita przedłożonej przez Artura Przybysławskiego, Heraklityjskie sprzeczności i paradoksy są zabiegiem konsekwentnie stosowanym w celu przekazania intuicji świata jako ciągłej zmienności i stawania się, w którym to świecie nie sposób odnaleźć żadnej trwałej, niezmiennej substancji, niczego, co moglibyśmy nazwać – w pełnym słowa tego znaczeniu – rzeczą (zob. Przybysławski 2004, a zwł. rozdz. II-V). Nie zamierzam tu wdawać się w dyskusję nad słusznością takiego ujęcia myśli Efezyjczyka. Chcę jedynie pokazać, że w pewnych aspektach język grecki jest „niesubstancjalny”, tj. pozwala na – parafrazując słowa Nietzschego – „nieużywanie nazw rzeczy, jak gdyby te miały stałe trwanie” (Nietzsche 2004, s. 119), z której to właściwości Heraklit skrupulatnie korzysta. W głównej mierze decyduje o tym eliptyczność greki, którą Heraklit wykorzystuje szczególnie wtedy, gdy mówi o „wszystkim”. Jest to o tyle istotne, że prezentuje on wówczas, jak możemy przypuszczać, swe poglądy na temat struktury świata, całej rzeczywistości. Dla wyrażenia idei „wszystkiego” używa on słowa *πάντα*, które – podobnie jak w języku polskim – nie potrzebuje dopełnienia, ale go nie wyklucza. Tak jak po polsku możemy powiedzieć „wszystkie” bądź „wszystko” lub też doprecyzować wypowiedź konkretnym rzeczownikiem, mówiąc „wszystkie rzeczy”, tak dla Heraklita naturalną formą było proste „*πάντα*”, niemniej mógł on również wypowiadać się bardziej „substancjalnie”: *πάντα χρήματα*. Słowo *χρήματα* było niekiedy używane w grece w znaczeniu „rzeczy”, jednakże Heraklit korzysta z niego tylko raz i oznacza ono u niego „towary”, „rzeczy użytkowe”<sup>8</sup>. W ogóle za to nie używa przyjętego przez wczesnych myślicieli na oznaczenie tego, co istnieje zwrotu *τὰ ὄντα*<sup>9</sup>. Zwróćmy wszakże uwagę, że nawet ten termin, zastosowany później przez Parmenidesa w liczbie pojedynczej (*ὄν*) do, jak się przyjmuje, pierwszego w dziejach myśli

\* „Mądre jest to, że ci, którzy nie mnie, lecz logosu wysłuchawszy przyznają, że wszystko jest jednym” (przekład Mariana Wesolego, Wesoly 1989, s. 42).

<sup>7</sup> Warto zauważyć, że również osobowa forma czasownika nie rozstrzygałaby wątpliwości co do podmiotu i orzecznika w tym zdaniu, albowiem z podmiotem w liczbie mnogiej rodzaju nijakiego (a taką właśnie formę ma słowo *πάντα*) język grecki łączył zwykle orzeczenie w liczbie pojedynczej. Dlatego też, gdyby „usamodzielić” nasze zdanie, wyglądałoby ono następująco: *ἐν πάντα ἐστίν*, i nie sposób by było rozstrzygnąć, do czego odnosi się słowo *ἐστίν*.

<sup>8</sup> Zob. fragment B 90: *πυρὸς ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*, „Wszystko zmienia się na ogień i ogień na wszystko, tak jak towary na złoto i złoto na towary” (przekład Kazimierza Mrówki, Mrówka 2004, s. 251). Dokonałem w nim drobnej modyfikacji, by oddać liczbę mnogą słów *χρήματα*, które Mrówka przekłada w liczbie pojedynczej.

<sup>9</sup> Zob. (Jaeger 2007, s. 50-51 wraz z przyp. 2). Zwrot *τὰ ὄντα* pojawia się wprawdzie w B 7, jednakże należy go prawdopodobnie przypisać Arystotelesowi – metafizykowi *par excellence*. Zob. w tej kwestii (Mrówka 2004, s. 44) oraz (Kahn 1979, s. 256).

abstrakcyjnego ujęcia bytu, nie jest rzeczownikiem lecz imiesłowem, a więc formą czasownika. A zatem, nawet jeżeli nie zgadzamy się z radykalną tezą Nietzschego, iż Heraklit „odrzucał w ogóle byt” (Nietzsche 2004, s. 119), to widzimy w każdym razie, iż unikał on takiego posługiwania się językiem, które mogło by sugerować, iż rzeczy mają stałe trwanie, a i sam ten język takiego posługiwania się sobą nie narzucał. Jeżeli w kluczowych pod względem ontologicznym fragmentach Efezyjczyk używa rzeczowników, to są one wieloznaczne (*λόγος, βίος*), wskazują na wewnętrzne napięcie bądź sprzeczność (*τόζον, ἄρμονίη*<sup>10</sup>) lub też same wyrażają raczej proces niż byt (*πῦρ, φύσις*)<sup>11</sup>.

Podobną tendencję zdradza króciutki fragment B 84a: *μεταβάλλον ἀναπαύεται*, „przemieniając się odpoczywa”. Chwila namysłu pozwala dostrzec tu paradoks polegający na zestawieniu zmiany, a więc ruchu, z odpoczynkiem, który nieodparcie przywodzi na myśl coś statycznego<sup>12</sup>. Na tej sprzeczności nie wyczerpuje się wszakże logos omawianego fragmentu. Naszą bowiem pierwszą i najbardziej zdroworoządkową nań reakcją jest próba odszukania w nim podmiotu domyślnego. Skłania do tego z jednej strony nawyk gramatyczny, z drugiej zaś – mocno zakorzenione przekonanie Arystotelesowskiej proveniencji, iż zmiana musi posiadać substrat, czyli, innymi słowy, być zmianą czegoś. Podobnie w tym przypadku, całą uwagę przeciętnego czytelnika pochłania namysł nad tym, cóż to za osobliwa rzecz, która odpoczywa podczas zmiany. Jednakże ten sam czytelnik, który chciał dochować wierności Arystotelesowemu intuicjom, musi zatrzymać się w swym poszukiwaniu substratu, uświadomiwszy sobie jedno z fundamentalnych założeń Stagiryty, że mianowicie sprzeczne własności i zdania nie mogą być prawdziwie orzekane o tym samym przedmiocie (*Metafizyka*, 1062 a czy 1063 b). Jest to oczywiście znany paradoks zmiany – w jaki sposób dana rzecz może się zmienić, pozostając sobą? W B 84a Heraklit po prostu formułuje ten paradoks, jednakże sposób, w jaki to robi, sugeruje zarazem jego rozwiązanie. Oto bowiem, jak pisze Kahn, zdanie to „można odczytywać jako bezosobową konstrukcję bez określonego podmiotu” (Kahn 1979, s. 169) – „wypoczywa się

<sup>10</sup> Dodatkowo w B 51 określona epitetem *παλίντροπος*, „zwrotna”.

<sup>11</sup> Ogień (*πῦρ*) w naturalny sposób kojarzy się z nieustannym ruchem i zmiennością, co potwierdza dodatkowo ukazanie go przez Heraklita jako istoty wiecznie żywej (*ἀείζωον*) w B 30. W tym samym fragmencie z ogniem utożsamiony zostaje inny kluczowy dla Heraklita termin, *κόσμος*. *Φύσις* z kolei nie oznacza niezmiennej natury rzeczy, lecz po prostu całość rzeczywistości (zob. Vernant 1996, s. 122 i n.) a zarazem „akt *φύσσει* – proces rozwoju i powstawania” (Jaeger 2007, s. 52).

<sup>12</sup> Szerzej odnośnie fragmentu B 84a w kontekście problematyki zmiany zob. (Przybysławski 2004 i rozdz. *Desubstancjalizacja zmiany*, zwł. s. 72-74). Moje ujęcie poruszanej tu kwestii idzie w dużej mierze za zawartymi tam analizami.

przemieniając”<sup>13</sup>. Tak odczytana wypowiedź Efezyjczyka nie tylko nie zawiera podmiotu, lecz również nie pozwala go dopowiadać i mamy wszelkie podstawy, by przypuszczać, że jest to celowy zabieg Heraklita, skoro przecież bez problemu mógł on sformułować zdanie ogólne typu *πάντα μεταβάλλοντα ἀναπαύεται*<sup>14</sup>. Wydaje się więc zupełnie prawdopodobne, że – podobnie jak słowo *βίος* w B 48 samo było sprzężeniem przeciwieństw, a *ἐν πάντα εἶναι* z B 50 było rzeczywistym napięciem pomiędzy jednością a wielością – tak i język fragmentu B 84a „nie tyle mówi o stawaniu się, co raczej je ukazuje, wymilcza jego bezpodmiotowość poprzez wykorzystanie możliwości oferowanej przez gramatykę” (Przybysławski 2004, s. 73). Nie trzeba szukać w przyrodzie przykładu „czegoś”, co zmienia się, zachowując swą tożsamość, albowiem po raz kolejny język okazuje się dużo bardziej wymowny. A że podsuwana przez ten język możliwość rozwiązania kwestii zmiany sama wydaje się nam paradoksalna, to już raczej kwestia naszych przyzwyczajzeń, a więc kiepski zarzut wobec Heraklita, który w tym fragmencie, jak i w wielu innych, zdradza swą gotowość do wysłuchania logosu i zawierzenia mu.

W świetle powyższych analiz Efezyjczyk jawi się jako myśliciel, dla którego świadectwo zmysłów i oparte na nim uogólnianie wziętych zeń terminów i przenoszenie ich w sferę abstrakcji nie jest już jedynym, ani nawet głównym impulsem i narzędziem filozofowania. We fragmentach Heraklita jesteśmy świadkami godnej uwagi próby zgłębienia rzeczywistości za pomocą analizy języka<sup>15</sup>, co – paradoksalnie – przybliży Efezyjczyka do filozofa uznawanego powszechnie za jego największego antagonistę – Parmenidesa. Również dla Eleaty badanie języka jest podstawą filozofowania i nie może być inaczej, skoro *τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*<sup>16</sup>. O ile jednak Parmenides wyzyskuje zależności semantyczne do ustanowienia niewzruszonych praw logiki i bytu, to Heraklit na pierwszy plan wysuwa występujące w języku sprzeczności i paradoksy. Jak pisze Emlin – Jones:

<sup>13</sup> Ten sam sens ma proponowana przez Kahna alternatywna wersja przekładu: *rest comes through change*, niemniej składnia angielska nie dopuszcza zdań bezpodmiotowych, przez co w rzeczonyj wersji Kahn zmuszony został „urzeczowić” zmianę.

<sup>14</sup> Jednocześnie autentyczność zachowanej, cokolwiek kłopotliwej, formy zdania poświadcza kontekst u Plotyna. Por. w tej kwestii (Mrówka 2004, s. 233).

<sup>15</sup> Podobne hipotezy stawiano już w odniesieniu do Anaksymandra, w którego „konceptji *apeiron* kryje się zaródz dialektyki” (zob. Stróżewski 2005, s. 20-22). Nawet jeżeli to przypuszczenie jest słuszne, to – choćby ze względu na uboższy materiał źródłowy – sprawa nie jest tu z pewnością tak widoczna, jak w przypadku Heraklita.

<sup>16</sup> Parmenides, B 3: „Tym samym bowiem jest pojmowanie oraz bycie”. Zob. też B 8, 34: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα* („Tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego się myśli”). Oba fragmenty w przekładzie Mariana Wesolego (Wesoły 2001).

Związki, jakie (...) przeciwieństwa tworzą, opierają się logicznej analizie. Paradoksalnego składnika tej filozofii, widocznego w niej na każdym kroku, nie można zrzucić na karb stylistycznej bądź retorycznej manieri, lecz należy go ściśle powiązać ze sposobem myślenia, którego językowe korzenie mogą z powodzeniem stanowić dla Heraklita ostateczne źródło jego przekonania o tożsamości przeciwieństw (Emlyn-Jones 1976, s. 111).

Nie oznacza to, że odrzuca on bądź deprecjonuje dane zmysłowe. Mówi tylko – i aż – że „złymi świadkami dla ludzi są oczy i uszy tych, którzy mają barbarzyńskie dusze” (B 107). Barbarzyńskie – to znaczy nie znające języka.

#### BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna, Z. (red.) 1958-1965, *Słownik grecko-polski*, t. 1-4. Warszawa.  
Arystoteles 1983, *Metafizyka*, (tł. K. Leśniak). Warszawa.  
Arystoteles 2001, *Retoryka*, (tł. H. Podbielski). Warszawa.  
Emlyn-Jones, C. J. 1976, *Heraclitus and the Identity of Opposites*. „Phronesis” XXI.  
Kahn, Ch. H. 1979, *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge.  
Kahn, Ch. H. 1996, *O lekturze Heraklita*, (tł. A. Przybysławski). „Kwartalnik filozoficzny, Z. 2.  
Mrówka, K. 2004, *Heraklit*. Warszawa.  
Nietzsche, F. 2004, *Filozofia w tragicznej epoce Greków*. W: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, (tł. B. Baran). Kraków.  
Przybysławski, A. 2004, *Coincidentia oppositorum*. Gdańsk.  
Stróżewski, W. 2005, *Pytania o arche*. W: W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków.  
Vernant, J. P. 1996, *Źródła myśli greckiej*, (tł. J. Szacki). Gdańsk.  
Wesoły, M. 1989, *Heraklit w świetle najnowszych badań*. „Studia filozoficzne” nr 7-8.  
Wesoły, M. 2001, *Parmenides. Fragmenty poematu O NATURZE*. „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria”, nr 2.

Patryk Krajewski

#### THE LOGOS OF HERACLITEAN PARADOXES

The aim of this paper is to present lucid and sympathetic approach to Heraclitean paradoxes. I do not intend to resolve them in terms of Aristotelian logic. Instead, I attempt to reveal their connection with language, their dependence on Greek semantics and syntax. From such a point of view one may eventually see the great significance of language in general as an epistemic guide in Heraclitus' philosophical investigations.