

ANA MILJEVIĆ¹

Novi Sad

LOGOS I SPOZNAJA U HERAKLITOVOJ FILOZOFIJI

Sažetak: Rad preispituje temeljne pojmove Heraklitove filozofije kroz komparativnu analizu fragmenata, koji svojom hijastičkom strukturom, paralelizmom delova unutar svakog fragmenta, te ritmičkom i etimološkom igrom grade paradokse. Kako se Heraklit koristi paradoksima pri izgradnji osnovnih ontoloških pojmova, nameće se pitanje da li ovako izražena logosnost bivstvovanja, ima unapred određen metod. Heraklitov prvi fragment, koga mnogi autori nazivaju još i programskim fragmentom posmatran je u radu kao takav i u metodskom smislu. Ono što analiza ovog fragmenta donosi jeste to da Heraklit koristi etimološki i analitički metod kojima se u saznanom smislu gradi, a u ontološkom smislu pokazuje paradoksalnost unutar pojmova. U tom kontekstu rad utvrđuje povezanost pojma *λόγος* (*logos*) sa pojmom *φρόνησις* (razboritost) i *τὸ σοφόν* kroz Heraklitov izraz *ἐν τὸ σοφόν* (Jedno-mudro).

Ključne reči: Heraklit, *λόγος* (*logos*), *φρόνησις* (razboritost), *τὸ σοφόν* (mudro), spoznaja, metod, paradoks

UVOD ILI NA TRAGU HERAKLITOVOG POJMA *LOGOSA*

*ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔόν καὶ ἄπορον.*²

Izuzetno je teško izneti sve tipove objašnjenja Heraklitovog *logosa* (*λόγος*). Čini se da je značenja koliko i tumača. Pojedini poimanje *logosa* svode na pojam *reči*, *govora* ili *pouke*, poput Barneta³ i

1 E-mail adresa autorke: anamiljevic@gmail.com

2 Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906. DK22 B18 „Tko se ne nada neće naći nenadano, jer je ono nedokučivo i nepristupačno.” Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951., str. 46., prev. Majnarić, N.

3 Barnett u prevodu Heraklitovih fragmenata za logos koristi englesko *Word*, i potom se tek u jednoj fusnoti okreće kratkom obrazlaganju svog izbora. „The *λόγος* is primarily the discourse of Herakleitos himself; though, as he is a prophet, we may call it his «Word.» It can

Znela. Celer⁴ i Kranc⁵ mu pripisuju nešto šire značenje *smisla*, pa čak i *uma*, dok neki *logos* smatraju objektivnim *kosmološkim zakonom*, kao Lasal⁶ i Kirk. Međutim, nijedna od ovih filozofskih pozicija ne iscrpljuje Heraklitov pojam *logosa*, iako je većina njih veoma koncizna i vrlo precizno određuje što nam Heraklitovi fragmenti donose.

U Heraklitovim fragmentima, po prvi put se u povesti pojmovnog mišljenja ideja *logosa* kao sve-prisutne prožimajuće opštosti bivstvovanja otkriva kao „jedinstvo u mnoštvu, i razlike u jedinstvu” u kome je „sukob oprečnosti suštinski za bivstvovanje Jednog”.⁷ To suštinski iskazuje *mudrost*, koja sluša *logos*, kojim jeste *sve Jedno* (ἐν παντα). Ova opštost (τα παντα) označava sveukupnost bivstvujućih u celini bivstvovanja, koji nisu nekom spoljašnjošću skupljene u *Jedno* (ἐν), već po prirodi samog *logosa* koji je sveprožimajući princip. Tek se njime *sve* suštinski sjedinjuje, ne ukidajući svoje posebnosti, i biva *Jedno*, koje je opšte tj. zajedničko,⁸ te se ono

neither mean a discourse addressed to Herakleitos nor yet 'reason'. (Cf. Zeller, p. 630, n. 1; Eng. trans. ii. p. 7, n. 2.)” u Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, A & C Black, London, 1920, p.121. „λόγος je prvenstveno diskurs samog Heraklita; ipak, kako je on prorok, možemo ga (λόγος) nazvati njegovom *Reči*. To ne može značiti niti diskurs adresiran na Heraklita niti još razum (videti Celer, str. 630.) (prev. aut.).

4 Praveći paralelu između Parmenidovog i Heraklitovog učenja o promeni Celer kaže: „Während demnach Parmenides das Werden leugnet, um den Begriff des Seins in seiner Reinheit festzuhalten leugnet Heraklit umgekehrt das Sein, um das Gesetz des Werdens nichts zu vergeben; während jener die Vorstellung der Veränderung und der Bewegung für eine Täuschung der Sinne erklärt...” u Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, erster Teil, zweite Hälfte*, O.R. Reiland, Leipzig, 1919., S. 807, 808. „Dok je Parmenid negirao postojanje da bi bivstvovanje očuvao u čistoći, dotle Heraklit upravo suprotno smatra da bivstvovanje ne postoji bez zakona postojanja. Dok jedan predstavu promene i kretanja objašnjava kao razmenu smisla...” (prev. aut.).

5 Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch), dritter Band*, elfte Auflage herausgegeben von Walter Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich/Berlin, 1964, S. 260. Na ovom mestu je jasno Heraklitov *logos* određen kao svetski um: „Vernunft, Sinn. λόγος = 'Ερωής (bei Homer) Theagen. 2 (I 52, 12) – Weltvernunft. τὸ πᾶν λόγου αἰῶνά” Herakl. B 50.

6 „With Lassalle the Heraclitean Logos become a law of thought. It is the pure, intelligible, logical law of identity in process of being and non-being. It is the law of opposites and the change into the same.” u Fishman, S., Lassalle on Heraclitus of Ephesus, u *Journal of the History of Ideas*, Vol. 23, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1962, p. 387. „Sa Lasalom Heraklitov *logos* postaje zakon misli. To je čist, razuman logički zakon identiteta u procesu bivstvovanja i ne-bivstvovanja. To je zakon suprotnosti i promene unutar istog...” (prev. aut.).

7 Kaluderović, Ž., *Heraklitova vatra*, u Pedagoška stvarnost, br. 9–10, Novi Sad, 2009., str. 865–877.

8 Veoma je važno naglasiti, da Heraklitovo „opšte” nije opštost u logičkom smislu. Heraklitova opštost ne postaje indukcijom niza pojedinačnosti, te ona nije ni opštija od nečeg drugog. Kod Heraklita *opšte* (das Allgemeine) znači i *zajedničko* (das Gemeinsame) i tiče se

ne rastače u Heraklitovoj filozofiji u posebne sfere poput etike, politike, kosmologije, epistemologije, teologije, niti se kao takvo u ovim disciplinama razmatra. Heraklitovo učenje sadržinski i pojmovno ne odgovara u potpunosti ovim aspektima, čime se isključuje svaka jasna podela na gore navedene oblasti. Istina je da, ako potražimo prelomno mesto u razvoju zapadnog pojmovnog mišljenja, možemo ga pronaći u Heraklitovoj filozofiji, ali ta okosnica leži, kako u razumevanju prirode kao predmeta mišljenja, tako i u razumevanju prirode samog mišljenja, koji ne stoje jedan nasuprot drugom, nego baš kao i *logos*, jedno drugo prožimaju. U tom pogledu potpuno stoji Hegelovo zapažanje da Heraklit shvata „...samo apsolutno kao taj proces – kao samu dijalektiku”⁹.

Etimološki grčka reč *λόγος* potiče od glagola *λέγω*, što znači *govoriti*, *kazivati*, pa čak i *računati*. Vidimo, da se u ovom glagolu iscrpljuje obim pojma *logos*, kako ga koriste Homer i Ksenofan. Međutim, glagolu *λέγω* Hajdeger pronalazi jednu, takoreći, izgubljenu semantiku. Po njoj *λέγω* ima izvorno značenje u *brati*, *skupljati* dakle nemačko *sammeln*¹⁰, ili izvorno *lesen* (*čitati*, *brati*), jer imenica *die Lese* označava *berbu*. Dalje, kako je *ono obrano*, *skupljeno da leži* tako glagol *λέγω* znači *skupa-pred-ležati-pušteno* (prev. autora originala: *beisammen-vor-liegen-Lassen*)¹¹. Oslanjajući se na predstavljenu semantiku glagola *λέγω*, Hajdeger čita sve Heraklitove

više ontološkog principa ili preciznije principa koji je zajednički, kako za kosmos tako i za ljudsku zajednicu.

9 Hegel, V. F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1970, str. 241. Dijalektika je trojaka: ona je prvo spoljašnja i uopštena, te se ne tiče rasčlanjivanja samih stvari; potom je subjektivna i tiče se opažanja stvari; i na kraju dijalektika je shvaćena kao princip. Ovaj treći vid dijalektike Hegel pripisuje Heraklitu. Njime je sama dijalektika shvaćena kao princip kojim apsolutno jeste.

10 Nemački glagol *sammeln* na srpski možemo prevesti sa *sakupiti*, *prikupljati*; *okupiti*; *sabirati*, *zbrati*; zatim figurativno sa povratnom zamenicom *sich sammeln* kao *pribrati se*, *povratiti se...* (Kangrga, J., *Nemačko-srpskohrvatski rečnik*, Prosveta, Beograd, 1953.) Ova semantika je Hajdegeru važna zbog ontološkog statusa pojma *logosa*. Da bi ovakvo tumačenje uopšte bilo moguće, pojam *logosa* treba staviti u vezu sa bivstvovanjem, i to ne tako, kao da je *logos* jedno u nizu bivstvujućih, nego tako što treba pronaći identitet između *logosa* i bivstvovanja, koji bi kasnije značio identitet bivstvovanja i mišljenja. Otuda Hajdegerov paralelizam između grčkog *λέγω* (*govoriti*) i nemačkog *lesen* (*čitati*, ali u nekim oblicima i *brati*), nije proizvoljan, niti je samo i do kraja, filološki zasnovan. To je paralelizam dva filozofska jezika, u kome hermeneutika ima presudnu ulogu. Da postoji filozofska veza ova dva pojma je neosporno, ali da li je to zaista i izvorno ili prvobitno značenje grčkog *λέγω* je veoma upitno. O ovome opširnije u Žunjić, S., *Heraklitov logos kao zbirajuća zbranost*, u *Filozofske studije XI*, Beograd, 1979, str. 91–147.

11 M. Heidegger – E. Fink, *Heraklit* (Seminar Wintersemester 1966/1967), Vittorio Klostermann, Frankfurt a/M, 1970, S. 113.

fragmente u tom duhu. *Logos* je ono što *pred-leži skupljeno* ili preciznije u *Uvodu u metafiziku* „skupljajuća skupljenost” (prev. autora originala: *die sammelnde Gesamtheit*)¹², koja drži na okupu ono skupljeno. *Logos* je, stoga, ono *prožimajuće* svega bivstvujućeg. Hajdegerov etimološki pristup Herklitu, međutim, nije i prvi takav. Tako Platon u *Kratilu* na sličan način istražuje etimologiju pojmova povezujući svaku reč sa njenim prirodnim sadržajem. Iako Platon, kao uostalom i Aristotel, pojam *logosa*, kojim počinje Heraklitov spis, nije smatrao ključnim pojmom Heraklitove filozofije, možemo reći da Platon daje naznake, kojima se Hajdegerovo tumačenje pojma *logosa* može donekle opravdati. Kada Sokratov sagovornik Hermogen upita za termine kao što su: „misao, poimanje, pravda i sva ostala imena slične prirode”¹³ Sokrat aludirajući na Heraklita ovu grupu imena povezuje sa *onim što se kreće* ili je u *nastajanju*. Sokrat zaključuje da kao što su nekada imena bogova heraklitovci izvodili iz *ῥέω*, tj. iz *ῥέειν* (*trčati*), tako i kasnije čitav niz Heraklitovih termina se izvodi iz *promene*, koja je, prema Platonu, ključni pojam Heraklitove filozofije. Iako nije uvek egzaktna, Platonova etimologija prikazana u *Kratilu*¹⁴ pokazuje da Heraklitova terminologija ne nastaje slučajno. Otuda je moguće da je Heraklit sa namerom izgradio pojam *logosa*, tragajući za onim što može objediniti ustrojstvo kako prirode tako i ljudske zajednice, tako da ga je moguće čitati i hajdegerovski. Ako pogledamo Heraklitov fragment DK22 B48 biće jasnija ova metoda podudarnost. Fragment donosi primer Heraklitove odredbe pojma *βίος*

DK22 B48. (66) Etym. magn.s.v. *βίος*
τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

*Luku je dakle ime život a djelo je njegovo smrt.*¹⁵

Heraklit se koristi igrom reči da bi odredio ime *luku* (*βίος*) jer ga etimološki vezuje za *život* (*βίος*).¹⁶ Delo, tj. namena luka je pak smrt, jer je zbog toga on načinjen. Tako je pojam luka označen jedinstvom suprotnosti (*βίος* -

12 Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemayer Verlag, Tübingen, 1966, S. 87.

13 Platon, *Kratil*, Studentski centar sveučilišta, Zagreb, 1976, 411 a, prevod Dinko Štambak, str. 49

14 Platon, *Kratil*, 397d, str. 38. Platonov metod iznesen u *Kratilu* sličan je Heraklitovom, bar ako je verovati onome što pokazuju studije (Frenkela, Holšera, Kirka i drugih). Moguće je da Platon u *Kratilu* upućuje na Heraklita i heraklitovce upravo zbog metoda kojim se ispituju reči i njihovo značenje i poreklo. Ako gore naveden stav prihvatimo kao izvestan jasno je da je Hajdeger na ovom tragu kada ispituje Heraklitovu upotrebu reči *logos*.

15 DK22 B48; Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 42, prev. Majnarić, N.

16 To naravno nije korektno etimološki, jer su ove reči tek homonimi, a ne u etimološki sličnom značenju. Kako je deo gotovo svakog Heraklitovog fragmenta stalno upućivanje na

θάνατος). Tek je ovim antagonizmom *imena i namene* shvaćen pojam svakog bivstvujućeg.¹⁷ Kada bi se po analogiji gore navedeni metod primenilo na sam pojam *logosa*, *logos* bismo morali odrediti „imenom” i „delom”. Jasan „etimološki” metod kojim se rukovodi u prvoj bitnosti, u određivanju pojma njegovim imenom, pokazuje nam zapravo da termin *logos* Heraklit uvodi sa jasnom sveću o shvatanjima *logosa* kod prethodnika. A ona se, ukoliko se tiču semantike pojma *logos* u predheraklitovskom periodu, kreću u značenjima *govor (reč), ispravan (razložan) govor, razlog, učenje*¹⁸. S druge strane, odrediti pojam *logosa* „delom”, zahteva razumevanje odnosa pojma *logosa* i spoznaje.

Grcima poznata predanja, moguće je da ovde misli na Sofoklovu priču po kojoj: ko nema luk, nema čime da sebi obezbedi hranu. Vidi Sofokle, *Filoktet*, 931–935.

17 Time postaju jasnije Heraklitove semantičke igre u rečima: ξὺν νόῳ i ξυνῶ (DK22 B2, DK22 B114), ὁμολογεῖν (DK22 B50) ἕσμα αἰδοίοισιν i ἀναιδέστατα (DK22 B15) i mnogim drugim, koje nisu tek provizorne. One suštinski određuju i sadržaj i obim Heraklitovih pojmova.

18 Poznato je da se pojam *logosa* pre pojave Heraklita javlja kao jedan u nizu gramatičkih termina, i označavao je celinu tj. *smisaonu povezanost reči (ἔπος) u jednu celinu*. Od Homera do Ksenofana, on je imao veoma blisko značenje našem značenju *reč* i *govor*, i sve do Heraklita on stoji uz član. Tako su i λόγος i ἔπος prisutni kod Homera, koji ih, čini se, još jasno ne razlikuje. *Logos* je Homer pomenuo na dva mesta, i u oba slučaja prelazi sa glagola λέγω (brojati, brati, reći, kazati) na množinu imenice (u Ilijadi 393. τὸν ἔτερε λέγοις, i u Odiseji 56. λόγοισι). Dils, Homerovu upotrebu *logosa*, izvedeno smešta u značenje nemačkih imenica *Vernunft* i *Sinn* (Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 260.) Čini se da je Dils prenglasio razlikovanje *λόγος* i *ἔπος (reč)* termina koji nema sadržinsko značenje. Za ovu Dilsovu sugestiju, ipak nalazimo opravdanja u Aristotelovoj *Poetici* (c.20). U ovom leksikonu, koji je Dils uređio tako da se uz pomoć njega može pratiti pojmovni razvoj pojedinih termina koji naravno nije uvek hronološki, stoji da on *logos* kod Homera čita u kontekstu grčkog boga Ερμης od ερμηνεύς (*vjesnik, tumač*) koji stoji u vezi sa η ερμηνεία (*govor, tumačenje*). To donekle pojašnjava nemački prevod koji Dils nudi za *logos*.), što je mora se priznati izuzetno smeo prevod, ali i upućuje na značenje reči *logos*, kako ona stoji u Dils-Krancovoj interpretaciji kod Heraklita. Većina, međutim, smatra da „logos uvek podrazumeva ’verbalni izraz’, a nikada jednostavno ’reč’”. (But the *λόγος* is always at least „verbal expression” and never simply „word”. Minar, E., L., *The Logos of Heraclitus*, u *Classical Philology*, Vol. 34, No.4. (Oct.,1939), p. 325). Sa ovim se slaže i Bijantovo značenje *logosa* kao govora, ili „λόγωι πειθῶ” kako stoji u izvornom tekstu. Bijant navodi da se moć ubeđivanja stiče *logosom* kao što se plemenitost stiče dobrim životom, a hrabrost srčanošću. Ako *λόγωι πειθῶ* pročitamo kao „nagovor razložnim govorom” videćemo da ovde termin *logos* približava značenju, koje ima u Ksenofanovim fragmentima DK21 B7 i B1, gde ga Ksenofan upotrebljava u smislu *pravog, ispravnog govora*, kojim najavljuje svoju filozofiju. I jedan i drugi izričito razlikuju *λόγος* i *ἔπος*. Pitagora je, čini se, dalje linearno razvijao pojam *logosa*, imenujući njime svoje *učenje*, ako je ispravno oslanjati se na svedočanstva, koja tvrde da je Pitagora ostavio dela za sobom. Sve ova značenja prati Dils u svom *Indeksu* ali nijedan od njih, kako ćemo videti, ne iscrpljuje značenje Heraklitovog *logosa*. Ovo pre svega, jer se čini da svaki pokušaj svodenja Heraklitovog pojma *logosa* na neku od „sfera”, bilo onu gramatičko-jezičku bilo onu refleksivnu, ne pogađa suštinu Heraklitove misli. S druge strane, svaka filološka analiza stane pred činjenicom, da se kod Heraklita termin *logos* u određenim fragmentima, dakle ne

LOGOS I SPOZNAJA

Navedeni metod je okosnica koja povezuje pojmove *logosa* i spoznaje. On je kao takav prikazan u prvom fragmentu¹⁹ koji je prema Sekstu Empiriku²⁰ i Aristotelu²¹ stajao na početku *Περί φυσσεως*, a koji prema Markoviću spada u takozvane programske fragmente²². Fragment poseduje paralelizam delova, prelepu polemičnost Heraklitovog poetskog paradoksa u kome se hijastička struktura javlja više puta.²³ Njega donosi Sekst Empirik, a kako

uvek, javlja bez člana. Filološki, nijedan drugi autor ne sledi u tome Heraklita. To znači, da upotreba *logosa* kod Heraklita, nije uvek u vezi samo sa mišljenjem i govorom kao sadržajem smisla izricanja relativnog saznanja. Njegovo značenje *logosa* ne ukida ovo značenje, ali ga ovo značenje ni ne iscrpljuje. (Za nas je naravno od presudnog značaja semantičko grupisanje značenja reči *logos* od kojih je najznačajnije dao Gatri (Videti detaljnije u Guthrie, W., *A History of Greek Philosophy*, Vol.1, u *The Earlier presocratics and the pynthagoreans*, Cambridge University Press, London, 1978.) i terminološka sistematizacija predsokratovske filozofije koju su dali Dils-Kranc (Videti detaljnije u Diels, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und Deutsch)*, Dritter Band, S. 257–262))

19 Mišljenja smo da on skriva u sebi sažet ili jezgrovit prikaz Heraklitove filozofije. Jer čini se da se, kako to primećuje Šadevald, Heraklitova misao kreće po spirali ili u koncentričnim krugovima, gde upotreba istih pojmova uvek iznova proširuje značenje istih. (Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a/M, 1978, S. 369.) Stoga bez obzira na to što ima velikih imena filozofije poput Hajdegera koji ovom fragmentu ne pridaju veliki značaj mi ćemo pokušati da dokažemo da on sadrži srž Heraklitovog učenja o *logosu* pa time sa naše pozicije i jezgrovit prikaz Heraklitove misli izložene u spisu *Περί φυσσεως*. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, S. 369.

20 Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII 132.

21 Videti u Aristotel, *Retorika*, prev.Marko Višić, Plato, Beograd, 2000, 1407 b.

22 Marković, M., *Filozofija Heraklita Mračnog*. Nolit, Beograd, 1983.

23 Hijastička struktura tako karakteristična za Heraklita ogleda se u paralelizmu delova unutar svakog fragmenta u okviru kojih ritmički delovi grade paradokse u strukturi **a b : b a**. Paradoksi se očituju na dve ravni. Jedna je ontološka (pokazuje se u B15, B8, B51, B84, B32, B103, B57, A22). Na ovoj vrsti paradoksa posebno instistira Ufo Helser, koji analizirajući Heraklitov jezik kroz niz fragmenata dolazi do zaključka, da je takav, gnomski, vid izraza neophodna forma paradoksalnosti bivstvovanja. „Thus Heraclitean utterance mirrors exactly the character of Heraklitus’ knowledge: in its use of similes the hinting or signifying quality of phenomena; in its antithetical construction the paradoxical unity of contradiction; in its stylistic isolation the immediacy of „intuitive judgment“... Gnostic utterance is for him a necessary form.”. Hölscher, U., *Paradox, Simile, and Gnostic utterance in Heraclitus*, Modern Studies in Philosophy, The Pre-Socratics, Anchor Books, New York, 1974, pp. 229-238. („Tako Heraklitov izraz odražava karakter njegovog učenja: u njegovoj upotrebi poređenja pojava ili označavanja kvaliteta fenomena; u njegovoj antitetičkoj izgradnji paradoksalnog jedinstva suprotnosti; u njegovoj stilskoj izdvojenosti neposrednog „intuitivnog suđenja“...Gnomski izraz je za njega nužna forma) (prev. aut), te u njoj paradoksalnost predstavlja bivstvo bivstvovanja, paradoksalnost je ovde nužnost po kojoj bivstvovanje jeste, ili bivstvovanje jeste na paradoksalan način, tj. ono počiva na paradoksalnom principu. Pored ove, postoje kod Heraklita i paradoksi sadržani u ljudskom neznanju i neprosvećenosti (prikazani u fragmentima DK22 B19, DK22 B 17, DK22 B 28, DK22 B 20, DK22 B 125, DK22 B 124). Ovaj drugi paradoks, čini se, opisuje pojavu koju valja iskoreniti, a to je pogrešno rasuđivanje i nerazumevanje

Aristotel primećuje u *Retorici* za njegovo tumačenje je veoma bitan jedan spoljašnji razlog, izostavljeni zarez koji bi pokazao na šta se reč *αἰεὶ* (uvek) odnosi. Naime, ako se *αἰεὶ* odnosi na *logos* i stoji uz *έόντος* (jeste) onda je *logos* taj koji uvek jeste, ukoliko se pak odnosi na *ἀξύνετοι*, onda su ljudi ti koji ga nikada ne razumeju.

Drugi problem koji se javlja jeste jonski dijalekat na kome Heraklit piše, a u kome *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' έόντος* predstavlja idiom i može značiti stvarni (istinski) *logos*²⁴. To se može reći i za ...*αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ* ... koji se sreće i u drugim Heraklitovim fragmentima kao jonski izraz *αἰεὶ ... καὶ ... καὶ*, a znači *podjednako kako pre tako i posle*.²⁵

DK22 B1 Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 132

*τοῦ λόγου τοῦ δέοντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπίροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὅποια ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεργέντες ποιοῦσιν ὁκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.*²⁶

*Za taj logos, premda je vječan, ljudi nemaju razumjevanja, ni prije nego za nj čuju ni pošto su čuli: jer iako se sve zbiva po tom zakonu (logosu), oni su nalik na neiskusne, kad se ogledaju u takvim riječima i djelima kakve ja objavljujem cijepajući svako prema njegovoj naravi i objašnjavajući kako je s time. Drugi ljudi ne znaju, šta budni čine, kao što zaboravljaju ono, što čine spavajući.*²⁷

samog bivstvovanja od strane većine. (Tako Mekenzi u svojoj studiji *Heraclitus and the Art of Paradox* ističe upravo ovu vrstu paradoksalnosti u Heraklitovim fragmentima: „And so in general the effect of paradox is provocative. Paradox make us think, and by doing so direct our thought in particular determinate directions.” Mackenzie, M. M., *Heraclitus and the Art of Paradox, Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 6, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 14. „I tako uopšteno efekat paradoksa je provokativan. Paradoksi nas teraju da razmišljamo, i radeći to oni direktno naše misli usmeravaju u pojedinačnu određenost..” (prev. aut.)). U tom smislu Heraklitov spis je sigurno imao jednu „prosvetiteljsku” ulogu.

24 Videti: Aristofan, *Žabe*, 1052: *οὐκ ὄντα λόγον* / neistinita priča. Postoje još nekoliko mesta u literaturi koja potvrđuju ovakav idiomski iskaz u jonskom narečju.

25 Videti Barnett, *Early Greek Philosophy*, p. 164; takođe i Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, str. 41, Dils na drugačiji nači sagledava čitavu problematiku prevodeći Heraklitov *logos* sa nemačkim *Sinn*. O ovome videti u *Die Fragmente der Vorsokratiker, dritte Band*, Berlin, 1964, S. 257–263

26 Drugačije su savremene redakcije ovog fragmenta. U njima se čini se jasnije vidi ono što je istakao još Aristotel, a to je sporno mesto zareza koje u mnogome menja značenje fragmenta. Mi ovde prenosimo redakciju Mansfelda (J. Mansfeld, *Die Vorsokratiker I, (Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenid) Griechisch/Deutsch*, PhilippReclam, Stuttgart, 1999):

2 τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ' τοῦδ' έόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· (DK 22B1).

Vidimo da mesto zareza *τοῦ δ* ili *τοῦδ'* nije samo formalne prirode.

27 DK22 B80 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 47, prev. Niko Majnarić

Da li ćemo da prihvatimo Barnetovu i Markovićevu digresiju na gore pomenuti način, zavisi od toga u kom smislu shvatamo *logos*. Ako *logos* u ovom fragmentu stoji u smislu *reči*, ili još konkretnije, ako Heraklit ovde navodi *logos* kao *sopstveni govor*²⁸ onda smo zaista u neprilici kako njegov govor možemo smatrati večnim, tj. *da uvek jeste*. Ako s druge strane usvojimo sugestije koje prevode *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος* (*u pogledu na ovaj stvarni princip* (*logos*)) kao jonski idiomski izraz, onda smo u sličnoj neprilici, kada Heraklitovom *logosu* treba da pripišemo objektivno značenje²⁹. Tako, *logos* po Markoviću označava prirodni zakon, a on ga ipak ne prevodi kao *logos koji uvek jeste*, jer bi to lingvistički prosto bilo nemoguće.³⁰ S druge strane, Bošnjak takođe naglašava, da pojam *logosa* znači *zakon kosmosa*, ali kao ontološka kategorija u objektivnoj dijalektici. On kao takav „izražava punoću prvog i jedinog egzistiranja svijeta bića”.³¹

Smatramo da je *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος* određenje *logosa* potpuno apstraktno, jer ga Heraklit koristi bez člana, što naravno nije nimalo slučajno. Očigledno je njegova namera bila da pokaže da pojam *logosa* kao takav nije zavisao ni od jednog bivstvujućeg, niti poredben sa njim, već da prožima *sve*, celinu bivstvovanja. Dakle, Heraklit pojam *logosa* u prvoj rečenici koristi isključivo ontološki. *Logos* jeste i on jeste uvek, *sve* po njemu jeste, ali se njime i *sve* menja (*γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*). Na ovom pak mestu *logos* stoji sa članom (*τὸν λόγον*) pa se može reći da ga Heraklit upotrebljava u drugom smislu nego na početku. Čini se da izraz *τὸν λόγον* (*tog logosa* (*akk.,sin.*)) Heraklit koristi da bi opisao *zakonitost ili smisao promene*. Da se dalje ne radi samo o kosmičkom zakonu pokazuje treći deo fragmenta. Njime ontološki i kosmološki momenat ne iscrpljuju sasvim pojam *logosa* u ovom prvom fragmentu. Već se naprotiv, iznenada pojam *logosa* vezuje za ljudsku spoznaju, i time, modernim jezikom rečeno, pojam *logosa*

28 Barnet, *Early Greek Philosophy*, p.164.

29 Tako Marković u *Filozofija Heraklita Mračnog* tvrdi da „...taj *logos* postoji u stvarima nezavisno od ljudskog saznanja, kao jedan objektivni, univerzalni princip, u smislu u kome mi danas govorimo o prirodnim zakonima...pošto je *logos*...operativan u svakoj pojedinačnoj stvari...” , str. 40. U ovom, Markovićevom smislu, pojam *logos* je određen kao objektivna stvarnost, potpuno nezavisna od čoveka, koji o njoj prosuđuje, ali njemu naspramna. Ako bi na ovom mestu dopustili takvo tumačenje, možemo imati probleme sa tumačenjem drugih fragmenata u kojima se javlja *logos*.

30 Naime, jer je *τοῦ δὲ λόγου / τοῦδ' ἑόντος* već preveden idiomski, i na njega se niti semantički, niti gramatički više ne može odnositi *ἀει* (uvek).

31 Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961, str. 76.

dobija gnoseološki, ili čak epistemološki momenat.³² Tako *ἡ φρόνησις*³³ (razboritost), pojam kojim Heraklit u nizu fragmenata označava ispravno mišljenje, a kojim se spoznaje struktura samog bivstvovanja, ima za njega jedinstven i jednostavan „metod”: *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστου καὶ φράζων ὅπως ἔχει* („cijepajući svako prema njegovoj naravi i objašnjavajući kako je s time”), tj. rastavljanje svake stvari na njene važne delove (ili preciznije na njene bitnosti) i to tako činiti po *logosu*, u skladu sa njenom prirodom (*κατὰ φύσιν*), što Jeger čita kao vrstu.³⁴ Njega sledi Bošnjak, koji tumačeći prvi fragment ističe da je Heraklitov metodički postupak *raz-lučivanje* (*διαίρεω*) stvarnosti prema njenoj prirodi, pri tom *διαίρεω* „pokazuje mogući razvoj i česte razlike”.³⁵ Dalje ovaj metod prema Bošnjaku ima dva postulata: deliti i to činiti prema prirodi. Ovo znači da bivstvovanje sadrži u svom jedinstvu razliku, jer njegovu prirodu ne bi bez razlike bilo moguće deliti. Tako je Heraklit iz „područja spekulativnog određenja konkretizovao svoju misao” pošavši od stava da je pojam *φύσις* (od *φύσιν*) širi od pojma *logos*³⁶, označio je deljenje po prirodi upravo kao podređivanje pojedinačnog pod vrstu, čime se ulazi u posebnost opšteg kojim se određuje pojedinačno. Ovo što Bošnjak tvrdi, međutim, ne slaže se sa samim fragmentom. Naime,

32 Naravno da mi kod Heraklita ne možemo da govorimo u ovim modernim terminima. Oni nam služe tek toliko da istaknemo bogatstvo pojma, a ne da u njega učitamo ono što zaista ne stoji. Na ovom mestu smatramo da treba istaći konkretniju vezu pojma *logosa* i ljudske prirode.

33 Mi smo sledili Jegera, koji zapažajući razliku između Parmenidove i Heraklitove terminologije, smatra da je Heraklitu bliži *φρονεῖν*, te da ga ovaj radije upotrebljava u smislu istinskog mišljenja, koje ukazuje na čovekovo praktično ponašanje. Vidi Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, Službeni glasnik, Beograd, 2007., str. 98. Ovakva upotreba pojma *φρονεῖν*, može da se potvrdi uvek i Heraklitovim izvornim tekstom. Međutim, Heraklitovoj izvornoj misli ponekad je bliži izraz *τὸ σοφόν*. Tako je u B50, B41, B108, i B32 očigledna upotreba *σοφός* u smislu istinskog znanja koji spoznaje *logos*, dok *φρονεῖν* kao takav u obim svog pojma uključuje i pojam delanja, a ne samo spoznaju. Treba istaći da, iako postoji izvesna razlika u korišćenju ovih izraza, kod Heraklita još ne možemo da govorimo i o terminološkoj razlici. Ovo je period rađanja filozofske terminologije uopšte, te kod predsokratovaca ona još kao takva nije zasnovana, pa ni pojmovi nisu do kraja definisani. Tim pre treba izbegavati kasniju terminološku razliku između *φρονεῖσις* i *σοφία* (ovde se pre svega misli na Aristotela). Možemo reći da Heraklit tek uspostavlja različitu upotrebu ovih izraza.

34 Iz svega ovoga sledi da Barnet sa pravom prevodi ovo mesto kao „*dividing each thing according to its kind and showing how it truly is*” („*deleći svaku stvar prema njenoj vrsti pokazujući kakva je ona zaista.*” (prev. aut.) Jer ono što je rastavljanje svake stvari u skladu sa njenom prirodom, znači upravo tu stvar definisati. U tom smislu je ovo rastavljanje zapravo određivanje vrste (*kind*). Videti opširnije u: Barnet, J., *Early Greek Philosophy*, p. 98

35 Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, str. 115.

36 Bošnjak doslovno kaže „Stoga je priroda kod Heraklita širi pojam nego *logos*”. Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, str. 115

Heraklit kao retko gde ovde jasno kaže: *κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστω καὶ φράζων ὅπως ἔχει* („cijepajući svako prema njegovoj naravi i objašnjavajući kako je s time”), dakle svaku pojedinačnu stvar rastavlja u skladu sa njenom prirodom, a ne *logos*. Time je *φύσις* opštiji od pojedinačnih bivstvujućih, ali ne i od *logosa*.³⁷ Da je time „Heraklitova metoda ujedno i njegova teorija”³⁸ ostaje kod Bošnjaka na ovom mestu nedorečeno, ali je sa druge strane povezo Heraklitov metod koji vodi mudrosti (*σοφία*) sa Platonovim dijalektičkim metodom koji „ide pravo prema početku”.³⁹ Interesantno je dalje, da je ovim metodom Heraklit utro put atomističkoj školi, koja upravo u pojmu atoma nalazi granicu deljenja prema prirodi. Za nas je od ključne važnosti da „delo” *logosa* može biti shvaćeno u ovom smislu.

Dakle, prvi fragment nije samo programski u smislu sadržine Heraklitovog učenja, on je programski i smislu načina na koji će sadržina da bude prikazana. Dakle on iskazuje učenje, ali i pokazuje da je paradoks put iskazivanja. I to nije sve, jer možemo reći da je on pojmovno i „metodski” programski fragment, jer se u njemu po prvi put opisuje metodski postupak.⁴⁰

37 Ali da mi ne bismo bili poput ovih spavača, obratimo pažnju da se kod Heraklita (kako smo to ranije videli) razlaganje na bitnosti bivstvujućeg, čiji se pojam određuje, ipak ogleda u razmatranju *imena i dela* tog bivstvujućeg. Naravno da *logos* nije kod Heraklita shvaćen kao tek jedno u nizu bivstvujućih, ali zaključujući po analogiji (za šta potvrdu možemo pronaći u Heraklitovom delu), možemo reći da pri određivanju pojma *logosa* važe ista *opšta* pravila. Dakle, mišljenja smo da Heraklit nije mislio na *podvođenje pod vrstu* kada je govorio o razlaganju svakog pojma prema *naravi (prirodi)*, pre se može reći da je ovo tipično učitavanje Aristotelovog metoda definisanja pojmoveva u Heraklitovu filozofiju. Ovo je, smatramo, programska najava „metoda” određivanja pojma *logosa* kroz celokupno delo i celokupnim delom. Videćemo da se etimološkom igrom semantički paradoksi sjedinjuju u *Jedno koje voli da se skriva* određujući pojam *logosa*. Jer ne zaboravimo, koji bi viši rod od sebe mogao da ima pojam *logosa*? Priroda (*φύσις*), kako to navodi Bošnjak? Dakle, i Aristotel bi pred ovakvom odredbom *logosa*, kakvu nam donosi Heraklit, stao. Ako bi do kraja napravili gore pomenutu paralelu između Platonove dijalektike i Heraklitovog metoda, možemo reći da je pojam *logosa* takav da se ne može odrediti na način na koji se određuju drugi pojmovi i da njegovo određivanje zahteva mejutiku.

38 Ibid. Bošnjak ovaj momenat Heraklitove filozofije kasnije ponovo razmatra u okviru poglavlja *Principi Heraklitove dijalektike* (str. 152–161.). Na tom mestu je ova ideja do kraja sprovedena kao okosnica Bošnjakovog tumačenja Heraklita. On je označava kao koncepciju dijalektike razvoja u stalnim suprotnostima koja se svodi na dva principa: 1. *princip istosti i stalne razlike istoga* i 2. *princip prelaza u drugo*, str. 155

39 „Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν” („Dijalektički metod je jedini – rekoh ja – koji se ne drži pretpostavki, nego ide pravo prema početku...”). Platon, *Država* (533c), Kultura, Beograd, 1969, str. 252. Sličnost između Heraklitovog razlaganja na bitnosti kao načina opažanja *logosa* i Platonove metode se pojavljuje i na mnogim drugim mestima.

40 Čini se da ova Heraklitova zasluga nije dovoljno u literaturi isticana. Heraklitov savremenik Parmenid u svojoj poemi *O Prirodi* utvrđuje doduše da postoji razlika između ispravnog

Da takvo „metodski” određeno mišljenje (*φρονεῖν*) odgovara *logosu*, da ga osluškuje⁴¹, i o *logosu* govori uspavanoj svetini, znači, da je ono u harmoniji sa *logosom*.

Ovo posljednje pogotovo stoji, ako se ima na umu stari grčki princip: *slično se sličnim spoznaje*. Spoznati *logos* je nemoguće samo za one koji nisu „budni”, tj. koji za ono što se zbiva po *logosu* ostaju slepi i gluvi, poput „spavača” koji ne opažaju ono što u zbilji (u onome što se zbiva) jeste.⁴² Jer i samo Jedno (koje se pokazuje u zbilji i koje je prožeto *logosom*), Heraklit takođe naziva mudrim, *ἐν τὸ σοφόν*. Termin *σοφία* (razumevanje, mudrost, dosetljivost), od prideva *σοφός* (iskusan, mudar) koji sa članom znači i *razumnu misao* (*τὰ σοφός*), pojavljuje se kod Heraklita tek u obliku poimeničenog prideva *mudro* (*τὸ σοφόν*).

DK22 B41. (19) -- -- (anschl. an 40) , IX, 1

εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

*Jer je samo Jedno mudro: poznavati duh, koji upravi sve kroz sve.*⁴³

Ovde se treba prvo zaustaviti na sredini fragmenta, koji donosi izraz *ἐπίστασθαι γνώμην* (spoznati misao⁴⁴). *γνώμην*, međutim, nema značenje *duha*, već pre *rasuđivanja* ili *uviđanja*.⁴⁵ Tako bismo u potpunosti mogli da se složimo sa Aristotelom i u duhu njegovog tumačenja Heraklitove

mišljenja i mnjenja: „...staza Uverenja (jer za istinom hodi)” (Parmenid, *O prirodi*, II 4 (prev. Žunjić, S. *Fragmenti Elejeca*, BIGZ, Beograd, 1984, str.68.)) i staza mnjenja, ali nigde ne pokazuje kako se dolazi do *puta istine*. Parmenid tamo dospeva vođen boginjom Pravde po nužnosti Reda i Prava. Heraklit za razliku od njega pokazuje da je večni *logos*, zajednički za sve, obrazložen u „takvim riječima i djelima kakve ja (Heraklit) objavljujem cijepajući svako prema njegovoj naravi i objašnjavajući kako je s time” (DK22 B1). Dakle, iako ne možemo da govorimo o Heraklitovoj metodologiji, moramo da naglasimo početke svesti o metodu.

41 Iako ovo zvuči hajdegerovski, želeli smo da naglasimo koliko zapravo stoje u vezi Heraklitovi pojmovi *logos* i *φρονεῖν*, *λεγειν* i *σοφος* a da one pri tom ne čine tek puki identitet.

42 Čitav niz fragmenata sadrži metaforu o „budnom stanju” i „stanju sna”. Tako u: DK22 B21, DK22 B26, DK22 B73, DK22 B89...

43 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 41.

44 Na ovom mestu Majnarićev prevod odstupa od izvornog značenja, verovatno, jer je želeo da izbegne tragove stoičke filozofije i njihovog pojma svetskog uma. Međutim, terminološki *poznati duh* ne odgovara celini Heraklitovog učenja i mi smo ovde prisiljeni da ponudeni prevod napustimo.

45 *γνώμη* prema rečniku (Majнарић, Горски, *Грчко-хрвајски или српски рјечник*, Школска књига, Загреб, 1983.) znači *spoznanje, uviđanje, misao, mišljenje*, ali i *volja*. U ovom poslednjem značenju reči *γνώμη* možda treba tražiti smisao Ničeovog pojma volje za moć.

filozofije iz prve knjige *Fizike*⁴⁶, ovaj izraz da protumačimo kao *spoznati pojam (Jednog)* ili šire *odrediti (Jedno) po pojmu*. Tada bi reč *γνώμη*, bila bliža značenju *pojma kao takvog* nego *duhu*, te ne bi mogla biti postavljena u ovom fragmentu ontološki na šta i upućuje poslednji deo, naime na usmeravanje bivstvovanja kroz bivstvjuće stvari (*πάντα διὰ πάντων*),⁴⁷ jer kako bi *pojam (γνώμη)* trpeo ontologizaciju u ovom kontekstu. Niti bi *misao, koja upravlja svime (γνώμη)* trpela personifikaciju, koju predlaže Marković. Već bi Jedno – mudro (*ἐν τῷ σοφόν*) bilo to koje usmerava bivstvovanje kroz svako bivstvjuće bilo tumačeno u ontološkom smislu. Dakle u DK22 B41 identitet između Jednog i Mudro(sti) znači da Jedno jeste na način mudrosti, time što se Jedno određuje prema pojmu (tj. definiše) i kao takvo upravlja svako bivstvjuće. Time Mudro (*τὸ σοφόν*) dobija ontološki momenat⁴⁸, koji se gradi u tri smisla. Prvo, *ἐν τῷ σοφόν* sa jedne strane označava Mudro kao brojčano jedno pored koga ne postoji neko drugo takvo. Ova brojčana jednost tumačena kao jediničnost, vodi tvrdnji o bivstvovanju Mudro(sti), ali i više od toga. Ona pokazuje istost *τὸ σοφόν* u sebi samom. Mudro je, u ovom drugom smislu, Jedno koje ujedinjuje bivstvjuće. Kao takvo ono je gotovo identično sa pojmom *logosa* iz prvog fragmenta⁴⁹, ali među njima ima i određenih razlika, jer *logos* u ovom smislu prožima sve koje je Jedno – mudro. Ovaj aspekt jedinjuće mudro(sti) svoju potvrdu dobija u jedinstvenosti *τὸ σοφόν*, koja isključuje svaku drugost. Ovaj poslednji treći aspekt, koji opet možemo povezati sa prvom brojčanom jednošću, jasno je dat u fragmentu 108.

46 Uz to, budući da se i samo jedno govori mnogostruko kao i biće valja razvidjeti kojim načinom kazuju da je Sve jedno. Jedno se naziva ili ono neprekidno ili nedeljivo ili stvari kojim je jedna te ista odredba biti ...185b 8–10. Ali ako su sva bića *jedno* odredbom (pojmovnom odredbom ili definicijom – prim. autora) kao odjeća i haljina, događa im se da zastupaju Heraklitov nauk...185b 19-20, Aristotel, *Fizika*, prev. Ladan, T, Globus, Zagreb, 1988, str. 7.

47 Marković smatra da je pojam *γνώμη* ovog fragmenta personifikovan i da poseduje kontekst *Krmara kosmosa* kao Heraklitovog boga u ulozi „apsolutne mudrosti.” S druge strane, on ovaj fragment stavlja uz DK22 B108 i DK22 B32 čime potvrđuje njegov ontološki status. Videti opširnije u: Marković, M., *Filozofija Heraklita mračnog*, str. 172.

48 Veoma oprečna tumačenja ovog fragmenta idu od Markovićevog definisanja mudro(sti) (*τὸ σοφόν*) ljudskom mudročću, do Jegerovog odbacivanja svake veze između čoveka i *τὸ σοφόν*. Ni jedna ni druga krajnost ne stoje, jer se ne slažu Markovićeva sa fragmentom DK22 B32, a Jegerova sa DK22 B35.

49 Ovako Hajdeger tumači *ἐν τῷ σοφόν* iz 41. fragmenta.

DK22 B108. (18) STOB. fl. 1, 174 Hense.

Ἡρακλείτου. ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδείς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κευχρισμένον.

*Kolikih sam već ljudi govore čuo, nijedan ne dolazi do toga, da bi spoznao, te je mudrost nešto odvojeno od svega.*⁵⁰

Mudro (σοφόν), ako se shvati kao određenije Jednog prema pojmu, ono je koje sve *transcendira*, ono nadilazi svaku drugu stvar sa kojom bi morao čovek u saznajnom smilu da ga poveže. Čovek može samo za njim da traga kao što to čine oni koji traže zlato, ili za njim da žudi kao φιλοσόφους. Ali ne i da ga konačno poseduje. Samo pojedini koji nemaju „varvarske duše”, koji, dakle, nisu u stanju sna u kome se samo iluzije opažaju a ne i logosnost bivstvovanja, mogu da spoznaju ono što Heraklit otkriva kao mudro(st). Oni (φιλοσόφους) su Heraklitu važniji od hiljadu. Odavde je jasno na koji način Frenkel povezuje Platonovu metaforu iz sedme knjige *Države*⁵¹ sa Heraklitovim učenjem.⁵² Da ovako shvaćeno ἐν τὸ σοφόν ne vodi personifikaciji, a time i teologizaciji pokazuje fragmenat, koji ovaj ontološki momenat odvojenosti pojma mudro(sti) od čoveka, kao i uopšte subjekta spoznaje⁵³, konkretizuje u odnosu na božansku prirodu.

50 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 51. Međutim λόγους je ovde adekvatnije prevesti sa učenje, nego sa govor. Takođe postoji štamparska greška u poslednjem delu prevoda fragmenta. Tako fragment u Markovićevom prevodu glasi: *Čije god sam učenje čuo, niko ne stiže do tog saznanja da je Mudro (biće) različito od bilo koje druge stvari*. Naravno ovaj je prevod opterećen personifikacijom τὸ σοφόν.

51 Platon, *Država*, Kultura, Beograd, 1969, str. 228–233 (514b–518c)

52 Fränkel, H., *A Thought pattern in Heraclitus*, p. 312: "One inference is at once obvious. Heraclitus' book contained a thought which Plato was to develop into his cave parable. Heraclitus had contended that man is buried in filth and that thereby his spiritual view is obstructed. Plato in the beginning of the seventh book of the Republic sets forth how man is, as it were, buried in a subterranean cave, unable to see the daylight of spiritual truth. It is now clear that Plato, when quoting Heraclitus in the same seventh book of the Republic, is paying homage to the arhaic author who, by his blunt and crude verdict on human state, had given him the inspiration for his consummate parable of the cave." Tumačeći fragmente DK22 B107 i B108 Frenkel kaže: „Jedan zaključak je na prvi mah očigledan. Heraklitova knjiga sadrži misao koju je Platon razvio u svoju parabolu o pećini. Heraklit govori o čoveku zakopanom u đubretu i zato je njegov duhovni pogled onemogućen. Platon, na početku sedme knjige „Države” predstavlja nadalje kako je čovek budući zakopan u zemunicu (pećinu), nesposoban da vidi dnevnu svetlost duhovne istine. Sada je jasno da Platon, kada navodi Heraklita u istoj sedmoj knjizi „Države” odaje poštovanje arhaičnom autoru koji mu je svojom i grubom ocenom ljudskog stanja (mišljenja), dao inspiraciju za njegovu odličnu metaforu o pećini” (prev. aut.).

53 Ovde treba naglasiti da Heraklit stavlja potpunu ne/jednakost (οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητήσις) između mudrosti i vrhovnog božanstva homerske tradicije. Marković u ovom fragmentu kao

DK 22 B32. (65) -- -- -- 116 p. 718

ἐν τῷ σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐδέλει καὶ ἐδέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Jedno, što je jedno mudro, neće i hoće da se naziva imenom Zeus.⁵⁴

Dakle, po tome što je od svakog drugog bivstvujućeg izdvojeno, zato što ga transcendiraju i tako nadilazi oničku ravan, ἐν τῷ σοφὸν jeste u delu svoje bitnosti (prema imenu) božansko, ali po tome kakvo delo iz njega proizilazi, te u konkretizaciji Zeusa koji u tradicionalnoj religioznosti ima potpuno drugačije značenje od onoga koji nosi logosnost Jednog, ἐν τῷ σοφὸν se ne može nazvati Zeusom.

Dakle, veza između τῷ σοφὸν i ὁ λόγος leži u jednosti svega po pojmu, a upravo tu vezu većina ljudi ne uspostavlja u svom mišljenju, pa otuda i ne opaža *logos* u svakom bivstvujućem. Sada vidimo da kada se prvi fragment pojavljuje kao programski u pojmovnom i metodskom smislu to nisu u Heraklitovom učenju izdvojeni segmenti, već čine celinu koju prožima *logos*.

Ali u prvom fragmentu se ne ogleda samo ovaj paradoks u promišljanju ljudi o stvarima, već i onaj koji postoji u njihovom delanju, što je možda još važnije za Heraklitovu filozofiju. Tako τούς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγεθδέντες ποιούσιν ὁκώσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται.⁵⁵ Ispravno misliti po Heraklitu znači i spoznati *logos* i delati po *logosu*. Njegovo učenje o *logosu* treba da utiče na praktično ponašanje ljudi. Iako se ovo čini veoma blisko Sokratovom stavu: *Vrlina je znanje*, Heraklit ipak ne odlazi toliko daleko. On samo još jednom ističe sličnost između *logosa* i mudro(sti) (τῷ σοφὸν), pridružujući im pojam delanja. Kako *logos* za ljude ostaje skriven (λανθάνει), ostaje od njih skriveno i ono što oni čine.

Znanje koje vodi delanju, rasuđivanje o učinjenom, dakle svaka spoznaja koja za posledicu ima praktičnu radnju označena je kod Heraklita pojmom razboritosti (ἡ φρόνησις), u kojem se ogleda najveći paradoks ljudske prirode.

Da je Heraklitova namera da pokaže da pravilno shvaćeno bivstvovanje stoji kao uslov razumevanja svakog pojedinačnog bivstvujućeg, te i svakog

i Jeger vidi povod za potpunu teologizaciju pojma mudro(sti). Mi smatramo da je Heraklit želeo da pokaže da iako je na prvi pogled τῷ σοφὸν sličan Zeusu po svojoj odvojenosti od drugih stvari on ipak nije Zeus, tj. ne postoji *nosilac* mudro(sti). Te je na delu ontološko, a ne teološko tumačenje pojma mudro.

⁵⁴ Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 39, prev. Majnarić, N.

⁵⁵ Nije sigurno da li Heraklit ovdje razlikuje dve grupe „spavača”: Jedne, koji se čine neiskusni u promišljanju; druge koji su u čak i svog delanja potpuno nesvesni. Više je verovatno da je Heraklit naglasio nužnost veze između λανθάνει (ostaje skriveno) i prirode samog logosa kako ćemo to kasnije videti.

pravilnog ljudskog delovanja, jasno je već u ovom prvom uvodnom fragmentu. Međutim, fragment koji za njim sledi, a koji je takođe programski i kao takav predstavlja objavu namere Heraklitovog dela, utemeljuje *imperativ* ispravnog mišljenja i delanja. Kod mnogih tumača, pa čak i kod onih koji ga ne svrstavaju na mesto sledećeg, tj. iza prvog fragmenta, ovaj imperativ čini pravu etičko-religijsku zapovest koja izvire iz odnosa *logosa* i razboritosti (*ἡ φρόνησις*)⁵⁶.

DK22 B2 Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 133

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ (ξυνῶ, τουτέστι τῷ) κοινῶ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός. τοῦ λόγου δὲ ἑόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.⁵⁷

Zato valja ići za onim što je zajedničko. Ali premda je logos zajednički ipak većina živi tako, kao da ima svaki svoju pamet.

Logos (τοῦ λόγου) zbog njegovog opšteg/zajedničkog (*ξυνόν*) važenja treba slediti, dok njegov paradoks leži u tome da, bez obzira na ovaj opštevažeći princip (*logos*) kojim se sve događa, tj. kojim bivstvovanje jeste, većina se ponaša nerazumno, tačnije, oni žive kao da imaju „neku vlastitu moć razboritosti” (*ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν*) i ne slede ono opšte. Ovde je jasna igra reči *ξυνῶ* - *ξυνοῦ* koja se povezuje i sa fragmentom DK22 B 114. (*ξύν νόω*- u skladu sa opštim i *ξυνῶ*- u skladu sa razumom) još više produbljuje odnos

⁵⁶ Jeger smatra da Heraklit nigde ne vezuje Mudro i čoveka, već je za čoveka vezana isključivo razboritost (*ἡ φρόνησις*). On doslovno kaže: „Čovek nema pravo da mu se ono (Mudro) pripisuje” (Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa*, str.107). Sa druge strane, razboritost i život po razboritosti kao jedini dostojan čoveka uvek je u sprezi sa *logosom*. Ali ako pojam τὸ σοφόν potpuno udaljimo od pojma čoveka, dolazimo u opasnost da taj pojam personifikujemo. Za nas je τὸ σοφόν neodvojivo od subjekta, te ga mnogi tumači vezuju za božanstvo. Mi smatramo da se Heraklit koliko je god to bilo moguće u duhovnosti kojoj je pripadao distancirao od ovakve personifikacije. To nam govori čitav niz fragmenata. Barnett, s druge strane smatra da se Mudro u ovom fragmentu primenjuje na Jedinstvo koje je misao (*γνώμη*) koja usmerava tok svih stvari: „and he also applies the term to that unity itself regarded as the ”thought that directs the course of all things. This is synonymous with the pure fire.” Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, p. 119. „i on takođe koristi termin za to Jedinstvo po sebi kao „misao koja usmerava sve stvari. To je sinonim za čistu vatru” (prev. aut.). Ni jedno ni drugo tumačenje ne odgovaraju Heraklitovom DK22 B35.

⁵⁷ DK 22 B2 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 33. Međutim Marković za razliku od Dilsa, smešta ovaj fragmenat uz fragmente DK22 B 114, DK22 B 113, DK22 B 116, DK22 B 112 (od kojih su DK22 B113, DK22 B116, DK22 B112 u njegovoj redakciji delom neautentični) (Marković, M., *Filozofija Heraklita Mračnog*, str.61.). Vidimo da i Marković kao i Jeger vezuje pojam razboritosti za logos.

ἡ φρόνησις ἰ τοῦ λόγου.⁵⁸ Tako se u fragmentu DK22 B2 se konkretizuje veza između razboritosti (ἡ φρόνησις) i *logosa* sa jedne strane, a sa druge strane se najavljuje: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν (DK22 B B113).

DK22 B113. (91) – Stobaios III, S.129, 16 179.

ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν

*Mišljenje je zajedničko svima*⁵⁹

Sada se ξυνόν (zajedničko, opšte) upotrebljava u odnosu na τὸ φρονέειν (razboritost). U istoj meri u kojoj je *logos* opštevažeći na „ontološkom nivou”, ἡ φρόνησις (razboritost) je opšte na „etičkom” ili preciznije antropološkom nivou. Tako ako prethodni fragment zapoveda: „Sledi opšte!”⁶⁰, onda se ovim imperativ nadopunjuje u: „i postupaj po rasuđivanju koje je opšte!” Ali ovog se poređenja u isto vreme treba i čuvati jer ono sugerise potpuno neprimereno tumačenje *logosa* kao kosmičkog uma koji upravlja svetom.⁶¹ Ove stoičke insinuacije nisu samo opasne zato što osiromašuju Heraklitovu

58 Setimo se da je za Heraklita *ime* suštinska odredba bivstvjućeg.

59 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 51.

60 Videti opširnije Marković, M., *Filozofija Heraklita Mračnog*, str. 64. Marković smešta u Heraklitovu „etiku” kategorički imperativ, iako on naravno istorijski ne može stajati, ali to Markovićevo učitavanje ne umanjuje već produbljuje značenje Heraklitovih fragmenta B2 i B113.

61 O ovome govori Majner u svojoj studiji *The Logos of Heraclitus*. On komentarišući izvod Seksta Empirika

DK22 A16. (SEXT. adv. math. VII, 129ff. (129):

Τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καὶ Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες νοεροὶ γινόμεθα, καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δὲ ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες·

Kada taj božanski razum po Heraklitu, uvučemo u se sa disanjem, postajemo sposobni misliti, i to u snu nesvesno, a u budnom stanju opet svjesno (Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 27, prev. Majnarić, N.).

a koji se odnosi na pojam božanskog uma i stanje sna, tvrdi „The epistemological reference here is admittedly late. Neither the division of reason from sense nor the concern with a criterion of truth is as Heraclitus. If the passage is based on genuine Heraclitean material, as it may well be, the belief reflected is much more likely to be in a world/soul than in a world/reason”. Miner, *The Logos of Heraclitus*, p. 329. „Epistemološke reference su ovde očigledno zakasnile. Ni odvajanje razuma od osećaja ni sagledavanje kriterijuma istine ne izgeda kao Heraklitovo. Ako fragment zasnovan na izvornom Heraklitovom materijalu, kao što to može biti, verovanje koje se odražava mnogo više liči na svet-duša nego na svet-razum.” (prev. aut.) Dok Bošnjak sasvim drugačije vidi stvari. On tvrdi: „Ta zajednička premisa pokazuje način postojanja stvarnosti i metodu kojom treba misliti. Iz tog općeg određenja pojedinosti dobijaju svoj smisao i razlog. Heraklitova logika ili dijalektička metoda mišljenja postavljena je iz nje-

upotrebu *logosa*, već i dovode ovaj pojam na veoma osjetljiv epistemološki nivo koji je zapadnom mišljenju po povosnoj navici blizak, a u Heraklitovom dobu nepostojeći.

ZAKLJUČAK ILI IMPERATIV FILOZOFIJE

Heraklit određuje *φρόνησις* (razboritost), tako da ona podjednako obavezuje svakog, ne u saznavno-teorijskom smislu, već u delatnom. Da je rasuđivanje je opšte i zajedničko stav je aristokrate koji slovi za mračnog osobenjaka. A ako je *ἡ φρόνησις* opšte i njegovo važenje je opšte, kao i posledice koje iz njega proističu. Time je i Grk i Varvarin⁶² podjednako pozvan da za njim poseže, a „Heraklit je u stvari prvi čovek koji filozofskoj misli pristupa u kontekstu njene društvene uloge.”⁶³ Zato je od izuzetnog značaja razlikovanje *δοξάσματα* i *ἡ φρόνησις*.⁶⁴ Problem uobrazilje (*δοξάσματα*)

gove opće teorije o bitku. Stoga opća premisa pokazuje ujedno ontologiju, spoznavnu teoriju i logiku.”

62 Ovo stoji implicitno u Markovićevim tumačenjima Heraklitovog učenja. S tim se možemo složiti uprkos fragmentu :DK22 B 107. (4) SEXT. EMP. VII, 126.

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὅσα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων

Oči i uši su ljudima zli svjedoci, ako imaju barbarske duše. (Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 50, prev. Niko Majnarić).

Jer biti Varvarin i imati ”varvarsku dušu” nije isto, naime „varvarska duša” može biti svojstvo čoveka bio on Grk ili Varvarin. To je kategorija koja opisuje nesposobnost spoznaje *logosa*. Heraklit koristi izraz *ψυχὰς* u smislu mogućnosti spoznaje *logosa*, dakle kao „ljudski intelekt” („Čovek, kao subjekt saznanja, mora u isto vreme posedovati intelekt kadar da razume jezik tih pouzdanih, glasnika, čula.” Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, str. 52.). Dakle, čula nisu kriva ako čovek nije spoznao *logos*. Samo se za fragment DK22 B3 može reći da donosi nešto drugačiji stav.

DK22 B3. (0) AĒT. II, 21, 4

[D. 351, *περὶ μεγέθους ἡλίου*] *εὖρος ποδῶς ἀνθρωπίου.*

Veličina sunca jednaka je širini čovječje noge (Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 34, prev. Majnarić).

63 Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa*, str. 99.

64 Iako ono nije kod Heraklita tako oštro izraženo, ipak je prisutno u znatnoj meri. Literatura čini se ponekad zanemaruje ovu distinkciju. Ali smo mi mišljenja da razlikovanje *δοξάσματα* i *ἡ φρόνησις* kod Heraklita utemeljuje kasniju upotrebu ovih pojmova u antičkoj filozofiji. Pogotovo se ovo može reći za Aristotela. Kako je Majer istakao, epistemološka razlika nije primerena Heraklitu, ali se može naslutiti u nizu fragmenata. I jedan i drugi pojam su u vezi sa praktičnim delanjem, jedno (*δοξάσματα*) sa pogrešnim, jer je *poput dečje igračke*, tj. služi

leži u samom karakteru čoveka, i u tom je smislu *δοξάσματα* vlastita. Za nju, *logos* jednak za sve, koji sve upravlja, ostaje skriven i njenim čulima nepristupačan. I ne samo to, već *δοξάσματα* zavarava (*δοκέουσι*) vlasnike, kada o *logosu* jednom nauče nudeći privid razumevanja.

DK22 B17. (5) – Clemens von Alexandria, *Strom.* II, 8, p. 432 Pott.

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκοίοις ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι δὲ δοκέουσι. (vgl. A 16 § 128)

Mnogi naime ljudi ne misle o takvim stvarima, na kolike od njih nailaze, i ne razumeju ih kad ih nauče, ali si to uobražavaju.

S druge strane, spoznaja, koja ne pogađa suštinu bivstvovanja nije opšte, nije delo *logosa*. Ona je iluzorna upravo, jer je vlastita, poput sna koji je samo snevačev i niko drugi zaista ne učestvuje u njemu. Otuda važi da su:

igri i u igri izgrađenoj iluziji, drugo (*ἡ φρόνησις*) sa ispravnim, jer ovo rasuđivanje odgovara stvarnosti.

65 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 37, prev. Niko Majnarić. Slično stoji i u fragmentu DK22 B34. (3) -- Clemens von Alexandria, *Strom.* V 115, 3

ἄξιόνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασιν· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι.

Ne razumiju to i ako su čuli, pa su nalik na gluhake. To im svjedoči poslovice: Nazočni, pa ipak nenazočni (Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 40, prev. Majnarić).

Ova se kritika ne odnosi na nemogućnost, niti varljivost čulne spoznaje, već na to da ljudi ne mogu prepoznati *logos* bez obzira na čulnu spoznaju. Dakle njihovo ponašanje je paradoksalno, zato se više u Heraklitovom duhu čini Markovićev prevod: *Prisutni telom, odsutni duhom*, koji upućuje na metaforu o budnom stanju i stanju sna. To se slaže sa našim tumačenjem fragmenta DK22 B70 u kome je očigledno reč o uobrazilji u smislu izgradnje vlastitog sveta (u igri) koja ne odgovara logosnosti bivstvovanja.

O takvim stvarima se sigurno misli na opštosti, jer za *logos* Heraklit ne bi upotrebio množinu, ali ovde treba imati na umu ne Aristotelove kategorije već Heraklitovo učenje o *logosu*. Svakako je fragment jasniji tek kada se postavi uz DK 22 B72.

DK22 B72. (93) -- MARC. ANT. IV, 46

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διὰφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

S *logosom* s kojim se najvećma stalno druže, a koji svemirom upravlja, ne slažu se, i ono, na što dan na dan nailaze, čini im se tuđe (Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 40.).

Oni se sa *logosom* iz dana u dan druže i umesto da ga prihvate kao prijatelja oni se ponašaju kako to Marković primećuje u skladu sa izrekom: „Vidi budale! Svađaju se sa svojom rodbinom.“ [1] (Marković, M., *Filozofija Herakita Mračnog*, str. 45).

DK 22 B70. 79 Anm.) -- Iamblichos, *De an.* ap. Stob. II, S. 6, 10 f.

Ἡράκλειτος παιδῶν ἀνθρώματα νενόμικεν εἶναι τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα.

*Ljudska su mišljenja dječje igračke.*⁶⁶

krajnje nefilozofična i bez prave svrhe, tj. njihova svrha je izgradnja iluzije, a ne poprište u kome bivstvovanje pokazuje svoju suštinu. Većina se po toj iluziji rukovodi u životu i njega time čini nesaglasnim sa *logosom*. Dakle, dok se u fragmentu DK22 B70 s jedne strane pokazuje odsustvo spoznaje logosnosti bivstvovanja u τὰ ἀνθρώπινα δοξάσματα (ljudskoj uobrazilji), dotle je zadatak filozofa da tu logosnost iznova otkriva. Za Heraklita stanje „budnosti” odgovara filozofskom prosuđivanju o stvarima ili *nadanju nenadanom*.

Oni koji vole mudrost nisu tek mudraci. Oni stalno teže da dokuče ono što je opšti princip, i da sa njim budu u saglasju.⁶⁷ Filozofi treba da znaju mnogo, ali ne i da budu puki „mnogoznalci” poput Pitagore, Ksenofana i Hekateja.⁶⁸ Ovo znači da mnoga znanja koja su na spoljašnji način udružena u jedno učenje ne vode umskoj spoznaji bivstvovanja. Spoljašnja „opštost” kao tek puki zbir pojedinačnih stavova bez principa, koji bi ih povezivao u neraskidivu celinu, jednaka je stanju sna, i čini se da je Heraklit poredi sa sjajem udaljenih zvezda, kada kaže „Kad sunca ne bi bilo, koliko stoji do ostalih zvijezda, bila bi noć”⁶⁹. *Sunce* je za Heraklita metafora spoznaje tog istinskog principa koji leži u osnovi svega, a čijoj blizini teži istinska mudrost.⁷⁰ Otkriti prirodu Jednog (ἓν) znači spoznati *logos*. Heraklit ističe suštinsko jedinstvo mišljenja i *logosa*. Ono je nesumnjivo u Heraklitovoj filozofiji, čak i ako se prenebregne identitet između Jednog–Mudro (ἓν τὸ σοφόν) i *logosa*.⁷¹

66 Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 45.

67 Hajdeger, *Šta je to filozofija?*, Filozofija, metafizika, teologija, str. 13-15.

68 DK22 B40 „Mnogoznalost ne uči pameti, jer bi naučila Hesioda i Pitagoru, Ksenofana i Hekateja”, Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 41.; DK22 B81 „Pitagora je pradjed sljepara”, Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 47.

69 DK22 B99. (31) -- aqu. et ign. comp. 7 p. 957 A; de fort. 3. p. 98 C.

εἰ μὴ ἥλιος ἦν, (ἕνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν) εὐφρόνη ἂν ἦν.

Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, str. 49.

70 Ovdje je očigledana sličnost sa Platonovim alegorijom „pećine” iz „*Države*”.

71 Na ovom mestu treba istaći da Hajdegerovo tumačenje fragmenta DK22 B32 i DK22 B41 u kojem on izbegava personifikaciju tj. teističku interpretaciju ima veliki značaj. Jer ako se Mudro ne tumači kao Zevs, onda s pravom to ne treba učiniti ni u fragmentu DK22 B93 kada je u pitanju Apolon i Logos kako to pretpostavlja Marković. Videti detaljnije u Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, str. 53.

Ali odgovor na pitanje zašto *logos* ostaje skriven leži u ovoj simetričnosti paradoksa *nadanja nenadanom i otkrivanja skrivenog*.

LITERATURA

- Aristotel, *Metafizika*, prev. Blagojević U. Slobodan, Paideia, Beograd, 2007.
- Aristotel, *Retorika*, prev. Marko Višić, Plato, Beograd, 2000.
- Aristotel, *Fizika*, prev. Ladan, T, Globus, Zagreb, 1988.
- Bošnjak, B., *Logos i dijalektika*, Naprijed, Zagreb, 1961.
- Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, A & C Black, London, 1920.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906.
- Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch)*, Bd.3, elfte Auflage herausgegeben von Walter Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich/Berlin, 1964.
- Fishman, S., *Lassalle on Heraclitus of Ephesus*, u *Journal of the History of Ideas*, Vol. 23, No. 3, University of Pennsylvania Press, 1962.
- Fragmenti Elejeca*, prev. Žunjić, S., BIGZ, Beograd, 1984.
- Fränkel, H., *The Thought Pattern in Heraclitus*, *Modern Studies in Philosophy, The Pre-Socratics*, Anchor Books, New York, 1974.
- Gomperz, T., *Griechische Denker (eine Geschichte der Antiken Philosophie)*, Bd. 1., Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, Berlin und Leipzig, 1922.
- Guthrie, W., *A History of Greek Philosophy*, Vol.1, u *The Earlier presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press, London, 1978.
- Hajdeger, M. *Filozofija, metafizika, teologija*, Velet, Beograd, 1998.
- Heidegger, M. – Fink, E., *Heraklit* (Seminar Wintersemester 1966/1967), Vittorio Kostermann, Frankfurt a/M, 1970.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemayer Verlag, Tübingen, 1966.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije 1*, Kultura, Beograd, 1970.
- Heraklit, *Svjedočanstva i fragmenti*, prev. Majnarić, N., Matica hrvatska, Zagreb, 1951.
- Hölscher, U., *Paradox, Simile, and Gnomical utterance in Heraclitus*, *Modern Studies in Philosophy, The Pre-Socratics*, Anchor Books, New York, 1974.
- Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, Službeni glasnik, Beograd, 2007.
- Kaluderović, Ž., *Heraklitova vatra*, u *Pedagoška stvarnost*, br.9–10, Novi Sad, 2009.
- Kaluderović, Ž., *Presokratsko razumevanje pravde*, izd. knjiž. Z. Stojanović, Sremski Karlovci- Novi Sad, 2013.
- Koplston, F., *Istorija filozofije, Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd, 1988.
- Mackenzie, M. M., *Heraclitus and the Art of Paradox*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 6, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Mansfeld, J., *Die Vorsokratiker I, (Milesier, Pythagoreer; Xenophanes, Heraklit, Parmenid)* *Griechisch/Deutsch*, PhilippReclam, Stuttgart, 1999.
- Marković, M., *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983.
- Minar, E., L., *The Logos of Heraclitus*, u *Classical Philology*, Vol. 34, No.4. (Oct., 1939)
- Platon, *Kratil*, prev. Štambak, D., Studentski centar sveučilišta, Zagreb, 1976.

-
- Platon, *Država* (533c), Kultura, Beograd, 1969.
- Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a/M, 1978.
- Zeller, E., *Die Philosophy der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, erster Teil, zweite Hälfte*, O.R. Reisland, Leipzig, 1919.
- Zeller, E., *Grundriss der Geschichte der grichischen Philosophie*, O. R. Reisland, Leipzig, 1893.
- Žunjić, S., *Heraklitov logos kao zbirajuća zbranost*, u *Filozofske studije XI*, Beograd, 1979.

ANA MILJEVIĆ

Novi Sad

LOGOS AND COGNITION IN THE HERACLITUS' PHILOSOPHY

Abstract: This paper reviews the essential terms of Heraclitus' philosophy through the comparative and analytical study of fragments which, by their own chiasmic structure, by parallelism between the parts inside each of fragments and by rhythmic and etymologic play, form paradoxes. It is not unlikely that Heraclitus deliberately chose his highly paradoxical style and we have to ask why he did so. If the *logos* expresses itself in a Being through the paradoxes then it should be possible to recognize this expression also by the paradox. Since Heraclitus uses paradoxes to form the fundamental ontological terms, this poses a question if the *logos* of being expressed like this, indicates a method which is determined in advance. Our analysis has ascertained that the first fragment of Heraclitus (DK22 B1), which is by many authors called "program fragment", must be understood in that sense also in the methodological view. What the study of this fragment brings is the fact that Heraclitus uses an etymological and an analytical method by which the paradox inside the terms is cognitively formed and ontologically shown. In this context, the article establishes a connection of the term *λόγος* (*logos*) with the terms *φρόνησις* (prudence) and *τὸ σοφόν* (wise) through the Heraclitus expression *ἐν τὸ σοφόν* (one-wise).

Keywords: Heraclitus, *λόγος* (*logos*), *φρόνησις* (prudence), *τὸ σοφόν* (wise), cognition, method, paradox

Primljeno: 16.2.2015.

Prihvaćeno: 9.5.2015.