
FILOZOFIJA HERAKLITA IZ EFESA

Dragiša Damjanović

In this paper, the author deals with Heraclitus' philosophy integrally, emphasizing all newer interpretations. In this paper one can find all aspects of Heraclitus' philosophy, except for his aesthetics, which in all previous interpretations has remained a less researched part of his philosophy.

Pristup podučavanju filozofije Heraklita Efešanina karakteriše kompleksnost i izazovnost. Ova karakteristika prvenstveno se ogleda u samom izučavanju, a potom i u podučavanju Heraklitove filozofije. Ukoliko se otvori pitanje problematičnosti samog izučavanja, to pitanje u sebi sadrži kompleksnost jezika, autentičnosti pojedinih fragmenata, ali sa druge strane i otežalost svake Heraklitove gnomes sa velikim brojem interpretacija. Jezička analiza nije završena, svakodnevnim naporima paleolingvisti i tekstolozi nastoje preipitati dijahroniju Heraklitovih mudrosti.

Heraklit Efešanin je mislilac lapidara, koji je svoje gnomes saopštavao zgrušano pa ih je i takve zapisao, a za svjedočanstvo

budućih generacija ostavio sažete teško razumljive gnome o svijetu, duši, zakonu, logosu itd. Vrijeme nam nije prijatelj u razumijevanju Heraklitovih gnoma, ali je pokazatelj značaja njegove filozofije. Vrijedi napomenuti da su čak i svjedočanstva o Heraklitovim gnomama ponekad neprecizna, što nam onemogućava kompletniju sliku njegove filozofije. Podučavati filozofiju Heraklita Mračnog je otežao i nelak posao, jer podrazumijeva otkrivanje onih hegelovskih zlatnih žila mišljenja koje su svoj rast dostigle u konačnici današnjeg poretka misli i mišljenja. Pristup filološkim problemima zahtijeva poznavanje helenske kulture, jezika toga doba, religijski koncept svijeta i svijesti starog Grka ljubitelja mudrosti. Problemi filološke prirode, jezičke interpretacije, kao i višestruko tumačenje Heraklitove filozofije u podučavanju, može izgledati kao zatvaranje mogućnosti da se prenese poruka koja nosi jedan stav koji je uobličen u istinitost o filozofiji efeškoga mislioca logosa. U ovom radu svaka interpretacija koja nije produkt postupka koji se često karakteriše kao: „Neka Heraklitova filozofija bude povod da kažem nešto o sebi“ je razmotrena i integrisana u radu kojim nastojimo da na višestuk način pristupimo naslovljenoj problematici.

Heraklitova filozofija je nesporno bitan aspekt duhovnog i intelektualnog života današnjice. Ukoliko se nastoji ispitati historijski slijed uticaja Heraklita na poretke misli koji se javljaju poslije njega, i koji su produkt direktnog nominovanog uticaja ili pak onog skriveno uobličenog koji se ne razlikuje od sopstva mislioca današnjice, uviđa se neispitiv horizont uticaja i horizont percepcija.

Kako ne bismo ulazili u problematiku starohelenskog jezika, prevoda i autentičnost fragmenata uzimamo za osnovu razmatranja, u većini, prevod fragmenata dr Marka Višića.

Uvođenje u mišljenje Heraklita Efešanina

Predsokratovski mislilac, koji je živio u V vijeku stare ere, sin Blisonov¹ kraljevskog porijekla, stanovnik druge po veličini jonske varoši, Heraklit Mračni mislilac prirode i logosa. Za ime ovog predsokratovca se veže par anegdota koje uglavnom predstavljaju svjedočanstvo Diogena Laertijea, a cilj tih pojedinih svjedočanstava predstavljaju određeni vid kritike Heraklitove misli, dok određeni nastoje da pojasne smisao njegove filozofije i da je uobliče u pouku. Heraklit podliježe višestukoj percepciji, ali i mogućnosti kritike, zbog svoje kompleksnosti, sažetosti, nedostajućih elemenata, neostvarene cjelovitosti u svom djelu itd. Nedostajuća cjelovitost se otkriva već u samoj problematici naslova spisa koji nosi i njegovo ime, što problematizuje ne samo naslovljenost nego i temat djela. Heraklitov spis danas se percipira kao spis *O prirodi*, dok pak drugi svjedoče da se ovaj spis mogao zvati nešto drugačije. H. Dils nam svjedoči da njegove spise neki autori nazivaju *Muze*, drugi, pak, *O prirodi*, dok je Diodor u svojoj interpretaciji naslovio Heraklitove spise kao *Tačan vodič za životni put*, ali nam svjedoči da interpretatori koji primarno uzimaju etičku problematiku za osnov Heraklitovog tumačenja, njegove spise naslovljavaju kao *Etička pravila*, *Jedan način ponašanja za sve*². Pojedini autori kao i gramatičar Diodor nastoje da u isticanju naslova Heraklitovih spisa okarakterišu drugačiji pristup u tumačenju sveukupne filozofije ovog mislioca. Diodor zagovara odbacivanje naslova *O prirodi*, ne zbog nemogućnosti

¹ Postoje različite tvrdnje o imenu njegovog oca, za više o toj problematici vidi: Diels, Hermann: *Predsokratovci, fragmenti, I svezak*, Naprijed, Zagreb, 1983, 138.

² Diels, Hermann: *Predsokratovci, fragmenti, I svezak*, Naprijed, Zagreb, 1983, 140.

da je spis bio tako naslovljen, već iz sopstvene tvrdnje da se u Heraklitovim spisima ne problematizuje priroda kao takva, već država³. Polazište u tumačenju i interpretaciji Heraklitove filozofije se razlikuje od percepcije do percepcije, interpretacija ponekad biva uobličena samo u postupak opravdavanja pojedinog poretka misli, i u takvim interpretacijama se Heraklitova mudrost koristi kao oruđe za obradu mišljenja koje se rađa u poretku koji je vremenski odvojen vjekovima od Heraklitovog mislećeg okruženja. Opravdanje za ovakav pristup se često može pročitati u obrazloženju da Heraklit „odbacuje diskurs svoga vremena“⁴ i da njegove umotvorine prkose vremenitosti koja ih je iznijela. Istorijski gledano Heraklit živi u jednom od najmračnijih, i za običan narod, najtežem vremenskom periodu Stare Grčke. Ukoliko se traže spoljašnji razlozi za nastanak Heraklitove filozofije, može se naći pregršt uzroka koji se mogu sagledati u čvrstoj kauzalnoj povezanosti sa njegovom filozofijom. Sandywell pojašnjava da je „u sociološkom smislu Heraklit živio u kritičnom vremenu koje je obilježeno kao trenutak preokreta u kasnom starom periodu“⁵. Taj kritični period koji je okarakterisan kao trenutak preokreta, i cijeli „V vijek stare ere, su obilježili grčko-persijski ratovi“⁶. Oni autori koji su okarakterisali Heraklitovo prepuštanje prijestola bratu kao strah od ratnog angažmana, ne uviđaju da je Heraklitovo odbijanje prijestola jedna od praktičnih kritika politike toga vremena, i izraz njegovog nedvosmislenog stava prema demokratiji i sistemu upravljanja državom. Njegov

³ Vidi: Heraklit: Fragmenti, Grafos, Beograd, 1979, 5 (predgovor).

⁴ Vidi: Sandywell, Barry: *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse; c.600–450 BC*, u: *Logical Investigation vol. 3*, Routledge, London and New York, 1966, 236.

⁵ Ibid. 235.

⁶ Korać, V. Pavlović, B.: *Istorija filozofije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1984, 30

konačni cilj upuštanja pretrage samog sebe, i izučavanja svog mislećeg bića nije egoističan postupak askete, već je postupak mračnog mislioca koji za cilj ima iznošenje istine za sve. On nastoji „da sa naučnog gledišta reformira javni život i suzbije opasnost anarhije“⁷, što se nipošto ne može ispostaviti kao egoističan postupak, već kao postupak znalca javnoga života koji nastoji upozoriti na opasnosti koje nosi aktuelno stanje stvari i u političkom i u prirodnom poretku. Iako polazište za sveukupno oblikovanje mišljenja o svijetu i prirodi nalazi u čovjeku, antropocentrizam je samo oruđe dubljeg umovanja, tj. nastojanje u zahvatanju cjeline. Marković tvrdi da se „lična zamjenica prvog lica (‘ja’) isuviše često čuje među Heraklitovim fragmentima“⁸, što nije potvrda egocentričkog pristupa saopštavanju gnoma, već isticanje rezultata koji su rezultat pretrage koja se odvijala u sopstvenom umovanju. Sva svoja istraživanja Heraklit saopštava potom što je „istražio sam sebe“⁹, utoliko zadovoljavajući postupak tog istraživanja referencijalno je da i položeno znanje na vidjelo mora pratiti svoj izvor nastanka.

Jedno se ne može osporiti – kao i većina grčkih mislilaca njegovog vremena, a i kasnije, Heraklit je u svojoj duhovnoj preoblikovanosti čvrsti i korjeniti aristokrata. Heraklitova filozofija se često karakteriše kroz različite uticaje njegovih prethodnika, ali jedno je nesporno – Heraklit je u potpunosti originalan mislilac. Ukoliko se preciznije pristupi njegovom spisu, i ukoliko se ogoli komparativistički agens koji vezujuće

⁷ Windelband, Wilhelm: *Povijest filozofije*, knjiga prva, Naprijed, Zagreb, 1988, 73.

⁸ Marković, Miroslav: *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, 19.

⁹ Frg. 80 „Istraživao sam samog sebe“. Navedeno prema: Heraklit: *O prirodi*, Oktoih, Podgorica, 2001. 89. Svi fragmeti koji slijede će biti navedeni prema prevodu dr Marka Višića iz citiranoga izdanja.

stoji sa prethodnicima samo u interpretaciji uviđamo nespornu originalnost. Literarno, njegova originalnost se ističe zbog karakterističnog pisanja „osobitim teškim starinskim slogom“, ali njegovo učenje skriveno u toj zgrušanosti gnoma često pojašnjavaju „njegovim aristokratskim tendencijama, usljed kojih je želio da njegovo učenje ne bude dostupno za prost narod, masu, koju je on prezirao“.¹⁰ Nadalje, svaku tvrdnju treba preispitati i iznošenjem argumenata o određenoj interpretaciji ili tu interpretaciju odbaciti ili je opravdati ili je proglasiti sumnjivom. Prethodno izrečeno ne treba razumijeti kao želju da se sve interpretacije odbace jer „ako odstranimo sve slojeve interpretacije možda neće ostati ništa, tj. ništa od zainteresovanosti“¹¹. Utoliko ne treba odbaciti ni spekulativna tumačenja, interpretacije, ali ukoliko se sav posao tumačenja svede na istraživanje samo interpretacija onda se gubi postepeno izvorna osnova za tumačenje, koju predstavlja skup njegovih fragmenata.

Ukoliko u tumačenju krenemo iz suprotnog smjera, vraćajući se samo fragmentima, često možemo da sa filozofskog aspekta uđemo u filološki i tu iznesemo pregršt tematike koja prestaje da bude izvorno zadatak našeg posla. Takav pristup može dovesti do toga da se stalno otkriva potreba da se vrati izvornom tumačenju koje je prevashodno filozofsko. U prilog navedenome ide tvrdnja Mourelatos: „Kirkova¹² publikacija je isprovocirala Karla Popera¹³ da napadne filološka tumačenja

¹⁰ Popović, L., *Istorija filozofije: stari i srednji vijek*, Državna štamparija, Cetinje, 1902, 21.

¹¹ Kahn, H. Carles, *The Art Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, 87

¹² Heraclitus, *The Cosmic Fragments: A Critical Study*, ed. G. S. Kirk, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

¹³ Popper, Karl, “Back to the Presocratics”, in *Conjectures and Refutations*, Basic Books, New York, 1965.

predsokratovaca u potpunosti“¹⁴. Poper u potpunosti pristupa analizi Heraklitove filozofije oslobođen filološke otežalosti koja donosi sa sobom problematiku percepcije. Ukoliko se nastoji pojasniti uticajnost heraklitovskog mišljenja na poredak misli koji je došao poslije njega, uzaludan je mukotrpan posao filologa koji svoje oblikovanje traže u samim riječima i isključivo samo u riječima. Ukoliko je vijekovima Heraklitova filozofija percipirana na jedan jedinstven način u svojoj višeslojnosti, onda istraživanje o toj uticajnosti treba vršiti u toj višestrukosti, ne treba davati prednost filološkoj analizi nad filozofskim tumačenjem. Ono što sada biva vidljivo i jasno jeste da Heraklit, „postavlja duboka pitanja za koja je običan jezik plitak kao potocić“¹⁵.

Sveprisutnost kretanja

Heraklit je prvi mislilac koji uviđa bitnu odredbu za svoje poimanje svijeta u kretanju, iako se često zbog njegovog metaforičnog pojašnjavanja svojih misli svrstava među *jonske fizičare* veći broj autora tvrdi da ova klasifikacija i nije u potpunosti opravdana¹⁶. Razlog tome se ogleda u postavci da Heraklit praosnov svijeta ne nalazi u nekoj određenosti objektivne stvarnosti, još manje u nekoj stvari ili pak gradivnom materijalu tj. tvari. Heraklit svoju arhe-logiju usmjerava na procesualnu osnovanost. Procesualna osnovanost je iznjedrila kod Heraklita tvrdnju da je kretanje osnov svega. Kretanje ne kao materijalizacija objektnog kretanja, smjena stvari ili pak obliče mogućnosti za kretanjem. Kretanje je sveobuhvatan

¹⁴ Mourelatos, Alexander P. D., *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, New Jersey, 1993, 11.

¹⁵ Nedeljković, Dušan, *Istorija filozofije*, Prosveta, Požarevac, 1980, 30.

¹⁶ Vidi: Uzelac, Milan, *Istorija filozofije I (istorija filozofije do Dekarta)*, Stylos Art, Novi Sad, 2004, 35.

princip kojem ne može da se odupre ni jedan objekt stvarnosti niti da procesualnost cjelokupnog bića zaustavi. Kretanje je ἀρχή, tj. prapočelo svih stvari se otkriva kao proces, kao kretanje. Heraklit uzima za počelo svoje arhe-logije netvarni, neobjektni proces koji neminovno obuhvata cjelokupnu objektnu stvarnost. Cjelokupna stvarnost je dinamična (δύναμις) i to prvi uviđa i o tome svjedoči Heraklit. „On prvi uviđa da je sva stvarnost sušti dinamizam: kretanje, nestajanje i postojanje“¹⁷, i otpočinjanje cjelokupnog svijeta mora biti skriveno u kretanju, kretanje predstavlja početak i mišljenja o biću ali i početak bića.

Nesporno je po Heraklitovom mišljenju da „u vječnom kretanju ništa ne prestaje biti bićem“.¹⁸ Problem kretanja otvara višeslojnost samog značenja, pa tako otvara mogućnost relativizma; koji je odbačen u većini tumačenja Heraklitovog poimanja svijeta. Nadalje, moramo postaviti osnov za poimanje heraklitovskog kretanja, ono nije apstraktni princip u svojoj odvojenosti od materije, niti kretanje predstavlja osnov materijalnosti svijeta; kretanje je u neodvojivosti od materije. Kretanje je uzrok, početak materijalnosti, i samo svoje postojanje vezuje za djelovanje u materiji. Materija (tvar) svoje postojanje u početnim osnovama zadobija principom kretanja kao početak svijeta, ali kretanje postaje osvjedočeno u materijalnosti, ontološki rang ne posjeduje kretanje koje je svojstveno materiji. Ukoliko sagledamo ovakvo poimanje kretanja, vidimo da Heraklitovi fragmenti danas više nego ikad mogu poslužiti teorijskoj fizici. Kretanje prestaje biti neodvojiva manifestacija materije onda kada se počinje misliti biće. Takvo poimanje prapočela kao kretanja, postavlja pitanje postojanja i nestajanja, a taj problem Efešanin rješava kružnim

¹⁷ Nedeljković, Dušan, *Istorija filozofije*, Prosveta, Požarevac, 1980, 29.

¹⁸ Popović, L., *Istorija filozofije: stari i srednji vijek*, Državna štamparija, Cetinje, 1902, 23.

tokom, koji predstavlja paradigmu mišljenja Starih Grka. Utoliko, da bi objasnio postupak kretanja, preuzima ustaljeno mišljenje o kružnom toku. Ovakvo poimanje, nadalje, u mišljenju Heraklita će rezultirati mogućnošću da kosmos proglasi vječnim. Schwerler tvrdi da: „Heraklitov princip, da se totalitet stvarnosti treba posmatrati kao beskonačno kretanje, ... ima za posljedicu da trajanje stvari je samo pojavljivanje.“¹⁹ Totalitet stvarnosti (stvari-objekata) ima osnovanost u stalnom kretanju, u tom kretanju zahvaćen i neodvojiv, nužno procesuiran u kružnom apsolutizmu kretanja stvarnosti, objektivni saspens gubi svoje trajanje, već je zahvaćen u naboju pojavljivanja. „Doktrina o kretanju, bez sumnje, je odlična naučna generalizacija, ali nijedno naučno otkriće nije pripisano Heraklitu“²⁰, tvrdi Burnet, i nesporno je da uviđanje sveobuhvaćenosti materije i kretanja prvi opisani problem fizike danas, ali i nedvosmisleno prvi mudrac koji o tome svjedočio je Heraklit Efešanin.

Heraklit je postulirao kretanje kao neodvojivu kategoriju stvarnosti i materije, čak i u onom prividnom kretanju odvojio pojavljivanje od trajanja. Iz frg. 34.²¹ možemo uvidjeti da je Heraklit Efešanin poznavao razliku fizičkih zakona makrokosmosa i mikrokosmosa čak i ne poznavajući zakone fizike uopšte. Diferencirajući vrijeme u odnosu na kretanje, Heraklit pokazuje mudrost koja nije otkrivena u eksperimentu sa

¹⁹ Schadewaldt, Wolfgang, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann GmbH, 1978, 32.

²⁰ Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Macmillan and CO LTD, London, 1964, 46.

²¹ Frg 34: *Tako, dakle, vrijeme, budući nužno povezano i sjedinjeno sa nebeskim svodom, nije prosto kretanje, nego je, kao što je rečeno, kretanje po određenom poretku koji posjeduje mjeru, granicu i periodično kretanje <ophodno vrijeme>....* (u uglastim zgradama se nalaze dopune i napomene dr Marka Višića čijim prevodom fragmenata se služimo).

objektima stvarnosti, već kognitivnom snagom da sagleda svijet u njegojoj cjelovitosti. Vrijeme je ontološka kategorija u svojoj sveobuhvatnosti, ali ukoliko je vrijeme vezano sa poimanjem mjere, onda se ovdje otkriva mogućnost da se kretanje prepozna kao mjerljivi aspekt. Ukoliko problematizujemo ovo poimanje sa stanovišta fizike, možemo uvidjeti da je Heraklit ovim fragmentom nagovijestio kasnije poimanje brzine u fizici. Brzina kretanja je u fizici upravo definisana kao razmjer dvije metrički određene jedinice: vremena i prostora. Ponovimo Heraklitove riječi u tom kontekstu, nije to srazmjer naprosto vremena, već „kretanje po određenom poretku koji posjeduje mjeru“. Kretanje u sveobuhvatnosti sa materijom nije naprosto kretanje, već kretanje koje posjeduje mjeru, koje je uobičajeno u mjeri i u njoj se ostvaruje. Prema Aristotelu: *Heraklit uči da su sve stvari u kretanju i ništa nije postojano*²², iako neki autori tvrde da je Aristotel apsolutizovao Heraklitove tvrdnje o kretanju, ovo može da se sagleda iz posve drugačije vizure. Ništa nije postojano, ovaj iskaz je u potpunosti tačan jer označava značenje riječi „ništa“. Ukoliko se ipak Aristotelovom izjavom nije ciljalo na nepostojanost ičega, onda se tu ne gubi osnovanost za tačnost ovog argumenta; objektivna stvarnost i nije postojana, ona je u stalnom propadanju i kretanju, ovaj stav se nipošto ne može proširiti na vječne kategorije o kojima će biti riječ kasnije.

Postojanost nije moguća jer bi otvorila mogućnost vječnosti objektivne stvarnosti i samih stvari, što je neminovno pripada kategorijalnosti ontološkog i onostranog. Konačan cilj Heraklitu nije pokazati da se u nepostojanosti gazi svaka egzistencija, jer upravo M. Hajdeger inspirisan Heraklitom pravi egzistencijalne diferencije, sa razlikom umnožavanja istih. Postojanost kao privid je moguća samo u mjeri, mjeri koja definiše odnos

²² Koplston, Frederik, *Istorija filozofije, tom I (Grčka i Rim)*, BIGZ, Beograd, 1988, 75.

nastajanja i nestajanja, ali upitnost samog tog procesa nicanja i propadanja je nesporan. Često se osporava ovakvo tumačenje Heraklitove doktrine o kretanju zbog mišljenja da se vrsta stvari i količina mijenjaju, ali u takvim tumačenjima dolazi do poistovjećivanja dvije različite kategorije procesualnosti kretanja i mijenjanja. Mijenjanje se može ostvariti, doduše samo na ontološkom rangu, i bez procesa kretanja; pa kretanje ne mora podrazumijevati nužno mijenjanje. Mijenjanje u poretku stvarnosti ima za osnov kretanje, kretanje nasuprot tome ne mora podrazumijevati mijenjanje, poredak stvari može obezbijediti prividnu postojanost time što u kretanju ne zaposjedne nove karakteristike pa time dođe i do promjene. Ukoliko se kretanje isključivo shvati kao mijenjanje, onda je kretanje nemoguće poimati kao pratvar (*urstoff*), kako kretanje nije stvar prapočela, nego procesualna osnovanost istog, mijenjanje ostaje opcionalna kategorija kretanja. Zaključimo, „količina vrste stvari ostaje ista“²³. Vrsta stvari je kategorijal koji je nepromjenjiv i vječan, jer nije sastavni dio objektivne realnosti, samim tim, za razliku od objekata postojanosti svijeta koji su neraskidivi sa procesom kretanja, kvantitet vrste je kategorijal koji je nepromjenjiv.

Heraklit ne tvrdi kao Aristotel da je: „Dobro svrha svakog postojanja, kretanja“²⁴, ne nastoji da podredi kretanje svrhovitosti postojanja svijeta, on naprosto izvještava svoje refleksije, i u tom aitiološkom postupku ne nastoji odrediti pozitivitet ili negativitet zakonitosti sveobuhvatnog dinamičnog svijeta. Aristotel za Heraklitovu ontologiju iz toga razloga kaže da je „vraćanje u okrilje aitiologije i arhe-logije“²⁵. Materija u preobražaju (bez mijenjanja vrste stvari) opisuje jedan krug,

²³ Koplston, Frederik, *Istorija filozofije, tom I (Grčka i Rim)*, BIGZ, Beograd, 1988, 78.

²⁴ Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007, 9.

²⁵ Ibid. 145.

„jednolikost i stalan red takvog kretanja jedno je, što je stalno u neprestanoj mjeri stvari“²⁶. Pojedini žive kao da imaju pojedinačno kretanje, ali kretanje je sveobuhvatno, pojedinačno kretanje je u nezaustavljivoj mjeri stvari, ta mjera obezbjeđuje prividnu postojanost. Materija se preobražava, prima drugačiji oblik ali se ne mijenja, ona se kreće ali ostaje u svojoj vrsti materijalnosti.

Opisujući Heraklitovu filozofiju, nastala je nadaleko poznata izreka πάντα ρεῖ koja se veže za Heraklitovo ime. Iako u fragmentima nećemo pročitati ovu izreku, iako je ona ta koja je dovela do relativizacije znanja ona neminovno: „nije njegova izjava a izgleda da je to ono jedino što ljudi znaju o Heraklitu“²⁷. Postoje autori koji odbacuju ovaj iskaz kao nepripadajući Heraklitovoj filozofiji uopšte, što ima za cilj isticanje relativizma u saznanju koji ona donosi. Mi nijesmo spremni u potpunosti odbaciti ovaj iskaz, ukoliko se preciznije odredi kvantifikator. Ovom problematikom su se već bavili određeni autori²⁸, ukoliko se opseg kvantifikatora *sve* odnosi na objektnu stvarnost, onda ova izjava jeste sažetak Heraklitovog pogleda na kretanje (ali samo na kretanje), ukoliko se odnosi na apsolutno svepostojeće onda ona ipak predstavlja samo Kratilovu tvorevinu. Nasuprot sveopštem dinamizmu koji se najbolje ogleda u Heraklitovom fragmentu o rijeci²⁹, stoji vječna vatra³⁰. Fragment o rijeci u Višićevom prevodu glasi:

²⁶ Šljivić, Mihailo, *Istorija filozofije*, Plato, Beograd, 2001, 176.

²⁷ Koplston, cit. izd. 75.

²⁸ Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 2001, 47.

²⁹ Najdetajnija analiza pomenutog fragmenta se može pronaći kod Tarana (Taran, Leonardo: *Collected Papers (1962–1999)*, Brill, Boston, 2001, 126).

³⁰ Rasel, Bertrand, *Istorija zapadne filozofije, i njena povezanost sa političkim i društvenim uslovima od najranijeg doba do danas*, Narodna knjiga Alfa, 1998, 63.

„Ne može se dva puta stupiti u istu rijeku, jer pritiču nove i nove vode“³¹, u kasnijim tumačenjima koja apsolutizuju kretanje *per se*, govori se o nemogućnosti da se stupa u rijeku nijednom. Takvoj tvrdnji je bio sklon Kratil, pa je kretanje shvatao toliko sveobuhvatnim da je „na kraju mislio da je nepotrebno išta govoriti već je samo prstom micao“³². Katotoničko micanje prstom je najpoznatiji Kratilov ogled kojim je nastojao da kretanje sa objekata koji su u kretanju dokaže postojanje jednog sveobuhvatnog kretanja u cjelini. Kratil je u istoriji filozofije označen kao ekstremni heraklitista. Jedno je nesporno, zbog pojedinih svjedočanstava koja dolaze preko Kratila, možemo saznati i Heraklitovu filozofiju.

Problemi na koje se može naići u tumačenju ovog fragmenta jesu banalizacija u cilju filološke analize, čime se gubi osnovanost za poimanje pojedinosti koje krije smisao ovog fragmenta, Taran optužuje Markovića da je njegov prevod ovog fragmenta banalizacija Heraklitove doktrine³³. U filozofskom pristupu jednoj specifičnoj problematici kakava je Heraklitova tvrdnja da je vječno kretanje neophodno da bi se prebrodio jaz konačnosti rađanja kao neponovljivog i raspadanja kao neponovljivoga, nema mjesta banalizaciji; jer nesporno je da „Život svijeta – to je vječna peripetija stvaranja i rušenja“³⁴. Nasuprot kretanju koje je opisano i naslovljeno kao *genesis* sveukupnosti u uzročnom smislu, i kako procesualnost donosi nestalnost, nasuprot kretanju Heraklit postavlja vatru kao konstituent svijeta, koja biva okarakterisana kao vječno živa.

³¹ Frg. 41.

³² Aristotel, cit. izd. 137.

³³ Taran, Leonardo, *Collected Papers (1962–1999)*, Brill, Boston, 2001, 148.

³⁴ Popović, L., *Istorija filozofije: stari i srednji vijek*, Državna štamparija, Cetinje, 1902, 22-23.

Vatra kao konstituent

Simbolizacija je postupak kojim se oblikovalo poimanje svijeta kao konstrukta, Heraklit kretanje simbolički uobličava u pojam vječno žive vatre $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$ ³⁵. Kako je jezik kompleksna tvorevina čovjeka koja nastoji što vjernije prenijeti prevod navedenog heraklitovog pojma vatre, treba obratiti pažnju na sljedeću manju ali bitnu distinkciju: ukoliko se Heraklitova vatra pojmi kao živa, onda se podrazumijeva da postoji i njena smrt, tj. drugačije stanje od onoga koje mu se u osnovi dodjeljuje. Na ontološkom rangu vječnost vatre u Heraklita je nesporna, i mora posjedovati, ne život, nego vječnu procesualnost istog. Iskaz $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu$, pak, treba pojmiti kao vječno živuća vatra, ova napomena nije filološka, već na istu upućujemo u cilju isticanja procesualnosti koju sadrži ovaj izraz. Živuća vatra, jer životnost nije naprosto stanje vatre, već je vatra obuhvaćena principom kretanja pa predstavlja stalnu vječnu simboličku procesualnost. Tako shvaćena vatra, iako je konstituens cjelokupne stvarnosti, ne predstavlja noseći podmet cjelokupne stvarnosti, ona predstavlja jedinstvenost u fundamentu. Unutar te jedinstvenosti u fundamentu se očitava „jedinstvo tvari i oblika“³⁶. Cjelokupna stvarnost je obuhvaćena u osnovi tim jedinstvom, ona iako je empirijski ispostavljena, značenjski nivo je dublji i osnovano se preoblikuje u simboličici naslovljene vatre. U simbolu vječno živuće vatre, granice tvari i oblika se brišu, njihovim ujedinjenjem u simboličko poimanja osnove svijeta. Ove granice se brišu ne zbog prirode empirijskog objekta kojeg nazivamo vatrom, već u njegovom simboličkom nešto apstraktnijem razumijevanju, kojim nas podučava Heraklit. Polazište za razumijevanje svijeta, kasnije i

³⁵ Aristotel, cit. izd. 45.

³⁶ Aristotel, cit. izd. 45.

za razumijevanje čovjekove prirode, jeste vatra. Nadalje se upuštanjem u proces saznavanja svijeta prvo prepozna princip sveobuhvatnog kretanja koji se, simbolizovan u vatri prvi sazna; potom saznajemo kvantitet i kvalitet objekata svijeta. Kako je Heraklit monistički usmjeren mislilac, biće ostaje jedinstveno i Jedno, i osnovanost u kretanju se zadobija saznanjem da je sve kao vatra u kretanju, u nemiru, ali i mjeri. Uslov za nastanak vječno živuće vatre je u bezuslovnoj mjeri nastajanja, koja je opisana kao poredak vječnoga. Zaključujemo da je vatra glavni kosmički konstituent³⁷. Kosmos ne samo da je konstituisan stihijom koju nazva Heraklit vatrom, već je simbolički kosmos oličenje te vatre, tj. kosmos i vatra su jedno. Uviđamo da ukoliko je princip vatre ugrađen u Heraklitovu psihologiju, nadalje ima za posljedicu razumijevanje da je sam kosmos u svojem živućem, u svojoj sveobuhvatnosti duše, vatra. Vatra za Heraklita nije materija, nije vidljivo i opipljivo, nije objektna stvarnost svijeta i svijesti. Vatra je za Heraklita nevidljivi nematerijalni princip bez kraja i početka koji posjeduje mjeru, kojom zadobija vječnost. U prilog navedenoga, Nedeljković tvrdi: „Heraklitova vatra nije mrtva vulgarno-materijalistička materija iz koje bi se sve sastojalo, već ona sa sobom nosi mjeru, zakon svoga sopstvenog postojanja“³⁸. Heraklitova vatra kao konstituens kosmosa je moguća samo ukoliko posjeduje sopstvenu mjeru i zakon postojanja, ona tu mjeru istače na drugu mnoštvenost svijeta. Vatra je vječna bez kraja i početka, i kao takva ispostavlja cjelokupnu mnoštvenost, granice, mjeru za drugost svoje jedinstvenosti, koju otkriva u svojoj postojanosti³⁹. Pradoksalnost kojom se služi Heraklit u svim svojim fragmentima postaje najvidnija upravo u

³⁷ Šijaković, Bogoljub, *Mythos, Physis, Psyche*, Jasen, Podgorica, 2002, 219.

³⁸ Nedeljković, Dušan, *Istorija filozofije*, Prosveta, Požarevac, 1980, 31.

³⁹ Šljivić, cit. izd. 176.

fragmentima o principu vatre; vatra u empirijskom svijetu kao smrtovjesnik u ontološkoj pozicioniranosti postaje sveživotni princip. Vatra u Heraklitovoj filozofiji postaje najviši oblik života, oslobođena vulgarnosti metrije i graničnosti svekretajućega.

Heraklitovo poimanje vječne vatre kao nosioca zakonitosti je najčešće percipirano kroz samo antropološko tumačenje njegove psihologije.

Vječna vatra kod Heraklita ima višeslojno djelovanje i poimanje, osim antropološke razine, možemo govoriti i o etičkoj i ontološkoj osnovi poimanja. Pored svih razina, kosmološka razina je osnovanost za razumijevanje drugih jer iz nje se isporučuju sve druge razine razumijevanja. Kosmološki poredak u konstituiranju otvaraju problem borbe, o kojem će biti riječi nešto kasnije. Kosmološko stvaranje je Heraklit povjerio svom simboličkom principu vatre. U prilog rečenom čitamo njegov fragment: „Ovaj svijet, isti za sve, nije stvorio niko od bogova, niti od ljudi, nego je oduvijek bio, jeste i biće vječno živi oganj koji se s mjerom pali i s mjerom gasi“⁴⁰.

Poimanje vatre kao konstituenta kosmosa se razlikuje od autora do autora, tako da se razumijevanje vatre kreće od teološkoga preko kosmičkog, panteističkog⁴¹ i vitalističkog do isključivo simboličkoga. Vatra je neminovno simboličko uobličenje principa sve fluksirajuće stvarnosti, ali se neminovno uviđaju kolebanja između simboličkog i realnog nevulgarnoga poimanja vatre⁴². Kliment Aleksandrijski je u vatri vidio osnovanost za teološko poimanje, i heraklitovsku vatru isključivo pojmio kao Boga⁴³. Da li je Heraklit kada je govorio

⁴⁰ Frg. 20.

⁴¹ Nevenka Vejnović će ovakav stav čitati kao antički panteistički stav (Vejnović, Nevenka: *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1970, 12-13)

⁴² Vidi: Windelband, cit. izd. 80.

⁴³ Vidi: Šijaković, cit. izd. 215. Ovdje je neophodno napomenuti da

o vatri isključivo mislio na Boga je nejasno, i vjerovatnija je tvrdnja da kod Heraklita „srećemo izraziti primjer antičkog panteizma“⁴⁴ u jednoj neizvjesnoj tezi poistovjećivanja boga i prirode. Navedeni fragment, naizgled pokazuje da je vatra postavljena kao otklon božanskog, mada se fragment može tumačiti i kao otklon politeizma. Jedno je neminovno - Heraklitov monizam dominira i u poimanju vatre, teološki gledano možemo sa sigurnošću tvrditi da Heraklitova „vatra, posjeduje božansku bivstvenu punoću i ishodište je svekolikog bivstvovanja“⁴⁵. Božanska bivstvena punoća nije zadobijena religioznim stavovima prema božanstvima i mitologiji koju je oblikovala religiozna svijest Starih Grka, već potreba Heraklitovog monizma ispostavlja polazišne argumente za praosnovu svijeta koja je odvojena. Sveobuhvatnost Jednoga mora biti odijeljena od svog praosnova, prauzroka. Sa grčkim bogovima je kod Heraklita situacija posve drugačija. Naime, „kod Heraklita kao i kod većine predsokratovaca bogovi nisu ništa prvobitno, već samo bića unutar svijeta“⁴⁶.

Nasuprot teološkom tumačenju Klimenta Aleksandrijskog i drugih savremenijih autora; naime, postoje autori koji tvrde da je Heraklitov stil samo religiozan, F. Koplston tvrdi da je Heraklitov „stav (je) bio panteistički, uprkos religiozno jeziku kojim se služio“⁴⁷, ukoliko i na ovaj način poimamo vatru i dalje postoje otvorene mogućnosti za teološko poimanje vatre. Stavove o vatri su komparatisti često upoređivali sa različitim tradicijama, i nastojali da istaknu sličnost sa Heraklitovim

Heraklit pod bogom podrazumijeva prasupstancu kao suštinu objektivnog svijeta (Višić, cit. izd. 69).

⁴⁴ Vejnović, Nevenka: cit. izd. 13.

⁴⁵ Šijaković, cit. izd. 219.

⁴⁶ Jaspers, Karl: *Anaksimander – Heraklit; Parmenid – Plotin; Anselmo – Lao Ce; Nagardžuna*, IP Vuk Karadžić, Beograd, 1988, 20.

⁴⁷ Koplston, cit. izd. 75.

stavovima. Tako na primjer Scharfstein⁴⁸ upoređuje Heraklitovu vatru sa indijskom doktrinom o vatri, dok drugi pak upoređivanje vrše sa pojedinim religijskim tradicijama.

Jedno sa sigurnošću možemo tvrditi: sa Heraklitom Hipas Metapončanin dijeli učenje o vatri, a o tome nam je posvjedočio Simplikije⁴⁹. Heraklitov odabir za simboličko oblikovanje konstituenta kosmosa je u oprečnosti sa prirodom vatre kao realnog objekta, ali ne postoji oprečnost u poimanju fluksirajuće sveobuhvatnosti. Vatra se čini kao u potpunosti logički opravdan simbolički odabir. Vatra je simbolizacija koja je našla uporište i u Heraklitovom poimanju zakona, duše, čovjeka, boga, materije, kretanja, mijenjanja, što na koncu čini sveobuhvatnost njegove dijalektike.

Kosmos uvijek bijaše i jeste i biće vatra koja je uvijek živa⁵⁰, ovako razumijevanje vatre postavlja pitanje drugih elemenata, i u kakvom su odnosu, i kako promjene i mijene istih vidi Heraklit na kosmološkom planu. Ciklus je prisutan i u ovom razumijevanju, ne ciklus smjene po razinama bića, već u stihijskom zanosu stvaranja i konstruisanja. Heraklit operiše sa četiri fizička elementa u pojašnjavanju stvaranja kosmosa, i to: sa vatrom, vodom, vazduhom, zemljom. Ovo na prvi pogled može imati prividno učetvorostručenje osnovne pratvari. Naime, vatra je uzročna pratvar i svoju osnovanost zadržava u fundamentu razumijevanja kretajućeg. Ukoliko se razmatra kosmološko oblikovanje koje se odvija u fizičkom svijetu, onda kretanje biva pokrenuto vječnom munjom bića, i umjereno u svojoj promjeni, promjeni koja je obezbijedena kretajućim principom vatre. Kada Heraklit razmatra četvoroelementarno

⁴⁸ Scharfstein, Ben-Ami: *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishada to Kant*, State Iniversity of New York, Alabany, 1998, 76.

⁴⁹ Navedeno prema: Bošnjak, Branko: *Grčka filozofija od prvih početaka do Aristotela*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1978, 198.

⁵⁰ Šijaković, cit. izd. 218.

ustrojstvo onda prestaje biti metafizičar, i postaje fizičar. Iako neki autori koji u vazduhu prepoznaju ili vatru ili dušu svijeta, govore da Heraklit operiše samo sa tri elementa⁵¹, njegovi fragmenti ipak svjedoče sljedeće: „Promjene vatre najprije more voda, od mora (vode) jedna polovina zemlja, druga polovina užareni vazduh (olujni oblak)“⁵². Ono što je sigurno, svaka tendencija da se vatra kao element isključi je teološki oblikovana interpretacija Heraklitove filozofije. Ovako shvaćen proces ujedno predstavlja razumijevanje razvitka cijele prirode. Frg. 25⁵³ nadalje uvodi princip smrti kao prekretnu tačku smjene jednog elementa u drugi sačinjavajući kosmotvorni proces. Heraklit smrt elemenata vidi kao tačku rađanja drugog elementa, što ujedno predstavlja njegov već ustaljeni metod isticanja istosti suprotnoga u Jednom. Monistički princip koji objedinjuje svaku krajnju instancu pojmljenoga. Kako bi svoj sveobuhvatni pojam mjere ustanovio i u fizikalističkom poimanju svijeta, u odnošenju pojedinih elemenata Heraklit uviđa da: „(zemlja) se rastvarajući mijenja u more (vodu) koje se mjeri istim razmjerom koji je bio prije nego što je postalo zemlja“⁵⁴. Vatra, pak, kao konstituent kosmosa, prvobitno se odnosi na materiju bez reciprociteta u mjeri, već u isporadajućem postupku stvaranja. Prije nego što spoznamo proces nastajanja svijeta, i smjenu elemenata znamo da je od vatre konstruisano sve, pa tek saznajemo kvalitet i kvantitet. Uzrok mogućnosti da elementi međusobno razmjenjuju mjerni odnos, jeste naša mogućnost da spoznamo da je sve nastalo kroz vatru. Vatra je sažimljiva, nekvalitetno oblikovana, i ona prima u sebe sve. Primajući sve u svojoj procesualnosti zahvata

⁵¹ Marković, Miroslav cit. izd. 32.

⁵² Frg. 21

⁵³ Frg. 25: *Oganj živi smrću (od smrti)zemlje, vazduh živi smrću ognja; voda živi smrću zemlje, zemlja živi smrću vode.*

⁵⁴ Frg. 23.

svekolikost i daje mjeru kao osnov daljeg razvoja. Vatra prima kakvoću drugosti, i nazvaće se po kakvoći drugosti, ali to neće biti osnov da se vatra nazove drugošću koju prima u sebe. Bog kao Jedno, kod Heraklita prima drugost kroz naziv Zeusa što je razlog da: „Jedno, koje je jedino mudro, hoće i neće da se naziva imenom Zeus.“⁵⁵ Jedno (Bog) uobličuje se prema drugosti kao vatra, i primajući mirođije⁵⁶ drugosti dobija naziv po drugosti, što uistinu ono nije. Zaključujemo da vatra jeste najveći oblik života, tj. jednost Boga bez religijske težine.

Kako „svemirom (svim stvarima) upravlja munja“⁵⁷, uzrok prastvari (*urstoff*) tj. vatre je u munji. Upravljanje kosmosom je povjereno i oblikovano u poimanju vatre, koja je kod Heraklita ipak uobličena u religioznom jeziku tadašnjice. „Kosmosom upravlja munja, kao izraz vatrene praosnove.“⁵⁸ Kod pojedinih autora možemo naći tumačenje munje u ovom fragmentu kao Zevsovu munju, kao uticaj mitologijske svijesti; jedno je sigurno – munja kao momenat udara pokreta i mijenjanja početka i po prirodi odgovora vatri. Munja je samo uzrok te sveobuhvatne vatre, ne upravljajući vatrom u stalnoj procesualnosti, već je munja uzrok zakona i nastanka vječno živuće vatre. Ta munja bića je pokretačko svijetlo zakona i konstituensa kosmosa; ono kao takvo je nevidljivo, nesaznatljivo svakom. „Mi možemo vidjeti ovo svijetlo jedino kada stavimo sami sebe u munju bića“⁵⁹, tvrdi Hajdeger, otvara

⁵⁵ Frg. 65.

⁵⁶ Frg. 36: *Bog je: dan (i)noć, zima (i)ljet, rat i mir, sitost (i)glad. Mijenja se poput vatre (ognja)kada se pomiješa sa mirođijama (mirisima)dobijajući ime po mirisu svake od njih.*

⁵⁷ Frg. 28.

⁵⁸ Aleksandrov, G. F et al: *Filozofija antičkog i feudalnog društva, tom I*, Kultura, Beograd, 1948, 57.

⁵⁹ Heidegger, Martin: *Early Greek Thinking (The Dawn of Western Philosophy)*, Harper San Francisco, New York, 1984, 78

se pitanje mogućnosti takvog postupka, ali i položaja čovjeka u ovako shvaćenom kosmosu. Munja kao simbol vječnog ognja koji je obdaren umom koji svime upravlja u harmoniji je usmjeren od duše putem gore; njegova dostižnost je upitna, neotkrivena.

Kako je kretanje princip koji je unešen poimanjem praosnove u vatri, tako i mijenjanje koje postaje posljedica sveobuhvatnog kretanja ne biva odvojena od vatre kao kopulativa koji vezuje promjenu, uslovljava je, ali i ostaje ne promjenljivo oslobođeno kakvoće⁶⁰.

Podsjetimo, materija prilikom svojeg mijenjanja opisuje krug i svoju održivost zadobija vraćanjem u sebe. Guthrie tvrdi da je „Heraklit vjerovatno povezao astronomski ciklus sa ciklusom obnove svemira.“⁶¹ Sudeći po svjedočanstvima Eudema u *Istoriji astronomskih otkrića*, Tales se prvi upustio u izučavanje astronomije, kasnije i kod Heraklita probudio interesovanje za istu.

Cjelokupna smjena elemenata koja se odvija upravljajući se dvjema postavkama jednog puta (ὁδός)⁶², putem naniže i putem naviše je uobličena u kružno kretanje. Putem naniže vatra je usmjerena ka razdoru – vazduhu, dok je put naviše usmjeren ka slozi⁶³ – zemlji. Ova dva puta ne predstavljaju ništa drugo nego neotkrivenu, nesaznatu, skrivanu *usklađenost svijeta*⁶⁴. Kako se ova dva puta odnose na mjeru stvarnosti i mjeru svijeta, kroz putovanje vatre svijet se usklađuje u jedinstvenost harmonije.

⁶⁰ U prilog navedenom, Frg. 22: *Sve se mijenja za oganj i oganj za sve, kao roba za zlato, a zlato za robu.*

⁶¹ Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, tom I, Cambridge University Press, 1978, 458.

⁶² Frg. 69: *Put prema gore i (put)prema dolje jedan je isti.*

⁶³ Dimon, Žan-Pol: *Antička filozofija*, IK Zorana Stojanovića, Dobra Vest, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1990, 17.

⁶⁴ Koplston, cit. izd. 78.

Put sa dva smjera ka razdoru i slozi je jedan te isti put, *put sa dva smisla*⁶⁵. Ovaj put objedinjuje suprotnosti koje nijesu suprotstavljene, nepromjenjive, nekorelativne, krajnosti; već su one istost kroz suprotstavljenost, one su *život svijeta*. Ukoliko suprotnosti unutar puta imaju krajnje različitosti kao instance, one nijesu statične već sakonstruktivne, jedan put konstruiše drugi. Put sjedinjenja i razjedinjenja je jedan u svojoj mogućnosti da se ispostavi kao različitost. Frg. 40 glasi: „razjedinjuje se i sjedinjuje, dolazi i odlazi“, jer razjedinjavanje i sjedinjavanje je korelat konstruisanja svijeta; razjedinjuje i sjedinjuje se prasupstancija svijeta. Razjedinjujuće je moguće pojmiti samo u jednosti kategorijalne suprotnosti sa sjedinjujućim. Ne postoji razjedinjeno što nije sa drugošću sjedinjeno. Ove korelativne suprotne težnje nijesu granice, već različite manifestacije istog. Ukoliko ovakve stavove vezane za put komparativno sagledamo sa učenjima današnje fizike, uviđamo sličnosti sa vektorima (koji se u svom različitom usmjerenju poništavaju), uviđamo sličnost sa zakonom o sili itd. Heraklitova filozofija je nesporno bogata generalizacijama koje su principom slične današnjim tvrdnjama. Kuda god zemljom hodili za zemlju nas drži jedan put i smjer smjer vatre (tj. gravitacija). Nego, da bi jedna takva putanja kojom hodimo bila moguća u svojim suprotnostima, mora vladati hramonija.

Iako za Webera harmonija i logos predstavljaju sinonime⁶⁶ u većini tumačenja se ova dva pojma jasno razlikuju, i u Heraklitovom poimanju svijeta harmonija je pojam koji nije vezan za logos. Harmonija za Stare Grke je prvenstveno *bila vezana za muziku poslije se širi na sva polja*⁶⁷ i predstavlja u osnovi mnoštvenu vezu, i bez mnoštvenosti i razlike se ne može

⁶⁵ Vidi: Nedeljković, cit. izd. 32.

⁶⁶ Vidi: Šijaković, cit. izd. 161.

⁶⁷ Jeger, Verner, *Teologija ranih grčkih filozofa*, JP Službeni glasnik, 2007, 103.

razumijevati dijalektičnost Heraklitovog odnosa suprotnosti unutar jednoga. Harmonija za Heraklita predstavlja onu naizgled neuočljivu skladnost i vezu koju posjeduju objekti stvarnosti. U odnosima snage vidljive i nevidljive harmonije daje prednost nevidljivom⁶⁸. Vidljiva harmonija je uspostavljena nevidljivom, ali čulima nevidljiva harmonija je važnija za razumijevanje kosmosa. Za postojanje harmonije je neophodna raznolikost, to kasnije i Platon tvrdi u *Simpozijumu*⁶⁹; tj. harmonija se može postići jedino razlikom. Iako se često zagovara da je put sjedinjenja dovoljan, i da svoje postojanje može opravdati kao jedan u svojoj dvoznačnosti, put razdora je taj koji obezbjeđuje harmoniju⁷⁰ kao drugost unitarnog puta. Harmonija ovako shvaćena po tvrdnjama Šljivića⁷¹ postaje zakonitost toka stvari, harmonija ozakonjuje tok stvari i njihovu mogućnost u sprezi korelativnih suprotnosti. Sveukupno gledano, kosmos postaje vječna mjera transformacije koja je obuhvaćena harmonijom kao zakonom toka stvari koje čine mnoštvenost u jedinstvu mjere koju isporuča i obličuje kosmos. U postavci harmonije nam se otkriva mogućnost za definisanje odnosa Boga prema vječnim postavkama svijeta. Heraklit tvrdi da Bog doprinosi harmoniji u cjelini, i da su postavke istinitosti u Jednom, dok se umnožavaju u percepciji ljudi⁷². Harmonija svoju održivost po Heraklitu

⁶⁸ Frg. 47: *Nevidljiva (unutarnja) harmonija jača je od vidljive.*

⁶⁹ G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd, 1983, 247.

⁷⁰ Jaspers, cit. izd. 18, *Harmonije ne bi bilo da nije spora.*

⁷¹ Šljivić, cit. izd. 176.

⁷² Up: Frg. 61: „Kaže se da ne bi bilo dolično da ratni prizor veseli bogove, ali nije nedolično da ih raduju plemenita djela. Ratovi i bojevi, uostalom, nama izgledaju strašni, dok se tako nešto Bogu ne čini strašnim. Bog, naime, čini da sve doprinosi harmoniji cjeline, kao što udjeljuje ono što je korisno. Bogu je, kao što kaže Heraklit, sve lijepo, dobro i pravedno, dok ljudi jedno smatraju nepravednim, drugo pravednim.“

uspostavlja stalnom borbom suprotnosti⁷³, tu harmoniju čak ni „Helije ne smije prekoračiti“⁷⁴.

„Heraklit je bio u pravu, mi nijesmo stvari već plamen.“ (K. Poper)⁷⁵

Vatra nije samo kosmički konstituent, sažetak svega što jeste, već je i čistopitna etarska vatrenost božanstva, koja se nalijeva u tijela ljudska kao duša. Vatra sa metafizičkog aspekta u Heraklita ima za dalje konsekvence određenije stavove u njegovoj psihologiji i antropologiji. Čista Vatra nije sam najviši oblik života, već je ima i u čovjeku i u najvišim božanstvima i u osnovi svijeta. Kako ulazimo u razmatranje čovjeka u heraklitovski shvaćenom svijetu, jedno postaje neminovno - čovjeka kao i vatru spoznajemo kao osnov prije nego li saznamo količinske odredbe i kakvoću. Savremenim rječnikom, posjedujemo jednu sveobuhvatnu ideju čovjeka, a kvalitete te ideje ispunjavamo empirijom. Bog je kod Heraklita ujedinjujući princip vatre, uma, a čovjek predstavlja sa svojom dušom jedan od mnoštva momenata toga ujedinjujućeg uma⁷⁶. Čovjek zahvaćen stihijom stvaralačke vječno živuće vatre, nastaje od vatre i vatri biva. Što se da neposredno protumačiti i u njegovom fragmentu koji opisuje smjene dana i noći: „Čovjek se, slično svijetlu i noći, pali i gasi“⁷⁷. Čovjek je uhvaćen u konstruisanju

⁷³ Up: Frg. 56: *Harmonija svijeta sastoji se iz suprotnih težnji (iz suprotnosti) kao kod lire i luka.*

⁷⁴ Up: Frg. 65: *Helije (sunce) neće prekoračiti svoje mjere, jer će ga u suprotnom pronaći (sustići) Erinije, pomoćnice (boginje) pravde.*

⁷⁵ Navedeno prema: Sandywell, Barry: *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse; c.600-450 BC*, u: *Logical Investigation vol. 3*, Routledge, London and New York, 1966, 280.

⁷⁶ Vidi: Koplston, cit. izd. 79.

⁷⁷ Frg. 77.

vatrom, vatri biva i njoj poručuje i polaže mjeru, što se da pročitati i kod Barbarića, da ta mjera više nije sredstvo već akuzativ⁷⁸. Čovjek je u mjeri uvijek optužen, trpitelj, podsjetimo se Dionizija Tračanina i njegove definicije akuzativa kao trpljenja, snošenja, nanošenja. Mjera nije vatri da se pali, već je mjera postavka svekolikog koje mora trpjeti mjeru, u suprotnom se ruši poredak harmonije. Čovjek je u trpljenju mjere vatre jer je od vatre i stvoren, jer svoje jestvo obezbjeđuje vatrom. Ljudski rod je omlađi izdanak prirodnog uređenja kosmosa, kao takav po Heraklitu djetinjast pred Bogom i lutajući u tmini spavalice, a Heraklit za svoj konačan cilj vidi u dovođenju čovjeka na „pravi put“⁷⁹. Heraklitove postavke su usmjerene prema vremenskom pozicioniranju božanskog i ljudskog, i neminovno je smještanje ljudskog roda kao mlađeg roda ovog svijeta. Božansko u svojoj savršenijoj formi je prethodno ljudskom rodu ovoga svijeta, kako je Heraklit uvidio nesavršenosti ljudske prirode rekavši: „Čovjek je djetinjast u poređenju s božanstvom, kao što je to i dijete u poređenju s odraslim čovjekom.“⁸⁰ Ovaj fragment otkriva i mogućnost ljudske potencijalnosti ka razvoju, mogućnosti da se čovjek u *odrastanju* približi božanskom, kojem u duši polaže račun. Iako je čovjek u saodnošenju sa božanskim u neprestanoj vezanosti preko kosmičkog principa vatre, on ne može i u svojoj najvećoj mudrosti biti božanski oblikovan. Hijerarhijska ustrojenost određenih vrsta ali i njihova međusobna neuporedivost, jeste osnov za poimanje harmonije koja kosmičkim oblikovanjem biva raspoređena po mogućnosti razvoja i stremljenja ka božanskom, ka istini monistički oblikovanoj.

⁷⁸ Barbarić, Damir, „Čovjek u noći. Heraklit fragment 26, u: *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb, 1997, 276.

⁷⁹ Vidi: Windelband, cit. izd. 24.

⁸⁰ Frg. 97.

Čovjek u heraklitovskom svijetu je nesporno postavljen pod stege mjere, usuda, harmonije, ali i jedinstva smrti i života. Heraklitovski poiman čovjek ukoliko hodi pravim putem zakonitosti duše postaje svjestan da je njegov život u jedinstvu sa smrću ka kojoj je usmjeren njegov život⁸¹. Heraklitovo postojanje čovjeka je moguće i jeste u harmoniji sa smrću, sa propadanjem. Smrt i život su samo dva smisla jednog puta koji i na fizičkom planu djeluje, mogućnost za to se u čovjeku ogleda u njegovoj duši koja je vatra i ontološkog porijekla. U postupku uništenja ne postoji mogućnost da dođe do potpunog, apsolutnog uništenja⁸², već se putanja razvoja (nicanja-prirode) usmjerava u drugu stihiju kojom i čovjek biva obuhvaćen. Smrt i život u svom saodnošenju sačinjavaju osnovni ritam svijeta, ritam svijeta koji uobličen u jedno svoje postojanje opravdava postojanjem drugog. Smrt može biti od života, i život može biti od smrti, u harmoničkom odnošenju u mnoštvu sačinjavaju titraj svjetske tokovine življenja. Miroslav Marković navodi da ovakvo jedinstvo života i smrti možemo čitati i u *Atharva-Vedi*⁸³. Smrt je sveobuhvatna i javna i sveprisutna, ali i životna, smrt je viđena od čovjeka budnog koji sagledava svijet, u snu se spavaoci za smrt ne potražuju da svjedoče. Heraklit tvrdi da smrt budni vidimo, u san spavajući gledamo⁸⁴. Želja za življenjem, paradoksalno ali istinito, je želja za smrću, želja za trajanjem života je želja da se stremlji ka smrti, jer život ima za konačan cilj smrt. Pošto se rodimo, kaže Heraklit, želimo da živimo i da imamo smrtnu sudbinu⁸⁵. Kako živjeti bez momenta smrti? Takvo nešto je moguće samo božanskom, a naša duša je

⁸¹ Vidi: Premec, Vladimir, „Identitet smrti i postojanja“, u *Radovi Filozofskog fakulteta Sarajevo*, knjiga VI, 1970-1971, str. 505-518.

⁸² Vidi: Šijaković, cit. izd. 46.

⁸³ Marković, Miroslav, cit. izd. 12.

⁸⁴ Frg. 64.

⁸⁵ Frg. 86.

svjedočanstvo vječnog uma u nama, koji svojim postojanjem neoborivo svjedoči mogućnost naše duše da bude besmrtna⁸⁶. Saodnos vječnosti i propadljivosti, i korelativni odnos i ovih dvaju suprotnosti se reflektuje i na odnos besmrtnih i smrtnih, pa Heraklit uviđa da: „Besmrtni su smrtni, smrtni su besmrtni, jer je život ovih smrti onih, a život onih smrt ovih.“⁸⁷ Uvidjevši ovakvo stanje stvari, Heraklit uviđa da je većina stvari u svojoj smrtnosti upravo mogućnost da se uspostavi harmonija u poretku besmrtnosti; da se u jedinstvu ove dvije vitalne suprotnosti uobličí cijelo poimanje svijeta života⁸⁸. Ovakvo poimanje života se najjasnije uviđa u njegovom fragmentu koji problematizuje ime luka (βίος) i života (βίος). U imenu života i luka objedinjuje svoju tezu jedinstva života i smrti, ističući da: „Ime luku je život, a uloga smrt.“⁸⁹

U saodnošenju čovjeka i Boga, duša (ψυχή) čini sponu kosmičkog ognja i svjedočanstvo vječnosti besmrtnog.

Psihološki i aretološki okvir Heraklitovog poimanja Duše

U Heraklitovom razumijevanju duše čovjeka i duše svijeta postoje oprečni stavovi, tako pojedini autori u Heraklitovom izrazu za dušu vide sinonimiju za zakon, drugi pak vide samo još jedan paradoksalni izraz koji je produkt vješte Heraklitove

⁸⁶ Kod Brankovića čitamo zanimljiv ontološki dokaz o besmrtnosti duše koji ide u prilog Heraklitovim stavovima prenosima ga u cjelosti:

Svi su duhovi besmrtni.

Naše duše su duhovi.

Dakle naše duše su besmrtne.

(Branković, Konstantin: *Мыслословъ или логика*, Друштво српских словесности, Beograd, 1849, 19).

⁸⁷ Frg. 67.

⁸⁸ Vidi: Burnet, cit. izd. 50.

⁸⁹ Frg. 66.

igre riječima. Percepcija Heraklitovog učenja o duši se razlikuje i često svrstava u četiri dominantna razumijevanja starogrčke riječi ψυχή. Dominantna tumačenja se uobičajeno svrstavaju u sljedeća: *fizikalističko, psihološko, eshatološko i homerovsko*⁹⁰. U fizikalističkom razumijevanju navedene grčke riječi se ističe vazduh kao kosmotvorna stihija za objašnjenje riječi ψυχή. U psihološkom, dominantnom shvatanju se ψυχή razumijeva kao sposobnost saznanja, i osnov saznajne moći. Homerovsko razumijevanje, ψυχή posmatra u značenju životnosti, samo je taj termin otežao pod novim značenjima i tumačenjima koja su ga udaljila od izvornog značenja. Heraklitov rječnik je neupitno nerazvijen, i sasvim je moguće da se ψυχή može tumačiti u svoj svojoj punoći značenja. Klasici marksizma pojašnjavaju da se moramo nositi sa otežalošću u tumačenju grčkih tekstova jer Grci su, naprosto, spremniji da pridaju više značenja riječima, nego što je to spreman čovjek kulture današnjice.

Duša je, u Heraklitovom poimanju, svjedočanstvo kosmoloških stihija, i mogućnost saznanja i vatra kao vitalistički princip, ali i više od toga. Duša je, za Heraklita, osnov naše čovječnosti u kosmosu sveobuhvatnog kretanja i vatre. Duša je besmrtna, i to Heraklit se ne trudi dokazati, već stavljajući svoj opravdani princip vatre kao dominantan zakon ljudske duše pokazuje njenu besmrtnost. Besmrtnost duše pokazuje nam da smo mi smrtni, „duša je svjedočanstvo naše smrtnosti“.⁹¹ To je autosvjedočanstveni postupak koji nam se u osnovi jedinstvenosti otkriva kao unutarnja harmonija dva principa živućih, jedinstvo smrti i besmrtnosti. Ovdje nam se krije odgovor na pitanje iz frg. 78: (*Zar uistinu u nama samima ne prebiva smrt?*). Da, u nama prebiva smrt! Prebiva kao dokaz jedinstva naše duše sa principom besmrtnosti. Zbog toga duše zaudaraju

⁹⁰ Navedeno prema: Šijaković, cit. izd. 263. (Šijaković bilježi i glavne predstavnike navedena četiri dominantna tumačenja.)

⁹¹ Ibid, 236.

na Had⁹², jer u svome vitalističkom principu nose smrt, pošto duše ne vidimo, osjećamo ih po mirisu jer je duša vreli dah⁹³. Paradoksalnost je naglašena, monizam zadovoljen i u psihološkom tumačenju, i harmonija kroz suprotstavljene težnje biva definisana i u duši.

Duša mora imati svoj dinamizam kako bi bila u poretku mijenjajućeg kosmosa i njegovog principa, jer vatrenim principom zadobija svoje postojanje, tako da i duša izvan osnovnog psihološkog tumačenja kao saznajna moć biva zahvaćena principom kretanja. Kretanje duše je smjena života i smrti, mitološki oblikovana, ali i kretanje duše koja obitava tijelima ljudi, ona zadovoljava i kosmološke postavke u sebi sadržavajući dva kosmička elementa: vatru i vodu. Ova dva kosmička elementa u duši imaju za cilj prikaz suprotnosti u poretku pojašnjenja etičkih učenja Heraklitove filozofije. Miroslav Marković tvrdi da je to momenat u kojem Heraklit spaja „kosmološko učenje sa etičkim“⁹⁴. Kosmos kao vječna mjera transformacije, duši kao izdanku vječno živuće vatre omogućava da se uzdigne principima čiste svijesti, koji dušu čini suvom, trezvenom sazajućom⁹⁵. Suva duša je duša koja je najbliža praosnovnoj tvari kosmosa, vatri; sličnošću sa kosmičkim poretkom zadobija mogućnost saznanja istine koju sa sobom nosi konstituens kosmosa. U Fragmentu 68, Heraklit objedinjuje svoj kosmološki princip sa svojom psihologijom rekavši: „Dušama je smrt da postanu voda, a vodi da postane zemlja. Od zemlje postaje voda, od vode duša.“⁹⁶ Vezivanjem ljudske duše sa kosmičkim stvaralačkim stihijama, Heraklit

⁹² Ibid, 235.

⁹³ Heraklit priznaje za opštu praosnovu svega što postoji - oganj (πῦρ) i toplo dihanje (ψυχή). (Popović L.: cit. izd. 21)

⁹⁴ Vidi: Marković, Miroslav; cit. izd. 17.

⁹⁵ Heraklit u Frg. 74 tvrdi: „Suva je duša najumnija i najbolja“.

⁹⁶ Frg. 68.

omogućava stvaranje pojma kosmičke pravde. Kako je duša mješavina vatre i vode⁹⁷, a voda u duši nosilac prostote i grijeha, mogućnost izbora i svojstvo sudbine postaje očigledna usmjerenost Heraklita da stvori mogućnost kosmičke pravde. Istinski izbori, oni koji za izbor imaju suhu dušu, slušaju princip vatre kao svoj usud i idu putem istine. Ukoliko je čovjekova duša, pak, vlažna, ona je van stanja razboritosti i svijesti, upućena putem kojim je vodi „nedoraslo momče“⁹⁸. Iako je dušama radost da postanu vlažne⁹⁹, što čovjek postiže opijanjem, i idući putem naslade umjesto putem istine, duši se pričinjava nepravda dovođenjem iste u takvo stanje; jer nad njom se onda oblikuje sudbina nepravde. Pričinjavanjem naslade čulima i tijelu pričinjava radost spavajućim, ali probuđeni ljubitelj mudrosti vidi neophodnost asketizma kroz suvoću duše. Sjaj (munja) čovjekove duše koja je suva, je najčistija sličnost sa munjom bića pa time „suvi je sjaj najumnija i najbolja duša“¹⁰⁰. Heraklit je svjestan da postoje teškoće u borbi sa požudom¹⁰¹, ali je svjestan da ljudsko saznanje o sudbinskim odredbama takvog stanja duše, donosi neočekivani kosmički sud. Dijelevći sa ljudima ovu mudrost on ima za cilj čovjeka „vratiti na spasonosni put, a ne na mirnu kontemplaciju“¹⁰². Duša kao sudionik kosmotvornog procesa, i čovjek kao nosilac duše, doživljava put prema dolje i put prema gore; putem prema gore duša je suvlja i djelatna, duša putem nadolje je vlažna i poročna. Suva duša je razborita, ali razboritost joj ne donosi nespornu mudrost, ona joj otvara

⁹⁷ Vidi: Rasel, cit. itd. 59.

⁹⁸ Frg. 73: „Kad se čovjek opije, njega koji se tetura vodi nedoraslo momče, ne primjećuje kuda ide, jer ima vlažnu dušu.“

⁹⁹ Frg. 72.

¹⁰⁰ Frg. 75.

¹⁰¹ Frg. 105: *Teško je boriti se sa srcem (požudom>, jer što god poželi to kupuje na štetu svoje duše.*

¹⁰² Jaspers, cit. izd. 21.

puteve razvoja i jedna je od dvije potencije ljudske duše koja stremlji ka dobrom.

Važnost duše za saznanje se prepoznaje u jednom od najpoznatijih Heraklitovih fragmenata koji problematizuje saznanje kroz empirijski saznavni kanal, Ljudima su oči i uši loši svjedoci (od male koristi) ukoliko imaju varvarske (neuke) duše¹⁰³. Ovaj fragment treba razumijevati da je saznanje dubokih istina, mukotrpan posao ljubitelja mudrosti; ukoliko ta duboka istina svijeta postane i očigledna empirijskom aparatu čovjeka, ono je uzaludno. Razlog tome je glavno obilježje strane duše (varvarske), koje Sekstus Empirikus vidi u neracionalnosti. Sekstus u svom djelu *Protiv matematike*, tvrdi da varvarska duša vjeruje neracionalnim percepcijama¹⁰⁴. Uzaludnost predočavanja racionalnih istina empirije je neminovan, pa se priroda duše pojedinaca mora mijenjati u smjeru suda pravde kojim se susreće svaka duša nakon smrti¹⁰⁵. U Heraklitovom shvatanju empirijsko je drugost duše, ono jeste neophodno ali i ništavno ukoliko duša nije logosno ustrojena, „duša se povezuje u svijesti sa onim što je čulno i to čulno jeste njegovo drugo“¹⁰⁶, ali tek u pravilnom povezivanju imamo mogućnost saznanja istine. Duša je sa svojom besmrtnom prirodom u stalnom stremljenju ka savršenstvu, što za Heraklita ujedno znači i mudrost, tj. „misлити razborito“¹⁰⁷; usmjerava onome što po prirodi joj je slično.

Zaključujemo da je duša besmrtna samo ukoliko je dio vječno-žive vatre koja je život svijeta¹⁰⁸. Kako je Heraklit gradio kosmologiju, postalo je neophodno da razmotri kako se duša

¹⁰³ Frg. 4.

¹⁰⁴ Navedeno prema: Barnes, Jonathan: *Early Greek Philosophy*, Penguin Books, London, 1987, 113.

¹⁰⁵ Frg. 26: *Kad oganj stigne sve će zahvaliti i (svemu)suditi*.

¹⁰⁶ Hegel, cit. izd. 247.

¹⁰⁷ Jaspers, cit. izd. 23.

¹⁰⁸ Vidi: Burnet, cit. izd. 50

odnosi sa ostalim elementima u promjenjivosti svijeta¹⁰⁹, što je uobličio simboličkom dodjelom osobinskih karakteristika stanjima duše vezujući ih za kosmološke elemente. Naime, Popović tvrdi da Heraklit izražava skeptičnost prema čulima jer nam ona „prikazuju stvari kao nepokretne“¹¹⁰ što je osnovna greška u prikazivanju sveprisutnoga dinamizma. Pored ovog problema koji je riješen simbolizacijom, kod Heraklitovog poimanja duše se otvorio i problem jedinstvenosti duše kao takve. Heraklit svjestan svoga monizma, zagovara da duša treba da se izdigne iz privatnog svijeta i do zajedničkog svijeta mišljenja i uma¹¹¹. Mnoštvenost karakteristika pojedinih dijelova i pojedinih duša neizbježno postaju predmet i ujedinjujućeg principa koji se postavlja u njegovom poimanju logosa. Tako da „svaka duša, imajući više i manje dijelova, obilazi svoje dijelove“¹¹², ujedinjujući sve dijelove duše u jedan principijelni monizam, Heraklit izbjegava mogućnost da se zakon jedinstva ospori u njegovom shvatanju duše.

„Priroda voli da se skriva“ (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ)

Kosmos ustanovljen po principu kretanja, mijenjanja, harmonije, isporada prirodu koja je jedinstvena zakonom svojstvena i oblikovana pod okriljem Jednoga. U razumijevanju prirode, kako u cjelosti, tako i prirode čovjeka, Heraklit ne odstupa od monizma. Priroda je monistična kao i konstitutivni element, osnov, svijet, kosmos. Razumijevajući nicajuće, narastajuće¹¹³,

¹⁰⁹ Vidi: Wheelwright, Philip: *Heraclitus*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1959, 61.

¹¹⁰ Popović, L., cit. izd. 23.

¹¹¹ Vidi: Koplston, cit. izd. 79.

¹¹² Diels, cit. izd. 162.

¹¹³ *Φύω rađati, rasti, izaći na vidjelo* (Mikecin, Igor: *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013, 92.)

Heraklit uviđa zakon mogućnosti i transformacije same prirode. Mogućnost prirode da bude, jeste u jedinstvu cjelokupne stvarnosti. Rast, rađanje, izlazak na vidjelo je moguće samo ukoliko je sve Jedno. Mudrac se prema svijetu odnosi slušajući govor prirode, i mudrac samo razumije govor prirode, i samo mudrac razumijeva prirodu. Tragajući za govorom prirode mudrac traži mudrost svijeta. Priroda u svom mijenjanju, kretajući ispostavlja izvjesne znake koji mudracu prirodno postaju vidljivi i razumljivi. Heraklitovo istraživanje (πραγματεία) je upućeno prvobitno na znake koje pruža priroda, na osluškujući postupak istraživanja samog sebe. Priroda za Heraklita posjeduje ontološki rang¹¹⁴, i predstavlja jedinstvo stvarnosti koje se pokazuje u poretku i po redu vremena, pa nam tvrdnje o Heraklitu kao panteisti postaju jasnije. Red vremena nosi sa sobom i promjenjivost i kretanje, pa kad Heraklit govori o kretanju, govori i o jednoj specifičnoj fluidnoj logici prirode, jer i priroda je sama po sebi proces¹¹⁵. Uočavamo da se Heraklitova filozofija karakteriše jednim specifičnim panteističkim impikacijama koje čitamo među redovima. Zadatak mudraca koji prirodno posmatra „skrivajuću prirodu“¹¹⁶, jeste da pronikne u stvarnosnu suštinu prirode; kasnije će to i postati zadatak saznanja uopšte¹¹⁷. „Priroda, po Heraklitu, voli ostati skrivena radi same zaštite“¹¹⁸, i zbog te zaštite mudrac mora uložiti sve napore da sazna jedinstvo prirode i njenu božansku prefinjenost prema znanju. Zakon reda je vladajući u prirodi, i priroda obuhvaćena tim zakonom je

¹¹⁴ Petrović, Aleksandar, *Antička filozofija*, Novi Sad, 2008, 46. (Zbog neposjedovanja originala nijesam u mogućnosti navesti izdavača ove studije o antičkoj filozofiji).

¹¹⁵ Hegel, cit. izd. 253.

¹¹⁶ Frg. 10: *Priroda voli da se skriva*.

¹¹⁷ Vidi: Aleksandrov et al., cit. izd. 57.

¹¹⁸ Premec, Vladimir, *Logos u Herákleitosa*, M. C. M., Sarajevo, 1996, 41.

izvor mogućnosti saznanja zakona. Heraklitov princip kretanja je logički, tvrdi Hegel¹¹⁹, ali je u njegovom prirodnom obliku shvaćen kao opšti prirodni proces. U *Temistenovim govorima* možemo čitati da: „prema Heraklitu priroda voli da se skriva čak više nego sam kreator prirode, kome se posebno divimo i kojeg poštujemo, zato jer poznanje njega nije lako zavrijediti“¹²⁰, priroda nastoji podučiti, a ne zavrijediti divljenje. Prirodu koja raste, mijenja se i razvija treba samo osluškiivati¹²¹ i djelati prirodno što za Heraklita znači ujedno i istinito. Govoriti istinu i raditi prema prirodi, prema onome što jeste, što je suština *jestva*¹²², bivanja. Postaje očigledno da Heraklit svoju prasupstanciju kosmosa podvodi i u poimanju prirode vidjevši prirodno (pripadajuće prirodi) objedinjenje života i smrti i nagovještaj borbe kao konstrukta harmonije. Priroda i vatra postaju objedinjeni principom jedinstvenosti bića, tj. „vatra prilično odaje neku vrstu simbola da je priroda“¹²³. Sa ovoga stanovišta postaje jasno da dio ljudskog koji je preoblikovan principom vatre tj. duša, jedini može posjedovati težnju saznanju istine. Iako istina za Heraklita pripada božanskom, i k’ njoj se teško stremi empirijskim alatima, duša polaže račun u saznavanju božanskog. Duša je prirodna, zato joj je i omogućen put sa dva smisla, ali takođe je neodvojivi dio i prirode i božanskog poretka. Vlananje i samovlananje, je uobrazilja kojom prividno vlada pojedinost, u istini (božanskom)¹²⁴

¹¹⁹ Hegel, cit. izd. 256.

¹²⁰ Navedeno prema: Barnes, Jonathan: *Early Greek Philosophy*, Penguin Books, London, 1987, 112.

¹²¹ Frđ. 107: „Trezveno razmišljati najveća je vrlina, a mudrost je istinu govoriti i raditi u skladu s prirodom, osluškujući njezin glas.“

¹²² Staroslovenski prevod za φύσις je *jestbstvo* (jestvo). (Navedeno prema: Mikecin, cit. izd. 35)

¹²³ Guthrie, W. K. C.: *The Greek Philosophers: from Thales to Aristotle*, Routledge, Abingdon, 2013, 42.

¹²⁴ Frđ. 36: *Ljudska priroda nema moć spoznaje, dok je božanska ima.*

vladanje je vladanje prirode. U prirodi vlada istinski prirodni zakon sveg bivanja, taj nevidljivi zakon jača harmoniju opstajućeg bića koje se pokazuje kao vječno, ali u kretanju, prateći vječno kretanje. „Ne znaju niti kako treba slušati, niti kako valja (o zakonima prirode) govoriti“¹²⁵, većina misli da poznaje prirodu (time i njene zakonitosti), i o njoj govori kao o svojoj volji, naime za starog Efeškog mislioca priroda se ne pokorava čovjeku. Čovjek je u jedinstvu Jednog i svoje umovanje može jedino opravdati ukoliko govori ne o svojoj mudrosti (zakonima), već o mudrosti (zakonima) prirode. Priroda voli da se skriva, ali ostaje neskrivena; priroda nije skrivena čulima, već je čula ne poznaju (ne saznavaju). „Bivstvujeće kao takvo u cjelini, koje su Grci nazivali φύσις“¹²⁶ je u svoj svojoj biti otkriveno, prepušteno očigledu ali u cjelini nesagledivo što prirodu čini skrivenom za čovjeka.

„Zakon reda koji treba da vlada u ljudsko životu, kao što vlada u prirodi“¹²⁷, mudrac (onaj koji se rijetko rađa među ljudima) može spoznati i ljudima ih predati na spoznaju, ali je često taj posao uzaludan; jer duša svjetine je češće vlažna (obmanuta) nego suva (trezvena). Kako je božanska priroda saznavna, dok za ljude nesaznatljiva pred licem Jednoga, otvara se pitanje mogućnosti saznanja uopšte. Ovo pitanje Heraklit rješava u poimanju logosa. „Vidimo kako je Heraklit prestao da bude fizičar da bi više bio filozof“¹²⁸. Očito je da ispitivanje načela i zakona prirode pripada filozofu, tj. onom koji istražuje o bivstvjućem u cjelini, kako je prirođeno.

¹²⁵ Frg. 6.

¹²⁶ Hajdeger, Martin, *Uvod u metafiziku*, I. P. „Vuk Karadžić“, Beograd, 1976, 33.

¹²⁷ Windelband, cit. izd. 73.

¹²⁸ Dimon, cit. izd. 18.

Logos (λόγος)

Problem prevođenja riječi *Logos*, njegovog osnovnog značenja, njegovog mnogoznačja¹²⁹ predstavlja problem za razumijevanje krucijalnih momenata u heraklitovskom poimanju svijeta. Grčka dominantna potreba da apstraktnim pojmovima daju višeznačna obilježja je i kod Heraklita rezultirala nemogućnošću svođenja logosa samo na jedno značenje. Ukoliko bi se morala izvršiti redukcija značenja Logosa na jedno značenje, izgubio bi se određeni referencijal razumijevanja. Ukoliko je, pak, neophodno izvršiti redukciju na jedno značenje najprihvatljiviji bi bio Premecov predlog razumijevanja logosa kao riječi; drugih, pak, kao zbora (govora). Ukoliko se višeznačje logosa u Heraklita uspostavi kao osnov za poimanje njegove filozofije, otvara nam se pregršt mogućnosti za raznovrsnu upotrebu te riječi. Različito tumačenje ove riječi je često izraz diferenciranja u tumačenju Heraklitove filozofije u cjelosti; ukoliko *logos* interpretator tumači kao sinonim za Boga onda govorimo o teološkom razumijevanju, ukoliko, pak, interpretator u logosu vidi kosmološki element onda govorimo o kosmološkom razumijevanju itd. Pregršt razumijevanja se kreće od paradoksalnog, preko teološkog, do fiziološkog tumačenja jedne jedinstvene riječi Heraklitove filozofije. Ova jedinstvena grčka riječ koja je našla svoje mjesto skoro u svakom nazivu savremene nauke, za Heraklita ima kao centralan problem razumijevanje svijeta. Izraz logosa je višestruk i višeslojan, što nam govori da je samo značenje spekulativno i nedefinisano kao jedno. Često se ovaj izraz našao kao osnov za razvoj zasebne filozofske terminologije, pa čak i osnov po kome se razdvaja

¹²⁹ Vidi: Premec, Vladimir: *Logos u Herákleitosa*, M. C. M., Sarajevo, 1996, 7.

naučnost od nenaučnosti u intelektualnim tvorevinama. Današnje poimanje logosa, posebno u njegovoj pridjevskoj neologističkoj upotrebi se sinonimuje sa slovesnošću. Kako je i „slovesnost“ kao naša riječ višeslojna i višeznačna, tako nam razumijevanje pojma logosa nije od velike pomoći za razumijevanje Heraklitove filozofije. Kao što možemo čitati kod L. Tarana¹³⁰ da Marković odbacuje određene interpretacije Heraklitove filozofije, takođe uviđamo da on sve interpretacije preispituje prije nego uvidi njihove nedostatke ili prednosti da bi donio zgrušan sud o filozofskom pogledu na mjesto Heraklitove misli u interpretacijama. L. Taran nam svjedoči da je kroz kritike Markovića na druge interpretacije kao što su Kirkove, došao do zaključka da u konstantnom isticanju mana Kirkovih interpretacija logosa došao do nedostataka Markovićeve interpretacije¹³¹.

Heraklitov logos je osnov cjelokupne stvarnosti u konstruktivnoj snazi svoje višeznačnosti; logos nije skrivajući termin kako to razumijevaju teoretičari čije se tumačenje često razumijeva kao mistično čitanje Heraklita. Mističnost je često samo opravdanje za nemogućnost razumijevanja ovog centralnog pojma Heraklitove filozofije. Za Heraklita čak pojam „filologija“ posjeduje potpuno drugačije značenje, Heraklitova filologija ukoliko se logos uzme kao tačka stremljenja ka mudrosti upravo predstavlja njegovu filozofiju. Logos se izriče višestruko, što znači da mu je sadržaj izuzetno bogat¹³², bogatstvo logosa jeste u izričaju višestrukosti, i poimanju višeznačnosti. Težnja da se rekonstruiše riječ je posao koji poseže za etimologijom, i takav postupak često vrši redukovanje značenja. Svaki filozof koji nastoji da se uhvati u koštac sa redukcijom smisla, tu rekonstrukciju traži ne u filološkim

¹³⁰ Taran, Leonardo, *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Boston, 2001, 148.

¹³¹ Ibid.

¹³² Premec, cit. izd. 6.

analizama, već u spekulativnoj etimologiji. Cilj svih tumača Heraklitove filozofije nije u preispitivanju etimološke osnovanosti, već upitanost za mišljenje i smisao filozofije. Spekulativne etimologije, kao što je Hajdegerova, nemaju za cilj rekonstrukciju riječi već rekonstrukciju mišljenja. Iako je Hajdegerovo tumačenje možda od Heraklita načinilo „spontanog egzistencijalistu“¹³³, ono je značajno kao najsajjniji pokušaj rekonstrukcije mišljenja, i kako Charles H. Seibert kaže: „prije odbacivanja interpretacije samo zato što je spekulativna, moramo biti oprezni“¹³⁴. Zaključujemo da je za filozofsko tumačenje, koje nije opterećeno filološkim analizama, spekulativna interpretacija značajna i u sticanju što temeljnijeg uvida u sloj značenja skoro pa neophodna.

Fragment koji se često nalazi na početku kao uvod u Heraklitovo mišljenje, koji je najčešće predmet tumačenja glasi: „Ako poslušate, ne mene, nego Logos, mudro je složiti se da je sve Jedno“¹³⁵, i često je spor interpretatora kako ga treba tumačiti. Ovdje dominira tumačenje da se u ovom fragmentu *logos* treba razumijevati kao um, razum. Implicira da ukoliko saslušamo naš *common sense*, koji predstavlja našu mogućnost da sudimo, onda je nužno sve jedno. Ukoliko se ovako razumije logos, onda je cjelokupna stvarnost u svojoj cjelini racionalno uobličena, i Hegel je bio u pravu, ne postoji nijedan Heraklitov stav koji nije uvrstio u svoju logiku. Pošto je logos realna struktura, i saznavna mogućnost time što se da saslušati (spoznati čulima), neminovno otkriva da je cjelokupna realnost ustrojena principom uma. U ovakvom razumijevanju dolazi do sinteze pojma duše i logosa¹³⁶. Ono ima za dalju pretenziju da

¹³³ Marković, Miroslav: cit. izd. 25.

¹³⁴ Heidegger, Martin; Fink, Eugen, *Heraclitus Seminar 1966/67*, The University of Alabama Press, Alabama, 1979, predgovor Charles H. Seibert str. IX.

¹³⁵ Frg. 1.

¹³⁶ Šjaković, cit. izd. 233.

je logos uistinu „Bog samo bez antropomorfizacije“¹³⁷. Mada, kako se teološka teorija razlikuje i razvija, tako i ovo shvatanje može imati različite konsekvencije, sjetimo se samo Šljamaherovih interpretacija Heraklitovih fragmenata. Ukoliko, pak, imamo naturalizovani postupak tumačenja heraklitovskog logosa, onda kroz poistovjećivanje logosa sa prirodom, prirode sa Bogom, opet upadamo u teološke interpretacije. Jedno je sigurno sve je opravdano *sub specie aeternitatis*, kako bi rekao Spinoza.

Slušajući logos u prvom fragmentu, Heraklit vješto izbjegava sebe kao mjerilo stvari, retorički i filozofski odstupa od sofizma i daje jednu suptilnu kritiku; u konačnici i on ne posjeduje privatno poimanje, zasebno, njemu svojstveno, nego je i on dio jednog poimanja stvarnosti. „Ukoliko slušate mene, a ne logos“, je izjava koja bi od Heraklita napravila sofistu. Logos u svojoj vječnosti nije statična stvar poretka, već „poredak kao aktivna sila“¹³⁸. Psihološko shvatanje logosa ima za posljedicu da razumije cjelovitu oblikovnu silu cijelog sve-jednoga kao beskonačno vječnu dušu koja je aktivni princip svega propadljivog. Psihološko shvatanje logosa, se vezuje za Heraklitov fragment o granicama duše koje je nemoguće ishoditi, tj. dubine duha su beskonačne, tako tvrde Jeger i B. Snel. U korist ovakvom poimanju logosa kao sinonima za princip duše se vezuje razumijevanje Heraklitovog fragmenta o granicama duše: „Tako su iskon i krajnja granica i svakog mogućeg puta duše ono koje se na putevima duše ne može iznaći“¹³⁹. U skrivenosti, nemogućnosti iznalaženja logosnog konstrukta se gradi fundament na kome se formira psihološka

¹³⁷ Soccio, Douglas, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Cengage Learning, Boston, 2010, 67.

¹³⁸ Šljivić, cit. izd. 174.

¹³⁹ Despot, Branko, „Heraklit?“ u knjizi: *Vidokrug apsoluta*, sv. II, Zagreb, 1992.

interpretacija. Jedino je sigurno – u čovjeku duša heraklitovski shvaćena potencijalno razumijeva logos, čime ona može imati sličnosti sa istim, ali ne i biti isto. Zbog čega se u ovoj objektivnoj osnovi svega što jeste najednom preispituje spoznajni subjektivitet i duša, to možemo objasniti kao Adorno: „Kod Heraklita logos znači um, tako da na ovoj riječi možete vidjeti kako se, uprkos *tom intentio recta*¹⁴⁰, u neku ruku protiv njegove volje, ipak probija momenat subjektiviteta.“¹⁴¹

Probijanje subjektiviteta za posljedicu ima razumijevanje koje postavlja u logosu najsuperiorniji subjektivitet Boga. Sa druge strane često se možemo susresti sa tumačenjem logosa u prvom fragmentu kao argumenta, diskursa i takva tumačenja često za osnov imaju Burnetov prevod Heraklitovih fragmenata. Tako na primjer James Adam, oslanjajući se na Burnetov prevod, tvrdi da je prvi fragment čisti izraz depersonalizacije govornika. Koji u suštini govori ne slušajte mene Heraklita (jer ga Stari Grci i nijesu baš voljeli), već poslušajte moje argumente¹⁴². Što za poimanje logosa ima u osnovi zakonitost mišljenja, argument, logiku¹⁴³. Logos neminovno ima principijelni karakter, sudeći po svemu dualistički percipiran kao princip kosmologije (realna struktura) i kao sazajni princip (sazajno teorijska smislonost)¹⁴⁴; u konačnici monistički određen. Logos doživljava mnoge metamorfoze¹⁴⁵, prvenstveno kod Aleksandrijaca¹⁴⁶; pa tako je Kliment Aleksandrijski vidio u Heraklitu „paganskog

¹⁴⁰ Namjera, usmjerenost na objektnu stvarnost; antonim *intentio obliqua*.

¹⁴¹ Adorno, Teodor, *Filozofska terminologija, uvod u filozofiju*, Svjetlost, Sarajevo, 1986, 372.

¹⁴² Adam, James, *The Vitality of Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911, 70, 78.

¹⁴³ Sekstus Empirikus, *Sve što nas okružuje jeste i samo logično i razumno*. (N. P.: Hegel, cit. izd. 247)

¹⁴⁴ Vidi: Šijaković, cit. izd. 231.

¹⁴⁵ Bošnjak, cit. izd. 44.

¹⁴⁶ Npr. Logos za Filona Aleksandrijskog znači božanski uzor.

proroka sudnjeg dana“¹⁴⁷, dok su drugi pak u njegovom logosu vidjeli mogućnost za razvoj sopstvene terminologije, idealizma, egzistencijalizma itd. Heraklit je bio osnova za stvaranje doktrina, koje će postati dominantni dio intelektualnih tvorevina u kasnijoj religijskoj i filozofskoj misli. Mnogi naučnici su našli u logosu tehnički termin, i uložili su mnogo truda da otkriju njegov metafizički smisao. Nalazeći za shodno da se služe logosom kao terminom svoje filozofije, ili, pak, da metafizički ustroje poimanje logosa u Heraklitovoj filozofiji. Logos posjeduje svoj metafizički smisao, taj smisao je u sve-jednom bivanju; mada, „možemo ići u krajnost kao Vollkmann-Schuck koji tvrdi da je Heraklitovo tumačenje skriveno u vlastitoj istini“¹⁴⁸, što ne donosi nikakvo rješenje.

Čovjek je stavljen pred vladajućim logosom u fluidnost logike bivanja i neposredno sagledavajući svijet nastoji ići putem znanja. Uobličeno znanje, kao i priroda, poznaje zakonitosti. Naime, iako je često odbačeno značenje logosa kao zakona, ovo poimanje se nameće kao neophodno za razumijevanje Heraklitovog logosa. Ukoliko pojмимо logos kao zakon, postavlja se pitanje referentne tačke te logosne zakonitosti. Različito se pristupa postavljanju te iste tačke u odnosu na ovo poimanje logosa. Logos se često može čitati kao zakon prirode, kao zakon države, kao zakon kosmosa, promjene, ali i zakon duše, saznanja. Iako Barbarić¹⁴⁹ odbacuje mogućnost da se logos pojmi kao zakon, govoreći da postoji adekvatna riječ za zakon koju Heraklit upotrebljava, ipak smo skloniji Jaspersovom mišljenju da je „logos početak zakona“¹⁵⁰. Ukoliko, pak, uzmemo da je logos samo riječ sve-jednosti, onda

¹⁴⁷ Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 2001, 57.

¹⁴⁸ Barbarić, Damir, *Grčka filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1995, 43.

¹⁴⁹ Ibid. 47.

¹⁵⁰ Jaspers, cit. izd. 19.

se ne može izbjeći da je u mudrosti govor i nužnost (zakon) objedinjen u umnom mišljenju (φρῶναι)¹⁵¹. Upotreba termina φρῶναι od većine autora za mudrost je imala za posljedicu teološki oblikovane interpretacije; jer ovaj izraz može označavati i vjerovanje. Uistinu Heraklit kaže: „Izmiče da bude spoznato zbog ljudskog nevjerovanja“¹⁵², ali ne stiže se utisak da je Heraklitu cilj stvaranje novog religijskog pokreta, mada „mogao je da bude vjerski reformator da nije previše prezirao prost narod da bi se upuštao u širenje svog učenja“¹⁵³. Opaska o nevjerici je ovdje usmjerena prvenstveno na gnoseološko poimanje, ali i na neophodnost za dubinsko zahvatanje mudrosti u jedinstvu sa logosom. Skriveni logos, po kojem se sve zbiva, je sa zakonom praktično obuhvaćen u umnom mišljenju, u čemu neposredno leži suštinska mudrost. Ovdje se logos očituje kao zakon rađanja svega u diobama, i može se govoriti o λόγος σπερματικός, dok pak sa druge strane poimajući logos kao uzrok onda možemo govoriti i o logosu kao πνευματικός λόγος. Logos kao stvoritelj umnosti, često podrazumijeva poistovjećivanje logosa sa Bogom; dok logos kao pokretač (uzrok) ima svoju nesvodljivost i sadržajnost u duši, Bog u Heraklitovom poimanju zadobija poziciju Jednog nesvodljivog, ali se o njegovoj sazajnosti ne raspravlja. Na trenutke koje otkrivaju kritike mitologije tog vremena se otkriva mogućnost da se čak sam(i) Bog(ovi) moraju kao mlađi od nastanka svijeta ustrojiti po logosnom bivanju stvarnosti. Nestalnost realiteta i nemogućnost pronalaženja istih u vječnosti, Heraklita misaono sagledavanje u dubinama svoje duše dovodi do rješenja da stalnu procesualnu svodljivost u borbi suprotnosti moramo pojasniti logosom, ne mitom. Ovaj proces demitologizacije realiteta je oblikovan u poimanju logosa kao zakona postojanja

¹⁵¹ Ibid. 19.

¹⁵² Frg. 116.

¹⁵³ Rasel, cit. izd. 59.

ali i zakona duše. Taj logos, udes (sudbina Anaksimadrovski rečeno)¹⁵⁴ po kome se sve zbiva je racionalizovan, ali ne i u potpunosti racionalan princip cjelokupne stvarnosti. Poredak cjelokupne stvarnosti nije pasivni podmet svenosećeg, već je kod Heraklita poredak shvaćen „kao aktivna sila koju nazva logosom, razumom ili božanstvom“¹⁵⁵. Logos jeste aktivna sila zbog fundamentalno određenog kretanja u kosmološkom principu shvatanja svijeta u Heraklita, ali i nije naprosto razum i nije naprosto božanstvo, a opet je sve navedeno. „Logos je put, zakonitost, ritam, sloboda i mudrost svijeta, društva i čovjeka“¹⁵⁶, logosni put je put moralnosti i saznanja, zakonitost je logosno ustrojenje svijeta i države i božanstava kroz borbu suprotnosti, sloboda je logosna jer je spoznaja teško saznatljivog sakrivajućeg prirodnog, i u konačnosti mudrost jer je logos cilj mudrosti i čovjeka i društva i svijeta. Zbog ovakvog shvatanja logosa, često se na marginama Heraklitovih gnoma zapiše jedinstvena odredba njegove filozofije kao materijalističkog monizma, istina „logos je za Heraklita sve-jednost“¹⁵⁷ ali ne postoji osnovanost za materijalističko opravdavanje monizma. Naime, zbog uzimanja vatre kao pratvari (*urstoff*), često se olako Heraklitovom monizmu pripiše materijalizam; njegov odabir vatre kao pratvari je čisto ispunjenje simboličke potrebe za objašnjenjem stalnog kretanja, koje se odvija jedinstvenom sve-jednošću logosa.

Heraklit je u svom monizmu otišao korak dalje, logosnost naime, postaje sveobuhvatni princip svejednosti. Kao filozof bivanja nalazi za shodno da je sve logosno, što ga čini panlogosnim filozofom. Logos nameće nužnost (χρῆων), ali

¹⁵⁴ Korać, V. Pavlović, B., *Istorija filozofije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1984, 31.

¹⁵⁵ Šljivić, cit. izd. 174.

¹⁵⁶ Nedeljković, cit. izd. 33.

¹⁵⁷ Barbarić, cit. izd. 48.

Heraklit u kosmološkom oblikovanju vidi neophodnost za nužnošću, jer proizvoljnost ničemu nije dovela. Heraklit je u starijim mitovima vidio konstantu potrebu za stvaranjem novih mitova za pojašnjenje svake novonastale pojave s kojom se susretne čovječanstvo, uvidjevši stalno mijenjanje samih objašnjenja kosmološki ustrojenih u mitovima svoga naroda, te nastoji da nasuprot takvom poretku misli pruži jedan jedinstveni zakon bivanja sveobuhvatnosti svijeta. Demoralitet kojim su obojeni grčki mitovi je depasiran sa sve-jednim važenjem logosa za sve stvari. Izuzeci u moralnom djelovanju više ne postoje i to su samo pogrešne predstave Hesioda i Homera, zato je njegovo djelo „jedini put za sve“. Heraklit trpi izuzetke samo kada su saznavni procesi u pitanju, naime, samo mudrac (težilac savršenstvu) može se uhvatiti i koštac sa saznanjem logosa. Takav vještac¹⁵⁸ (platonovski rečeno) se rijetko rađa među nama, jer „pak magarcima je draža slama nego zlato“¹⁵⁹. Heraklit postaje dijalektičar prirode, „on bivanje svijeta vidi kao proces dijalektike u kojem se logos pojavljuje kao prirodni zakon, prema kome čovjek ostaje lišen mogućnosti da na njega utiče i da ga promjeni.“¹⁶⁰ Za razliku od Platona, Heraklit ne vidi svrhu mogućnosti promjene zakona prirode (*sveopšteg zakona*), već je svrha našeg poznavanja logosa „da se naši ljudski zakoni usklade sa njim“¹⁶¹. Zbog ovakvog stava Heraklita i drugih predsokratovaca rana grčka filozofija je kritikovana da više mari za kosmološka nego za epistemološka pitanja, tvrdi Raoul Mortley¹⁶². Pa se sa pravom može reći da je Heraklit prvi „pokrenuo pitanje spoznaje“¹⁶³. Pored svega

¹⁵⁸ Platon, *Kratil*, Studentski centar Sveučilišta, Zagreb, 1976, 25.

¹⁵⁹ Frg. 51.

¹⁶⁰ Laušević, Savo, *Filozofski pojam kritike*, Unireks, Nikšić, 1995, 31.

¹⁶¹ Vidi: Koplston, cit. izd. 79.

¹⁶² Mortley, Raoul, *Chapter I. Logos Identified* u časopisu: *Word to Silence*, 1. The Rise and Fall of Logos. Paper 2, 1984, 19.

¹⁶³ Vejnović, Nevenka, cit. izd. 13.

napomenutog, moramo imati na umu da logos nije univerzalan sa ljudske tačke gledišta, da nije zajednički u spoznajnoj sferi, da se na isti način „kao mit ponaša u objektivnom egzistiranju dostupan je svima u svojoj promjenjivosti ali je ne saznatljiv u svojoj vječnosti“¹⁶⁴. Objektivna dostupnost označava da je prijemčiv svima ali sazajno neuhvatljiv, da je rasprostranjen u svoj objektivnoj realnosti i da vlada njome, a da je skriven.

Logos kao zakon bivanja, uspostavljaajući harmoniju sveopšteg kretanja mora biti skriven i nesaznatljiv čovjeku, čiju prirodu Heraklit posve ne cijeni kao božansku. Iz ovakve postavke mi uviđamo da su naši sazajni procesi iako ih je nemoguće usmjeriti u saznavanju zakona sazajnosti koji se ispostavlja u konačnosti kao kosmološki zakon, uvijek određeni logosom. Prosto se otkriva paradoksalnost u saznavanju samog sazajnog zakona, da li bi on predstavljao ikakvo valjano saznanje jer je van zakona saznavanja? Ovakav paradoks je posve obezbijedio logičnost postuliranja logosa kao nesaznatljivog principa saznavanja. Logosno određeno saznanje se u Heraklitovom poimanju karakteriše kao najdublje umno saznanje. Logosno određeno saznanje se ogleda u najdubljem sagledavanju suštine koja se otkriva u zakonitostima bivanja, takva zakonitost nam se otkriva u našim misaonim dubinama duše u svojoj konačnosti nesaznatljiva i neotkrivena zakonitost, jer „ljudi ne umiju da misle dijalektički, ljudi nijesu u stanju da spoznaju logos, iako ga svakodnevno posmatraju“¹⁶⁵. Posmatranje nam ne garantuje saznanje, ne garantuje poznavanje zakona, jer naše gledanje u poredak zakona nas čini samo nemoćnima da u svojoj konačnosti spoznemo nešto vječno važeće sve-jednog. Radi jasnoće, ukoliko posmatramo neki činilac objektivne stvarnosti kao mit ili logos koji su u objektivnoj dostupnosti tu prisutni, to nam ne daje za pravo mišljenje da smo taj činilac

¹⁶⁴ Ibid, 16.

¹⁶⁵ Aleksandrov, G. F et al, cit. izd. 62

objektne stvarnosti spoznali u njegovoj suštini. Skrivajući logos u objektnoj stvarnosti sveprisutan je skriven ali po njemu u Heraklita sve biva, skriven a opet jedini zakon bivajućeg. Ovako pozicioniran logos koji je uokviren u objektnom, često ćemo naći kao opravdanje da se Heraklitova dijalektika sama, naziva „objektivnom dijalektikom“¹⁶⁶. Dijalektika shvaćena u objektivitetu postaje objektivni zakon svega, dok je za Hegela ovako shvaćena dijalektika kao objektivitet, „naznačena kao princip“¹⁶⁷ *per se* negira stavove da je kod Heraklita dijalektika metodski još uvijek nerazvijena (ovakvoj tvrdnji je sklon Jaspers)¹⁶⁸ jer načini suprotnosti nijesu jasno izdiferencirani. Metodsko razlikovanje je ostvareno kod Hegela u potpunosti, ali je onda heraklitovska dijalektika zadobila posve drugačije značenje. Zbog ovakvih stavova koji se vežu za poimanje heraklitovski obojene dijalektike pored Heraklitovog imena se često može naći titula praoca dijalektike materijalizma.

Nedeljković¹⁶⁹ uviđa značaj metodskog potencijala u heraklitovski poimanoj dijalektici, pa ipak tvrdi da su prije Heraklita rani grčki mislioci skloni traganju za znanjem, bez metodološke osnovanosti; dok nam se nameće tvrdnja da je Heraklit postulirao metod svoje filozofije koji je efikasno primijenio na sticanje znanja o prvim počelima. Nedeljković u Heraklitovoj filozofiji takođe vidi uspostavljanje metode (puta) mišljenja, „on za njom (metodom) traga i pronalazi je i nadalje je sprovodi“¹⁷⁰. Iako je relativizacija nadošla kroz osnovanost svefluksirajuće stvarnosti, Heraklit nije sklon relativizovanju saznanja kao Kratil, „relativitet se proteže na teoriju spoznaje,

¹⁶⁶ Bošnjak, cit. izd. 40.

¹⁶⁷ Hegel, cit. izd. 241.

¹⁶⁸ Jaspers, cit. izd. 26.

¹⁶⁹ Nedeljković, cit. izd. 29.

¹⁷⁰ Ibid, 29.

ali ne poriče objektivnu istinitost¹⁷¹. Naime, Heraklit se koristi empirijskim sadržajima da pojasni objektivne zakone, da približi subjektima logosa njegov objektivitet. Logos kao objektivni zakon svega, je suprotstavljen empirijskom relativizmu i svepodložnom kretanju kao suprotstavljen vječni kanon stvarnosti i postojanja. Logos je najspontaniji izraz dijalektičnosti starogrčke umštenosti jednog predsokratovca, Aleksandrov¹⁷² čak tvrdi da je cjelokupna Heraklitova filozofija produkt spontane dijalektičnosti. Zaključimo Šarčevićevim riječima: „Heraklitska *dijalektika* – prva, a odista i jedina evropska koja je čista filozofija polariteta“¹⁷³. Logos kao sadržajni zakon sveopšteg polariteta svijeta koji se ogleda u borbi suprotnosti je centar prve dijalektike u evropskom poretku misli, koji doživljava transformacije kroz razne poretke misli i svoju primjenu nalazi čak i kod mislilaca koji u svojim fundamentima imaju različite pristupe u filozofiji. „Praotac dijalektike materijalizma“¹⁷⁴ je svoje učenje o vatri kao praisvoru svega produžio i preoblikovao iz tvarnog sagledavanja u principijelno sagledavanje, tj. u dijalektičko shvatanje razvitka cijele prirode, njene fluidne logike bivstva.

Sa druge strane, kako je logos nosilac zakona bivanja, i kako je u saodnošenju ljudi sa tim zakonom mistifikovano, nespoznatljivošću, čovjek u opiranju logosa vidi nešto strašno, tvrde klasici marksizma, pa zbog straha od onoga što se ne da spoznati, logos doživljava olako metamorfoze u dogmatski obojene termine. Podsjeća nas James Adam da je „Logos kasnije zamijenjen riječju *δόγμα* u prvom fragmentu“¹⁷⁵, i to upravo

¹⁷¹ Aleksandrov, G. F et al, cit. izd. 63.

¹⁷² Ibid, 51.

¹⁷³ Šarčević, Abdulah, *Filozofija u vremenu, filozofija modernog doba II*, I. P. „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1991, 303.

¹⁷⁴ Premda tako nazvan od strane klasika marksizma.

¹⁷⁵ Adam, James, cit. izd. 80.

zbog doživljaja logosa kao strašnog zakona onostranosti. Ovakvo poimanje je često navodilo na mišljenje da se logos treba razumijevati kao istinitost, što naposljetku odgovara srednjovjekovnom određenju jedinstvenosti istine i Boga gdje se često dogmatizam istine u teološkim tumačenjima zadobija monizmom; Premec¹⁷⁶ nas upozorava da je prevođenje logosa kao istinitosti najdalje Heraklitovoj filozofiji. Često se Heraklitov logos dovodio i u neposrednu vezu sa logosom iz „da su Hegel i Niče izrekli odveć poznate stavove o Heraklitu, jer nijesu imali 660 stranica napisanih o Heraklitu od strane prof. Markovića“¹⁷⁷. Naime, Marković je svojim prevodima, komentarima i tumačenjima odveć pomogao razumijevanje Heraklita u evropskim intelektualnim krugovima, ali je nesporno da Marković odustaje od teološkog razumijevanja Heraklitove filozofije.

Logos je zajednički za sve stvari, pa se doživljaj logosa kao strašnog zakona onostranosti ne može opravdati teološkom težnjom da se Heraklitova filozofija primijeni u poimanju i tumačenju kanonskih spisa, Heraklit je mračan i za svoje doba. Bit logosa jeste u sveobuhvatnosti suprotnosti i njihovom jedinstvu u jednome kroz borbu. Logos nje moguće zahvatiti čulima jer kako nam već u prvom fragmentu Heraklit poručuje: „Taj Logos, koji vječno bivstvuje, ljudi nisu sposobni da razumiju niti istom kad za njega čuju, niti nakon što za njega čuju. Mada se, naime, sve dešava po tom Logosu (mnogi) ljudi liče na neiskusne kad se oprobaju u takvim riječima i djelima o kojima ja raspravljam, razlikujući svako prema njegovoj prirodi i objašnjavajući kako s njim stvar stoji. Ostali pak ljudi ne znaju šta budni rade, upravo onako kao što zaboravljaju ono to u snu

¹⁷⁶ Premec, Vladimir, *Logos u Herákleitosa*, M. C. M., Sarajevo, 1996, 13–14,

¹⁷⁷ von Staden, H. ed., *The American Journal of Philology* Vol. 93, No. 4, The Johns Hopkins University Press, Oct., 1972, 608.

rade“¹⁷⁸. Iz ove potrebe da se logos čuje, često ćemo naći objašnjenje da logos treba razumijevati kao govor, zbor, smisleni govor o nečemu. Takvom mišljenju je sklon određen broj autora, pa i sam Hajdeger dovodi u vezu logos sa govorom, sa pričanjem, sa ispričanim, što je potenciranje sličnosti u poimanju sa mitom. Jedno je sigurno - za Hajdegera, kao i za većinu autora, naznačuje se bitan momenat jedinstva pa je logos u konačnosti dovođenje mnoštva u jedinstvo kroz zbor, tj. „dovesti skupinu u jedinstvo“¹⁷⁹. Totalitet sadašnjice u logosnom objašnjenju kao i „totalitet sadašnjeg bivanja je ispod ovoga jednoga“¹⁸⁰. U korist Hajdegerovom tumačenju logosa kao govora, rečenoga ide u prilog i frg. 3¹⁸¹ gdje se jasno akcentuje potreba za slušanjem logosa da bi se on razumio. Dolazimo do zaključka da je logos sve izrečeno i ništa navedeno¹⁸², i da je logos zadobio značenje koje je slojevito i primjenjivu vrijednost kroz terminološko određenje u svojoj jednoznačnoj neodređenosti, pa zagovaramo Majnarićev postupak da se logos ostavlja u izvornom obliku bez prevoda¹⁸³.

Jedinstvenost zakona u Heraklitovoj filozofiji

Heraklitov monizam koji se često definiše kao materijalistički monizam, zbog odredbe pratvari kao jedinstvene materije, za koju je on našao za shodno da bude vatra, je nematerijalna

¹⁷⁸ Frg. 1

¹⁷⁹ Heidegger, Martin, *Early Greek Thinking (The Dawn of Western Philosophy)*, Harper San Francisco, New York, 1984, 60.

¹⁸⁰ Ibid, 74.

¹⁸¹ Frg. 3 glasi: *Iako su čuli za Logos (slušali o Logosu) ne razumiju ga, nalikujući na gluve, što o njima svedoči i poslovice: „Iako prisutni, ipak su odsutni“.*

¹⁸² Up. Jaspers, cit. izd, 18.

¹⁸³ Majnarić, Niko, *Heraklit. Svjedočanstva i fragmenti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.

principijalnost jednog simbolizma. Ovako shvaćen materijalizam kod Heraklita je svoju paradoksalnost ostvario kod mladohegelovaca i samim tim postao napose održiv jedinstveni opis Heraklitove dijalektike. Heraklitov monizam je evidentiran u principijelnoj formi ostvarivanja aksioma „istina je jedinstvena (jedna)“. Zakonitosti koje se ekvivalentiraju u poimanju samog gnoseološkog oblikovanja nijesu svedene pod mnoštvenost zakonskih odredbi kognitivnih aparata, već u jedinstvenosti razuma određeni monistički isključujući (pojednost) u jednom (opštem). Heraklit u uopštavanju zakonitosti okvira svoga vrhovnog zakona logosa, koji je ostvaren u jednosti (suštini) jednoga, niječe postojanje zasebnih zakonitosti. Zasebne zakonitosti i ono što nije kolektivistički određeno u svijesti pojedinaca, ne drži Heraklit za razumno, jer naprosto nije zajedničko nije *common sense*. U prilog izrečenom ide frg. 91¹⁸⁴ koji insistira da je *razum ono što je zajedničko svima*. Ukoliko je Jedno nosilac cjelokupnog bivanja svijeta, tj. ukoliko se istina ostvaruje kao jedna u jedinstvenosti mnoštva u svijetu, ta jedinstvenost se mora ostvariti po jednom jedinstvenom zakonu koji Heraklit naziva božanskim insistirajući da je stariji od svega što nastaje i biva po zakonitosti tog jednog zakona. Država se oslanja na zakon koji je zajednički, odredba *ius commune* uslovno rečeno, zakon koji mora biti zajednički da bi zavrijedio razumljivost pa i razumnost; njegova razumnost na državnom nivou se postiže *hranjenjem* sa izvora božanskoga zakona koji je kosmički izvor razumnosti svijeta. Božanski zakon je zajednički kao i razum, pa je on zakonitost svoje istinosne egzistencije zadobio kroz monizam. Jedinstvenost božanskog zakona je svojevrsna

¹⁸⁴ Frg. 91 glasi: „Razum je zajednički svima. Oni koji žele da razumno govore treba da se oslanjaju na ono što je zajedničko svima, kao država na zakon i još jače. Sve, naime, ljudske zakone hrani jedan božanski zakon koji uistinu vlada dokle hoće, svima je dovoljan i sve premašuje.“

samovoljna odredba svijeta kao htjenja da se bude, biti u istini zakon se određuje kao Jedno. Zakon kao Jedno, zadobija i odredbu vječnosti, jer kao zajedničko odolijeva vremenitosnom nebivanju; jer zadobijanje slave kao vječnog statusa je odabir jednoga područava nas Heraklit iz frg. 111¹⁸⁵. Oni koji žive po ustrojstvu logosa, oni koji žive kao *homo-logein* (u skladu sa logosom) biraju Jedno prije mnoštvenosti, jer zakon obezbjeđuje moralan život i život u harmoniji. Radi detaljnijeg razumijevanja, treba uzeti u obzir da je svima u zajedničarenju u božanskom zakonu pod kojim se razumnost određuje kao ono zajedničko dato da biraju vječnost Jednog, nažalost *većina je zasitna poput stoke* i ređe se odlučuje putem zakona, jer je *mного рđавиh, а мало добриh*. Kakvo je mjesto jednog ljubitelja mudrosti u poretku jednovažećeg jedinstvenog zakona? Heraklit tvrdi da živjeti u istini znači ostvarivati se u jedinstvu sveopšteg zakona i prevazilaženju sebstva i ustvrđivanju jedinstvenosti zakona koji je istina. Ili, kako je to Milenko Perović hegelovski odredio čitajući Heraklitove fragmente: „Živjeti u istini znači učestvovati u božanskom zakonu, slijediti to zajedničko, upravljati se prema opštem zakonu, opštem umu svega“¹⁸⁶. Neminovno je da je Gomperz bio u pravu tvrdeći da je, u jednu ruku, Heraklitova filozofija „radikalno-revolucionarna, jer ruši sve granice između dobra i zla, dok je u drugu ruku istorijski konzervativna“¹⁸⁷. Nasuprot ovakvom gledištu, V. Jeger u

¹⁸⁵ Frg. 111 glasi: „Ta kakav je njihov um ili razum? Povode se za narodnim pjevačima, sa svetina im je učitelj, jer ne uviđaju da su ‘mnogi rđavi, a malo ih je dobrih’. Najbolji (najplemenitiji) ljudi odabiraju jedno umjesto svega ostalog – vječnu slavu umjesto prolaznih stvari, dok se većina zasiti poput stoke.“

¹⁸⁶ Perović, Milenko, *Istorija filozofije*, Filozofski fakultet u Novom Sadu odsek za filozofiju, Novi Sad, 1997, 88.

¹⁸⁷ Navedeno prema, Bazala, Albert: *Povijest filozofije*, Globus, Zagreb, 1988, 115.

ovom zajedničkom (zakonu), zbog osobenosti Heraklitove psihologije, vidi božije zapovjesti¹⁸⁸ (kanone), hrišćanski oblikovan zakon. (Iako se u svakoj težnji da se Heraklitovo poimanje jedinstvenosti zakona pojmi kao božanski zakon, zapovijest). Prethodno izrečeni stav o jedinstvenosti zakona nije jedini pristup u tumačenju i interpretaciji. Perovićev pristup je usmjeren na posve drugačije poimanje, dok često možemo čitati i racionalističke pristupe ovoj problematici. Zaključujemo da nam se, zbog percepcije logosa kao zakona, i samo poimanje zakona u njegovoj monističkoj određenosti otvaraju različite mogućnosti za poimanje istoga. V. Jeger za razliku od drugih teoretičara vidi u htijenju jednoga kosmološkog principa, Vladara (Boga) koji u „svojoj apsolutnoj savršenosti je... najkorisniji zakon za sve“¹⁸⁹. Moramo razmotriti ovaj neuspjeli pokušaj pokršćavanja Heraklita, kako to naziva profesor Premec. Zakon jeste božanski zbog svog kosmološkog određenja, kao i sa stanovišta vječnosti ali sama volja Boga nije, jer ovom zakonu se *valja pokoravati* kaže Heraklit u frg. 110, dok je, u hrišćanskoj dogmatici nemoguće nepokoriti se volji jednoga Boga. Pozicija monizma je nešto drugačija što primjećuje i sam V. Jeger naime, „Heraklit nije zadovoljan formulom: ‘sve stvari potiču iz jednog’, nego tvrdi: ‘sve je jedno’“¹⁹⁰. Ovom monističkom principu imamo suprotstavljene pozicije Jegera i drugih teoretičara gdje je, pak, objedinjujući princip Bog i njegova volja, dok se kod drugih teoretičara kosmos prepoznaje kao ujedinjujući, pa Mikecin svjedoči: „Ono sve kojim objedinjena bivaju ona sva jeste svijet κόσμος“¹⁹¹. Biće je jedno, i kao takvo prethodi bivanju zakona koje je

¹⁸⁸ Jeger, Verner, *Teologija ranih grčkih filozofa*, JP Službeni glasnik, 2007, 100.

¹⁸⁹ Jeger, cit. izd, 108.

¹⁹⁰ Jeger, cit. izd. 106.

¹⁹¹ Mikecin, cit. izd. 36.

nahranjeno božanskim zakonom, ali biće kao jedno prethodi bivanju zakona. Jednog je Heraklit svjestan, „od jednoga tona ne nastaje muzika“¹⁹², tako ni od jednosti zakona ne može nastati harmonija u svijetu. Takva jedinstvenost zakona koja postoji za sebe po svom kosmičkom htijenju, se u postojanju za sebe vječnoga zakona jednoga ipak ostvaruje na opštem planu.

Heraklitovo poimanje zakona se naslanja na njegovo kompleksno poimanje logosa, tj. logos kao početak zakonitosti dozvoljava pojavu sverodenog da se pojavi da izađe na vidjelo da bude ostvareno u bivanju. Kako Sekstus zagovara da je vrijeme prva suština, moramo odati priznanje da nas u filozofiji Heraklit upoznaje sa tom prvom suštinom, da nam daje sveopšti prvotni princip po kojem sve biva u zakonitosti, ne pojavnosti, već opstojanju svijeta. Kažemo da je vrijeme materijalna suština, što za dalje konsekvence ima da je suština zakona u njegovoj nematerijalnosti ostvariva kao vječnost Jednoga. Po redu vremena stvari streme ka propadanju, tj. po redu vremena stvari moraju propasti, zakon se ne nalazi u redu vremena jer je nematerijalizovan pa stiće vječnost; zakon donosi red vremena po kojem stvari propadaju gdje je njihovo postojanje omeđeno i usmjereno ka nepostojanju. Heraklit u propadanju ne vidi kao Anaksimandar nepravdu, već je to nužnost i neizbježnost jednoga zakona. Kosmos je bivanje, za čiju opstojnost je neophodan identitet propadanja i postojanja¹⁹³. Zakonitost koja objedinjuje propadanje i postojanje ne vrši u objedinjavanju negiranje propadanja, pa je jedinstvenost zakona kao sveopšteg u njegovoj potencijalnosti za razvoj kroz prosto nastajanje; nastajanje nije puka logička suprotnost propadanja, već u heraklitovskom poimanju oni postoje jedinstveno bez međusobne mogućnosti isključenja. Aristotelova opaska¹⁹⁴ da

¹⁹² Hegel, cit. izd. 247.

¹⁹³ Up. Hegel, cit. izd. 245.

¹⁹⁴ Aristotel, cit. Izd. 143.

je za ovakvo stanje stvari nužan zaključak da je u tom jedinstvenom zakonu sve istinito je logična ali i ne opravdana. Naime, Heraklitovo jedinstvo suprotnosti ne daje prevlast da je svemu sve istina. Heraklit je svjestan da je u svijetu više onih koji žive kao da imaju svoju zasebnu istinitost¹⁹⁵, ali je zakon i njegova jedinstvenost istinita, pa je Aristotelova opaska: „Čini se da Heraklitov stav po kome sve jeste i nije čini da sve bude istinito“¹⁹⁶, nedostajuća sa referentnošću na jedinstvenost zakona. *Sve jeste i nije* je odrednica koja zakon kao Jedan čini mogućim kao opštevažeći. Aristotelov pristup je posve prilagođen njegovom razumijevanju i upotrebi Heraklitove misli, ali je neminovno da su suprotnosti koje srećemo u Heraklitovom monizmu samo *coincidentia oppositorum*. Ne postoji konstituent van jednog sveopšteg važećeg zakona, iako *spavajući* žive kao da je njihov privid zbiljski (istinit), u borbi svejestosti i svenijekanja istinitost je u jednom „samo sebe obrazujuće vladanje bivstvujućeg u cjelini“¹⁹⁷. Taj jedinstveni zakon je *σπερματικός*, zakon rađanja ali i umnosti, je stvoritelj umnosti. Jaspers ima pravo kada tvrdi da „Heraklitova filozofija vodi borbu protiv lažnoga, a daje uputstva za život u istinitome“¹⁹⁸, jer to svevažee božansko upravljanje (pilotiranje) je neizbježno i univerzalno, samo što je privid češći i lakše je u zabludi oslobođen težine moralnosti živjeti. Alex Long naime tvrdi da je božansko umno i sveobuhvatno, zakon i logos su objedinjeni u umnom, a u umnom leži mudrost; sa napomenom da je „umno jedinstveno pilotiranje svijetom univerzalno“¹⁹⁹. Ta jedinstvenost je za dalje imala posljedice da

¹⁹⁵ Frg. 92 glasi: „Mada je ovaj zakon zajednički (opšti), mnogi žive kao da imaju vlastitu pamet (moć rasuđivanja)“.

¹⁹⁶ Aristotel, cit. Izd. 143.

¹⁹⁷ Šijaković, cit. izd. 212.

¹⁹⁸ Jaspers, cit. izd. 23.

¹⁹⁹ Long, Alex, *Wisdom in Heraclitus*, u *Oxford studies in Ancient*

monizam u Heraklitovoj mudrosti, tvrdi Alex Long, prati monizam i njegovog svijeta²⁰⁰.

Unitarnost same mudrosti u Heraklitovom poimanju se ogleda kao poimanje da je sam pristup mudrosti jedan, ali i da je sadržaj te mudrosti u zakonu Jednoga jedinstven (unitaran). Unitarnost se ogleda i na planu zakona i planu sadržaja. Unitarnost zakona postavlja samo jedan jedinstveni smjer koji postavlja cilj moralnog djelovanja kao življenja u saglasnosti sa jedinstvom zakona. Zaključujemo da je logos (λογος) početak zakona (νομος) i da nasljeđuje unitarnost istoga, da se u praktičnom djelovanju objedinjuju unitarnošću umnom mišljenju (φρονεῖ) gdje se čovjek susreće sa mudrošću (σώφρονα), koja nije izvan njega. Čovjeku nedostaje cjelokupan uvid, cjelina je nedostajuća, ali opet svu mudrost treba da traži u sebi sa sviješću da mu je cjelina nedostižna i često u prividu. Heraklit cijeni prevazilaženje sebe, uspinjanje kroz vladanje sobom u putu postavljenim od mudrosti po zakonu jednom. Saglasje božanskoga (cjelovitog) i ljudskog (necjelovitog) uma jeste suština, istina²⁰¹. Ljudskom stajalištu nedostaje cjelovit uvid u mudrost, božanski pak je suštinski. Većina sadržaja božanskoga porijekla je nesaznato, naprosto ignorisano samo zbog nevjerice. Zbog heraklitovskog poimanja zakona koje se proširuje sa metafizičkog plana na etički, često teoretičari koji su skloni psihološkom tumačenju logosa, kao što su Šijaković, Jeger, B. Snel i drugi; zagovaraju odvajanje zakona prirode i zakona logosa (u njihovom poimanju duše). Ova jedinstvenost zakona je nužna i neodvojiva, dualitet u odredbama zakona je samo privid jer je nemoguće razbiti sveobuhvatni monizam u Heraklitovoj filozofiji.

Philosophy ed. David Sedley, vol. XXXIII, Oxford University Press, New York, winter 2007, 15.

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Up. Perović, cit. izd. 88.

Zakonitost u Heraklitovom pogledu na bivanje i na mudrost donosi da je ona nužna i da proizvoljnost ne vodi nikuda, znači da je samo zakonita staza, mudra staza kojom treba da hodi čovjek. „Proizvoljna staza ne vodi nikuda, saglasnost (νομος²⁰²) je mudro“²⁰³, tvrdi Petrović.

Heraklitovo Jedno (τὸ ἓν)

Jedno u Heraklita je cjelokupna objektivna stvarnost, materijalnost svijeta je jedna i mnoštvena u svojoj jednosti. Jednost cijele stvarnosti je određena u već pojašnjenom simbolizaciji vatre kao nematerijalnog fluidnog principa cijele materijalnosti. Kako to Jedno biva? Jedno biva po jedinstvenom principu bivanja koji zakonski odredi Heraklit kao Logos. U bivanju je objektivitet tog zakona, jednog nemjenjivog u svojoj fluidnosti sveživuće prirode. Iz svega (jednoga) biva sve (mnoštvenosti), gdje se jednost cjelokupne stvarnosti ne gubi nastajanjem i nestajanjem već je sve u Jednom sadržano. Jednost svoju ontologizaciju zadobija mogućnosti mnoštva. Takav princip za dalje ima posljedice jedinstva u mnoštvu i jedinstva u razlikama, koji za dalje postaje princip dijalektičnosti Heraklitove filozofije. Kako je stanje svijeta obrazovano po principu *iz svega jedno i za jedno sve*, nazire nam se zaključak da je borba suprotnosti osnov za opstajanje Jednoga. Zaključujemo da je sukob suprotnosti od suštinskog značaja za bivstvovanje Jednog, a da je njegovo bivstvovanje sama mogućnost da se isporodi mnoštvenost u pomenutoj borbi. Mnoštvenost nije slučajni produkt borbe suprotnosti u bivstvovanju Jednoga, već je mnoštvenost suštinska odredba sveobuhvatnog jedinstva Jednoga. Jedno ima suštinsko određenje samo u postojanju mnoštvenosti, slučajnost u poretku koji se zbiva po zakonitostima logosa nije dozvoljena

²⁰² νομος se može razumjeti i kao zakon.

²⁰³ Petrović, cit. izd. 43.

u dijalektici Heraklita Mračnog. Kako je ovaj put, put mračnog pristupa uvida u tamne osnove svijeta, potrebno je osvijetliti supstrat svijeta, za šta je Heraklit u pogledu na svijet našao munju, bljesak itd. Jedno je konkretno opšte, i „Heraklitova filozofija više odgovara ideji konkretno opšteg, Jedno koje postoji u mnoštvu, identitet u razlici“²⁰⁴. Bivstvovanje je Jedno u svemu što jeste na konkretnom planu opštosti, Jedno nije smješteno van konkretnosti bića; Jedno je sve i u svemu. Jedno se onda kao konkretna pokretačka snaga može razumjeti kao da je u razdiobi, u razdvajanju isporodila mnoštvenost. Nadalje, Proklova napomena²⁰⁵ nas upozorava da je Jedno izvor ljubavi a ne razdora. Jedno je u napetosti svoje konkretnosti i svoje opštosti razvučeno u značenju i nedefinljivo kao pojam svojstven razumljivom, Jedno je kao takvo moguće u čovjekovom poimanju, ali on nastoji da se konkretizacijom saodnosi prema svijetu kao fragmentu, ali čak i taj fragment je cjelina bivstvjućeg Jednoga. Zakon koji održava opstojanje Jednoga kao takvoga opšteg principa, se često može pročitati kod raznih teoretičara kao ideja kosmičke pravde²⁰⁶ koja ne dozvoljava smiraj borbe suprotnosti. Ovako shvaćena ideja pravde ne dozvoljava prevlast jedne od suprotnosti već drži sve stvari i svijet u tenzionalnoj napetosti između dvije strane. Nameće nam se zaključak da je Heraklitovo poimanje da su suprotnosti međusobno ekvivalentne upravo produkt ideje onostrane kosmičke pravde²⁰⁷, jer u tenziji između dvije suprotnosti, suprotnosti bivaju izjednačene. Heraklit iz mnoštvenosti izvlači konsekvence jedinstva²⁰⁸, ali to jedinstvo je kosmološko i

²⁰⁴ Koplston, cit. Izd. 77.

²⁰⁵ Svjedočanstvo o ovoj napomeni nalazimo kod Petrovića, cit. Izd. 43.

²⁰⁶ Ovakav pojam možemo pročitati kod Rasela, cit. izd. 61.

²⁰⁷ Podsjetimo se frg. 65: „Helije (sunce) neće prekoračiti svoje mjere, jer će ga u suprotnom pronaći (sustići) Erinije, pomoćnice (boginje) pravde.“

²⁰⁸ Vidi: Šljivić, cit. Izd. 172.

upozorava da je čovjekova perspektiva takođe jedna, ali nedovoljna jer je necjelovita. Bivstvovanje Jednoga je zagarantovano borbom suprotnosti i mogućnosti mnoštva kao konstituenta suprotnosti, jer se ne bi moglo Jedno pojmovno uobličiti da njemu ne postoji suprotnost. Za Heraklita je sve fluidna konstituencija svijeta u Jednom, i takav pogled nam isporuča mišljenje da je sva individualnost prolazna i da je stanje svih stvari iluzorno nepromjenjivo i da je svaka stvar u napetosti između dva suprotna stanja. Jedno je, u svojoj nepromjenjivosti suprotstavljeno mnoštvenoj prolaznosti, zadobilo karakteristike vječnoga. Biće kao vječno je Jedno i prvotno, njegovo bivanje je drugačije pa je mnoštveno, i sa druge strane u zabludi smo, tvrdi Heraklit, ako ne mislimo to jedno.

Prije Heraklita nam nije bila jasna odvojenost u ranoj grčkoj filozofiji bića i njegovog bivanja, Hegel tvrdi da je Heraklit odgovoran za tu odvojenost, takođe i sam Hajdeger vidi u Heraklitu mogućnost za ontološku diferencijaciju²⁰⁹. Alex Long²¹⁰ je stava da to Jedno od koga sve nastaje i kojem se sve vraća, ima i gnoseološke posljedice, pa je tako istinsko saznanje jedinstveno zbog izvora tog poznanja. Kad ovako pozicioniramo stvari, otvara se mogućnost o polemici Božanske mentalne aktivnosti u Heraklitovoj filozofiji, koju su svojevrmeno zagovarali Jeger²¹¹ i njemu slični teoretičari koji su svoja tumačenja usmjeravali na srednjovjekovne interpretacije. Danas, teoretičari sve manje govore o ovakvoj ideji kada tumače Heraklitove fragmente, usmjerenost ka jeziku dovela je do odbacivanja ovakve ideje skoro i u potpunosti, mada se negdje još koristi kao tehnički termin oslobođen teologike. Konsekvence unitarnosti treba razumijevati samo u kontekstu koji je izložen u prethodnom poglavlju, tj. da je učenje mnoštva

²⁰⁹ Vidi: Hegel, cit. Izd. 241.

²¹⁰ Vidi: Alex Long, cit. izd. 14.

²¹¹ Jeger, cit. Izd. 108.

naspram učenja jednog borba suprotnosti, ali takođe mnogoznalaštvo treba razumijeti kao znanje mnoštva, istinsko znanje je jedinstveno. Ovakvi komentari su uglavnom usmjereni na frg. 35²¹² kao i na frg. 16²¹³ kritiku analitičnosti (rašćlanjivanja) i potrebe za sintezom mnoštvenosti u Jednom.

Pitanje pozicioniranja *σώφρονα* u ovako shvaćenom Jedinstvu svijeta i gnoseoloških mogućnosti se otkriva u Heraklitovom frg. 19 koji glasi: „Samo se u jednom sastoji mudrost: poznavati duhovnu moć koja upravlja svime kroz sebe“. Spoznati logos, koji je izvor zakona jedinstva, je mogućnost za tu duhovnu moć koja upravlja svime kroz sebe. Mudro nije ni u jednom od pojedinačnih ali je u Jednom, mudrost nije u mnoštvu, nije u mnjenju jer „mnjenje je ono što najpouzdaniji (najčuveniji) čovjek spoznaje i čuva. Pravda je ta koja će zgrabiti tvorce i svjedoke laži“²¹⁴, tvorci laži žive kao da za njih postoji njima svojstven svijet. Heraklitova filozofija postaje usmjerenošću ka Jednom preispitana i preoblikovana u poimanju mudrosti, pa će R. Blažević reći da „Heraklitova filozofija kulminira u onome što sam naziva mudrim“²¹⁵. Jeger tvrdi da se u Heraklitovom poimanju mudrosti vrši svojevrсно odijeljivanje, pa je, po njegovom mišljenju, Mudro odijeljeno od svega²¹⁶, ne pripadajuće ničemu i jedinstveno je²¹⁷. Tako da Mudro postaje transcendent koji je zaista kulmativna tačka Heraklitove filozofije. Ovako oblikovana tvrdnja ide u korist tvrdnjama o

²¹² Frg. 35 u Višićevom prevodu glasi: „Učitelj većine ljudi jeste Hesiod. Smatraju da mnogo toga zna on koji nije poznao (prirodu) dane i noći. Oni su, naime, u (bitnosti) jedno.“

²¹³ Frg. 16 glasi: „Veliko znanje ne uči pameti, jer bi (inače) naučila Hesioda i Pitagoru, Ksenofana i Heteja“.

²¹⁴ Frg. 118.

²¹⁵ Blažević, Robert, *Uvod u povijest filozofije*, ICR, Rijeka, 2011, 23.

²¹⁶ Up. frg. 18: „Od onih čija sam naučavanja čuo (proučio)niko nije uznapredovao dotle da bi spoznao da je mudrost od svega odvojena.“

²¹⁷ Vidi: Jeger, cit. izd. 107.

božanskoj mentalnoj aktivnosti. Kada razmatramo Heraklitovo poimanje Mudrosti, upozorava nas Sandywell da ga moramo ne samo epistemološki odvojiti od učenjaštva već i na sve moguće razine²¹⁸. Mudrost je *bljesak*, ne kontinuirani napredak i uznapredovanje, već skokovit bljesak u sagledavanju stvarnosti Jednoga. Filozof kao ljubitelj mudrosti tvrdi Heraklit u frg. 49²¹⁹ bi trebalo da poznaje mnogo, ali njegovo znanje treba da bude usmjereno ka prirodi, jer predmet filozofije od Heraklita je usmjeren u izučavanju sebe i prirode *per se*. Dolazi do egalizacije zakona prirode i zakona koji isporodi logos. Tako Heraklit postaje filozof prirode i filozof bivanja, kod kojeg obojenost gnoma monizmom postaje suštinsko određenje njegove filozofije.

Heraklitov pogled na traganja drugih koja su usmjerena ka poznanju Jednog su poprilično nadobudna i determinisana mudrošću čovjeka, dajući do znanja čitaocu da je potrebno mnogo zemlje prekopati da bi se malo zlata našlo²²⁰. Nasuprot kolektivnosti zakona, zajedničkom određenju logosa i duše, rijetkima je prilika biti u *munji bića*. Heraklit je sklon permanentnoj kritici koja je usmjerena na pretenzije da se posjeduje sopstvena mudrost koja je odvojena od svijeta. Na meti njegove kritike se našao čak i Pitagora pa u frg. 17 čitamo: „Pitagora, Mnesarhov sin, više od svih ljudi bavio istraživanjem pa, odabравši ove spise, od njih stvori vlastitu mudrost: mnogoznalaštvo i pogubno umjeće (kajišarenje).“ Pogubna umijeća često stiču oni koji misle da je njihova mudrost mudrost Jednog, Heraklit napominje da je čovjekova perspektiva nejedinstvena i necjelovita. Mudrost koju čovjek stiče, do koje se čovjek uzdiže je Heraklit vezao uz pojam

²¹⁸ Sandywell, cit. izd. 238.

²¹⁹ Frg. 49 glasi: „Oni što vole mudrost (filosofiju) treba da uistinu mnogo toga poznavati.“

²²⁰ Frg. 8 glasi: „Oni koji tragaju za zlatom mnogo zemlje prekopaju da bi našli malo (zlata).“

vatre na neposredan način; u prilog izrečenom čitamo kod R. Blaževića da „prvi i svojstveni vidovi vatre u Heraklita su ponajprije užareni zrak i nešto poput etera, zatim bljesak, a onda i suho blistanje pripadno duši pročišćenoj do mudrosti“²²¹. Ovdje nam se nazire dokaz da je Heraklit vatru kao princip uzeo ne samo sa kosmološkog plana, već da mu je našao primjenu kroz simbolizaciju i u psihologiji, etici, gnoseologiji. Ovdje moramo istaći sljedeće, sve metafore čitane u Heraklitovim fragmentima se bez problema prepoznaju kao simbolizacije i čita se njihovo konotativno značenje, samo je iz nekoga nepoznatoga razloga teško povjerovati da je Heraklit vatru uzeo kao simbol za svoje tvrdnje, razlozi tome su posve nejsni.

Njegova etika je obojena principijalnošću njegove psihologije o kojoj je ranije bilo riječi, ali je vješto smještena i u kontekst zakonitosti logosa, pa nas nužnost o kojoj smo čitali u njegovom poimanju jedinstvenosti zakona navodi na zaključak da je njegova etika posve jedna saglasna staza zakonitosti. Sveukupno, dolazimo do jasnije ontološke slike da Jedno nije stvoreno pa je samim tim za Heraklita vječno nedjeljivo, „Jedno postoji samo u napetosti suprotnosti ta napetost je bitna za jedinstvo Jednog“²²². Ova naznačena napetost nije razlika, već jedinstvo u borbi, istovremenost u Jednom. Koplston će u Heraklitovom Jednom kao i Jeger i Bremer²²³ vidjeti Boga kao kosmičko jedinstvo, drugi teoretičari su skloniji da samo poimanje Boga ovdje uzmu idejnim projektom²²⁴, opravdanje

²²¹ Blažević, cit. izd. 23.

²²² Koplston, cit. izd. 76.

²²³ Naime, Bremer vidi mogućnost bivanja svijeta u Bogu (Vidi: Bremer, Dieter: „Logos, jezik i igra u Heraklita“, u: *Filozofska istraživanja*, 10, 1990, str. 923-933.)

²²⁴ Drugi teoretičari kao Mikecin će vidjeti da je Kosmos ništa drugo već pojava zbora (logosa) u bivanju, ističući govor kao antropocentričnu osobenost ljudi (Vidi: Mikecin, cit. izd. 92).

za tako nešto vidimo u njegovom poimanju jedinstva u suprotstavljenosti sa stvarnim mnoštvom, pa se, logički gledano, može izvesti krajni zaključak da je sam Heraklit tvrdio da je Bog stvarnost, što je najdalje od njegovih gnova. Nasuprot našem stavu možemo pristupiti *sub specie aeternitatis*²²⁵ kako je pristupio i Koplston i ontološki oblik Jednoga definisati kao kosmičko jedinstvo koje se da predstaviti kao Bog. Bivstvovanje je Jedno, i u svemu što jeste je jedno, i sve jeste opravdano *sub specie aeternitatis*, ali fluid njegove logike bivstvovanja bi bio zatvoren u okvire rane grčke teologije, sa jednim dominantnim panteizmom. Korijen svega je promjena i ona se ne da izvesti ni iz čega konkretnog pa je kao drugačija osnov svega konkretnog, bez Boga kao osnova.

Pored naznačenih pogleda na tumačenje Jednoga u Heraklitovoj filozofiji moramo napomenuti da je mogućnost bivanja definisana višeznačno kod pojedinih autora čak kao igra (ciljajući na borbu suprotnosti), sloboda (sa implikacijama na mudrost), pravda (poredak svega propada i to Heraklit naziva pravdom), i Bog kao kod Bremera. Nazire nam se tvrdnja koja sada postaje očigledna, a to je da Jedno kao bivanje djeluje kroz pojave, a ne stoji nepomično kao konstituent iza njih kao nedjelujući princip svijeta. Mikecin tvrdi da bivanje bića, tj. Jednoga ne stoji iza pojava već se ustremkuje kroz njih, djeluje kroz njih, rađa ih i održava u njihovom opstanku²²⁶. O biću se nastoji reći i naznačiti šta ono jeste, i to je suštinsko određenje koje je nerijetko neprecizno, a onda susrećemo kakvoću bića i količinu o čemu su rani grčki filozofi uvijek orni govoriti; podsjetimo Aristotel o ovom drugom govori kao o onom

²²⁵ Spinoza (lat.), *Pod uglom vječnosti*. (Navedeno prema: Koplston, cit. izd. 78).

²²⁶ Mikecin, cit. izd. 36. (Imajmo u vidu da za Mikecina je kosmos u Heraklita shvaćen kao pojava zbora u bivanju, kao i da taj zbor mora biti smislen i razumski obojen).

pridodatom biću²²⁷. Kada govorimo o biću nastojimo samo kvalitetom i kvantitetom nadomjestiti i nadopuniti nemogućnost govora o samom biću kao takvom. Biće je u stalnom mijenjanju i nikad nije u stanju opisa, uvijek svoju prirodu mijenja promjenom i nikad nije ono što je bilo. Zaključujemo Weberovom tvrdnjom da zahvaljujući Heraklitu ono nevidljivo (*unisichtbares*) postaje neodvojiv predmet filozofije²²⁸.

Heraklit nalazi za shodno da je kretanje taj korijen sveg svijeta, kretanje kao nematerijalni korijen iz koga narasta diobom sve što jeste. Ako je bit svijeta promjena, ona kao takva se ne može izvesti ni iz čega, ona kao nevidljivi predmet Heraklitove filozofije je suštinski osnov svijeta; osnova svijeta je u Jednom (u promjeni). To nevidljivo skriva diobu negativiteta koji je imanentan tvrdi Hegel²²⁹, u toj diobi je osnovni titraj svijeta u smjeni postojanja i propadanja u njihovom identitetu. Neposredno biće nije Heraklitov τὸ ἔν, već biće jeste u svom jedinstvu bez ikakvih nebivstvujućih određenja. Kako neposredno biće nije istinsko biće, već istinsko biće jeste kao takvo τὸ ἔν, postaje nam jasan Mariasov zaključak da je „biće samo po sebi odvojeno od kretanja i umnožavanja“²³⁰. Heraklit svijet vidi kao nikad stvoreni, ali opisuje i njegovo neprestano mijenjanje, iz svijeta se sve isporada diobom, dioba jeste rađanje, i u tom permanentnom mijenjanju supstancija neprestano mijenja svoju prirodu i ne ostaje ono što je bila, ali je paradoksalno slična onome od čega nastaje²³¹. „Heraklit je vidio da je stvarnost borba i splet

²²⁷ Aristotel, cit. izd. 241.

²²⁸ Weber, Franz Josef, *Fragmente der Vorsokratiker: Text und Kommentar*, Schöningh, Paderborn, 1976, 161.

²²⁹ Hegel, cit. izd. 246.

²³⁰ Marias, Julian, *History of Philosophy*, Dover, New York, 1967, 29.

²³¹ Nedeljković tvrdi: „Kada nešto postaje od onog, ovo mora imati nešto zajedničko sa onim od kojega postaje“ (Nedeljković, cit. izd. 31).

suprotnosti koje se kose ali ne nište“²³², kose po suprotnosti, identitetski su imanentni suprotstavljenošću, koju zadobijaju mogućnošću postojanja druge suprotnosti. Zaključujemo da za Heraklita nije nešto naprosto biće ili nebiće, već se jedno nalazi u drugom i obratno. Umno mišljenje, na kraju i mudrost, mora moći povezati supstancijalno suprotne pojmove, to je odlika mudrosti. Jer mudro je složiti se da govoriti mudro nije ništa drugo nego govoriti ono što jeste, a biće jeste. Ta jedinstvenost koja jeste je podležeća i sveobuhvatna pa zbog te „podležeće jedinstvenosti, suprotstavljene opozicije su realni aspekti jedne te iste stvarnosti“²³³. Realni aspekti koji se međusobno ne nište u imanentnom negativitetu bića. Nadalje nam se otkriva da Heraklit tvrdi, ne samo da se mudrost sastoji u obuhvatanju puta kojim je svijet usmjeren, već je sadržaj te mudrosti jedinstven (unitaran). Na spoznaju tog jedinstvenog puta kojim je svijet usmjeren nas upućuje i njegova kritika pjesnika o sukobu bogova i ljudi koju možemo čitati u frg. 43²³⁴, gdje se doslovce približava osnov vitalnosti same borbe suprotnosti. Ovdje nam postaje jasna Christidisova formula „ontološka komponenta logosa“²³⁵, jer se ontološki aspekt promjene izražava kroz unitarnost prirode. Ova unitarnost nije samo nužna (αναγκη) već je apsolutno nužna (χρεον)²³⁶ kako to Kirk definiše u

²³² Nedeljković, cit. izd. 30.

²³³ Boardman, John et al, *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 128.

²³⁴ Frg 43 glasi: „i Heraklit prekoriševa pjesnika koji kaže: ‘O kad bi međ’ ljud’ma i bozima nestalo svađe!’ Bez suprotnosti visok – nizak (dubok) ne bi, naime, (po Heraklitu) bilo harmonije, niti živih bića bez suprotnosti muško – žensko.“

²³⁵ Christidis, Theodoros: “Probabilistic Causality and Irreversibility: Heraclitus and Prigogine”, in *Between Chance and Choice: Interdisciplinary Perspectives on Determinism*, Imprint Academic, 2002, 173.

²³⁶ Navedeno prema: Christidis, cit. izd. 176.

presokratovskom razumijevanju. Da zaključimo riječima B. Petronijevića koje predstavljaju sintezu svega izrečenoga: „Od starog Heraklita koji je prvi put apsolutno bivanje ili, drugim riječima, bezmirno biće proglasio za pravu formu realiteta bivstvjućeg.“²³⁷

Πόλεμος Πατήρ i Heraklitova dijalektika

Bez borbe svijet bi, u Heraklitovom poretku misli, bio umrtvljen i njegov stav o stalnoprisutnom sveobuhvatnom kretanju bi bio invalidan. Umrtvljen svijet ne bi bio podložan kretanju, kretanju koje predstavlja osnov za diobu koja je rađanje kroz tu diobu. Priroda bi bila ispunjena beskonačnim entitetima koji bi u svojoj statičnosti zauzeli poziciju vječnosti ili bi nastupilo njihovo propadanje bez mogućnosti vraćanja. John Stuart Blackie²³⁸ u svojoj interesantnoj studiji u vidu dijaloga pokazuje do kakvih bi nas zaključaka doveli suprotni stavovi koje nalazimo u Heraklitovoj filozofiji, naime prikazuje nam kako bi izgledao umrtvljeni svijet. U prilog već poznatim Heraklitovim stavovima o ponovnom rađanju sunca, Blackie se pita: „Zašto sunce ne gori cijelu noć?“²³⁹ Odgovore nalazimo u Heraklitovim fragmentima koji pojašnjavaju stalnu borbu suprotnosti i njihov identitet. Sunce svoj identitet sunca zadobija svojim svakodnevnim rađanjem, diobom od svoje suprotnosti tj. rađanjem u borbi sa svojom suprotnošću, pa nas Heraklit kao odličan poznavalac prirode²⁴⁰ uči da „Sunce je svakoga dana

²³⁷ Petronijević, Branisla, *Načela metafizike: opšta ontologija i formalne kategorije*, BIGZ, Beograd, 1986, 105.

²³⁸ Blackie, John Stuart, *The Wise Men of Greece in a Series of Dramatic Dialogues*, MacMillan and Company, London, 1877.

²³⁹ Blackie, cit. izd. 109.

²⁴⁰ Za svoje vrijeme Heraklit je odličan poznavalac prirode na što nas upućuje i frg. 31 koji glasi: „Kad ne bi bilo Sunca, što se tiče ostalih zvijezda bila bi noć.“ Takođe nam frg. 30 i frg. 34 upućuju na već navedeno.

novi“²⁴¹. Borba te sveukupne stvarnosti je osnov za Heraklitov pogled na rat kao osnov svega, rat ne iz jednog političkog oblička poprima principijelno shvatanje i obličje svjetskog poretka. Kosmotvorni proces borbe suprotnosti koji po fragmentima predstavlja sastavljanje rastavljenog i rastavljanje sastavljenog, predstavlja suštinu kosmičkog života i razvoja u borbi, tj. suštinu Jednog koja naposljetku postaje počelo svijeta.

„Rat je otac svemu“²⁴² je u savremenom rječniku postala osnova za definisanje borbe suprotnosti kao postulata razvoja. Rat kao političko-istorijska pojava, postaje osnov za smjenu koja nije linearna već bljeskovita, suprotnosti u njihovoj napetosti čine život borbe, tj. život kosmosa. „Rat kao princip mijenja uobičajne novine mišljenja“²⁴³, tvrdi Jeger. Rat je princip mijenjanja jer je taj princip pokretač i konkretnog poimanja rata, opšti plan posmatranja ove pojave podrazumijeva i smjenu ustaljenih normi mišljenja, pa je rat usmjeren kao princip i u mijenjanje mišljenja, jer ipak svakome je, po Heraklitovom mišljenju, data mogućnost da bude mudar. Jasno je da je Heraklitova odgovornost za otvaranje problema koji se kasnije definisao kao borba između dinamičara i statičara (ustavljača svemira), jer njegovi jedinstveni pogled na kretanje svemira je i danas izazovan za razmatranje. Ako je rat *polemos pater* onda je Heraklit svoju jedinstvenost zakona prenio i na metafizički i na etički plan, jer taj otac svega pak svojim djelovanjem neke izrodi da su u svjetlosti munje duše suve i mudre, dok druge kao robove. Primjećujemo iz naznačenog frg. 44 koji obiluje tumačenjima da se njegov pogled na zakonitost metafizičkih pojava prenio i na sociološki plan, na plan društva

²⁴¹ *Frg. 32.*

²⁴² *Frg. 44:* „Rat je otac (roditelj) svemu, i svemu je vladar; jedne je označio kao bogove, druge kao ljude; jedne je učinio robovima, druge slobodnima.“

²⁴³ Jeger, cit. izd. 102.

i države. U prilog takvom *preslikavanju* principa idu brojni njegovi fragmenti koji govore o ophođenju ljudi prema svojim tvorevinama, religiji, državi, politici trgovini itd. Ovdje se nazire i suptilan problem slobode koji za jednog aristokratu nije centralni problem. Posao upravljanja državom, slično kao i u kasnijih filozofa Grčke, Heraklit povjerava aristokratiji, ali aristokratiji uma i karaktera. Iako grčka riječ *ἀγών* ima višekontekstualnu upotrebu, a kod Heraklita doživljava svojevrsno *povasionjivanje*, kod savremenih teoretičara često poprima isključivo sociopolitičku kontekstualizaciju. Rat kao *polemos pater* je neminovno povasionjivanje grčkog agonskog nagona za borbom ali se taj vasijski princip oslikao i na njegovo poimanje društva. Savremeni sociolozi su grčki pojam *ἀγών* kasnije uzeli kao osnov za stvaranje društvenopolitičkih teorija, gdje se ovaj pojam odnosi na ideju da sukob suprotstavljenih snaga (klasa) u društvu nužno dovodi do razvoja i napretka, što možemo čitati kod C. Colaguoria²⁴⁴. Narod mora da, ako se pokorava zakonu jednoga, a to je zakon logosa koji je zajednički svima, čuva zajedničko svih i da državu koju po Heraklitovom mišljenju treba da oblikuje upravljanje kroz djelovanje etičkih, političkih normi treba braniti kao što se brane bedemi grada²⁴⁵. Jasno se nazire da je za jedan sveobuhvatni progres i na političkom planu neophodno djelovanje jedinstvenosti zakona koji kosmološki postulira Heraklit u samom kosmotvornom procesu. Relativnost koja je prividno prisutna, ali principijelno rasuta po Heraklitovoj filozofiji, sada sa plana dijalektike poprima plan i etike, ali biva prisutna i u osobenost ljudi i politike. Kako je političko oblikovanje evidentno podređeno volji, Heraklit u čuvenom frg. 65 jasno daje do znanja da je volja svog svijeta podređena,

²⁴⁴ Colaguori, Claudio, *Agon Culture*, de Sitter Publication, 2011.

²⁴⁵ Na šta upućuje frg. 100 koji glasi: „Narod treba da se bori za državu kao za gradske bedeme.“

„Jednom, koje je jedino mudro, hoće i neće da se naziva imenom Zeus“. Iako se često može pročitati da je moralnost kod Heraklita obuhvaćena sveukupnom promjenom, ovakav pogled na svijet u Heraklita ne donosi relativizam njegovoj etici, već ono neophodno mijenjanje normi u skladu sa društvenim kontekstom. Profesor Đurić nas podučava da je Heraklit uvidio da je „moral u neprestanom mijenjanju – to je specijalni prirodni proces u odnosu na socijalni organizam“²⁴⁶. Specijalnost tog procesa se ogleda u njegovoj podređenosti jednog jedinstvenog puta kojem se mudro složiti, a to je put predodređen zakonom. Relativnost koja je neminovna je u prolaznosti zadovoljstava i samih stvari, ali principijelnosti Heraklit daje vječni kontekst. „Pojam relativnosti vezan je kod Heraklita i za savlađivanje metafizičke ograničenosti etičkih kategorija.“²⁴⁷ Vrijednosti kao takve su u principima svijeta Heraklitova svedena. Naime, u frg. 61²⁴⁸ se jasno naznačuje da su fizički (koji se očituje kao etički) plan i metafizički u suprotnosti, što nadalje ima za posljedicu relativnost vrijednosti u čovjekovoj perspektivi. Primjećujemo da zaključak koji se vezivao za Heraklitovu psihologiju u kontekstu zadovoljstava i njihove relativnosti se nadalje u poimanju pravednog postupka²⁴⁹ borbe suprotnosti prenosi i na plan vrijednosti. Važnost perspektive u odnošenju prema vrijednostima nam veoma liči na samo Heraklitovo

²⁴⁶ Đurić, Miloš, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976, 133.

²⁴⁷ Aleksandrov, cit. izd. 63.

²⁴⁸ Frg. 61 glasi: „Kaže se da ne bi bilo dolično da ratni prizor veseli bogove, ali nije nedolično da ih raduju plemenita djela. Ratovi i bojevi, uostalom, nama izgledaju strašni, dok se tako nešto Bogu ne čini strašnim. Bog, naime, čini da sve doprinosi harmoniji cjeline, kao što udjeljuje ono što je korisno. Bogu je, kao što kaže Heraklit, sve lijepo, dobro i pravedno, dok ljudi jedno smatraju nepravednim, drugo pravednim.“

²⁴⁹ Up. frg. 62: „Treba znati da je rat opšta pojava, dok borba predstavlja pravdu i da sve nastaje borbom i nuždom.“

poimanje dvojakosti jednog jedinstvenog puta o kome je ranije bilo riječi, pa nam sada postaje jasno da pregršt primjera koje Heraklit u svojim fragmentima navodi nemaju induktivnu svrhu, već simboličko pojašnjavanje njegovih krucijalnih stavova. Suprotnost je čovjeku samom bitna jer se i on kao dan pali i gasi tvrdi Heraklit²⁵⁰, i on doživljava u svom djelanju put nagore i put nadolje, jer kroz suprotnost on spoznaje pravdu²⁵¹. Pravedno je ono što se po usudu Jednoga desi, što se u promjeni zbiva, što se u suprotnosti bori, pa je Heraklitova etika kroz sve navedeno oblikovana jednim asketizmom i obojena jednim traganjem zakona u sebi. Rasel je sklon da Heraklitovu etiku poredi sa Ničeovom zbog nadobudnosti koju prepoznavamo u navedenom asketizmu.²⁵² Moramo navesti da drugi teoretičari u Heraklitovoj etici vide jednu etiku vojnički oblikovanu, disciplinski obojenu. Karakter koji je usud čovjekov²⁵³ je neminovnost i validno iznijet zaključak iz Heraklitovog primarnog zahtjeva da čovjek ukoliko želi spoznati zakone mora istražiti samog sebe. Čovjek se, u istraživanju sebe, uvijek susreće sa svojim karakterom koji nastoji prevazići i ustremiti se onom jednom zajedničkom svijetu koji imaju svi budni²⁵⁴; zato treba stremiti onome što je zajedničko i ne valja djelati kao spavajući uči nas Heraklit²⁵⁵. Kako je u konačnosti određen put etičkih kategorija, pa jedno je sve, i dobro i zlo za Heraklita, jer prvoga ne bi bilo da nema drugoga i bolesnome čovjeku zdravlje ne bi bilo ugođaj, zdravlje da ne zna kako je bolest loša.²⁵⁶

²⁵⁰ Vidi frg. 77.

²⁵¹ Up. frg. 60: „Ljudi ne bi znali za ime Pravde kad ne bi bilo nepravde.“

²⁵² Rasel, cit. izd. 59.

²⁵³ Frg. 121 glasi: „Narav je čovjeku njegov usud.“

²⁵⁴ Ovdje se implicira na frg. 95 koji glasi: „Heraklit kaže da budni imaju jedan zajednički svijet, dok se oni što spavaju okreću svaki k svojem vlastitom.“

²⁵⁵ Up. frg. 92, 94.

²⁵⁶ Up. frg. 58 koji glasi: „I dobro i zlo (jesu jedno). Liječnici uistinu, kaže

Vječni oganj koji sačinjava vječno živuća vatra je kazna za poroke koja na smrt čeka ljude, upozorava Heraklit, jer ljudi olako rade protiv pravilnog puta i neznajući šta ih čeka u nemanju straha postupaju nemoralno²⁵⁷. Kazna je data u ruke mudrome, mora postojati za određivanje pravog puta, a ko se pravog puta drži za Heraklita vrijedi kao hiljade drugih²⁵⁸. Ovdje se već nazire kako tvorac *polemos pater-a* kritikuje odnos prema ratnicima i veliča pravednu i vojničku smrt, da čast uzdiže na nivo eshatološkog poimanja. Ratnička smrt je za Heraklita povezana sa slavom, sa uvažavanjem časti od strane ljudi ali i bogova, ali gdje je i kazna tu je i nagrada za dobra djela²⁵⁹. Ljudi u Heraklitovoj zajednici jedino mogu opstati kao poštovaoci logosa, i živjeti u skladu sa njim pokoravati mu se, živjeti život kao homo-logein jer u „zajednici jedino mogu opstati i postojati kao zoon politikon“²⁶⁰. Moglo bi se reći da Heraklit cijeni nadvladavanje nad sobom i poštovanje zakona logosa, da prezire naslade i relativnost istih, ali i da ističe njihovu pogubnost u odvrćanju od pravog puta. Vatra je materija postojanja i mijenjanja, prevazilazeći ono što je bilo, i čini da propadne ono što je niže, a postaje i ono što je više, je princip koji smo pojasnili u poimanju svijeta, ali se takav princip odvija i u čovjeku, pa je pravi put upravo pročišćenje u mudrosti usmjeren na ono višem.

Heraklit, režu, pale i na sve načine mučeći bolesnike traže platu (nagradu) mada ne zaslužuju da je od bolesnika dobiju, jer čine ista dobra kao bolesti. I frg. 104 koji glasi: Za ljude nije bolje ako im se ostvari sve ono što žele. Bolest čini zdravlje ugodnim, zlo - dobro, glad - sitost, umor - odmor.“

²⁵⁷ Na šta upućuje frg. 122 koji glasi: „Ljude nakon smrti čeka ono čemu se ne nadaju niti slute.“

²⁵⁸ Na šta upućuje frg. 113 koji glasi: „Jedan je meni kao deset hiljada, ukoliko je najbolji.“

²⁵⁹ Up. frg. 101: „Slavnija smrt stiće veću nagradu“. I frg. 102: „Poginule u boju časte bogovi i ljudi.“

²⁶⁰ Sandywell, cit. izd. 243.

Kako se u Grčkoj često dešavalo da se najbolji pojedinci protjeraju ili osuđuju samo iz razloga što se ističu i izazivaju zavist drugih, Heraklit nam ostavlja dva fragmenta kao svjedočanstvo ove pojave i to frg. 114 koji glasi: „Efešanin bi dobro postupili kad bi se svi odrasli (građani) objesili i grad prepustili nedoraslim (mladićima), jer su Hermodora, najboljeg među njima, protjerali govoreći: ‘Da niko među nama ne bude najbolji, ako pak jeste, neka to bude drugdje i među drugima’.“, kao i frg. 103 koji glasi: „Osionost treba gasiti prije (radije) no požar“. Ovi fragmenti upućuju na to da je u Grčkoj bilo problematično u kolektivnom ponašanju postaviti ideale u svijetu bez ratničkog angažmana i da je zavisnost uvijek prisutna i do tad neosuđivana i čak mitski opravdana, je kod Heraklita doživjela osudu i moralnu kritiku. Često čitamo da Heraklit nije voljen u svome mjestu jer nije bio pobornik demokratije, to je istina sa manjom napomenom o promjeni opsega toga pojma i da se predviđena anarhija na koju je upozoravao Heraklit i desila upravo Grčkoj. Jedno je sigurno - da je bio voljen od strane svojih sugrađana mogao bi biti vrsni reformator i zakonopisac. Naravno svjedočanstva nam govore da je on takvu ponudu odbio iz moralnih zakona koje nosi u sebi, ali takođe se odrekao i prijestola koji mu je po zakonu pripadao što je svojstveni bunt o kome nam svjedoči Antisten u svojem djelu *Nasljedstva*²⁶¹. Iako je ovaj bunt često opisan kao njegova svojevrсна borba protiv nemoralnosti državnika, savremeniji pristupi su se uglavnom kretali tim putem, mi moramo istaći da Heraklit ipak u frg. 82²⁶² naznačuje suptilnu kritiku aristokratizma kao koncepta vlasti. Frg. 34 nas pak upućuje da je vladanje čovjeka oskudno nad vladanjem sveopštih zakona i da naše življenje treba uskladiti sa prirodnim jer pak „Sunce je, kao poglavar i stražar koji određuje, pokazuje,

²⁶¹ Navedeno prema: Dils, cit. izd. 138.

²⁶² Frg. 82 glasi: *Tegobno je raditi za iste (gospodare)i pokoravati im se.*

dosuđuje i objavljuje promjene i godišnja doba koja, po Heraklitu sve donose, pomagač glavnome i prvome Bogu, ne u pogledu ništavnih i beznačajnih nego veoma velikih i značajnih stvari.“²⁶³ Kako su naše moralne dileme i naše dileme u djelanju i državotvorenju, ljudske, njima uvijek nedostaje cjelovit uvid i znanje o tome koje se stiće pogledom u zakone *poglavara i stražara* ovog svijeta. Kako je nemoguće ljudske i sveopšte naslade nazvati pravim djelovanjem, i kako je čovjeku draže možda zlato²⁶⁴ a životinji nešto drugo, zaključujemo da je Heraklit bio u pravu rekavši da, „Ako bi se sreća sastojala u tjelesnim užicima, onda bismo volove nazvali srećnim kada nađu grahoricu za jelo.“²⁶⁵ Ovdje nam se otkriva jedna pojava koju definišu takođe klasici marksizma, a to je fetišizam, osim što je čovjek danas živi u agonskoj kulturi on živi i od fetiša; čovjek pridaje vrijednost stvarima, u Heraklitovom primjeru zlata, koju istinski te naznačene stvari ne posjeduju. Tako da Heraklitovu kritiku na račun perspektive vrijednosti ne možemo posve nazvati relativizmom koji je upućen na poimanje vrijednosti, već i otkrivanje fetišizacije određenih objekata kao što su i kipovi bogova²⁶⁶.

Gnoseološki okviri u Heraklitovoj filozofiji (γνώθι σεαυτόν)

Sextus Empiricus u svome djelu *Protiv matematike* tvrdi da je čovjek obdaren dvijema mogućnostima saznanja, ili kako ih on naziva „organima spoznaje“²⁶⁷. Naslanjajući se na Heraklita,

²⁶³ Frg. 34.

²⁶⁴ Frg. 51.

²⁶⁵ Frg. 51a.

²⁶⁶ Up. Frg. 126: „Mole se i tim božijim kipovima, kao kad bi neko razgovarao sa zgradama (zidovima), jer ne poznaju suštinu bogova i heroja.“

²⁶⁷ Navedeno prema: Sext. *Adv. Math.* VII 126.

Sextus iznosi stavove da čulno saznanje treba odbaciti kao nepouzđano. Heraklit ne odbacuje u potpunosti čulno saznanje, ali takođe ukazuje na njegove mane. Heraklit u frg. 13 iznosi stav da pridaje „poseban značaj onome što se može vidjeti, čuti i naučiti“, iz čega vidimo da je njegov primarni stav paradoksalan u saodnošenju prema čulnom saznanju, jer Heraklit ne nastoji odbaciti čulno saznanje u potpunosti, već ističe njegovu pravilnu upotrebu. Pravilna upotreba čula u Heraklita, podrazumijeva da se čulno saznanje usmjeri ka pravom saznanju saznanju onoga nesaznatljivog (simboličkog), jer i u kritici religijskih obreda svojih sugrađana on ne negira religijski kontekst, već brani simboliku, a kritikuje fetišizaciju kipova i žrtava u čast bogova. Čulna podloga jeste nepouzđana zbog stalnog mijenjanja, ali je osnova za misaono zahvatanje prirode ka kojoj treba da bude usmjereno naše saznanje. Za početak revolucionarno je u Heraklitovoj postavci što nastoji mit kao tvorca svijesti koji nevidljivo djeluje u svojim apstrakcijama i iracionalizmu, da suspenduje logosnim zakonom nužnosti, razuma i mudrosti. On nastoji žrtvu u asketizmu podstaći kao prosvećenu žrtvu ljudi koji su usmjereni zakonu opštem, a sve spoljašnje u religiji vidi kao na pokušaj da se „krvlju spere krvi“²⁶⁸. Takav pristup u religijskom kontekstu se ogleda i u njegovoj racionalizaciji svih običaja koji čak ponekad obiluju nemoralnim ponašanjem i protivno zakonu uma. Kako svim ljudima pripada da spoznaju sebe same i da budu razboriti, tako im je dato da za svoju dušu brinu i svaka kritika Heraklitova je striktno usmjerena da se kroz gnoseološki kontekst stekne praktično znanje moralnog djelovanja²⁶⁹. Hegel tvrdi da u Heraklitovoj gnoseologiji čulno saznanje ne nosi sigurnost u saznanju, što je posve tačno; jer kako nam je Heraklitovo poimanje svijeta u njegovom bitisanju

²⁶⁸ Frg. 130: „Pošto se krvlju uprljaju (nastoje) da se očiste novom krvlju, kao kad bi neko, ušavši u blato, pokušao da se blatom opere.“

²⁶⁹ Vidi: Jeger, cit. izd. 98.

(stalnom kretanju) poznato, zaključujemo „da u čulnom znanju se ne nalazi nikakva istina, jer sve što bitiše teče“²⁷⁰. Ovakav stav ne negira neophodnost čula da se spozna istina o tome da sve što bitiše i teče, jer sam Heraklit kroz svoje brojne empirijske primjere nalazi dokaze za svoje tvrdnje koje je iznio u svojem spisu. Kako nas Đordano Bruno uči *Omnia mutantur, nihil interit*²⁷¹ u Heraklita je najbitnije čovjeku spoznati principijelnost te promjene i djelovanje iste, simbolizacijom zahvatiti tzv. „veliko znanje“²⁷². Hussey nas upozorava da se Heraklitova epistemologija oslanja na „intrističku teoriju“²⁷³, i da kao i Niče suprotstavlja fakticitetu, što bi u Heraklitovom slučaju bilo *veliko znanje*, interpretacije koje su naprosto promjenjive²⁷⁴. Čovjekovo odnošenje sa prirodom, koja je u stalnom skrivanju, je kao pokušaj da se riješe zagonetke postavljene od strane iste. Hussey tvrdi da „čovjekovi neuspjesi da nešto sazna su kao neuspjesi da riješi zagonetku“²⁷⁵, zagonetku koja je data nagovještajem Delfskih proročica²⁷⁶. Frg. 12 i frg. 13 nijesu odobravanje mitonosnog nosioca istine, već nagovještaj usmjerenja ka putovanju tminama spoznaje. Jer

²⁷⁰ Hegel, cit. izd. 259.

²⁷¹ Lat. (*Sve se mijenja, ništa ne propada*), navedeno prema: Marković, cit. izd. 29.

²⁷² Naime Hegel kaže da „veliko znanje ne podučava razum“. (Hegel, cit. izd. 257.)

²⁷³ Hussey upotrebljava izraz instristički da bi akcentovao da izvor saznanja kod Heraklita je u samom čovjeku.

²⁷⁴ Hussey, Edward: „Epistemology and Meaning in Heraclitus“, u *Language and Logos: Studies in Ancient Greek* ed. Malcolm Schofield and Martha Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 36.

²⁷⁵ Hussey, cit. izd. 34.

²⁷⁶ Up. frg. 11: „Gospod, čije je proročište u Delfima, niti šta kazuje, niti šta skriva nego samo nagovještava“. I frg. 12: „Sibila, zboreći zanosnim jezikom, bez osmjeha, bez ukrasa i draži, obuzeta bogom, oglašava se glasom kroz hiljade godina.“

putevi saznanja za Heraklita su mračni, jer u mraku se bljesak mudrosti i istine najbolje vidi (sagledava). Kod viđenja istinitosnog nosioca u spoljašnjem svijetu, Heraklit prati grčku tradiciju dajući prednost onom sagledivom, onome što se vidi, na što nas upućuje njegov frg. 15 koji glasi: „Oči su pouzdaniji svjedoci od ušiju.“ Ovakav stav o podjeli pouzdanosti čula i opažaja koji nam ta čula nose je neposredni zaključak kritike koja je upućena onima koji slušajući predanja prenose svjedočanstva o minulim događajima, pjesnici i mitografi. O nepouzdanosti njihovih svjedočanstava Heraklit kaže: „Nije dolično da se u oblasti nepoznatog, posebno u današnje vrijeme, kada se posvuda može stići morem ili kopnom, kao dokazanim materijalom služimo djelima pjesnika.“²⁷⁷ Fragment koji je često predmet spora teoretičara i često drugačije interpretiran i tumačen je frg. 4 koji podsjetimo glasi: „Ljudima su oči i uši loši svjedoci (od male koristi) ukoliko imaju varvarske (neuke) duše.“ Pojedini autori koji daju prednost tumačenju logosa kao zbora, riječi, govora za centralni problem ističu varvarizam kao nemogućnost razumijevanja jezika kojim govore nosioci znanja tj. Grci. Sa druge strane uviđamo da savremeniji teoretičari ipak ističu tumačenje varvarstva kao stranaca, tuđinaca što možemo čitati kod Husseya i drugih. Jedno je sigurno – M. Višić dodaje uz ovaj pojam kao pojašnjenje *neuke* da naznači gnoseološki značaj kao centralni problem ovog fragmenta, što je uticaj Sextusovog stava o ovom fragmentu koji je najbliži značenju. Psihološki značaj ovog fragmenta smo već obradili kada je o Heraklitovoj psihologiji bilo riječi, kako njegova psihologija postaje vezivno tkivo za stvaranje jedne logosne gnoseologije koja se prepoznaje upravo u ovom fragmentu. Sextus Empiricus tvrdi da je osobina varvarskih duša obojena sklonošću da vjeruje bezumnim čulnim uobraziljama²⁷⁸, jasno je da Heraklit zbog

²⁷⁷ Frg. 14.

²⁷⁸ Navedeno prema Sext. *Adv. math.* VII 126.

stalnog promjenljivog bitisanja svijeta u čulnom ne vidi nikakvu osnovanost za istinitost i znanje (επιστήμης). Potrebu za detaljnijim i mukotrpnijim pristupom da bi se saznale istine ovoga svijeta nije potrebno samo slušati o logosu, jer Heraklit u frg. 5 kaže: „Mnogi, kad se susretnu s takvim stvarima, iste pravilno ne tumače, niti ih razumiju kad ih nauče, mada to sebi uobražavaju.“ Mogućnost većine nije da razumije logos i da bude na izvoru munje mudrosti i spozna zakone kosmosa i svijeta, ali zato je svima dato da budu razboriti i u svojoj razboritosti da tragaju za pravim putem istinitosti. Nije Heraklitov stav bez preispitane granice saznanja čovjeka, ali nije i u potpunosti kritički obojen. Dijelimo mišljenje sa H. Dielsom da „Heraklit težeći da otkrije svjetsku dušu iz ljudske duše i metafiziku iz fizike postavlja samo jezgro filozofije“.²⁷⁹ Preispitujući praisvor saznanja u samom građenju izvornosti znanja, Heraklit odbacuje čula kao mogući praisvor znanja (επιστήμης). Preispitivanje praisvora znanja je kod Heraklita imalo za produkt postavljanje jedinstvenog principa saznanja, koji se ogledao u razumskom saznavanju obojen zakonitošću logosa. Kako Heraklit postavlja holistički princip u postavljanju zakonitosti razvoja svijeta i prirode, tako je i svoju epistemologiju je postulirao u holističkom principu jednog sveopšteg važenja istinitosti. Ovaj holistički princip u Heraklitovoj gnoseologiji treba razumijevati kao „istina za sve, a ne istina za većinu“. Ovo je postavljanje principa koji u svom djelovanju oblikuje gnoseološki koncept koji u potpunosti odgovara heraklitovski shvaćenom svijetu. Reinhard tvrdi da Heraklit kroz poređenje mikro i makro kosmosa konfrontira nas same po prvi put pred metodom (putem saznanje), pred (jedinstvenim) principom spoznaje²⁸⁰.

²⁷⁹ Diels, Hermann, *Herakleitos von Ephesos*, Weidmann, Berlin, 1909a, X.

²⁸⁰ Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen*

Philosophie, BONN, Frankfurt, 1916, 193.

Heraklitova gnoseologija je obojena jednim specifičnim skepticizmom, koji se ogleda kao principijelni skepticizam, prvenstveno je upućen na čulno saznanje i njegovu osnovanost, sa druge strane radikalnije nam se otkriva u mogućnosti saznanja uopšte. Skepticizam nije put kojim treba ići ka jezgru Heraklitove filozofije, jer „možda skepticizam ne samo da ne ide u prilog Heraklitovoj filozofiji, već u stvari radi protiv nje“²⁸¹. Nasuprot stalnoj potrebi da postulira puteve pravog znanja, Heraklit postaje svjestan da je čovječanstvo u potrebi za znanjem, ali da obiluje neznanjem i nepoznavanjem i da se olako ušuškava u svoja ubjeđenja i uvjerenja. Heraklit primjećuje da u zavidnosti i osionosti ljudi često se ponašaju kao „psi koji laju na nepoznato“²⁸², i da se često glupost zbog sveprisutnosti pokazuje u prvi plan. Heraklit zagovara da je „neznanje bolje skrivati nego ga na javu iznositi“²⁸³. Važnost jezika u razumijevanju i osvajanju istinskih znanja nam se otkriva u tumačenju frg. 4 gore navedenog, ali takođe Heraklit uviđa da se „glup čovjek obično smete kod svake riječi“²⁸⁴, što nas navodi da Heraklit pored razvoja dijalektike pridaje značaja i retorici, i semantičkom oblikovanju besjedničke umjetnosti. Takođe uviđamo da se Heraklit zapitan za poimanje ljepote, prema samim aktima prirode odnosi posve relativistički, što nam otkriva frg. 99²⁸⁵, i da je perspektiva odlučujuća za vrednovanje svake vrijednosti ponaosob pa i vrijednosti ljepote.

²⁸¹ Stojanov, Pavle, *Skeptički priručnik I, antički skepticizam*, Plato, Beograd, 2007, 61.

²⁸² Frg. 115 glasi, *Psi laju na onoga koga ne poznaju*.

²⁸³ Frg. 109.

²⁸⁴ Frg. 117.

²⁸⁵ Frg. 99 glasi: „Ne znaš, čovječe, da je sasvim na mjestu ona Heraklitova da je najljepši majmun ružan u poređenju s ostalim vrstama (s ljudskim rodom) i da je najljepša posuda ružna u poređenju s djevojačnom vrstom (djevojaštvom), kako kaže mudri Hipija.“

Kod Heraklitovog shvatanja lijepog kao fenomena, dominantna je već njegova uspostavljena dijalektika, pa je najljepša upravo harmonija koja je nevidljiva veza i koju stvori napetost i borba suprotnosti, iako ljudi ne razumiju²⁸⁶ kako je istost u suprotnostima moguća, ona je našem ljudskom a i sveopštem najljepša i najuzvišenija. Svim izrečenim Heraklit je postulirao dva gnoseološka principa istovjetnosti i neprotuslovljenja²⁸⁷ ali i nadalje nam dao sva potrebna promišljanja za kasnije definisanje *materije*²⁸⁸; njegov značaj se ogleda i u postuliranju raznih epistemoloških principa koji su svoju osnovu našli u empirijskim sadržajima. „Kad Heraklit kaže da ‘sve teče’, da je ovaj svijet ‘živi oganj koji se s mjerom pali i s mjerom gasi’, da je ‘rat otac svega’ itd. on se cijelo vrijeme služi terminima empirijskog karaktera da bi označio objektivne odnose za koje mi danas imamo posebna imena: ‘promjena’, ‘zakonitost’, ‘borba suprotnosti kao pokretačka sila razvoja’, itd²⁸⁹.

Zaključak ili kako čitati Heraklita

Upustiti se u izučavanje Heraklitove filozofije je višeslojan posao, mukotrpan i često zahtijeva pored odličnog poznavanja filozofije i poznavanje jezika ali i filologije. Filološki kontekst kojim su sva savremenija istraživanja obojena ne nudi istinski nova saznanja i nastoji nasilno prepraviti percepciju Heraklitove filozofije tražeći opravdanje u jezičkim analizama. Jezička komponenta jeste neophodna, ali nije jedina.

²⁸⁶ Up. frg 45: „Ljudi ne razumiju kako se ono što je u sebi suprotno slaže sa samim sobom. To je sklad suprotnih težnji, kao kaod luka i lire.“

²⁸⁷ Za koje Barbarić tvrdi da je Aristotel svrstao u γ knjizi *Metafizike* zahvaljujući Heraklitu. (Vidi: Barbarić, cit. izd. 42)

²⁸⁸ Vidi: Barbarić, cit. izd. 42.

²⁸⁹ Marković, Mihailo, *Dijalektička teorija značenja*, Nolit, Beograd, 1971, 478.

Kulturološki kontekst jeste presudan za poimanje pojedinih fragmenata ali ne i za razumijevanje cjelokupne Heraklitove zaostavštine. Heraklit je mislilac koji zagonetnim zapisima postulira uticajnost kod kasnijih filozofa kao što su: Kratil, Platon, Protagora, Antifon, Demokrit, Kleant, Sfer, Plutarh, Đordano Bruno, Jakob Beme, Nikola Kuzanski, Hegel, filozofi Radikalne ljevice, Martin Hajdeger, Fridrih Niče, itd. Heraklitov značaj je mnoštvo puta istican i opisivan, omaž je Heraklit doživio kod svih mislilaca koji su se drznuli preispitati prirodu, promjenu, dijalektiku itd. Heraklit je ostavio za sobom djelo oko čijeg naslova već nastaju polemike, njegove gnome sažidane u jezgro ovoga djela su jedina suština njegove filozofije. Heraklit je zagonetan, mračan, neprohodan mislilac lapidara, kojeg krasi *hijeratski stil*²⁹⁰, njegov jezik nije svedeno pojašnjavanje već se u nedostajućim veznicima i interpunkcijama skrivaju zagonetne gnome o poretku svijeta. Razumijevanje Heraklitovih fragmenata je otežano zbog nedostajućih veznika i interpunkcija o takvom problemu još Aristotel govori u svojoj *Retorici*²⁹¹, ali to ne predstavlja problem da se Heraklitove poruke shvate i izvrše značajan uticaj na dalji razvoj misli i pogled na svijet. Heraklit čak i svojoj paradoksalnosti preoblikuje naše poimanje svijeta, njegove gnome nas zahvataju i strukturno mijenjaju kako naš diskurs tako i našu perspektivu u pogledu na svijet. „To nije jezik učitelja ili naučnika nego proroka koji namjerava da probudi ljude iz dremeža“²⁹², dremeža u kojem spavajući mnenjem žive svoj život olako prepuštajući da se najbitnijim problemima svijeta bave nedorasli prirodi i logosu, jer upozorava Heraklit: „Ne sudimo nepromišljeno o veoma značajnim stvarima!“²⁹³

²⁹⁰ Šijaković, cit. izd. 198.

²⁹¹ Navedeno prema: Perović, cit. izd. 84.

²⁹² Jeger, cit. izd. 97.

²⁹³ Frg. 48.

Misaoni razvoj u Heraklitovoj filozofiji nije linearan, ali nije ni prosto skokovit, on je bljeskovit, kao i njegovi preskoci u suprotnosti²⁹⁴. Interpretacije Heraklitovih fragmenata su brojne, neki stare interpretacije odbacuju kao što to Fink čini sa Aristotelovim, opet naposljetku kao i za Platonove stavove, „povjesničari filozofije, ne mogu prosuditi, da li je tu Platon vjerno prenio Heraklitovu misao, ili je to zapravo više njegova misao“²⁹⁵. Problematičnost razumijevanja Heraklitovih spisa je opisala i anegdota koja se često prepričava u vidu Sokratova komentara na njegov spis koji je upućivao da za skrivenost istina u Heraklitovom spisu je potreban delfski ronilac da bi ih prikazao na vidjelo²⁹⁶. „Misao kod Heraklita ne napreduje od tačke do tačke već kružno tvoreći spiralu“²⁹⁷ koja uzlaznim putem otkriva puteve ka logosu. Ovo kružno misaono kretanje su često opisivali kao namjernu nerazumljivost, što možemo pročitati kod Cicerona²⁹⁸, ali smo skloni, kao i Hegel, da na ovu sujetnu opasku gledamo kao na Ciceronovu površnost²⁹⁹. Diogenovim riječima: „Ne savijaj brzo oko valjka knjigu Heraklita Efeškog: (to je) zaista veoma neprohodna staza“³⁰⁰ se ne želi uputiti na namjernu potrebu da se znanje koje Heraklit želi podijeliti sa drugima sakrije među riječima nerazumljivim, već potreba da se pokaže ljepota riječi kad saopštava istinitost u

²⁹⁴ Vidi: Barbarić, cit. izd. 50.

²⁹⁵ Belić, Miljenko, *Ontologija, biti, a ne-biti šta to znači?*, Filozofsko-teološki institut družbe Isusove, Zagreb, 2007, 29.

²⁹⁶ Vidi: Deils, cit. izd. 140.

²⁹⁷ Schadewaldt, Wolfgang, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann GmbH, 1978, 369.

²⁹⁸ Navedeno prema: Hegel, cit. izd. 243.

²⁹⁹ Naime Hegel piše: „Ciceron imao, kao što se to njemu često dešava, jednu rđavu misao; on tvrdi da je Heraklit namjerno pisao tako nejasno 243to je međutim sasvim površno rečeno, to je njegova vlastita površnost koju on pripisuje Heraklitu.“ (Hegel, cit. izd. 243.)

³⁰⁰ Navedeno prema: Šijaković, cit. izd. 198.

proročkom duhu. Heraklit je mistik, posebne vrste koji želi da bude novi Prometej³⁰¹, zalazeći u dubine mišljenja on mora zaći u mračne poljane razboritosti jer „ono što nije plitko, kako su Ruso i Gete kazali, ono je mračno“³⁰². Na svako pitanje je naš stari Heraklit odgovarao po predanju plaćući jer je sagledao sebe, a onda kao i Niče *lehzte nach sich*³⁰³, i na kraju postao mizantrop³⁰⁴.

Vatra ništa ne uništava ona sažima u promjenjivosti, a u promjeni leži oporavak – prevedeno kao mijenjajući se uspokojava, i čovjek u najvećeg kritičara helenske kulture postaje neobjekt, već uzvišeni princip razuma „Plamen. Heraklitova filozofija iziskuje, da se ne upravljamo po obmanljivim čulvstvenim osjećanjima i predstavama, koje nas vezuju za ono što se mijenja i gubi, ona nas uči da poznamo ono što je u tim izmjenama istinito i stalno, i vodi nas naročito tome, da se pokoravamo nužnom poredku svijeta, pa da i ono, što nam se čini da je zlo, smatramo kao elemant, koji prinosi saglasnosti cjeline.“³⁰⁵

³⁰¹ Vid: Jeger, cit. izd. 98.

³⁰² Navedeno prema: Nedeljković, cit. izd. 30.

³⁰³ (Njem.): *Ginuo sa sobom* (Navedeno prema: El. Förster-Nietzsche, *De einsame Nietzsche*, 34)

³⁰⁴ Vidi: Barnes, Jonathan: *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 2001, 105.

³⁰⁵ Matić, Dimitrije: *Istorija filozofije po Švegleru*, Državna štamparija, Beograd, 1865, 38-39.

Literatura:

- Adam, James, *The Vitality of Platonism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1911.
- Adorno, Teodor, *Filozofska terminologija, uvod u filozofiju*, Svjetlost, Sarajevo, 1986.
- Aleksandrov, G. F et al, *Filozofija antičkog i feudalnog društva*, tom I, Kultura, Beograd, 1948.
- Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007.
- Barbarić, Damir, „Čovjek u noći. Heraklit fragment 26“, u: *S puta mišljenja*, Demetra, Zagreb, 1997, str. 261-281.
- Barbarić, Damir *Grčka filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1995.
- Barnes, Jonathan, *Early Greek Philosophy*, Penguin Books, London, 1987.
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 2001.
- Bazala, Albert, *Povijest filozofije*, Globus, Zagreb, 1988.
- Belić, Miljenko, *Ontologija, biti, a ne-biti šta to znači?*, Filozofsko-teološki institut družbe Isusove, Zagreb, 2007.
- Blackie, John Stuart, *The Wise Men of Greece in a Series of Dramatic Dialogues*, MacMillan and Company, London, 1877.
- Blažević, Robert, *Uvod u povijest filozofije*, ICR, Rijeka, 2011.
- Boardman, John et al, *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Bošnjak, Branko, *Grčka filozofija od prvih početaka do Aristotela*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1978.
- Bremer, Dieter, „Logos, jezik i igra u Heraklita“, u: *Filozofska istraživanja*, 10, 1990, str. 923–933.

- Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, Macmillan and CO LTD, London, 1964.
- Бранковић, Константинъ, *Мыслословъ или логика*, Друштво српских словесности, Beograd, 1849.
- Christidis, Theodoros, "Probabilistic Causality and Irreversibility: Heraclitus and Prigogine", in *Between Chance and Choice: Interdisciplinary Perspectives on Determinism*, Imprint Academic, 2002.
- Cipra, Marijan, *Metamorfoze metafizike*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1999, str. 68-84.
- Colaguori, Claudio, *Agon Culture*, de Sitter Publication, 2011.
- Despot, Branko, „Heraklit?“ u knjizi: *Vidokrug apsoluta*, sv. II, Zagreb, 1992.
- Despot, Branko, *Tako kazuje Heraklit, Efežanin*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2005.
- Dewey, John, *Democracy and Education*, MacMillan, New York, 1916.
- Diels, Hermann, *Predsokratovci, fragmenti*, I svezak, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Diels, Hermann, *Herakleitos von Ephesos*, Weidmann, Berlin, 1909a.
- Dimon, Žan-Pol, *Antička filozofija*, IK Zorana Stojanovića, Dobra Vest, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1990.
- Đurić, Miloš, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1976.
- G. V. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd, 1983.
- Graham, W. Daniel, „Heraclitus“ in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, 2011.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, tom I, Cambridge University Press, 1978.

- Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers: from Thales to Aristotle*, Routledge, Abingdon, 2013.

- Gvozdrenović, Slavka, *Metodika nastave filozofije*, Univerzitet Crne Gore, Podgorica, 2011.

- Hajdeger, Martin, *Uvod u metafiziku*, I. P. „Vuk Karadžić“, Beograd, 1976.

- Heidegger, Martin, *Early Greek Thinking (The Dawn of Western Philosophy)*, Harper San Francisco, New York, 1984.

- Heidegger, Martin; Fink, Eugen, *Heraclitus Seminar 1966/67*, The University of Alabama Press, Alabama, 1979.

- Hendrik, Lorenz, *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Text*, Vol 9/30, Princeton University Press, Princeton, 1983, 182-215.

- Heraclitus, *The Cosmic Fragments: A Critical Study*, ed. G. S. Kirk, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

- Heraklit, *Fragmenti*, Grafos, Beograd, 1979.

- Heraklit, *O prirodi*, Oktoih, Podgorica, 2001.

- Hussey, Edward, „Epistemology and Meaning in Heraclitus“, u *Language and Logos: Studies in Ancient Greek* ed. Malcolm Schofield and Martha Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

- Jaspers, Karl, *Anaksimander – Heraklit; Parmenid – Plotin; Anselmo – Laoce; Nagardžuna*, IP Vuk Karadžić, Beograd, 1988.

- Jeger, Verner, *Teologija ranih grčkih filozofa*, JP Službeni glasnik, 2007.

- Kahn, H. Carles, *The Art Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

- Kalin, Boris, *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1982.

Kant, Imanuel, *Logika*, Imperija, Kragujevac, 2010.

- Koplston, Frederik, *Istorija filozofije, tom I (Grčka i Rim)*, BIGZ, Beograd, 1988.
- Korać, Veljko; Pavlović, Branko, *Istorija filozofije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1984.
- Laušević, Savo, *Filozofski pojam kritike*, Unireks, Nikšić, 1995.
- Laušević, Savo; Kosović, Višnja, *Filozofija za četvrti razred gimnazije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Podgorica, 2009.
- Long, Alex, *Wisdom in Heraclitus*, u *Oxford studies in Ancient Philosophy* ed. David Sedley, vol. XXXIII, Oxford University Press, New York, winter 2007.
- Majnarić, Niko, *Heraclitea. Prilozi kritici teksta*, Rad JAZU, Odjel za filologiju IV, 1953, str. 281-301.
- Majnarić, Niko, *Heraklit. Svjedočanstva i fragmenti*, Matica hrvatska, Zagreb, 1951.
- Marias, Julian, *History od Philosophy*, Dover, New York, 1967.
- Marković, Igor (priredio), *Pevanje i mišljenje, Heraklit, Helderlin, Niče, Hajdeger*, Bonart, Nova Pazova, 2002.
- Marković, Mihailo, *Dijalektička teorija značenja*, Nolit, Beograd, 1971.
- Marković, Miroslav, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983.
- Matić, Dimitrije, *Istorija filozofije po Švegleru*, Državna štamparija, Beograd, 1865.
- Mikecin, Igor, *Heraklit*, Matica hrvatska, Zagreb, 2013.
- Milić, Branko, *Istorija filozofije I (antička filozofija)*, Digitalneknjige.com, 2012.
- Milutinović, Vladimir, *Kratka istorija filozofije sa citatima iz filozofskih dela*, Utopija, Beograd, 2005.

- Miošić, Igor, *Priručnik za nastavu filozofije*, Profil International, Zagreb, 2008.

- Mortley, Raoul, "Chapter I. Logos Identified" u časopisu: *Word to Silence*, 1. The Rise and Fall of Logos. Paper 2, 1984.

- Mourelatos, Alexander P. D., *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*, Princeton University Press, New Jersey, 1993.

- Nedeljković, Dušan, *Istorija filozofije*, Prosveta, Požarevac, 1980.

- Popović, L., *Istorija filozofije: stari i srednji vijek*, Državna štamparija, Cetinje, 1902.

- Perović, Milenko, *Istorija filozofije*, Filozofski fakultet u Novom Sadu odsek za filozofiju, Novi Sad, 1997.

- Petronijević, Branislav, *Načela metafizike: opšta ontologija i formalne kategorije*, BIGZ, Beograd, 1986.

- Petrović, Aleksandar, *Antička filozofija*, Novi Sad, 2008.

- Platon: *Kratil*, Studentski centar Sveučilišta, Zagreb, 1976.

- Popper, Karl, „Back to the Presocratics“, in *Conjectures and Refutations*, Basic Books, New York, 1965.

- Premec, Vladimir, „Identitet smrti i postojanja“, u *Radovi Filozofskog fakulteta* Sarajevo, knjiga VI, 1970-1971, str. 505-518.

- Premec, Vladimir, *Logos u Herákleitosu*, M. C. M., Sarajevo, 1996.

- Rasel, Bertrand, *Istorija zapadne filozofije, i njena povezanost sa političkim i društvenim uslovima od najranijeg doba do danas*, Narodna knjiga Alfa, 1998.

- Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, BONN, Frankfurt, 1916.

- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin LTD, Great Britain, 1947.

- Sandywell, Barry, "Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse; c.600-450 BC", u: *Logical Investigation* vol. 3, Routledge, London and New York, 1966.
- Schadewaldt, Wolfgang, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann GmbH, 1978.
- Scharfstein, Ben-Ami, *A Comparative History of World Philosophy: From the Upanishada to Kant*, State University of New York, Alabany, 1998.
- Schwegler, Albert, *A History of Philosophy*, University Press of the Pacific, Honolulu, 2001.
- Soccio, Douglas, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Cengage Learning, Boston, 2010.
- Stojanov, Pavle, *Skeptički priručnik I, antički skepticizam*, Plato, Beograd, 2007.
- Šarčević, Abdulah, *Filozofija u vremenu, filozofija modernog doba II*, I. P. „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1991.
- Šijaković, Bogoljub, *Mythos, Phisis, Psyche*, Jasen, Podgorica, 2002.
- Šljivić, Mihailo, *Istorija filozofije*, Plato, Beograd, 2001.
- Taran, Leonardo, *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Boston, 2001.
- Uzelac, Milan, *Istorija filozofije I (istorija filozofije do Dekarta)*, Stylos Art, Novi Sad, 2004.
- Uzelac, Milan, *Uvod u filozofiju*, Versus studio, Novi Sad, 2007.
- Vejnović, Nevenka, *Povijest filozofije*, Školska knjiga, Zagreb, 1970.
- von Staden, H. ed., *The American Journal of Philology* Vol. 93, No. 4, The Johns Hopkins University Press, Oct., 1972.

- W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, sv. 1, Naklada Jurčić, Zagreb, 2005.

- Weber, Franz Josef, *Fragmente der Vorsokratiker: Text und Kommentar*, Schöningh, Paderborn, 1976.

- Wheelwright, Philip, *Heraclitus*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1959.

- Windelband, Wilhelm, *Povijest filozofije, knjiga prva*, Naprijed, Zagreb, 1988.

- Zaječaranović, Gligorije; Stevanović, Vitomir, *Filozofija za IV razred gimnazije i za pedagošku akademiju*, ZAK, Beograd, 1973.