

LOGOSUL HERACLITIC: O INTERPRETARE RELAȚIONALĂ

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

THE HERACLITEAN LOGOS: A RELATIONAL INTERPRETATION

Abstract. Starting from the assumption that Heraclitus attempts to develop a different way of looking at things from the traditional logical view, the following paper argues that we could build his concept of Logos into a unity of all possible paradigms of understanding and knowledge that humanity develops throughout its history, a unity both encompassing all possible paradigms within itself and also configuring itself uniquely within each individual paradigm.

Keywords: Logos, logic, paradigm, being, unity of opposites.

Primul sens care ne apare în minte atunci când auzim vorbindu-se despre Logosul heraclitic este acela potrivit căruia el este principiul ontic al ordinii universale. Pe de altă parte, suntem obișnuiți să concepem ordinea pornind de la principiul identității, ceea ce înseamnă că lucrurile stau într-o ordine pentru că ele au o natură dată, care rămâne identică în timp și pe baza căreia lucrurile pot interacționa și dezvolta o ordine cosmică. Totuși, în Antichitate, atunci când Heraclit lansează destinul filosofic al termenului de „logos”, el avea o abordare diferită, ba chiar întrucâtva opusă așteptărilor noastre. În viziunea sa, Logosul și ordinea cosmică nu sunt ceva static, ci acești termeni sunt considerați prin prisma celui de opoziție, respectiv de tensiune universală a contrariilor. De aceea, concepția heraclitică despre Logos a devenit cunoscută ca filosofia care a pus în centrul ei unitatea contrariilor.

Hegel, în modernitate, reia ideea unității contrariilor, considerând că prin această reluare filosofia ajunge din nou „pe pământ ferm; nu există nici o teză a lui Heraclit, continuă Hegel, pe care să n-o fi încorporat în *Logica* mea”¹. Hegel face din această abordare a sa o marcă de originalitate în raport cu filosofia anterioară sau cu opinia comună pe care o critică în „Prefața” la *Fenomenologia spiritului*, opinie care vede diversitatea ca simplă diversitate lipsită de unitate. Pentru această opinie, spune Hegel, „mugurul dispare în apariția florii și s-ar putea spune că el este infirmat de către aceasta. La fel, prin fruct, floarea este arătată ca fiind o falsă existență a plantei

¹ G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 260.

și fructul trece în locul florii ca adevăr al ei. Aceste forme nu numai că se deosebesc, dar ele se elimină una pe alta ca fiind de neîmpăcat. Natura lor curgătoare – insistă Hegel – face însă totodată din ele momente ale unității organice, în care ele nu numai că nu intră în conflict, dar în care un moment este tot atât de necesar ca și celălalt, și această egală necesitate constituie mai întâi viața întregului.”² Avem aici înfățișarea unei continuități, a unui proces unitar în sine care se prezintă la suprafață ca o discontinuitate în care unele etape par să le elimine pe altele, o reprezentare profund similară viziunii heraclitice potrivit căreia „viața unora este moartea celorlalți”³.

Insistența lui Heraclit asupra faptului că Logosul este unitatea tuturor contrariilor a intrat la un moment dat într-o oarecare eclipsă, atunci când, pornind de la sensul său lingvistic asociat, de enunț, cuvânt etc., în filosofia lui Platon și în Academia întemeiată de el, se impune disciplina logicii, ca știință a formelor gândirii umane. Xenocrates, al doilea conducător al Academiei platoniciene, după Speusipos, a inițiat împărțirea întregului domeniu al filosofiei în logică, fizică și etică⁴, urmașii lui preluând această înțelegere. Această logică avea la baza ei principiul identității și al non-contradicției. În acord cu o asemenea viziune privind logica, Aristotel va respinge o înțelegere literală a unității contrariilor, considerând că, dacă Heraclit ar fi susținut-o, nu era imposibil ca el însuși să nu o fi crezut⁵.

Ar trebui, de aceea, să spunem că, în ciuda a ceea ce ne indică etimologia, Logosul heraclitic conduce doar indirect⁶, prin sublinierea paradoxului identității contrariilor, spre dezvoltarea logicii tradiționale și a fixării contrariilor ca opuși logici. Prin faptul că este angajată într-o gândire conceptuală, logica diferențiază și separă (nu este însăși definiția aristotelică o indicare a genului și a *diferenței*⁷?). Dimpotrivă, Logosul heraclitic unește, înțelepciunea însăși fiind pentru Heraclit să înțelegi că „toate sunt una”⁸. Aceasta este o idee metafizică, idee care, ca orice idee metafizică, este anterioară și fundamentează orice gândire conceptuală. Ideea metafizică orientează gândirea conceptuală într-o anumită direcție, îi dă perspectiva în care se va dezvolta. Ea este principiul care direcționează „știința”, oricare ar fi aceasta din urmă. Logosul heraclitic, așa cum recunoștea și Heidegger, aparține unei etape a gândirii anterioare celei conceptuale, care se impune doar odată cu Platon și Aristotel. Dacă respingem ideea unei simple unități lingvistice și vrem să privim Logosul heraclitic ca aflându-se la originea logicii occidentale, atunci adoptăm, de fapt, metoda hegeliană de interpretare a istoriei gândirii, o metodă care privește

² G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1965, p. 10

³ Heraclit, Fr. 62, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Pedagogică, 1979. (În continuare, toate fragmentele lui Heraclit sunt citate după această ediție, astfel că nu se va indica decât numărul fragmentului.)

⁴ M. Heidegger, *Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1994, p. 226

⁵ Aristotle, *Metaphysics*, translated by Hugh Lawson-Tancred, London, Penguin Books, 1998, p. 88 (Γ 1005 b 25-26).

⁶ W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. I, Cambridge University Press, 1962, p. 443.

⁷ Aristotle, *Metaphysics*, ed. cit., p. 212 (Z, 1037 b 28-33).

⁸ Heraclit, Fr. 50.

evoluția filosofică ca actualizare și diversificare a determinațiilor unui sens inițial, așa cum dezvoltarea unei plante este actualizarea unor tendințe interne prezente de la început în sămânță. Într-o asemenea lumină, s-ar putea spune că Logosul heraclitic își dobândește semnificația completă abia prin gândirea conceptuală impusă de Platon și Aristotel. Însă trebuie spus că filosofia hegeliană, care se centrează pe o înțelegere istorică a realității, se dezvoltă în cadre creștine, este un tip de „onto-teologie”, în sensul lui Heidegger⁹, cu alte cuvinte, concepe istoria ca pe un proces în care „viața lui Dumnezeu și cunoașterea divină pot fi deci într-adevăr exprimate ca un joc al dragostei cu ea însăși”¹⁰ și care este orientat spre scopul ultim care este înțelegerea identității dintre gândirea umană și Rațiunea divină. Numai în această interpretare, în care succesiunea istoriei are o coerență internă și o finalitate dată, Logosul heraclitic poate să conducă în mod necesar la conceptul și logica de mai târziu, reprezentând doar un tip de concept și de logică mai puțin dezvoltate. Deși acest mod de gândire ne-a devenit, oarecum, o obișnuință de la Hegel (cât și de la Marx) încoace, el nu este însă și un adevăr necesar. Cu alte cuvinte, este posibil ca o idee (filosofică) să nu fie un germene care poartă în sine potențialitățile ce conduc doar la posteritatea sa imediată, ci unul cu potențialități multiple, necunoscute în totalitatea lor și care se pot actualiza mult mai târziu și într-un chip variat, în funcție de factori foarte diverși, sau nu se actualizează niciodată în istorie. Această perspectivă este mult mai apropiată de viziunea lui Leibniz și Whitehead a „lumilor posibile”, viziune care astăzi cunoaște un nou reviriment. Ea este și ceea ce formează premisa „destrucției” heideggeriene¹¹, ca încercare de a accede la sensurile originare, uitate, ale unor termeni filosofici.

Dacă acceptăm că o anumită idee metafizică (în sens larg) poate conține semnificații pe care istoria nu le-a actualizat și a căror recunoaștere poate deschide interpretări noi (această istorie stând sub semnul înțelegerii tradiționale a conceptului și a logicii), atunci trebuie și să admitem că sensul Logosului heraclitic, despre care am putea spune că este acel ceva pe care Heraclit îl vede drept cârmuind „toate lucrurile prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)”¹² nu poate fi formulat cu ușurință și nici în mod clar. Logosul heraclitic se referă la tot ceea ce este și poate să fie, respectiv la un domeniu ce nu poate fi conceptualizat pentru că nu poate fi dat în nicio experiență. Conceptele noastre se bazează pe experiență, iar pentru ceea ce nu avem și nu putem avea vreo experiență este cu neputință să ne formăm un concept. Acest lucru a devenit extrem de vizibil odată cu dezvoltarea fizicii cuantice, acolo unde descoperim prezența unor entități pentru care, întrucât nu li se poate stabili simultan poziția și viteza de mișcare – caracteristici care sunt universal valabile pentru experiența noastră –, nu ne putem forma niciun concept, pe care, deci, nu le putem înțelege, ci doar le putem descrie matematic (dar și aceasta, numai în anumite limite, statistice). Tocmai această diferență l-a făcut pe Heisenberg, autorul principiului

⁹ Vezi M. Heidegger, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, în *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 2006.

¹⁰ G. W. Fr. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ed. cit., p. 17.

¹¹ Cu privire la termenul heideggerian „Destrucție”, vezi M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2001, § 6, p. 23.

¹² Heraclit, Fr. 41.

incertitudinii, să speculeze că, în afara experimentului, o particulă subatomică s-ar afla într-o condiție numenală, în înțeles kantian, în timp ce în momentul în care ea interacționează cu instrumentele noastre experimentale, ea intră în domeniul fenomenal și permite aplicarea (parțială, firește) a conceptelor noastre obișnuite¹³.

Întregul sau Logosul care „cârmuiește toate lucrurile prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)” sunt asemănătoare noțiunilor de „lume”, de univers sau de multivers. Asemenea noțiuni se află la marginea posibilităților noastre de înțelegere, acolo unde imaginația pare să joace un rol mai important decât gândirea rațional-conceptuală. Această imaginație este cea care dă o primă semnificație lumii, un prim înțeles, prin aceea că proiectează în absolut schema unei experiențe comune, făcând astfel, într-adevăr, din întregul care ne este inaccesibil, un întreg la care ne putem raporta ca la o entitate inteligibilă, fie și doar metaforic. Religia a interpretat mereu lumea în acest fel, oferind astfel rudimentele de inteligibilitate a lumii. Firește, un asemenea proces poate fi și luat în derizoriu, așa cum a făcut Xenofan în Antichitate, atunci când spunea că „dacă boii și caii, și leii ar avea mâini, sau dacă – cu mâinile – ar ști să deseneze și să plăsmuiescă precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul”¹⁴ sau că „etiopienii spun că zeii lor sunt cârni și negri, tracii că au ochi albaștri și părul roșu...”¹⁵ Ceea ce Xenofan însă ignora era faptul că aceste divinități nu erau doar proiecții ale unei imaginații reproductive, ci și principii ale unei imaginații productive care puteau ordona întreaga experiență a celor care își proiectau astfel în absolut reprezentările empirice. Întreaga înțelepciune a popoarelor funcționează astfel și pretutindeni întâlnim acest apel la experiență pentru a interpreta lumea în întregul ei și viața omului cu toate ale sale.

În încercarea de clarificare și dezvoltare a sensului Logosului heraclitic, Platon, Aristotel și toți cei care au venit ulterior, chiar și Hegel, au interpretat acest Logos ca o rețea logico-metafizică *dată* de concepte care susține substanțial o realitate în continuă transformare, acea realitate pe care Heraclit ar fi comparat-o cu un râu și care este la fel de trecătoare precum apele sale în care „nu ne putem scufunda de două ori”¹⁶. Dar se poate reduce sensul Logosului heraclitic care coordonează râul irepetabil al existenței la o rețea logico-conceptuală a aceleiași existențe? Această înțelegere se apropie foarte mult de imaginea metafizică a atomilor ultimi și neschimbători la Democrit: conform acestei reprezentări, e drept, nu te poți adânci de două ori în fluxul cosmic al atomilor, însă acești atomi, în ciuda nestatorniciei lor eterne, rămân, în chiar acest joc universal, aceleași statui împietrite.

În schimb, imaginea Logosului care „cârmuiește toate lucrurile prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)” pare că încearcă să surprindă însuși râul în curgerea sa, iar nu ceea ce se află în spatele acestei curgeri. Ea ignoră distincția dintre fenomen și lucru în sine, dintre materie și formă, distincții care se impun ulterior. În acest sens,

¹³ W. Heisenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1958, p. 91.

¹⁴ Xenofan, Fr. 15, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, București, Editura Științifică și Pedagogică, 1979, p. 197.

¹⁵ Xenofan, Fr. 16, în *Filosofia greacă până la Platon*, ed. cit., p. 197.

¹⁶ Heraclit, Fr. 91.

Nietzsche remarca foarte bine că: „Din această intuiție a desprins Heraclit două negații care merg împreună și care vor reieși în lumină abia prin comparația cu percepțiile predecesorilor săi. Pe de o parte, el a negat dualitatea unor lumi cu totul diferite, la a cărei acceptare fusese împins Anaximandros; el nu a mai despărțit o lume fizică de una metafizică, o împărăție a însușirilor definite de o împărăție a indeterminării nedefinite. Acum, după acest prim pas, el nu mai putea fi oprit nici de la o îndrăzneală cu mult mai mare a negației: a negat pur și simplu ființa.”¹⁷

Pretutindeni vedem schimbarea în jurul nostru. Afirmarea unei asemenea schimbări nu necesită o pătrundere filosofică deosebită. Cu toate acestea, afirmarea unei unități a schimbării, a unei continuități a ceea ce ne apare ca fiind discontinuu, a unui aceluiasi râu ale cărui ape sunt mereu diferite, este ceva care este cu greu inteligibil. Școala eleată și paradoxurile lui Zenon au arătat deja în Antichitate că schimbarea este opacă pentru intelect. De aceea, în opoziție față de Heraclit, eleatii au negat existența schimbării. Parmenides spunea în acest sens: „Trebuie spus și gândit că ființa este; căci a fi este posibil, dar neantul nu este posibil.”¹⁸ (...) „Căci nimic nu este, nici nu va fi afară de ființă, câtă vreme Soarta a constrâns-o să fie întregă și nemișcată. Vorbe goale fi-vor dar toate câte au fost scornite de muritori cu gândul că-s adevărate: nașterea și moartea, a fi și a nu fi, schimbarea locului or a strălucitoarelor culori.”¹⁹ Heraclit, care este mereu interesat de schimbare și care tocmai de aceea acordă paradoxului o valoare centrală²⁰, nu vrea prin aceasta să arate că nu putem înțelege lumea. Dimpotrivă, el caută un alt fel de a se raporta la ea și de a o înțelege, diferit față de considerarea lucrurilor ca având o natură dată, fixă.

Pornind de la ideea că Logosul exprimă cuprinderea diversității ontice într-o continuă și sincronă transformare, ca interrelație a tuturor existentelor, dorim să propunem un sens nou pentru acest termen clasic al filosofiei, sens care, cu siguranță, este compatibil cu viziunea lui Heraclit, dar pe care el nu l-a dezvoltat, anume înțelegerea Logosului ca unitate a tuturor paradigmatelor de înțelegere și cunoaștere pe care le dezvoltă omul de-a lungul istoriei sale, această unitate cuprinzând în sine atât toate paradigmele posibile, cât și configurându-se în mod specific în interiorul fiecărei paradigme în parte. Folosim (și generalizăm la nivelul a ceea ce se poate numi o concepție despre lume) în acest context termenul clasic al lui Thomas Kuhn care explica paradigma ca reprezentând un set de idei (formulate, de regulă, în lucrări de referință) prin care se fundamentează practica curentă a unei anumite comunități științifice²¹. Adoptarea acestor idei creează în rândul celor care ajung să le împărtășească un mod specific de a privi domeniul științific respectiv și chiar lumea în general, mod de a privi pe care Kuhn îl compară cu o formă (*Gestalt*) perceptivă de felul celei pe care imaginația noastră o proiectează în celebrele desene care pot

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, traducere de Mircea Ivănescu, Cluj, Editura Dacia, 1998, p. 38.

¹⁸ Parmenides, Fr. 6, în *Filosofia greacă până la Platon*, ed. cit., p. 233.

¹⁹ Parmenides, Fr. 8, în *Filosofia greacă până la Platon*, ed. cit., p. 236.

²⁰ C. J. Emlyn-Jones, „Heraclitus and the Identity of Opposites”, în *Phronesis*, vol. 21, no. 2, 1976, p. 101.

²¹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1996, p. 10.

prezenta figuri diferite dacă sunt privite diferit: acolo unde inițial vezi o femeie tânără, printr-o schimbare perceptivă ajungi să vezi o doamnă în vârstă sau unde inițial vezi o rață vezi apoi un iepure²². Același desen îți poate arăta lucruri diferite. Kuhn a ales explicarea paradigmatelor folosind analogia cu procesul mental de trecere perceptivă de la un fel de a privi la altul pentru a sublinia momentul de discontinuitate în evoluția științei, o paradigmă nouă nefiind o aprofundare a celei vechi sau o dezvoltare a ei, ci un mod nou, ireductibil, de a privi aceleași fenomene, prin care se obțin observații și concluzii de un caracter cu totul diferit. Dacă aplicăm această interpretare la evoluția spiritului uman în general (deci nu doar la paradigmele științifice) și admitem că ar fi existat, în mod similar, idei fundamentale care au modelat viziunile despre lume – înțelese ca vaste paradigme culturale – care s-au succedat în istoria umanității, obținem imaginea unei proces marcat profund de discontinuitate, pentru că, fiind sursa oricărei paradigme (în interiorul căreia, doar, orice explicație este posibilă), această trecere perceptivă (care în acest caz ar fi una de la ideile unei paradigme la ideile alteia) transcende orice explicație posibilă.

Orice înțelegere este o „proiectare” asupra existentului dat a unui halou conceptual care-l ridică din nemijlocirea sa într-un spațiu al imaginației. De pildă, atunci când Aristotel interpreta căderea corpurilor pe baza tendinței lor de a se îndrepta spre locul lor natural²³, Pământul, putem spune că el pornea de la percepția nemijlocită a unui corp care cade și îi asocia ceva care nu este dat în percepție. Pentru că nici tendința și nici locul natural al corpului nu sunt ceva care să ne apară în percepție. Acestea sunt adaosuri ale gândirii, un fel de ficțiuni înzestrate cu o coerență specifică. Ele sunt însă și determinații ale gândirii, respectiv atunci când cineva spune că un corp cade pentru că el astfel se îndreaptă spre locul său natural, explicația (care este contribuția gândirii) determină, specifică, clarifică natura mișcării aceluia corp în raport cu o altă stare de lucruri. Această clarificare are loc mereu pornind de la o anumită „viziune despre lume”, posibilă printr-un „văz dinainte de văz, un văz-logos”, cum spunea Noica²⁴.

Firește, cunoașterea urmărește aspectele obiective ale realității, cele care ni se impun împotriva voinței noastre. Ploaia care cade nu poate fi oprită de dorința sau voința noastră, de aceea ea are un caracter obiectiv. Majoritatea proceselor naturale au acest caracter obiectiv. Însă dacă ploaia nu poți s-o oprești, te poți ascunde de ea, așa cum poți întrerupe creșterea unei plante sau poți să-i modifici creșterea, chiar dacă nu ai vreo putere asupra tendinței însăși de creștere. Omul a avut mereu o relație practică cu realitatea „obiectivă”, una în care „obiectivitatea” putea fi modelată în funcție de interesele sale. Da, toate corpurile cad pe pământ, dar această tendință de a cădea poate fi folosită în așa fel încât să ridici construcții în care omul poate apoi locui. Astfel, obiectivitatea nu are niciodată un sens univoc. Într-un anumit sens, nu poți să i te opui, în vreme ce într-un alt sens o poți folosi spre folosul tău. Omul, prin cunoașterea a ceea ce este obiectiv și apoi prin manipularea faptului obiectiv,

²² *Ibidem*, p. 111.

²³ Aristotel, *Despre cer*, studiu introductiv, bibliografie, traducere din greaca veche, sumar analitic, note și indexuri de Șerban N. Nicolau, București, Paideia, 2005, p. 250–251.

²⁴ C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Editura Univers, 1976, p. 73.

se adaptează la realitate. El nu este singur în această privință, mai toate ființele vii având o relație similară cu realitatea. De cele mai multe ori, adaptarea înseamnă și schimbarea realității obiective. Într-o regiune secetoasă, omul poate construi un sistem de canale de irigații și astfel să modifice mediul „obiectiv” în interes propriu, transformând existența naturală.

Capacitatea de a transforma realitatea obiectivă rezidă în faptul că omul asociază ceea ce percepe drept dat natural, obiectiv, cu alte date naturale pe care le știe deja sau cu alte reprezentări familiare. Cu alte cuvinte, percepția lucrurilor poate fi însoțită de asocieri mentale spontane, legate, de regulă, de interesele dominante ale indivizilor dintr-o anumită comunitate. Acest lucru se petrece chiar și cu animalele, care și ele sunt în stare să facă asemenea asocieri și să le folosească în adaptarea lor la realitate. Probabil că viața nici nu ar fi posibilă dacă organismele vii nu ar fi capabile permanent de asocieri spontane care să le scoată din realitatea „obiectivă”, percepută imediat, și să le ajute să se adapteze mai bine la ea. În acest sens, la nivelul cel mai elementar, un organism care trebuie să se hrănească nu-și va percepe pur și simplu hrana sa ca pe un obiect, ci ca pe un obiect comestibil, îl va asocia cu alte cuvinte cu o experiență sau impresie proprie, subiectivă, astfel conferindu-i ceva care are deja natura unei ficțiuni. Organismul viu, deja pentru a supraviețui, trebuie să își „imagineze” hrana, să vadă lucrul inert ca fiind mai mult decât o simplă prezență spațială în proximitatea sa și ca ceva cu care el poate interacționa în mod specific, adică să-l mănânce.

Procedând astfel, animalul și omul reușesc mereu să descopere existența unor aspecte noi, a unui fel diferit de a fi al lucrurilor și care nu apar imediat în relația cu realitatea prezentă. Astfel, ei se pot adapta la realitate, dar aceasta devine implicit o nouă formă de realitate, respectiv de obiectivitate. Așa se face că adaptarea nu are doar o componentă organică, dată de modificarea genetică rezultând într-o nouă trăsătură specifică a organismului (de pildă, faptul că organismul indivizilor unei specii se modifică și astfel se adaptează în generații la un mediu secetos), ci se exprimă și prin capacitatea de a surprinde spontan relații noi între lucrurile din mediul înconjurător, surprindere bazată pe memoria imaginativă cu care organismul viu se raportează mereu la mediul său „obiectiv”. Ca rezultat al unui proces asociativ, firește, noua conformare la realitate este un fapt irațional, adică ininteligibil.

Omul, poate mai mult decât orice altă viețuitoare, se folosește de aceste asocieri proiectând recunoașterea unui fel de a fi al unor lucruri asupra altora. Astfel, el dobândește mai întâi o familiaritate cu acele lucruri noi și apoi o cunoaștere și înțelegere nouă a lor. Sau, altfel spus, el aplică o trăsătură pe care o cunoaște dinainte ca fiind obiectivă unui domeniu în care acea trăsătură obiectivă nu apare în mod imediat. Aceasta arată că gândirea sa are de la bun început un substrat metaforizant prin aceea că introduce în orice înțelegere a ceea ce este pe „nu este” și pe „este ca”²⁵. Cu alte cuvinte, relația firească, naturală a omului cu realitatea, nu este aceea de a o percepe pur și simplu, ci de a o percepe însoțită mereu de un halou de asocieri posibile – care, odată fixate, devin concepte – sugerate de experiența trecută,

²⁵ Paul Ricoeur, *Metafora vie*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1984, p. 17.

experiență care în cazul omului include și educația sa și capacitatea de a fixa descoperirile în cultura sa. Așa se face că tot ceea ce este dat în mod natural la om este integrat treptat într-o mulțime de rețele conceptuale, de asocieri care s-au putut fixa în timp din diferite motive.

În lumina celor spuse anterior, putem spune că Heraclit urmărește metodic să descopere (sau să asocieze) lucrurile obișnuite, „date” în mod „obiectiv”, respectiv natural, cu o trăsătură pe care ele nu o au în mod obișnuit, și anume ceea ce li se opune sau se crede în mod obișnuit că li se opune. În acest fel, el obține un nou fel de a înțelege lucrurile ca fiind o unitate a contrariilor și nu doar simple unități ontice care există, obiectiv, în ele însele. Că observația lui Heraclit privind unitatea contrariilor este naturală o dovedește faptul că această recunoaștere este prezentă în toate credințele religioase și tradițiile culturale anterioare. Chiar și Sextus Empiricus spunea deja în Antichitate: „ideea aparenței contrariilor cu privire la unul și același lucru nu este o dogmă a scepticilor, ci un lucru acceptat nu numai de sceptici, ci și de toți ceilalți filosofi și de toți ceilalți oameni”²⁶. Heraclit a făcut însă o trăsătură ontică definitorie a tuturor ființării din această unitate a contrariilor. Cu alte cuvinte, în haloul de asocieri posibile care însoțește experiența lucrurilor el a pus această trăsătură ca fiind fundamentală și prin aceasta el a introdus în cultura umană o trăsătură „obiectivă” nouă, la care oamenii vor fi de atunci înainte mereu atenți.

Există trăsături „obiective” ale lumii, pe care nu le putem schimba. Omul a vrut mereu să le cunoască, pentru a le putea folosi în interesul propriu și astfel a se adapta mai bine. Acest interes a condus la „știința” occidentală. Interesant este însă că știința a evoluat foarte mult descoperind treptat tot mai mult că trăsăturile „obiective” nu erau mereu chiar obiective. De pildă, faptul că Soarele se învâрте în jurul Pământului a fost descoperit în Renaștere ca nefiind un fapt „obiectiv”, cu toate că dintotdeauna oamenii l-au privit ca fiind adevărat, obiectiv. Numeroase alte fenomene considerate anterior „obiective” s-au dovedit apoi la fel de „iluzorii” și astfel „subiective” sau mai exact ca depinzând de perspectiva subiectului. De unde provine însă acest gen de „iluzie” și posibilitatea de a o depăși? Dacă ne uităm la Revoluția Copernicană, vedem că iluzia geocentrică a fost depășită prin reconsiderarea relațiilor în care se află corpurile cerești între ele și față de Pământ. Se dovedește astfel că relațiile dintre lucruri nu sunt „obiective”, „date” odată pentru totdeauna, și că lucrurile însele pot depinde de perspectiva din care sunt privite. Așa s-a ajuns, mai târziu, la concluzia că știința nu produce cunoașterea a ceea ce este, ci doar modele noi de înțelegere, modele care sunt „falsificabile”²⁷ și astfel pot fi depășite și schimbate. Dar ce natură trebuie să aibă aceste relații dacă ele nu sunt „obiective”? Ele nu sunt nici simple iluzii sau ficțiuni arbitrare ale imaginației, pentru că nu pot fi schimbate după bunul plac al cuiva. Geocentrismul nu a fost o „iluzie” în sensul obișnuit al cuvântului: el ajunge să fie considerat o iluzie abia după ce este descoperită teoria heliocentrică. Mișcarea corpurilor a fost privită începând cu Renașterea și Galileo Galilei diferit față de „realismul” de la care porneau aristotelicienii în

²⁶ *Filosofia greacă până la Platon*, ed. cit., p. 341.

²⁷ Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London and New York, Routledge, 2005, p. 60.

interpretarea ei în polemica lor împotriva lui Galilei²⁸. Cu alte cuvinte, omul a descoperit că „natura” lucrurilor, felul lor de a fi, se modifică în funcție de relațiile în care sunt integrate. Însă oamenii au crezut de asemenea și că există perspective care nu pot fi modificate, care sunt absolute și, astfel, esențiale pentru realitate.

Ei bine, Heraclit descoperă că lucrurile nu sunt ceea ce sunt (sau ceea ce apar) prin ele însele, ci prin relațiile dintre ele. El vorbește de concordanță²⁹ pentru a indica amprenta relației asupra lucrurilor, o concordanță care se înfăptuiește prin contrarii³⁰ (întrucât lucrurile primate din perspective contrare le scot pe acestea din percepția naturală, a identității de sine) după modelul pe care-l descrie Platon: „din note muzicale ce-au fost la început diferite, sunete joase, sunete înalte, a rezultat totuși ulterior armonia realizată de arta muzicii.”³¹. În acest fel, relațiile devin mai profunde decât lucrurile, totalitatea relațiilor posibile – care, *nota bene*, deși diferite de lucruri, nu pot exista independent de ele – putând fi, de aceea, înțeleasă ca „Logosul” care „cârmuiește toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)”³². Râul, în ale cărui ape nu poți să te scufunzi de două ori³³, dacă-l privești ca realitate localizată spațial, ca ceva care se prezintă ca fiind ceea ce este în mijlocul altor lucruri (dealul din apropiere, malul având aceeași consistență, copacii din jur etc.), are o anumită natură, pe când, dacă iei în considerare doar apa care curge, el nu mai este această configurație statică, ci o realitate care, în curgerea sa, dispare și se reconstituie mereu.

Relația însă plasează lucrurile într-un întreg în care ele își găsesc locul specific doar ca urmare a relației însăși, a perspectivei. Putem astfel concepe Logosul ca totalitate a relațiilor posibile și prin aceasta ca o totalitate care „cârmuiește toate (lucrurile) prin mijlocirea tuturor (lucrurilor)”. Această totalitate asigură plasarea la locul său a tot ceea ce este în raport cu tot ceea ce-l înconjoară sau cuprinde, în toate perspectivele posibile: oricum ar fi primate lucrurile, din orice unghi de vedere, ele își dobândesc locul, rostul și inteligibilitatea în acel context prin acest Logos atotcuprinzător. Logosul poate fi astfel comparat cu o matrice universală care coordonează totul din orice perspectivă am privi lumea și orice configurație ar dobândi aceasta ca urmare a acelei perspective. O asemenea înțelegere a Logosului este aceea care stă și în centrul nedumeririi lui Noica privind faptul că civilizația noastră a ajuns să vadă că „orice posibil sau punere în posibil a realului explică realul”³⁴. Pentru Heraclit, toate aceste perspective sunt dincolo de om („Dându-mi nu mie ascultare, ci logos-ului”³⁵, spune Heraclit), lumea păstrându-și inteligibilitatea din orice unghi de vedere ar fi privită, chiar dacă are de fiecare dată o inteligibilitate cu totul diferită.

²⁸ Th. Kuhn, *op. cit.*, p. 119.

²⁹ Heraclit, Fr. 10.

³⁰ Heraclit, Fr. 10.

³¹ Heraclit, Fr. 30.

³² Heraclit, Fr. 41.

³³ Heraclit, Fr. 91.

³⁴ C. Noica, *Jurnal de idei*, București, Humanitas, 1991, p. 60.

³⁵ Heraclit, Fr. 50.

Cu totul împotriva felului nostru linear de a privi timpul, Heraclit spune „Timpul este un copil care se joacă mutând mereu pietrele de joc; este domnia unui copil”³⁶. Aparent similar vorbeii Ecclésiastului, „ceea ce a mai fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare.”³⁷, de fapt acest aforism poate fi înțeles în sensul că tot ceea ce există în timp se realcătuiește mereu în mod diferit și ca realități inteligibile diferite. Ecclésiastul insistă pe o singură structură ontică, mereu recurentă, Heraclit pe o posibilitate de inteligibilitate care traversează nenumărate (poate infinite) structuri ontice diferite. În acest sens, spune Heraclit: „Divinitatea este zi și noapte, iarnă-vară, război-pace, săturare-foame (toate acestea sunt contrarii; ea însă e spirit), dar își schimbă înfățișarea întocmai [ca focul], care, alimentat fiind cu mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia”³⁸.

Putem spune astfel că Logosul este sursa oricărei inteligibilități, în timp ce „logica” reprezintă analiza sau prezentarea structurii inteligibile a lumii dintr-o anumită perspectivă. În acest sens, Heidegger spunea că logica (occidentală, cea care s-a dezvoltat de la Platon încolo) este metafizica (în sensul de știință cunoscută în Occident sub numele de „metafizică”) $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ -ului³⁹. Pe de altă parte, coerența pe care o dă logica unei anumite perspective asupra Logosului (în speță cea a Formelor) rămâne străină de logica altei perspective, opacitate care se reflectă și în lipsa de inteligibilitate a atitudinii heracliticilor, pe care o descrie Platon (desigur, din perspectiva sedimentării deja a unei înțelegeri specifice a „logicii”): „Neîndoielnic, heracliticii se comportă conform scrierilor lor. A te opri asupra unui argument sau a unei întrebări, a răspunde și a întreba pe rând, liniștit, nu le stă câtuși de puțin în obicei. Dacă îți îngădui să pui vreunui dintre ei vreo întrebare, parcă scot din tolbă dictoane enigmatice, a căror țintă ai și devenit; iar dacă încerci să pricepi sensul celor ce-a spus cel întrebat vei fi pe dată lovit de un nou dicton al cărui sens este cu desăvârșire schimbat. Niciodată n-ai să ajungi la un căpătâi cu ei, cum de altfel nu ajung nici ei între ei. Dimpotrivă, se păzesc cu strășnicie să îngăduie ca ceva să se fixeze fie în cuvântul, fie în sufletul lor, socotind, după câte cred eu, că aceasta înseamnă oprire. Împotriva acestui lucru ei luptă cu ardoare și, în măsura în care pot, îl alungă de pretutindeni.”⁴⁰

Dacă Heraclit se mișcă în sfera perspectivelor posibile, contradictorii, dar toate reunite sub puterea integratoare și coordonatoare a unui același Logos, Platon și Aristotel alunecă spre o limitare a perspectivelor, către una singură, care este, desigur, și cea „adevărată”. De aceea, „natura”⁴¹ lucrurilor despre care vorbește Heraclit nici nu poate fi „natura” lucrurilor a lui Platon și a tradiției filosofice care l-a urmat. La Heraclit, această natură este mereu deschisă spre perspective diferite, opuse, devenind doar astfel o „unitate a contrariilor” (Despre mare, el spune,

³⁶ Heraclit, Fr. 52.

³⁷ Ecclésiastul, 1.9, în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, 1975.

³⁸ Heraclit, Fr. 67.

³⁹ M. Heidegger, *Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1994, p. 232.

⁴⁰ Platon, *Theaitetos* 179 E-180 A, citat din *Filosofia greacă până la Platon*, ed. cit., p. 340.

⁴¹ Heraclit, Fr. 1.

insistând asupra perspectivei: „iată o apă foarte pură și foarte impură; bună de băut pentru pești, ea le asigură viața; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide”⁴²), în timp ce la Platon și în logica ulterioară această natură nu mai îngăduie perspective diferite, ci trebuie să se mențină într-una singura, menținere care, doar ea, o poate face clară, imuabilă, eternă, în măsura în care este expresia unor Forme ideale clare, imuabile, eterne. „Natura” lucrurilor a lui Heraclit este una relațională, este coagularea unei rețele de semnificații care depășesc mereu lucrul imediat, făcându-l, într-un anumit sens, „dependent de observator”. Aceasta însă nu se referă doar la observatorul uman, ci la totalitatea sferei de relații posibile în raport cu care specificul ontic al unui lucru se poate constitui, natura sau proprietățile lucrului alcătuindu-se și determinându-se în raport cu celelalte lucruri în mediul cărora el se înscrie.

Natura relațională a Logosului heraclitic poate fi generalizată ca totalitate a paradigmele culturale, îngăduindu-ne să le privim ca perspective ce pun mereu existentele în relații specifice instituite de fiecare paradigmă în parte. Putem spune că ordinea care emerge cu și în aceste paradigme – și în care Logosul, ca instanță generatoare universală de perspective relaționale este prezent pretutindeni fără însă a putea fi individualizat într-un loc anume – este referentul unui solid argument ontologic, anume al celui care deduce Creatorul din forma Creației sale. Oricât de paradoxal ar suna, omul nu poate fi creatorul paradigmele sale – care sunt perspectivele care așează totalitatea existentelor mereu într-o specifică relație ontologică reciprocă –, pentru că „omul” este, de fiecare dată, parte a acestor paradigme, și anume o parte care își dobândește sensul în interiorul fiecăreia dintre ele în funcție de liniile mari de forță ale acesteia. Chiar dacă astăzi ni se pare că omul care vedea lumea, în Antichitate, ca fiind separată în regiuni ontice diferite – în lumea supralunară și în cea sublunară⁴³ – este același cu omul care astăzi ia tot mai mult în considerare posibilitatea de a călători prin univers trecând prin găurile negre ale acestuia ca prin niște subspații care suprimă distanțele luminoase, ei nu sunt identici. Și nu putem înțelege această diferență decât dacă acceptăm că fiecare dintre ei este, în ultimă instanță, nu un produs al creierului uman, ci exponentul unei viziuni despre lume care-l cuprinde și numai în care el se poate concepe pe sine ca parte a acelei lumi și a niciunei alte lumi. Iluzia că omul este creatorul acestor paradigme rezultă din faptul că ni-l imaginăm pe acesta ca pe un fel de „tabula rasa” pe care epocile diferite așează conținuturi ideatice diferite, în vreme ce „tabula” însăși rămâne aceeași: o compoziție organică centrată în ceea ce numim „creier”. Dacă am fi însă puțin mai atenți, am observa că această viziune exprimă o filosofie a istoriei în care, ca în orice filosofie – a cărei menire este să privească totul ca fiind ordonat și structurat, ordine și structură ce se constituie mereu pornind de la un centru sau reper –, există o idee care dă expresie și sens domeniului luat în considerare. Așa încât, și aici, „creierul” este doar o idee cu ajutorul căreia punem lumea trecutului într-o ordine ce derivă din paradigma mai largă pe care o împărtășim cu toții astăzi, darwinismul, cu toate formele sale. Dacă însă nu împărtășești această viziune, atunci

⁴² Heraclit, Fr. 61.

⁴³ Vezi Aristotel, *Despre cer*, ed. cit.

istoria devine creația unei alte instanțe, a Ideii sau Rațiunii universale (Hegel), ori, în contextul interpretării noastre, a Logosului care se realcătuiește mereu ca un Phoenix sau ca jocul cu pietricele al copiilor din celebra sentință heraclitică.

Logosul apare, astfel, ca un „neant structurant” – o expresie prin care Noica descria Ființa⁴⁴ –, respectiv ca ceva care, deși determină totul, creând cadrul relațional al oricărei înțelegeri, nu poate fi, la rândul său, determinat, întrucât orice determinare poate avea loc doar din interiorul unei singure paradigme (în timp ce Logosul este totalitatea paradigmelor posibile) care explică în mod specific „lumea”; orice încercare de a-l descrie rămâne, deci, în mod necesar, una metaforică, sugestivă, cel care încearcă să-l surprindă neputând avea alte mijloace decât pe cele pe care i le oferă „lumea” în care el însuși sălășluiește. Astfel că, dincolo de o posibilă intenție personală a lui Heraclit de a rămâne opac pentru unii, natura însăși a Logosului conduce la o inevitabilă „obscuritate” a oricărei încercări de a o surprinde.

⁴⁴ C. Noica, *Devenirea întru ființă. Încercare asupra filosofiei tradiționale. Tratat de ontologie. Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Humanitas, 1998, p. 207.