

Logos și etos..pornind de la Heraclit.... în perspectiva individualului conștiinței

1997-2025

După cum bine se știe, logosul a căpătat rang filosofic prin Heraclit din Efes. În « Fragmente » rămase de la acesta semnificația logosului apare în mare măsură ca diferită de cea care funcționa pe atunci – și a funcționat și ulterior, în cadrul « jocului lingvistic » al limbii grecești, pe diversele sale paliere de desfășurare culturală, inclusiv cel filozofic.

Dacă este dificil să se clarifice pe scurt și univoc ce semnificația avea pentru Heraclit logosul e posibil să se înceapă prin menționarea cel puțin a unei instanțe față de care el era considerat diferit de către acest enigmatic gânditor. De exemplu, sufletul (psyche) așa cum rezultă din celebrele fragmente 45 și 115 Diels Kranz (D.K.).¹

« Logos-ul propriu al sufletului ; el se sporește pe sine însuși ».

Deci, în conformitate cu aceste fragmente, logosul, deși distinct de « psyche » se interpretează cu el, îi devine propriu, ca un mediu, ca un element întru ființarea acestuia, constituindu-se chiar, în această ipostază ca un principiu autogenerativ ; adică logosul propriu al sufletului « se sporește prin sine însăși ». Au trebuit să treacă 2500 ani ca această idee să fie reluată parțial, în « Meditațiile Cartesiene » ale lui Husserl², din păcate fără menționarea expresă a logosului și fără a i se acorda acestei instanțe ontico-ontologice fundamentale, măcar o parte din importanța care o merită.

Deși nu ne vom adânci în problematica « ce semnificația are logosul la Heraclit », ținem să menționăm cel puțin una din caracteristicile ce i se atribuie. Și anume, aceea de a fi « comun ».

¹ Aici și în continuare, pentru referințele la Fragmentele lui Heraclit, vom invoca ediția « Diels-Kranz » și traduceriile lui A.Piotrkowski și I.Banu publicate în cartea acestuia din urmă cu titlul « Heraclit din Efes », Ed.Științifică București, 1963. De câte ori vom avea observații asupra acestei traduceri, ele vor fi menționate pe scurt.

De aceea, datoria noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun (xunos). Cu toate acestea, deși logos-ul este comun, cei mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea (fronesis) lor proprie.

Deci, logosul este « ceea ce este comun ». « Comun » în raport cu sine, cu ce ? Un prim răspuns pare a veni chiar în fragmentul deja citat : comun în raport cu gândirea oamenilor individuali ; sau în raport cu comportamentul lor, cum sugerează 72.DK.

IV.Fg.72 DK

Oamenii, deși sunt în neîntreruptă comunicare cu logosul care le gospodărește pe toate, se află în discordanță (diaferos) cu el, iar lucrurile de care se lovesc zilnic, le par străine ».

Dar, în alte fragmente se sugerează că logosul trebuie înțeles și ca ceva diferit de lumea oamenilor, de Uman, considerat în ansamblul său. În acest sens. Pot fi invocate fragmentele 1 și 50 DK.

V Frg.1 DK începe astfel :

« Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui logos care există dintotdeauna, fie înainte fie de îndată ce au auzit despre el ; deși toate se petrec pe potrivă acestui logos, oamenii seamănă cu niște nepricepuți când fac pe pricepuții în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, divizând fiecare lucru după natura lui și arătându-i alcătuirea. Dar ceilalți oameni nu își dau seama de ceea ce fac atunci când sunt treji, după cum uită de cele ce se întâmplă în somn ».

VI Frg.50 DK se încheie astfel :

« Heraclit, așadar, spune că există întregul (to pan), divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veșnicie, tată-fiu, dumnezeu-dreptate. Dându-mi nu mie ascultare ci logosului, înțelept este să cădeți de acord că toate sunt una. Aceasta o spune Heraclit ».

Notă : Traducerea lui Hen Panta prin « toate sunt una » e discutabilă. Preferăm formula mai simplă (deși enigmatică) « unul tot ».

Acest Hen Panta pronunțat de mai mulți presocratici, dar niciodată într-un astfel de context și cu o astfel de intensitate, ne introduce în aria unei hermeneutici filosofice extrem de tensionate. Abordând fragmentul și făcând turul jocului lingvistic semantic (potențial filosofic) a limbajului indo-european, Heidegger ajunge să interpreteze logosul ca “poziție » (poziționare) contemplativ-pragmatică ce adună la un loc ființarea pentru a o depune și păstra într-o folosință (deși nu am citat cuvintele lui Heidegger am reprodus înțelesul pe care l-am receptat din acest studiu). Deci, pe scurt, logosul ar media și ar realiza

sinteza (multiplului, diversității, contrariilor etc.) în cadrul unui Unu, a unei entități unificatoare ce este pusă la dispoziție. De către cine ? Pentru cine ? Pentru Dasein, desigur, căci ne referim la gândirea autorului lui « Sein und Zeit ». Cum ? Prin intermediul limbajului, desigur, căci acum ne plasăm în perioada celui de al doilea Heidegger, cel de după « Kerre ». Dar expresia « Hen Panta » în măsura în care este corelată logosului, evident nu are în vedere doar gândirea individual a unor oameni anume, opinia lor ce se conjugă într-o sinteză, ca fiind uman comun, ca « noi »-tate (ca oameni, reunindu-i). Ea trimite dincolo de « Uman », dincolo de Dasein-ul și « Limbajul » pe care-l evocă Heidegger, la problematica ființei ca ființă, ca mijlocind, intermediind accesul ființei ce-și pune problema ființei înspre (întru) inima ontologiei.

Se cere precizat că în gândirea lui Heraclit există un set de noțiuni care sunt diferite de logos ca înțeles. Ar fi poate de folos să se analizeze tot mai aprofundat interferențele – împreună cu diferențele – prezente și decurgând din « Fragmente », cu privire la expresii ca Hen, Deus, Pir, Eon, Fisis, Dike etc. Dincolo de faptul că psihismul oamenilor – al unor oameni – se împărtășește mai mult sau mai puțin din logos, se ridică problema în ce măsură se află acest psihism individual și cu instanțele menționate : Deus, Dike, Eon etc.

Din « Fragmente » este greu – dacă nu imposibil – de a reconstitui înțelesul pe care îl acordă Heraclit « omului în genere » (de fapt, de ce să ne mirăm, e vorba de « pre-socratic »). Cel mai des el vorbește la plural, de « oameni », de cei mulți, fapt ce lasă să se înțeleagă că are în vedere indivizi umani de diverse condiții și cu diverse calități, așa cum rezultă din fragmentele 49 și 81 DK.

Heraclit spune că pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor, dar că în somn fiecare se îndreaptă spre propria lume.

Lipsește la Efesian ceva în sensul conceptului de (orice) « ființa rațională posibilă » pe care-l utilizează Kant. Sau a noțiunii de « Dasein » a lui Heidegger.

Semnalăm totuși un fragment cu totul aparte, care pare să ridice într-un anumit fel, această problemă a omului generic și asupra căruia vom reveni.

Frg.119 DK

« Heraclit spune : Caracterul (to etos) este demonul omului ».

Notă : Traducerea ui Etos prin caracter e discutabilă ; credem că în română se poate păstra expresia « etosul ». De asemenea am opta ca « daimon » să nu fie tradus prin demon, fapt ce în română are conotații ne-filozofice, ci să

fie păstrat « daimon ». Deci, optăm pentru traducerea : « Etosul este daimon pentru om ».

Ce a devenit noțiunea filozofică de logos după Heraclit ? Ea a recăzut în arealul jocului lingvistic curent al termenului, însemnând când noțiunea, când argument, când judecată când limbaj. O singură încercare speculativă poate fi comparată cu cea a tristului, dar profundului Efesian. Și anume, cea a dogmaticii creștine în cadrul căreia logosul divin întruchipat în persoana lui Isus stă la baza – sau este capul – comuniunii comunitare pe care o realizează biserica umană, în efortul său de vizare a transcendenței ca ființă.

Acum în cazul creștinismului, omul, lumea și Dumnezeu sunt presupuse a exista în mod definit. Și la fel, nimic nu e de înțeles fără de nimicul care a precedat creația. Iar această creație divină are un sens istoric, de vreme ce Adam decade din Rai păcătuind, iar pe pământul oamenilor apare crima, succesiunea generațiilor, potopul, vinovățiile permanente, anunțarea și venirea lui Mesia, care răscumpără păcatul originar. Isus Christos – Mesia întruchipat – este logosul divin (căci lumea a fost creată prin « decrete divine ») ce ia chip de om individual muritor, păstrându-și divinitatea. El este răstignit, moare și reînvie (într-un anume sens), înălțându-se la ceruri și arătându-se ulterior apostolilor (și altor sfinți). Desfășurarea lumească a peripețiilor sale este însă asistată de cea de a treia persoană divină, de Duhul Sfânt. Astfel încât, după multiple dezbateri speculativ dogmatice, la Niceea, în sec.IV, se proclamă « Unitatea multiplă » (« triousia ») a persoanei divine. În acest trio ce coexistă în « perihoreză », Isus fiul este cel ce poartă marca logosului ; Dumnezeu este tatăl, este mai înalt și generator ; Duhul sfânt, coetern cu Unicitatea Divinității, asigurând șansa iubirii interpersonale, are în gestiune probleme mai pragmatice ; de fapt, Biserica reală, cea în care trăiesc, cred și întru care pier muritorii, este gestionată de această a treia Persoană. Există deci o ierarhie divină între Tatăl, Fiul și Duhul ; deși, aparent paradoxal (pentru oameni) cele trei ipostaze exprimă unitatea Divinității, înainte de toți vecii, înainte de creația lumii și omului.

Odată cu cazul Hegel , ne aflăm la încrucișarea și tensiunea dintre gândirea filozofică greacă și cea europeană asupra ființei și ființării. Hegel era bun cunoscător al gândirii filosofice grecești și afirmativ, se atașase cel mai mult de Heraclit. Găsim în textele sale expresia « Nimic din ceea ce se află în gândirea lui Heraclit nu lipsește din opera mea ». Ciudat punct de vedere ! Din întreaga operă monumentală a lui Hegel lipsește tocmai conceptul de « logos ». Hegel accepta, în perspectivă antropologică sensul comuniunii-comunității

umane, fapt pe care îl dezvoltă atât în « Filozofia dreptului », cât și « Filozofia Spiritului » din « Enciclopedie ».

Dar, ne plasăm acum în cu totul alt context. **Deși Heraclit smulgea conceptul de logos din « jocul lingvistic » al lumii sale istorice, el nu-l detașa completa de acesta (și nici nu ar fi putut, principial, să o facă). Deci, în spatele logosului lui Heraclit pulsează în permanență rostirea, argumentul, judecarea, toate realizate prin limbajul comunitar (limbaj care este ca un mediu pentru existența unei ființe care își pune problema ființei). Pe când la Hegel, coborât din dogmatica creștină protestantă, poate realizatorul suprem al gândurilor lui Giacchino Da Fiore, limbajul, lipsește cu desăvârșire ca problematică filozofică (limbajul, ca logos, ar fi fost o problemă inevitabilă celui ce s-ar fi preocupat de Logosul Isus ; dar nu e cazul la Hegel).**

Așa că, filozofia germană a trebuit să îl aștepte pe Humboldt și pe alții pentru a se apropia de această problematică, inerentă într-un fel logosului, problematică de care Heraclit nu s-a dezis niciodată.

Disjunția între abordarea heraclitiană și cea a dogmaticii creștine în ceea ce privește conceptul de logos (cu toate consecințele ce derivă inevitabil din aceasta) trimite la un topos din istoria gândirii speculative la care se cere a se face apel. E vorba de Plotin. În gândirea acestuia manifestarea de închidere și în același timp de deschidere a spiritului filozofic grec, întâlnim un fel de sistematizare și ierarhizare, care nu poate fi sesizată la Heraclit și care se cere raportată la dogmatica creștină, care tocmai se constituia pe atunci. Pe scurt, Logosul ; - ca « logoi », se plasează dedesubtul unei instanțe supreme fundamentatoare, care iriază și se distribuie fără să se împartă și să împuțineze, a lui Unu-Hen. Dedesubtul instanței logos se află instanța ființării. În tradiție stoică, « logoi » erau deja generativi. Faptul nu mai are însă mare importanță. Dacă totul poate curge, sau trece, între Ființarea efectivă și umilă și Unul transcendent maxim, indiferent prin ce trepte și în ce condiții (fapt dezbătut multe secole în antichitate) atunci nu mai există o „ruptură de nivel” între ființare și Transcendența ca ființă. Ori, aceasta era și este însăși premiza dogmaticii teologice în aria căreia se înscrie creștinismul. Și, în cele din urmă, dacă pas cu pas, poți ajunge până în zona transcendenței, însăși identitatea acesteia e pusă sub semnul întrebării.

Revenind acum la una din formulările deja menționate ale lui Heraclit, Frg. 119 DK (Etos antropoi Daimon).

Heraclit spune: Etosul este pentru om daimon.

Acest fragment a fost interpretat bineînțeles și el în multiple feluri. El spune, în esență că Etosul este transcendent (este Daimon) pentru Om. Dar ce înseamnă Etosul? Desigur, etimologic – și în jocul lingvistico-conceptual al vremurilor ce ne-au precedat – Etosul înseamnă obiceiurile, tradiția, ceea ce se cere, ceea ce se cade și ceea ce trebuie să fie făcut, ceea ce de fapt se și face de obicei, fie că e sau nu stipulat de legi scrise și publicate.

În formularea lui Heraclit apare însă o problemă specială: etosul este Daimon pentru om! Dar pentru care om? Pentru individul uman înțeles ca și persoană conștientă? Sau pentru om în globalitatea și esența sa și pentru ceea ce face din el o ființă ontic validă?

În primul caz, transcendența ar putea fi înțeleasă doar ca una supraindividuală, lăsând loc pentru tot ceea ce ar reprezenta ceva uman; sau o ființare-ființă în orice accesibile direct umanului. Aceasta este viziunea lui Sartre.

În al doilea caz s-ar putea formula ipoteza că ceea ce este de tipul și rangul Etosului, se impune Umanului în esența sa, din afara zonei sale de definiție și circumscriere. Adică, dinspre divinitate (în viziunea teologică) sau dintre „ființa a ființă” (în viziunea unei ontologii fundamentale).

Momentul crucial în dezbaterea gândirii pe această temă în filozofia Europei îl constituie probabil Kant. Acum, lui Kant îi este clar că o problemă etică se pune pentru individul uman, pentru persoana conștientă individuală. Dar, odată pusă problema etică, aceasta atinge esența generică a umanului, în calitatea sa de ființă rațională finită. Cu nonșalanța, Kant ignoră implicațiile etice ale logosului, atât în sensul lui Heraclit, cât și în sensul dogmaticii creștine. Kant pare însă nemulțumit de faptul că prin imperativul categoric – care ar fi „inima pulsândă” esența etosului – se vizează esența umanului. Ceva lipsește însă. Și anume, lipsește transcendența. De aceea, el revine și invocă îngerii, caută și găsește pe această cale o dovadă a existenței lui Dumnezeu. Desigur, comentariul său este criticabil din multe puncte de vedere. Dar faptul că a evoluat în această direcție este semnificativ. El se cere reținut. Merită să medităm temeinic, în profunzime, asupra acestei întâmplări.

Și acum?

Europa – și deci lumea – dispune de o filozofie a conștiinței, elaborată și reelaborată de-a lungul ultimelor veacuri, filozofie a polului individual al existenței umane. Și de care nu mai știe cum să scape. Dovadă și Dasein-ul lui Heidegger.

Dar ce se întâmplă cu logosul? Logosul ce apărea ca un element esențial – și în același timp supraindividual – al omului și al lumii, la Heraclit. Logos care apare ca un principiu de intermediere în dogmatica creștină? **Logosul pare să fi recâștigat teren în acest chinuit veac al nostru, odată cu nenumăratele filozofii ale limbajului. Cel puțin o dată cu cel de al doilea Wittgenstein și cel de al doilea Heidegger.**

Dar Etosul? Să ne reamintim expresia lui Heraclit: „Etos antropoi Daimon”. Să ne reamintim nebunia din „Critica Rațiunii practice” care corelează legile morale cu îngerii și Dumnezeu. Se pare că nu prea e posibil să se discute argumentat și fundamentator despre etos, dacă nu există o bază, transcendență. Pentru „transcendența ca ființă”.

Poate că, odată și odată, gânditorii se vor angaja pe drumul pentru înțelegerea Antroposului (a ființei ce-și pune problema ființei) în direcția lui Kant-Heidegger, dar depășind-o în direcția comprehensiunii sale ca ființă „ontic validă,. Imersată în lume și confirmând prin existența sa însăși existența lumii, astfel încât polul individual al conștiinței și cel de „comuniune comunitară a logosului,, să ajungă la o asigurare realizată prin generalul spiritualității, ce limitează, deschizând în același timp ființa umană într-o transcendență ca ființă.