

Rodolfo Mondolfo

Świadectwo Platona i Arystotelesa odnoszące się do *Ekpyrosis* u Heraklita

Przekład artykułu „*Evidence of Plato and Aristotle relating to the Ekpyrosis in Heraclitus*” z *Phronesis* 1958, 3, ss. 73-82.

Podwójny problem, czy w tekstach Platona odmawia się Heraklitowi teorii okresowego pożaru świata i czy w tekstach Arystotelesa jest mu ona przypisana, ma doniosłe znaczenie jako część *vexata quaestio* czy Heraklit faktycznie podzielał ten pogląd czy nie. Z jednego punktu widzenia ważniejszy aspekt podwójnego problemu dotyczy świadectwa Arystotelesa. Choć w swoich interpretacjach przekształca on często teorie innych, jak dobitnie wykazał to H. Cherniss¹, to jednak, co również uznaje sam Cherniss, był on w posiadaniu pism presokratyków prawdopodobnie w ich kompletnej formie, podczas gdy my dysponujemy tylko fragmentami. Dodajmy że tam gdzie mowa o Heraklicie Arystoteles sam deklaruje pełną i bezpośrednią znajomość tekstu, gdy stwierdza w *Retoryce*², że zdanie, które przytacza, zostało znalezione na początku dzieła i podaje to jako jeden z przykładów błędu stylu, którymi odznaczała się cała praca. Chociaż wśród dzisiejszych krytyków panuje tendencja do odmawiania starożytnym świadkom, wcześniej uznawanym za niepodważalne autorytety³, bezpośredniej znajomości tekstu, to nie musimy w przypadku Arystotelesa doszukiwać się tego samego

¹ H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy*, Baltimore 1935.

² Arystoteles, *Retoryka* 1047 b.

³ J.B. McDiarmid, „Theophrastus on the pre-Socratic Causes”, *Harvard Studies in Classical Philology* LXI (1953).

rodzaju wątpliwości, którą wyrażał G.S. Kirk w odniesieniu do Platona, kiedy stwierdzał, że można podejrzewać, iż Platon nie znał tak wielu autentycznych aforyzmów z Heraklita jak my.¹ Błędem byłoby sądzić, iż nasi starożytni świadkowie nie mieli większej wiedzy o swoich filozoficznych poprzednikach niż widać to w ich dosłownych przytoczeniach. Mimo faktu, uznawanego przez samego Kirka², że z przyczyn oczywistych cytują tylko tyle, ile wymagają ich dyskusje, musimy wziąć pod uwagę liczne aluzje, którym nie towarzyszy imię autora, do którego są czynione, przez co mogą zostać niezauważone. Potrzebne jest zatem uważne studium by je wykryć.

Odnosi się to do Platona jako źródła świadectwa o Heraklicie. Warto zauważyć, że w ten sposób pewne domniemane różnice między jego świadectwem a świadectwem Arystotelesa, które uznaje się, by ukazać niewiarygodność obu, mogą być wyeliminowane. Na przykład Baumker³, który za Chernissem⁴ zauważył, że Platon podsumowuje naukę Heraklita zdaniem *panta rei* i uważał, że nigdzie nie wspominał on o doktrynie ognia jako żywiołu, na którą z kolei Arystoteles kładzie ogromny nacisk, nie wziął pod uwagę licznych aluzji w *Kratylosie*⁵ do konkretnej osoby „niełatwej do zrozumienia”, która oświadcza, że niezmienny ogień jest substancją, w której prawo (*dikaion*) powszechnego ruchu jest widocznie wcielone, przenikającą wszystkie rzeczy po to by nimi kierować, a zatem musi również być *leptotaton kai tachiston*, tj. musi mieć cechy charakterystyczne, które Arystoteles w ten sam sposób przypisuje Heraklitejskiej *arche* w *O duszy*.⁶ Ale jeżeli w tym punkcie możemy odrzucić domniemaną różnicę między świadectwem Platona i Arystotelesa, to inaczej rzecz się ma w odniesieniu do kosmicznego

¹ G.S. Kirk, „Natural Change in Heraclitus”, *Mind* 1951.

² G.S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic fragments*, Cambridge 1954, s. 15.

³ Baumker, *Problem der Materie*, s. 22.

⁴ Op.cit., s. 380.

⁵ 413 b-c.

⁶ 405a. Tę interpretację fragmentu 412-413 *Kratylosa*, którą przedstawiłem w artykule z 1953 r. („Dos Textos de Platon sobre Heraclito”, *Notas y estudios de filosofía*, Tucuman) wskazał także G.S. Kirk, *Heraclitus, The Cosmic Fragments*, s. 363, całkiem niezależnie, ponieważ nie znał on mojego artykułu.

cyklu i okresowego ponownego wchłonięcia świata w powszechną *arche*, gdzie różnica wydaje się utrzymywać według każdego, kto przyjmuje, że Arystoteles rzeczywiście przypisuje to Heraklitowi, a Platon mu tego odmawia. Fragment, w którym to zaprzeczenie wydaje się być wyrażone, a Heraklit i Empedokles wydają się różnić między sobą, znajduje się w *Sofiście* 242d. O obu mówi się, iż uznali, „że rzeczywistość jest zarówno różnorodna, jak i jedna i potwierdza się przez konflikt i przyjaźń”, ale kiedy jeden (Heraklit) stwierdza to w takim znaczeniu, że „rozbieganie się jest zawsze skupianiem”, drugi (Empedokles) stwierdza to w znaczeniu, że oba stany następują po sobie – stan jedności i przyjaźni przeciwieństw powodowany przez działanie Afrodyty, oraz stan podziału i nienawiści powodowany przez Konflikt. Zostało to zinterpretowane przez Burneta, Reinhardta i innych, jako wyraźne uznanie, że według Heraklita kosmos cechuje niezmiennosc i wieczność, która wykluczałaby każdą cykliczną zmianę stanów przeciwnych, co ma zasadnicze znaczenie w nauce Empedoklesa, i konsekwentnie wykluczałoby każdy stan równoczesny całkowitego, ponownego wchłonięcia rzeczy w Ogień.

Jednakże taka interpretacja nie bierze pod uwagę faktu, częściowo uznanego już przez Zellera, że „schodzenie się rozbieżności” (i rozbieganie zbieżności, bo chodzi w rzeczywistości o obie te rzeczy), które Heraklit ustanawia jako prawo dla wzajemnej relacji wielu różnych rzeczy, z których składa się kosmos, jest także uznane przez niego za zawarte w samym Ogniu.¹ Ogień jest w sobie i poprzez siebie jednością przeciwieństw, rozdźwięcznym pośród dźwięcznego, wojną i pokojem, harmonią i wewnętrznym konfliktem; w tej objętości rodzi on kosmiczną wielość przeciwieństw, które są w nieustającej walce, a mimo to są one w tym samym czasie na zawsze powiązane ze sobą. Zatem nawet zakładając, że Heraklit rzeczywiście znał naprzemiennosc przeciwstawnych stanów (stan wyodrębnienia zmierzający do kosmosu i stan powszechnego pożaru) wciąż pozostałaby w nich obu nieustannie jedna rzeczywistość, zbiegające się rozbieżne, bądź rozbiegające się zbieżne.

¹ Zdanie z Heraklita, B10: „Sprzężenia: całe i nie całe, zbieżne – rozbieżne, dźwięczne – rozdźwięczne; z wszystkich jedno i z jednego wszystkie”, przeł. M. Wesoły – przyp. tłum.

Jednakże u Empedoklesa nigdzie się to nie pojawia, ponieważ jego kosmiczny cykl skrótko sprowadzony przez Platona do dwóch przeciwstawnych stanów, ujawnia się w rzeczywistości w czterech; dwóch skrajnych, całkowitego zmieszania żywiołów i ich całkowitego oddzielenia od siebie, oraz w dwóch stanach pośrednich, czyli stanach częściowego zmieszania i wyodrębnienia. W pierwszym z nich zmieszanie stale maleje, podczas gdy wyodrębnienie wzrasta, natomiast w drugim bierze górę proces przeciwny. Każdy z dwóch skrajnych stanów jest określony przez wyłączną obecność, wewnątrz masy żywiołów, tylko jednej z dwóch przeciwstawnych sił: sama Miłość w jedności *Sfajrosa*, sama Walka w całkowitym rozdzielaniu czterech żywiołów; przy czym przeciwstawna siła jest każdorazowo wypierana i usuwana. Stąd w jednym z dwóch stanów skrajnych jest tylko zbieżność, w drugim natomiast tylko rozbieżność żywiołów. Również w dwóch pośrednich stanach, w których te dwie przeciwstawne siły są jednocześnie obecne i skonfrontowane ze sobą, nie ma żadnej rozbieżności, która się zbiega, ponieważ nie chodzi tu o dążności tkwiące w żywiole i zasadnicze związanie ich ze sobą, ale o dwie siły, które są wzajemnie oddzielane i zewnętrzne wobec żywiołów, które obejmują swym działaniem.

Jest to prawdziwa różnica między dwiema doktrynami, którą Platon rozświetla tylko po części, a która w rzeczywistości niekoniecznie wymaga od niego wyłączenia z doktryny Heraklita idei cyklicznej zmiany, skoro nawet w stanie, jeśli taki jest, ponownego wchłonięcia kosmosu w powszechną zasadę (ogień), zachodziłaby rozbieżność zbieżnego i zbieżność rozbieżnego, w stopniu nie mniejszym niż w stanie przeciwnym.

Właśnie z tego to powodu Arystoteles, który w przeciwieństwie do Platona nie bada zbieżności i rozbieżności i nie pyta, czy jest to relacja jedności czy oddzielenia, lecz wskazuje na cykl naprzemiennego ukształtowania i zniszczenia kosmosu, może przypisać ten cykl Heraklitowi i Empedoklesowi w równym stopniu i w tym aspekcie pogodzić jednego z drugim, bez wchodzenia przez to w konflikt z Platonem, który przeciwstawiał ich sobie z innego powodu.

Arystoteles mówi w *O niebie*, 279b: „wszyscy [filozofowie przyrody], utrzymują, że świat [kosmos] przyszedł kiedyś do istnienia.

Lecz jedni twierdzą, że świat, który powstał, jest wieczny; inni, że na przemian, raz jest taki jak teraz, kiedy indziej przedstawia się inaczej, gdy ulega zniszczeniu i że ten proces [następstwo] ciągnie się nieprzerwanie w nieskończoność. Tego zdania byli Empedokles z Agrigentu i Heraklit z Efezu”. W dalszej części (280a) Arystoteles wyjaśnia, że w tym następstwie to różne stany kosmosu, a nie powszechna kosmiczna rzeczywistość, powstaje i ginie, ponieważ suma cielesnej rzeczywistości trwa zawsze bądź w jednej bądź w drugiej formie. Jednakże ta obserwacja w żaden sposób nie osłabia tego, że wcześniej przypisał kosmiczny cykl Heraklitowi na równi z Empedoklesem.

To następstwo stanów w cytowanym fragmencie przypisane jest kosmosowi lub niebu w jego całości, a nie poszczególnym rzeczom; stąd wspomniane rozwiązanie nie może być inne niż całkowity nawrót do powszechnej zasady, którą dla Heraklita jest ogień. W tym fragmencie *O niebie* ogień istotnie nie jest wprost nazwany w przeciwieństwie do kosmosu; jednakże Arystoteles nazywa go w *Fizyce* 205a, co dosłownie powtarza w *Metafizyce* 1067a, w formie, która otworzyła drogę rozbieżnym interpretacjom i wywodom. Zdanie, które Diels i Kranz, Walzer, a także Mazzantini cytują w swych wydaniach Heraklita, gdy wyrwać je z kontekstu brzmi: *hosper Herakleitos fesin hapanta ginesthai pote pyr*, co zostało przetłumaczone przez Zellera „według Heraklita, wszystko pewnego dnia stanie się ogniem” („es werde alles, dereinst zu Feuer werden”)¹ Zeller kładzie nacisk na fakt, że Arystoteles powiedział *hapanta* (ogół rzeczy wzięty jednocześnie i całościowo), nie po prostu *panta* (wszystkie rzeczy nawet rozważane kolejno jedna po drugiej). Lecz Burnet sprzeciwił się temu twierdząc, że nie ma żadnej różnicy w znaczeniu między tymi wyrażeniami i że jeśli przekład Zellera miałby być poprawny, to powinniśmy mieć w tekście Arystotelesa czas przyszły (*genesesthai*) a nie terażniejszy (*ginesthai*).

W tej drugiej kwestii Burnet miał z pewnością słuszną rację, ale błąd w przekładzie Zellera, dotyczący użycia czasownika w czasie przyszłym, uzależniony był od interpretacji *pote* jako odniesienia do kon-

¹ Por. Zeller-Nestle I, 7 wyd., s. 867.

kretnego momentu w przyszłości („pewnego dnia, kiedyś, w końcu”), podczas gdy użycie czasu teraźniejszego wskazuje, że Arystoteles posłużył się nim w innym jego znaczeniu, przez co odnosi się on do powtarzanego faktu („czasami, od czasu do czasu, w pewnych momentach”), właśnie tak jak wtedy, gdy używany jest do opisywania następstwa odrębnych momentów (*pote men ... pote de ...* = czasami ..., ale czasami, teraz ... a teraz ...).¹ Istotnie, nawet jeśli bylibyśmy zmuszeni rozumieć ten fragment na sposób Burneta i Sir W.D. Rossa², a więc przyjąć że Arystoteles nie przypisuje Heraklitowi „przekonania o przyszłym jednoczesnym pożarze wszystkich rzeczy, lecz pogląd że wszystkie rzeczy na jednym etapie w swym cyklicznym procesie zmiany stają się ogniem”, to wciąż jest oczywiste, że mamy do czynienia nie z procesem, który ma miejsce tylko raz, lecz z takim, który powtarza się w cykliczny sposób. Dlatego też *pote* nie może oznaczać konkretnego momentu w przyszłości, lecz tylko stan który był, jest i będzie obserwowany niezliczoną ilości razy w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Oto sposób, w jaki Walzer i Mazzantini rozumieją to w swych przekładach.

Co do innej tezy Burneta, że nie ma czego wybierać między wyrażeniami *hapanta* i *panta* należy zauważyć, że zdanie, w którym jest cytowany Heraklit jako przykład teorii powrotu rzeczy do swych podstawowych zasad, według wyżej wymienionej interpretacji, jest poprzedzone przez inne zdanie sformułowane w terminach ogólnych, które brzmi: *odynaton to pan kan e peperasmenon, e einai e ginesthai hen ti auton*, gdzie oczywiste i niezaprzeczalne jest, że powszechna rzeczywistość rzeczy rozważana jest całościowo (*to*

¹ Te obserwacje częściowo są zgodne ale częściowo różnią się od obserwacji G.S. Kirka (*Heraklitus, The Cosmic Fragments*, s. 332). On także utrzymuje, że *pote* tutaj nie znaczy „w jakimś jednym czasie” lecz „w takim czy innym czasie, wcześniej lub później”, lecz dodaje, że czas teraźniejszy *ginesthai* dobitnie sugeruje, że Arystoteles uważał, iż powstawanie rzeczy z ognia było ciągle, t.j. odnosiło się do ciągłości przemian ognia *pyros tropai* z fr. 31. Ale nie wydaje mi się, aby nie można było mówić o ciągłym procesie jaki ma miejsce *pote*, lecz tylko *synechos, adialeptos* lub podobnie. Co więcej, czas teraźniejszy wymagany jest nie tylko w mówieniu o ciągłym procesie, lecz także w mówieniu, że jest on powtarzany, jak w przypadku cyklicznej przemiany która powtarza się w ciągu przeszłości i przyszłości.

² W.D. Ross, *Aristotle's Physics*, przypis do omawianego miejsca.

pan), i jako podlegająca przemianie, która dotyczy go w jego całości jednocześnie. To, ponadto, zgadza się z ustępem w *O niebie* 279b, który mówi o kosmosie, czy o niebie w jego całości.

Jeśli zatem czytamy świadectwa w *Fizyce* 205a i *Metafizyce* 1067a zgodnie z tradycyjną interpretacją, która traktuje *hapanta* jako pomiot w stosunku do czasownika *ginesthai*, tak samo jak w poprzednim ogólnym zdaniu traktuje *to pan* jako podmiot dwóch czasowników *einai e ginesthai*, to nie można zaprzeczyć, że teza tu rozważana i przypisana Heraklitowi nie jest prostym potwierdzeniem stopniowej ciągłej przemiany każdej poszczególnej części powszechnej rzeczywistości w oderwaniu od reszty, lecz raczej potwierdzeniem jednoczesnego wchłonięcia kosmosu w całości w jedną pierwotną zasadę. Dla Heraklita tą zasadą jest ogień. Co więcej, uważał on że owo wchłonięcie okresowo powtarza się, a nie dokonuje się tylko raz w jakimś momencie w przeszłości.

Jednakże ważny sprzeciw wobec tej tradycyjnej interpretacji wysunął H. Cherniss.¹ Dostrzegł on, że twierdzenie dotyczące Heraklita nie może być właściwie zrozumiane w oderwaniu od kontekstu, do którego należy, a ten poświęcony jest odrzuceniu materialnego monizmu, który ustanawia jakąś pojedynczą zasadę lub żywioł oraz wywodzi z niego wszystkie rzeczy lub kosmos. A to, jak mówi Arystoteles, nie bierze pod uwagę faktu, że każda zmiana przebiega z jednej skrajności w jej przeciwieństwo i dlatego, co wyjaśnione jest także w *O powstawaniu i ginięciu* 332a, potrzebne są przynajmniej dwie zasady. Toteż, jeśli intencją Arystotelesa jest zaprzeczenie możliwości wyprowadzenia kosmosu z pojedynczej zasady, trudno mu przyznać, że jest niemożliwe, aby wszechświat (*to pan*) lub całość rzeczy (*ta hapanta*) były przekształcone w pojedynczą zasadę, ale z drugiej strony musi powiedzieć, że jest niemożliwe, aby taka zasada, jakakolwiek jest jej natura (ogień w przypadku Heraklita), przekształciła się w rzeczy w całej wielości rzeczy. Nawet gramatycznie, dodaje Cherniss, ta inwersja jest konieczna skoro zdanie zaczyna się stwierdzeniem: *horis gar tu apeiron einai ti auton* („wyłączając pogląd, że jeden z tych żywiołów jest nieskoń-

¹ Op. cit., s. 29.

czony”)¹, gdzie podmiotem jest wyraźnie *ti auton*, i tak samo *hen ti auton* musi być zachowane jako podmiot w kolejnym zdaniu, w następstwie czego *to pan* musi tworzyć część orzeczenia. A zatem w trzecim zdaniu musi z tego wynikać, że podmiotem jest *pyr* (ten właśnie *ti auton*, w który wierzy Heraklit), podczas gdy *hapanta* tworzy część orzeczenia. Tłumaczenie całego zdania musi zatem być takie: „dlatego, wykluczając pogląd, że którykolwiek z tych żywiołów jest nieskończony, niemożliwe jest, aby któryś z nich mógł być lub mógłby stawać się wszechświatem, nawet jeśli jest on skończony w taki sposób, w jaki Heraklit mówi, że ogień jest czasem przemieniony w całość rzeczy”.

Podczas gdy Kirk podpisuje się bezwarunkowo pod tymi tezami Chernissa², A. Maddalena przedstawił zastrzeżenie³, że takie rozumienie i sens są przesadne, jak również i analogia między różnymi zdaniami, oraz że podmiot, który występuje po orzeczeniu jest w dziwnej pozycji. Jego sprzeciw jednakże dotyczy tylko gramatycznego argumentu użytego przez Chernissa, a nie jego innego wywodu opartego na znaczeniu całej Arystotelesowskiej polemiki w tym fragmencie. Materialny monizm nie jest w stanie wyjaśnić powstawania kosmosu, a do tego celu konieczna jest wielość żywiołów, bo każda zmiana zachodzi między parą przeciwieństw. Teraz można z pewnością uznać, że Arystoteles w tej krytyce nie zdołał wziąć pod uwagę faktu, iż Herakliteski ogień według samego Heraklita zawiera w sobie przeciwieństwa. To był właśnie ten ważny aspekt doktryny, na którą kładł nacisk Platon w *Sofiście* 242d-e, podczas gdy Arystoteles pomija to. W każdym razie „pojedynczy żywioł nie może być przekształcony we wszystkie rzeczy” okazuje się bardziej naturalną krytyką niż „wszystkie rzeczy mają zdolność przekształcenia się w pojedynczy żywioł”.

Można by jednakże sądzić, że skoro Arystoteles twierdził, iż dla wczesnych filozofów zasadą i żywiołem rzeczywistych rzeczy jest ta,

¹ W przekładzie L. Regnera całe zdanie brzmi: „Wobec tego to [pośrednie] nie może istnieć jako ogołocone, jak niektórzy twierdzą o tym co jest bezkresne i wszechogarniające” – przyp. tłum.

² Op. cit., s. 321 n.

³ A. Maddalena, *Sulla cosmol. ionica da Talete ad Eraclito*, Padova 1940, s. 149.

z której się składają i z której powstają¹, to powiedzenie, że wszechświat czy całość rzeczy nie może się połączyć w pojedynczą zasadę jest poniekąd równoważne powiedzeniu, że nie mogą one z niej powstać. Dwa stwierdzenia uzupełniają się i potwierdzają nawzajem.² Zatem nawet w zwykłym tłumaczeniu zdanie może pasować do wywodu, który dąży do pokazania, że materialny monizm nie jest w stanie podać wyjaśnienia rzeczywistości.

Tym niemniej jest bardzo możliwe, że poprawka Chernissa jest słuszna. Ale nie wydaje mi się, żeby to uzasadniało konkluzję, jaką z tego wyciąga, kiedy mówi, że wyklucza to rzekome Arystotelesowskie świadectwo przychylające się do włączenia pożaru świata w fizykę Heraklita. Co do mnie, przeciwnie, wydaje mi się, że to świadectwo jest utrzymane i w pewnym sensie staje się wręcz mocniejsze.

Oczywiście stwierdzenie, że „Heraklit utrzymuje, iż czasami (*pote*) ogień przemienia się sam w całość rzeczy” nie może odnosić się (jak zakłada interpretacja przyjęta przez Chernissa) do stałego i ciągłego procesu częściowych zmian, które będąc w równowadze ze zmianami przeciwnego kierunku utrzymują na zawsze trwanie kosmosu. Póki kosmos jest utrzymywany, proces przemiany ognia w poszczególne rzeczy spełniany jest nie zaledwie czasami, lecz stale i nieprzerwanie; nie jest spełniony dla wszystkich rzeczy razem (*hapanta* lub *to pan*), lecz w jakimś danym momencie dla jednych rzeczy a nie innych, skoro zawsze towarzyszy mu i jest dla niego przeciwwagą odwrotny proces, przynależący rzeczom, które są na powrotnej drodze w kierunku przemiany w zasadę.

Nie miałyby żadnego znaczenia, mówić za Arystotelesem, że *czasem* ogień przechodzi w całość rzeczy, gdyby nie było ukrytego kontrastu z *innymi czasami*, w których dokonuje się odwrotny proces. Arystoteles przeciwstawia uniwersalną zasadę (ogień) kosmosowi,

¹ Arystoteles, *Metafizyka* I 3, 983b.

² Zatem Zeller (Zeller-Nestle I, 868) wyraźnie mówi: „Arystoteles twierdzi, że byłoby możliwe, aby cały kosmos albo składał się z pojedynczego żywiołu, albo stapiał się w niego, tak jak działoby się to, gdyby, idąc za myślą (wyobrażeniem) Heraklita, wszystkie rzeczy stawały się ogniem”. Zeller w tych słowach przypisuje Arystotelesowi w sposób całkiem uzasadniony dodany przez siebie zwrot.

zrodzonemu przez nią i mówi, że według Heraklita pierwsza przechodzi w drugi; ale nie mówi nam, że to zdarza się tylko raz (*hapax*), ale że wydarza się to raz za razem bądź występuje tylko czasami (*pote*). Jeśliby raz taka przemiana spełniła się, prawdopodobnie nie mogłaby wydarzyć się na nowo, chyba że jako warunek odwrotnej przemiany, to jest powrotu kosmosu w powszechną zasadę.

Powtórzenie zatem, które wskazane jest przez *pote* i przez czas terażniejszy czasownika, z konieczności implikuje cykliczny proces. Natomiast, jeśli w pierwszej fazie tego cyklu całość ognia jest zaangażowana w stawanie się całością kosmosu, stan przeciwny może być tylko tym, w którym całość rzeczy¹, kosmos lub niebo przemienia się z powrotem w powszechną zasadę. Przyjmując poprawkę Chernissa, stwierdzenie, że istnieje proces powrotu kosmosu do ognia, jest faktycznie implikowane ale teraz okazuje się być ustanowione w sposób konieczny.

Podsumowując, wydaje mi się że można przyjąć, iż Arystoteles poprzedza stoików w przypisywaniu Heraklitowi doktryny okresowego, pożaru świata. Mimo to, jego świadectwo nie kłóci się z platońskim, jeżeli zgodzimy się, że gdy przypisuje on Heraklitowi wiarę w wieczność rozbieżnego, które się zbiega, to wskazywał wówczas na pojęcie, które efezyjski filozof stosuje zarówno do ognia jak i do kosmosu, i które zatem ma zastosowanie do kosmosu dokładnie dlatego, że zastosował je do ognia, z którego kosmos jest wywiedziony i z którym jest identyfikowalny. Kiedy więc wyklucziliśmy nie dający się rozstrzygnąć spór, który unieważniałby oba świadectwa, to jednak Arystotelesowskie, w którym, jako jedynym z tych dwóch, pożar jest wspomniany, zachowuje pełną ważność, przysługującą mu z racji niewątpliwej znajomości przez Arystotelesa tekstu Heraklita. Tyle że w tym przypadku Arystoteles nie zajmował się interpretacją twierdzenia, lecz uznaniem jego występowania bądź niewystępowania u cytowanego autora.

Przełożyła Aleksandra Żurek

¹ To znaczy *apanta i to pan*, *Fizyka* 205a i *Metafizyka* 1067a; kosmos lub niebo za fr. 279b *O niebie*.