Document generated on 04/23/2024 8 p.m.

Laval théologique et philosophique

La vision philosophique d'Héraclite

Marcel De Corte

Volume 16, Number 2, 1960

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1019993ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1019993ar

See table of contents

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

De Corte, M. (1960). La vision philosophique d'Héraclite. *Laval théologique et philosophique*, *16*(2), 189–236. https://doi.org/10.7202/1019993ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1960

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La vision philosophique d'Héraclite

Que penser d'Héraclite ? « C'est, pour Schuster, un sensualiste et un empiriste ; pour Lassalle, un rationaliste et un idéaliste. Le fondement de sa doctrine, Teichmüller le trouve dans sa physique, Zeller dans sa métaphysique, Pfleiderer dans sa religion. Pour Teichmüller et Tannery, sa théologie est venue d'Égypte ; pour Gladish, de Zoroastre ; pour Lassalle de l'Inde ; pour Pfleiderer, des mythes grecs. Pour le même Pfleiderer, la doctrine héraclitéenne du *flux* dérive des théories générales ; pour Teichmüller, les théories générales dérivent de l'observation du *flux*. Pfleiderer fait d'Héraclite un optimiste, Mayer en fait un pessimiste ; il est, pour Schuster, hylozoïste ; pour Zeller, panthéiste ; pour Pfleiderer, panzoïste, pour Lasalle, panlogiste ! » Depuis que Mgr Diès effectuait ce sarcastique recensement, la liste s'est allongée : pour Macchioro, Héraclite est un prophète, un initié, un bacchant ; pour Gigon, il est un *Aufklärer* ; pour Kirk, une sorte de Victorien égaré dans la Grèce archaïque . . . J'en passe une foule d'autres.

On éprouve quelque répugnance à mêler sa voix à ce concert discordant. Il est de mode d'en rejeter la cause sur l'obscurité d'Héraclite lui-même. C'est là un des nombreux spectres dont l'histoire de la philosophie est encombrée et sur lequel les exorcismes les plus vigoureux n'ont aucune prise. Nous nous inscrivons en faux contre cette tradition morte. La pensée de l'Éphésien est limpide ; les documents dont nous disposons, abondants et incontestables. Parmi les Présocratiques, il n'est sans doute pas de philosophe dont les intentions soient plus manifestes : il suffit de lire l'œuvre avec les mêmes yeux ingénus qu'Héraclite se flattait d'avoir et de retrouver la vision originale du monde dont il s'enorgueillit à maintes reprises. Que cette conception fut en effet beaucoup plus intuitive que discursive, c'est ce qu'établissent sans conteste les textes dont nous disposons. À l'encontre de Parménide qui presse sa conception au point d'en faire jaillir une intrépide série de raisonnements systématiques, Héraclite est un « voyant » pur : aucune argumentation n'affleure dans son œuvre. Ce n'est pas que l'Éphésien dédaigne la synthèse. Loin de là ! Mais sa pensée, pour être fortement synthétique, ne donne jamais dans le système.

Cette distinction entre synthèse et système est d'une extrême importance pour l'interprétation de la philosophie héraclitéenne. On pourrait exprimer leur différence en disant que la synthèse ramène au tronc et à la racine, tandis que le système ramifie. Leur déroulement fait appel à des logiques différentes. La synthèse est régressive et recherche le principe, le centre de perspective, le point de vue panora-

mique ; le système est progressif et dégage d'un principe ses conséquences en les suivant une à une et en les articulant. Parce qu'elle est contemplative et qu'elle saisit d'un seul coup d'œil un ensemble, la synthèse dit et redit la même chose, sans jamais s'en lasser, y découvrant perpétuellement de nouvelles richesses. Le système, au contraire, se déploie en éventail et s'annexe les domaines nouveaux où il s'engage. La synthèse est centripète et le système centrifuge. Le premier approfondit le centre, le second parcourt les rayons et dilate la circonférence. La pensée synthétique est immobile, la pensée systématique se meut.

Si théorique que soit à première vue cette distinction, elle s'applique aux philosophes de tous les temps. Elle correspond en gros à l'esprit de finesse et à l'esprit de géométrie de Pascal. Un philosophe comme Héraclite est quasiment l'esprit de finesse à l'état pur, sans mélange d'esprit de géométrie.

Aussi, ne s'étonnera-t-on pas de voir en Héraclite, pourtant considéré comme le philosophe par excellence du flux universel, un penseur immobile. Enraciné en son centre, c'est de là qu'il contemple l'univers mobile et bariolé qui l'entoure, saisissant les rythmes éphémères des êtres et des choses en proie au changement, les ramenant à un rythme éternel et unique dont il fixe symboliquement le sens, tant la substance lui en paraît inépuisable. Aucun philosophe n'a sans doute plus pensé *par images* qu'Héraclite : on les ramasse par brassées dans les cent vingt-six fragments qui nous sont parvenus de lui. Rien ne lui est plus étranger que la conceptualisation et le discours. Il n'est même pas exclu que ces fragments que nous croyons être les débris d'une œuvre continue ne soient que des apophtegmes, des points de vue, des images dont l'apparente diversité ne fait que refléter une image centrale, comme tous les tableaux d'un peintre de génie se réduisent pour un regard attentif à un seul tableau invisible que le peintre n'a jamais peint, qu'il a toujours vu, qui est sans doute sa marque propre, l'unique objet de sa vision. Il est donc vain de fixer la pensée d'Héraclite en un « isme » quelconque. Héraclite n'abstrait pas : il voit et il sait que ce qu'il voit il le voit seul, et que les autres ne le peuvent voir, s'ils ne s'installent avec lui en son centre.

L'homme même en témoigne. Les Anciens ont été vivement frappés par son caractère. Alors que les biographies des philosophes que nous possédons se bornent le plus souvent à un récit, celles d'Héraclite vont plus loin : elles sont forcées de pénétrer dans la psychologie personnelle de leur héros.

Le fait est si rare qu'il mérite d'être souligné. Les Grecs ne séparent jamais l'individuel du général. La *personne* — ce vocable dont les modernes font une si grande consommation oratoire — n'a pour eux de sens que reliée à la famille, à la Cité, et pour les meilleurs à l'univers. Ils n'ont pas même de mot pour l'exprimer. Cela ne signifie en aucune manière qu'ils l'ignorent. Cela signifie simplement

que leur expérience de l'existence personnelle n'est pas la nôtre et qu'elle est même plus riche que la nôtre puisqu'elle est ouverte sur l'ensemble de la réalité. Cette richesse même leur interdit de la nommer d'un seul nom : tout ce qui est constitutivement en relation en exige au moins deux. La subtile métaphysique platonicienne du Même et de l'Autre est la fleur de cette conception vécue dont le retentissement social est indubitable. À cet égard, on ne dira jamais jusqu'à quel point l'être humain individuel *est* pour les Grecs *un animal politique*. Le sociologique est pour eux ontologique : c'est l'être de l'homme qui explique la société, alors que la proposition inverse est pour les modernes à peu près incontestable.

Or Héraclite fut précisément impliqué dans un drame qui mit à nu cette racine de son être. Né à Éphèse vers 530, il appartient à une lignée royale qui descend directement de Codrus, le fondateur de la ville. Il est bien probable qu'il remplit en sa cité natale des fonctions politiques. En tout cas, il se heurta, dans son désir de réformer la constitution d'Éphèse qu'il jugeait néfaste, à une coalition de démocrates. Diogène-Laërce rapporte que son ami Hermodore fut banni à cette occasion. « Les Éphésiens feraient bien de se pendre tous ensemble et d'abandonner leur ville aux marmots, eux qui ont exilé Hermodore, l'homme le plus précieux d'entre eux, en disant : que nul d'entre nous soit le plus précieux, ou sinon qu'il le soit ailleurs et avec d'autres ».[1] Après avoir ainsi tancé ses concitoyens, Héraclite monta au temple d'Artémis et se mit à jouer aux osselets avec les enfants : « Mieux vaut s'amuser à ce jeu en leur compagnie que de gouverner la Cité avec vous » , leur dit-il.[2] Puis, il se retira dans la montagne où il vécut en solitaire et en ascète. Et le biographe de mettre aussitôt en relief son caractère méprisant et hautain : « Un seul en vaut dix mille pour moi s'il est le meilleur »,[3] dit un fragment.

Que reste-t-il à un homme de cette trempe, qui a perdu sa cité, sinon lui-même et l'univers ? C'est là qu'Héraclite va désormais puiser ses raisons de vivre et de penser. Peut-être tenait-il cette disposition méditative de naissance même. On n'a pas assez remarqué qu'Héraclite est le seul philosophe grec à l'enfance duquel les biographes anciens fassent allusion : « lorsqu'il était encore tout jeune, il prétendait ne rien savoir ; parvenu à la maturité, il estimait savoir tout ».[4] En plusieurs endroits de ses biographies et de son œuvre, l'enfant tient une place importante et son comportement est même présenté comme exemple de la véritable compréhension du monde : « Les hommes se trompent sur la connaissance du monde visible, un

1. Fr. 121.

2. Diog.-L., IX, 3 ; *Fr. d. Vors.*, A, 1, p.140, l.8.

3. Fr. 87.

4. Diog.-L., IX, 5 ; *Fr. d. Vors*, A, 1, p. 140, l.22. Abel Jeannière est le premier à l'avoir souligné (*La Pensée d'Héraclite d'Éphèse*, Paris, Aubier, 1959, p.67).

peu comme Homère qui fut pourtant plus sage que tous les grecs ensemble. Des enfants, occupés à tuer des poux, le trompèrent en lui disant : ce que nous voyons et prenons, nous le laissons, ce que nous ne voyons ni ne prenons, nous l'emportons ».[1] La comparaison est peut-être triviale à notre goût « bourgeois ». Il suffit au grec qu'elle soit juste et qu'elle porte. Son sens est clair : l'enfant se frotte au monde visible qui l'entoure ; ce qu'il en voit et en comprend n'a guère plus d'importance que le pou qu'il fait craquer sous ses ongles ; il le laisse : l'essentiel est ce qu'il ne voit ni ne saisit, qui se fond mystérieusement dans tout son être et qu'il emporte avec lui dans toutes ses démarches. À deux millénaires et demi de distance, Rimbaud orchestrera la même image dans un poème célèbre où court en filigrane le thème de la *participation* de l'enfant aux secrets de l'univers.

On ne comprendra rien de l'œuvre d'Héraclite sans recourir à l'exégèse psychologique, à l'âme d'enfant qu'il a toujours gardée, à cette ignorance puérile qui est sienne et qui dissimule une *autre* connaissance, à son non-savoir qui vise au plus haut savoir. Là encore, le génie anecdotique du Grec qui nous conte cette mince histoire recueillie par Diogène-Laërce et que tous les historiens graves et gourmés ont systématiquement dédaignée,[2] va jusqu'au fond : c'est l'*attitude essentielle* d'Héraclite en face du monde qu'il exprime symboliquement. L'enfant est l'être seul devant le monde qu'il pénètre et qui le pénètre. Sa devise pourrait être : « L'Univers et moi », *Totum et Ego :*

> Pour l'enfant amoureux de cartes et d'estampes,
> L'univers est égal à son vaste appétit . . .

L'enfant connaît le monde par connaturalité. Il le juge, non par le concept qu'il s'en forme, mais par la tendance qui le porte vers lui. Il s'identifie au monde et cette identification est son moyen objectif de connaissance : *sic transit in conditionem objecti*, de telle sorte que ce n'est pas seulement sa tendance à s'identifier au monde qu'il expérimente, mais le monde lui-même qu'il expérimente par sa tendance. Il ne s'agit pas là d'un jeu pur et simple, d'une activité ludique, mais d'un jeu *sérieux*, fondé sur sa relation ontologique d'être limité à l'Être illimité. Le jeu de l'enfant se superpose à un rapport profond et constitutif dont il est en quelque sorte la fleur, mais la fleur vivante, la fleur qui jaillit de la sève et du sol où les racines transmuent en nourriture organique leur contact avec le monde extérieur. Rien n'est moyen, rien n'est utilitaire pour l'enfant. Tout ce qu'il sent, imagine et pense, tout ce qu'il fait, tout son être même est absorbé par son appétit de communion avec l'Être. Il s'établit

1. Fr. 56.

2. Comme le probe et minutieux Zeller par exemple.

dans une *continuité* ontologique qui l'emporte *au-delà* de lui-même vers un monde dont sa vie *propre* tire tout son sens. Ses jeux, qui nous paraissent arbitraires et fictifs, ne se détachent pas de cette communion avec le monde qui constitue sa personne. Pour l'adulte, au contraire, les jeux sont *distrayants*, *divertissants*, *séparés* des réalités essentielles, envahissants, à un point tel que son travail, ses sentiments, ses croyances, ses idées deviennent eux aussi des jeux, des évasions hors du réel, et l'installent parfois d'une manière définitive dans le vaste royaume des apparences. Héraclite, sensible à tout ce qui touche à l'enfance, l'a bien vu : « il nommait jeux d'enfants les opinions humaines ».[1] Et le mot même qu'il emploie : ἀθυρμα, pour traduire ce « jeu », est significatif : cette maison « sans porte » (sans θύρα) est pour l'adulte un itinéraire de fuite, alors qu'elle est pour l'enfant ouverte sur la participation à l'univers. Sans doute, l'enfant l'ignore-t-il. Sans doute s'identifie-t-il si vitalement à cette communion avec l'être qu'il ne parvient pas à la penser. Il n'empêche que cette « voie d'enfance » est pour Héraclite la voie même de la vraie philosophie et qu'il va tenter de l'élever au niveau de la pensée.

C'est pourquoi le passage capital de son œuvre est, selon nous, une courte déclaration à laquelle les historiens modernes n'ont guère prêté d'attention, bien qu'elle révèle visiblement le but à quoi Héraclite prétend : ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, je me suis cherché moi-même.[2] Les Anciens avaient déjà observé la place insolite qu'elle occupe dans l'histoire des idées qu'ils retraçaient. Voici des philosophes qui tentent de retrouver le principe des choses et, parmi eux, se dresse un étrange penseur qui prétend se rechercher soi-même ! Diogène-Laërce, écho de leur étonnement, s'efforce à leur suite d'en limiter la répercussion : si l'Éphésien s'exprime de la sorte, c'est tout simplement parce qu'il aspire, l'orgueilleux, à ne rien apprendre qui ne vienne de soi. Ne veut-il pas souligner ici son originalité par rapport à ses prédécesseurs ?[3] L'interprétation n'est pas fausse, elle est courte.

Ne pressons toutefois pas trop le sens de cette phrase. En faire l'amorce d'une philosophie réflexive ou d'un idéalisme de la conscience serait un anachronisme absurde. Ce type de pensée narcissique n'a jamais séduit les Grecs, même à l'époque de leur décadence. Le verbe δίζημαι, spécifiquement épique et ionien, est une forme redoublée de ζητέω et marque toujours une recherche à laquelle on est *personnellement* intéressé.[4] C'est une enquête *existentielle* qu'il sug-

1. Fr. 70.

2. Fr. 101.

3. Diog.-L., IX, 5 ; *Fr. de Vors.*, A,1, p.140, l.23.

4. Hérod., 3, 41 ; 7, 103 ; 7, 142. *Il.*, 4, 88 ; 5, 168 ; *Od.*, 11, 100 ; 16, 250 ; 16, 391, etc. . . . Cf. Parménide, fr. 1, 33 ; 2, 2 ; 8, 6, où la Déesse s'adresse au philosophe à la deuxième personne.

gère et non point un effort dans l'ordre de la connaissance pure. Son sens n'est pas théorique, mais pratique. Lorsqu'on recherche de cette façon, c'est moins un être ou une chose considérés en tant que principe qu'en tant que *fin* qu'on recherche. Héraclite ne s'imagine donc nullement retrouver dans le *moi* ou dans la pensée dont le moi est le siège le principe de l'univers. Il n'effectue pas davantage une recherche objective, une ἱστορίη à la manière des historiens, des géographes et des physiologues de son époque. Il est même vraisemblable qu'il a choisi à dessein le verbe δίζησαι, par opposition à ἱστορεῖν. Sans doute ne méprise-t-il pas la science : « il faut que les amants de la sagesse soient experts (ἴστορας) en beaucoup de choses »[1], mais ce n'est pas ce savoir qui importe, c'est l'esprit (νόον) que le sage en distille : « la polymathie n'apprend pas à posséder l'intelligence, sinon elle l'aurait appris à Hésiode et à Pythagore, aussi bien qu'à Xénophane et à Hécatée ».[2] Qu'est-ce que « Thalès, le premier astrologue » ?[3] « Homère », dont l'œuvre était alors déjà le répertoire des connaissances que l'enfant grec assimile dès son plus jeune âge, « ne mérite-t-il pas d'être chassé des jeux et fouetté de verges, ainsi qu'Archiloque ? »[4] Vaines études que celles qui ne tournent pas à l'intime sagesse personnelle : « la foule a pour maître Hésiode, elle est persuadée qu'il savait tout »[5] parce qu'elle aime à être rassasiée des connaissances encyclopédiques[6] qui se transmettent par l'éducation traditionnelle de père en fils,[7] alors qu'« il est accordé à tous les hommes de se connaître soi-même et de penser juste » (σωφρονεῖν).[8]

Héraclite nous dévoile ici son simple et profond secret : la connaissance de soi est articulée à la σωφροσύνη, laquelle consiste « à dire des choses vraies et à agir selon la nature en écoutant sa voix ».[9] C'est le comportement même de l'enfant, mais exhaussé au niveau de la pensée. La recherche entreprise par « le Ténébreux » aboutit à lui faire récupérer la clarté de cette relation de soi à la nature et de l'être à l'Être qui fonde la connaissance par connaturalité propre à l'enfant.[10] Tout devient alors connaissance dans cette surélévation de l'expérience enfantine : le soi devient connaissance de soi, la

1. Fr. 35.
2. Fr. 40.
3. Fr. 38 ; cf. 105 sur Homère « astrologue ».
4. Fr. 42.
5. Fr. 57.
6. Fr. 29.
7. Fr. 74.
8. Fr. 116. La σωφροσύνη, c'est la santé dans la sagesse, c'est-à-dire la sagesse instinctive, plus vécue et plus agissante que raisonnée.
9. Fr. 112.
10. Platon incarne la σωφροσύνη dans la parfaite sagesse réservée du jeune Charmide qui s'essaie vainement de la définir parce qu'elle est en lui plus vivante qu'acquise.

nature devient sagesse, *σωφροσύνη*, connaissance et action véridiques, et leur lien lui-même : se connaître *et* penser juste (*σωφρονεῖν*) est un donné humain, inscrit dans la texture de l'homme pourvu d'intelligence. Il ne s'agit plus d'accumuler des informations à la manière des pseudo-sages et des philosophes antérieurs. Il s'agit d'explorer cette relation fondamentale. Le dédain que professe Héraclite à l'égard des traditions scolaires et son souci d'originalité ne sont pas seulement les fruits de son caractère mais les conséquences d'une découverte illuminatrice.

Toute l'obscure pensée de l'Éphésien se transforme désormais en source limpide dont nous pouvons suivre le cours.

Se chercher soi-même et chercher la nature de l'univers est une seule et même entreprise. Mais cela implique nécessairement que le « soi-même » et la nature universelle comportent la présence d'une certaine réalité qui les constitue ou qui leur imprime un sens, et dont la recherche subit en quelque sorte l'aimantation. Cette réalité est appelée par Héraclite le *logos*. Le terme apparaît pour la première fois dans la langue philosophique. Aussi, sa signification est-elle malaisée à saisir. Les exégètes à l'affût ont été jusqu'à distinguer dans l'emploi du terme chez Héraclite une demi-douzaine de sens différents : parole ou discours,[1] proportion,[2] opinion doctrinale,[3] structure et constitution,[4] critère de vérité.[5] Il est plus probable que le sens que lui donne Héraclite est simple et conforme à l'étymologie : le Dit ou le Verbe. Que *logos* signifie *Dit*, appert du premier fragment qui nous a été transmis de son œuvre et que les écrivains anciens considéraient comme le début même du recueil d'Héraclite. En effet, le *logos* est *ce qui est entendu* : Héraclite l'affirme expressément en plusieurs endroits.[6] Une telle fréquence est remarquable. Tous les autres sens qu'on se plaît à conférer au *logos* le ramènent d'ailleurs aisément à ce sens premier. Mais il n'est pas ici question d'un *Dit* quelconque, d'une parole ou d'un discours ordinaire, d'un langage humain. Le logos d'Héraclite est *Dit inspiré, Oracle, Révélation d'En-haut* dont lui-même, Héraclite, est le canal ou la bouche. Autrement dit, la philosophie se fonde *sur une connaissance mystique*. Même si les textes ne sonnaient pas haut et clair, nous pourrions et devrions interpréter le *logos* héraclitéen comme un savoir d'origine religieuse puisque la connaissance s'effectue pour l'Éphésien, non par observation, abstraction, raisonnement, mais par connaturalité à la manière de l'enfant qui s'éprouve en communion avec l'univers. Toutefois, le

1. Fr. 39, 87.
2. Fr. 31.
3. Fr. 108, 39.
4. Fr. 45, 115.
5. Fr. 50. Cf. R. P. LAGRANGE, *L'Orphisme*, p.101.
6. Fr. 1, 19, 34, 50, 73, 87, 92, 108, 112, 114.

logos d'Héraclite ne se laisse pas réduire à sa source religieuse, en l'occurrence l'orphisme. Il est une création originale.

Procédons méthodiquement dans la solution de ce problème difficile.

En premier lieu, il importe de répéter que *logos* signifie *parole inspirée* qu'Héraclite a entendue et dont il essaie de déterminer la signification. Ce simple fait va déjà nous montrer que l'Éphésien est un *prédicateur* et c'est peut-être pour cette raison religieuse, toujours associée en Grèce à la politique, que son ami Hermodore a été chassé d'Éphèse et que lui-même n'a cessé d'accabler de sarcasmes ses compatriotes sourds à son message.

Le fragment 1 l'établit : « Quant à ce *logos* qui est éternellement, les hommes sont incapables de le comprendre, aussi bien avant de l'entendre qu'après l'avoir entendu pour la première fois. Alors que tout arrive conformément à ce *logos*, ils ressemblent à des gens sans expérience, quand ils s'exercent à des paroles et à des actes pareils à ceux que moi j'expose, distinguant chaque chose suivant sa nature et expliquant ce qu'il en est. Mais les autres hommes ignorent ce qu'ils font à l'état de veille, comme ils oublient ce qu'ils font en dormant. » Qui sont ces incapables, ces ignorants? D'après tout ce que nous savons de la religion grecque aux VIe et Ve siècles, il ne peut être ici question que des hommes qui s'avèrent inaptes à comprendre *le langage* religieux nouveau que l'orphisme avait introduit et dont l'influence fut profonde dans les milieux devenus rétifs aux cultes traditionnels. Ce fut particulièrement dans les groupements démocratiques auxquels les croyances olympiennes de l'ancienne aristocratie dirigeante s'adaptaient malaisément et chez les « intellectuels » réfractaires aux divinités homériques, que cette action se fit sentir. Il y eut pendant toute cette période et même jusqu'au IVe siècle, des λόγιοι ἄνδρες, des « hommes de la parole », plus ou moins frottés d'orphisme, prophètes, devins, médecins, poètes, philosophes, savants, hommes-dieux et même, selon la légende, des dieux, qui circulaient dans le monde grec, véhiculant avec eux leur inspiration, sinon leurs crises d'enthousiasme extatique. Le courant dionysiaque se mêla inextricablement à l'orphisme, le premier étant plus collectif, le second plus individuel, tous deux charriant en commun l'idéal d'une participation directe à la vie divine. Depuis Nietzsche, tous les historiens s'accordent à reconnaître que ce mysticisme « diffère foncièrement de la religion apollinienne et en général olympienne, sans parler de l'idéal moral des Sept Sages dont les maximes inscrites dans le temple même de Delphes rappelaient à l'homme ses limites devant la divinité inaccessible ».[1] Pour le religion mystique, le fameux « connais-toi toi-même » qui signifie originellement : « connais que tu es un être borné, mortel, différent des dieux », prend un autre sens : « cherche

1. Cf. PETTAZZONI, *La Religion dans la Grèce antique*, Paris, 1953, p.110.

en toi-même et tu trouveras le divin, le secret de ta ressemblance et de ton identité avec Dieu ».[1] La religion de la nature subit l'assaut d'une religion « intérieure », le culte des divinités transcendantes est battu en brèche par celui d'une divinité médiatrice avec laquelle l'âme du fidèle s'identifie dans un acte de communion, les puissances d'admiration et de piété objectives font place à l'extase subjective qui libère l'homme de la condition humaine et de la mort. Pour parvenir à cette identification, il est clair que l'adepte de la religion nouvelle doit en appeler aux facultés qui peuvent en lui se replier sur elles-mêmes, c'est-à-dire à la pensée et à l'imagination. Mais cette introversion ne suffit pas : il faut en outre capter la force divine, l'enfermer en quelque sorte dans une forme qui en épouse non seulement la substance, mais qui *soit* cette substance. Le pur repli du sujet sur lui-même n'engendre que le vide dans la pensée et dans l'imagination. Pour le combler, il faut qu'elles *s'expriment* et *se disent* à elles-mêmes la puissance divine qui les habite et qu'elles peuvent alors entendre et comprendre. Et il faut non seulement que ce *dit* signifie la puissance, mais lui *soit identique*. Sans cette identité, il n'y aurait aucune présence du divin, mais simple représentation. Il est évident que l'adepte ne se doute pas un seul instant de cette activité qui se passe en lui. La dégager en sa structure propre est cependant nécessaire pour expliquer le sentiment de présence qu'il éprouve. Or l'axe de cette structure est l'identification de la pensée imaginaire, du *dit* et de la réalité dite : penser, dire, expérimenter le réel sont un seul et même acte. Pour la mentalité primitive qui ne connaît pas l'abstraction et qui se figure que tout est directement connu, le *dit* ne diffère en rien du penser ni de la réalité appréhendée. On en retrouve des traces dans les civilisations les plus anciennes : chez Homère, la pensée et l'expression de la pensée font un : juger, c'est φάναι ou φάσθαι ;[2] réfléchir, c'est converser avec son θυμός, avec son esprit vital ou plus exactement, c'est la conversation du θυμός avec lui-même ;[3] pour les indigènes de la Nouvelle-Guinée, l'esprit réside dans le larynx.[4] L'enfant se trouve dans la même situation. W. Stern rapporte qu'un enfant interrogé par son père qui lui demande ce qu'on fait lorsqu'on pense, répond sans tergiverser : « on parle ».[5] Van der Leeuw note justement : « le monde primitif, l'antiquité, le monde religieux en général ne savent rien des mots vides, des mots qui ne sont que des mots. Le monde religieux ne dit jamais « assez de mots, qu'on en vienne enfin à des actes, à des faits . . . Le mot est pour lui un acte,

1. Cf. PETTAZZONI, *loc. cit.*

2. *Il.*, 2, 36.

3. *Il.*, 17, 10-106.

4. Cf. MALINOWSKY, *Argonauts of the Western Pacific*, p.408.

5. *Psychology of Early Childhood*, p.384 ; cf. ONIANS, *The Origin of the European Thought*, p.13.

une attitude, le fait de se présenter et d'employer de la puissance. Dans chaque mot se trouve un élément créateur . . . Le mot est une puissance qui décide. Quiconque prononce des mots met des puissances en mouvement . . . Les injures et les obscénités sont nées de la potentialité du mot . . . La malédiction est un effet de puissance . . . Ces vues règnent avant tout dans la tragédie grecque dont les acteurs ne sont que de la malédiction, ἀρά. Les ἀραί sont conçues comme des personnes (ESCHYLE, *Choéphores*, 406). La bénédiction est une puissance très concrète . . . De là viennent les applications les plus variées de la parole de consécration : le vœu, le serment, la convention, le traité, le droit, etc., . . . »[1] Il en résulte que le *logos* est porteur de réalité et qu'il possède de soi l'objectivité. L'homme du *logos* ne se borne pas à parler ou à prononcer des mots, il ne dit même pas, au sens strict du verbe, le réel, il possède la puissance du *discours objectif*, du *logos* qui est indivisiblement parole et réalité. Or, la plus élémentaire réflexion révèle que, si le *logos* est gros de vérité, celui qui le profère pense juste et atteint directement le réel. Héraclite a dû réfléchir sur le *langage sacré*, sur le *dit inspiré*, sur la *parole rituelle :* c'est pourquoi le *logos* ne peut être pour lui qu'*éternellement* puisqu'il est vrai. Si l'Éphésien s'est engagé dans cette voie, c'est parce qu'il philosophait dans une atmosphère saturée de mysticisme orphico-dyonisiaque. Il n'est pas le seul penseur présocratique qui ait subi cette influence. Nous savons qu'Anaximandre, auquel Héraclite doit une partie de son inspiration, comme nous le montrerons plus loin, en était imprégné. Parménide n'est intelligible que replacé dans le même contexte historique. Il est hors de doute que la plupart des « écoles » présocratiques furent des centres d'*initiation.* Mais qu'en est-il alors du solitaire Héraclite ? Qu'Héraclite ait été lui-même initié à un thyase orphique semble probable. Le rapprochement que Cornford a opéré entre le fragment 1 et un passage des *Grenouilles* d'Aristophane où un hiérophante d'Éleusis adjure ses ouailles de « comprendre le langage » (φωνὴν συνετοί) de la cérémonie, ne laisse guère place à contestation.[2] Le poète fait lancer par le chœur des mystes l'avertissement que voici : « Que celui-là garde le silence et s'écarte de nous, qui n'a pas l'expérience de ces paroles et dont la pensée n'est point pure » (ὅστις ἄπειρας τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμῃ μὴ καθαρεύει). C'est la formule même qu'Héraclite emploie : ἀπείροισι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων. Bien que le passage en question soit postérieur à Héraclite, il utilise de vieilles formules rituelles qui viennent du fond des âges. Si l'on conteste « l'initiation » d'Héraclite, il faut accorder que l'Éphésien en connaissait le cérémonial et qu'il s'adresse à des lecteurs qui en avaient à leur tour la connaissance. Sans cette hypothèse, l'allusion à l'orphisme

1. *Phénoménologie de la Religion*, p.394.

2. Cf. *Principium Sapientiae*, p.113 ; *Ranes*, v.355.

perd toute sa signification. Il résulte donc nettement de ce parallèle que la pensée d'Héraclite se coule dans un moule rituel et mystique préalable.

Cornford n'a toutefois pas tiré tout le parti possible de ce rapprochement. En effet, les différences ne sont pas moins sensibles que les ressemblances.

Tout d'abord, il est manifeste qu'Héraclite reproche aux « initiés » et aux « candidats à l'initiation », à ceux qui ont entendu le *logos* et à ceux qui ne l'ont pas encore entendu, *de n'en point comprendre le sens.* Leur « initiation » est donc sans valeur et sans portée. En second lieu, Héraclite conteste la validité des méthodes initiatrices employées et leur oppose les siennes. Il insiste même sur ce point : l'initiation orphique comporte des ἔπεα et des ἔργα *pareils* à ceux-là qu'Héraclite préconise, mais qui en diffèrent parce qu'ils ne distinguent pas, comme il le fait, la nature de chaque chose et qu'ils n'expliquent rien. Les « initiés » ont beau l'être, ils ne le sont pas : bien qu'ils soient πειρώμενοι, ils ressemblent à des ἄπειροι. Il suit de là que le *logos* d'Héraclite diffère totalement du *logos* des cérémonies d'initiation et que l'Éphésien veut expressément souligner cette différence.

Enfin, Héraclite indique la raison pour laquelle le *logos* reste méconnu, et là encore la critique de l'orphisme est manifeste : « les hommes ignorent ce qu'ils font à l'état de veille, comme ils oublient ce qu'ils font en dormant ». Selon la tradition orphique, en effet, le divin se révèle dans le rêve lorsque le sommeil a détaché l'âme du corps.[1] Ce dualisme répugne à l'Éphésien : pour lui, l'âme est « fortement et harmonieusement liée au corps ».[2] L'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il est éveillé : « Il ne faut pas agir et parler comme des dormeurs » ;[3] « pour ceux qui sont éveillés, il n'est qu'un seul monde commun ».[4] Le sommeil n'engendre que des songes inconsistants.[5] Il relie l'esprit à un monde subjectif.[6] L'intention critique d'Héraclite va sans doute plus loin encore : elle vise les croyances de certains mystiques dévôts qui dorment à même la terre pour voir en songe les morts et entendre l'avenir (ἐνκοίμησις). Les morts connaissent selon eux l'avenir et la terre où ils sont est à la fois « la mère des songes »[7] et un « oracle » : le sol de Delphes où le serpent Pythôn siège en sa tombe de l'*omphalos* est appelé γαῖα πρωτόμαντις, terre qui prédit, par destination première, l'avenir.[8] Or, selon Héraclite,

1. Pindare, fr. 131.
2. Aristote, fr. 12 ; fr. 67a.
3. Fr. 73.
4. Fr. 89.
5. Cf. le contexte du fr. 73.
6. Cf. le contexte du fr. 89.
7. Euripide, *Hec.*, v.76.
8. Pettazzoni, *op. cit.*, p.89 ; Harrison, *Themis*, p.480.

cette divination qui s'opère dans le sommeil ou dans l'engourdissement de l'esprit en proie à l'extase, est incapable de mettre l'homme en communication avec le *logos* : si « la sibylle, d'une bouche inspirée fait entendre des paroles sans agrément, sans parure et sans fard, par la vertu du dieu » [1] « dont l'oracle est à Delphes, ce dieu *ne parle pas* (οὔτε λέγει) ne dissimule pas (οὔτε κρύπτει), il ne fait qu'indiquer ἀλλὰ σημαίνει).[2] Il est donc inutile de chercher le *logos* au moyen de ces pratiques. Sans doute, Héraclite ne manifeste-t-il pas ici son incrédulité à l'égard des oracles : il en restreint le sens à des signes qui sont de purs présages et des indications de la volonté divine : il n'y a rien en eux qui soit *logos*, parole éternelle, loi permanente de l'univers.

Du reste, l'opposition d'Héraclite au mysticisme orphico-dionysiaque éclate dans plusieurs autres fragments dépourvus d'ambiguïté : « Pour qui prophétise Héraclite ? Pour les noctambules, les magiciens, les bacchants, les ménades, les mystes. Ce sont eux qu'il menace de l'outre-tombe, c'est pour eux qu'il prophétise le feu. Car il n'est rien de sacré dans leur initiation aux mystères célébrés parmi les hommes ».[3] « Si ce n'était pour Dionysos qu'ils mènent le cortège et chantent l'hymne phallique, ils commettraient l'action la plus honteuse. Mais Hadès et Dionysos, c'est le même pour qui ils sont en délire et célèbrent les bacchanales ».[4] Ce fragment sur lequel les exégètes ont tant discuté, n'offre pas de difficulté. Héraclite y met en relief le point précis sur lequel porte son différend : le rite, le cérémonial, l'expression de la croyance, l'objet même de la croyance : Dionysos, n'étant pas mis en question. Il ajoute que les mystes seront tout de même châtiés de leur folie. Ils ignorent en effet ce que lui, Héraclite, sait parce qu'il a été initié et qu'il a entendu le *logos* : que Dionysos est une divinité agraire dont l'autre nom est Hadès, et que la vie du grain de blé est solidaire de sa mort, si bien que les adeptes des cultes orgiaques qui se croient possédés d'un dieu qui ressuscite, le sont au même moment d'un dieu qui les fait périr. Le vrai sens de l'initiation doit être recherché ailleurs que dans ces « paroles et actions » (ἔπεα καί ἔργα)[5] dépourvues de substance qu'Héraclite n'est pas loin d'appeler un pharisaïsme bigot et aveugle : « En vain tentent-ils de se purifier en se souillant d'un nouveau sang, comme quelqu'un qui tombé dans la boue, voudrait se nettoyer avec de la boue. Il paraîtrait insensé à quiconque le verrait agir ainsi. Et encore ces statues qu'ils prient, comme si l'on bavardait avec des maisons ! Ils ne savent rien de la vraie nature des dieux et des

1. Fr. 92.
2. Fr. 93.
3. Fr. 14.
4. Fr. 15.

héros ».[1] Les moyens doivent être adaptés à la fin et, si la fin est méconnue, les moyens sont inopérants. Il faut croire au vrai *logos*, au *logos* qui subsiste éternellement : « Le sot s'extasie devant n'importe quel *logos* »[2] que débite le *logios anêr*, « l'homme de la parole ». Il y adhère parce qu'il suit la pente de son *θυμός*, de sa puissance vitale, des remous biologiques qui le travaillent, et qu'il vend son âme en échange de la satisfaction de son désir.[3] Sa foi ne se développe pas en connaissance du *logos* parce qu'il ne croit pas au *logos* authentique.[4] Elle n'aboutit qu'au vide de l'ignorance bavarde qu'il vaudrait mieux cacher, mais qu'il étale en public.[5] Dans son indignation, Héraclite s'élève jusqu'à l'invective : pareil au cochon, un tel homme se réjouit dans la fange ;[6] pareil à l'oiseau de basse-cour, il se lave dans la poussière et dans la cendre ;[7] pareil à l'âne, il préfère la paille à l'or ;[8] pareil au chien, il aboie contre tout ce qu'il ne connaît pas — ou contre tous ceux qu'il ne connaît pas ;[9] il entend sans comprendre, il est sourd, et c'est à lui que s'applique le proverbe : présent, il est absent.[10] Son espérance de l'immortalité est viciée dès l'origine : ce qui l'attend après la mort n'est pas ce qu'il imagine.[11] Sa présomption confine à l'épilepsie.[12] Ce qu'il souhaite n'est pas le meilleur qui puisse lui arriver.[13]

« Ne faisons donc pas de conjectures hasardeuses sur les plus grands sujets ».[14] Que faut-il faire pour atteindre le vrai *logos* ? Il faut d'abord s'appuyer sur la foi, laquelle est, pour Héraclite, comme pour tout homme religieux, la substance des choses qu'on espère : « Qui n'espère pas, ne trouvera (*ἐξευρησει*) pas l'inespéré ».[15] Sans doute, le *logos* est-il en un sens « introuvable » (*ἀνεξερεύνητον*) et inaccessible (*ἄπορον*),[16] mais seulement « à celui qui oublie où mène le chemin » :[17] « la plupart des choses divines échappent à la connais-

1. Fr. 5.
2. Fr. 87.
3. Fr. 85.
4. Fr. 86.
5. Fr. 95.
6. Fr. 13.
7. Fr. 37.
8. Fr. 5 *bis*.
9. Fr. 97.
10. Fr. 34.
11. Fr. 27.
12. Fr. 46.
13. Fr. 110.
14. Fr. 47.
15. Fr. 18.
16. *Ibid.*
17. Fr. 71.

sance à cause de l'incrédulité ».[1] Une *révélation* est requise pour connaître, car l'ἦθος humain, la disposition intime qui caractérise l'homme en sa racine a pour essence de ne pas pouvoir connaître (οὐκ ἔχει γνώμας) : Dieu seul connaît (θεῖον δὲ ἔχει).[2] Si l'homme parvient à la connaissance, c'est qu'un δαίμων est son ἦθος.[3] La connaissance est pour lui un don divin. Platon reprendra cette idée : « Le Dieu a fait cadeau de notre âme principale à chacun de nous comme d'un génie divin (δαίμονα) . . . cette âme nous élève au-dessus de la terre, en raison de son affinité avec le Ciel, car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste ».[4] L'origine orphique de pareille conception est bien connue. Héraclite ne condamne donc pas le message de l'orphisme. Il l'approuve, mais en le réduisant à une foi pure et simple, sans plus, et en le dépouillant de toutes les broderies imaginaires dont ses adeptes l'enveloppent. C'est à eux qu'Héraclite s'adresse lorsqu'il les inculpe de « ne savoir ni écouter ni parler » : [5] « lorsqu'ils apprennent, ils ne comprennent pas, mais s'en tiennent aux apparences (ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι) ».[6]

Car la foi seule ne suffit pas. Il faut, en second lieu, la sagesse, la méditation, l'application de l'esprit au *logos* lui-même. Toute la philosophie d'Héraclite surgit ici à l'état naissant. Elle est une transposition de la foi au *logos* en compréhension du *logos*, une transvaluation de la mystique en métaphysique. Cette entreprise requiert une pensée attentive, « éveillée », ouverte sur le monde, et, greffée sur le don divin de la connaissance, la reconnaissance de ce don. Héraclite y insiste tellement qu'on peut se demander par quelle étrange cécité les historiens ne s'en sont pas aperçus. En effet, s'il est un thème qui court à travers tous les fragments de son œuvre, c'est bien celui du *multi vocati, pauci electi*. La connaissance par connaturalité est donnée à tous les hommes venant en ce monde, mais elle avorte chez la plupart par manque d'ouverture à l'universalité du *logos* : au lieu de se placer dans la perspective du *logos* universel présent en chacun, l'immense majorité des hommes se replient pour ainsi dire sur leur *moi* particulier et substituent leur vision personnelle à la vision cosmique de l'être où « tout arrive conformément au *logos* ».[7] Tel est le grand péché, le péché philosophique par excellence, le péché contre l'esprit qu'Héraclite ne peut pardonner : la participation de l'homme au *logos* lui est donnée et l'homme se refuse à la reconnaître parce qu'il se replie sur soi et sur la spécieuse sagesse qu'il élabore

1. Fr. 86.
2. Fr. 78.
3. Fr. 119.
4. *Timée*, 90a.
5. Fr. 19.
6. Fr. 17.
7. Fr. 1.

fictivement : « Il faut suivre ce qui est commun. Le *logos* est commun, et pourtant la multitude vit comme si chacun avait une intelligence particulière » .[1] « Ce *logos* avec qui ils sont dans le plus continuel contact, qui régit toutes choses, ils s'en séparent, et ce sont les choses qu'ils rencontrent tous les jours qui leur paraissent étrangères » : [2] le *ξυνόν* devient *ξένον*. Ils voient sans voir. Ils entendent sans entendre. « Ils se trompent sur la connaissance du monde visible » [3] parce que leurs sens obturés n'atteignent que les apparences : avides d'approbation populaire, « ils sont des artisans et des témoins de mensonges que la justice châtiera ».[4] Cette connaissance sensible qui pourrait les mettre en relation avec la réalité, ils la faussent parce qu'ils sont étrangers à eux-mêmes, aux profondeurs de leur âme et au *logos* qui s'y trouve et « qui s'augmente lui-même » [5] par « l'intime familiarité » qu'on peut avoir avec lui, « pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout » et « en quoi consiste la sagesse ».[6] « Ce sont, en effet, de mauvais témoins pour les hommes que les yeux et les oreilles, quand ils ont des âmes barbares », closes sur elles-mêmes, extérieures à leur propre destin.[7] Se renfermer en son intelligence propre, c'est, du coup, s'exiler, sortir hors de soi, sombrer dans un délire extatique qui sépare de la réalité quotidienne : [8] celle de l'âme d'abord que tout homme peut connaître,[9] bien que ses frontières soient inaccessibles même « si tes pas en parcouraient toutes les routes, tant elle a un profond *logos* » (*ψυχὴς πείρατα . . . οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει*) ; [10] celle de la sagesse (*τὸ φρονεῖν*) ensuite, accordée elle aussi à tout homme,[11] et « qui consiste à dire des choses vraies » (*ἀληθέα λέγειν*),[12] « à les dire avec intelligence » (*ξὺν νῷ λέγοντας*) en prenant ses forces dans « le *logos* commun à tout » (*τῷ ξυνῷ πάντων*), car tout « se nourrit de l'unique loi du divin, qui domine tout autant qu'elle le veut (*ἐθέλει*), qui suffit à tout et qui embrasse tout » (*περιγίνεται*).[13]

Les termes employés par Héraclite nous permettent de comprendre la représentation symbolique qu'il se faisait des rapports de l'âme

1. Fr. 2, 113.
2. Fr. 72.
3. Fr. 56.
4. Fr. 28, 114.
5. Fr. 115.
6. Fr. 41.
7. Fr. 107.
8. Fr. 72.
9. Fr. 116.
10. Fr. 45.
11. Fr. 116.
12. Fr. 112.
13. Fr. 114.

et du *logos*. Ils sont directement issus du système d'Anaximandre et des influences orphiques que celui-ci a profondément subies. Ici encore, Héraclite ne retient de l'orphisme que l'essentiel. L'âme a pour lui des bornes (πείρατα). Autrement dit, elle est *encerclée*. Le cercle qui l'entoure est immense, mais elle est liée en quelque sorte par cette infranchissable ligne circulaire *où elle touche de toutes parts au logos qui l'enserre* (περιγίνεται). Aussi, le système d'Héraclite n'est-il pas panthéiste en dépit des affirmations mille fois répétées par les historiens. Si figurative et si puérile en un sens que soit la différence qu'il trace entre l'âme et le *logos*, elle est nette et tranchante : le πέρας et l'ἄπειρον ne sont tout de même pas identiques ! Son souci de les distinguer est sans doute ce qui l'oppose le plus à l'orphisme tel qu'il était connu et répandu à son époque. Il exprime du reste aussi clairement que possible la transcendance qu'il reconnaît au *logos* : « De tous ceux que j'ai entendu discourir (ὁκόσων λόγους ἤκουσα), personne n'arrive à ce point : se rendre compte qu'il existe une sagesse *séparée de tout* (πάντων κεχωρισμένον). »[1] Nulle part, il ne fait miroiter la perspective d'une fusion extatique de l'âme dans la divinité que les cultes orphiques et dionysiaques présentaient à leur clientèle. Cet argument *ex silentio* est d'autant plus fort que la théorie du *logos* commun aurait pu incliner Héraclite à justifier de telles pratiques et que sa conception du petit nombre des élus l'incitait à jouer le rôle de λόγιος ἀνηρ, de prédicateur de la Parole et de conducteur inspiré. Avec une sagesse toute grecque, Héraclite s'y est refusé : « Il faut éteindre la démesure plus qu'un incendie ».[2] Sa noblesse n'aurait pas survécu à cette chute dans l'informe. Il savait que *l'hybris* reçoit son salaire et qu'elle est déjà elle-même son propre châtiment : démesure et punition sont les deux faces d'un seul et même procès. Dès lors, si Héraclite rapproche le *moi* et le *logos*,[3] ce n'est point pour les confondre, mais pour souligner la relation du πέρας à l'ἄπειρον, exactement comme la pensée du philosophe chrétien qui se reconnaît créature bondit vers le Créateur. L'être qui s'éprouve « encerclé » a du même coup l'intuition de « l'Encerclant » : dès qu'il existe, c'est en dépendance radicale de la Transcendance qu'il se trouve exister. Entre le *moi* et le *logos*, il y a une connaturalité existentielle dont la connaissance remonte en quelque sorte la pente et la connaissance de soi, loin d'identifier l'âme à la divinité, renvoie à la connaissance du *logos* « conformément auquel tout arrive » :[4] « à l'écoute, non de moi-même, mais du *logos*, il est sage de reconnaître (ὁμολογεῖν) que tout est un »,[5] cette unité n'étant pas confusion,

1. Fr. 108.
2. Fr. 43.
3. Ainsi qu'il résulte des fr. 101, 112, 113, 114 et 116.
4. Fr. 1.
5. Fr. 50.

mais accord de *langage* et de *fait* entre le terme « encerclé » et le terme « Encerclant », le premier avouant, confessant, accordant que son être est *lié* à l'Être. Cet humble balbutiement de la première métaphysique n'a rien de panthéiste.

Un long passage du *Traité contre les mathématiciens* de Sextus Empiricus éclaire cette doctrine capitale.[1] Après avoir déclaré — conformément à sa propre inspiration sceptique — qu'Héraclite rejette la sensibilité comme source de connaissance, en s'appuyant sur le fragment 117 mal interprété : « les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes qui ont des âmes barbares », Sextus Empiricus affirme que le *logos* est pour Héraclite « juge de la vérité, non pas tout *logos* mais le *logos* commun et divin ». Il ajoute que l'Éphésien « se plaît à soutenir que le περιέχον est λογικόν ὄν καὶ φρενῆρες ». L'Englobant ou l'Encerclant, dont il est ici question, est de toute évidence le même que l'*apeiron* d'Anaximandre. Il est « Parole » (*logos*) et il est « Réalité ». L'expression employée par Sextus Empiricus : λογικόν ὄν, souligne ce double et indivisible aspect de l'Encerclant. Elle doit être très ancienne et remonter à Héraclite lui-même. En effet, « l'homme de la parole », le λόγιος ἀνηρ des VIe et Ve siècle est celui qui identifie la Parole et l'Être.[2] Comme le remarque Murray,[3] il dit que le *logos* est, comme le Juif : « c'est écrit ». Ce sont là, nous l'avons vu plus haut, des conceptions très vieilles, propres à la mentalité primitive. Leur antiquité est encore prouvée par un autre fait. En effet, Sextus Empiricus assure que, selon Héraclite, le *logos* rend l'homme intelligent « dans la mesure où l'homme est uni à lui par la mémoire ».[4] Or, « l'homme de la parole » n'est pas seulement un conteur, un chroniqueur, un poète, un mystique et un magicien, il est surtout celui qui retient le *logos* en son souvenir[5] où les Muses, filles de Mémoire, l'ont déposé.[6] Il est probable que cette interprétation primitive de la fonction du *logos* est antérieure à l'invention de l'écriture, et donc à l'orphisme, puisque certains textes[7] attribuent à Orphée cette découverte. L'assertion de Sextus Empiricus est en tout cas fort importante. Ni les fragments ni les doxographies, en effet, ne font la moindre allusion à une théorie de la mémoire chez Héraclite, sauf d'une manière latérale ou négative, lorsqu'il est question de l'oubli.[8] Elle est la préfiguration de la réminiscence platonicienne. Mais elle est surtout la conséquence épistémologique de la conna-

1. *Fr. d. Vors*, A, 16.
2. *Ranes*, v.1052 : ὢν λόγιος.
3. *Op. cit.*, p.116.
4. *Fr. de Vors.*, A, 16, p.148, l.29 ; cf. l.11.
5. MURRAY, p.118.
6. *Théog.*, 54, 916.
7. EURIPIDE, *Alceste*, 967-9.
8. Fr. 1, 77, 86, 89.

turalité mystérieuse qui relie l'être à l'Être dont la relation fondamentale fonde la connaissance poétique et le symbolisme mystique qui en dérive.[1] En termes symboliques, l'Encerclant touche l'encerclé qui entre en communication avec lui, bien que tous deux soient distincts. Le rôle de la philosophie, telle que la conçoit Héraclite est de retrouver cette *κοινωνία*, cette communion et cette participation inscrites dans la structure même de l'âme[2] et de s'élever de cette « mémoire » ontologique jusqu'au *logos* commun (*κοινός*) qui régit toutes choses.[3] « La parole vraie » et « l'action conforme à la nature dont le philosophe écoute la voie »[4] dérivent l'une et l'autre de l'effort pour se placer au point de vue de l'universel inhérent au *logos*, dont la « mémoire » est l'élément médiateur. C'est cela qu'Héraclite appelle *φρόνησις* ou *σοφία*, vertu grecque par excellence dont il a tracé, le premier, l'épure :[5] elle consiste à éclairer, à partir de l'universel, la réalité ou l'action particulières. Alors, et alors seulement, le réel et l'acte prennent un sens :[6] ils sont replacés dans l'Englobant qui les rend vrais. Au contraire, l'insensé particularise son jugement et, faute de cette mémoire qui le fait participer au *logos*, tombe dans l'erreur.[7]

Mais Héraclite est allé beaucoup plus avant dans l'analyse de la relation entre l'âme humaine et le *logos* universel. Il en a tenté une explication qui peut nous paraître puérile, mais dont le symbolisme est manifeste. Sextus Empiricus et d'autres historiens ou doxographes de l'Antiquité nous en ont conservé le schéma général. L'homme est d'abord décrit « d'une manière expresse (*ῥητῶς*) par Héraclite comme n'étant pas *logikos* », ce qui ne veut pas dire qu'il soit dépourvu de raison, comme on traduit d'ordinaire, mais simplement qu'il n'a pas accès au *logos* commun ou à la vision de l'universel[8] propre au *logos* qui gouverne l'univers. « Seul le *περιέχον* est *φρενῆρες* »,[9] autrement dit seul l'Encerclant est doué de cette intelligence totale. Avec acribie, Sextus Empiricus note qu'Homère « bien avant Héraclite avait déjà exprimé la même pensée » ; « En ce monde qu'ont les hommes dans l'âme ? Ce que, chaque matin, le Père des humains et des dieux veut bien y mettre ».[10] On la retrouve chez Archiloque qui doit être tenu pour un « homme de la parole ».[11] Euripide la

1. Cf. *Supra.*
2. Fr. 95.
3. *Fr. d. Vors.*, A, 17.
4. Fr. 112.
5. JAEGER, *Paideia*, I, 284 (éd. italienne).
6. Fr. 2, 112, 114.
7. SEXT. EMP., *Fr. d. Vors.*, A, 16, p.148, l.30.
8. *Ibid.*, A, 16, p.148, l.34 ; cf. B. 78.
9. *Ibid.*
10. *Od.*, 18, 136.
11. Fr. 70.

répète.[1] « En attirant donc le *logos* divin par l'inspiration (*δι' αναπνοῆς*), nous devenons intelligents (*νοεροὶ*) ».[2] « Et tandis que nous perdons la mémoire dans le sommeil, nous revenons à nous au réveil ». En effet, les pores des sens étant fermés dans le sommeil, l'esprit en nous se trouve séparé de l'Encerclant. Seul subsiste le lien de l'inspiration, comparable en quelque sorte à une racine. Étant ainsi séparé, il perd la faculté mnémonique qu'il possédait auparavant. Mais au réveil, en se portant de nouveau aux pores des sens comme à des fenêtres et en renouant son lien avec l'Encerclant, il recouvre la faculté « logique ». De même donc que les charbons changent et deviennent ardents quand on les approche du feu et s'éteignent quand on les en éloigne, de même la part (*μοιρα*) de l'Encerclant qui est venue du dehors se loger dans nos corps, devient, par la séparation, à peu près privée de *logos*, mais par l'union au moyen de la plupart des pores, elle acquiert la même forme que le tout (*ὁμοειδὴς τῶι ὅλωι*).[3]

Ce texte de Sextus Empiricus correspond adéquatement à ce que nous savons par d'autres textes de la doctrine de l'âme professée par Héraclite, sauf la théorie des « pores » qui apparaît, semble-t-il, pour la première fois chez Alcméon de Crotone.[4] Mais Héraclite et Alcméon sont du même siècle. Il n'est nullement impossible qu'ils se soient connus. Il est même vraisemblable qu'Alcméon s'est inspiré d'Héraclite lorsqu'il dit dans un fragment misérablement tronqué qui nous est parvenu : « Relativement aux choses invisibles et aux choses mortelles, les dieux ont la certitude, mais pour autant que les hommes peuvent inférer . . . » [5] Aristote rapproche sa conception de l'âme de celle d'Héraclite.[6] Le mystérieux fragment[7] d'Alcméon : « l'homme meurt parce qu'il ne sait pas articuler le commencement à la fin », évoque la théorie du cercle continu propre à Anaximandre et à Héraclite. Ces indices sont assez probants. Il n'est donc pas anachronique de faire remonter jusqu'à Héraclite lui-même, sinon la théorie, du moins l'ébauche de la théorie des « pores ». Il le faut même puisque « l'inspiration » et « l'exhalaison » dont nous parlerons plus loin, requièrent une ouverture, un *poros* pour entrer en l'homme. C'est trop évident ! Si l'un est admis par Héraclite, l'autre doit l'être à son tour. Inculper Sextus Empiricus d'avoir tiré sur la corde et d'avoir attribué à Héraclite ce qui revient à Alcméon, comme on l'a fait souvent,[8] l'inculper de confusion ou d'ignorance, ne tient pas debout.

---

1. *Troad.*, v. 885.
2. *Fr. d. Vors.*, A, 16, p.148, l.10.
3. Traduction SOLOVINE modifiée.
4. *Fr. d. Vors.*, A, 5 et 10.
5. *Ibid.*, B, 1.
6. *Ibid.*, A, 12 ; *De An.*, A, 2, 405 a 29.
7. *Ibid.*, B, 2.
8. ZELLER-NESTLE, p.840, 3 ; 885, 4 ; cf. A. DELATTE, *Les conceptions de l'Enthousiasme chez les Philosophes présocratiques*, p.10.

La doctrine héraclitéenne de l'âme s'accorde du reste au commentaire de Sextus. Si obscure qu'elle soit à première vue, elle se laisse cependant saisir. Le texte le plus important qui la concerne est d'Aristote : « Héraclite regarde l'âme comme le principe, puisqu'elle consiste dans l'exhalaison (ἀναθυμίασις) dont il forme les autres choses ».[1] Aétius le complète : « Héraclite soutient que l'âme du monde consiste dans « l'exhalaison » des choses humides qu'il contient, celle des êtres vivants, par contre est formée et de « l'exhalaison » qui vient du dehors (ἀπὸ της ἐκτός) et de celle qui se trouve en eux-mêmes (τῆς ἐν αὐτοῖς), elle est de même nature que l'autre ».[2] Diogène-Laërce exposant le procès cyclique de l'univers selon « la route qui monte et descend » d'Héraclite :[3] feu, eau, terre ; « puis terre, eau, et de cette dernière tout le reste », déclare alors qu'Héraclite « ramène pour ainsi dire toutes choses à « l'exhalaison » de la mer ». « Des « exhalaisons » s'élèvent, d'autre part, de la mer et de la terre, ajoute-t-il, dont les unes sont claires et pures, les autres obscures. Le feu s'accroît par les premières, l'humidité par les dernières. Quant à l'Encerclant (περιέχον), il n'explique pas sa nature. Il s'y trouve toutefois des bassins dont les côtés concaves sont tournés vers nous et où les exhalaisons claires s'amassent et produisent des flammes : ce sont les astres . . . Le jour et la nuit, les mois, les saisons et les années, les pluies et les vents et les phénomènes similaires sont dûs aux différentes « exhalaisons ». Quand « l'exhalaison » claire s'enflamme dans le cercle du soleil, elle fait naître le jour, et quand « l'exhalaison » opposée l'emporte, elle produit la nuit. Lorsque la chaleur qui se dégage de « l'exhalaison » claire augmente, elle fait naître l'été, et lorsque l'humidité provenant de l'exhalaison obscure devient plus abondante, elle produit l'hiver. C'est d'une manière analogue qu'il explique aussi les causes des autres choses ».

Il suit de là que la théorie héraclitéenne de l'âme est liée à la théorie générale de « l'exhalaison » appliquée à tout l'univers. Les fragments parallèles à ces diverses doxographies, malgré leur brièveté, confirment cette relation entre les deux théories.[4] Il faut douc expliquer ce qu'est « l'exhalaison » selon Héraclite.

La théorie de « l'exhalaison » est inintelligible sans l'arrière-fond de représentations mythiques et symboliques contre lequel s'adossait ses arguments. Sextus Empiricus l'avait déjà remarqué lorsqu'il renvoie à Homère après avoir parlé de l'ἀναπνοή dont l'ἀναθυμίασις n'est sans doute qu'un synonyme. Selon Homère, héritier des antiques images où la mentalité archaïque exprime son contact avec le monde, l'homme pense, ressent des émotions, se dispose à l'action, dans ses

1. *Fr. d. Vors.*, A, 15. *De An.*, A, 2, 405 a 24.
2. *Ibid.*, A, 15 ; Aétius, IV, 3, 12.
3. *Ibid.*, A, 1 ; Diog.-L., IX, 9 ; cf. B, 60.
4. Fr. 7, 31, 36, 60, 76, 77.

φρένες et dans son θυμός.[1] Il est à peu près certain que les φρένες désignent les poumons ou le diaphragme qui les meut. Quant au θυμός, c'est, selon Rohde, le plus intraduisible des termes du vocabulaire homérique, mais il signifie de toute évidence quelque chose de « vaporeux » (cf. θυμίαω, *fumus*, skr. *dhumck*, v. slave *dymu*, etc. . . .). Il est vain d'y chercher une signification scientifique : c'est une image, une image-chose, associée à la respiration humaine, mais prégnante de réalité, puisqu'elle est pour Homère la source même de phénomènes aussi réels que la conscience, la pensée, l'affectivité, le courage, etc. . . . Cette source qu'est le θυμός est contenue dans les φρένες. Ceux-ci sont poreux comme une éponge [2] et ils accueillent, non pas l'air atmosphérique seulement, comme nous, modernes, l'affirmons, mais tous les phénomènes psychiques associés à la riche compréhension du θυμός. Autrement dit, l'organe de la respiration et « l'esprit » qui rassemble toutes les fonctions psychiques, n'ont guère d'autre différence, pour la mentalité archaïque, que celle du contenant et du contenu. Aussi φρένες et θυμός sont-ils fréquemment pris l'un pour l'autre. S'il en est ainsi, les phénomènes psychiques sont « respirés » : *ils viennent du dehors*. L'homme archaïque est en effet un extraverti : c'est vers le monde extérieur qu'il est constamment tourné, c'est du monde extérieur qu'il tire ses sensations, ses émotions, ses pensées, *Il respire l'univers*. Chez Homère, par exemple, l'énergie (μένος) est toujours respirée. Les sensations sont liées à la « respiration ».[3] Le νόος est localisé dans la poitrine.[4] Le sommeil est décrit comme une vapeur humide, un liquide, un brouillard qui descend dans les φρένες et réduit en quelque sorte leur efficace.[5] Les dieux inspirent, au sens littéral du terme, leurs protégés, etc. . . . Quant aux paroles, il est trop évident qu'elles sont étroitement liées au rythme de cette « respiration ». C'est pourquoi elles sont appelées « aériennes ». Elles proviennent du θυμός de l'un et vont dans le θυμός de l'autre.[6] Homère, Anacréon, Sappho, Théognis, Simonide de Céos, etc. . . . partagent cette conviction. Dans le *Phèdre*,[7] Socrate dit encore qu'il a la poitrine pleine des pensées qu'il a entendues d'autrui et dont les courants l'ont rempli comme un vase. Selon Alexandre Polyhistor,[8] les Pythagoriciens appelaient les λόγοι « vents de l'âme ».

Le primitif conçoit donc la connaissance, prise au sens le plus large du terme, comme une « exhalaison ». On ne s'étonnera donc

1. ONIANS, *op. cit.*, p.23 sq.
2. Cf. χαῦνος chez PINDARE, *Pyth.*, II, 61, OL., X, 11 et ALCÉE, fr. 51.
3. ONIANS, *op. cit.*, p.73.
4. *Ibid.*, p.82.
5. *Ibid.*, p.31.
6. *Ibid.*, p.67.
7. 235c.
8. ONIANS, *op. cit.*, p.76.

pas de voir la φρόνησις, dont nous avons dit plus haut la place culminante qu'elle occupe dans le système d'Héraclite, être directement dépendante des φρένες et du θυμός. Il ne s'agit point ici d'une simple dérivation étymologique, ni même d'une métaphore, mais d'une image qui coïncide avec la réalité elle-même. Le primitif symbolise le réel, exactement comme nous le conceptualisons. Bien plus, le symbole est pour lui l'être même qu'il appréhende, alors que nous estimons que le concept n'est que le moyen de le saisir. Connaître le monde, c'est le « respirer », recevoir ses « exhalaisons », les incorporer à sa propre substance.

Cette représentation est indubitablement indo-européenne puisqu'elle se retrouve chez les anciens Hindoux.[1] Elle est également liée à des idées religieuses fort anciennes. Ce n'est pas en effet par hasard que le θυμός, principe vital des phénomènes psychiques, « esprit qui respire le monde », consiste en « exhalaisons » comme le monde lui-même.[2] Ces « exhalaisons » qui forment l'être de l'homme et du monde sont en effet mobiles et périssables, pareilles à une fumée qui se dissipe rapidement.[3] Ce n'est pas davantage par hasard qu'Homère estime le θυμός mortel, bien qu'il en fasse le principe même de la vie, et oppose son destin que guette l'anéantissement à celui de l'âme qui devient à la mort un fantôme de rêve (ὄνειρος), une « image » (εἴδωλον) qui végète dans l'Hadès, pareille à une ombre froide. Derrière cette représentation, on devine que, pour la mentalité archaïque, l'être de l'homme et l'être du monde sont essentiellement transitoires sous leur forme terrestre : seuls les dieux échappent à la destruction universelle. Le θυμός, l'ἀναθυμίασις, l'homme et le monde sont affligés d'une fragilité et d'une labilité radicales. De là dérive, croyons-nous, la signification exacte qu'il faut attribuer aux sacrifices chez les Anciens. Il importe de remarquer immédiatement que tous les termes grecs qui concernent le sacrifice ont la même racine que θυμός : pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir un dictionnaire. La raison en est claire : le sacrifice réduit en fumée, en vapeur, en « exhalaison », les offrandes présentées aux dieux, autrement dit, il restitue cette portion de l'homme et du monde, prise pour le tout, *à sa vraie nature fluente et mortelle*, par contraste avec l'immortelle solidité des dieux. Sacrifier, c'est reconnaître l'homme et le monde tels qu'ils sont. Détruire par le sacrifice, c'est mettre en relief le caractère essentiellement destructible de l'offrande. Un tel acte plaît aux dieux parce qu'il souligne la différence entre le mortel et l'immortel, entre le terrestre et le céleste, entre l'humain et le divin. De l'équivalence entre θῦσαι (sacrifier) et θυμιᾶσαι (réduire en fumée) que

1. ONIANS, *op. cit.*, p.75.
2. Cf. l'*Index Aristotelicus*, *sub voce.*
3. *Il.*, 28, 110 ; 16, 469 ; 23, 880.

Phrynichos découvrait dans l'ancienne comédie,[1] il était assez naturel que l'on passât à l'idée que les sacrifices réjouissent les dieux par leur odeur. On en a une trace dans un passage de l'*Iliade*[2] que certains philologues considèrent comme une interpolation, mais qui n'en est pas moins significatif de cet état d'esprit. Les Troyens offrent donc un sacrifice. Ils apportent en hâte œufs et moutons robustes, pain et vin délectables, puis ils vont ramasser du bois en quantité : « De la plaine, bientôt le fumet de la graisse, emporté par le vent s'élève jusqu'au ciel. Exquis est ce fumet, mais les dieux n'en prennent point leur part. Pour la sainte Ilion, pour Priam et son peuple, ils n'éprouvent que haine. » Le sacrifice est considéré ici non plus seulement comme un rite de destruction qui reconnaît la nature de l'homme et du monde, mais comme une offrande dont les dieux se nourrissent (*δατέοντο*). C'en est la conséquence normale : l'*ἀναθυμίασις* du sacrifice devient l'aliment des dieux.[3] En effet, si les dieux de la mythologie vivent de nectar et d'ambroisie, ceux du culte se nourrissent des offrandes et de la fumée des sacrifices.[4] Ainsi, en mangeant avec eux les reliefs du sacrifice, on participe à leur puissance. Le rite de destruction s'achève en un rite de communion. Ainsi que le remarque M. Jean Rudhardt, « on alimente la puissance par un sacrifice, on détruit à cet effet un objet qui symbolise ce que la puissance produit, comme si on lui restituait la force qu'elle a dépensée, pour l'accroître et la vivifier avant de l'utiliser dans une opération rituelle connexe ».[5] Le rite est utilitaire sans doute, mais il s'insère dans l'ordre cosmique qui régit par un système d'échanges les rapports entre les dieux, d'une part, l'homme et le monde de l'autre.

L'originalité d'Héraclite a été d'organiser la conscience que le Grec a de son être et de son *θυμός* ainsi que son intuition des liens noués dans les sacrifices religieux par l'*ἀναθυμίασις*, en un système général de l'univers. Sa philosophie apparaît derechef ici comme inséparable du symbolisme mythique qu'elle exhausse au niveau de la compréhension intellectuelle. L'univers est pour lui un ensemble d' « exhalaisons » dont l'âme qui est « exhalaison » elle-même n'est qu'un cas particulier. Toutes les doxographies que nous avons citées plus haut revêtent alors un sens. L'âme de l'homme et l'âme du monde sont des « exhalaisons », c'est-à-dire des *énergies*, des *courants dynamiques* qui s'échangent réciproquement et se modifient les uns dans les autres par « la respiration ». Il n'y a pas des *choses*, au sens

1. H. von Fritze, *Die Rauchhopfer bei der Griechen*, Berlin, 1894, p.7 et la citation.

2. *Il.*, 8, 549.

3. Aristophane, *Aves*, 196, 1264, 1515, 1715 ; Origène, *Contra Cels.*, VIII, 397 (t.XX, p.17, ed. Lommatzsch) ; Psellus, *De op. daem.*, p.12 (ed. Boissonnade).

4. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et Actes constitutifs du Culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p.76.

5. *Ibid.*, p. 238.

propre du terme, en ce monde qui « respire » sans discontinuité, mais des *actes*. Rien n'est statique, fixé une fois pour toutes. Rien n'est consistant. Tout devient à travers d'incessantes « exhalaisons ». C'est pourquoi Aristote, après avoir dit que l'âme est, selon Héraclite, une « exhalaison », ajoute qu'elle est « dans un flux perpétuel ». Il s'agit probablement ici de l'âme du monde, mais Aétius précise que l'âme des êtres vivants — dont l'homme, de même nature que l'autre — est un faisceau d'énergies qui viennent du dehors et qui jaillissent du dedans. Toute la description laborieuse que Diogène-Laërce nous fait alors de l'univers physique confirme que chaque « chose » est composée d' « exhalaisons » et d'énergies. Nous allons y revenir.

Toutefois, ce système d'énergies n'est pas quelconque. Il ne se développe pas fortuitement. Même ordonné en *cosmos*, il n'est rien par lui-même. En soi, « le plus bel ordre du monde (*κόσμος*) est comme un tas d'ordures rassemblées au hasard »:[1] et « le plus sage des hommes sera comme un singe devant dieu pour la sagesse, pour la beauté, pour tout ».[2] Car l'ordre universel et l'ordre humain implique autre chose qu'eux-mêmes : une limite, un *peras*, un lien qui en rassemble les éléments : « Le soleil ne franchira pas ses limites, sinon les Érinyes, auxiliaires de la Justice, sauront bien le découvrir ».[3] La limite qui n'est pas rattachée à l'Illimité, le *peras* qui ne renvoie pas à l'*apeiron*, l'encerclé qui ne se rapporte pas à l'Encerclant sont atteints de démesure. Et « il faut éteindre la démesure plus qu'un incendie »,[4] un incendie qui est cependant *feu*, c'est-à-dire, comme nous le verrons, l'élément constitutif de l'univers. L'ordre n'est rien sans un Ordonnateur, sans « la pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout » :[5] le *Logos*. Héraclite atteint là le sommet de sa philosophie. Quant à savoir ce qu'est ce *Logos* ordonnateur et encerclant, nous ne pouvons pas en dire plus que lui-même. Qu'il soit divin, cela ressort directement des textes.[6] Il est éternel.[7] Il est universel.[8] Il est sage.[9] Il est unique.[10] Il est supérieur aux dieux.[11] On l'appelle et on ne l'appelle pas Zeus.[12] Il prend des noms divers selon les traces qu'il

1. Fr. 124.
2. Fr. 83.
3. Fr. 94. Et pourtant le Soleil est « un flambeau d'intelligence qui sort de la mer », cf. *Fr. d. Vors.*, A, 12 ; AÉTIUS, II, 20, 16.
4. Fr. 43.
5. Fr. 41.
6. Fr. 102, 114 et la doxographie de Sextus.
7. Fr. 1.
8. Fr. 2.
9. Fr. 32.
10. Fr. 32, 33.
11. Fr. 30, 53.
12. Fr. 32.

laisse en ce monde.[1] Il est doué de volonté, il domine tout, suffit à tout, surpasse tout.[2] Tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'*Il est là*, ἔνθα ἐόν.[3] Diogène-Laërce se méprend quand il affirme qu'Héraclite n'explique pas la nature de l'Encerclant,[4] mais le *Logos* reste tout de même dans une pénombre qui l'entoure d'un mystère sacré. Son action sur le monde et sur l'homme n'est pas plus définie. Le *Logos* divin gouverne l'univers : « il pénètre la substance du Tout ».[5] Il est présent en l'âme par participation.[6] Et cette participation à une Sagesse divine « séparée de tout » [7] ne peut être, avons-nous vu, qu'une espèce de don. C'est bien ce que paraît suggérer le passage où Héraclite affirme que « toutes les lois humaines sont nourries par l'unique loi du divin ».[8] L'image archaïque de « l'exhalaison » qui nourrit les dieux a dû suggérer à Héraclite, en vertu de la coïncidence qu'il établit entre « le chemin d'en-haut et le chemin d'en bas »,[9] une « exhalaison » nourrissante descendant de la divinité chez les hommes qui s'efforcent de se connaître et de pratiquer la sagesse. En mystique qui philosophe, Héraclite ne démontre pas, il profère. Mais en dépit de l'allure saccadée de sa pensée, nous discernons en elle le premier essai cohérent d'une théologie qui dégage du mythe les implications métaphysiques que celui-ci contient. Le *logos* d'Héraclite est l'anticipation du νοῦς d'Anaxagore et l'archétype de la théodicée occidentale.

Si nous avons pu éclairer le noyau de la philosophie d'Héraclite qu'est la théorie du *logos*, la gravitation de tous les autres éléments du système autour de son centre ne présente plus aucune difficulté.

Il faut toutefois dissiper au préalable une nouvelle équivoque. Une tradition invétérée répète de siècle en siècle que le *Logos* héraclitéen est le Feu divinisé. Une telle exégèse méconnaît totalement le symbolisme inhérent à la philosophie d'Héraclite, la poésie dont elle regorge, les perspectives qu'elle ouvre sur le mystère. La mentalité moderne, irrémédiablement physicienne, nous incline à ne plus saisir *les significations étagées* des termes du langage : les mots sont, pour nos contemporains, chargés de matière. Et si d'aventure un symbolisme s'y superpose, celui-ci est toujours *réducteur :* pour Marx, la superstructure spirituelle n'est rien d'autre que l'infrastructure maté-

1. Fr. 67.
2. Fr. 114.
3. Fr. 63.
4. *Fr. d. Vors*, A, 1 ; Diog.-L., IX, 5.
5. *Ibid.*, A, 8.
6. Fr. 45, 115.
7. Fr. 108.
8. Fr. 114.
9. Fr. 60.

rielle ; pour Freud, l'amour est le sexe, pour Sartre la conscience est un trou dans l'être, pour le vulgaire, l'idéal est la transposition de ses intérêts les plus vils. La mentalité archaïque est autrement plus subtile : c'est au niveau le plus élevé de l'expérience humaine qu'elle se place spontanément et les mots qu'elle utilise pour l'exprimer sont tirés du langage quotidien et soumis à un procès de sublimation qui leur fait perdre leur substance grossière.

Que le *Logos* d'Héraclite ne soit pas le Feu est du reste prouvé par les textes. D'une part, aucun fragment n'autorise cette identification. D'autre part, les doxographes anciens marquent leur différence. Simplicius, dont la lecture est vaste, écrit textuellement : « Hippase de Métaponte et Héraclite d'Éphèse posent eux aussi un principe unique, mobile et *limité* (*encerclé*) (*πεπερασμένον*), et c'est le feu qu'ils considèrent comme tel ».[1] Or, le *Logos* est appelé l'Encerclant (*τὸ περιέχον*).[2] L'encerclé — le Feu — ne peut être en aucune manière l'Encerclant — le *Logos*. C'est clair et net.

Héraclite ne laisse pas moins entendre qu'il existe des affinités entre le *Logos* et le Feu : « La Foudre gouverne l'univers ».[3] « Dieu change, comme le feu, quand il est mélangé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux ».[4] Les Stoïciens ont beaucoup fait pour transformer ce rapport en identité. Leur esprit petit-bourgeois, puritain, englué dans la médiocre tension du vouloir, plein de mépris pour l'intelligence contemplative, ne pouvait que confondre la métaphysique et la physique. L'aristocratie et le paysan sont seuls capables de distinguer le haut et le bas, parce qu'ils sont des contemplatifs, prennent leurs distances vis-à-vis d'eux-mêmes et se sentent soumis à un ordre moral ou physique qui les dépasse. Les doxographes ont généralement été influencés par l'exégèse stoïcienne d'Héraclite. C'est ainsi qu'Aétius dira qu' « Héraclite et Hippase de Métaponte soutiennent que le principe de toutes choses est le Feu »,[5] que « Dieu est le feu périodique éternel »,[6] que le *Logos* est « un corps éthéré ».[7] En fait, aucun fragment d'Héraclite ne suggère, de près ou de loin, cette assimilation que les Stoïciens ont opérée à une époque où les textes présocratiques ne sont plus compris, où leur sens est gauchi par des préoccupations matérialistes, où les sectes philosophiques sont avides de trouver de grands ancêtres pour camoufler leur indigence.

---

1. *Fr. d. Vors.*, A, 5 ; *Phys.*, 23, 33.

2. *Ibid.*, A, 1 ; Diog.-L., IX, 9 ; A, 16 ; Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 124, 129, 134. Cf. fr. 114 : *περιγίνεται*.

3. Fr. 64.

4. Fr. 67 ; cf. 84 a.

5. *Fr. d. Vors*, A, 5 ; Aétius, I, 3, 11.

6. *Ibid.*, A, 8 ; I, 7, 22.

7. *Ibid.*, A, 8 ; I, 27, 1.

La vérité toute simple, qu'imposent les documents dont nous disposons et le climat historique où ils sont apparus, est qu'Héraclite prolonge et renouvelle l'effort des philosophes ioniens auxquels il se rattache par toute une part de sa pensée. Comme on l'a souvent remarqué après Aristote, ces physiciens veulent expliquer le phénomène de la génération, comment le blanc vient du non-blanc, Paul de Pierre, tel être de ce qui n'est pas tel être. Ils imaginent une réalité totale, unique, universelle, qui posséderait en soi tout le reste et qui persisterait sous les apparences singulières. Cette réalité « doit dès lors posséder tous les contraires qui constituent les termes du devenir, ainsi que la mobilité qui caractérise ce dernier ».[1] Mais leur recherche ne doit pas faire oublier le vaste et profond terreau mythique où elle plonge ses racines et qu'Aristote lui-même indique expressément.[2] L'Eau de Thalès et l'Air d'Anaximène ne sont pas purement et simplement des réalités physiques. Anaximandre avait déjà marqué avec vigueur que la nature sensible est liée par une réalité supérieure qui est sans lien. Il reste toutefois qu'une réalité sensible, choisie comme substrat des autres et amputée de ses relations au mythe, tend à *détruire* tous les êtres qui ne sont pas elle-même. L'ambiguïté de la « physique » milésienne provient de ce monisme latent. Le trait de génie d'Héraclite fut d'apercevoir que le principe de l'univers dont il découvre avec netteté la transcendance (κεχωρισμένον)[3] est une réalité suprasensible : Dieu, qui *maintient* par sa puissance la multiplicité bigarrée du réel au lieu de la réduire en apparences. Anaximandre l'avait précédé dans cette voie, mais était resté en quelque sorte encombré par son bagage orphique.

Cette réussite n'a pas été complète. Sous l'influence des Milésiens, Héraclite jette un pont entre le *Logos* dont il a fait la découverte et qu'il a exhaussé au-dessus du mythe, et « le feu universel et toujours vivant » qu'il constitue comme substance primordiale des êtres de la nature.[4] Ce Feu en quoi le *cosmos* où nous sommes (κόσμον τόνδε) se résout, semble bien avoir sa part, puisqu'il est éternel, de l'éternité propre au *Logos*. Il y a là un résidu incontestable des essais de Thalès et d'Anaximène.

Mais cette allégation demande à son tour à être nuancée. Ce Feu est autant un symbole qu'une réalité physique. Peut-être même n'est-il que l'image de ce complexe d'énergies qui compose l'univers et qu'Héraclite ramène à l'unité d'un signe. Une série de légendes grecques font en effet du Feu la source de l'immortalité. L'*Hymne à Démeter*, où retentit l'écho du vieil orphisme, décrit le baptême igné

1. Cf. E. GAUDRON, *Pour l'interprétation de la pensée présocratique*, *Laval théol. et philos.*, Vol. II, 1946, n. I, p. 62.

2. Cf. *Supra*.

3. Fr. 68.

4. Fr. 30.

auquel la Déesse soumet le jeune Démophon.[1] Thétis soumet Achille au même traitement. Médée l'inflige à ses enfants. Evadné rejoint son époux Capaneus dans l'immortalité en montant sur un bûcher. Hercule sur le mont Oeta entre consumé dans l'Olympe.[2] Nilsson a montré dans ses enquêtes sur la religion grecque que le Feu assure la fertilité du sol. Selon Phérécyde,[3] le Feu, le Souffle et l'Eau naissent de la semence de Chronos. D'après le même, Zeus est l'Éther enflammé qui régit le monde et modère rythmiquement la course du Temps.[4] Un fragment d'Euripide appelle l'Éther de Zeus « générateur des hommes et des dieux ».[5] Zeus a pour attribut « la foudre éclatante ».[6] Un vieux rite : l'amphidromie, oblige le père d'un nouveau-né à porter celui-ci autour du foyer.[7] Pour Homère, « on ne refuse pas aux cadavres des morts, dès lors qu'ils ont quitté la vie, le prompt apaisement du feu ».[8] Cicéron, citant un passage du dialogue d'Aristote *Sur la Philosophie*, aujourd'hui perdu, affirme que Dieu est âme ou feu, de même que l'esprit de l'homme, parce que leurs sublimes natures ne contiennent aucune parcelle de terre ou d'eau.[9] Le traité pseudo-aristotélicien *De Mundo* a conservé un fragment d'hymne orphique où Zeus est nommé ἀρχικέραννος, prince du feu foudroyant.[10] Une lamelle d'or datant du IVe siècle, découverte à Thurium, porte la phrase suivante : « La Destinée m'a domptée ainsi que les autres dieux éternels par l'éclair de la foudre ».[11]

Si postérieurs à Héraclite que soient la plupart de ces textes, ils sont le reflet d'une mentalité archaïque qui lie étroitement le Feu à la génération[12] — ou à son contraire : la destruction. Van der Leeuw rappelle justement une réflexion de Rémy de Gourmont : « L'espèce humaine seule possède le génie du feu. Celui-ci est la propriété de l'homme », et il ajoute que le feu est obtenu par frottement à la manière des enfants. Mais si le Feu est humain, il n'en a pas moins, comme toute génération, une signification sacrée : Fustel de Coulanges l'a montré.[13] Hermès est « le premier qui découvrit l'art du Feu

1. v. 239-249.
2. M. SCHUHL, *Essai sur les origines de la pensée grecque*, p.114.
3. *Fr. d. Vors.*, A, 8.
4. *Ibid.*, A, 9.
5. v. 839.
6. *Orphic. Fragm.*, 168.
7. PLUTARQUE, *Vie d'Aristide*, ch.35.
8. *Il.*, 7, 410.
9. *Tusc.*, I, 26, 65.
10. 401, 28 ; *Orphic Fragm.*, 21 a.
11. *Ibid.*, 32 ; *Fr. d. Vors.*, 66 B, 17-21.
12. Cf. le feu nouveau qui marque le renouvellement de la création.
13. *Cité Antique*, p.26 ; cf. L. SECHM, *Mythe de Prométhée*, Paris 1951, ch. I, sur la religion du Feu en Grèce.

et révéla les moyens de le faire. Il prit une belle branche de laurier et, la tenant bien en main, il la fit pivoter sur du bois de faux grenadier ; un souffle chaud s'en exhala ».[1] D'autres traditions en font l'œuvre d'Héphaistos.[2] C'est à Lemnos où se trouvait l'atelier d'Héphaistos que Prométhée vint, selon une version de la célèbre légende, ravir le Feu pour le donner aux mortels.[3] De toute manière, son origine est attribuée par les Grecs à une divinité ou à un héros. Le Feu est, au sens fort du terme, *révélé* aux hommes. Il est un *don* d'en haut. Sa nature est d'être un intermédiaire entre le ciel et la terre. Hölderlin l'a saisie admirablement lorsqu'il l'appelait « esprit glorieux et mystérieux du monde ». Les poètes ont souvent remarqué que la réalité physique du Feu renvoie à une réalité surnaturelle qu'il symbolise. Dans le *Discours à Madame de la Sablière*,[4] La Fontaine se demande :

La flamme, en s'épurant, peut-elle pas de l'âme
Nous donner quelque idée ?

Le Feu semble bien être un de ces « archétypes » de la puissance créatrice (et destructrice) qui hantent l'inconscient humain et dont la réalité sensible n'est, de ce point de vue, que la dégradation. On comprend qu'Héraclite l'ait élu comme élément primordial et comme principe. Une anecdote, contée par Aristote à son propos, marque la fonction médiatrice, mi-humaine, mi-divine, qu'il attribuait au Feu : « Héraclite avait engagé vivement des étrangers qui désiraient lui rendre visite, mais qui s'arrêtèrent lorsqu'ils le virent se chauffer auprès du foyer, à entrer avec confiance, parce que là aussi des dieux étaient présents ».[5] D'autres anecdotes portent sur l'énergie médiatrice propre au Feu : « Atteint d'hydropisie, Héraclite ne se fia point aux médecins qui voulaient le guérir — c'est là une nouvelle marque de défiance d'Héraclite vis-à-vis de « l'homme de la parole » qui, à l'époque, était souvent aussi rebouteux — mais se couvrant entièrement de fumier, il s'exposa au soleil pour sécher ».[6] On comprend également pourquoi Héraclite a délibérément associé le *Logos* au Feu : tous deux sont créateurs. La même association se retrouve dans un beau passage où Bossuet célèbre lyriquement le saint sacrifice de la Messe : « Mais je vois tout ce que je voyais auparavant ; et si j'en crois mes sens, il n'y a que pain et que vin sur cette table mystique. Le pain y est-il ? Le vin y est-il ? Non : tout est consumé. Un feu

1. Fr. 109.

2. Sophocle, *Phil.*, v.800, 986 ; Aristophane, *Lys.*, v.299.

3. Lucien, *Prom.*, 5.

4. *Fables*, X, 1. Même symbolisme chez Gérard de Nerval : cf. J. P. Weber, *Nerval et les « mains pleines de feu »*, *Table Ronde*, n.135, 1959, p.96.

5. *Fr. d. Vors.*, A, 9 ; *De part. an.*, A, 5, 645 a 17.

6. *Ibid.*, A, 1a ; *Suidas*, s. v. Her. ; cf. A, 1 ; Diog.-L., IX, 4.

invisible est descendu du ciel ; la parole est descendue, a tout pénétré au-dedans de ce pain et de ce vin ; elle n'a laissé de substance sur la table sacrée que celle qu'elle a nommée ; ce n'est plus que chair et sang. Et comment ? La parole est toute-puissante ; tout lui a cédé, et rien n'est demeuré ici que ce qu'elle a énoncé ; ce feu a tout changé en lui-même ; la parole a tout changé en ce qu'elle a dit. » [1]

En dépit de ce symbole-réalité qu'est le Feu, il reste que son introduction dans le système d'Héraclite en a déterminé tout le sens. Il n'est point question ici de son gauchissement panthéiste : le panthéisme d'Héraclite est une forgerie de l'esprit puisque le *Logos* est transcendant. Mais si le Feu est divin, par une sorte de dérivation ou par rémanence mythique, s'il est tout, si chaque partie du tout n'est qu'un moment ou une étincelle de sa flamme, il est clair que l'univers et ce qu'il renferme ne peuvent plus être que *du Feu en devenir*. On fait d'Héraclite le philosophe du mobilisme universel : tout coule, rien ne demeure. Sa philosophie, affirme-t-on, substitue le changement à l'être. L'assertion n'est pas fausse, mais elle exige d'importantes corrections. Il est inexact d'affirmer qu'il n'y a rien en dehors du mouvement pour Héraclite.[2] Aucun fragment, aucune doxographie n'étaie cette exégèse outrancière. Ce qui est seulement vrai à dire, c'est qu'il n'y a rien, sauf le *Logos*, en dehors du Feu pour Héraclite. La doctrine du mouvement universel en découle, mais loin d'être au centre ou au principe du système, elle en est à la périphérie comme un corollaire. Encore importe-t-il de la comprendre. Héraclite n'a nullement en vue une sorte d'évolution de l'univers à la manière bergsonienne ou chardinesque ! Il a horreur de ces divagations.[3] Le Feu suit tout simplement selon lui *un cours circulaire*. Dès lors qu'Héraclite admet l'existence d'un seul type d'énergie dans la nature, il en conclut logiquement que les choses passent et repassent par un même cycle : elles naissent de cette énergie et y retournent dans un procès sans cesse recommencé. Héraclite est le théoricien du devenir *cyclique* qu'Anaximandre avait esquissé. C'est en réfléchissant sur les implications que comportent les systèmes élaborés par ses prédécesseurs de Milet et en intégrant leurs apports dans sa propre réflexion sur le mythe orphico-dionysiaque, qu'il a édifié toute sa « physique ». En effet, le rapport entre le *Logos* et le Feu constitutif de l'univers devient alors intelligible : d'une part, l'univers forme un *cercle*, conformément à la physique ionienne et au mythe, d'autre part, le *Logos* transcendant à l'univers l'entoure de sa puissance et de sa sagesse et lui impose l'inviolable loi de sa justice. Science, philosophie et mythe se fondent ainsi en une vaste synthèse dont Héraclite a découvert le secret et dont il tire un légitime orgueil. Il peut désor-

1. *Méditations sur l'Évangile*, LVIIe journée.
2. Comme le fait après tant d'autres JEANNIÈRE, *op. cit.*, p.17.
3. Fr. 17 : « ils ne comprennent pas, ils imaginent ».

mais se placer au point de vue du *Logos* pour *comprendre*,[1] avec une intelligence *lucide*,[2] « l'harmonie invisible » du *cosmos*.[3]

C'est probablement cette forte synthèse et l'exigence synoptique qu'elle impose qui ont déconcerté les Anciens lorsqu'ils ont entrepris l'examen de la « physique » d'Héraclite. Diogène-Laërce nous en a conservé un écho, dont l'origine, comme pour la plupart des doxographies, est Théophraste et son traité *Des opinions des Physiciens :* « En ce qui concerne les détails de ses doctrines, voici ce qu'il pensait. L'élément, c'est le feu, et toutes choses sont en échange de ce dernier, produites par raréfaction et condensation ; mais il n'explique rien clairement (σαφῶς δὲ οὐδὲν ἐκτίθεται) ».[4] L'extrême pauvreté de la tradition doxographique relative à Héraclite provient de ce jugement péremptoire qui est lui-même l'expression de la tournure d'esprit de Théophraste, strictement orientée vers des recherches de détail et vers les investigations expérimentales.[5] Le disciple d'Aristote ne s'intéresse en effet que médiocrement à une physique qui dépend, comme celle d'Héraclite, de la métaphysique et du mythe. Il marque peu d'attention à ce qui n'est pas observation des phénomènes. Il va des faits à leur raison d'être. Héraclite au contraire part du *Logos* : « pour parler avec intelligence, il faut prendre ses forces dans ce qui est commun à tout ».[6]

Or, s'il en est ainsi, le philosophe ne peut avoir à nouveau qu'une vision englobante et encerclante de la nature. Dès qu'il se place au point de vue du *Logos* transcendant pour contempler le *cosmos*, il voit celui-ci entouré de tous côtés par celui-là qui l'enserre. Pour une mentalité de type archaïque qui pense par images, le rapport du *Logos* au *Cosmos* ne peut être que celui du περιέχον au πεπερασμένον : quiconque lie la circonférence domine et règle du même coup tout ce qu'elle embrasse. L'héritage de la « physique » milésienne avait déjà transmis à Héraclite le symbole du cercle. La découverte du *Logos* qu'il opère confirme ce symbole.

Aussi apparaît-il avec une extrême fréquence dans les fragments et dans les doxographies. Les historiens ne s'en sont guère aperçus. Le résumé de Théophraste que Diogène-Laërce a sans doute pillé, en témoigne : « Toutes choses sont formées du feu et c'est en lui qu'elles se résolvent. Tout est engendré conformément à l'arrêt du Destin et les êtres s'adaptent les uns aux autres par l' ἐναντιοτροπή ».[7] Aétius

---

1. Fr. 1, 17, 34, 41, 114.
2. Fr. 21, 35, 41, 50, 55.
3. Fr. 54.
4. *Fr. d. Vors.*, A, 1 ; *Diog.-L.*, IX, 8.
5. Bréhier, *Hist. de la philos.*, I, 286.
6. Fr. 114.
7. *Fr. d. Vors.*, A, 1 ; *Diog.-L.*, IX, 7.

utilise un terme analogue : *ἐναντιοδρομία*.[1] Sous cette « harmonie des contraires » dont nous reparlerons plus loin, pointe déjà l'image de la ligne circulaire : le Feu engendre tout ce qui n'est pas lui et tout ce qui n'est pas lui se dissout en lui, comme le commencement du cercle rejoint son extrémité : « Dans la circonférence d'un cercle le commencement et la fin sont communs (*ξυνόν*) ».[2] L'emploi de *ξυνόν* évoque immédiatement le *λόγος ξυνός*.[3] Le cercle établit dans le *cosmos* une *κοινωνία* entre tous les êtres multiples, différents et opposés qui le composent, exactement comme le *logos* qui lie (*ξύν*) est aussi le *logos* qui fait participer les uns aux autres (*κοινός*)[4] les êtres qui dépendent de lui. Diogène-Laërce continue en disant que « le tout est encerclé (*πεπεράνθαι*) et que le *cosmos* est un ».[5] Rappelons que le terme *πέρας* et ses dérivés désignent le lien et le cercle.[6] Cet univers circulaire est entouré du *περιέχον* qui est le nom du *Logos* en tant qu'il le détermine et introduit en lui l'ordre.[7]

Nous pouvons ainsi comprendre l'action du *Logos* sur le monde qui est feu : il l'organise, il le configure, il l'enchaîne de telle sorte que tout ce qui naît et meurt « arrive conformément à Sa Parole »,[8] comme une œuvre d'art où « tout est bon, beau et juste ».[9] Aétius en déduit légitimement que le *Logos* est « le démiurge des êtres » :[10] il lit l'œuvre d'Héraclite à travers le *Timée* dont elle est l'ébauche incontestable. Mais comme la philosophie grecque n'a jamais accédé d'une manière nette à l'idée de création, le *Logos* travaille, si l'on peut dire, sur une « matière » : le Feu, qui lui est coéternelle, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut.[11] Or, comment organiser le Feu sans introduire en lui et dans tous les êtres qui en dérivent l'unité et la continuité, c'est-à-dire la *forme cyclique* ? L'organisation exige le *πεπερασμένον* pour un esprit qui raisonne à l'aide d'images. Il n'est donc pas exagéré de prétendre que le *Logos* d'Héraclite *veut* (*ἐθελει*) imposer au Feu (*κρατεῖν*) et aux êtres qu'il engendre (*ἐξαρκεῖ πᾶσι*) une configuration circulaire (*περιγίνεται*).[12] Ce n'est nullement dépasser la pensée de l'Éphésien. Ainsi le *cosmos* n'est plus seulement

---

1. *Fr. d. Vors.*, A, 8 ; AÉTIUS, I, 7, 22.
2. Fr. 103.
3. Fr. 2, 113, 114.
4. L'équivalence *ξυνός-κοινός* est affirmée fr. 2.
5. *Fr. d. Vors.*, A, 1 ; DIOG.-L., IX, 8.
6. Cf. notre étude sur *Mythe et Philosophie chez Anaximandre* dans *Laval théol. et phil.*, Vol. XIV, 1958, n.1.
7. Fr. 1, 114.
8. Fr. 1, *γινομένων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*.
9. Fr. 102.
10. *Fr. d. Vors.*, A, 8 ; AÉTIUS, I, 7, 22 ; *δημιουργὸν τῶν ὄντων*.
11. Cf. *Supra*.
12. Fr. 114.

« engendré selon le Temps » comme dans les mythes et les cosmogonies, mais « selon la Pensée ».[1] La γένεσις et la φθορά sont sans doute pareilles au fleuve de Chronos qui tourne inlassablement autour de l'univers mythique, mais sont aussi un fleuve qui a désormais un sens intelligible parce que tous ses moments sont unis les uns aux autres dans une unité continue. Les formules employées par Héraclite : ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα, *de toutes choses, l'unité ; de l'unité, toute choses* [2] ne sont plus antinomiques dès qu'on les replace dans le courant cyclique du *cosmos*. Chaque point du cercle contribue à l'unité du cercle et l'unité du cercle engendre tous les points qui le composent. Dans sa vision cosmique qu'il reçoit du *Logos*, Héraclite peut donc affirmer : ἕν πάντα εἶναι, l'unité est toutes choses, toutes choses sont l'unité.[3] C'est la cîme de la Sagesse du haut de laquelle il contemple un univers *ordonné*. Dès lors, « ce *cosmos*, le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été, et il est, et il sera, feu toujours vivant, qui s'allume *avec mesure* (μέτρα) et s'éteint avec mesure ».[4] Il est l'œuvre du *Logos* qui plie le Feu constitutif *à la mesure* du cercle et lui confère un ordre que la pensée comprend.

Telle est la signification de l'ἐναντιοτροπή ou de l'ἐναντιοδρομία : les « contraires » fondamentaux, mais cycliquement harmoniques, sont « le commencement » et « la fin » de la circonférence du cercle cosmique qui parcourt l'énergie du Feu primordial. C'est bien ainsi qu'Aétius (ou sa source) l'a compris lorsqu'il parle de l'action du « corps éthéré » — le Feu — qui se développe selon « la mesure d'une période ordonnée ».[5] Nous devons donc nous représenter le *cosmos* d'Héraclite comme un Phénix qui renaît perpétuellement de ses cendres. L'influence des « mondes innombrables » d'Anaximandre est ici manifeste, mais, en comparaison des fragments très mutilés que nous possédons du Milésien et des doxographies assez fournies que nous avons de son œuvre, la pensée de l'Éphésien apparaît plus maîtresse d'elle-même.

Les autres doxographies font constamment appel, pour décrire le système d'Héraclite, à un vocabulaire qui évoque le cercle ou le cycle. Les citer ici serait fastidieux.[6] En se fondant sur les documents originaux dont nous sommes dépourvus, Aristote l'avait déjà remarqué : « Les anciens et les plus anciens ont transmis et laissé sous forme de mythe à la postérité cette doctrine que le divin *encercle*

---

1. *Fr. d. Vors.*, A, 10 ; AÉTIUS, II, 1, 2.
2. Fr. 10.
3. Fr. 80.
4. Fr. 30.
5. *Fr. d. Vors.*, A, 8 ; AÉTIUS, I, 28, 1 : περιόδου μέτρον τεταγμένης.
6. *Fr. d. Vors.*, p. 145, l. 12, 15, 20, 34, 35, 39 ; p. 146, l. 29, 30, 32, 35 ; p. 147, l. 37 ; p.148, l. 13, 17, 19, 29, 34, 37 ; p. 149, l. 13, 14.

la nature entière » (περιέχει).[1] C'est le même mot (τὸ περιέχον) qu'emploient Diogène-Laërce et Sextus Empiricus pour désigner le *Logos* d'Héraclite, en sa fonction d'ordonnateur de l'univers chez le premier, et de source inspiratrice de la raison humaine chez le second. Cette terminologie symbolique explique vraisemblablement pourquoi Héraclite, ainsi que ses prédécesseurs, ont pu être accusés, avec plus ou moins de raison, de monisme panthéistique. Entre le *Logos* et le Feu toujours vivant qui constitue l'univers, il n'y a qu'une ligne idéale de séparation. Le *Logos* encerclant agit directement sur l'Univers encerclé si bien qu'ils apparaissent non seulement contigus, mais continus. Sans la précieuse précision relative au *Logos* entièrement « séparé de tout » (κεχωρισμένον), il serait d'autant plus impossible de les discriminer qu'Héraclite parle aussi bien de l'unité du *Logos* que de l'unité du *cosmos*. En proie à la passion de la synthèse, l'Éphésien a tendance à les confondre. Ce n'est toutefois chez lui que tendance.

En effet, les grandes théories qu'il bâtit sur ce schème symbolique général : le conflit universel, l'harmonie des contraires, le flux perpétuel, démontrent suffisamment que le *Logos* est en soi indemne de toute contamination avec le monde qu'il régit. Nulle part, Héraclite ne décrit le *Logos* comme traversé de désaccords qui s'accordent dans le déroulement du devenir. Pareil à ce que sera le νοῦς d'Anaxagore, il est séparé de toutes choses, il est l'Un sans mélange et il le reste,[2] mais le *cosmos* qui lui est coéternel est un mixte d'unité et de multiplicité antagonistes. Comment ne le serait-il pas ? Il est rigoureusement encerclé, livré au cycle sans rupture des transformations du Feu. À ce titre, il est un : la limite l'enserre dans l'unité d'un Destin qu'il est incapable de transgresser :[3] rien n'échape à l'étreinte du *peras* que l'Englobant exerce sur l'univers. Le Destin est symboliquement et réellement le cercle extrême du monde : « le Tout est limité » (πεπεράνθαι)[4] et « il est engendré conformément à l'arrêt du Destin ».[5] Ce Destin est « le Logos démiurge des êtres par la course circulaire » : ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας,[6] dit un doxographe, marquant à l'aide de la préposition ἐκ à la fois le point de départ du mouvement cyclique imprimé au *cosmos* par le *Logos* et la situation du *Logos* en dehors du mouvement cyclique. Mais ce *Logos* implacable fait pénétrer le Destin jusque dans la substance même du Tout qu'il traverse de part en part (διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα).[7] *Il introduit le mouvement*

1. *Met.*, Λ, 8, 1074 b.

2. Contrairement à ce que pense N. Boussolas, *Essai sur la structure du mélange dans la philos. présocr.*, *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1955, n.3, p.292.

3. Fr. 1, 72, 114 ; *Fr. d. Vors*, A, 1 ; Diog.-L., IX, 7 ; A, 5 ; Simplicius, 23, 33 ; A, 8 ; Aétius, I. 27, 1.

4. *Fr. d. Vors*, A, 1 ; Diog.-L., IX, 8.

5. *Ibid.*, A, 1 ; Diog.-L., IX, 7.

6. *Ibid.*, A, 8 ; Aétius, I, 7, 22.

7. *Ibid.*, A, 8.

circulaire dans tous les événements du cosmos. Ainsi « tout arrive conformément au Logos ».[1] Il faut donc que le Tout et ses parties soient rythmés par les contraires, comme la circonférence du cercle lui-même qui implique les contraires fondamentaux : le commencement et la fin.[2] C'est pourquoi « le Conflit est père de toutes choses et roi de toutes choses » : [3] il est immanent au cycle.

Il gouverne le monde en sa génèse et en sa dissolution, suivies d'une nouvelle genèse et d'une dissolution nouvelle. « Métamorphose du feu : d'abord la mer, de la mer la moitié devient feu, l'autre moitié trombe. Cela veut dire que, par la puissance, le feu, par le *logos* et dieu qui régit tout, à travers l'air se tourne (*τρέπεται*) en humide, qui est le germe de la formation du monde et qu'il appelle la mer. C'est d'elle ensuite que naissent la terre, le ciel et ce qu'ils contiennent. Comment le monde est ramené au point de départ et consumé par le feu, c'est ce qu'il explique clairement ainsi : la mer se liquéfie et est mesurée par le même *logos* que celui qui existait avant que ne fût la terre ».[4] Sous le commentaire empesé de Clément d'Alexandrie, la pensée d'Héraclite apparaît assez nette : c'est toute la « physique » ionienne, de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène, qu'il organise en une suite de transsubstantiations cycliques. Le point d'arrivée est antagoniste du point de départ. Ils sont en conflit l'un avec l'autre comme « la satiété », ou conflagration universelle, s'oppose à « l'indigence », ou formation du monde.[5] À l'origine, le Feu constitutif est « raréfié » : il n'est que Feu subtil, impalpable, volatil. Puis il devient de plus en plus « dense » : il s'épaissit et se coagule. Enfin, il se raffine à nouveau pour retourner à son état originel.[6] Les termes « raréfaction » et « condensation » ne sont peut-être pas héraclitéens. Théophraste, qui les emploie, et les doxographes à sa suite,[7] transposent le processus psychique et vital que suit le monde selon Héraclite, en un processus physique et matériel, plus intelligible aux philosophes de leur temps. En fait, la pensée héraclitéenne est beaucoup plus complexe. Elle se développe *à des niveaux différents*, tous articulés entre eux : « physique », évidemment, mais aussi biologique, moral et religieux. Les termes « indigence » et « satiété » qui sont indubitablement héraclitéens, le montrent. Leur résonance vitale et spirituelle est indéniable. Tous ceux qui sont familiers avec la mentalité primitive savent que l'homme archaïque projette dans l'univers ses propres représentations qu'il institue en symboles de son intelli-

1. Fr. 1.
2. Fr. 103.
3. Fr. 53.
4. Fr. 31.
5. Fr. 65, l'interprétation « ou » provient d'HYPPOLYTE, IX, 10, 7.
6. *Fr. d. Vors*, A, 5 ; A, 1 (DIOG.-L., IX, 9) ainsi qu'ARISTOTE, *Met.*, A, 3, 984 a 7.
7. *Phys. Opin.*, fr. 1 ; DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 475.

gence du monde. L'objet de la connaissance est pour lui en continuité directe avec le sujet qu'il est lui-même, avec les images et les « archétypes » qu'il dégage de son être en fonction de ses tendances indivisiblement biologiques et mentales à l'extraversion. Aétius note à bon droit cet aspect de la pensée d'Héraclite : « il ôta de l'univers le repos et la stabilité, *car cet état ne convient qu'aux morts ;* et il attribua à toutes choses le mouvement : l'éternel aux choses éternelles, le passager aux choses périssables ».[1] De ce point de vue, le Feu constitutif est « indigence » : il a faim, puis, lorsqu'il s'est « rassasié », il revient à son état premier. Sur cette perspective biologique se greffe un prolongement moral : le Feu est avide, faute d'aliments, et son état de carence le précipite vers une nourriture abondante qui provoque la satiété, le κόρος générateur, dans l'éthique grecque, de la *démesure.* C'est pourquoi *le Feu doit être dompté, ramené à la mesure, infléchi en processus cyclique par le Logos ordonnateur,* sinon l'Univers périrait à jamais.[2]

Il y a donc dans le Feu un conflit interne qui engendre l'univers, qui l'érige en père et roi du monde, mais dans la mesure où le *Logos* transmue ce conflit en harmonie *par le cycle.*

Le même conflit s'observe, selon Héraclite, dans les phénomènes naturels et dans l'homme. « *Dieu* est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et faim ».[3] « Le feu vit de la mort de la terre, et l'air vit de la mort du feu, l'eau vit de la mort de l'air, la terre de l'eau. Mort du feu, genèse de l'air, mort de l'air, genèse de l'eau. La mort de la terre engendre l'eau, la mort de l'eau engendre l'air et celle de l'air, le feu. Et inversement ».[4] « Une fois nés, les hommes veulent vivre et subir la mort, ou plutôt se reposer, et ils laissent des enfants qui subiront la mort ».[5] La connaissance est traversée d'oppositions : « ce qu'on veut voir, entendre, apprendre, je le préfère »[6] mais « les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles ».[7] « Mort, c'est ce que nous voyons éveillés, sommeil, ce que nous voyons en dormant ».[8] « L'homme dans la nuit s'allume pour lui-même une lumière, mort et vivant pourtant. Dormant, il touche au mort, les yeux éteints éveillé, il touche au dormant ».[9] « On ne saurait même

1. *Fr. d. Vors.*, A, 6 ; Aétius, I., 23, 7.
2. Fr. 43.
3. Fr. 67.
4. Fr. 76.
5. Fr. 20.
6. Fr. 55.
7. Fr. 101a, l'allusion à « la vue » du « cercle » par opposition à la « parole » du λόγιος ἀνήρ semble ici manifeste.
8. Fr. 21.
9. Fr. 26.

pas le nom de justice s'il n'y avait pas d'injustices ».[1] Les dieux eux-mêmes sont en proie à ce conflit immanent à toute destinée : « Immortels, mortels ; mortels, immortels »,[2] ils naissent et meurent, renaissent et meurent derechef, indéfiniment, puisqu'ils sont englobés dans le *cosmos*, « le même pour tous les êtres », hommes ou dieux.[3] « La vie des uns est la mort des autres, et la mort des uns la vie des autres »,[4] ajoute Héraclite, entendant sans doute par là qu'ils se succèdent les uns aux autres dans une généalogie cyclique : la *Théogonie* linéaire d'Hésiode et des théologiens orphiques semble ici transmuée en théogonie circulaire.

Car le cycle implacable restaure l'unité des termes en conflit. Il engendre l'*harmonie des contraires* et l'accord du discordant. Comme dans les deux moitiés de la circonférence que l'on dessine, « le chemin d'en haut est le même que le chemin d'en bas »,[5] et la guerre se dilue dans la paix. Dire que le commencement et la fin sont contraires et dire qu'ils coïncident dans l'unité, c'est exactement la même chose dès qu'il s'agit d'un processus cyclique. L'harmonie est l'œuvre du *peras* que lie le *Logos* sans lien. Les textes abondent, frappés comme ces médailles d'un cabinet d'antiques sur lesquelles nos yeux lisent une histoire où le Destin a imprimé définitivement son sceau irrécusable : « Unions : entiers et non entiers, convergence et divergence, accord et désaccord des voix ».[6] « Ils ne savent pas comment le discordant s'accorde avec soi-même ; accord de tensions inverses, comme dans l'arc et la lyre ».[7] « Chez le foulon, la route droite et courbe est une et la même ».[8] « Hésiode ne connaissait ni le jour ni la nuit. C'est tout un ».[9] « L'eau de la mer est la plus pure et la plus polluée ».[10] « Il faut savoir que le conflit est communauté, la discorde justice, tout devient par discorde et par nécessité ».[11] « De toutes choses, il y a échange contre le feu, et du feu contre toutes choses, comme des marchandises contre de l'or et de l'or contre des marchandises ».[12] En ces textes exemplaires, il ne s'agit nullement d'une dialectique abstraite et préhégélienne d'identification des con-

1. Fr. 23.
2. Fr. 62.
3. Fr. 30.
4. Fr. 62 ; cf. fr. 48 où le conflit s'insinue jusque dans les instruments que l'homme manie.
5. Fr. 60.
6. Fr. 10.
7. Fr. 51.
8. Fr. 59.
9. Fr. 59.
10. Fr. 61.
11. Fr. 80.
12. Fr. 90.

traires dans le mouvement progressif de l'indéterminé vers le déterminé. Il n'est pas davantage question d'une pure alternance des termes antagonistes, telle que la révélerait l'observation sensible. Héraclite pense tout simplement les opposés selon l'archétype du cercle ; comme Anaximandre et les Orphiques. C'est le mouvement cyclique qui assure l'unité de la multiplicité et la présence corrélative de l'un dans le multiple et du multiple dans l'un. Grâce à lui, le monde est un *cosmos* harmonieux. Aussi, lorsque Kirk prétend qu'il faut torturer les fragments d'Héraclite pour y découvrir un véritable mouvement cyclique, il prouve seulement qu'il n'a rien compris à la pensée symbolique du philosophe dont il a étudié laborieusement l'œuvre inspirée. Sans l'image du cercle, fondamentale dans le système de l'Éphésien, ni la théorie du conflit, ni celle de l'harmonie, ni celle des rapports entre le *Logos* et le Feu constitutif de l'univers, ni celle de la genèse et de la dissolution du monde, ni celle des phénomènes naturels et humains qui se déroulent en ce monde, ne sont intelligibles. Pour les rendre accessibles, il faut recourir à de lamentables anachronismes et à de grossières préfigurations de l'hégélianisme ou de la physique positiviste des modernes. Avec cette image de base, au contraire, le système d'Héraclite se développe d'un bout à l'autre dans son atmosphère archaïque propre et avec une parfaite cohérence.

Mais ici encore, il importe de préciser les rapports d'Héraclite à l'orphisme d'Anaximandre. Si étroits qu'ils soient, ils restent nuancés. Héraclite garde vis-à-vis de l'inspiration mystique qui l'anime une souveraine liberté d'esprit.

Trois exemples le prouvent.

« Même le κυκέων se décompose s'il n'est mis en mouvement ». Ainsi s'exprime le fragment 125, apparemment obscur. Le κυκέων est un mélange de farine d'orge, de fromage, de vin, de miel,[1] une sorte de « fondue » qui, selon Clément d'Alexandrie[2] et selon l'hymne à Démeter,[3] était bue dans les cérémonies d'initiations : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai puisé dans le panier, l'ayant fait, j'ai déposé dans la corbeille et de la corbeille dans le panier ».[4] Il est probable que les sectateurs de Dionysos accomplissaient un rite analogue puisque le Bacchant a le pouvoir de faire jaillir, d'un coup de thyrse, le vin, le lait et le miel, et que le dieu, par sa mort et par sa résurrection, symbolise la végétation.[5] Une double image cyclique est sous-jacente à ce cérémonial : le mouvement circulaire propre à la mixtion des divers ingrédients qui composent le κυκέων, le mouvement circu-

1. *Il.*, 9, 638 ; *Od.*, 10, 231.
2. *Protr.*, II, 18.
3. Fr. 208.
4. *Protr.*, *loc. cit.*
5. Euripide, *Bacch.*, 141, 704.

laire du panier à la corbeille et de la corbeille au panier. Héraclite ne fait allusion qu'au premier. Cette allusion est claire : le rite orphique ne se comprend, dit Héraclite, que si le mélange mystique des multiples éléments dont la « fondue » est faite, s'intègre, par sa giration, dans le cycle universel qui caractérise la nature et tous les phénomènes naturels. C'est *sous la condition* du mouvement circulaire que le κυκέων se conserve. Il est très vraisemblable qu'Héraclite veut montrer à des adeptes des mystères auxquels il s'adresse que *même* leur croyance n'est intelligible que si elle est dépassée dans son propre système à lui qui explique l'harmonie du multiple par le mouvement circulaire.

Au fragment 94, on lit : « Le soleil ne franchira pas ses limites (μέτρα), sinon les Érinyes, auxiliaires de la Justice, sauront bien le découvrir ». Or, selon la foi orphique, Phaëton, fils de l'Éther,[1] « fit le soleil gardien et lui enjoignit de régner sur toutes choses ».[2] Cette fonction gouvernante du Soleil est récusée par Héraclite pour qui le *Logos* universel est seul maître souverain de l'univers. Loin d'être mesure, le soleil est lui-même mesuré, c'est-à-dire soumis à la loi du cycle.[3] Les Érinyes sont nées, comme on sait, du sang de la mutilation de Kronos. Elles ont donc un rapport certain au cycle qui parcourt l'univers. Leur rôle est de le faire respecter, de châtier toute démesure, toute rupture des limites et du cercle. La punition qu'elles infligent est la déraison, la perte du Logos, la chute dans l'informe et dans l'illimité de la folie. Elles vengent le sang, selon Eschyles,[4] et le sang est lié, comme nous le verrons plus loin, à l'αἰών circulaire. Elles lient finalement leurs victimes dans d'incassables chaînes.[5] Elles rétablissent ainsi l'ordre cyclique perturbé.[6] Elles sont donc bien servantes du *Logos* juste, supérieures au Soleil « gardien et roi » des choses. Ici encore, Héraclite montre nettement qu'il dépasse, dans sa conception du monde, les croyances orphiques dont il ne nie d'ailleurs pas la portée. L'orphisme est court, semble-t-il dire, s'il n'est pas intégré dans une philosophie du *Logos* qui le prolonge et lui donne un sens. Qu'on n'objecte pas à notre interprétation le fait que l'assimilation de Kronos à Chronos est tardive, puisqu'elle se trouve déjà chez Phérécyde.

Enfin, au fragment 10, Héraclite dit que « les couples ou les unions (συνάψιες) sont choses entières (ὅλα) et non entières (καὶ οὐχ ὅλα), convergence et divergence, accord et désaccord des voix ». Qu'il y ait là, deux attaques, l'une contre les Pythagoriens dont on connaît les

1. *Orph. fr.*, 73, 74.
2. *Ibid.*, 96.
3. μέτρα est synonyme de πέρας.
4. Fr. 229.
5. Diog.-L., VIII, 31.
6. *Il.*, 19, 87, 418 ; 15, 204 ; *Od.*, 17, 475, etc.

attaches à l'orphisme, et contre les Orphiques eux-mêmes, est extrêmement plausible. Les Pythagoriens en effet avaient établi des tables de catégories[1] dont les termes s'opposent un à un d'une manière statique. Héraclite leur oppose son dynamisme cyclique de l'harmonie de l'un et du multiple. Les Orphiques, d'autre part, assurent que « les âmes s'introduisent ἐκ τοῦ ὅλου à partir de l'Entier, c'est-à-dire du Tout de l'Univers, dans les êtres en train de respirer ».[2] Héraclite leur oppose sa conception de l'âme « liée fortement et harmonieusement au corps »[3] et, comme telle, à la fois « entière et non entière » dans le cercle du *Logos* qui enserre l'homme composé d'esprit et de matière.

La démonstration est probante. L'image du cercle, d'origine orphique, n'astreint pas Héraclite à l'orphisme. Elle l'incite plutôt à le dépasser. C'est pourquoi il élabore les diverses théories dont nous avons parlé et dont on chercherait vainement le pendant dans les spéculations orphiques. Héraclite extrait du mysticisme ce qui sert à son dessein essentiel : édifier une philosophie du *Logos* en conduisant l'intelligence jusqu'à la Sagesse.

De là suit la trop fameuse théorie du flux universel dont nous avons déjà dit plus haut qu'elle est loin d'être centrale dans la philosophie d'Héraclite : pour que le *Logos* lie en cycle l'univers et détermine cycliquement le multiple qui s'affronte en lui de manière à engendrer un *cosmos* harmonique, il faut que « tu ne puisses descendre deux fois dans le même fleuve, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi ».[4] En un fleuve circulaire, il est impossible de se baigner deux fois puisqu'il se renouvelle à chaque circuit qu'il parcourt. La portée de cette doctrine du devenir est donc bien fixée par Héraclite et les divagations sur le relativisme intégral de l'Éphésien auxquelles se sont livrés les historiens modernes sont sans fondement dans les textes. Aristote l'avait déjà remarqué : « il est impossible à quiconque de concevoir que la même chose soit et ne soit pas, ce que, *comme certains le croient*, Héraclite *aurait* soutenu ».[5] Le principe d'identité n'est pas nié, il n'est pas davantage mis entre parenthèses, pour la très simple raison que le devenir n'a ici aucun sens logique ou ontologique. Chez Héraclite, en effet, le devenir est un élément d'une philosophie cyclique qui se situe toute entière dans le plan de la mystique et du symbole : les opposés sortent du Feu originel dont le *Logos* maintient le cours, ils y rentrent pour en sortir à nouveau, perpétuellement. C'est tout. Héraclite entrevoit même l'identité qui persiste sous ce

---

1. Cf. *Index Aristotelicus*.

2. Aristote, *De An.*, A, 5, 410 b 27 ; cf. Philolaos, *Fr. d. Vors*, B, 21 et Diog.-L., VIII, 33 et 34.

3. Fr. 67 a. « Harmonieusement », *proportionaliter*, donc κατὰ τὸν λόγον, « selon l'Encerclant ».

4. Fr. 12.

5. *Fr. d. Vors.*, A, 7 ; *Met.*, B, 3, 1005 b 23.

changement, lorsqu'il affirme que l'univers « se repose en changeant ».[1] Ce n'est qu'un éclair.

Il importe de le signaler puisque la déformation relativiste de la pensée héraclitéenne date de l'Antiquité elle-même : les « héraclitéens » ultérieurs, dont Platon se moque dans le *Cratyle*, n'ont pas peu fait pour répandre la légende de l'écoulement universel des choses, Platon lui-même en sera convaincu. Selon lui, le mouvement est principe, l'être est mouvement chez Héraclite.[2] Il range l'Éphésien du côté des sophistes qu'il combat. Mais ne serait-ce pas là bonne tactique de sa part ? N'a-t-il pas eu l'intention plus ou moins inconsciente, lui qui est en fait du parti de Parménide, comme le furent les sophistes eux-mêmes à un niveau beaucoup plus bas,[3] de rendre Héraclite responsable du relativisme de ses adversaires ? Ces gauchissements de l'histoire sont fréquents. La bataille des philosophes a, elle aussi, ses ruses, ses feintes. Leurs affections, comme leurs haines, sont souvent sans nuances. En dépit de « la main parricide » qu'il porte en imagination sur l'Éléate, que ne ferait Platon pour défendre son père Parménide ? Il le sait responsable cependant d'une progéniture que son génie aurait renié. Qu'à cela ne tienne ! On fabrique de toutes pièces un autre père à ces enfants abominables et déshonorants. Par sa bouche, Hippias se proclamera disciple d'Héraclite.[4] Du coup, c'est Protagoras, le chef de file qui l'est à son tour. Et toute l'histoire s'engouffre alors par cette porte fictive, habilement entrebâillée sur un pur décor de théâtre. Nous en sommes encore les dupes aujourd'hui.

En réalité, le devenir héraclitéen n'est autre — répétons-le — qu'un corollaire de l'archétype du cercle. Il est supporté par le cercle comme le changement par la chose qui change chez Aristote. Il est dans le lieu et dans le temps comme le mouvement aristotélicien.[5] C'est proprement falsifier l'histoire que de faire d'Héraclite un ancêtre de Bergson. Comment le mouvement pourrait-il être premier puisqu'il est régi par le Destin [6] et qu'il est *mesuré* ?[7]

Il l'est si peu qu'Héraclite le soumet au nombre de la Grande Année. On a voulu le nier, sous prétexte qu'il ne s'agirait là que d'une interprétation stoïcienne. Le témoignage de Simplicius est pourtant formel : « Héraclite affirme de même que tantôt l'univers s'embrase, tantôt il se forme de nouveau du feu, après certaines périodes de temps, dans lesquelles, dit-il, il s'allume avec mesure et

1. Fr. 84.
2. *Crat.*, 402a.
3. Cf. notre étude : *Parm. et la Sophistique*, dans *Mélanges A. Mansion.*
4. *Hipp. maj.*, 287c-289d.
5. *Phys.*, 200 b 20.
6. *Fr. d. Vors*, A, 8.
7. Fr. 30, 31.

s'éteint avec mesure. Les stoïciens ont, *par la suite*, adopté cette attitude.[1] Aristote le dit également.[2] La Grande Année est de 10,800 années solaires.[3] C'est la durée d'un univers. À son terme, le *cosmos* se résout en un embrasement universel pour suivre un nouveau cycle : « Tout sera jugé et dévoré par le Feu qui vient ».[4] Qu'il y ait là un nombre mystique, la chose est probable, mais indifférente. L'essentiel est moins le chiffre que la détermination du mouvement du monde. Si le mouvement est déterminé, il l'est par autre chose que soi. Du coup, il n'est pas premier. Placer le devenir au cœur de la philosophie héraclitéenne est une escroquerie historique. Seul, le *Logos* est premier puisqu'il est le régulateur du monde.[5]

Du reste, on peut se demander si le mouvement a jamais préoccupé à ce point Héraclite. C'était pour lui une donnée de l'expérience, comme pour tous les Anciens. Il a surtout porté son attention sur l'ordre universel et sur la succession régulière des phénomènes,[6] non pas pour leur donner, à la façon des modernes, une explication « scientifique », mais « théologique », indivisiblement mystique et scientifique, fondée elle-même sur la foi et sur l'intelligence.[7] Il va du haut vers le bas, et non du bas vers le haut.[8] Et le bas n'est pour lui que l'occasion de manifester la puissance du *Logos*. Passionné de l'éternel qui transcende et pénètre ce monde périssable, livré au rythme de la génération et de la corruption, en lui communiquant l'ordre inflexible et souple du cycle, voilà Héraclite. Malgré deux millénaires de christianisme, nous éprouvons une peine extrême à nous placer à ce point de vue de l'éternel, du supérieur qui explique l'inférieur, que l'Antiquité païenne avait déjà fait sien et dont les perspectives ne furent même pas abandonnées lorsqu'elle entra en décadence. Le fétichisme des sciences expérimentales, le dogme démocratique du nombre, la conception de l'homme pétri de temporalité, sans ouverture sur l'au-delà qui achève son être et le stabilise à jamais, nous emprisonnent dans la seule considération du changement. Lamarck, Darwin, Hegel, Marx, Bergson, Teilhard de Chardin, tous à contre-courant de la pensée grecque et catholique, nous ont coupés de nos sources et abandonnés sur le fleuve sans retour. Il nous faut déployer un gigantesque effort pour retrouver le sens de l'éternel dans la nature et dans l'homme que le Grec, *spontanément religieux*, possédait sans mauvaise conscience. Héraclite l'avait au degré suprême : « les plus

1. *Fr. d. Vors*, A, 10.
2. *Ibid.*, A, 10 ; *De Coelo*, A, 10, 279 b 12 ; *Phys.*, Γ, 5, 205 a 3.
3. *Ibid.*, A, 13.
4. Fr. 66.
5. Fr. 1, 114.
6. Fr. 66, 94, 100, 120, 114, 31, 76, 36, etc. ; cf. RIVAUD, *Problème du devenir*, p. 115.
7. Fr. 86. Cf. *Supra*.
8. Fr. 1.

nobles préfèrent le κλέος éternel aux choses périssables ».[1] Le κλέος est *la parole* dans l'épopée, non[2] pas la parole quelconque, ni même seulement le renom qui se diffuse, mais en son sens premier, la parole qui coïncide avec l'être et rayonne avec lui.[3] Inspiré par la Muse, elle est ensuite « expirée » dans le monde.[4] Elle est donc la Parole par excellence dont les autres participent.[5] Jointe à la qualification : *éternelle*, elle vise le *Logos* éternel qui mesure l'univers et dont la foule pareille au bétail et avide de démesure ignore la signification.[6] Aussi, dans la transposition du mythique au théologique et du μῦθος au λόγος qu'effectue Héraclite, c'est l'éternel, le stable, le permanent, le Dieu qui est premier et le cycle qu'il noue. La volonté d'Héraclite de ramener le monde et ses phénomènes au cycle montre bien que le devenir est pour lui secondaire : en ce sens, le *cosmos*, si beau qu'il soit, « n'est qu'un tas d'ordures rassemblées au hasard ».[7] Héraclite va jusque-là : son zèle le porte à dévaluer le changement *en tant que tel et le temps qui l'affecte*.

Le célèbre fragment 52 : « L'αἰών est un enfant qui joue aux dames : royauté d'un enfant », l'établit. Comme l'ont prouvé Benveniste et le P. Festugière,[8] l'αἰών, que nous traduisons généralement par le Temps, a une substance beaucoup plus riche et plus complexe. Chez Homère, il est force de vie, source de vitalité, dont la persistance mesure la durée de la vie. Sa liaison avec le θυμός est incontestable.[9] Il marque donc le temps de vie d'un être vivant, tandis que χρόνος désigne le temps « abstrait ». Sa relation au liquide séminal est également certaine, puisqu'il désigne la puissance vitale, ainsi qu'à la « moelle épinière où la semence s'élabore ».[10] Or, ce « temps de vie » est toujours appréhendé, à l'époque où vit Héraclite, *selon l'image du cercle*. Anaximandre le perçoit dans cette dimension symbolique. « Les notions d'αἰών et de κύκλον se tiennent d'une manière étroite ». Héraclite ne fait pas défaut à cette règle. Qu'est-ce en effet que « jouer aux dames » sinon avancer et reculer des pions, en suivant « le chemin d'en-haut » et « le chemin d'en bas » *qui coïncident* comme les deux moitiés de la circonférence du cercle ? Le jeu de dames est

---

1. Fr. 29.
2. Cf. WALZER, *apud* fr. 29.
3. Fr. 8.
4. *Od.*, 1, 283.
5. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, V, 60, 4.
6. Dans la deuxième partie du fr. 29.
7. Fr. 124. Kirk — évidemment ! — éjecte ce texte des *Cosmic Fragments*.
8. BENVENISTE, *Expression indoeuropéenne de l'éternité*, dans *Bull. de la Soc. ling. de Paris*, 1937, p.103 sq. et FESTUGIÈRE, dans *Parola del Passato*, 1949, p.172 sq. Cf. aussi WILAMOWITZ, *Heraklès*, 669.
9. Les textes sont cités par BENVENISTE.
10. Cf. ONIANS, *op. cit.*, qui cite les textes.

le symbole de la mesure cyclique qui règle les événements du monde et la perfection de leur ensemble.[1] Le vieil humus orphique, lui-même déposé sur d'obscures et profondes sédimentations,[2] nourrit cette image du *cosmos*.

Or, Héraclite attribue *à un enfant* ce droit de « jouer aux dames » et de diriger le cours circulaire du monde. Les allusions biologiques et mystiques sont ici facilement décelables. Selon les doxographies, Héraclite affirme que « les hommes parviennent à leur τελειότης vers l'âge de quatorze ans, époque où le liquide séminal se met en mouvement ». Or, la mentalité grecque archaïque envisage toujours le τέλος, la τελειότης, la perfection sous les espèces du cercle.[3] Un commentateur latin, Censorinus, traduisant Héraclite, parle à ce propos d'*orbis aetatis* et commente : *orbem autem vocat aetatis, dum natura ab sementi humana ad sementini revertitur.*[4] Le temps d'une génération est donc deux fois quatorze ans, c'est-à-dire une trentaine d'années, « espace de temps où le père voit le fils capable d'engendrer », selon l'exégèse de Plutarque paraphrasant à son tour Héraclite.[5] Les termes employés par Censorinus évoquent immédiatement le cercle : *orbis, ab . . . ad . . . revertitur.*[6] D'autre part, les mystères crétois sont centrés sur le culte de Zeus, considéré comme un dieu-enfant :[7] le candidat à l'initiation était conduit devant un trône vide que les prêtres avaient purifié au moyen d'une pierre de foudre tombée du ciel.[8] Dans les mystères d'Éleusis, le hiérophante proclame à la fin de la cérémonie : « la divine a enfanté un saint enfant, la puissante déesse un puissant dieu ». Les cultes dionysiaques ne manquent pas de rappeler dans leur rituel que Dionysos fils de Zeus et de Perséphone, fut, sous le nom d'Iacchos ou de Zagreus, la victime de la jalousie d'Héra qui le fit attaquer par les Titans alors qu'il jouait aux osselets. Zeus le ressuscita.[9]

L'idée essentielle de ce fragment semble donc la suivante : « Le temps de vie réservé à l'univers et à l'homme pour accomplir leur cycle est pareil au va-et-vient des pions que déplace un dieu-enfant qui jouerait aux dames et qui jouirait d'un pouvoir générateur à l'état-naissant, incomplet encore, dérivé du pouvoir paternel avec quoi il ferme la cercle de la génération ». C'est sur cet arrière-fond que la

---

1. Même image chez PLATON, *Leg.*, X, 903d avec le même verbe : πεττεύειν.

2. Cf. BENVENISTE, *op. cit.*

3. Cf. ONIANS, *op. cit.*, p.926 sq.

4. CENSORINUS, 17, 2 ; *Fr. d. Vors.*, A, 19.

5. *Def. Orac.*, 11, 415 E et A, 19.

6. Cf. πάλιν chez Philon citant Héraclite, A, 19.

7. Une statue du dieu-enfant se trouvait à Aigion, cf. PAUSANIAS, 7, 24, 4.

8. EURIPIDE, fr. 472 ; *Schol. in Plat., Leg.*, I, ed. HERM, p. 372 ; cf. fr. 79 d'Héraclite sur la foudre (κεραυνός) qui gouverne l'univers.

9. PROCLUS, *Comm. Tim.*, 200 d ; DIOD. SIC., III, 64, 1, 59.

pensée d'Héraclite se développe, mais pour l'élargir et le dépasser. Car *l'enfant renvoie au père*, la royauté enfantine à la royauté paternelle, le cycle au *Logos* qui le noue. Un curieux passage d'Hippolyte[1] le suggère. « Héraclite dit que le tout est divisible et indivisible, engendré et non engendré, mortel et immortel, λόγον αἰῶνα, *père et fils*, dieu et justice ». Le *Logos* est par rapport au temps de vie cyclique ce que le père est au fils. Qu'il y ait en cette affirmation d'Héraclite une nouvelle transposition de la mystique orphique au plan transcendant du *Logos*, nous paraît indéniable. Derechef, Héraclite opère une sublimation théologique du mythe. Ce dernier reste au niveau de « ces opinions humaines qui sont pareilles à des jeux d'enfant ».[2] « *Enfant qui n'a pas encore la parole* (νήπιος), l'homme s'entend ainsi appeler par le dieu (δαίμων) comme l'enfant (παῖς) par l'homme ».[3] Autrement dit, l'orphisme est, non pas à rejeter, mais enfantin, *parce qu'il ne s'est pas élevé jusqu'à la Parole divine.* Le sens du divin qu'il a est encore trop puéril. La doctrine du *Logos* transcendant au cycle s'exhausse jusqu'à la sagesse divine, la seule qui soit digne de l'homme mûr et viril. L'orphisme plaît à la foule, la philosophie d'Héraclite à quelques élus.[4]

Mais s'il est vrai que le *Logos* et l'*Aiôn* sont entre eux comme le père et le fils, il en résulte que l'Éternel est au temps comme l'être à son image. L'univers n'est donc pour Héraclite, comme il le sera pour Platon, que la projection changeante de l'ordre permanent supérieur propre à la Divinité. Dans un texte des *Lois*, tout proche d'un passage où il fait allusion à l'enfant divin, joueur de dames, d'Héraclite,[5] Platon ajoute :[6] « Tout ce qui participe à une âme est sujet à changer, possède en outre en soi-même la cause du changement, et le mouvement qui l'emporte tandis qu'il change s'accomplit selon l'ordonnance et la loi qui sont prédestinées ».[7] Dans le vocabulaire d'Héraclite, la même pensée se dirait comme il suit : « Tout ce qui vit change selon un modèle cyclique qui est cause de son changement, mais le mouvement circulaire qui l'emporte tandis qu'il change s'accomplit selon le *Logos*, roi de son destin ».

Le devenir n'est donc rien sans l'Être qui préside à son cours. Seul le *Logos* éternel auquel il participe par dérivation est l'objet de la

1. Première partie du fr. 50. On remarquera que les termes vont de l'inférieur au supérieur dans la première partie de l'énumération, et du supérieur à l'inférieur dans la seconde. Leur disposition est circulaire.

2. Fr. 70. Les ἀθύρματα doivent être rapprochés des jeux de sable des enfants au bord de la mer. Cf. *Il.*, 15, 363.

3. Fr. 79.

4. Les Bacchants sont peu nombreux, voir PLATON, *Phédon*, 69d. Cf. *Soph.*, 254a : « les yeux du vulgaire ne sont pas de force à maintenir leur regard fixé sur le vrai ».

5. 903d.

6. 904c.

7. Cf. PINDARE, fr. 169 : νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, etc.

sollicitude du philosophe : « La sagesse consiste en une seule chose : être familier avec la pensée qui gouverne le tout par le moyen du tout ».[1] Héraclite contemple le *Logos* d'abord et ensuite le flux universel, l'Encerclant et puis l'encerclé, le permanent et secondairement le périssable. Répétons-le sans lassitude : en faire le philosophe du devenir prouve seulement qu'on l'a lu de travers. Les arbres que Maurras a chanté en témoignent :

Tes cyprès ont vu quelle faible place
Laisse au changement
La faux du Destin qui passe et repasse
Éternellement.

De ce système clair et lié qui se présente extérieurement comme une harmonie entre le *Logos* éternel et le temps cyclique avec ses corollaires : le conflit universel, l'harmonie des opposés, le fleuve des phénomènes, le Grande Année, découle une éthique dont les Anciens ont dit qu'elle embarque l'âme sur un navire comme pour la traversée de la mer.[2] C'est bien de cela qu'il s'agit : l'âme doit traverser l'immense océan de l'univers et son propre océan intérieur pour parvenir à son port : « la connaissance du *Logos* ».[3] Et encore faut-il que la Parole inspirée souffle en ses voiles.[4] La Sagesse est pour Héraclite ce qu'on pourrait appeler, si la formule n'avait une résonnance chrétienne, l'*aventure de la Grâce*. Cette révélation est nécessaire : *philosophandum est in fide*.[5] Sans elle, sans ce don, la relation existentielle fondamentale de l'Encerclant à l'encerclé ne fleurirait jamais en connaissance. Aussi la morale que professe Héraclite est-elle réservée à un petit nombre d'élus. C'est la transcendance de son objet, beaucoup plus que la dignité du sujet, qui lui confère sa note essentiellement *aristocratique*. Du fait qu'il vise au plus haut, le meilleur doit s'élever au-dessus du plus bas. Point d'aristocratie sans purification : « Si le bonheur consiste dans les plaisirs du corps, nous dirions heureux les bœufs, quand ils trouvent des vesces à manger ».[6] Qu'il s'agisse de la guerre, de la politique, de la culture des champs ou de celle de l'esprit, l'aristocratie est inintelligible sans une certaine distance vis-à-vis de soi-même. Noblesse oblige en fonction même de la fin qu'elle poursuit. Le *moi* est toujours chez l'aristocrate un indice de roture qui remonte à la surface. Son sacrifice s'impose.[7] Un effort continu est requis, en vertu de ce choix préalable entre le particulier et l'uni-

1. Fr. 41.
2. διάρμα τῆς ψυχῆς λαβεῖν, *Fr. d. Vors.*, A, 1 ; DIOG.-L., IX, 7.
3. Fr. 45.
4. Fr. 78 et *Fr. d. Vors*, A, 76, *in fine*. Cf. ARISTOTE, *De Coelo*, A, 9, 273 a 22.
5. Fr. 86.
6. Fr. 4. Cf. Fr. 69.
7. Fr. 80.

versel : Héraclite l'exprime en une rude image : « Les ânes préfèrent la paille à l'or »,[1] mais « les chercheurs d'or remuent beaucoup de terre et trouvent peu d'or ».[2] Nietzsche l'a vu admirablement : flèche vibrante toujours tendue vers l'autre rive, l'aristocrate — le mot est d'Héraclite[3] — n'aspire qu'à l'éternel. Il vit au niveau de l'âme. Pour lui, le corps doit être continuellement dépassé : « Les cadavres sont plus à rejeter que le fumier ».[4] Ce n'est point là mépris de la matière ni de la chair. L'orphisme dont pareil apophtegme est imprégné se trouve ici, à nouveau, purifié de tout élément mystificateur d'origine cérébrale et affective. Il est réduit à sa pure ligne mystique. L'aristocrate est en effet l'*homme de la mort*, non pas la mort considérée comme une « délivrance » ni surtout comme une « fuite », mais la mort comme le seul passage qui soit du *moins au plus* : « De plus grandes morts obtiennent de plus grandes destinées ».[5] Il y a pour lui une valeur qui dépasse infiniment l'attachement à la vie, aux richesses, aux honneurs, aux idées mêmes : la promesse qu'il se fait à lui-même de ne point déchoir, de monter, d'être le meilleur.[6] C'est pourquoi l'aristocrate n'est que très secondairement l'homme des hiérarchies extérieures : la hiérarchie interne qui établit *en lui-même* des niveaux d'être. Se situer toujours au sommet de son être, telle est sa loi. Aussi l'aristocratie est-elle historiquement inséparable de la croyance en l'excellence de la beauté de l'âme. Là où cette foi s'exténue, l'aristocratie succombe et se trouve sociologiquement et automatiquement remplacée par une hiérarchie fonctionnelle. L'apparition du fonctionnariat dans une société quelconque est toujours le signe indubitable de la matérialisation de l'esprit et des mœurs. Il en résulte qu'une morale aristocratique est toujours également unie à une religion, mais à une religion prise en son sens plein : la fidélité à un Être transcendant considéré comme une personne de laquelle tout dépend et à laquelle tout est dû. Il ne faut pas être très savant pour en déceler la présence dans les textes d'Héraclite. Le *Logos* n'est jamais une entité abstraite, comme nous l'avons prouvé plus haut. L'accent religieux avec lequel Héraclite en parle suffit à lui seul pour l'établir. Nous avons affaire à un homme qui « a vu » et qui « sait ». Les néoplatoniciens et les chrétiens, ou simplement les âmes pieuses, comme Marc-Aurèle, en furent convaincus : quelles que soient les déformations qu'ils aient infligées aux textes d'Héraclite pour les plier à leurs sens, ils en reconnaissent tous du même coup la tonalité religieuse.

---

1. Fr. 9.
2. Fr. 22.
3. Fr. 29.
4. Fr. 96.
5. Fr. 25. Cf. fr. 24.
6. Fr. 29.

De cette conjonction entre morale aristocratique et morale religieuse ou transcendante, le fragment 118 témoigne : « L'âme sèche est la plus sage (σοφρωτάτη) et la meilleure (ἀρίστη) ». La σοφία ou φρόνησις, connaissance du *Logos* où culmine la pensée d'Héraclite, est en même temps le lieu d'élection de l'âme la plus noble, celle qui s'est élevée au-dessus de cette partie « liquide » de sa substance, liée à la génération et à la corruption, et qui n'est plus qu'ardeur et feu.

Héraclite est le Pascal du paganisme. Comme Pascal, il triomphe des contraires et, comme Pascal encore, il suit le mystérieux chemin dont tout philosophe doit pour son propre compte retrouver la trace toujours effacée, et qui conduit, « au-delà de ce que les hommes tiennent pour juste ou pour injuste » au « Dieu pour qui tout est bon, et beau et juste ».[1]

MARCEL DE CORTE.

1. Fr. 102.