

COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HÉRACLITE

ou

L'HOMME ENTRE LES CHOSES ET LES MOTS

PAR

CLÉMENCE RAMNOUX

*Professeur à la Faculté des Lettres
et Sciences Humaines de Paris à Nanterre*

Deuxième édition, augmentée et corrigées

PARIS

SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
Boulevard Raspail, 95

1968

Hinaissance entendue de ses ressources, le langage d'Héraclite va déployer le pouvoir d'énigme qui lui est propre, afin de prendre, dans le jeu de ses duplicités, la simplicité disjointe à laquelle répond l'énigme de la variété des choses.

Héraclite l'Obscur : qualifié ainsi dès les temps anciens, il l'est non pas fortuitement et non pas certes, comme le prétendaient certains critiques grecs déjà aussi légers que les critiques de Mallarmé, afin d'aller pour plus profond, mais dans le dessein résolu de faire se répondre, dans l'écriture, la sévérité et la densité, la simplicité et l'arrangement complexe de la structure des formes, et, à partir de là, de faire se répondre l'obscurité du langage et la clarté des choses, la maîtrise du double sens des mots et le secret de la dispersion des apparences, c'est-à-dire peut-être le discours et le discours.

Telles que, dans leur fragmentation, la mémoire des temps les a gardées, on peut lire, dans presque toutes les phrases d'Héraclite et par transparence, les strictes configurations auxquelles elles se soumettent, tantôt ne même forme se remplissant de mots différents, tantôt les mêmes mots se composant selon des configurations différentes, tantôt le schéma étant comme vide ou encore dirigeant sur un mot caché l'attention qu'appelle sur lui un mot présent avec lequel il s'accouple visiblement [dans d'autres cas. Vie-Mort, Veille-Sommeil, Présence-Absence, hommes-dieux : ces mots couplés, maintenus ensemble par leur contrariété réciproque, constituent des signes échangeables avec lesquels le jeu scripturaire le plus subtil s'essaie en de multiples combinaisons mystérieuses, tandis que — et c'est aussi l'essentiel — se met à l'épreuve la structure d'alternance, le rapport de disjonction qui, de couple à couple, se retrouve le même, et cependant différent, car « Tout-Un » n'est pas, cela va de soi, dans le même rapport de structure que « Jour-Nuit » ou « hommes-dieux »¹.

1. Je cite pour illustration ces exemples : « Vie-Mort » est accouplé avec « Veille-sommeil » : « *C'est la Mort, tout ce que nous voyons réveillés, et tout ce que nous voyons endormis, c'est le Sommeil* », fragment où une place semble réservée au mot Vie qui est absent, mais qu'appelle le mot Mort, de sorte que l'on peut lire (une des lectures possibles) : « C'est Vie-et-Mort que nous découvrons en nous réveillant », et interpréter, ainsi que le fait Cl. Ramnoux : le réveil, c'est découvrir que vie et mort sont nécessairement liées, alors que les hommes endormis continuent de vivre-et-mourir une fausse apparence de vie mentie. Ou bien Vie et Mort s'échangent en changeant réciproquement de fonction, tantôt verbe, tantôt complément, et nous avons les formules remarquables : *la mort, mourir la vie, qu'on retrouve dans plusieurs fragments*. Entrant en composition avec le couple hommes-dieux, elles nous donnent ce mouvement d'extrême langage : « *Immortels, Mortels; Mortels, Immortels; les uns vivant la mort des autres;*

Il ne faut pas craindre de conclure à un très haut jeu d'écriture. Chaque phrase est un cosmos, un arrangement minutieusement calculé où les termes sont dans des rapports extrêmes de tension, jamais indifférents à leur place ni à leur figure, mais comme disposés en vue d'une Différence secrète qu'ils ne font qu'indiquer en montrant, à titre de mesure, les changements, les conversions visibles dont la phrase est le lieu séparé. Arrangement clos : chaque formule est tacitement suffisante, elle est unique, mais en unité avec le silence qui l'ouvre et la ferme et qui rassemble virtuellement la dangereuse suite des alternances non encore maîtrisées. Naturellement, il est entendu que jeux de mots, devinettes, jongleries verbales constituent, dans les traditions archaïques, une manière de dire qui plaît aux dieux et dont ceux-ci font grand usage, bon ou mauvais ; que, de plus, les Grecs, pour les choses divines comme pour les choses humaines, ont passionnément aimé ces jeux et ce langage entre parole et silence, entre facétie et mystère. Assurément. Héraclite est grec (jusqu'à l'être au point de tenir lieu d'énigme aux Grecs) ; il appartient à l'âge où les dieux parlent encore et où la parole est divine. Mais il est de grande conséquence, d'abord, que ce langage sévère qui s'ouvre comme pour la première fois à la profondeur des mots simples, réintroduise et réinvestisse la puissance d'énigme et la part du sacré dans le langage même ; ensuite, que cette obscurité à laquelle toute entente est unie, s'affirme ici, en cet exemple premier, comme une nécessité de la maîtrise, un signe de rigueur, une exigence de la parole la plus attentive et la plus recueillie, la plus équilibrée entre les contraires qu'elle éprouve, fidèle au double sens, mais seulement par fidélité à la simplicité du sens, et nous appelant ainsi à ne jamais nous contenter d'une lecture à sens unique¹.

Mais si l'homme éveillé est celui qui n'oublie pas de lire en partie double, ce serait lire Héraclite en dormant que de voir dans ses mots si rigoureusement arrangés uniquement des arrangements de mots. Le titre de l'ouvrage « L'homme entre les choses et les mots » doit maintenant trouver sa justification. Avec une simplicité émouvante, son auteur nous donne ce conseil : « Une leçon sur la façon de lire Héraclite. On peut le lire,

les autres mourant la vie des uns. » Jeu d'échanges dont le fragment 88 indique la formule générale : *t Mis sens dessus dessous, les uns prennent la place des autres, les autres prennent la place des uns.* »

1. Les formules d'Héraclite obéissent à des arrangements stricts, immodifiables et cependant constituant la forme de toute une série de modifications possibles. Réduites à leur forme, elles peuvent se lire ainsi : deux contraires quelconques pris pour sujet ont pour attribut « l'Un », « le Même », « Chose commune ». Ou bien à un sujet commun s'attribuent deux contraires. Ou bien un sujet s'attribue son propre contraire. Ou bien deux verbes à sens contraire ou en usage de oui et de non vont avec le même sujet (*veut et ne veut pas lire dit; nous descendons et ne descendons pas dans le même fleuve*).

partant-se rapprochant») — des choses aux mots et des mots aux choses. Les choses se donnent de telle manière que le renversement soit toujours possible et que l'on puisse commencer et finir tantôt avec les uns tantôt avec les autres?

Le médecin ancien reprochait à Empédocle d'avoir emprunté à la position plastique sa manière de concevoir la composition cosmique, que fort rusée (même s'il n'est pas sûr que dès alors l'art de peindre se nous introduire dans une esthétique de la ressemblance), mais il entre Empédocle et celui qui le précède peut-être d'une cinquantaine d'années, bien plus qu'une différence de génération. Tout change à partir d'Héraclite, parce qu'avec lui tout commence. On pourrait en revanche tenter de dire que si c'est l'art de peindre qui a permis à Empédocle d'imposer le monde, c'est à l'art de la parole qu'Héraclite emprunte les structures qui le font entrer dans l'intelligence des choses : et d'abord l'idée de configuration changeante qui équivaut, dit E. Benveniste, au rythme dans son sens archaïque ; puis l'usage d'une proportion rigoureuse, comprise en analogie avec les rapports soigneusement calculés des mots et même des parties de mots ; enfin le mystère du logos qui, rassemble en lui plus que ce qui peut se dire, trouve dans le langage scripturaire son domaine d'élection. Oui, vue tentante : que la rigueur du langage ait donné à l'homme une première idée, peut-être indépassable, d'une rigueur naturelle ; que l'arrangement des mots ait été le premier principe, le premier ordre, secret, puissant, énigmatique, sur lequel l'homme, au lieu de se soumettre aux dieux, se soit entendu à exercer une maîtrise capable de s'étendre à d'autres ordres ; qu'enfin les premiers physiciens soient entrés dans la nouveauté de leur avenir en commençant par créer un langage, au lieu de la physis parce qu'hommes de cette nouvelle parole, il n'y a aucun doute rien dans cette perspective qui fasse gravement tort à la vérité, que elle aussi arrête et fige le mouvement.

Héraclite, c'est là son obscurité, c'est là sa clarté, ne reçoit pas moins la parole des choses que des mots (et pour la leur rendre comme renversée), parlant lui-même avec les uns comme avec les autres et, plus encore, se partageant entre les deux, parlant par cet entre-deux et l'écart des deux, il n'immobilise pas, mais domine, parce qu'il est orienté vers une différence plus essentielle, vers une différence qui certainement se manifeste, mais ne s'épuise pas dans la distinction que nous autres, attachés au dualisme du corps et de l'âme, établissons trop décidément entre les mots et les choses qu'ils désignent. Héraclite est certes loin de toute confusion primitive — personne n'en est plus loin —, mais il veille, avec cette vigilance de l'homme à qui est confié le savoir de ce qui est double et le soin de ce

qui est réversible, sur la secrète altérité qui régit la différence, mais la régit en la préservant contre l'indifférence où s'annulerait toute contrariété.

Ainsi, sous la souveraineté de la mystérieuse Différence, choses, noms sont en état d'incessante réciprocité. Tantôt c'est la chose qui représente le mouvement vers la dispersion, et le nom dit l'unité (le fleuve où nous nous baignons n'est jamais le même fleuve, sauf dans le nom qui l'identifie). Tantôt c'est le nom qui met au pluriel la chose une, et le langage, loin de rassembler, disperse (le dieu se nomme diversement selon la loi de chacun). Parfois, il y a une rigoureuse disconvenance entre nom et chose (fr. 48 : «*L'arc a pour nom la vie, pour œuvre la mort*»), mais ce jeu de mots, de type oraculaire, n'est justement pas là pour disqualifier le langage, mais pour établir, par delà la contrariété, le rapport secret des contraires : « Vie et Mort, c'est Un : exemple, l'arc. » Dans cette formule, peut-être en usage dans les cercles héraclitéens à la manière d'un jeu (le premier jeu surréaliste), nous apercevons que la parole n'est pas cantonnée dans le langage, mais que nom et œuvre appartiennent tous deux au logos, aussi bien par leur désaccord que par leur accord, c'est-à-dire par la tension de leur appartenance toujours réversible (il y a comme un sens au delà du sens, qui est ici dans la dualité même du signe et de l'acte signifié, laquelle dualité *dit* — c'est encore un langage — : « Tout-Un »). Nous apercevons aussi que, lorsque s'affirme l'irréductible séparation du mot et de la chose, cette séparation n'arrête pas et ne sépare pas, mais au contraire rassemble, car elle fait sens, se signifiant elle-même et faisant signe à ce qui autrement n'apparaîtrait pas : ici le couple essentiel Vie-Mort, dirigé peut-être vers l'Unité, peut-être déjà au delà d'elle.

Au fond, ce qui est langage, ce qui parle essentiellement pour Héraclite, dans les choses et dans les mots et dans le passage, contrarié ou harmonieux, des uns aux autres, enfin dans tout ce qui se montre et dans tout ce qui se cache, c'est la Différence elle-même, mystérieuse, parce que toujours différente de ce qui l'exprime et telle qu'il n'est rien qui ne la dise et ne se rapporte à elle en disant, mais telle aussi que tout parle à cause d'elle, qui reste indicible.

De cette différence qui fait que, parlant, nous différons de parler, les Grecs les plus anciens ont eu le pressentiment qu'elle était la dure, l'admirable nécessité en vertu de laquelle tout s'ordonnait, à condition que l'indifférence initiale, la diversité sans direction, sans forme et sans mesure, fût d'abord réduite à une première différence, différence horizontale, égalisation du pour et du contre, mise en équation rigoureuse des diverses raisons d'agir ainsi ou d'agir autrement, puis celle-ci à son tour, remise en question par la différence verticale, représentée par la dualité

INTRODUCTION

UNE ÉNIGME HÉRACLITÉENNE

Que l'on prenne la leçon du vieux sage par n'importe quel bout, on est sûr à la fin de revenir au commencement. On la prend ici par une *énigme* : à la fin l'énigme sera ou ne sera pas résolue. Celle-ci a l'avantage de nommer des entités qui appartiennent à la fois au vocabulaire archaïque de la cosmogonie, et au vocabulaire nouveau d'un discours de la « physis ». Elle les nomme en les plaçant dans une structure de phrase caractéristique : à savoir, *Un énoncé comme l'attribut commun de deux contraires*.

« διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος • τούτων ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, « ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν * ἔστι γὰρ ἓν. »

« Le maître du plus grand nombre, c'est Hésiode. Tous croient « qu'Hésiode sait le plus de choses, lui qui n'a même pas connu le « Jour et la Nuit ! Car Jour et Nuit c'est Un. » (D. K. 57) (1).

Les histoires de la philosophie occidentale mettent une grande différence entre Hésiode et Héraclite : une fissure infranchissable autrement que par un bond, le premier saut dans une « science » ou dans une « ontologie » rationnelle. Ce serait l'acquis des Grecs d'Ionie, et leur titre à la reconnaissance de la culture européenne, que d'avoir surmonté le type de pensée qui s'exprime avec des représentations « mythiques ». S'il subsiste dans leur vocabulaire des fragments de nomenclature religieuse, ce serait un résidu mal expurgé, le témoin attardé d'un vocabulaire archaïque dans un registre en voie de formation ; ou encore une concession lénifiante aux théologiens de l'époque. On aurait donc tout à gagner à les expurger davantage, pour les mieux éclairer dans le sens d'une philosophie des lumières, et la perspective d'une histoire rationnelle de l'Occident. Or cette étude postule au contraire qu'il y a quelque chose à gagner à relire les vieilles sagesses en les rattachant à leur substrat culturel : une autre interprétation à sa

(1) Cf. Appendice-Bibliographie pour les fragments 57.

du jeu des mots. On fait dire aux mots en les torturant des sens scientifiques ou philosophiques. On range les étapes d'une dialectique sur des structures calquées d'après les générations des théogonies

Si ce schéma est valable, il s'agit d'y ranger correctement les présocratiques. Pour Héraclite, il faut le ranger probablement quelque part entre les étapes 3 et 5, sûrement *avant* la dichotomie d'une science et d'une théologie sophistiquée. Les étapes chevauchent, et le penseur bouge ! Il manie en tous cas une langue dans laquelle l'expression *connaître le nom* (D. K. 23) est prise pour dire *découvrir le sens*, et porte l'accent de la gravité hiératique, même si elle ne comporte plus tout à fait la valeur d'une révélation. Et il manie le jeu des mots. Il n'est donc pas étonnant qu'Héraclite ait été exploité dans l'antiquité sur des lignées aussi différentes que celles qui aboutissent à Sextus Empiricus et à la Gnose. Ni que les modernes exégètes l'interprètent tour à tour, selon la mode des temps ou le caractère de l'homme, comme un mystique ou comme un savant. Rien que ce fait est significatif et réclamait explication.

Nul ne saurait mesurer l'intensité de présence de la *Grande Noire* dans le texte d'Hésiode. Pourtant le texte d'Hésiode est déjà une classification de noms. L'image de la parturition elle-même y signifie hiérarchie, dichotomie, même quand elle s'enrichit de phantasmes archaïques à la mode de la légende d'Ouranos. Qu'on soupèse à l'inverse la formule toute sèche : *Nuit et Jour c'est un*. Nuit est-il le nom de la Grande Noire ? Nuit est-il un mot pour dire une phase alternative du phénomène total, le jour ? On tire le texte en arrière avec la première lecture ; on le tire bien trop en avant avec la seconde. La vérité est entre eux. Et si abstraction il y a, c'est de l'abstraction plus proche de la poésie mallarméenne que de l'algèbre. Le refus de la figuration des dieux accompagne la transcription des sens et des émois dans un registre de noms purs, et de mots dépouillés avec une espèce de violence ascétique de saveur et d'ornement.

Le bon interprète perce la façade des formules : il oublie le sens facile que la première lecture compose, quand elle réussit à en composer un, et il examine attentivement comment les mots s'accouplent et s'affrontent. Des formules aux facettes séduisantes, prometteuses de secret, ne font peut-être rien d'autre que fixer de façon quasi mnémotechnique des catégories importantes du discours. Dans la formule en question (D. K. 57), qu'on oublie donc de gourmander Hésiode !

« Hésiode est le maître du *plus grand nombre* : ils croient que c'est lui qui *sait* le *plus de choses* : lui qui n'a même pas *connu* le jour et la nuit ! Car ils sont *un* ».

Le *plus grand nombre* des hommes, et le *plus grand nombre* de choses, sont opposables à *Un* placé à la fin de la phrase. C'est un couple exactement comparable au troisième couple de la table pythagoricienne des contraires conservée par Aristote. Et ce n'est sûrement pas un hasard si la même formule contient un autre couple correspondant au *huitième* de la même table, Lumière et Ténèbre ; bien que la table les désigne avec d'autres mots (φῶς-σκότος). Cela ne veut pas dire que la table pythagoricienne des contraires ait été présente à la mémoire d'Héraclite : cela veut dire qu'il travaillait avec le même genre de catégories. La formule contient au surplus une opposition entre le *mode de savoir* de la foule crédule à la remorque d'un mauvais maître, et le *mode de savoir* que le mauvais maître ne possède pas.

Pour revenir à la façade, elle crie une accusation contre Hésiode. Or, qu'est-ce qu'Hésiode avait exactement enseigné concernant la nuit et le jour ? Il avait enseigné que *Nuit* est fille de *Chaos*, née sans union amoureuse, avec un jumeau mâle *Érèbos*. Sans union amoureuse, par scissiparité si l'on peut dire, *Nuit* se serait vidée d'un couple d'enfants : *Éther* et *Lumière* du jour (Théogonie, v. 123-et 124). Ensuite *Nuit* toute seule, et toujours sans union amoureuse, continue de procréer une génération funeste (Théogonie, v. 212 à 233). *Nuit et Jour* ne sont donc pas *Un*. Très exactement, au commencement, *Trois* naissent : *Chaos*, *Gaia*, *Éros*. *Nuit* naît à la seconde génération comme un être gémellaire et bisexué. Elle enfante à la troisième un autre être gémellaire et bisexué : *Éther* et *Lumière*. Le *Jour* apparaît donc à un rang inférieur à la *Nuit*. Qu'y a-t-il là qui justifie l'indignation d'un sage ? A vrai dire, pour le moderne, pour peu qu'il entre dans le jeu des parturitions imaginaires, il est presque plus facile, et en tous cas plus suggestif, de suivre la descendance de *Chaos* au fil des enfantements par scissiparité, que de composer *Un* avec le jour et la nuit !

On avancerait davantage vers une solution sérieuse avec cette remarque : plusieurs *noms* de la progéniture de la *Nuit* sont devenus dans les textes présocratiques les *pôles négatifs* de couples contraires. Que l'on se remette sous les yeux le catalogue des *enfants de la Nuit* : ce n'est pas une énumération simple, c'est une énumération complexe procédant par groupes, et hiérarchisant les groupes avec des intentions subtiles

LES ENFANTS DE LA NUIT

Is en sont entre le nom de dieu et le nom commun. Des mots d'une espèce toute nouvelle, d'une espèce *sévère et sobre*, font leur apparition : les futurs mots d'un vocabulaire ontologique ou hénologique ; et ils n'ont pas encore livré le secret de leur naissance. Tout pêle-mêle ! Finalement on voit même apparaître les noms des divinités de nouveau style, qui n'avaient sûrement ni place ni rang dans les panthéons légendaires, mais qui se laissent habiller avec les oripeaux mythiques des démons et des fées. Si on possédait les textes intégraux, on rêverait de stratifier par couches géologiques, selon la fréquence des noms.

Pour la structure, il faudrait savoir rendre compte de l'apparition des tables par couples de contraires. Les tables précédentes, ou suivent-elles, la pratique qui consiste à façonner des phrases en les sertissant dans l'armature d'une ou deux contrariétés ? Que l'on prenne garde que, dans le seul cas de la table pythagorique, on possède un ensemble complet et systématisé par réduction à dix. On ne sait d'ailleurs pas par qui ni à quelle date. Dans tous les autres cas on travaille avec des fragments. Dans le cas d'Héraclite, les fragments ont été transmis par plusieurs auteurs, opérant leur sélection avec des buts à eux. Les couples formulés avec les mots du vocabulaire *sévère et sobre* ont été transmis par Aristote. Tandis que Clément d'Alexandrie et Hippolyte, ou le pseudo Hippolyte, sont responsables pour la transmission de la plupart des autres. Or, le but de Clément le plus apparent est de découvrir des sens chrétiens à la vieille sagesse grecque. Celui d'Hippolyte, de découvrir les sources païennes d'une hérésie. Selon l'axe de l'intelligence des sources chrétiennes, les buts sont contraires. Mais l'un et l'autre opèrent avec l'oreille et le sens ouverts aux harmoniques religieuses des mots. Le païen Plutarque y est aussi ouvert, et tous les néo-platoniciens de même. Tandis qu'Aristote, Théophraste, et les doxographes de leur dépendance, n'ont justement pas le sens ouvert à ces harmoniques. Faut-il conclure qu'Héraclite travaillait avec un vocabulaire composite, écrivant sur plusieurs portées à la fois ? de telle façon que chacun choisisse la sienne, et le lise avec le timbre de son goût ?

Ce n'est pas le moindre intérêt de ce genre de recherche, c'en est au contraire le principal, que de travailler à la pâte d'un vocabulaire en plein processus de mutation. Des mots nouveaux se cristallisent ; les noms des vieux discours sacrés traînent leur aura de mystère, en prenant des valeurs et des sens tout autres, et d'ailleurs difficiles à apprécier. La philosophie serait-elle née de la *mutation sémantique*

d'un vocabulaire sacré ?

L'interprète est donc exposé à une double illusion : ou bien, parce qu'il soutire aux noms divins trop de leur puissance ; ou bien

parce qu'il les recharge de sens et d'émois qui ne sont plus les primitifs. Les histoires de la philosophie et des sciences, qui ont accaparé l'étude de ces textes, ne cessent de se rendre coupables pour avoir oublié le sens divin des signes. La Gnose à sa façon et le Christianisme à la sienne, les ont visiblement surchargés de sens et d'affiects qu'ils étaient... fort effectivement capables de porter, quoi qu'ils en aient vraisemblablement porté de tout autres à l'origine ! Les modernes à cet égard ne se comportent pas autrement que les anciens après Aristote : ou bien le sens divin leur échappe, ou bien ils surchargent de sens et d'affiects romantiques des mots qui sont d'ailleurs... fort effectivement capables de les porter ! Bien qu'à l'origine ils en aient porté d'autres qui leur échappent. Mais le moderne se rend plus souvent coupable pour avoir oublié le sens divin des signes. Plus souvent et jusqu'au scandale ! On ne veut plus rien y voir « que du feu » : c'est le cas de le dire ! Et dans le Pi/r, un bon et brave feu qui craque et qui brûle, ce que le moderne traduit : de la matière. Songeant peu d'ailleurs que, pour lors, ni le mot, ni la catégorie de I3 matière n'existaient. Bref, un feu tout prêt pour sa réduction en carbone et en oxygène. Comme si le *brûler* et le *craquer* ne servaient pas de signes à la Physis, quand elle se découvre à moitié, rendant des indices énigmatiques de réponse à la question de l'homme ! Sans doute, même à l'ère atomique, on trouve encore de grands enfants capables de jouer avec les signes du monde. Ils ne passent pas pour sages ! A tout prendre leur illusion n'est peut-être pas la plus grave. Dans ce genre de recherches l'érudition ne suffit pas ; et l'érudition scientifique aggravée d'érudition religieuse y suffit encore mal. Il faut tout de même y joindre un peu de la sensibilité cosmique des poètes

La Table Héraclitéenne des contraires. Il faut la reconstituer de pièces et de morceaux, sans même être sûr qu'elle ait jamais été réduite ni systématisée. Quelques fragments donnent des morceaux de table. Plusieurs autres sont sertis dans l'armature d'une ou de deux contrariétés que leur dépouillement met à nu. Qu'on négligé provisoirement leur usage c'est-à-dire pratiquement leur fonction grammaticale dans la phrase, et le choix des sujets ou des attributs qui les accompagnent.

— Le fragment 67 (transmission : Hippolyte) donne (1) :

« .. ήμερη, εὐφρόνη—χειμὼν, θέρος—πόλεμος, ειρήνη—κόρος, λιμός—
« Jour et Nuit — Hiver et été — Guerre et Paix — Rassasiement
« et Faim.

Une glose aurait ajouté : « tous les contraires, tel est le sens ».

(1) Cf. appendice : Bibliographie pour le fragment 67 (conclusion) — interprétation de la glose donnée d'après H. Fränkel et G. S. Kirk.

D'autres couples sont mis en vedette par le dépouillement des formules. C'était un mode de lecture déjà connu de l'antiquité que de « chercher les contraires cachés dans la formule » (1). Il est de bon rendement ; mais on peut en abuser, et chaque interprétation demeure sujette à caution et à révision. Une première recherche toute conjecturale donne :

— Les deux couples déjà bien connus : *Vie et Mort, Sommeil et éveil*: constituant l'armature des fragments 21 et 26, (tr. Clément d'Alexandrie).

— Vie et Mort sous la forme verbale contrastée: *vivre-la-mort, mourir-la-Vie* (Fr. 62, transm. : Clément—et les fr. d'authenticité douteuse 76 et 77).

— Sous une lecture très douteuse : les *maux* (de la maladie) et les *biens* (de la santé) (Fr. 58, tr. : Hippolyte).

— Le couple connu de *la Guerre* et de *la Paix*, sous une forme plus proche de la réalité concrète : *violence et justice dans la cité* (Fr. 80, tr. : Origène). Il conviendrait de rapprocher *choses justes* et *choses injustes* (Fr. 102, tr. : Porphyre).

— Le couple connu du *mouvement* et du *repos*. Sous la forme concrète de *la fatigue* et du *repos*, ou de la *monotonie* et du *changement* (Fr. 84 a et b, tr. : Plotin).

Ces couples ne constituent guère que des variantes pour les couples énoncés dans l'un ou l'autre des fragments de table. Il faut y joindre deux formules constituées sur l'armature des couples savants : *portés-Vun-vers-l'autre, portés-l'un-à-Vencontre-de-l'autre* (συμπερόμενον-διαφερόμενον) et *chanté-à-l'unisson, chanlé-en-désaccord* (συναδον-διαδον) ces formules seraient le fragment 50 (tr. : Clément)I et le fr. 72 (tr. : Marc-Aurèle) (2).

Le reste serait d'une autre nature. Si l'on prend *l'attribut* sous lequel les contraires sont rassemblés, ou le *sujet* auquel deux contraires sont attribués, on obtient quelques termes simples : *l'Un*, la *Chose-Commune*, le *même*, *l'un-et-le-même*, et encore le *dieu*. Tous ces termes ont leur contraire. Des formules sont serties dans l'armature de ces contraires :

(1) La formule est de Clément d'Alexandrie. Il est remarquable que les modernes depuis K. Reinhardt ont renouvelé leur interprétation d'Héraclite par une lecture plus attentive qui sertit les formules dans des *schémas*, et en particulier le schéma de la *contrariété*. Font-ils autre chose que renouveler une tradition de lecture parfaitement connue des milieux héraclitéens ?

(2) Pour la discussion approfondie de ces points, se reporter au chapitre < Présence et Absence » où se trouvent étudiés les fragments 50 et 60.

1^o — *L'un et le multiple* ou le *singulier et le pluriel*. Énoncés sous des formes évocatrices du réel vécu :

Beaucoup de marchandises à changer contre *une chose précieuse* (Fr. 90, tr. : Plutarque. Fr. 29, tr. : Clément). *Beaucoup de savoir* inutile à changer contre *la chose sage* (Fr. 40, tr. : Diogène. Fr. 57, tr. : Hip.-Fr. 108, tr. : Stobée).

Un homme sage préféré au *plus grand nombre* (Fr. 39, tr. : Diogène. Fr. 49, tr. : Galien. Fr. 104, tr. : Proclus). *Les constitutions* des cités alimentées à *la loi unique* et divine. (Fr. 114, tr. : Stobée).

2^o — Le *Commun* et le *particulier* sont dits de « cosmos » et de « phronésis » (Fr. 89, d'après Plutarque. Fr. 2, tr. : Sextus).

3^o — *Le même et l'autre* : le fragment du fleuve serait articulé sur cette catégorie. (Fr. 12, tr. : Arius Didyme d'après Eusèbe).

40 — *Le dieu et l'homme* (Fr. 53, tr. : Hip.). Fr. 62, idem. Fr. 78., tr. : Origène. Fr. 79, idem. Fr. 102, tr. : Porphyre).

Exprimée en langue « sévère et sobre » la catégorie : *l'homme et le dieu*, pourrait se traduire : *avec tout et n'importe quoi on fait l'Un*; et à l'inverse : *avec l'Un on fait tout et n'importe quoi*. Donc pour le dieu : *tout est Un*, tout est *commun*, tout revient au *même*, tout est parfaitement *juste*, et finalement, *ça fait un sens*. Pour l'homme à l'inverse, tout est toujours en désordre et mal arrangé, aussi mal arrangé qu'un «tas de fumier», tout et tous s'en vont dans tous les sens, et finalement, *ça ne fait pas de sens !* Il faut d'ailleurs que le sage apprenne à chanter tour à tour et en même temps les deux chansons (1).

Si cette façon de représenter les choses est valable, plusieurs observations s'imposent :

1^o Il n'y a pas de *système clos*. Il ne semble pas qu'il y en ait un : en présence de simples fragments, on ne peut juger certainement. Les angles de vision pourraient se multiplier, et les oppositions sortir au jour avec la profusion et la liberté de la vie ;

2^o Il faut partir du *réel vécu*: par exemple, pour *l'Un et le*

(1) Pour la discussion plus approfondie de tous ces points, se reporter à la discussion du fragment 10 dans le chapitre « Présence et Absence ».

nique et plus engagée dans la spéculation mathématique, ce qui n'est pas forcément un avantage. Plus vieillote, parce que les symboles semblent davantage figés dans la stéréotypie de la réaction *pour* ou *contre*: plus superstitieuse si l'on veut. Faut-il conclure qu'elle serait de même âge, mais de qualité différente (1) ?

Qu'est-ce qui paraît au moderne superstitieux et quelque peu infantile ? D'abord, le mélange à peu près mi-parti entre les propriétés mathématiques et les qualités de l'espèce : le nocturne, le féminin, le gauche, le mauvais. Ensuite, la distribution en deux colonnes, dont l'une serait affectée d'un coefficient négatif, et l'autre d'un coefficient positif. Ce qui choque le moderne, c'est que de pures propriétés mathématiques, comme le pair et l'impair reçoivent des qualifications de valeur bonne ou mauvaise. Passe encore pour le *nocturne* et le *féminin* : ne s'agit-il point d'expériences auxquelles l'homme n'a pas cessé de réagir par des affects puissants, non pas même depuis que la science a réussi à expliquer correctement l'occultation de la lumière solaire, et la démocratie à instaurer l'égalité des droits des sexes. Mais le mélange est impossible et sonne tout à fait bizarre.

La dichotomie. Le mieux que le moderne sache en faire, c'est de l'expliquer par le mécanisme de l'affectivité. L'homme-enfant éprouve le besoin de distribuer les objets de son expérience en classes affectives : comme il distribue les personnages importants de son entourage familial. Il existe un côté paternel et un côté maternel de la parenté. Pris entre les deux, l'enfant vit un drame plus compliqué que le drame de l'Œdipe. On attend de lui des réactions différentes en face des oncles et des cousins, selon qu'ils sont de père ou de mère ; et il étend spontanément la classification à toute chose tombée sous son expérience. Le découpage du monde porte le reflet des structures de la parenté. Il peut être plus compliqué qu'un découpage simplement dichotomique, mais le découpage dichotomique a l'avantage de refléter le débat majeur : côté père et côté mère. Il ne met pas forcément tout le bon d'un côté et tout le mauvais de l'autre, mais la dichotomie favorise sûrement la désintronisation des pulsions positives et négatives, adressées normalement à tout objet investi d'affects. En mettant le bon d'un côté et le mauvais de l'autre, au prix d'une simplification excessive, l'homme supprime des problèmes et met de l'ordre dans son univers.

(1) Naturellement on ne sait ni de quelle main est sortie la table, ni comment la dater. Il faut donc prendre *âge* dans le sens d'un âge de pensée, et les générations de l'âge présocratique ont vécu une véritable mutation de l'homme. On doit donc s'attendre à ce que coïncident dans le temps des productions d'âge disparate, témoignant d'une modernité étonnante ou d'un archaïsme régressif.

Que l'on ait étendu le découpage en classes affectives aux objets de la connaissance mathématique, au fur et à mesure qu'on les découvrait et qu'on les nommait, est un fait humain. Il témoigne pour l'impuissance de l'homme, aux prises avec les impulsions contradictoires de ses instincts, à dégager sa pensée de son drame. Voilà bien pourquoi les tables sentent la superstition. Cela choque chez des maîtres qu'une tradition a habitué à respecter comme les grands ancêtres de la philosophie et de la science occidentales. Moins dans les formules héraclitéennes : peut-être tout simplement parce qu'on néglige de les lire dans ce registre et avec cette clef. Mais aussi parce que les mots du vocabulaire héraclitéen ne réfèrent pas à une expérience *mathématique*, et réfèrent à une expérience *physique*, à la condition de projeter des sens à nous sur le nom de la *Physis*. Ils réfèrent au drame commun de l'homme et des choses, engagés dans un combat à *vie et à mori*. C'est-à-dire à des choses tout à fait passionnantes, et pour lesquelles les réactions passionnelles sont encore de mise.

Mieux, lus dans ce registre et avec cette clef, les *contraires rassemblés* prendraient une autre signification : la réconciliation des puissances, l'égalisation des valeurs. Cela ne voudrait pas dire forcément que tout serait rendu *également indifférent* dans un monde livré comme un cadavre à l'investigation des mortels. Mais que les répulsions majeures de l'homme auraient été domptées : la répulsion au *noir*, au *vide*, à la *mort* et à l'*oubli*. L'homme aurait accepté de vivre en guerre, en regardant la mort en face. Si cela était vrai, Héraclite aurait conquis pour l'Occident non un univers vidé de *divin*, mais un homme vidé de la *Peur*.

La table de Parménide. On ne possède pas de table parménidienne : mais la trace d'une se retrouve grâce à un témoignage de Théophraste, et à un témoignage de Cicéron.

Le témoignage de Théophraste (D. K. A, 46) commente la doctrine pour laquelle témoigne le fragment 16 de Parménide : selon que le mélange de *lumière* et de *ténèbre* varie dans la constitution de l'homme, dans sa *membreure*, varie aussi sa *disposition pensante*: *to phronein* (το φρονεῖν). Que faut-il entendre par la disposition pensante ? Le commentaire de Théophraste l'explique très bien : c'est un mélange de *mémoire* (μνήμη) et d'*oubli* (λήθη). Il faut restituer à l'*oubli* la valeur qui lui fait désigner plus que l'oubli d'un passé simplement temporel : l'ignorance du futur, et l'ignorance des choses divines ; et même, pour Parménide, l'*inconscience d'être*. A la mémoire de même. Si on restitue aux mots cette valeur, on forme un très bon sens parménidien, à savoir que : pour chaque homme, le mélange de lumière et de ténèbre, c'est son degré d'*inconscience et de lucidité*.

l'autre n'auraient jamais dû être chantés. On ne saurait nommer une forme sans l'autre, mais il aurait mieux valu ne nommer ni l'un ni l'autre des deux (1) (Fr. 8, v. 54). Or l'un et l'autre ont été nommés en tête d'une colonne d'enfants. Ces vers à la lecture difficile veulent-ils donc dire que : il n'aurait jamais fallu nommer les enfants de la Ténèbre tout seuls ? Ou veulent-ils dire que : il n'aurait jamais fallu poser deux colonnes avec des noms contrariés ? Refusent-ils pour un meilleur discours le système des catégories ? Si le premier sens est le bon, l'attaque porte contre l'audacieux qui a le premier osé nommer *l'innomable*: voici Hésiode à nouveau en posture d'accusé ! Si le second sens est le bon, l'attaque porterait contre la pratique des couples contrastés : peut-être contre Pythagore, ou contre Héraclite, ou tout simplement contre une pratique commune de l'âge et du milieu.

La table d'Empédocle (D. K. Empédocle — fr. 122 et 123).

L'étude de la table empédocléenne éclaire autrement le problème. Elle *retraduit* visiblement en noms de *divinités refabriquées* une liste d'abstraites constitués par tradition philosophique. Elle n'appartiendrait donc pas au mouvement qui dégage un discours sévère et sobre de la légende, mais au mouvement exactement inverse : celui qui réinvoque un discours sobre dans de la légende refabriquée. Elle constituerait un phénomène non pas archaïque, mais archaïsant. Empédocle fait du folklore ! Son principal intérêt est de montrer à l'œuvre un processus de fabrication auquel les poètes ès théogonies tardives se sont adonnés avec une complaisance frisant la perversité. Que le grand nom d'Orphée couvre ou ne couvre pas ces fantaisies ! C'est un exercice d'imagination du moins bon Empédocle, voisinant heureusement avec du meilleur.

Les deux listes, ramassées en fragments que les spécialistes rapprochent sans oser tout à fait les mettre bout à bout, appartiennent sûrement au même morceau, malheureusement parvenu incomplet. Elles contiennent des *noms accouplés*, tous réduits au *féminin*. Les traducteurs allemands ont tenté l'aventure de les traiter en manière de noms de fées : *dame* une telle et une telle. Comme d'ailleurs le titre de fées ne leur rend pas la vie, autant vaut les retraduire tout de suite et directement dans le registre des abstraits. Cela donne :

Chthonié et Héliopé.	<i>Obscurité et Lumière.</i>
Fille de Terre et Fille de soleil.	
Déris et Harmonié.	<i>Guerre et Paix.</i>

(1) Référence aux lectures proposées par MM. Cornford et Untersteinef.

Kallistô et Aischré.	Beauté et Laideur.
La Belle et la Laide.	
Thoosa et Dénaié.	Vitesse et lenteur.
La rapide et la lente.	
Némertès et Asapheia.	Vérité et confusion.
La véridique et la confuse.	
Physô et Phthiméné.	<i>Vie et mort.</i>
Celle qui fait pousser.	
Celle qui fait dépérir.	
Eunaié et Égersis.	<i>Sommeil et veille.</i>
Kinô et Astemphès.	<i>Mouvement et repos.</i>
Megistô et Phorué.	Éclat et souillure.
Sopé et Omphaié.	Silence et Parole.

Un examen rapide suffit à montrer que plusieurs couples sont communs à la table héraclitéenne et à la table empédocléenne : *Obscurité-Lumière* — *Guerre et Paix* — *Mouvement et repos* — auquel Empédocle a joint *Rapidité et lenteur* — *Vie et mort* sous les noms de ce qui pousse et de ce qui dépérit — *Éveil et Sommeil*. La parole véridique est opposée non pas au mensonge, mais à la confusion. Empédocle possède une autre catégorie du discours : *la parole et le silence* : elle existait déjà dans une table parméniidienne sous les noms de *Phoné et Siôpé*. Ce qui change c'est le registre du vocabulaire, et le registre du vocabulaire est une fantaisie plus ou moins heureuse, ou une mode du temps et du lieu, destinée à habiller beaucoup de subtilité vraiment : la belle idée que de promouvoir le *silence* au rang d'une catégorie de la parole !

Empédocle travaille d'ailleurs aussi avec un vocabulaire religieux de tradition, et avec le vocabulaire du registre sévère et sobre. Jusque dans cette liste, qui sent l'artifice, plusieurs entités appartiennent aux nomenclatures divines de tradition : Chthonié, Kallistô, Harmonié ; ces nomenclatures traditionnelles semblent d'ailleurs elles-mêmes de l'habillement folklorique. Empédocle ne fait donc rien d'autre qu'exploiter un procédé commun à une tradition des maîtres ès discours sacrés. La tradition remonte haut, et se perpétue loin dans les âges de la spéculation néoplatonicienne et gnostique. Mais elle a inégalement disposé du pouvoir d'imposer ses créations à l'imagination populaire. Quant aux catégories du registre sévère et sobre, Empédocle semble relever les mêmes qu'Héraclite ou de similaires : le grand morceau qui expose comment toutes choses poussent, et comment elles se réduisent, est entièrement articulé sur une catégorie : *un-à-parler-de plusieurs, plusieurs-à-parler-de-un* ; tout à fait comparable à la catégorie :

torturer pour dire les nouveaux sens, on réinvente des noms de divinités plus complaisantes. Il ne reste plus alors qu'à emboîter les dernières venues dans les généalogies. Il n'est même pas exclu qu'elles prennent vie dans l'imagination populaire et forcent la porte des temples (1).

Or Héraclite se range probablement *avant* que la séparation des registres soit chose acquise : à l'âge où les *noms*, détachés des *dieux*, se posent mal entre *les choses* et la *Chose*. Les noms ont une vie autonome : ils sont capables de former à eux tout seuls des sens inentendus. Mais Empédocle se range distinctement *après*. Empédocle est responsable pour avoir réinvesti des sens philosophiques acquis en noms de dieux refabriqués : il a fait du folklore avec de la sagesse. Quant aux autres grands ancêtres ? qu'il vienne chronologiquement avant ou après, Parménide appartiendrait au même âge qu'Héraclite, ou à un âge homologue sur une tradition cousine : avec des traits plus archaïques, et des traits étrangement récents. Quoique légèrement plus ancien qu'Empédocle par l'âge réel, Anaxagore échapperait aux tabulations dichotomiques, et n'a certainement pas réinvesti de la physique en légende. Empédocle possède des traits archaïsants, Anaxagore serait-il le premier des modernes ? Pour Démocrite la question ne se pose même pas. Son atomisme est infantile ; mais pour la posture mentale, la disposition pensante, et tout un *éthos*, il n'a rien à envier à l'homme d'aujourd'hui. Parmi les grands présocratiques, il faut distinguer ceux de la couche ancienne, et ceux de la couche récente. Et parmi les plus récents, Empédocle est le plus problématique. Il joue sur plusieurs tableaux, et il demeure le prototype de l'homme divisé (2).

(1) Selon les interprétations néoplatoniciennes des cosmogonies tardives dites « orphiques » : Zeus avale la création du dieu Phancs et restitue une seconde création après avoir digéré la première. Traduction métaphysique : un univers de modèles « idéels », invisibles et assimilés par l'esprit, enfante un univers « réel ». Les choses sont même plus compliquées que cela, car il existe au moins trois étages : Phanès façonne dans la cave des modèles, à la façon d'un petit dieu qui joue à fabriquer des bêtes avec de la glaise et de la boue. D'après ces modèles une création sort au jour pour les dieux, l'univers Ouranien. Zeus avale cet univers et restitue un univers pour les hommes. Traduction métaphysique : l'univers Ouranien représente un degré entre le pur idéal et le réel. On constate que les « processions » lues par Lassalle dans les textes héraclitéens ne font que ressusciter les hiérarchies lues par les Néoplatoniciens et la Gnose dans les cosmogonies du type dit « orphique ». Leur modèle se trouve dans les généalogies cosmogoniques. Et le conte de l'ogre habille de légende l'idée du passage entre l'idéal et le réel.

(2) Aristote signalait déjà qu'Anaxagore, légèrement plus ancien par l'âge qu'Empédocle, était beaucoup plus récent par l'esprit. Il faut d'ailleurs ajouter que si Anaxagore n'a pas réinvesti sa physique en légende, cela a été fait pour lui. On en donne un exemple amusant un peu plus bas. A partir de cette date, on peut admettre que le

Les choses sont encore en vérité plus compliquées que cela. Qu'on les reprenne par le biais du jeu des mots. Il y a de la différence entre un jeu de mots de source préconsciente, et un jeu de mots pour ainsi dire technique, fabriqué par manipulation des syllabes selon les lois d'un genre. En voici deux : un attesté par le témoignage d'Eschyle, donc au moins de la génération des guerres médiques. L'autre attesté par un témoignage d'Euripide et mis par lui dans la bouche d'un prêtre sophistiqué.

1° (Agamemnon, v. 680 à 780). Le nom d'Hélène avait bien dit, pour un interprète qui aurait su le lire, qu'Hélène était la femme qui *enlève* (jeu de mots sur l'infinitif aoriste *ελεῖν* du verbe enlever). Que l'on convertisse en effet du passif à l'actif : elle *a été enlevée* par Pâris : et elle *enlève...* la jouissance de la femme au mari et la vie à tous les guerriers. Cela se laisse interpréter selon les lois les plus orthodoxes de l'interprétation du rêve. En façade, un thème de l'enlèvement de la femme, apte à flatter les plus grands désirs : celui de la femme, d'être enlevée par un beau visiteur étranger ; et celui de l'homme, de prendre la femme du voisin, après avoir fait la loi entre les déesses. Derrière la façade : un thème de frustration, et la frustration suprême. Car il y en a une autre qui *est enlevée* et qui *enlève* : c'est Perséphone, c'est la mort. Par le chaînon de liaison de *l'enlèvement*, on obtient l'équation : Hélène et Perséphone au fond c'est la même. Au sexe près, elle ressemble à l'équation héraclitéenne : Hadès et Dionysos c'est le même (D. K. 15) ;

2° (Euripide, Bacchantes, v. 523 à 528). Zeus a voulu soustraire l'enfant Dionysos, né de ses amours clandestines avec Sémélé, à la jalousie d'Héra. Il a donné *en gage* à Héra non pas, comme Rhéa à Cronos, une pierre enveloppée dans les langes, mais de la terre habillée de lumière cosmique, de la Chthon habillée d'Aither. Or, *le gage* se dit en grec « *homéron* » (δηρον). Un jeu de mots le change en *en merôi* (ἐν μηροῖ), qui veut dire *dans la cuisse*. On change donc : « Zeus a donné Dionysos *en gage* » en « Zeus a mis Dionysos *dans la cuisse* ». Retraduit en image cela donne une légende : Zeus a arraché l'embryon au ventre de la mère coupable, et l'a caché dans une poche pratiquée dans sa cuisse et cousue avec du fil en or. Le jeu de mots vaut ce qu'il vaut, c'est-à-dire pas grand chose. Mais il sert de chaînon de liaison pour passer du thème de l'enfant né *de la cuisse* du père, au thème de l'enfant donné *en gage*.

jeu des traductions des physiques et des métaphysiques en légende se poursuit sur un fil traditionnel. Il date vraisemblablement de plus haut (voir ce que dit à ce sujet \V. Jaeger dans son chapitre sur les prétendues cosmogonies orphiques). (W. Jaeger, « The theology of the early Greek thinkers »). Anaxagore par contre aurait traduit en allégories morales des légendes.

ensemble cela fait toujours vingt-quatre heures, selon le rythme nécessairement alterné de deux phases. Si tel est le sens et rien d'autre, pourquoi la colère contre Hésiode ? Il n'y a pas plus de ressemblance entre leurs jours et leurs nuits qu'entre « le chien constellation céleste et le chien aboyant ». Ne vaut-il pas mieux accepter que les mots aient gardé quelque chose de la saveur et de la valeur des vieux noms ? Si Hésiode et Héraclite avaient parlé des langues trop distantes, on ne comprendrait pas qu'ils se fussent rencontrés, fût-ce sur un champ de bataille. Et on ne comprendrait pas l'enjeu de la bataille, faute d'avoir mesuré l'écart qui rendait les vieux catalogues impossibles, et forçait le génie à inventer un discours tout neuf. L'enjeu fut peut-être un homme adulte. Avec le matériel des mots comme il est, mal dégagé de la gangue cosmogonique, et avec la dichotomie des tables, mal dégagée des mécanismes affectifs, il était possible de discuter une problématique de l'homme et du dieu. Et il était possible en la discutant d'avoir du génie, d'être un épigone, ou d'être un sot.

Est-ce dommage ? Mais qu'est-ce qui serait le plus dommage ? Serait-ce que les ancêtres les mieux patentés de la sagesse occidentale aient manié du matériel archaïque à pleine main ? Ou serait-ce que la sagesse d'Occident ait perdu des racines assez profondes pour toucher les centres des premiers émois humains ? Les noms et les tables constituent un matériel rudimentaire, tout à fait inadéquat pour faire de la physique au sens des modernes. Que les modernes prouvent donc, qu'avec un système de catégories raffinées, empruntées à la physique nucléaire et à la cybernétique, ils réussiront beaucoup mieux à résoudre les problèmes de l'homme éternel enfant. Leur catégorie de la complémentarité dans ses usages métaphysiques, fait-elle mieux que les catégories du fragment 10 : savoir prendre les choses à tour de rôle dans les deux sens, par le biais où elles font un sens, par le biais où elles n'en font pas, et chanter en contre-point les deux chansons : celle de l'homme et celle du dieu (1).

(1) G. S. Kirk (C. P., p. 156). interprète la protestation d'Héraclite contre Hésiode ainsi : la relation du jour à la nuit est exprimée dans Hésiode par la relation de l'enfant à la mère (v. 123). Celle-ci suggère une Nuit régnant seule dans une étape révolue de la genèse. Tandis que la relation exprimée par la formule héraclitéenne suggère la réciprocité parfaite des deux phases régulièrement alternantes d'un même processus. D'une conception à l'autre il y a donc la différence d'un récit de *genese*, à une *loi* constitutive de l'équilibre actuel et permanent du monde.

Par ailleurs, G. S. Kirk renvoie à un autre passage d'Hésiode, plus exactement une interpolation à la théogonie (v. 7-18) : la description de la Nuit et du Jour se croisant sur le *seuil* d'une *parole*. Il reconnaît que cette image respecte parfaitement le sens héraclitéen de la réciprocité des échanges. Faut-il admettre que le texte interpolé

soit plus tardif que le fragment de cosmogonie cité plus haut ? Faut-il aller jusqu'à admettre une influence possible d'Héraclite sur le rédacteur inconnu de l'interpolation ?

On suggère l'hypothèse que le texte interpolé de la description du seuil appartiendrait à ce type de littérature, émané des milieux de théologiens, qu'il faut savoir mettre derrière les textes présocratiques, bien qu'on ne sache pas le dater avant ou après. Il disposait d'un registre propre, et d'un vocabulaire traditionnel de mots et de symboles. Parménide le connaissait bien aussi. Et le fragment de l'Odyssée dans l'épisode des Lestrygons (X, v. 100 et suiv.), décrivant les *deux bergers*, celui qui fait sortir son troupeau le soir quand l'autre le fait rentrer, lui appartiendrait aussi bien. Faut-il ajouter qu'à l'âge d'Héraclite cette littérature n'avait déjà plus le caractère naïf et populaire, quoi qu'il en fût à l'âge d'Hésiode ?

On croirait volontiers que *l'image* des deux se croisant sur le seuil est plus archaïque que la *formule* : nuit et jour c'est un. Plus archaïque surtout que le sens difficile de la réciprocité des échanges, bien que le sens difficile de la réciprocité des échanges ait pu être lu dedans. Ce serait un cas entre autres d'un échange d'une autre nature : celui des images en mots et vice-versa. Mais il serait bien trop rationnel d'admettre une traduction systématique et artificielle de la sagesse gnomique en image. L'image reste vivante, venue du fond d'un âge où peut-être elle ne signifiait rien de clairement exprimable avec des mots. Et la formule, qui entretient avec elle une relation de correspondance, la fait sans doute passer à un niveau supérieur, et reste susceptible de porter un sens difficile; mais elle n'en garde pas moins un pouvoir et un *charme*: le pouvoir de rappeler l'émoi de la rencontre sur le seuil, et le charme des images que les mots éclairent sans épuiser leur signification. Ainsi, à la charnière des formules gnomiques, une grande idée susceptible d'être élaborée en science s'articule à une grande image éternellement humaine. On ne doit pas briser en l'expliquant trop facilement le ressort de l'articulation. Il ressemble au ressort de l'articulation poétique ; si on le brise, on fait la doctrine plus claire, mais on la déracine. Et on manque au devoir d'expliquer pourquoi les formules ont gardé, au bout de deux millénaires et demi, le pouvoir de fasciner suffisamment les chercheurs pour qu'ils consacrent des années au labeur de leur élucidation.

entre en complicité avec Aphrodite pour faire oublier à l'homme la peine des jours, comme il est accoutumé de faire ; ou quand il entre en complicité avec Héra pour faire oublier à Zeus la peine des hommes, comme il fait au quatorzième chant de l'Iliade. La révélation de la femme se fait dans un royaume de la Nuit. La Mort, assimilée au Sommeil, et la Nuit, assimilée à Aphrodite, déposent leur masque de divinités redoutables, et prennent le masque de la séduction. Ceci a été exprimé par un poète romantique travaillant vraisemblablement avec des sources anciennes tardives :

« Ivresse spirituelle de la Nuit, Sommeil du ciel, tu t'es abattu
 « sur moi... Et à travers les nuages j'ai vu s'éclairer le visage de
 « la Bienaimée (1)... » (Novalis, 3^e Hymne à la Nuit. v. 178 à 180).

On mesure par comparaison la différence entre une religiosité romantique, d'ailleurs héritée d'une religion hellénistique tardive, et la sensibilité grecque authentiquement archaïque. Hésiode rassemble la *Passion* et la *Tromperie* en un couple associé avec la *Vengeance divine*: c'est façon de dire qu'une vengeance divine avance sous le masque trompeur de la femme aimée avec passion (Théogonie, v. 223, 224). De même, au quatorzième chant de l'Iliade, Héra séduit le maître du ciel avec l'aide d'Aphrodite et du Sommeil. Les Puissances de l'envoûtement endorment la vigilance du dieu, pendant que la guerre fait rage parmi les hommes. Les *Nocturnes* gardent donc la fonction et le caractère des *Redoutables*, ou du moins une redoutable ambiguïté. Mais la sensibilité grecque a changé avec le temps, et, même à haute époque, elle a oscillé : ce dont témoignent les variations de l'iconographie du Sommeil et de la Mort. On aimerait donc savoir ce qu'ont voulu signifier les théologiens subtils qui ont guidé le pinceau de l'artiste d'Olympie. Entre les deux frères, le plus noir des deux n'est peut-être pas celui qu'on pense. Celui qui fait semblant de dormir, l'enfant noir, serait dans un état approchant la grande dormition : ce serait le Sommeil et la Mort serait blanche ! Ou, si c'était la Mort, elle demeurerait avec les yeux fermés vigilante de cœur !

« Mais la Nuit éternelle est demeurée énigme close »
 « Le signe grave de quelque lointaine Puissance... (2) »

(Novalis-Hymne 5, v. 429-430).

(1) « Du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels, kamst über mich...

« Und durch die Wolke sah Ich die

« Verklärte Züge der Geliebten... »

(3) « Doch untrübselt blieb die Ewige Nacht

« Das Ernste Zeichen einer fernen Macht ».

Novalis a choisi pour la mort la robe blanche et la figure de l'adolescent :

< Un adolescent pâle éteint la Lumière et repose ».

Le fragment 88 d'Héraclite.

« ταυτό τ' ἐν, ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγγρηγορός καὶ τὸ καθεῦδον καὶ
 « νέον καὶ γηραιόν ' τάδε γάρ μεταπεσόντα ἐκείνᾳ ἐστὶ κἀκεῖνα πάλιν
 « μεταπεσόντα ταῦτα. »

« Comme la même chose réside en nous : Vivant et Mort, l'Éveillé
 « et l'Endormi, Jeune et Vieux. Mis sens dessus dessous, les uns
 « prennent la place des autres, les autres prennent la place des
 « uns (1). »

Une difficulté de lecture existe au début de la phrase. Quelle que soit la lecture adoptée, la phrase, sans doute possible, réduit *au même* trois couples de contraires : *le Vivant et le Mort, l'Éveillé et l'Endormi, le Jeune et le Vieux*. Pour le second couple, on voit clairement le sens : le même passe alternativement par des phases de veille et de sommeil. Le schéma est emprunté à l'expérience commune des nuits et des jours. Transposé à l'expérience de la mort, le même schéma livrerait la représentation de phases alternées de vie et de mort. Transposé à l'expérience de l'âge, il livrerait la représentation de la vieillesse échangée contre une enfance. Il ne s'agit pas du *même homme* et encore moins de la *même âme* : mais de *quelque chose* montrant alternativement sa face de vie et sa face de mort, sa face d'enfance et sa face d'âge. L'idéologie la plus convenable ne serait donc pas l'idéologie de la réincarnation, mais un mode d'idéologie primitive, selon laquelle se produirait un échange compensatoire d'un règne à l'autre : une mesure de vie jeune remplacerait ici dans un règne du jour une mesure de vie restituée là-bas dans un règne de la nuit. Une nouvelle génération monte et croît, remplaçant la génération ancienne qui diminue et disparaît. Cependant il vaut mieux oublier provisoirement les idéologies. Que l'on porte l'attention sur les *signes*.

Le Mort, l'Endormi, le Vieux, ne désignent pas ici un homme mort, un homme endormi ni un vieillard : mais *la chose présente* à l'homme mort, à l'homme endormi et au vieillard. Ils rappellent donc les puissances du catalogue hésiodique : Hypnos et Thanatos, les frères terribles, et Géras qui marche avec l'Éris. Les Puissances *Nocturnes* sont devenues les pôles *négatifs* de contraires affrontés pour être résolus dans l'identité. On assiste à la mutation sémantique qui transforme leurs *noms* en *signes*, capables d'être introduits

(1) Nous avons adopté ici la lecture (le G. S. Kirk, W. Kranz donne une lecture légèrement différente : « C'est toujours une seule chose et la même qui réside en nous »). La différence n'affecte pas gravement l'interprétation de la formule. Pour une discussion plus approfondie, voir Kirk, C. F. p. 137. Cf. Appendice. Bibliographie pour le fragment 88.

en gardant un fond d'incertitude, et un tréfonds de secret. C'est ainsi parce que les textes héraclitéens sont très difficiles à reconstituer et à lire. Et c'est même ainsi, peut-être, parce que le maître l'a voulu ! Le mieux que l'on puisse prétendre, c'est que le premier sens formé soit sage, simple, et gravement religieux. Le mieux que l'on puisse en faire, c'est de l'essayer partout où les mêmes mots reviennent dans des configurations différentes.

Le fragment 21.

« Θάνατός ἐστὶν ὅκωσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὅκωσα δὲ εὐδοντες ὕπνος. »
 « C'est la Mort, tout ce que nous voyons réveillés, et tout ce que nous voyons endormis c'est le Sommeil (1). »

Il est question dans les deux membres de phrases de *voyants* et de *choses vues*. Mais dans le second membre de la phrase la chose vue répond terme à terme à l'état du voyant : ce que nous voyons *endormis* c'est le *Sommeil*. Dans le premier membre au contraire, la chose vue ne répond pas ou répond par une surprise : ce que nous voyons réveillés, ou en nous réveillant, c'est la *Mort*. Ce n'est pas la Veille, ce n'est pas la Vie qui lui ressemble davantage, c'est la Mort. L'effet de surprise est aggravé par une inversion : on nomme la Mort tout à fait au commencement, et on encadre la phrase entre les deux noms de Thanatos et de Hypnos, les Redoutables ! Ainsi, soit qu'on veille ou qu'on dorme, ce qui est donné c'est *Mort et Sommeil*, comme si les valeurs de vie et de lumière avaient été systématiquement effacées, et leurs noms rayés, au profit des valeurs *nocturnes*. Le paradoxe est accru du fait que la Mort et le Sommeil se trouvent donnés dans une expérience, et même, comme le mot le dit, ils sont *vus* (2).

Voici bien une formule à facettes d'énigme ! Or probablement il faut la prendre telle que la livre la transmission de Clément d'Alexandrie sans la corriger. Les corrections (3) tendent à rétablir

(1) Cf. Appendice : Bibliographie pour le fragment 21.

(2) Il faut probablement rapprocher cette expérience traduite par : « voir la mort et le sommeil », de l'expérience que Théophraste attribue à Parménide (D. K.A, 46) : « le cadavre sent le froid et le silence ». Le verbe *voir* aurait ici le sens fort d'une aperception immédiate ou d'une intuition. Ce sens de la connaissance forte acquise par *vision* s'opposait à l'âge archaïque à la connaissance par *oui dire*. (Voir à ce sujet l'article de A. Rivier : dans « Revue de Philologie » XXX, 1956, p. 37 à 61). Héraclite semble avoir hésité entre deux solutions : 1° la vision avec les yeux vaut mieux que l'audition avec les oreilles ; 2° ni l'une ni l'autre ne valent grand chose pour un homme sans intelligence. Mais cela n'empêche pas qu'il ait donné un sens fort au verbe exprimant une connaissance immédiate et convaincante par elle-même, semblable à la connaissance obtenue par les yeux.

(3) Zeller et Nestle : ... ce qu'on voit endormi, c'est la *vie*. Diels et Kranz : rajoutent un troisième membre de phrase : « Et ce qu'on voit mort c'est la *vie* ».

La correction si elle était valable impliquerait une doctrine de l'immortalité.

le quatrième terme visiblement *absent* : la vie. H. Diels, par exemple, ajoutait un troisième membre de phrase disant : « ce que nous voyons en mort, c'est la Vie », s'opposant terme à terme au premier : « ce que nous voyons vivants et réveillés, c'est la Mort ».

Dans le contexte de Clément d'Alexandrie (Stromates III, 21, Stählin), ce qui vient avant, c'est le rappel des opinions pessimistes de Platon et de Marcion : Héraclite lui aussi appelle la naissance une mort. Ce qui prouve que :

1° Clément entendait *l'éveil* au sens symbolique de la *naissance* ; et il opérait un *renversement de sens* : naître c'est mourir, mourir c'est se réveiller ;

2° Clément mettait dans Héraclite des intuitions *marcionites*, plutôt que des intuitions chrétiennes.

Ce qui vient après, c'est la promesse de traiter ultérieurement des *contraires* que les philosophes désignent à mots couverts. Ce qui prouve que :

3° Clément savait lire Héraclite en enfermant les phrases dans le schéma des couples contraires. Et il cherchait le contraire dissimulé. Dans ce cas, le quatrième contraire manquant, c'est la *vie*. C'est aussi celui que les corrections modernes cherchent à rétablir. Mais les corrections modernes ne prennent pas garde à l'avertissement de Clément : il y a des contraires dissimulés. Si Clément le savait, il est décidément peu probable qu'il ait ou omis ou changé un terme aussi important que *la vie*. Il vaut donc mieux prendre l'énigme comme elle est : encadrée entre *Thanatos* et *Hypnos*. Si on restitue aux noms leur valeur de noms de *puissances*, et de *puissances redoutables*, l'effet est tout à fait provoquant.

Que l'on efface à présent les intuitions marcionites. Et que l'on commence par la mieux intelligible des deux propositions : c'est la seconde : « ce que nous voyons endormis c'est le Sommeil ».

La vision dans le sommeil est communément appelée *le songe*. Dans le catalogue hésiodique, c'est un frère de Hypnos, ou, plus exactement, les songes sont une grappe de frères formant cortège à Hypnos (v. 213). Nulle part le songe n'est ailleurs nommé dans les textes existants d'Héraclite. La *vision* l'est dans un texte douteux :

« Τὴν τε οἴησιν ἱεράν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδοσθαι. »

« Il disait que la présomption est la maladie sacrée, et que la « vision des yeux trompe. » (D. K.46 d'après Diogène Laërce) (1)

La mise en mots n'est pas sûrement héraclitéenne. Quant à l'idée que la vision des yeux trompe, Diogène Laërce a pu l'exprimer d'après d'autres assertions héraclitéennes :

(1) Cf. Appendice : Bibliographie pour les fragments -16 et 107.

Platon n'étant certainement pas homme à qui ont ait besoin d'apprendre l'art d'arrêter une plaisanterie qui a suffisamment duré !

Hadès est communément lu *l'Invisible* (αἰδής). C'est un nom qu'on a peur de prononcer (403 a). Mais les hommes le redoutent sans raison (404 b). En vérité le nom doit se lire avec l'aide du verbe eidenai (εἶδέναι). Il signifie *le Tout Sachant* (404 b). Personne ni rien ne lui échappe, car il les tient tous par le lien le plus fort : plus fort que la Nécessité, c'est le lien du Désir ! (403 e). Il les tient tous sous le charme de la *Parole* : « tant ils sont beaux les Discours (logoi) que l'Hadès sait dire ! ». Non seulement le sens commun de *tout à fait obscur* est changé au sens contraire de *tout Sachant*, mais même l'émoi est inversé : de la plus grande peur au plus grand désir. Telle est la conversion induite par l'exercice du jeu de mots et la lecture à double sens.

Sommeil visible à des endormis désignant l'expérience que le commun des hommes appelle vivre, que désignerait donc comme expérience la première partie de l'énigme : *Mort visible à des Vigilants* ?

Que l'on parte du sens déjà conquis : s'éveiller c'est apprendre à entendre un sens sous les mots et sous les figures. Ce que nous découvrons en nous réveillant, ce devrait être... le *logos*. Or c'est *Thanatos*. Y aurait-il une association de logos et de thanatos ? Cela n'est pas impossible puisque « Hadès sait dire les plus beaux discours ». Mais c'est dur (1).

Maintenant, Clément a averti de la présence de contraires désignés à *mois couverts*. Et les noms des dieux se lisent à double sens. Le contraire absent dans l'énigme proposé c'est *la vie*: c'est celui que les corrections des modernes restaurent plus ou moins maladroitement. Au lieu de replacer la vie dans une phrase supplémentaire hypothétiquement posée à côté, ne ferait-on pas mieux de la supposer cachée sous son contraire ? Que l'on essaie au moins *par jeu* cela donne :

« C'est Vie-et-Mort que nous découvrons en nous réveillant.
« Et ce que nous admirons endormis c'est un songe. »

Le sens serait :

« En devenant intelligents nous découvrons que la vie est
« nécessairement liée à la mort. Mais le commun des hommes continue
« de vivre-et-mourir une fausse apparence de vie mentie. »

(1) Naturellement il est possible que ce fragment mystérieux réfère à l'imagerie des mystères. Dans ce cas, aux figurations terrifiantes dont le myste aurait à affronter et à écarter les terreurs ? Même si c'était le cas, cela ne dispenserait, pas de chercher le sens original qu'Héraclite aurait exprimé à l'aide de l'imagerie des mystères.

Vie et Mort c'est la même chose: c'est un énoncé entre autres pour la formule de l'identité des contraires (D. K. 88 et D. K. 67). Donc, ce que nous découvrons en devenant intelligents, c'est la formule de l'identité des contraires, un énoncé *entre autres* pour le *logos*. Cet énoncé traduit une expérience commune de l'homme : tout ce qui vit et meurt le fait selon une loi, qu'il le sache ou qu'il l'oublie ! Le savoir c'est se réveiller. Le sens est parfaitement sobre. Mais la formule vous jette l'image de la mort à la tête ! Le fait-elle exprès pour enseigner que devenir sage, cela ne se fait pas sans avoir appris à regarder la mort en face (1) ?

Pessimisme marcionite. Il n'est que trop facile à partir de là de tirer Héraclite dans un sens pessimiste : en effet, l'expérience commune des hommes serait illusion, et l'expérience avertie du sage découvrirait sous l'illusion la face de la mort ! La mort n'est pas au terme de la vie, elle constitue son envers permanent. Cette découverte précéderait la renonciation au vouloir vivre, et l'appel au véritable éveil, par delà le vivre-et-mourir. Ce sens semble confirmé par la lecture du fragment 20 :

« γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ εχειν [μᾶλλον δέ ἀναπαύεσθαι], καὶ
« παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι. »

« En naissant ils veulent vivre et mourir, et ils laissent derrière
« eux des enfants pour recommencer (2). »

Il est difficile de contester en outre qu'une tradition de l'antiquité tardive ne l'ait développé. Ainsi s'expliquerait l'attraction que l'Éphésiaque n'a cessé d'exercer sur les religions d'un type tragiquement pessimiste, ou excessivement spiritualiste : dans l'antiquité tardive sur la gnose, et dans les temps modernes sur les idéologies en affinité plus ou moins consciemment perçue ou avouée avec la gnose païenne. Sur le romantisme allemand à travers Jacob Böhme. Et à travers le romantisme allemand sur plusieurs modernes sages

Ce pessimisme tardif serait l'effet d'une lecture à sens unique. L'homme éveillé à la conscience de la loi sait lire à double sens : il sait percevoir la mort fatale sous la vie résurgente, et inversement

(1) G. S. Kirk n'a pas complètement analysé, ce fragment. Il lui donnerait le sens : en se réveillant, les hommes découvrent la loi selon laquelle les formes s'échangent les unes contre les autres par un processus qui s'appelle : l'un vit la mort de l'autre. Il applique donc ce fragment à la connaissance cosmologique. Mais si la mort réfère au processus de la mutation des formes, on ne peut pas manquer de souligner le fait qu'Héraclite l'a appelé la *mort* au lieu de choisir le nom complémentaire de la *vie*.

(2) Traduction proposée par B. Snell « ...und Kinder unterlassen sie dass neue Tod wird ».

Étude du fragment 20 reprise au chapitre « Vie et Mort ».

reste ouverte de savoir comment Héraclite se situait parmi ces traditions. 1° Prend-il les termes au sens symbolique ? 2° Pratique-t-il le renversement des valeurs communes ? Sinon, à quelle date et dans quelle tradition les lui a-t-on attribués ?

Plusieurs interprètes modernes ont lu dans le fragment 26 une *théorie du sommeil* (1). Mais les modernes, au lieu de chercher dans la tradition antique qui aboutit à la gnose marcionite, cherchent dans la tradition qui aboutit à Sextus Empiricus. Sextus Empiricus a peut-être, et même probablement, eu le fragment 26 en mémoire, quand il parle de charbons qui *s'enflamment* quand on les *approche* du feu (*Adversus Logicos VII, 130*). Le logos divin est comme une *ambiance* (το περιέχον). La respire-t-on par les yeux, la bouche, et tous les pores de la peau, tout ce qu'on dit est vrai. Dans le sommeil, on ne respire plus que par la bouche : l'ambiance garde une racine seulement enfoncée en l'homme. Tout ce qu'on voit alors est menteur. Il va sans dire que cette théorie ne se contente pas d'expliquer l'état de sommeil : un ralentissement des échanges avec la divine ambiance. Elle dévalorise le sommeil. Et si la mort pousse plus avant la rupture, l'ambiance ne gardant plus aucune racine dans le cadavre, alors, *il n'y a plus de vérité pour les morts*.

D'après Sextus Empiricus, M. M. Snell et Zoumpos ont suggéré pour le fragment 26 des interprétations de ce type : c'est-à-dire *de type médical*. G. S. Kirk les a élaborées, en prenant la précaution de les réduire à une terminologie purement *archaïque* et *héraclitéenne*. Dans le sommeil, la *vision s'éteint*, parce que l'âme *s'humidifie*. La même chose arrive dans l'ivresse et simplement dans le repos. Au contraire, l'âme s'échauffe, s'assèche et s'enflamme, avec un exercice violent accompagné d'enthousiasme. L'état le plus favorable est celui de *l'enthousiasme héroïque*.

On lit alors le premier membre du fragment en conservant « ἀποβροθεῖς ὄψεις » et en rayant « ἀποθανών ».

« ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται ἐκπῶ ἀποβροθεῖς ὄψεις. »

Et on traduit « *pour soi* » par comparaison avec d'autres expressions héraclitéennes attestées : une lumière *pour soi* c'est une lumière *particulière*, au sens péjoratif qui oppose le *particulier* au *commun*. Cela donne :

α La nuit, sa vision éteinte et l'âme en déliquescence, l'homme « se fabrique des fantaisies particulières : il allume la veilleuse du « rêve. »

Le premier membre de l'énigme ne ferait que décrire *l'état de sommeil*. G. S. Kirk n'a pas poussé plus loin sa critique interpré-

(1) C'est le cas de B. Snell, G. S. Kirk, Zoumpos. Cf. Appendice, Bibliographie pour le frag. 26.

tative, ou du moins, ne l'a pas livrée. Mais si on continue de lire avec la même idée, il semble qu'on obtienne : « Encore en vie, quand il dort, il est comme un mort ; quand il veille, il est comme un endormi ».

Il y a une difficulté : car on passe de la description pure et simple de l'état banal de sommeil, à un sens de *sommeil* qui est une fois de plus celui d'une *disposition*, et même d'une disposition de *l'âme* : à savoir, la disposition de *l'âme humide*. Elle comporte deux degrés : dormir et rêver les yeux ouverts, dormir et rêver les yeux fermés. Les degrés descendent vers un état de sommeil noir, ou de mort sans aucune lumière. Les deux leçons importantes seraient :

1° Le commun des hommes ne fait jamais que dormir et rêver, même avec les yeux ouverts. C'est précisément la leçon qui a été donnée plus haut à l'expression : *sommeil visible* à des endormis ;

2° dans cette disposition, le commun des hommes glisse du rêve éveillé au rêve endormi, et du rêve endormi au néant.

C'est une interprétation très *noire*. Elle va avec la thèse défendue par le même auteur : il y a survie, mais non pas pour tout le monde (1). Il faut que la mort prenne l'homme dans une disposition bonne, qui n'est pas précisément une disposition morale, mais l'état de *l'enthousiasme héroïque*, ou un état équivalent. Tant pis pour les bonnes gens qui meurent dans leur lit ! Ce qui constitue en effet une théorie originale, et même un peu agressive de l'immortalité !

Mais cette thèse, tout à fait empirique et quasi médicale, et non soupçonnable d'encourager les rêveries d'une immortalité facile, n'évite pas :

1° De prendre le *sommeil* pour une disposition de l'homme et même de l'âme. Il est vrai que *Psyché* dans ce vocabulaire n'a pas encore le sens que la tradition d'Occident lui donne au moins depuis Platon, et n'entre pas forcément en composition avec le corps dans un schéma dualiste (2) ;

2° De lire dans le fragment une leçon sur l'immortalité.

Il n'y a de plus radicale que la lecture de H. Cherniss. Elle évite de donner au premier membre de l'énigme un sens autre que tout à fait terre à terre. On raye comme glose « ἀποθανών » dans le premier membre, et « εὐδών » dans le second. Par contre on conserve « ἀποβροθεῖς διψεις » dans les deux cas. Cela donne :

(1) A. J. P. 70, 1949, p. 384 à 393.

(2) Il nous semble que plusieurs thèses, et en particulier celle de M. Zoumpos en fournirait un exemple, sont faussées par le fait qu'elle prennent pour acquis un schéma dualiste de l'homme, en corps et en âme. Ce schéma ne serait justement pas acquis à l'âge d'Héraclite.

poser les deux ? Obtenant celle d'un cortège allumant ses torches par contact les unes aux autres ? Faut-il rappeler les feux de [Agamemnon ? Ils s'allument les uns au signal des autres jusqu'au dernier : la lumière brillant sur la montagne pour annoncer à Argos « la nuit qui a enfanté un jour de victoire ».

Que des réminiscences de cultes soient présentes fait peu de doute, et d'ailleurs n'engage rien de doctrinal. Cela suffit à mettre une aura de mystère autour de la formule. Faut-il imaginer le cortège dansant des vivants et des morts ? Ils se passeraient la torche, ou ils allumeraient leurs torches les unes aux autres. La formule rappellerait alors la vingtième, et se lirait dans le sens triste : en naissant ils veulent vivre-et-mourir, et ils laissent des enfants pour recommencer. Faut-il imaginer en sens contraire un cortège *d'initiés*, se réveillant les uns les autres ? Le malheur est qu'il reste difficile de faire le mot à mot. La plupart des auteurs donnent seulement le sens de leur interprétation (1). Et la tentative la plus avancée de ce genre de l'interprétation donne un résultat contestable. Qu'on en juge.

M. Dyroïf traduit :

« Der mensch, wenn er gestorben, ist, entzündet sich wieder an dem « vorher Lebenden wie ein Stern in der Nacht. Wenn er lebt entzündet « sich an einem vorher Verstorbenen. Wenn er schläft hält er sich « lebendig an dem vorher Wachen. Wenn er aufweckt ist, entzündet « sich wieder an dem vorher Schlafenden. »

« L'homme, quand il est mort se rallume à un déjà vivant, comme « une étoile dans la nuit. Vivant il s'allume à un mort. Dormant il « se maintient en vie par contact avec un éveillé. Éveillé il se rallume « à un déjà endormi. »

On peut observer que cette lecture :

I° Traite la lumière dans la nuit comme une simple compa-

(1) B. Snell (Hermes 60, p. 370, n. 3).

« Comme l'homme allume une lumière par contact, ainsi vont les états qui se touchent mort-sommeil, sommeil-veille : ils sortent l'un de l'autre par allumage. Le vivant-endormi est *un* mort rallumé. Le veillant est *un* endormi rallumé. » L'interprétation respecte une hiérarchie ascendante dans le sens : mort-sommeil-veille. Et elle conserve l'image des feux allumés par contact.

Zeller et Nestle donnent une traduction (Ph. d. Gr. — I, p. 831, n. 3).

« L'homme s'allume, comme une lumière dans la nuit, et s'éteint en mourant. Vivant il touche au mort en dormant. Éveillé il touche à l'endormi ».

Comment font-ils pour obtenir avec les participes douteux du premier membre de la phrase de quoi former une proposition symétrique ? I° L'homme en naissant s'allume comme une lumière dans la nuit ; 2° L'homme en mourant s'éteint. La lumière dans la nuit se trouve réduite à l'état de comparaison, et de comparaison maladroite : l'homme qui naît en ce monde, naît-il dans la nuit ? Ou par hasard les naissances auraient-elles toujours lieu de nuit !

raison (1). On pourrait s'en passer. On ferait mieux de s'en passer : car se rallumer à un vivant déjà allumé est mal comparable à une lumière qui brille dans la nuit ;

2° Elle a corrigé le premier membre en rajoutant *comme* (δίκως) devant la lumière dans la nuit. Et en rajoutant un *vivant* au génitif pour faire le complément de s'allumer (ἀπτετα ζώντος) (2) ;

3° Elle a tenu la gageure de traduire tous les verbes ἀπτετα de la même façon : à savoir, « s'allumer par contact ». Cela permet d'intégrer parfaitement le premier membre de l'énigme avec les autres. Ainsi : 1. Le mort se rallume au vivant. — 2. Le vivant s'allume à un mort. — 3. Le dormant se tient en vie par contact avec un vigilant. — 4. Le vigilant se rallume à un dormant ;

4° Il a fallu pour obtenir ces résultats inventer un troisième membre pour la symétrie : à partir du douteux « εὐδων » = Le dormant. Il se tient en vie par contact avec le vigilant ;

5° L'interprétation change à peu près à chaque membre de phrase le sens de l'allumage par contact.

En effet, la première fois on entend que le mort se rallume par contact avec un vivant. La seconde fois on n'entend pas grand chose : que le vivant se rallume par contact avec un mort ne fait pas grand sens ; il pourrait bien s'éteindre par contact. Cela veut probablement dire que : le mort ayant pris au vivant sa lumière, le vivant en échange a pris au mort... sa nuit. Ils s'échangent l'un contre l'autre. La troisième fois on lit encore autre chose : l'endormi se maintient en vie, parce qu'il garde un certain contact avec l'état de veille : c'est à nouveau une doctrine médicale à la Sextus. La quatrième fois on ne lit rien du tout : comment un éveillé se rallumerait-il par contact avec un endormi ?

Le seul sens clair que l'on réussisse à former, c'est celui d'un *échange compensatoire* à deux : d'une part entre mort et vivant, de l'autre entre éveillé et endormi. Dans des conditions telles probablement que la proportion reste la même. C'est surprenant ! Que les morts et les vivants s'échangent les uns contre les autres, cela s'entend, et ramène à la conception primitive du troc entre les deux règnes. Mais n'était-il point vrai, à Éphèse comme ailleurs, que le grand nombre des hommes dormaient tous en même temps de nuit, et veillaient tous en même temps de jour ? Le monde des vivants n'a jamais été une usine à équipe de jour et équipe de nuit ! De toute façon, s'il y a un passage dans les deux sens, il faut savoir

(1) Comme fait Zeller. Et en profitant d'une correction de Bywater.

(2) En remplaçant « s'allume à la lumière » par « s'allume à un déjà vivant ». Il faut opérer une double correction. I° remplacer Phaos par Phaous (φάους), comme font Diels et Stählin ; 2° remplacer phaous par zōntos (ζώντος). C'est audacieux !

« ... ouvriers et compagnons de travail pour tout ce qui naît & meurt dans le cosmos. » (D. K. 75) (1).

D'une façon générale les citations de Marc-Aurèle sont suspectes, parce qu'il cite de mémoire. Et en particulier cette citation est suspecte parce que le terme *co-ouvrier* appartient spécialement au vocabulaire stoïcien, et parce que l'emploi de *cosmos* dans le sens de monde est plus tardif qu'Héraclite (2). Qu'on laisse donc tomber les compagnons de travail. Il resterait que les *endormis* sont des *ouvriers*. On peut admettre qu'une citation faite de mémoire a correctement restitué un sujet tellement... inattendu. Le secret de maintes formules réside dans le fait que le sujet non restauré, ou exprimé avec un pronom neutre, laisse la place libre à plusieurs suppositions. A moins que d'avoir des raisons sérieuses de les corriger, il faut tout de même au moins essayer de travailler avec le sujet qu'un ancien restaure. Marc-Aurèle ne pratiquait pas le scrupule de la citation, mais c'était un homme intelligent. Si le *co-œuvrant* représente son propre commentaire à *l'ouvrier*, son propre commentaire a peut-être quelque chose à nous dire.

Que l'on attaque donc l'énigme par le mot le moins contestable. Les ouvriers, les *ergates*, rappellent le thème de *l'ergon*, l'œuvre. C'est un mot dont le sens est communément mis en valeur par son association avec des mots de la famille de *dire*: des *logoi*, des *épéa*, un *onoma*. On trouve aussi, comme au fragment D. K. 73 l'association des verbes *dire el faire* (legein-poiein). Il existe donc un couple du *faire el du dire*. Dans cette phrase donc, où le *dire* brille précisément par son absence, ou par son silence, les *ergates* ne désigneraient-ils pas des *œuvrants* qui *ne sont que* des *œuvrants* ? c'est-à-dire : ils *ne savent pas vraiment parler*. Et il faudrait admirer que Marc-Aurèle, au lieu de compléter selon la pente facile *œuvrant* par *parlant*, ait correctement commenté par un mot de la même famille, insistant sur le fait qu'ils rentrent dans le contexte des échanges, mais toujours *sans parler*. On les identifierait alors facilement avec les hommes que désigne une autre citation rapide de Clément d'Alexandrie : Héraclite les gourmande parce que : « ils ne savent *ni entendre, ni parler* » (D. K. 19). Pour Clément naturellement ce sont les hommes que leur absence de foi rend incapables d'entendre les choses divines. On les identifierait encore avec les hommes qui : « même en écoutant ressemblent à des sourds » (D. K. 34); et : « même en écoutant demeurent incapables d'entendre la parole » (D. K. 1). Leur impuissance les aliène à la

(1) Bibliographie pour le fragment 75. Cf. Appendice.

(2) Première observation faite par Zeller et Nestle. Pom. l'évolution du sens de cosmos, cf. W. Kranz, Philologie. IX, l.1.iti, 30. Et G. S. Kirk C. F., p. 313.

Parole qui explique le monde, et à la société des hommes éveillés à un *Sens commun*. La présence du sujet les *endormis* se trouve alors parfaitement justifiée.

Encore y a-t-il une façon de parler *comme des endormis* (D. K. 73). Qu'est-ce que cela veut dire ? Vraisemblablement bavarder pour dire des choses vides, sans rien de *commun* avec le sens des choses, et sans communiquer avec des hommes authentiquement *parlants*. Si ces *endormis* méritent d'être appelés par un homme intelligent d'éducation stoïcienne, et qui connaissait Héraclite mieux que nous, *co-œuvrants* pour tout ce qui naît et meurt au monde, n'est-ce pas justement parce que tout ce qui naît et meurt au monde est *sans la parole, sauf l'homme*? Il y aurait donc une communauté de destin entre tout ce qui passe et se passe, et ces sous-hommes, les *endormis*, ou les fous : ceux qui ne savent communiquer *ni à, ni avec* la parole. Autrement dit leur bavardage, comme le reste de leur comportement, et leur forme visible elle-même, apparaissent conformément à un ordre, le même selon lequel toutes choses au monde passent, et ils le signifient d'une certaine façon ; mais ces sous-hommes ne le *savent pas* et ne le *disent pas*. Le sage ressent leur *présence* comme une *absence*: il ne peut faire mieux que de les interpréter comme on interprète les signes du monde et les oracles obscurs, sans parler véritablement d'homme à homme ! C'est même cela qui fait la solitude du sage. Et cependant ces *endormis*, ces stupides, ou ces fous, rendent des *signes* qui permettent d'une certaine façon de les lire, et même d'y lire la loi du monde.

Un médecin comprendrait très bien : c'est en effet le métier du médecin que de lire les signes que rend le malade. Et quand le malade est un fou loquace, c'est son métier que de lire les paroles du fou, comme on lit les signes d'une maladie. Les fous ne sont pas vraiment des *parlants*, mais ils rendent, en mots et en gestes, des *signes* suffisamment clairs pour celui qui sait. Que cette pensée soit stoïcienne et formée d'après Héraclite, ou authentiquement héraclitienne et formée d'après une expérience de médecin-sage, elle est d'accord avec l'expérience médicale. Elle est d'accord aussi avec la poésie eschyléenne. Eschyle en effet célèbre la *parole claire* qui va du *cœur de l'homme* au *cœur de l'homme* :

« Il a parlé avec audace d'homme à homme

« en rendant le signe d'un témoignage clair. » (Ch. v. 667.)

Eschyle oppose la *parole claire* au *signe obscur*. Et il oppose dans le contexte la parole qui va *d'homme à homme* à la parole qui va de la femme à l'homme, parce qu'entre la femme et l'homme existe une pudeur qui empêche de véritablement parler. Il l'oppose aussi à la parole qui va *du dieu à l'homme*, parce que les oracles

responsable pour l'invention d'une partie des notions et du vocabulaire de la philosophie contemporaine. Si c'est le cas, le plus sage est de remonter directement à la source.

Ce point éclairci, l'intelligence de la phrase se tire tout naturellement : les autres hommes sont des *vivants endormis*, dans l'alternance des phases que tout le monde appelle veiller et dormir. Ce qui se passe à l'état de sommeil est le modèle de leur expérience. Or le sommeil est *oubli*. On oublie en s'endormant ce qu'on a fait la veille. On oublie en s'éveillant ce qu'on a fait en dormant. Et en continuant de dormir, on oublie de moment en moment son sommeil ! Sur le modèle de cette expérience, les vivants, ceux que tout le monde croit et dit réveillés, ont *oublié quelque chose*. Mieux dit, *quelque chose se cache* et leur échappe. Les traducteurs allemands (W. Kranz, 6^e édition) ont franchement traduit : demeurer inconscients. Avec raison, car si le vocabulaire archaïque ne possède pas de mots savants pour dire les réalités de la vie consciente et inconsciente, les hommes grecs avaient bel et bien une expérience, et même une expérience méditée de la chose, la traduisant de préférence avec un vocabulaire de *mémoire*, encore trempé aux sources initiatiques de Mnémosyné et de Léthé. Quelle est donc la Chose qui demeure cachée ?

La phrase dit : « tout ce qu'ils font réveillés », et reste capable de plusieurs sens : un plus banal et un plus sage. Au sens le plus banal, il s'agirait seulement de l'échange quotidien entre l'état de veille et l'état de sommeil : ils perdent en s'endormant la conscience de ce qu'ils ont fait le jour ; ils perdent en s'éveillant la conscience de ce qu'ils ont fait la nuit. Ce sens banal ne prend de l'importance que si on le transpose, par un symbolisme religieux facile, entre l'état de vie et l'état de mort. Ce que l'homme a oublié en vie, c'est ce qui se passe de l'autre côté, chez les héros et chez les dieux. Les héros et les dieux oublient-ils réciproquement la peine des hommes ?

Au sens le plus sage, ce qui demeure caché, échappant à ce que l'homme moderne appelle sa conscience, serait *le sens de tout ce qui se fait* : donc le sens de ce qu'ils font eux-mêmes, dans un monde où ils naissent-et-meurent sans savoir, ni communiquer avec le logos qui donnerait un sens à leur devenir. Pour faire *et parler* il faut demeurer *vigilant*. Le *Faire et le Parler* d'un *Vigilant* n'est pas écrit sur la figure du monde à la façon des hiéroglyphes : il *veut dire* quelque chose venu du fond !

Cette formule place donc l'interprète dans l'alternative d'un sens mystique et d'un sens sobre. L'un éclairerait Héraclite à la lumière d'une doctrine apparentée aux doctrines religieuses ascétiques et pessimistes qui fleurissaient en Grèce au même âge. L'autre l'éclairé plus sévèrement : il invite à changer le sens et les

valeurs, sans promettre une immortalité facile. Le réveil se fait par *l'enseignement* : c'est une conversion de l'intérêt, un approfondissement du sens. L'homme réveillé regarde avec d'autres yeux, il écoute avec d'autres oreilles, et avec une intelligence derrière les yeux et les oreilles. Il lit la figure du monde, et l'épopée de l'histoire, comme un texte signifiant. Il sait aussi parler, en composant l'arrangement de ses phrases de façon telle que les éveillés y lisent un sens, et les endormis y admirent stupidement des signes énigmatiques.

La doctrine de la *Vigilance* prend tout son sens avec la doctrine du *Logos*. Elle a probablement plus de ressemblance avec l'expérience que les modernes appellent poétique, qu'avec l'expérience que le moderne appelle scientifique. Que l'on tende les antennes d'une certaine espèce d'intelligence sensible à la fois vers le monde des choses et vers le monde des mots, afin de savoir transmuter l'expérience des choses en mots arrangés selon des lois subtiles. Elle a quelque ressemblance aussi avec une expérience de médecin. Le médecin de l'âme ne sait que trop bien ce que c'est que la parole humaine réduite à des signes énigmatiques ; et inversement, ce que c'est qu'un ensemble de signes comme on dit « somatiques », devenus transparents pour révéler le fond du problème. Il est douteux que les anciens aient élaboré une médecine psychique comparable à la nôtre, mais ils en avaient une à leur mode. Et il n'est pas douteux qu'ils aient possédé des arts de la parole, comparables avec avantage aux nôtres. C'est par là que la sagesse archaïque reste actuelle.

Quant à l'alternative des deux sens, le plus mystique et le plus sobre, elle a eu la fortune de commander un double développement de la pensée et de la sensibilité occidentales. La religiosité de l'antiquité tardive a exploité le premier dans les gnosés. Et il renaît périodiquement en flambées romantiques. Une pensée plus sobre se défend contre les flambées romantiques : elle retrouve, commente, et orchestre à sa façon le philosophe archaïque : l'appel à *l'éveil* hors de *l'oubli* de la *chose cachée*. L'histoire de l'interprétation des textes de la sagesse archaïque est une partie de l'histoire de la sagesse occidentale, et fournit une clef d'introduction aux philosophies les plus actuelles.

Le fragment 89.

« τοις ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν τὸν κόσμον σίμυι ' [των δε κοιτωμένων « Ἰκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι. »

« Pour les éveillés, il existe un arrangement des choses, un et « commun à tous. »

dans un cocon. Son rempart borne leur horizon. Sa consistance s'évanouit pour les hommes authentiquement appuyés au *vouloir de l'Un*. Ainsi, il serait bien vrai que l'ascension progresse par un moment où *la terre des hommes passe en fumée*. Ce moment tragique ne saurait être éludé sur le chemin de l'Éveil. Mais ce ne serait pas pour tomber à rien : ce serait au contraire pour bondir vers *Un plein d'Être et parfaitement présent*.

Le fragment 63. Malheureusement, quand on rencontre *l'éveil* nommé en même temps que *l'être*, c'est dans un fragment corrompu et douteux dont on ne saurait tirer que des conclusions sujettes à caution :

« ... ενθα S' εόντι επανίστασθαι [και] φύλακας γίνεσθαι εγερτί ζώντων και νεκρών. »

« ... Devant l'étant-là se relever... devenir tout éveillés les « gardiens des vivants et des morts. » (1)

La lecture la plus audacieuse est celle de K. Reinhardt (2). Elle divise le fragment en deux, artificiellement reliés par un « και » de la main d'Hippolyte. Selon le contexte d'Hippolyte, les deux fragments contiendraient deux idées différentes, à savoir :

— Le premier, l'idée de la *résurrection de la chair*. Mais le fragment est tellement corrompu que K. Reinhardt a renoncé à la reconstituer.

— Le second, l'idée que *Dieu est cause de la résurrection*. Ce n'est pas facile à lire dans la seconde phrase.

Or, Hippolyte projette sur le texte d'Héraclite des thèses de la gnose de Noétius. Ce qu'il aurait lu, ce serait une doctrine extrêmement subtile d'eschatologie gnostique : quand le divin est là, l'homme de foi le reconnaît et se juge par sa reconnaissance ; l'homme sans foi l'ignore et se juge par sa négligence. Le premier *vil en éveil*. L'autre est *déjà mort*. La présence du divin agirait donc comme simplement provocatrice d'une *auto-discrimination*. Il semble alors qu'il faille lire le fragment :

« ... φύλακας γίνεσθαι εγερτί ζώντων και νεκρών. »

« ... devenir gardiens-juges pour les *vivants-en-éveil* et pour les « *cadavres*. » (3)

(1) La bibliographie du fragment 63 se trouve reportée en appendice au chapitre VII : Être et non-être.

(2) « L'armenides », p. 193, η. 1.

(3) Si nous avons bien compris K. Reinhardt (V) ou fait-il allusion au réveil du dieu chez l'homme de qualité pneumatique ? K. Reinhardt aurait renoncé à sa lecture. Il avoue ne pas avoir de solution pour le fragment 63 : lire « Dieu cause de la résurrection » dans la seconde partie du fragment serait surestimer la précision du contexte d'Hippolyte. (Hermes 77, 1942, χι. A la page 21.)

Si cette doctrine subtile a bien été lue dans le second membre de la phrase, ou dans la seconde phrase, on peut aller encore plus loin dans le même type de lecture. Reprenant la première moitié du fragment, on y pourrait lire le thème d'une résurrection d'un mode original :

« C'est bien ici qu'ils ressuscitent en devenant perceptifs à la « présence divine. »

Le contexte d'Hippolyte insiste en effet sur le thème de *la chair* : il s'agit bien d'une résurrection de la chair, la chair *visible*, et celle où *nous sommes nés*. Ce mode de la résurrection serait à distinguer soigneusement d'une résurrection sans la chair : réduite à la vie spirituelle sans corps. Mais alors la doctrine serait *chrétienne* : contre un spiritualisme qui renierait la chair. Or, au témoignage d'Hippolyte, il s'agit d'une hérésie. Il y a donc une troisième façon de concevoir la résurrection.

La doctrine chrétienne de la résurrection de la chair est une voie moyenne entre deux enthousiasmes : l'enthousiasme de la *spiritualité pure* ; celui-ci renonce totalement à la chair. L'enthousiasme de la *transfiguration* : celui-ci place la résurrection *tout de suite et ici même*, pour qui en est capable. On tiendrait dans ce texte la seconde hérésie : l'hérésie de la transfiguration sur place, et il faudrait lire :

« Ici-même ils ressuscitent devant le divin présent... »

A quoi ceci correspondrait-il comme texte ? A quelque chose comme :

« ενθαδε <θεω> εόντι επανίστασθαι... (?) »

Le « dieu » aurait été nommé dans le contexte précédent, ou aurait été sous-entendu, ou aurait été délibérément remplacé par le verbe être tout seul. Le verbe être, dans cet emploi original, prendrait un sens *présentiel*. Mais, si le dieu a été délibérément supprimé, il devient tentant de traduire :

« Devant l'être-là surgir comme vivant-réveillé... »

« Ινθα δ' εόντι επανίστασθαι... (?) »

On donne à *l'être-là* non pas le sens de la *présence divine*, mais le sens de la plénitude de *l'être présent en toute chose alentour*. On aurait presque rejoint la doctrine heideggerienne. La doctrine heideggerienne serait-elle une gnose, rendue sobre par l'élimination du nom de Dieu, et de tous les autres noms divins ?

Si interprétation gnostique il y a, elle aurait été projetée sur un texte apte à lui servir de support. Toute la discussion vaut donc pour trouver un texte apte à servir de support. Le texte est reconstitué par des moyens très hasardeux. Faut-il désespérer de reformer un sens primitif fatalement deux fois hasardeux ? La

Les réminiscences des cultes ne détruisent donc pas forcément le sens sobre. Elles constituent une aura de mystère autour des mots. Même le lecteur moderne y est sensible. Héraclite a travaillé avec les noms et les signes d'un vocabulaire sacré. Il ne les a pas rayés ; il ne les a pas profanés : il a opéré une transmutation du sens en profondeur, tout en laissant subsister le sens simple de l'homme pieux, et le sens simple du bon citoyen.

Les sens rassemblés découvrent déjà un morceau de doctrine. Que l'on parte du contraste expérimenté par tous entre l'état de veille et l'état de sommeil. Un accent de valeur positive est placé sur *la veille*, dans un univers effectivement distribué en deux, avec des *blancs* d'un côté et des *noirs* de l'autre. La description de l'état de sommeil est burinée en deux formules de façon étonnamment sûre : *oubli* et *involution dans le cocon d'un monde à soi*. Que l'on opère ensuite un renversement et un glissement. La veille, celle du commun des hommes, devient un sommeil. On lui oppose deux choses : ou bien, un sommeil avec « *un cœur éclairé d'yeux* », comme un degré d'initiation vers la mort. Ou bien, on lui oppose un état de sur-vigilance : *la vigilance des gardiens*. Cette ambiguïté ouvre déjà deux voies : une vers les interprétations d'un type nocturne romantique, l'autre vers les interprétations d'un type solaire sobre. Sur les deux voies, les yeux s'ouvrent pour *regarder la mort* : soit qu'un vivant se réveille à l'envers du monde, soit qu'un vivant découvre l'envers de mort de son propre devenir.

Il n'y a pas à chercher les origines ni les transmissions pour des thèmes de religiosité très simples. Le renversement des sens s'opère par un mécanisme imaginaire aussi naïf que celui qui consiste à regarder les pleins en creux, et les creux en pleins, dans une figure à lecture ambiguë. Les enfants s'y amusent ! L'imagination grecque avait-elle seulement besoin d'un modèle pour jouer à réaliser le vivre des jours comme un rêve de nuit, et museler sur quelque *Plein Jour*, échangeable contre une *Grande Nuit*? Elle le faisait sans doute spontanément avec angoisse, ou pour maîtriser une angoisse, comme font beaucoup d'imaginations humaines. Le thème était en circulation à l'âge archaïque. Faut-il s'étonner si Héraclite l'a relevé et exploité avant Platon, et comme Platon sans doute, avec une idée de derrière la tête ?

L'idée de derrière la tête prendrait la *veille* comme un signe pour dire quelque chose de plus difficile. Veiller, c'est avoir *l'intelligence ouverte au sens*, qui parle avec les signes du monde et avec les leçons des sages. Ou même : vivre debout *en présence de l'être présent*. Et l'un et l'autre auraient pour condition : *regarder la mort en face*. Ces thèmes ne sauraient manquer d'évoquer les thèmes apparentés d'autres grandes religions. Il serait dangereux de forcer

la traduction au point de faire croire à des parentés douteuses. Mais il faut lui laisser un style qui restitue aux formules le caractère hiératique qui fut sans doute *le leur*, quoique curieusement pimenté par le jeu des mots. Le jeu des mots à cet âge de culture n'était pas de la plaisanterie ! Cette interprétation replace les formules dans la couche germinative des philosophèmes majeurs. Les germes ont été si bien développés, en frondaisons tellement luxuriantes qu'on court à perpétuité le danger de lire dans Héraclite les gnosés para-chrétiennes, et les philosophies post-hégéliennes. Le sac de graines demeure un héritage commun de l'Europe, et il est loisible à tous d'y puiser. Il est même loisible de préférer la première fleur et la moins sophistiquée.

et qui rappellent, afin de retrouver des émois en chaîne, culminant dans la surexcitation de l'objet réapparu. Il s'exercerait ainsi à maîtriser une angoisse, dont le premier modèle serait l'angoisse de la *mère absente*. Et c'est bien l'angoisse de la *grande Absence* que l'homme éternel enfant s'exerce à maîtriser : soit qu'il évoque le retour des disparitions et des apparitions à l'infini, ou qu'il convertisse l'émoi du moment négatif au moment positif, et en fasse un moment de fascination.

Il faut savoir gré aux maîtres archaïques d'avoir composé leur sagesse avec les jeux de l'enfant, et ce faisant, d'avoir travaillé pour les hommes de tous les temps, bien plus sûrement encore qu'en formulant les balbutiements de l'atomisme. Il faut savoir gré en particulier au maître d'Éphèse d'avoir composé sa sagesse avec les *formules quasi nues d'un jeu pur*. Tout ce qu'on y surajoute est idéologie. Mais la propreté des formules se passe d'idéologie. Une idéologie représente quelque chose de l'homme, quel qu'en soit le nom, émigrant d'ici là-bas, avec aller et retour. La conversion de l'émoi s'opère alors en posant l'accent négatif ici, sur le monde prochain et tout familier, et l'accent positif là-bas, sur le monde lointain et tout redouté. La Grèce l'a opérée. L'origine est peut-être ailleurs, mais la découverte des transmissions est à affecter d'un point d'interrogation ; car l'origine est probablement en plusieurs endroits. Quoi qu'il en soit, l'idée trouvée, une question était inévitable : combien de fois cela recommence-t-il ? Et elle change d'accent. Elle tend à perdre l'accent que le disciple de Socrate y met encore dans le Phédon : la peur du dernier départ sans retour. Et à prendre celui que le génie d'Empédocle y met déjà dans les Purifications : la peur d'un retour sans fin !

Quant à la métaphore de l'âme dévêtue et revêtue d'un corps, à la façon dont le corps se dévêt et se revêt d'un vêtement, quitte à en user plusieurs, elle suppose le dualisme somato-psychique constitué. C'est précisément *sa constitution qui est en question*. Il est douteux qu'Héraclite possède une anthropologie dualiste. Le mot *psyché* prend dans les formules un sens complexe difficile à réduire : quelque chose entre une fumée, et ce que les modernes appellent une âme. En tout cas un sens à reconstituer, comme besogne préalable à toute solution du problème de l'immortalité. Le jeu des formules fait ressortir un philosophème autre, et autrement précieux, à savoir : que l'expérience se lit à *double sens*, le sens d'une mort recommencée, le sens d'une naissance renouvelée. L'homme se maintient en santé en combattant sa maladie. Il vit en combattant sa mort : à tous les moments que tout le monde appelle vivre, y compris celui que tout le monde appelle mourir. Mais il faut savoir choisir son sens, ou plutôt savoir garder les deux.

La mort du dieu. Une formation verbale remarquable apparaît dans plusieurs formules, placée entre termes variables : « *vivre la mort* ». Dans la formule 62 elle est mise en balance avec sa réciproque : « *mourir la vie* ». L'une et l'autre placées, ou à placer, entre deux termes, que le premier membre de la formule juxtapose simplement. Cela donne :

« ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι., ζῶντες τον εκείνων θάνατον, τον δὲ « ζείνων βίον τεθνεώτες. »

« Immortels, Mortels ; Mortels, Immortels : les uns vivant la « mort des autres ; les autres mourant la vie des uns. » (D. K. 62).

« Les uns » « les autres » veulent rendre une nuance de « *ερείνων* », et donnent un sens de réciprocité. On serait tenté de lire : *hommes ici, héros immortels là-bas*. On serait encore tenté de rapprocher le fragment 77 b :

« ζην ἡμας τον εκείνων θάνατον και ζην ἐρείνας τον ἡμέτερον θάνατον. »

« Nous vivons la mort des âmes, et les âmes vivent notre mort (1). »

Les *âmes* sont alors nommées dans le contexte doxographique. Mais la critique moderne tombe d'accord pour lire dans le second fragment une transcription maladroitement par le premier, déformé par l'interprétation religieuse qui oppose le règne d'ici-bas au règne de l'au-delà. Que l'on écarte donc cette interprétation tendancieuse, pour, se limiter à la suggestion d'un *échange à deux avec réciprocité*. Les deux nommés dans le fragment le mieux authentifié, celui qui vient d'Hippolyte, sont les *immortels* et les *mortels*. Cela fait une nuance avec *les hommes* et *les âmes, ici et là-bas*. Entre les nuances il y a place pour un contre-sens religieux. Les *Immortels* sont-ils un nom pour dire *les dieux*? Le couple *dieux et hommes* est un couple attesté en théologie et en poésie archaïque (2). Le fragment 62 développé, et peut-être un peu forcé, dirait :

« Les dieux vivent la mort des hommes. Les hommes meurent « la vie des dieux.

« Les hommes vivent la mort des dieux. Les dieux meurent la « vie des hommes. »

On a déjà rencontré une représentation similaire (3) : les *vivants sur terre* et les *morts dessous* pratiqueraient un échange compensatoire commercial. Les vivants rendent aux morts à peu près autant d'âmes qu'ils en soutirent pour les naissances. Si ce n'est un *nombre d'âmes*, c'est un *quantum de vitalité*. En vertu de leur sens comraer-

(1) Cf. Appendice : Bibliographie pour les fragments 62 et 77 b.

(2) Cf. introduction au chapitre III : l'Homme et le dieu.

(3) Cf. chapitre I : Explication du fragment 88.

l'homme en exaltation de fête ; l'autre rappelle à l'homme en angoisse de mort l'émerveillement du renouveau. Maîtriser les doubles sens, c'est être sage.

Le sage n'avait pas besoin pour cela d'entretenir des idéologies fantastiques, ni de promouvoir des sectes bizarres, ni d'effacer les noms des dieux de sa propre tradition. Mais il faut rappeler qu'une cosmologie ainsi écrite *ne saurait être détachée du drame humain*. Non pas seulement pour écarter la projection d'une science « physique » au sens moderne, vide d'affects et vide de valeurs. Mais aussi pour briser les cadres scolaires selon lesquels les doxographes distribuent les formules, et les historiens reconstituent la doctrine. La merveilleuse polyvalence du vocabulaire héraclitéen laisse les formules épanouir leurs sens dans plusieurs registres d'expériences : tous sont le domaine de la Physis, et aucun sans doute n'est vide de divin (1).

Le fragment 76 est suspect. Mais il livre un schéma intéressant en soi pour l'ordre et le sens des mutations :

« Feu vit la mort de la Terre. Air vit la mort du Feu. Eau vit la mort de l'Air. Terre vit la mort de l'Eau. »

Ce schéma est *cyclique*. On peut en effet disposer les choses ainsi, en partant par exemple de la *Terre*: Feu vit la mort de la *Terre*, Air vit la mort du Feu, Eau vit la mort de l'Air, *Terre* vit la mort de l'Eau : et le cycle est bouclé. Le terme par lequel on commence n'a pas d'importance puisque : « sur une circonférence, le commencement et la fin se rejoignent ». Il faudrait au surplus lire en sens inverse avec le verbe *mourir la vie* : *Terre* meurt la vie du Feu. Feu meurt la vie de l'Air. Air meurt la vie de l'Eau. Eau meurt la vie de la *Terre*. Et le cycle à l'envers est bouclé.

Une correction a été proposée par Tocco et acceptée par H. Diels

(1) On retrouve la division en dialectique, *cosmologie*, anthropologie, par exemple dans les « Untersuchungen » de O. Gigon. Cette division est liée à sa thèse : la cosmologie d'Héraclite serait héritée des vieux Ioniens, et en particulier de Thalés, mais insérée dans un cadre dialectique original et propre à Héraclite. Tandis que la théologie et l'eschatologie seraient tributaires de Xénophane I. Le tout ne s'accordant pas toujours très bien l'un avec l'autre. Il devient naturellement très difficile de suivre cette thèse si on lit, comme nous proposons de le faire, les mêmes fragments à plusieurs portées.

G. S.; Kirk a prévu un livre pour les fragments cosmiques, et un livre pour les fragments anthropocentriques. Par exemple, il lit 62 en termes d'anthropologie, mais le mystérieux 21 (expliqué au chapitre précédent) plutôt en termes de cosmologie. Sa propre division éclate sous sa propre interprétation : son traitement du problème de la grande année compose l'année cosmique avec un facteur humain. Il faut donc prendre son cadre pour provisoire et lâche.

Nous avons fait exprès d'enchaîner les fragments par le moyen de termes et de schémas communs. Ce mode de composition est destiné à faire ressortir l'identité des schémas appliqués aux termes : l'homme, le dieu ; le feu, l'eau, la terre.

et J. Burnet (1) : elle consiste à intervertir les places de la terre et de l'air entre le premier et le troisième membres. On obtient de la sorte :

« Feu vit la mort de l'Air et Air vit la mort du Feu. »
« Eau vit la mort de la Terre Terre vit la mort de l'Eau. »

Ce qui a pour effet de rompre le cercle en deux tronçons. Un avantage est d'établir un double passage, aller et retour, *entre deux* : comme dans le cas de l'homme et du dieu. Un autre avantage est d'éviter le passage direct de *Terre en Feu*.

L'intérêt de la discussion est de mettre le doigt sur deux difficultés : une est de combiner la structure d'un jeu à *trois* partenaires, tels que les textes les mieux authentifiés les nomment, avec la structure habituelle de l'échange entre *deux contraires*, tel qu'il se produit ailleurs, par exemple entre l'homme et le dieu, ou entre la veille et le sommeil. L'autre difficulté est de concevoir le passage direct de la *Terre au Feu* (2).

La « paraphrase » de Plutarque donne une série manifestement incomplète puisque la Terre y manque :

« Mort du Feu est naissance d'Air. Mort de l'Air est naissance d'Eau... »

Le secteur manquant empêche de vérifier comment le cycle se boucle, et s'il se boucle. On garde l'impression qu'il s'agit d'une série *linéaire descendante*, avec le bout en bas coupé.

Enfin la « paraphrase » de Marc-Aurèle donne la série inverse : « C'est mort pour Terre de devenir Eau. Mort pour Eau de devenir Air. Mort pour Air de devenir Feu... »

La même série pourrait être exprimée :

« La Terre meurt la vie de l'Eau. L'Eau meurt la vie de l'Air. L'Air meurt la vie du Feu... »

Le fragment se termine par un « empalin », et vice-versa. Comme il manque un secteur, on l'interprète presque nécessairement en série *linéaire, ascendante* cette fois.

O. Gigon est le seul des commentateurs récents qui croie au fragment 76. Il réussit à mettre les trois d'accord en les rangeant sous un seul et même schéma : *cyclique*, et parfaitement satisfaisant.

(1) Tocco. studi Italiani, IV, 5. Kranz, 6^e édition, n. p. 168.

(2) La difficulté d'accorder l'échange à *trois*, avec la structure habituelle de l'échange à *deux contraires*, est la même quand il s'agit des trois états du Feu : feu, eau, terre ; et quand il s'agit des trois états : mort, sommeil en vie, éveil en vie. Diels a pensé que quelque correspondance existe entre les deux séries : mort-terre, *sommeil-eau*, éveil-feu. Si cela est vrai, cela fournit un motif de plus de ne pas séparer les fragments anthropologiques des fragments cosmiques.

étaient attentifs à l'extrême à l'ambiance et à la figure des lieux, et méditaient dans leurs sanctuaires avec les yeux ouverts sur le monde alentour. Dira-t-on que l'Éphésiaque n'avait, pas précisément les roches flambantes sous les yeux ? Il avait sous les yeux le texte du monde, tel qu'on le lit des côtes d'Asie Mineure. Or, des côtes occidentales d'Asie, le soleil, grand comme un pied et fait comme un bol de punch en forme de conque, s'éteint en versant le reste de sa ration diurne de feu en mer, et s'allume en se levant de terre.

Que les dieux nous pardonnent d'errer hors des routes scientifiques ! La question est de savoir si les formules du cycle ont été trouvées par le moyen d'une investigation scientifique ? La contemplation se distingue de l'observation par une réceptivité plus pure et une émotivité plus riche. Les anciens savaient distinguer la contemplation *avec les yeux ouverts*, l'audition *avec les yeux fermés*, et une démarche *rien qu'avec un logos*. On marche rien qu'avec un logos, quand on s'arme d'une belle poésie de genre cosmogonique ou didactique, ou de la leçon d'un maître. Les vrais maîtres n'ont même pas besoin de s'armer avec une leçon apprise : çà leur parle, et ils composent avec les signes un *arrangement de mots* tout neuf. Voilà sans doute les problèmes qui se cachent sous les questions fameuses : lesquels valent le mieux pour *témoins*? les yeux ou les oreilles ? Héraclite aurait répondu une fois : les yeux. Et une autre fois : ils sont tous de mauvais témoins, si l'homme a l'âme barbare (D. K. 101 et 107). Il faut donc d'abord se faire l'âme grecque, ensuite ouvrir les yeux, et enfin composer des *arrangements de mots* sous la dictée, ou sous la poussée de la Physis. Une méthode de rechange, pour les élèves, consiste à s'armer de formules apprises par cœur, ouvrir les yeux, et répéter un *discours venu du cœur*. Telle est la démarche de l'homme pris entre les choses et les mots !

On est donc parfaitement justifié de référer les textes au contexte des côtes en Méditerranée, et l'omettre serait même une faute. A défaut de roches rouges vacillant dans la chaleur de midi, on peut encore consulter d'autres éternels témoins. Qu'on contemple par exemple quelque toile de Van Gogh : les signes en virgule de flamme ébranlent la Terre, au sens hésiodique de la *base de sécurité*, comme sous la menace d'une conflagration. Ne découvre-t-on pas alors la saveur immémoriale de la phrase : «le Feu vit la mort de la Terre » ?

La formule 31 a et b.

a. - « πυρός τροπαί πρώτον θάλασσα, θαλάσσης δε το μεν ήμισυ γη, το « δέ ήμισυ πρηστήρ. »

« Métamorphose du Feu : en premier lieu la Mer : et de la Mer, « la moitié Terre, la moitié prestèr... »

b. - « <γη> θάλασσα διαχέεται και μετρέεται εις τον αυτόν λόγον όκοίος « πρόσθεν ήν ή γενέσθαι γη. »

« (Terre) coule en Mer, et est mesurée selon le même logos, tel « qu'il fut avant que Mer ne devienne Terre. »

b rectifié : « <γη> Θάλασσα διαχέεται και μετρέεται sic τον αυτόν λόγον « όκοίος πρώτον ήν. »

« (Terre) coule en Mer, et est mesurée selon le même logos, tel « qu'il fut en premier lieu (1). »

L'eau est nommée avec le mot qui désigne la réalité concrète de la masse marine. Sans s'aventurer jusqu'à décider quel phénomène météorologique désigne au juste le mot ionien de prestèr : si c'est une trombe, ou un orage avec averse, ou un cyclone avec foudre en boule, ou simplement les formations nébuleuses incandescentes qui accompagnent le lever et le coucher du soleil, on peut augurer au moins qu'il désigne quelque phénomène atmosphérique concret. Les mots ne nomment pas des ingrédients pour la fabrication d'un modèle artificiel de monde, ni en imagination, ni au laboratoire. Ils nomment les choses comme elles se donnent : telles que la vision se dégage, quand la barque de l'homme oscille au large entre les côtes et le soleil. Ni doxographie, ni symbolisme, ne prévalent contre le plus sûr et le plus original des contextes : un orage en Méditerranée (2).

Mer est la première *tropé* (3). D'abord ou au commencement, il y a *mer*. Faut-il conclure que le Feu, sous le nom de pyr, serait un *invisible*? Il s'échangerait contre les *trois visibles*, tout comme

(1) D'après une correction suggéré par II. Chermss.

(2) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment ;11.

(3) Discuté par Bumet : A. I». G. traduction française, p. ICS.

Lassalle distinguait avec trois termes, trois moments dialectiques : *preslèr* désignant le feu visible ou la flamme en circulation, *pyr* désignerait le feu invisible sous les métamorphoses, et *ailher* le moment de la suppression de la chose visible. Il semble que O. Gigon ait conservé d'après Lassalle la distinction de deux termes attestés par des textes existants, et avec elle la notion d'un feu invisible et d'un feu visible. G. S. Kirk refuse cette distinction et refuse en conséquence de distinguer les sens de deux termes : il prend prestèr pour un autre nom de pyr. Cherniss insiste sur le caractère de phénomène concret.

(3) *Tropé* désigna un état, ou même un passage, au moment où Feu tourne en Eau. O. Gigon a surtout insisté sur le fait que la Mer est le premier état du l'ou invisible comme chez Thalès. Kirk a insisté sur le fait que la *tropé* désignerait un changement brusque et total, une conversion du Feu en Eau.

On lit *Valler* avec le fragment 31a, moins la seconde moitié.

On lit le *retour* avec la seconde moitié de 31a et 31b.

Les anciens possédaient une formule de sagesse' gnomique pour dire : l'un estime ceci, l'autre estime cela, et moi je préfère... Qu'elle serve d'excuse pour exprimer une *préférence*. La préférence irait à un schéma constitué comme ceci :

		feu (prestèr)
Feu (pyr)	Mer-	
		terre

C'est-à-dire, avec une première dichotomie : *Un* contre *Tout*: *Or* contre *marchandises*: *Feu* contre *mer*. Et avec une seconde dichotomie : Mer est faite de *deux*.

Argument : cela conserve mieux le *privilege du Feu* que si on le place en haut du schéma linéaire. Et cela conserve une raison pour l'emplci de deux noms. On peut prendre le schéma comme celui d'une classification dichotomique. C'est Clément qui l'a interprété comme décrivant la *route en bas* (1). Il n'est pas pour autant nécessaire de spéculer à la façon de Lassalle sur un feu invisible, qui serait la médiation entre la forme pure de la loi du devenir, et le feu apparu dans le monde sensible.

Ensuite, pour la *circulation des marchandises* : la préférence irait à un schéma *triangulaire* inscriptible dans un *cercle*, et plaçable avec n'importe quelle pointe en haut :

	Feu	
	'(prestèr^	
	—————	
Mer		Terre

Il faudrait poser des flèches dans les deux sens, c'est-à-dire lire :

« Mer tourne en Feu » (31a) — « Mer tourne en Terre » (31a) — « Terre tourne en Mer » (31b). Tous ces tournants sont attestés par les textes.

(1) Une source stoïcienne désignerait la *route en bas* comme le symbole du processus cosmique. Il est peut-être exagéré de lui dénier la valeur symbolique et d'interpréter : en montagne, la route entre deux points est toujours pour les uns route vers le bas, pour les autres route vers le haut. De même le long d'un fleuve. G. S. Kirk, p. 105 à 112. — K. Reinhardt : *Hermès* 77, 1942. — Wilomovitz : *Héraclès*, p. 9, n. 953.

A Eleusis, aux fêtes préparatoires aux initiations, le même jour, on descendait porter les offrandes dans la fente souterraine, et on remontait par le même chemin avec le reste des offrandes de l'année passée.

« Feu (prestèr) tourne en Mer » — « Feu tourne en Terre » — « Terre tourne en Feu ». Ces tournants ne sont pas attestés par les textes de Clément. En particulier, les passages entre Feu et Terre ne sont pas attestés, sinon par le fragment déjà critiqué de Maxime de Tyr.

Peut-on tirer argument du fait que les orages en Méditerranée fondent sur terre aussi bien que sur mer, et le soleil à l'horizon des côtes occidentales se lève en terre ? Le fait que, dans la suite, une tradition héraclitienne ait élaboré des schémas cycliques n'est pas non plus tout à fait négligeable (1).

Il y a une autre leçon à tirer de la discussion, et ce n'est pas la moins importante. Une leçon sur la façon de lire Héraclite. On peut le lire, ou plus exactement le réciter :

— Ou bien, avec les yeux ouverts, appuyé à *la chose présente*: la mer dépose du sel dans les marais et de la vase aux estuaires, tandis que des vapeurs humides montent en s'exténuant sous le soleil.

— Ou bien, rien qu'avec les formules : on fait alors des *arrangements de mots*: cela s'appelle un « *Κόσμος ἑπέων* ». Il devient alors loisible de *configurer plusieurs arrangements*, et de passer de l'un à l'autre, un peu à la façon dont les danseurs forment des figures et dont les pions sur l'échiquier se disposent. L'un lit la promesse de la victoire, l'autre la menace de la défaite ; un coup bien joué change tous les sens. Les sots n'y perçoivent aucun sens !

Démocrite a inventé de configurer des arrangements d'*alomes*. Pythagore, de configurer des arrangements de *points*. Ne peut-on configurer aussi des arrangements de *mots*, et même peut-être des arrangements de *lettres*. Quand on fait des arrangements d'atomes, on imagine pouvoir les réaliser : les voir, les toucher et les manipuler. On se met en imagination à la place d'un ouvrier qui ferait avec ses mains. Quand on fait des arrangements de mots au contraire, on ne se met pas à la place d'un ouvrier qui fabriquerait : on compose. Héraclite n'avait peut-être pas l'imagination mécanique. Ni probablement non plus l'imagination plastique : celle qui travaille à mélanger des pâtes. Ses formules n'exercent pas l'imagination du tout. Elles exercent à *fabriquer en partant*. Ou à *regarder en se taisant*.

Mais les configurations de mots ne recouvrent jamais les arrangements de choses de façon tout à fait satisfaisante. Il faut tolérer qu'ils ne les recouvrent pas. Ce n'est pas une peinture. Ce n'est

(1) Cf. appendice au chapitre 2 : l'or et les marchandises, et le niodèlo de la vie mercantile à Ephèse.

d'eau marine coule en soleil et se reconstitue ; et probablement, un autre quantum marin coule en terre et se reconstitue dans un laps de temps. Un quantum de terre coule en mer et se reconstitue ; et peut-être, un autre quantum passe en flamme et se reconstitue. Les laps de temps ne sont pas forcément les mêmes, et les échanges peuvent être ou constants dans les deux sens, ou alternés, ou réguliers, ou spasmodiques. Un laps de temps plus long emboîte les autres, au bout duquel toutes les proportions sont rétablies.

Il faut donc soigneusement distinguer le niveau de la *circulation* et le niveau de la *révélation*. Au niveau de la circulation, un quantum de vapeur solaire incandescente coule en mer, et se reconstitue, dans le laps de temps d'une journée. Au niveau de la révélation, un quantum de *Pyr* coule en *Mer* à l'origine, et se reconstitue, dans le laps de temps de la grande année. La grande année = 360 fois une génération moyenne d'hommes de 30 ans (1).

Si on choisit le schéma linéaire de G. S. Kirk, on ne distingue plus un *Feu-fonds* et des *vapeurs incandescentes*. On ne distingue donc plus un niveau de la circulation et un niveau de la révélation. La grande année est simplement le laps de temps au bout duquel toutes les proportions sont rétablies comme elles étaient au commencement. On peut très bien lire comme cela, mais on sait moins bien en quoi consiste le privilège du feu.

Il existerait de toute façon quelque chose comme une *constante de l'écoulement*. C'est probablement ce que désigne au fragment 31b le terme de *logos*. Encore faut-il plus soigneusement distinguer :

1. Le *quantum* de feu engagé dans la circulation sous plusieurs formes.
- , 2. Les *proportions* des formes entre elles.

Selon que l'on traduit mesure (mass), ou *proportion* (proportion-*erhältnis*) on songe plutôt à l'un ou à l'autre. Tandis que *formule* (Wort) reste ambigu entre deux énoncés.

Il ne faut pas oublier non plus qu'au dire du fragment 31a, *Mer* est la première forme : la première *apparue*, ou la première *nommée*. Il y a donc des raisons de mettre le nom de la *Mer* en valeur comme suit :

Métamorphose de Pyr.

+ la moitié *feu* (prestèr).

Au commencement la *Mer*
et de *Mer*

+ la moitié *terre*.

(1) Pour le problème de la grande année, état de la question fourni par G. S. Kirk (C. F. p. 20, 263, 295, 300 à 302, 320). Nous avons accepté sa solution pour le laps de temps.

Terre

la chose coule en *Mer* et reçoit la même mesure qu'a«
commencement.

Feu

selon la correction proposée par H. Cherniss (1).

«Θάλασσα διαχέεται και μετρείται εις τον αυτών λόγον ὁμοίως πρότον
fy (1). »

Il reste des difficultés. Quand il y a trop de difficulté à mettre les textes d'accord les uns avec les autres, on peut choisir de les lire séparément, c'est-à-dire dans des chapitres différents. O. Gigon a cherché la solution dans cette voie. Il tient au schéma cyclique : mais le schéma cyclique serait celui d'une *anthropologie*. Le schéma dichotomique de Clément serait celui d'une *cosmologie*.

Selon cet auteur, le plus original de la cosmologie héraclitéenne serait la structure logique qui l'enferme, à savoir : le schéma des contraires rassemblés. Autrement, il s'agirait d'une cosmologie de tradition ionienne : elle part de *Mer*, comme de la première forme donnée au jour, et opère une division consécutive, de style archaïque, en *flamme* et *terre*, tout à fait comparable à la division en *chaud* et *froid*. *Pyr* constituerait une sorte de réserve invisible, tout à fait comparable à l'*apeiron* d'Anaximandre. Héraclite aurait

(1) La traduction proposée par H. Cherniss est :

« Sea is dispersed and is measured into the same logos as was at first ».

Elle reste aussi près que possible de la mise en mots attribuée à Clément, et réfère à l'échange de *Mer* contre toutes les autres choses, à l'aller et au retour. Il s'agit naturellement du feu apparu comme mer. Cela ne pose-t-il pas le problème d'un privilège *de la mer* parmi les formes en circulation ?

Au commencement a-t-il un sens *temporel* ou *principliel*? S'il a le sens temporel, ne faudrait-il pas lire avec la solennité des textes de la genèse : « Au commencement il y avait de la Mer ».

G. S. Kirk est hostile au sens *temporel*. Selon O. Gigon, le feu serait caché dessous la forme de la *Mer*. La *Mer* serait la première réserve visible. Le *Feu* est invisible, sous trois formes y compris celle d'un feu visible. Selon G. S. Kirk, le *Feu* est en circulation, et dans le schéma linéaire posé *en haut*, la *Mer au milieu*. Comme ils s'échangent sans cesse les uns contre les autres sans que jamais aucun l'emporte, il devient difficile de justifier le privilège du feu.

Il est curieux de remarquer que la querelle du sens *temporel* et du sens *principliel* réédite chez les modernes la querelle de Simplicius et de Philoppon. Simplicius tenait au sens *principliel* contre le sens *temporel*, parce qu'il voulait éliminer de la physique grecque la notion de *création* introduite par les chrétiens. Les modernes veulent lire Héraclite en termes de *cosmologie*, et non en termes de *cosmogonie*. Il s'agit bien d'une science du monde, avec sa formule de constitution ; il ne s'agit pas d'une histoire, ni surtout d'une genèse. Les modernes admettent assez dédaigneusement que, pour Empédocle, les lectures cosmogoniques restent valables. Simplicius refusait la lecture cosmogonique aussi pour Empédocle: Simplicius et Alexandre d'Aphrodise traduisaient les vieilles cosmogonies en hiérarchies de principes.

l'aller et au *singulier* au retour. Or la question, est d'importance : car il s'agit des âmes ! Les choses et les hommes en posséderaient chacun une, avec son caractère et *son nom*. La question ouverte est de savoir si *chaque âme*, au retour, garde son caractère et son nom ? Mais s'il s'agit de *l'âme*, mise à la place du *feu*, ce n'est peut-être en effet que du feu fragmenté par le passage en terre ? De *l'âme*, mise à la place du feu, n'aurait pas de *nom propre*.

Le fragment vient dans le contexte de Clément après une citation de vers attribuée à Orphée. Les vers attribués à Orphée ont été composés d'après le fragment héraclitéen ; ce n'est pas le fragment héraclitéen qui a mis en formule une doctrine orphique. Si cela est vrai, cela prouve que :

1° Les fragments héraclitéens ont été une source pour la littérature théologique tardive attribuée à Orphée ;

2° Le fragment qui substituait *psyché* à *pyr* était bien connu dans les cercles de théologiens.

Or, dans le contexte orphique (Kern, O. F. 226) « *psyché* est au *singulier* à l'aller et au retour » (v. 1, v. 3). *De l'âme* est traitée juste comme *de l'eau* et *de la terre*.

Clément est-il soupçonnable d'avoir remplacé un *singulier* par un *pluriel*, et de l'avoir fait assez maladroitement pour remettre un *singulier* au retour ? Incontestablement oui. Clément lit sous la *psyché* une *âme individuelle*; et même une *âme individuelle* avec un *nom d'homme*.

Maintenant, le fragment 77 possède *les âmes* au *pluriel* :

...« ψυχῆσι [τέρψιν ἢ] θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι. »

« Pour les âmes, (c'est volupté, ou bien) c'est mort, que de « devenir humides. »

Le fragment 77 laisse les âmes au *pluriel* quand elles fondent. Il identifie la mort de *l'âme* avec la volupté. Dans l'esprit de ceux qui l'ont composé, probablement d'après le fragment 36, le contenu est *psychologique* et *religieux*.

Tel que l'interprète Porphyre d'après Numénios, le contenu réfère à la *chute des âmes* dans le *flux du devenir*. La cause de la chute, c'est l'attrait de la volupté : les âmes désirent jouir avec un corps. Le texte rapporte au style indirect un dire attribué à Héraclite, sans que les mots soient authentifiés autrement que par comparaison avec le fragment 36. Rien n'authentifie le mot *volupté*: ce n'est peut-être qu'une explication psychologique et ascétique pour *la mort de l'âme*. *Psychai* est au *pluriel* dans le fragment 36 et dans le fragment 77 : mais les deux rapporteurs ont également leurs raisons de lire des âmes individuelles, quoique pour des croyances différentes. N'appartiennent-ils pas à une époque

où tous les hommes pensent qu'ils ont une âme, et maintes sectes s'affairent à la sauver ? Quant à l'attribut *humides*, il peut avoir été mis dans la phrase à la place de l'eau, sur le modèle de l'expression connue : *l'âme humide*. Ce qui reste le plus sûr, c'est *mourir* mis au passage entre deux termes : âme et eau. Il vaudrait mieux traduire en restaurant la belle expression « l'eau vit la mort de l'âme », plutôt que d'utiliser la pâle expression : « c'est mort pour les âmes de devenir humides ». On pourrait donc faire fond sur quelque sentence comme :

« Mort de l'âme c'est naissance de l'eau. » calquée sur :
« L'eau vit la mort du Feu. »

Un terme a été substitué à un autre. Ce n'est pas non plus pour rien. La question reste donc ouverte de savoir si *psyché* a un sens *psychologique*? Et si le signe de *la mort de l'âme*, ou au rebours sa vie, prend à date archaïque un sens *éthique* et *sotériologique*.

Le fragment 85. « θυμὸν μάχεσθαι χαλεπὸν · ὁ γὰρ ἂν θέλῃ ψυχῆς « ὀνεῖται. »

« C'est difficile de combattre le thymos : car ce qu'il veut s'achète « à prix d'âme (1). »

La phrase est authentifiée par le schéma de *l'échange compensatoire commercial* dans lequel elle est écrite : *de la psyché* s'échange contre du *thymos*. Mieux dit : de la *psyché* s'échange contre les objets pourchassés par le *thymos*.

Le contexte de Plutarque (Corolian, 22) parle d'un héros *mort à la guerre*. Il semble donc que Plutarque ait entendu par *thymos* : l'ardeur belliqueuse ; et par *psyché* tout simplement *la vie*. La phrase signifierait :

« Pour un héros, c'est difficile de résister à l'ardeur belliqueuse : « ce qu'elle veut s'achète au prix de la vie. »

Si ce sens était le bon, on aurait un indice que *psyché* en langue héraclitéenne signifie *la vie*. Mais si ce sens était le bon, on aurait un indice pour une dévalorisation de la *psyché* : en effet, tous les contextes héraclitéens authentifiés exaltent la mort du héros. Le *thymos* désignerait l'enthousiasme héroïque. Le héros fait bien d'échanger sa vie contre ce que veut son enthousiasme : à savoir, *la portion du héros* (Cf. D. K. 25 et 29).

Or ce sens va mal avec *le rang* donné à la *psyché* : le rang du feu. Si le *thymos* signifiait l'enthousiasme héroïque, il ne faudrait pas combattre *contre* lui mais *avec* lui.

Qu'on retourne donc plutôt à un autre fragment utilisant le verbe *vouloir*:

(1) Cf. Appendice pour le fragment 85.

Le fragment 95. « Il vaut mieux cacher son ignorance : (c'est du « travail dans la distension générale et après le vin) (1). »

Vraisemblablement la notion de *l'âme humide* était une expression connue des cercles héraclitéens pour désigner des *états d'ivresse*. Or Clément rapproche aussi les *états d'ivresse* des *états de sommeil*. Si ceux-ci signifient une *manière d'être de l'homme*, on ne fait pas d'hypothèse trop imprudente en admettant que les *états d'ivresse* signifient aussi dans la doctrine une *manière d'être de l'homme*. La prudence commande seulement d'écarter les interprétations de style alexandrin, à savoir : que l'âme humide, ou l'âme ivre, c'est l'âme tombée dans le flux du devenir, parce qu'elle y a été attirée par le désir de jouir avec un corps (2). Pour une interprétation de style archaïque, les textes parlent suffisamment. Les états d'ivresse ont pour caractère :

— Le bavardage de l'ignorance (D. K. 95).

— Ne pas savoir où l'on va (D. K. 117).

« ne pas savoir où l'on va » rappelle le *chemin oublié*. Marc-Aurèle cite rapidement :

« L'homme qui a oublié par où la route passe. » (D. K. 71).

Le chemin oublié à son tour évoque les itinéraires initiatiques écrits sur des amulettes, et enterrés avec les morts, pour qu'ils sachent bien reconnaître la source à la croisée des chemins, et le cyprès blanc qui marque la bonne route (3). Ces métaphores appartiennent probablement au vocabulaire des initiations. Si elles ne lui sont pas directement empruntées, elles en rappellent l'imagerie. Le sage y met le sens qu'il veut, et les alourdit de sens nouveau. Ici le sens pourrait s'approcher de *la troisième route de Parménide* : ce qu'on appelle une route, et qui est à proprement parler *un va-et-vient de créature errante*. La route servant communément de signe pour dire la démarche d'un logos bien conduit, ce

(1) « C'est du travail dans la distension générale après le vin » : rajouté de la main de Plutarque (?). Stobée donne : il vaut mieux cacher l'ignorance que de l'étaler.

(2) Interprétation donnée par Porphyre : déjà citée.

(3) D'après les tablettes orphiques :

D. K. Orphée, frs. 17, 18, 29, 20, 21.

Kern, O. F. 32 a, b, c, d, f, g.

Si la littérature signée du nom d'Orphée est assez souvent la constitution des initiations, ou si l'on a pris l'habitude de signer du nom d'Orphée les réformes à la constitution des initiations, il est normal de retrouver sous ce nom des éléments de leur vocabulaire et de leur symbolisme.

Que les présocratiques aient utilisé des éléments de ce vocabulaire et de ces symboles ne prouve rien quant à leur religion personnelle. Ils mettaient dessous des sens à eux. Vient un moment où la réforme des sens fait éclater tous les cadres. Mais si l'on veut bien admettre qu'ils connaissaient le vocabulaire et l'imagerie, l'étude attentive de leurs textes deviendrait une source pour reconstituer le vocabulaire.

va-et-vient de la créature errante ressemble au *bavardage* sans suite et sans conséquence, vomé par des hommes incapables de mettre du sens sous les mots, et ignorant même le sens que* leur parole dit sans eux. Ce comportement de l'homme ivre vient en effet tout près du *dire et faire des endormis*. Une autre expression pour l'homme privé de sens dit : il a *l'âme barbare*.

En bon français, tout le monde entend que l'âme en déliquescence ne vaut pas l'âme à l'état de vive flamme. On prendra déliquescence et la flamme pour des métaphores : mais c'est mieux que métaphore, un retour spontané au vocabulaire des cosmogonies. Le vocabulaire héraclitéen n'est plus le vocabulaire des cosmogonies, mais il n'est pas encore un vocabulaire de science physique. Il ne nomme pas des ingrédients matériels. L'âme est *de feu* : cela veut-il dire qu'elle soit de matière ? La question n'est même pas à poser, puisque la matière n'a même pas encore de nom. Que l'homme moderne apprenne donc à lire les textes archaïques en se débarrassant des mots qui n'appartiennent pas à leur registre. Qu'il apprenne à les lire en se débarrassant de ses propres structures de pensée. Le dualisme somato-psychique est devenu une structure de pensée. On s'en rend compte à la difficulté de s'en débarrasser. Ce n'est pas s'en débarrasser que de lire les vieux textes dans le sens d'un matérialisme infantile : on entend que l'âme-feu n'est rien que du feu, et on ne cesse de l'opposer sournoisement à une âme qui, elle, serait du pur esprit ! Or Héraclite n'a pas écrit : l'âme est du feu. Ni même : l'âme est une vapeur sèche. Ni même : l'âme est un feu doué de raison. Tout cela a été inventé après lui, peut-être d'après lui, et justement par des hommes qui eux savaient qu'ils avaient une âme. Lui, tout simplement, il a mis le mot *psyché* à la place du nom *pyr* dans une formule. Le mot psyché ne signifie probablement pas encore ce que l'homme moderne appelle son *âme*, et garde sûrement quelque chose du sens archaïque de *la vie*. Cependant, il a déjà une résonance psychologique, et reçoit des qualités éthiques, gnosologiques ou religieuses.

Cela ne suffit pas à créer un registre anthropologique différent, du registre qui parle avec les noms de la Terre, de la Mer et la flamme des météores. Mais le témoignage du mot invite tout de même à passer de la *circulation générale* à la *circulation vitale*. On ne cesse pas de prendre appui sur la terre, ni de contempler la mer où fondent les ouragans, mais on commence à songer au cycle de la naissance et de la mort. Il n'est pas nécessaire d'attribuer telle formule au chapitre d'une anthropologie, et tel autre au chapitre d'une cosmologie : tout se dit avec les mêmes formules. Il n'est pas nécessaire de poser l'homme à côté du monde, comme un microcosme semblable à un macrocosme. Tout simplement : on

les habillent avec le vocabulaire de la physis. Les modernes psychothérapies sont d'ailleurs parfaitement conscientes de la ressemblance de leur appareil théorique avec le vocabulaire et les notions de la thermodynamique. Ce qui montre que les anciens n'étaient ni si primitifs, ni si fous, quand ils faisaient de la physique en termes d'âme, ou de l'ascétique en termes de physis. Le moderne parle alors de *projection* : parce que lui n'imagine pas que les choses se passent ailleurs qu'à *l'intérieur de son âme*, d'ailleurs représentée comme non spatiale ! Quant à aller plus loin, soulever le voile qui cache comment, des profondeurs de sa vie érotique, l'homme a réussi à tirer des pressentiments et des images, juste celles qu'il fallait pour bâtir une prescience de la nature !. L'homme n'est probablement pas assez mûr encore pour changer cette énigme là en un logos clair !

Il est significatif que l'on trouve pour énoncer le nom des trois ou quatre *Grands* des listes différentes, et des arrangements variables. La même chose se vérifie plus clairement encore dans les poèmes empédocléens. En admettant que les figures de ce ballet soient imputables aux accidents de la transmission, encore faut-il rendre raison pour la diversité des registres de nomination. Un nom mis à la place d'un autre n'est indifférent que pour la légèreté des gens qui parlent trop. Le registre proprement théogonique des noms divins n'est d'ailleurs nullement sacrifié.

La solution par catégories scolaires range les registres sous les chapitres d'une cosmologie, d'une anthropologie, d'une théologie, et d'une ontologie. Mieux vaudrait les ranger selon un niveau de la perception. Au niveau de la réaction épidermique, le chaud se sépare du froid, le sec se sépare de l'humide. Au niveau de la révélation, surgissent les grandes masses : la mer, les côtes, les montagnes, les brouillards et les nuages pompés par la flamme solaire. Avec une prise de conscience mordant plus avant sur les racines, l'homme apprend à connaître « la nature du fondamental et du solide », l'être-en-écoulement, l'être-en-consommation. Il apprend à les connaître en expérimentant les émois de la vie érotique, et l'angoisse des cataclysmes. Puissance de l'Eau, c'est l'inondation qui la donne : l'hybris sexuelle est à éponger, pis qu'une inondation. Puissance du Feu, c'est l'incendie : l'hybris de colère est à éteindre pis qu'un incendie (D. K. 43). La puissance de la Terre, c'est l'attrait invincible du corps maternel. Plus avant encore, l'être au monde reprend son pouvoir de fascination, et avec son pouvoir de fascination, le visage énigmatique et le nom même des dieux.

Point n'est besoin alors d'admirer si l'averse, en tombant se sent voluptueuse. N'est-elle pas toujours Zeus visitant le sein de son

épouse ? L'homme en fécondant émet aussi une averse conduit« par l'éclair. Par l'acte de procréer l'homme rentre dans la circulation cosmique, et pour la circulation cosmique, nul meilleur modèle que l'acte de procréer. S'il retient sa semence, l'homme mortifie l'eau, et fait croître la mesure du feu. Il n'en faut pas dire davantage pour que les formules brillent et brûlent d'un sens ascétique sans aucune idéologie fantastique.

Hadès et Dionysos

« Ἰ μὴ γὰρ Διονύσω πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὑμνεον ἄσμα, αἰδοίοισιν
« ἀναιδέστατα εἴργασται ' ὤτος δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, στω μαίνονται
« καὶ ληναίζουσιν. »

« Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient la procession
« et chantaient l'hymne, un rite tout à fait honteux a été accompli
« devant les parties honteuses : or c'est le même que Hadès et
« Dionysos, pour qui ils mènent la danse des fous et le carrousel
« des lènes. »

« Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient la procession
« et chantaient l'hymne, le rite a été accompli pour Hadès sans le
« savoir : or c'est le même que Hadès et Dionysos, pour qui ils
« mènent la danse des fous et le carrousel des lènes (D. K. 15) (1). »

Il faut deux traductions françaises pour mal rendre les suggestions du jeu des mots. Le nom de l'Hadès fait un jeu de mots avec « αἰδέξ » = invisible. « αἰδέξ » à son tour avec « αἰδοῖα » = les parties honteuses. Et aussi avec le verbe « ἄδω » = je chante.

Maintenant « αἰδοῖα » est un de ces mots sous lesquels on peut mettre deux sens contraires. Car « αἰδοῖα » veut dire les parties *honteuses*. Mais « οἰδοῖος » peut prendre le sens actif de *respectueux*, et le sens passif de « *vénérable* ». Le cas n'est pas unique dans le vocabulaire héraclitéen : c'est ainsi que l'expression « ἔχειν μόρους » prend le sens de *tenir son lot*, c'est-à-dire être sur le point de *mourir*, ou de tenir son *lot de vie*. Naturellement ces mots à double entente touchent *la pudeur et la peur de la mort*. C'est humain ! C'est même un fait humain que les expressions à sens réversible tendent à fixer leur sens du *mauvais* côté : donc du côté de la honte et du côté de la mort. Mais Héraclite n'est-il justement pas l'écrivain dont on attend qu'il renverse les sens ?

Maintenant, le fragment a été cité *avec faveur* par Clément d'Alexandrie, dans un chapitre qui condamne les cultes phalliques. Le sens donné par Clément est quelque chose comme : ces cultes sont une honte, ils iront tous en enfer. Clément a lu dans la première partie de la phrase : « des rites honteux sont accomplis pour ou

(1) Cf. Appendice pour le fragment 15.

CHAPITRE III

L'HOMME ET LE DIEU

La dualité de *l'homme* et du *dieu* est un article de tradition. La sensibilité grecque l'a commenté sous des variantes qui vont de la lamentation à la rébellion. Pindare par exemple a conservé le sens d'une *partition dichotomique*, mais il s'en sert comme d'un cadre pour chanter le *néant de l'homme*:

« Une race des hommes
« Une race des dieux : les deux
« nées de même mère ; la distance
« du Pouvoir les sépare... »
(Néméenne 6 — v. 1, 2, 3).

« Éphémères !... Chacun de nous, qu'est-il donc ?
« Que n'est-il pas ?
« L'homme est le rêve d'une ombre... »
(Pythiques 8, épode 5, v. 1, 2, 3).

Eschyle s'élève jusqu'à la revendication de la misère propre. Et le long d'une tradition inaugurée semblerait-il par Démocrite, l'homme se renferme dans sa citadelle, en opposant le *silence*, au *non-souci* des bienheureux. Avant même, dans la tradition hésiodique, et dans le registre propre aux cosmogonies, la dualité de l'homme et du dieu prend une signification plus ample : le cadre même dans lequel le monde pousse et se montre au jour.

Il existe en effet trois entités nées à l'origine : Chaos (1), Terre, Amour. Terre à l'origine fait un « siège dont on ne glisse pas », une « base de sécurité *pour tous* » (Théogonie, 116). A la seconde génération commencent les *partitions dichotomiques*: d'un côté Chaos

(1) Chaos ne désigne pas un magma confus. Chaos désigne une *fente*. D'après Cornford, la fente entre le ciel et la terre. Mais on peut objecter à cette interprétation que Chaos existe avant la séparation du Ciel et de la Terre. Une lente ouverture quand rien n'existe encore n'est pas facile à imaginer. Peut-on traduire *du vide*?

nommés *naissent* ou *poussent*: les tout à fait premiers, tout seuls ou de rien. Les seconds, par scissiparité à partir des premiers. Et les autres, par mélange d'amour. « Naître de personne ou de rien » ouvre une problématique. La pensée cosmogonique y était si bien sensibilisée, qu'elle n'a cessé au cours de sa croissance d'inventer, en supposant, derrière les premiers nommés, des inconnus *non nommés* ou *non nommables*. Peine perdue ! Un trou se recrease toujours par derrière. Quel génie a donc inventé de nommer tout à fait au commencement : le trou ? Un vide s'ouvre dans l'imagination. Le discours a prétendu le combler en nommant au commencement... le Commencement ou le Principe : *arché*. Ou en nommant de *l'étant toujours* (ἄει ὄν). Ainsi a commencé une nouvelle espèce de discours : qu'on l'appelle discours de la physis ou du cosmos, cela ne l'empêche pas d'être à sa façon un *discours sacré*.

Héraclite demeure donc fidèle à la tradition hésiodique en *refusant* la formule créationniste : ce cosmos, nul démiurge ne l'a fait. Mais Héraclite *corrige* Hésiode en refusant la formule simplement physique : il a poussé tout seul ou de rien. Et il s'inscrit parmi les inventeurs d'une nouvelle espèce de discours en prononçant : il a été, il est, il sera. La formule de l'éternité comble le trou. Cependant Héraclite n'a pas encore inventé de nommer l'être, ni le *toujours étant* pour sujet.

Quel est donc le sujet pour la formule de l'éternité ? C'est un *cosmos*. Il vaut mieux éviter de lire la formule de l'éternité dans un emploi copulatif : pratiquement, il faut ponctuer fortement après la formule de l'éternité, et lire le feu en apposition :

« Ce cosmos, a été, est, et sera : feu toujours vivant... »

Et il vaut mieux accentuer fortement les verbes, ou les expressions verbales. *Cosmos* fait un sujet possible pour la formule de l'éternité. *Logos* fait un sujet possible pour la formule au participe : *étant toujours* (1). *Feu* fait un sujet possible pour : *il vit toujours*. On peut donc écrire : le feu toujours vivant. Cela veut-il dire que son statut soit au-dessus de tout ce qui *vit-et-meurt* ? Ou simplement, qu'il représente le *côté de vie* de tout ce qui vit et meurt ? La mise en apposition certifie une équivalence qu'il vaut mieux éviter de trop presser. Le feu pâlit pour devenir un simple signe du *Toujours Vivant*.

Si cette lecture était bonne, ce serait peine perdue que de se fatiguer à résoudre le problème : comment un feu (sous-entendu

(1) Cf. frag. 1 « Ce logos étant toujours » : si on associe l'adverbe *toujours* au participe *étant*.

de la matière) serait-il en même temps un *ordre* ? Fût-ce pour faire remarquer que la pensée de cet âge n'abstrait pas *l'ordre* de son *support matériel*, ni un *arrangement*, des *formes* bien arrangées. Ce sont des signes ! Ce sont des mots ! Et ces mots, pris pour dire quelque chose de difficile, le disent ou le signifient mal. Encore faut-il ajouter que la lecture n'est pas seulement un art de faire l'analyse grammaticale correcte des phrases. Faite au contact des choses, la lecture est inséparable de l'art de les regarder. Il faudrait distinguer un progrès entre plusieurs attitudes :

1° Regarder avec les yeux grand-ouverts et l'esprit en éveil, tout vit-et-meurt : et on peut lire dans le sens de la mort, aussi bien que dans le sens de la vie. Il faut même s'efforcer de lire alternativement dans les deux sens, en insistant sur le sens de la mort, parce que c'est précisément celui qui fait peur, et que les endormis oublient.

2° Mettre en mot : « en arrangeant ses phrases selon la nature pour dire* la chose comme elle est » ;

3° Nommer un *Toujours Vivant*, et même un *Toujours Étant*. L'appréhender avec un nom, tout en regardant l'arrangement des choses alentour, tel qu'il se présente aux yeux grand-ouverts et à l'esprit en éveil.

Pour un moderne, il serait tentant de s'exprimer en disant que l'on passe de la contemplation à la phénoménologie, et de la phénoménologie à l'ontologie. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Pratiquement : une contemplation appuyée au paysage, ou au visage de l'univers, est suivie par une contemplation armée avec des mots, et les règles de la grammaire et de la poésie. La contemplation demeure quelque chose d'autre que l'observation armée avec de l'algèbre. Pourquoi ? Ce n'est pas seulement parce que les mots sont plus savoureux que les symboles algébriques, et les règles différentes des règles du calcul des équations. C'est surtout parce que *Cosmos* a hérité la piété adressée par Hésiode à *la Terre* maternelle. Parce que l'art de mettre la chose en mots ressemble à un exercice d'ascèse, vraisemblablement inspiré par une croyance archaïque : à manier la langue grecque avec de bonnes règles, on devine des sens divins !

Il reste qu'on peut substituer à cette lecture poétique, une lecture scientifique. Cela donne :

« L'ordre des choses, pommun aux trois formes en processus « d'échange compensatoire, n'a pas été créé : il a été, il est, il sera : « feu toujours vivant dans la tension des forces contraires du s'al- « lumer et du s'éteindre. »

La lecture serait tout à fait satisfaisante si la formule de l'éternité,

Le verbe choisi pour montrer l'opposition de *l'homme* et du *dieu* est un verbe signifiant : *produire au jour*. Le verbe choisi au contraire pour montrer l'opposition de *l'homme* et de *l'esclave* est un verbe signifiant : *faire*. Les deux oppositions n'appartiennent donc pas au même niveau. La Guerre *fait* des esclaves. Elle force les dieux à *se révéler*. L'opposition n'a pas la même valeur que celle de *faire* dans la formule créationniste, et de *pousser* dans la formule cosmogonique. On ne peut pas les superposer. Mais il faut les retenir côte à côte. Ces minuties font sortir les sens.

Pour le dernier membre de la phrase, le sens se forme simplement à partir de l'expérience tragique du monde antique : la Guerre fait avec les vaincus des esclaves, avec les vainqueurs des maîtres. A partir de la même expérience tragique on formerait un bon sens pour le membre précédent : avec les vainqueurs vivants elle fait des maîtres, avec les autres elle fait des morts. Le dieu c'est *l'homme mort à la guerre*. « Dieux et hommes l'honorent également » (D. K.24).

Mais pourquoi serait-il écrit que la guerre le fait *sortir au jour*? Les morts ne disparaissent-ils pas au contraire, en rentrant sous terre, dans le royaume de l'Invisible? Réponse : ce n'est pas *le mort* que la Guerre fait sortir au jour, c'est la *disposition héroïque*. Le *divin* désignerait donc la vertu manifestée dans les circonstances tragiques, au passage hors des limites de la condition humaine. La formule ne parle pas du sort des morts après la bataille, elle parle de la manifestation de l'héroïsme sur le champ de bataille.

Faut-il encore l'entendre avec le sens restrictif : le divin n'est *rien que* l'exaltation de la vertu humaine? Non sans doute! mais vraisemblablement dans le sens positif : du divin se montre avec le déploiement de l'héroïsme. Les hommes de cette couche de culture ne voyaient peut-être plus les dieux profiler leur silhouette dans le poudroiement de la lumière, ou dans la poussière du champ de bataille. Mais ils croyaient encore que quelque chose de *divin* se montre dans la conduite extraordinaire des combattants, et dans l'issue imprévisible des combats. Fureur guerrière et panique sont toujours le *fait de Dieu*.

Le sage n'aurait donc pas forcément voulu rabaisser le divin. Sa doctrine n'irait pas forcément dans le sens d'un humanisme. Il inviterait l'homme à se dépasser. Il ne l'encourage pas banalement à croître en vertu en lui donnant « du divin » par rhétorique. Il l'excite à franchir les limites de sa condition. La guerre est un moyen à la portée de l'homme libre pour expérimenter l'enthousiasme. Ce n'est pas le seul, car il faut que : « les hommes se battent pour leur loi comme pour leur rempart (D. K. 44). Or, se battre pour les remparts se fait *avec les armes à la bataille*; se battre pour la loi se fait avec la *parole au conseil*. L'enthousiasme à la guerre

ne serait donc qu'une façon entre autres de faire éclater le divin ; mais c'est un bon modèle, parce qu'à la guerre *la mort de l'homme* s'entend au sens propre. L'autre modèle serait l'apothéose par inspiration.

Par des voies médicales, G. S. Kirk aboutit aussi à la conclusion que : l'enthousiasme à la guerre est la condition de l'immortalité pour les héros. Rien de mystique ne se cache ici. L'enthousiasme n'est rien que de réchauffement par agitation. Il rend apte à respirer du feu dans l'ambiance, et à mettre la psyché à l'état de sécheresse inflammable. Les hommes morts dans leur lit ont l'âme en déliquescence. Tant pis pour les blessés : s'ils étaient morts sur le coup, ils auraient gardé leur chance d'immortalité ! Dans le lit, ils ont eu malheureusement le temps de se refroidir l'âme. La médecine grecque de l'âge savait déjà sans doute considérer ces choses avec objectivité (1).

Il aurait donc existé en Grèce une doctrine de l'immortalité *rien que pour quelques-uns* : non pas forcément les meilleurs, ni ceux que les dieux préfèrent, mais ceux qui sont morts dans les conditions psycho-physiques requises, à savoir, échauffement et surexcitation. Si cette doctrine a existé, elle ne brille pas tellement par « originalité » que par positivité. Rien d'original en Grèce à faire un sort à part aux héros. Les rites d'héroïsation ne sont-ils pas toujours vivants, avec les croyances qui les accompagnent ? Ce qui serait scandaleux, c'est d'interpréter le privilège reconnu des héros en termes de pensée médicale : ils sont morts en état d'échauffement. Donc leur privilège n'est ni la récompense d'un mérite, ni la grâce d'un dieu, mais l'effet d'une cause naturelle. La cause naturelle ignore le sort des braves gens qui meurent dans leur lit, et même le sort des héros refroidis. Faut-il attribuer un pareil degré de positivité aréligieuse et amoral à cet âge de culture ? D'autres fragments semblent parler contre.

Le fragment 25.

« μόροι γάρ μέζονες μέζονας μοίρας λαγχάνουσι. »

«... car de plus grands morts obtiennent en partage de plus «grandes portions. »

"Voici le modèle même de la formule à double sens (2). Le sujet et le complément signifient : un lot et une portion. Pour « moros », le sens de mort serait dérivé : on serait passé de « lot de vie »

(1) A. J. P. LXX, (p. 384 à 393) — « Les morts à la guerre ».

(2) Freud assimile les inversions de sens à l'aide desquels on découvre le contenu latent des rêves, aux inversions de sens rendues possibles par la propriété de certaines expressions archaïques de signifier à la fois des choses contraires : particulièrement quand il s'agit de la vie et de la mort, de l'amour et de la haine, de la honte et du respect.

Il est donc très difficile d'éliminer à la fois l'idée de mérite, et l'idée d'un privilège fait par les dieux. On serait loin de la conception à la fois areligieuse et amoral, selon laquelle le hasard de la guerre donnerait ou refuserait l'immortalité. A moins que l'astuce de la médecine n'ait inventé de tuer exprès les hommes en état de colère, d'inspiration, d'excitation érotique, ou simplement d'agitation violente, pour assurer à leur âme une forme d'immortalité (1).

La lecture qui introduit l'idée de privilège et de grâce s'accorde aussi le mieux avec l'interprétation donnée au fragment 53 : *la guerre force le dieu à se montrer*. Nul besoin alors d'imaginer une vie bienheureuse : le divin explose au jour et sur le champ de bataille. Quant à ce qui attend le héros *après*, la question reste ouverte et entière.

La sobriété des formules héraclitéennes ne permet que difficilement de vérifier les emprunts faits aux croyances du milieu de culture, et difficilement d'apprécier les innovations révolutionnaires. C'est pourquoi la comparaison d'Héraclite avec Empédocle est éclairante. Or, il existe dans le texte des Purifications un mouvement poétique où le maître proclame sa divinité. Il le fait en évoquant les honneurs que la foule lui rend (Fr. 112). Ce singulier mouvement fait contraste presque terme à terme avec un fragment de l'enseignement à Pausanias : le maître rappelle avec sévérité le disciple aux limites de la condition humaine, et le met en garde contre une apothéose où la violence des hommages publics le voudrait hisser. Faut-il expliquer la contrariété par le fait que, dans un cas, il s'agirait du maître, dans l'autre, de l'élève ? Mais l'élève est un apprenti-maître, et même, on lui enseigne à réveiller l'esprit des morts (Fr. 111). Il vaut mieux admettre que les schèmes de culture de la Grèce archaïque toléraient un type de conduite dans lequel la sobriété de l'enseignement fait place à l'enthousiasme de la prophétie, et la pratique médicale à la thaumaturgie. L'homme se dresse alors rayonnant d'un éclat surhumain, et *la rumeur* l'accompagne : soit que la violence de l'appel des foules ait forcé le dieu de sortir, soit que le dieu en se montrant ait provoqué les grands hommages publics. De toutes façons, des cérémonies telles que le triomphe religieux décrit au fragment 112 étaient

(1) Ceci n'est pas écrit par manière de jeu : il est possible et même probable que l'on touche un point de doctrine en touchant la question de la *disposition favorable à la mort*. Seulement nous croyons improbable que la bonne disposition soit celle de l'agitation violente, et beaucoup plus probable qu'elle soit celle obtenue par une *ascèse du discours*. D'une certaine façon elle préformerait ce qui deviendra plus tard la paix du sage stoïcien. D'une certaine façon elle précéderait aussi la disposition de Socrate mourant : mourir tout en entretenant une belle conversation ou de beaux discours. Contre : la *colère* d'Œdipe avant son *herolsaïon*.

possibles. Elles étaient censées manifester *du divin*, et le fait d'en vivre une au centre des hommages imposait la conscience d'une identification avec le dieu. La leçon sévère du fragment 3 témoignerait alors que le sage avait fait cette expérience, et l'ayant faite en avait gardé un souvenir non exempt de frayeur ni de remords.

La fureur guerrière ne serait donc pas le seul mode de l'enthousiasme, à la faveur duquel un dieu sortirait au jour en brisant la forme de l'homme. Il faut faire place au triomphe qui entoure dans la cérémonie l'homme pris pour devin par les foules. La sobriété héraclitéenne semble loin de ces débordements. A vrai dire, elle pécherait plutôt par l'excès inverse : elle ramasse plusieurs sens dans une formule à facettes d'énigme, dont l'intelligence découvre *quelque chose de divin*. L'excès inverse est aussi une façon d'imiter le dieu, et même un dieu des plus redoutables : le maître des usages dangereux de la parole. On est donc autorisé à chercher aussi dans Héraclite un mode original de l'apothéose, sur des chemins autres que les chemins de la guerre. L'ascèse du discours place l'homme dans le combat du sens et des mots : quelque chose de divin se montre avec le sens !

Quant à ce qui attend l'homme *après*, fût-il un maître averti dans les usages de la parole, la question reste ouverte et entière. Tout ce qu'il la comparaison avec Empédocle éclaire c'est qu'il n'est nullement impossible d'associer :

1° Une croyance au divin manifestée à la bataille, à la cérémonie, ou dans les éclats du discours ;

2° Une croyance à l'origine daimonique du héros, du poète et du devin, et en son retour royal.

Elle n'éclaire pas le point de savoir si Héraclite a entretenu de pareilles croyances, ou s'il les a délibérément sacrifiées.

La Humeur (1). « αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντί σπάντων οἱ ἀριστοὶ, κλέος « ἀέναον θνητῶν · οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηται δικωσπερ κτήνεα. »

« Car les meilleurs choisissent Une Chose contre toutes : une « rumeur de gloire immortelle contre les choses mortelles. Quant

(1) Cf. Appendice : Bibliographie pour le fragment 29.

Ce chapitre était rédigé quand est venu à notre connaissance l'article de A. Rivier (Revue de Philologie, XXX, 1956, p. 37 à 61), sur les fragments 34 et 35 de Xénophane. Bien que l'étude porte sur le vocabulaire de Xénophane, elle semble valoir aussi pour le vocabulaire d'Héraclite. *Dokos* (δόκος) était pris par Wilamowitz, Diels et Kranz au sens de l'opinion entachée d'illusion. Si l'on retourne à la racine *dek* : elle désignerait ce qui a été posé comme valable ou convenable. H. Frankel donne aussi à *Dokos* le sens de l'opinion valable. Redressement similaire en ce qui concerne le *Kléos*.

Ces observations vaudraient pour l'interprétation de *dokeonta* et de *dokimolalos* au fragment 28. Il s'agit d'opinions tout à fait, dignes de créance, et d'un homme de tout à fait bonne foi. On les oppose aux témoins des mensonges. Mais il est possible qu'il

plus de vérité a pour conséquence la chute des autres dans un monde de signes dévalorisés ?

Quoi qu'il en soit, l'examen des formules 29, 39 et 53 oriente dans le sens d'une anthropo-théologie. Dans la formule 29, il s'agit des meilleurs des hommes. Dans la formule 39, d'un homme tout à fait excellent. Dans la formule 53, de l'homme en train de passer en dieu. Il est donc prudent de se contenter du sens acquis : quand l'homme passe en dieu, le passage se fait *avec éclat sur le champ de bataille*. Du divin se montre au jour comme cela. Il faut probablement lui ajouter ce sens supplémentaire : du divin se montre au jour aussi, quand *une Rumeur de Gloire accompagne un nom*. Quand le nom au contraire tombe au silence, et l'exploit à l'oubli, des puissances occultes, des Malfaisantes, ont agi exprès pour le *diminuer* (1).

Le Logos de l'Homme

« Τιμά δε γίνεται

« ὦν θεός ἄβρον αυξει >όγον τεθνκκτότων

« βοαθόον »

« L'honneur va à ceux dont

« le dieu fait croître un beau logos

« venu au secours des morts... »

(Pindare, 7^e Néméenne - 2^e Antistrophe.)

Pindare connaissait l'expression : *le logos de l'homme*. Un peu plus haut dans la même ode (7^e Néméenne, 1^{re} épode), il nomme un *logos d'Ulysse*. Le logos d'Ulysse est plus abondant que les épreuves ou les exploits d'Ulysse ne le méritent. Il emploie alors les mêmes mots qu'Héraclite : « le logos de Bias est plus abondant que celui des autres hommes ». Pindare connaît aussi l'expression : *faire croître le logos*. Elle se retrouve à la formule 115 d'Héraclite : « le logos de l'âme est en train de croître ».

Maintenant ces rencontres peuvent être expliquées de deux manières :

— Ou bien la septième Néméenne imite directement Héraclite. La septième Néméenne est écrite en l'honneur d'un prince philo-

(1) Cette interprétation est corroborée par deux références :

1" Hésiode : dans le catalogue des enfants de la Nuit, Hésiode fait une place à un rang élevé à un couple : Sarcasme, Détresse. Ils viennent juste après le groupe de la Mort et du Sommeil. Le Sarcasme désignerait la puissance qui fait *diminuer les gloires*, et rentrer l'homme dans l'oubli ;

2" Eschyle — Euménides — Chœur des Erinyes : (strophe 3, v. 368 à 370).

« Les gloires humaines, même les plus sacrées sous la lumière

« vont se fondant, diminuent et se perdent sous terre,

« sous l'attaque de nos voiles noirs, et l'effet de nos danses maléfiques. »

sophe. S'il était philosophe héraclitéen, Pindare aurait adopté son vocabulaire pour le célébrer (1).

— Ou bien la septième Néméenne utilise les expressions d'un vocabulaire traditionnel commun à Pindare et à Héraclite.

Dans ce cas, Pindare donnerait les sens traditionnels. Héraclite aurait élaboré à partir de là des sens originaux et plus riches. Dans l'autre cas, Pindare donnerait les sens Héraclitéens, en les adaptant pour les rendre accessibles à son public. Dans les deux cas, il est sage de partir du sens de Pindare.

Or, le sens de Pindare n'est pas douteux. Il s'inscrit dans le cadre de la doctrine de la vocation du chanteur. Le *logos d'Ulysse* c'est tout *ce que les aèdes racontent de lui* : ils en racontent beaucoup plus qu'Ulysse ne mérite. Suit une attaque contre les *fabricants de la fausse gloire*. Les aèdes ont le pouvoir de sauver l'exploit de l'homme en le faisant sortir au jour du chant. Ils ont le pouvoir de le faire rentrer dans la nuit du silence. Et ils disposent de la *mesure* à donner à l'éloge de l'homme : au sens technique précis du moment de l'entamer, du moment de la clore, et du nombre de vers à y attribuer. Ils peuvent donc la *faire croître* ou la *faire diminuer*.

Il existe une démesure des chanteurs. Elle se traduirait : « Les chanteurs font croître le logos de l'homme ».

Pindare protesterait avec piété contre la démesure de la corporation en corrigeant :

« Le dieu fait croître le logos de l'homme. »

Sa propre doctrine se préciserait donc entre une vieille croyance et la démesure de la corporation. La vieille croyance :

— Quand une rumeur de gloire se fait autour d'un nom, le divin est à l'œuvre. Quand le silence se fait autour d'un nom, quelqu'enfant de Ténèbre est à l'œuvre.

La démesure de la corporation :

— Les chanteurs disposent de la mesure à donner à l'éloge et au blâme. Ils font et défont les gloires.

La solution de la piété de Pindare :

— Le chanteur est commis par les dieux pour apprécier et garder la *juste mesure* à donner à l'éloge et au blâme.

Le chanteur possède un pouvoir efficace et dangereux. Mais pourquoi ? L'explication vient avec l'expression : *venu au secours des morts* ». L'ode amène auparavant quelques morceaux de

(1) Un prince de Cvrène (Cf. notice de A. Puech). Pindare dit de lui qu'il avait reçu un très bon lot, puisqu'il avait l'énergie des grandes actions, sans avoir perdu l'intelligence. Cela signifie-t-il que, pour Pindare, le lot de l'homme est une disposition de l'esprit et du caractère ? Le sens viendrait alors très près de Héraclite 119.

la langue homérique : ne désignant pas la moitié de l'homme vivant, mais quelque chose de l'homme mort. Que veut dire au juste l'expression : *logos de la psyché*? On peut déjà prendre le problème par le biais du verbe *croître*. Une vieille croyance disait :

— Les dieux font *croître* ou font *diminuer* la rumeur de gloire autour d'un nom.

La corporation des chanteurs émettait une prétention démesurée :

— Les chanteurs disposent de *la mesure* à accorder à l'éloge de l'homme.

Et Pindare corrigeait :

— Les dieux font croître un *logos de l'homme*. Un chanteur commis par les dieux dispose les mesures.

Dans ce contexte la formule héraclitienne a l'air de riposter aux uns et aux autres : le logos de l'âme *croît indéfiniment* et *croît tout seul*. Il grandit de soi-même. Elle contiendrait donc une double protestation :

1° Une protestation contre la démesure des chanteurs : non, les morts ne sont pas à la merci de leur démesure. Les morts ne sont pas à la merci d'un faussaire de la gloire ;

2° Une protestation contre les puissances maléfiques, capables de faire diminuer les gloires, et rentrer l'homme ou l'âme dans l'invisible.

Avec la double protestation, elle contiendrait l'assurance que l'homme vient au *secours de soi-même*. Sa psyché se défend pas mal toute seule ! Si cette interprétation était bonne, elle irait en effet dans le sens d'un humanisme, et bien mieux que d'un humanisme, dans le sens de la constitution de l'homme. Il n'a plus besoin pour se saisir d'une *image dans les yeux de l'autre*, ni davantage d'un *discours dans la bouche du chanteur*. Un logos appartient en propre à « son âme ». Mieux que l'immortalité cela fonde la *consistance de l'homme*. Un logos n'est pas « le rêve d'une ombre ».

Un: texte d'Empédocle existe dans lequel on retrouve des *choses* (neutre pluriel) qui *croissent d'elles-mêmes* ou toutes seules. Le texte est difficile à lire : ces choses croîtraient et se changeraient en une manière d'être propre à l'homme, et en tous cas, elles croîtraient par ses soins (fragment 110) (1). Ces choses seraient ou bien les *racines*, ou bien les *paroles du maître*, et très probablement, les racines *mises en mots*: donc, un enseignement, mais un enseignement doué par lui-même de vitalité. Quand l'homme y prête ses soins, l'enseignement grandit tout seul et fait des rejetons.

(1) L'interprétation du fragment 110 est reprise et discutée dans le chapitre IV sur Empédocle.

Quand l'homme n'y prête pas de soins, toutes les vérités s'en vont chacune de son côté. L'interprétation la plus plausible que l'on puisse donner à ce texte obscur serait que : la leçon d'un maître fait vivre les choses dans les mots, et avec des mots les plante dans des entrailles humaines comme dans un terroir. D'une certaine façon, les choses y vivent une vie autonome. D'une autre façon, elles y vivent une vie d'homme. Elles vivent en tous cas dans la transmission d'homme à homme. La comparaison orienterait donc vers une hypothèse nouvelle : *la leçon croît toute seule*, en ce sens que les pensers sages en enfantent d'autres, pour le même homme et en passant d'homme à homme, donc le long d'une tradition.

D. K. 78. On donnerait avec cette hypothèse un bon sens à une autre formule :

« ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ εἶχει. »

« La manière d'être de l'homme ne possède pas les pensers « sages. »

« La manière d'être du dieu possède les pensers sages. »

Il suffit de conserver à « gnomas », dans l'emploi pluriel, le sens traditionnel de : *dits de sagesse* : sens mis en mots. Quand un homme les forme ou les acquiert, il passe d'une manière trop humaine à une manière toute divine d'être. *Du divin* se montre au jour quand le trésor des pensers sages grandit dans l'homme et en passant d'homme à homme (1).

Si cette interprétation était bonne, on pourrait lire encore autrement la formule de Bias de Priène. Ne fut-il pas un des sept sages de la tradition ? Qui sait si son *logos d'homme*, ce logos qui fut plus abondant, plus riche, ou plus nombreux que celui des autres hommes, ne représenterait pas le *trésor de pensers sages* conquis et transmis par lui ? Il n'a pas encore fini de croître !

Or on avait traduit le logos de Bias : le *compte* que les hommes en tiennent, la *mesure de l'éloge* que les poètes en font, ou tout simplement *sa légende*. Est-il impossible d'accorder les deux sens ?

La tradition commune de la Grèce les accorderait très bien :

(1) Pour l'interprétation de la formule 78, on peut encore utiliser un sens archaïque du terme éthos : la demeure. On forme ainsi le joli sens :

« La maison de l'homme est vide de formules de sagesse. La maison du dieu en est pleine. »

Il évoque la coutume d'écrire des sentences sur les murs des temples. On écrivait sur les murs de Delphes des sentences dans le style des formules de sagesse. Il évoque aussi une image socratique : l'armoire que l'on ouvre et trouve pleine de petits dieux : ainsi Socrate, plein de sens divins !

lui attribue, y a-t-il chance quelconque qu'il ait devancé Pascal sur les routes de l'infini, et pressenti la théorie de l'univers en expansion ?

Il n'y a même pas de preuve qu'il ait fait usage de figures géométriques. Tout dépend de la formule D. K. 103. Or la formule D. K. 103 se lirait mieux comme ceci (selon une correction de Wilamowitz) :

« ξυνον γαρ ἀρχή και πέρας. »

« Commencement et Fin sont chose commune. »

Sur le modèle de maintes formules où deux contraires sont déclarés *chose commune* ou *un et le même*. Quelque commentateur ancien instruit dans la géométrie aurait glosé un exemple à lui : par exemple, à la circonférence d'un cercle (1). Voici donc le commentateur moderne frustré de géométrie, frustré de l'infini pascalien, et frustré de l'univers en dilatation !

Que l'on revienne donc au registre simple d'un vocabulaire de tradition. « ὁδός » y reprendrait le sens qu'il a souvent dans Pindare, et qu'il a encore au début du poème parménidien : la *Roule* sur laquelle la *Parole* avance, lancée, avec l'élan de l'inspiration, la structure rythmo-poétique des vers, la structure grammaticale des phrases, et le mode de leur enchaînement. Dans le discours héraclitéen il y a des *roules de Vâme*, et cette âme est *peut-être* une *âme-sphère* (D. K. 45). Dans le discours parménidien il y a *sâremont* une sphère. Le discours enchaîne les attributs qui l'enrichissent. Il ne faut pas se représenter le discours parménidien sur le modèle d'un discours euclidien : non pas des propositions se déduisant les unes des autres, mais tout simplement, des signes posés les uns après les autres comme des *bornes sur une roule*. Les signes sont *les mots* d'un vocabulaire sobre. Et d'ailleurs la route tourne en rond. C'est pourquoi : « C'est *chose commune* pour moi d'où je commence, car j'y retournerai. » (Fr. 5).

Le fragment 5 de Parménide dit la même chose que le fragment 103 d'Héraclite :

« Commencement et fin sont chose commune. »

Il s'agirait de la *structure du discours*. On a avantage à comparer par ce biais les trois grands : Héraclite, Parménide, et aussi Empédocle. Empédocle accuse des gens inconnus parce que : « ils *nouent les têtes* les unes avec les autres » au lieu de cheminer sagement

(1) Il est possible qu'Héraclite ait seulement écrit : le commencement et la fin sont chose commune. L'illustration du cercle aurait été fournie par un glossateur. En effet, les images mathématiques ne se trouvent pas autrement chez Héraclite. Il est possible aussi qu'Héraclite lui-même ait donné l'illustration du cercle. Elle servirait seulement à illustrer un cas où on vérifie que deux contraires sont chose commune.

« *par une seule voie simple des discours* » (Empédocle, fragment 24). Les discours des trois n'ont pas la même démarche. Et ils n'expriment pas leur but avec les mêmes mots.

— Parménide : Il avance par une seule route et il découvre *l'être*.

— Héraclite : Il chemine par toutes sortes de chemins en explorant *l'âme* : et il ne trouve jamais le bout.

— Empédocle : Il grossit en rassemblant les membres dispersés *du dieu*.

Si le discours à voie unique de Parménide tourne en rond, le discours à multiples chemins d'Héraclite ressemblerait à un labyrinthe. On entre par n'importe quelle porte, mais on ne trouve jamais le bout. On passe plusieurs fois par le même croisement, mais on rencontre des chemins toujours nouveaux. En effet, les signes ne s'alignent pas sur une route à sens unique, de façon à composer une *suite linéaire* ininterrompue de vers. Ils composent des *arrangements de mots*, chacun parfait comme un petit cosmos, et parfois bien arrondis avec le même signe au début et à la fin. La phrase arrange ensemble plusieurs signes, et le même signe entre avec d'autres dans de multiples combinaisons. Telles les figures d'un ballet, ou peut-être, les figures changeantes des constellations. On peut donc commencer par un signe ou par l'autre, et sauter de phrase en phrase, selon des voies d'association multiples. On fera *croître le sens* sans jamais parvenir au bout.

Est-ce un hasard si l'on trouve des sens en sautant de phrase en phrase, selon le fil conducteur des mots ? Ou bien est-ce que cette méthode, qui a l'air imposée par l'état fragmentaire des restes, réussirait à enrichir, parce qu'elle calquerait la démarche même du discours héraclitéen ? Si tel était le cas, on devrait attendre que la recherche en effet enrichisse, mais ne mène à aucune issue. Il est vrai qu'un dieu redoutable veillait en Grèce sur le voyageur égaré à la croisée des chemins. Qui donc dit que *le dieu* ne se montre pas aussi sur les chemins du discours, au voyageur égaré en obéissant aux signes que font les mots ?

Cela ne dit pourtant pas ce que désigne au juste *l'âme* dans l'expression : le *logos de la psyché*. Si elle désigne quelque chose de *l'homme* ? la part la plus *divine* de lui-même ? ou si elle désigne quelque chose des autres êtres aussi que les êtres humains ? Qu'a-t-elle à voir avec un *moi* ?

Que l'on parte des sens déjà acquis. *De la psyché* serait substituable à *du feu*. Elle désignerait alors quelque chose comme de l'énergie vitale au moment de sa transformation en semence et

plus joyeux que de la fumée. De la fumée au contraire, ou de l'exhalaison odoriférante, ferait plus facilement un signe ou un équivalent approximatif pour : *de l'Invisible*.

Maintenant, à propos du *fleuve*, K. Reinhardt lit le fragment 12 en l'inscrivant aussi dans la catégorie du *même* et de *l'autre*. Ainsi :

« Pour des hommes entrant dans les *mêmes* fleuves, d'autres et « *d'autres* eaux leur courent dessus. »

Pour quel témoin le fleuve est-il toujours autre, et pour quel témoin toujours le même ? Toujours autre pour un baigneur témoin, à condition que celui-ci reste debout dans le courant. Toujours le même aussi pour un baigneur témoin, si celui-ci regarde le paysage peut-être, ou simplement s'il donne au fleuve toujours le même nom. Les eaux courent : le nom reste. On peut transposer cette lecture au fragment de la fumée. Toutes choses, si elles étaient passées en fumée, prises *par le nez*, elles seraient toutes différentes les unes des autres. Le contraire ne serait-il pas alors : prises *par le nom* (1) ?

On tombe par cette succession de démarches dans une thèse d'école heideggerienne. La fumée représenterait les choses à l'état de *la dispersion* suprême : pis que le désordre d'un tas de fumier, la fuite dans l'inconsistance ! Flairer avec le nez serait la plus grossière de toutes les perceptions, et la plus éloignée de la pure appréhension du sens : juste le contraire de *cueillir avec un nom*. Dans la terminologie heideggerienne le fragment 7 s'interpréterait ainsi :

« Réduits à la *dispersion* suprême, tous les *étants* se laisseraient

(1) Il y a un grave malentendu à éviter, rendu quasi fatal par le mode de l'expression : pour les yeux, pour le nez, pour l'homme etc. Nous tombons d'accord avec A. Rivier que : ce n'est pas sur *l'observateur* qu'il faut mettre l'accent. C'est sur *la chose elle-même* manifestant ses propriétés contraires. La chose se montre *une et multiple, toujours la même*, et toute *dispersée en choses différentes*. Une théorie de la relativité des perceptions n'a pas encore été pensée ni formulée, ni un relativisme à la Protagoras.

On rendrait mieux raison de ce qui se passe en faisant usage des verbes à la forme moyenne : la chose se montre comme ceci, et comme cela, dans un domaine ou dans un règne propre à elle-même. Seulement, quand la chose se montre tour à tour ou simultanément comme ceci et comme cela, il y a un *témoin* (martyr) : les yeux pour témoins, le nez pour témoin, l'homme pour témoin, parce que *l'homme donne les noms*.

Peut-être s'exprimerait-on encore mieux en disant que : la Chose accepte ou refuse de recevoir les noms. Quand la Chose refuse d'être dite *juste et injuste*, c'est pour un *dieu témoin* : cela fait sortir au jour *du dieu*. Quand elle accepte d'être dite juste et injuste, c'est pour un *homme témoin* : cela fait sortir au jour *un règne humain*. (Fragment D. K. 102).

Les fragments du Fleuve sont étudiés de façon plus approfondie au chapitre VI.

« encore flairer par des chiens. Au contraire, un *logos* recueille en «les rassemblant, l'être des étants (1). »

La doctrine s'inscrit bien dans la catégorie archaïque de : *dispersion et rassemblement*.

L'Hadès serait alors véritablement un enfer, où des âmes se laisseraient flairer à la traco, comme du gibier par des chiens, comme les parricides par l'Erinys. Un résidu de sensibilité olfactive y flotterait encore, éloigné à l'extrême de la concentration de l'être : rien qu'une odeur, comme le signe évanescant du non-être ! Dit en termes de romantisme germanique : « Nacht und Nebel » avec une vague conscience rémanente de meute et de gibier. Et la formule 98 signifierait simplement que la fumée des bûchers crématatoires, en se résorbant dans l'invisible, fait passer au non-être ce qui fut le souffle, le corps et la semence de l'homme. Et même lui refuse le nom !

Ce que ces hypothèses ont en commun, c'est de dévaloriser l'image olfactive de l'Hadès. Pourquoi donc y tiennent-elles ?

Toutes les garrigues en bordure de Méditerranée sont bourrées de plantes aromatiques. Sous la chaleur remonte de terre une émanation chargée de senteurs. Rien qu'en fermant les yeux on se crée un monde invisible tout fait de parfums. Et on vérifie le pouvoir *diagnostique* du nez. Pour peu qu'on connaisse la nomenclature botanique de la tradition locale, les plantes vous disent leur nom ! Car un diagnostic discriminatoire se fait au nez et avec un nom. N'est-ce pas même une âme des choses qui se donne avec le nom et avec la senteur ? On reforme alors le plus beau des phantasmes humains pour un autre monde : un invisible où les âmes se reconnaîtraient à de vives intuitions odoriférantes.

Des réminiscences de vie culturelle expliqueraient aussi l'association du *nom* et du *parfum*. Dans la littérature théologique d'origine douteuse, et de date incertaine, que signe le grand nom d'Orphée, existe un recueil d'hymnes. Il serait de date tardive, et la littérature érudite récente l'attribue à une petite communauté initiatique d'Asie Mineure. Ce qui intéresse le propos de ce chapitre, c'est que chaque hymne porte en tête un *nom* de Dieu accompagné de l'indication de *l'aromale* à brûler en le chantant. Or il est exclu que cette littérature ait influencé Héraclite ; mais il n'est pas

(1) Traduction de M. Heidegger pour le fragment 7 :

« Wenn alles Seiende in Bauch aufginge, so wären die Nasen es, die es unterscheiden und fasten. »

Le contexte (Einführung in die Metaphysik, p. 101, par. 1) montre que la phrase est entendue dépréciativement. Les hommes ne savent apprécier que ce qui tombe en travers de leur chemin : ils sont comme des chiens. La perception par le nez serait juste le contraire du rassemblement sous un *logos*.

Mieux vaudrait entendre quelque chose comme : son nom est écrit dans *Le Livre*. Ou, puisque cette civilisation n'est pas, n'était pas encore, une civilisation du livré, quelque chose d'équivalent sous la forme : *son nom est chanté par les chanteurs*. Entre tous les chanteurs, celui qui n'est pas un faussaire de la gloire, et dont le nom signifie : *Hadès le Chanteur Invisible*.

Pour retrouver l'ambiance, et jauger la densité des mots, que l'on ait recours à un poète. Ou bien il a deviné, ou bien il a composé après une lecture-traduction méditée d'Héraclite. Avec un poète comme celui-ci, il est plus prudent de supposer une lecture-traduction d'Héraclite.

« Comme le fruit se fond en *jouissance*,
 « Comme en délice il change son *absence*
 « Dans une bouche où se *forme* se *meurt*,
 « Je *hume* ici ma future *fumée*,
 « Et le ciel *chante* à l'*âme consumée*
 « Le *changement* des rives en *rumeur*. »

(Cimetière marin — strophe 5.)

Que l'on revienne à présent à la question posée : *si* Héraclite a bien forgé l'expression savante *logos de la psyché*; à partir d'une expression traditionnelle *logos de l'homme*, quel sens a-t-il ajouté ou retranché ? Quelle modification originale a-t-il apporté ? Deux hypothèses restent en présence :

1° Le *logos de la psyché* voudrait dire le *logos de l'homme mort*; *psyché* aurait conservé le sens : quelque chose de l'homme mort ; et n'aurait pas encore pris le sens : la moitié de l'homme vivant. Faudrait-il ajouter : le *logos de l'homme* qui n'est pas encore né ?

2° Le *logos de la psyché* ne se dirait pas seulement des *hommes*, mais aussi de *toutes choses* ou de *tous les êtres*.

Maintenant, pour l'expression traditionnelle *logos de l'homme*, on a formé les sens :

— Son *nom* et la *légende* autour du nom.

— La *rumeur* de gloire qui l'accompagne : tout ce qui se raconte ou ce qui se chante autour de son nom.

— Le *sens* de son histoire. La *leçon* qu'elle donne : les pensées de sagesse qui la condensent.

Jamais on n'a fini de raconter l'histoire, parce que l'histoire d'un homme ne forme pas de leçon intelligible, à moins qu'on ne remémore en même temps l'histoire de toute la race. Une bonne *mesure* au moins de l'histoire de la race, entre un oracle mal entendu, et un oracle au sens découvert.

Ces sens acquis, si maintenant on les transpose en termes de *logos de psyché*, tenant compte de la différence entre un *homme* et une *âme*, on obtiendrait :

1° Quand l'homme est mort, au moins un homme sage, la leçon qu'il a formée en la confiant à des mots-gardiens, et plantée dans les entrailles des élèves-témoins, *continue de grandir toute seule*. Les *pensées sages* en produisent d'autres. *Du divin* se montre au jour comme cela. On peut donc dire que l'homme s'est échangé contre un dieu. Ou encore, on peut s'exprimer en disant : « le dieu vient avec un *logos* au secours de l'homme mort » ;

2° Il ne suffit pas d'enchaîner l'histoire de l'homme à l'histoire de sa race en avant et en arrière, il faut encore enchaîner l'histoire de l'homme et l'histoire de la race à celle de *tous les êtres alentour*, autres que les êtres humains, ou celle de tout *l'être alentour*. Il faut donc que le sage possède beaucoup d'histoires vraiment, et sache encore les rassembler sous un seul Sens !

La comparaison avec Empédocle permettrait d'éclairer ce morceau de doctrine, et de préciser des ressemblances et des différences. Cela ne saurait se faire par simple allusion. Et d'ailleurs, une hypothèse acquise en accumulant tant de « si », sur les chemins d'un labyrinthe, ne saurait être qu'une hypothèse des plus problématiques.

On peut donc comparer le résultat acquis pour *le sage* au résultat acquis pour *le guerrier*. Le héros sort au jour ; l'homme, lui, rentre dans la nuit. Le dieu se montre avec l'héroïsme explosant sur le champ de bataille. Le dieu se montre aussi avec *une sagesse qui grandit* : au sens concret d'une tradition qui s'accumule en passant de maître à élève. Il ne reste plus alors que la dernière question de l'homme : *et moi ?* Qu'est-ce qui m'attend *moi ?* Il faut croire que la question se posait déjà avec le petit mot de *moi*, puisqu'existe en effet une nomination significative de *moi*. Une formule énigmatique répond à la question : qu'est-ce qui attend l'homme ?

On peut dire qu'une notion de *moi* est formée du moment qu'existe dans la langue un usage du pronom personnel réfléchi. Mais il y a de la différence entre faire usage du pronom personnel réfléchi, et le nommer significativement. On peut dire qu'existe un usage appuyé significatif, du moment que Delphes a donné le conseil : connais-toi *toi-même*. Probablement dès l'âge des sept sages. Héraclite en tout cas le connaissait bien, puisqu'il y a répondu : « je me suis cherché moi-même ». A-t-il sous-entendu : Et je ne me suis pas trouvé ? On trouve d'autres emplois significatifs, mais ils semblent tous affectés d'un coefficient de non-valeur.

Ce serait le cas de l'expression : « allumer une lumière *pour soi*

CHAPITRE IV

LA MÉMOIRE ET L'OUBLI

Quatre lignes de Parménide livrent sa pensée sur la constitution de l'homme. Elles sont difficiles à lire, et davantage à interpréter.

« Car selon que chacun tient le mélange de sa membrure errante,
« Ainsi se manifeste pour les hommes la Pensée. Pour les hommes,
« en effet,
« Pour tous et pour chacun, c'est la même chose que la qualité
« de sa membrure
« Et ce qu'il réalise en pensée... »

(Fragment 16)

L'anthropologie parménidienne serait dualiste. Cela ne veut pas dire que l'homme parménidien serait fait avec une âme et avec un corps. Cela veut dire qu'il serait fait avec une membrure de Lumière et une membrure de Ténèbre. La pensée est partout. Avec sa membrure de ténèbre, l'homme percevrait tout ce qui est de la famille de la Nuit. Avec sa membrure de lumière, il percevrait tout ce qui est de la famille du Jour. Selon que le mélange est fait, et selon qu'il s'altère, ainsi varierait l'expérience de l'homme. Ainsi la Pensée se manifesterait pour lui. Chez un cadavre, Feu et Lumière se sont retirés : « le cadavre sent le froid et le silence » (d'après Théophraste D. K. A, 46). Or le Sommeil et la Mort appartiennent à la famille de la Nuit. Si donc l'homme ne possédait qu'une membrure de lumière, ou s'il n'exerçait que celle-ci, l'homme ne connaîtrait pas la mort ! Ni la douleur de la mort de l'autre, ni la peur de la mort de soi ne l'affecteraient plus !

Il n'est pas facile de lire Parménide à travers le texte de Théophraste, parce que le texte de Théophraste est plus récent. Le texte de Théophraste fixerait trois points de doctrine :

lui qui les guide : au bon moment sortent de l'ombre des Guides merveilleuses pour mieux mener les chevaux (1).

La dualité de la lumière et de la ténèbre ne coïncide pas avec la dualité de l'être et du non-être. Les deux couples ne sont pas nommés ni nommables *dans le même discours*. La dualité de la lumière et de la ténèbre est nommée dans un arrangement de mots qui compose un *cosmos trompeur*. Quant à la dualité de l'être et du non-être, tout simplement elle n'existe pas. Le non-être est proprement *innommable*. On le nomme tout de même ! C'est permis à condition de le faire dans une phrase affectée toute entière du coefficient négatif (2).

Pour une anthropologie parménidienne, et pour une doctrine de l'homme tout court, la question vraiment importante c'est : le *mortel* s'échange-t-il contre de l'*immortel*? Or, c'est une question posée de travers, dans un discours qui compose un arrangement fallacieux. Il aurait beaucoup mieux valu ne pas nommer le mortel du tout, ou ne pas nommer le couple qui oppose les deux. Que l'on s'abstienne simplement de le faire, et la question disparaît dans un meilleur discours. La seule voie de salut, c'est le *discours de l'être*. Dans la mesure où le *discours* serait solidaire d'une *ascèse*, il suffirait à changer l'expérience. Il supprimerait *l'expérience du cadavre*. L'homme se ferait-il imperceptif à la mort ? Ni la peur de la mort de soi, ni la douleur de la mort de l'autre, sans doute, n'existent ailleurs que dans un arrangement de mots fallacieux. Quand il marche sur la bonne route, l'homme parle pour prononcer l'Être. L'Être se prononce *tout près de l'homme*, et pour ainsi dire *chez lui*. Quant au mortel, on n'en parle plus ! Pareille doctrine en vérité saurait-elle faire place à aucune idéologie de l'immortalité ?

Tout au contraire de cette excessive sobriété, la doctrine empédo-cléenne développe largement une idéologie fantastique : une rêverie de palingénésie. Empédocle passe pour avoir élaboré des thèmes religieux « orphiques ». Or, devant l'érudition récente, l'orphisme se résoudrait en la simple habitude de signer avec un nom prestigieux des poésies religieuses, et les constitutions des mystères (3). Un poème religieux nous est parvenu sous le nom d'Empédocle. Il fournit un modèle pour ce genre de littérature, et même le plus beau de tous, et en tout cas le seul facile à dater. Il conviendrait donc de renverser les termes du problème : ne pas demander si Empédocle exploite une poésie orphique archaïque qu'on ne connaît

(1) Cf. : Valeur des emplois de « *icaïros* » dans Pindare — étude à publier par P. M. Schuhl.

(2) Cf. : H. Fränkel, D. P. F. G., p. 456, n. 8.

(3) Thèse de I. Linforth « The art of Orpheus » (Berkeley, 1941).

pas, mais demander à la place si la poésie orphique plus récente que l'on connaît n'exploite pas Empédocle (1). C'est largement prouvable. Il reste que son poème utilise un *vocabulaire de tradition*, et constitue même la meilleure voie d'accès à cette tradition.

Il est remarquable que les textes de Parménide et d'Héraclite aient été passionnément commentés par la philosophie contemporaine, tandis qu'Empédocle a été relativement sacrifié. La faute en est à son double visage : d'un côté un savant, de l'autre un thaumaturge. La philosophie d'Occident saurait-elle admettre parmi ses ancêtres patentés un personnage qui se vantait d'apprendre à maîtriser les vents et à ressusciter les morts ? La tradition doxographique le rangeant parmi les philosophes, et même parmi les physiciens, l'histoire de la philosophie, et même celle des sciences, lui fait sa place ; mais elle refuse d'assimiler le non-assimilable dans sa doctrine. Les achèvements du genre de la maîtrise des vents, et la résurrection des morts, relèvent de l'ethnographie religieuse. L'histoire des religions lui fait donc aussi la sienne, mais avec modestie se recuse devant les achèvements scientifiques. Au total, Empédocle n'est pas compris ! On a donc fabriqué pour l'assimiler des légendes : une le représente comme un personnage inconsistant ; une autre, comme un personnage changeant. Un jeune enthousiaste religieux aurait été démystifié par l'apprentissage des sciences ; ou un savant sérieux aurait laissé envoûter sa vieillesse dans une rêverie de palingénésie.

Cela est fort injuste ! Héraclite et Parménide aussi présentent un double visage. Seulement, dans le cas de Parménide, les accidents de la transmission, et la lecture préjudicielle des textes existants, dissimulent le visage du prophète. On tient en main un grand morceau de doctrine sobre, et des lambeaux ou des allusions de cosmogonie. Quant au style gnomique à la manière héraclitéenne, son extrême densité refoule l'imagerie religieuse dans l'aura poétique des mots. Elle tolère aussi plusieurs lectures, entre lesquelles le romantique choisit la sienne, et le scientifique la sienne aussi. C'est justement pourquoi la comparaison avec Empédocle est éclairante. Non certes que les doctrines soient filiales l'une de l'autre. Mais la comparaison fait ressortir, du côté du plus sobre, l'imagerie refoulée dans l'aura poétique des mots ; et du côté du plus fantasque, l'existence d'un registre sobre. Le plus fantastique de la doctrine empédo-cléenne prend alors l'allure d'une fantaisie, et quasi d'un *habillage* folklorique.

Le plus sobre de sa doctrine prenait aussi pour les anciens les

(1) C'est aussi la position de Dodds : « The Greeks and the Irrational ». Berkeley, 1951.

que Parménide compose le mélange de 2, Empédocle de 6 (Cf. Empédocle, Frs. 106,107,108,109). Mais les 6 se laissent décomposer en 4-2. Par ce biais, on retrouve la *bipartition* qui permet de superposer le schéma du mélange avec la rêverie de palingénésie. Selon celle-ci en effet, un banni émigré et transmigre, en revêtant successivement des déguisements de plante, d'oiseau, de poisson, de bête agreste, de garçon, de fille, de médecin, de poète, et de roi. Ses voyages constituent une Odyssée pénitentielle au terme de laquelle il récupère le *statut de daimon*. De quoi serait donc fait ce *daimon*, selon le statut avant et après l'exil ? H. S. Long imagine un noyau sous une enveloppe. L'enveloppe ou le déguisement auraient été tissés de 4 : l'air, le feu, la terre et l'eau. Le noyau serait formé par la coalescence de 2 : l'amour et la haine. Sous le statut de *daimon*, l'être tout nu n'aurait pas revêtu encore, ou aurait déjà dévêtu, le manteau tissé de 4. H. S. Long a-t-il tiré la conséquence qui s'impose ? Le Daimon ne posséderait pas encore, ou il aurait déjà perdu, l'équipement nécessaire pour qu'un cosmos à quatre membres se perçoive. Mais il resterait capable d'amour et de haine : tel un couple pétri de haine et d'amour !

La qualité romantique de l'interprétation ne l'empêcherait pas d'être la bonne. Mais elle présuppose le schéma culturel dont la genèse entre en question : le dualisme somato-psychique. Un autre schéma entre en question : la dualité du sujet et de l'objet. Justement parce que leur genèse s'opère, et n'est pas toute acquise, Empédocle remonte avant, descend après, hésite entre deux. Il faut savoir le saisir, lui aussi, en plein mouvement sur une route, la route qui fut peut-être celle de l'invention de l'homme occidental ! Le pas hésitation expliquerait maint embarras de la doctrine :

1° Les termes de *psyché* et de *soma* appartiennent au vocabulaire empédocléen. Pour autant que les textes existants permettent d'en juger, dans des emplois exceptionnels, et avec des sens différents de l'âme et du corps. *Psyché* pour désigner une réserve (?) ou une eau (?). (Fr. 138). Si c'est une réserve de vitalité, le sens viendrait tout près du sens héraclitéen. Mais peut-être est-elle une eau de *mémoire*: on y puise comme à la fontaine sur la route des initiations. *Soma* pour dire : « à l'acmé de la vie les membres obtiennent l'état de corps » (Fr. 20, v. 3). Ce n'est certes plus le sens homérique de cadavre. Mais ce n'est pas non plus le sens d'une partie de l'homme vivant, et la moins bonne. Il faudrait traduire : *l'épanouissement heureux de la membrure*.

Si dualisme il y a, le dualisme ne serait donc pas somato-psychique. En parlant d'un noyau et d'une enveloppe, on reconstitue un dualisme pour lequel il faudrait fixer les mots empédo-

cléens. Impossible de le faire clairement à moins qu'on ne distingue deux registres : *l'imagerie* et la *leçon sévère*. L'imagerie fournit un *bébé-daimon* que de bonnes fées habillent avec un *chiton de chair*: la ligne de texte dit le chiton de *nature étrangère*, par quoi il faut entendre, sans doute, que le bébé-daimon se sent aussi mal à l'aise là-dedans que n'importe quel petit d'homme dans les langes dont on l'affuble, parce qu'il a été banni du ventre maternel (Fr. 126) (1). La leçon sévère fournit un et même plusieurs schémas de constitution : le plus souvent à *six membres*. Il est parfaitement vrai que la décomposition en $6 = 4 - 2$ s'impose et prévaut. Elle n'est pourtant pas la seule possible, et d'autres entrent en compétition avec elle. Superposer le schéma en $6 = 4 + 2$ à la légende du poupon mal langé ne rend pas tout à fait raison des articulations fines : ni de la féerie, ni des correspondances symboliques, ni des embarras de la doctrine ;

2° Empédocle enseigne expressément que : avec la terre nous voyons la Terre, avec l'eau l'Eau, avec l'éther l'Éther, avec le feu le Feu, avec l'amour l'Amour, avec la haine la Haine (Fr. 109) (2). Ce qu'Aristote dans la transmission appelle *une âme* serait donc fait de 6 membres : le même dedans perçoit le même dehors. Le même fait le *sujet* et l'*objet* du verbe voir. Mieux, c'est bien nous qui voyons le même, avec le même pour *instrument*. Chez Parménide, selon le texte de Théophraste, le *lumineux* perçoit le *Lumineux* et l'*obscur* perçoit l'*Obscur*. Seulement, nous ne possédons pas la construction de Parménide, et même avec la construction de la phrase théophrastique, on hésite entre deux lectures : « le cadavre, c'est-à-dire *froid* et *silence*, perçoit le *Froid* et le *Silence* » ; ou : « le cadavre perçoit le froid et le silence parce qu'il est fait avec de l'obscur ». La contrepartie serait : le *vivant*, avec sa membrure lumineuse, perçoit tout ce qui est lumineux ; avec sa membrure obscure, perçoit tout ce qui est obscur. C'est probablement la première lecture qui est la meilleure, et si elle est la meilleure, Empédocle serait plus avancé que Parménide sur le chemin de la nomination de *nous sujets*. Il entretient à peu près la même doctrine, à savoir que : selon que la membrure s'altère, pour les hommes, s'altère aussi quelque chose dans la disposition pensante, ou dans la représentation (Cf. Parménide, 16. Empédocle, 107) (3). S'il fait la part plus belle à l'initiative de l'homme dans le changement demeure une question ouverte.

(1) Dans les deux transmissions de Plutarque et de Porphyre : c'est la transmission de Porphyre qui fournit les âmes (*psychas*) pour les daimones habillés par la Dame. Cf. W. Kranz, D. K. p. 362. Doxographie pour le fragment 126.

(2) Cf. Appendice, Bibliographie pour les Frs. 106, 107, 109.

(3) Cf. Appendice, Frs. 106 et 107 d'Empédocle.

de terre en zone solaire, et de zone solaire à nouveau en tourbillon éthéré. Ce cheminement constitue un *cycle*. Au choix de la terminologie près, le cycle coïncide avec celui qui se laisse reconstruire sur la base des fragments héraclitéens, ou pseudo-héraclitéens, 76 a, b et c (1).

Maintenant-, les fragments héraclitéens 76 a, b, c sont suspects. Il est possible que, sur le chemin de la transmission, un schéma *cyclique à quatre termes*, d'origine empédocléenne, ait été surimprimé sur un schéma différent : *linéaire à trois termes*, avec allée et venue, ou *dichotomique*. Ce qui est certain, c'est que le schéma cyclique a été formé. Entre autres, ou avant les autres, par Empédocle. Mais il y a de la différence entre une *mutation cyclique* des espèces les unes dans les autres, et un *parcours en cercle* : toute la différence d'un schéma de structure *temporelle* à un schéma de structure *spatio-temporelle*. Le schéma empédocléen de l'errance est de structure spatio-temporelle. Le parcours suppose d'ailleurs un agent qui voyage : tout simplement un *Voyageur*. C'est très grave, s'il s'agit en effet d'un principe personnel, susceptible d'accéder à la mémoire de toute son aventure, et par là même à la *conscience de soi* !

Les choses se compliquent, parce que le voyageur ne se contente pas de traverser des zones, il revêt aussi des habits. La fantaisie se donne libre carrière pour en imaginer une variété, difficile à réduire à quatre, ou à un ordre. Les énumérations des vivants se font cependant d'ordinaire en distinguant : les oiseaux habitants de l'air, les poissons habitants de l'eau, les bêtes agrestes habitantes de la terre, avec les garçons et les filles, les médecins et les poètes, et finalement, les dieux à la vie longue, habitants des *zones lumineuses* (Cf. Frs. 9, 23, 117, 127, 146). L'énumération n'est ni systématique, ni régulière. Le désordre et la fantaisie des formes vivantes se laissent ranger avec peine dans un schéma quadriparti, à la condition d'admettre que le daimon déchu aurait revêtu la chair de l'oiseau, du poisson, du lion ou du laurier, une ou plusieurs de garçon et de fille, avant que de revêtir un médecin ou un poète *en gloire* (2).

(1) Soleil à la place de Feu — Éther à la place de l'Air : il s'agit sans doute de tourbillons de vent agité dans la lumière chaude. Cf. appendice aux fragments 76 a b c.

(2) C'est une question de savoir si la hiérarchie ascendante des formes passe par : oiseaux — poissons — plantes (la plus haute est le laurier) — bêtes (la plus haute est le lion) — hommes (la plus haute forme : médecin, poète ou roi) — dieu.

Ou s'il y a une forme : la plus haute végétale : le laurier.

la plus haute animale : le lion,

la plus haute humaine : le roi.

et à travers ces formes, les plus hautes toutes également, le dieu éclaterait ?

Cf. H. S. Long « A study of Metempsychosis in Greece » — Princeton 11)19.

L'histoire du suicide sur l'Etna est probablement un racontar, mais un racontar significatif, formé à la façon de ceux qui traînent dans Diogène Laërce, en imaginant la réalisation historique d'un article de doctrine. L'article de doctrine serait : pour revêtir une *chair de dieu*, il faut passer en *règne de feu*. Empédocle se croyait d'origine daimonique, et destiné à retourner dans sa patrie : le plus court était de se jeter dans le cratère ! Le conte ne dit pas si les Dames du Feu l'ont reçu pour emmailloter d'une robe d'or ses débuts dans le nouveau règne.

Il serait capital de savoir quel mot désigne, en langue empédocléenne savante, le poupon que les fées emmaillotent pour le voyage. Un poète habille, avec la robe bigarrée du conte, une doctrine traduisible autrement avec des mots sobres, et des modèles de construction plus ou moins simples ou complexes. La robe du conte flotte autour des articulations de la doctrine. On sait déjà que le mot savant n'est pas la *psyché*. Plusieurs autres sont à essayer.

Le « Menos ».

Le menos (μένος) est employé pour désigner cette chose de l'homme qu'un thaumaturge rappelle quand il opère une résurrection :

«... tu rappelleras de l'Hadès le *menos* de l'homme mort... »
(Fr. III, v. 9.)

L'homme vivant ou mort n'est d'ailleurs pas le seul à posséder un *menos*. Dans le même fragment le thaumaturge enseigne à apaiser le *menos des vents* agités. Les quatre Grands cosmiques possèdent un *menos*. Celui de la Terre est tout à fait rude et épineux (Fr. 27, v. 2). Celui des Vents est agité (Fr. 111, v. 9). Il existe un *menos* de l'éther qui se manifeste, au fragment 115, par de l'irritation (Fr. 115, v. 9). *Menos* désignerait donc un *caractère* sous lequel la chose se donne, et même, une *humeur* passagère sous laquelle elle se manifeste. On ne saurait distinguer la chose de son caractère, ni son caractère, ou son humeur, de son *impact sur la sensibilité*. Faut-il dire : la chose se montre à l'homme comme cela ? Faut-il dire : son *daimon* se manifeste ainsi au mortel ? Ou plus simplement encore : *çà* se montre ainsi ? Dit tantôt de l'homme, et tantôt de l'être cosmique, le *menos* désignerait une conscience au ras des choses, un ressenti dont on sait à peine dire s'il est une vibration cosmique ou un émoi humain. De l'*Ether en colère*; ce n'est rien que la pulsation primordiale de l'Irritation ! Les vents révèlent une inquiétude. La Terre, une façon toute rude et toute épineuse de se donner; ou au contraire : *la nature du fondamental et du solide* (Fr. 21, v. 6).

instruments (Fr. 2, v. 6, 7, 8. Fr. 3, v. 10, 11, 12). Le «vous» de l'homme n'a pourtant pas prise sur le *Tout*: puisque, ni les yeux ne sauraient le voir, ni les oreilles l'entendre, ni un «vous» le prendre (Fr. 2, v. 6, 7).

B) L'élève doit écouter l'enseignement du maître, avec son «*ὄψ*», et ne pas demeurer stupide à regarder avec des yeux grand ouverts (Fr. 17, v. 21) ;

C) Un «vous» paresseux est rendu responsable pour l'inconscience avec laquelle l'homme commet des crimes sans le savoir : il n'a pas réalisé par exemple un *meurtre de parent* sous le sacrifice, ni un *festin d'Atrée* sous le repas de cérémonie (Fr. 135 et 137).

Dans tous ces emplois «*vous*» désigne un principe d'activité intelligente en l'homme. Il se trouve chez lui lourd, endormi, négligent ou impuissant.

Les Prapides. «*πραπίδες*» est un autre mot significatif des plus hautes fonctions.

A) Il désigne au fragment 110 les organes où l'on ente, où l'on plante, les enseignements d'un maître. Les *prapides* sont dits bien solides et bien drus (v. 1).

B) Parvenu au degré suprême de la sagesse un Maître possède un *grand trésor de «πραπίδων»* (Fr. 129, v. 3) ;

C) Le sens est le même au fragment 132 :

« Il est riche, celui qui s'est acquis un trésor de divines «*πραπίδων*,

« Il est pauvre, celui qui entretient une fantaisie nébuleuse sur « les dieux. »

Les deux vers opposent les *divines prapides* à quelque chose d'obscur : une *doxa skotoessa* (δόξα σκοτώσσα) : une fantaisie nébuleuse. Ce sont en somme des *idées claires*, et le contraire d'une *trouble semblance*. Un équivalent empédocléen probable pour les *gnomes* héraclitéennes du fragment 78. Le sage qui s'est acquis un *trésor de divines prapidôn* (πραπίδων) posséderait donc, lui aussi, *la manière divine d'être*. Elles constituent à leur façon un trésor dans une maison où les voleurs ne sauraient venir le prendre !

D) En se remuant de toutes ses *μπραπίδεσσιν* » l'homme sage apprend à conquérir la vision claire de tous les êtres.

«*ρεῖ' ὁ γε των ὄντων πάντων λεύσσεσεν εκαστον.* » (Fr. 129, v. 6).

La mémoire lui découvre en avant et en arrière, dans le passé et dans l'avenir, tous *les temps de vie de tous les êtres*. Non pas seulement les siens ! Il ne s'agit donc pas pour lui de remémorer

ses propres vies passées, mais *d'éclairer chacun de tous les êtres*, au moins pour *trente générations d'hommes* (1).

Les *prapides* désignent donc inséparablement l'organe et l'objet de la contemplation. L'organe lui-même *croît*, à mesure que la mémoire découvre *les êtres*, tous et chacun alentour, selon la *perspective englobante de leurs histoires*.

Le Voyageur. Qui est le Voyageur ? L'exégèse des mots ne répond pas : c'est moi ! L'exégèse des mots répond en livrant l'esquisse d'une doctrine des genres de la connaissance, et l'esquisse d'une méthodologie de la contemplation. *C'est plus et c'est moins qu'un moi*. L'homme d'Occident a pris l'habitude de réclamer de ses maîtres le secret de la formation de soi, et l'assurance de sa pérennité personnelle. Ni le moi, ni le salut personnel, ne semblent prendre tellement de relief dans cette doctrine : quoi qu'il en soit de la pythagorique, et quoi qu'il en soit de la vieille orphique inconnue ! Un homme avec un *nom à soi* serait une formation intermédiaire entre deux autres choses : un *émoi* dont l'irritation, ou dont l'inspiration se propagerait des morts aux vivants ; et une *mémoire* dont la dilatation rassemblerait tous les temps de vie de tous les êtres. La fin ne serait donc nullement de sauver un homme avec un nom à soi, ni de sauver pour lui la mémoire de son propre passé. Elle serait d'accroître la masse globulaire de la conscience de tout. Il reste vrai que l'homme sage possède une *phrèn* et des *prapides* tels que, s'ils se remuent énergiquement et restent actifs, ils constituent un *centre de rassemblement* pour la mémoire de tout. La mémoire de l'être à *rassembler en entier* serait la sphère : un globe à constitution *poly-nucléaire*. Il n'est point dit que chacun constitue un noyau, mais que le plus gros noyau sauve la mémoire de tous !

L'Errance. C'est bien une opération de salut, et c'est une aventure, qui se raconte comme l'Odyssée d'un Voyageur. La grande image de l'*Exilé Errant* habille la doctrine d'une robe qui flotte autour des lignes. L'exégèse des mots découvre que cette doctrine n'est pas précisément pensée dans le cadre d'une anthropologie somato-psychique. Mieux vaudrait essayer de la penser selon les catégories du *rassemblement* et de la *dispersion*. L'image elle-même, si mal qu'elle habille la doctrine, aurait joué la fonction de germe pour la formation d'une anthropologie somato-psychique. Et, à vrai dire, l'image sous sa figure la plus enfantine et la plus folklorique : les fées habillant un petit daimon avec un chiton de chair. Mais on aurait également tort de trop presser l'image et de

adopté par les éditeurs, et d'ailleurs un ordre libre : v. 13 et 14 — v. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12 — v. 1 et 2 (1).

On apprend ainsi qu'Empédocle appelle le *dieu* en langage poétique, la *vérité* en notion philosophique (dans l'expression théothen — du fond du dieu, v. 13) (θεόθεν). Qu'il appelle *Neikos* le *démiurge du monde* (v. 15). Qu'il appelle *daimones*, les *âmes*: preuve au surplus qu'Hippolyte ne trouvait pas la psyché dans les textes empédocléens. Le *daimon* est dit à la *vie longue* (μακροχρόν-δολχάϊον), pour dire que *l'âme est immortelle*, et traverse plusieurs *temps de vie*. Ce qu'il appelle *dieux bienheureux* (μακάριοι) c'est un symbole pour dire le *rassemblement sous l'unité* (v. 6). Ce qu'il appelle *routes difficiles*, c'est un symbole pour dire les *changements de corps* (v. 8). Hippolyte continue en interprétant les prescriptions d'abstinence comme privation sexuelle ; et en la justifiant par le souci de ne pas se faire le complice de Neikos dans l'œuvre de la dispersion. Ce qu'Empédocle appelle *Ananké*, c'est un symbole pour l'ordre *du monde*, dont la nécessité amène à tour de rôle la mutation de l'un en plusieurs, et de plusieurs en un. Ananké représenterait donc *UN* par delà les forces contraïres, et qui les enveloppe. Cette découverte lance le commentateur à la recherche d'un *Troisième* par delà le Bon et le Mauvais : il le découvre dans le fragment 111, dont l'objet, non nommé dans les vers qui restent, serait un *Logos de Justice*. Le symbole empédocléen pour dire cela serait *la Muse* (Fr. 131).

Le jeu de la traduction des symboles en notions appartient à la bonne tradition des théologiens grecs. Hippolyte joue le jeu à fond, et même pratique la traduction par jeux de mots : le nom de Nestis par exemple se lit à partir de *nesteia* = *le jeûne*. Et le nom d'Aidoneus ressemble à celui d'Hadès pour dire : *YAir*, parce que l'air est invisible. Maintenant, il est possible et même probable qu'Empédocle en personne pratiquait le jeu de la traduction. Mais il traduisait de façon sensiblement différente. Le jeu de la traduction se prête avec complaisance à l'introduction de toutes sortes de notions passées au premier plan des préoccupations actuelles : soit qu'elles exercent une fascination, soit qu'elles éveillent un besoin de réfutation. Les trois points de la déformation la plus sensible sont ceux-ci :

1° L'interprétation des abstinences dans le rituel purificateur : l'accent est posé sur l'abstinence sexuelle, dont il n'est sûrement parlé nulle part dans les textes d'Empédocle ;

2° Il ne faut pas se faire le complice de Neikos dans l'œuvre du démembrement ou de la dispersion en cosmos. C'est, la justi-

cation de l'abstinence sexuelle. Or, aux vers 13 et 14 du fragment 115, Empédocle dit exactement :

« Et moi aussi à présent je suis l'un d'eux : exilé du dieu et en « errance, pour *m'être fié à Neikos en délire...* »

L'attribution à Neikos de tout le travail de la démiurgie cosmique tire dans un sens unilatéral des textes ambigus. La formation des vivants se place-t-elle sur le chemin de la décomposition de la Sphère ? Se place-t-elle aussi, se place-t-elle mieux, sur le chemin inverse de la recomposition ? Sur les deux peut-être ? C'est en tout cas un problème ouvert à l'interprétation, et un problème difficile.

Faut-il faire remarquer que les déformations touchent les deux points sensibles du sexe et du diable ?

3° L'homme empédocléen serait fait avec une âme et avec un corps. Ce qu'Empédocle appelle le *daimon*, c'est la *psyché*. Sa robe de chair, c'est le *soma*. Hippolyte a même devancé l'interprétation ingénieuse de H. S. Long, en réduisant l'anthropologie empédocléenne complexe à *six membres*, en anthropologie à *deux*. Il profite naturellement du fait que *les six* se laissent décomposer en $4-|-2$. Il exagère aussi la différence de statut entre *les Deux* et *les Quatre* : les Deux ont le statut de *Géternité*. Les Quatre ont le statut de la chose qui *meurt* et *revit* (Cf. discussion du fr. 16). Les Quatre sont donc aptes à composer le tissu pour la robe changeante. Les Deux inspirent un daimon : précisément celui que la thèse de H. S. Long forme par coalescence de deux noyaux. Le *daimon*, c'est-à-dire *l'âme*, obéit à l'une ou l'autre des inspirations (1).

Le schéma à 2, plaqué sur le schéma complexe empédocléen, entre en compétition avec un autre qui décompose les 6 en $2+ (2-|-2)$. A savoir : deux agents-f- (deux instrumentaux + deux matériels). On dirait que l'anthropologie dualiste a interféré avec un schéma de doxographie post-théophrastique inspirée d'Aristote. Que l'on décape donc le texte empédocléen des structures tardives ou étrangères. Le schéma d'origine serait donné par les vers 9, 10, 11, 12 du fragment 115. Les mêmes rendent la note la plus juste du pessimisme empédocléen.

Peu de religions pessimistes en vérité ont réussi à former un phantasme de malédiction plus angoissé que le sien ! Le *Menos* de l'Éther *chasse* le daimon vers la mer. La mer le *crache* sur les rives de terre. La terre le *recrache* vers les zones resplendissantes du soleil. Le soleil le *jette* aux tourbillons éthérés. De partout il se

(1) La différence entre l'interprétation ancienne d'Hippolyte et l'interprétation moderne de Long est en somme celle-ci : Pour Long, le noyau est formé par coalescence de deux principes, l'amour et la haine. Pour Hippolyte, l'homme obéit aux inspirations de deux dieux contraires. L'un et l'autre ont pensé l'homme dans un schéma dualiste.

11) Cf. Appendice : traduction du fragment 115.

l'homme résout le désordre de ses impulsions. Le schéma du *petit cosmos* et du *grand vivant* n'est même pas encore celui qui convient à ce mode de penser : il sépare trop l'homme-petit-cosmos de l'univers-grand-vivant. il ne faut pas les séparer : l'homme se saisit *sans le savoir* au miroir de l'univers qu'il bâtit. Le moderne a donc bien tort de lire ces textes comme de la physique périmée : qu'il y cherche l'homme, et ces textes lui en révéleront plus, sur l'homme, qu'il ne saurait saisir en se regardant. Quand une image du monde se constitue solidaire de l'édification de l'homme, elle n'a pas le caractère de la science. Elle a peut-être le caractère d'une gnose. Parmi les productions des modernes, ce qui lui ressemble, ce n'est pas une hypothèse d'astro-physique, ce serait peut-être l'univers fabuleux d'un Edgar Poë. Parmi les productions de même espèce que la littérature grecque a livrées, celle-ci est à tout prendre là moins baroque, et la plus humainement transparente. Est-ce un hasard si la psychologie affective retrouve la terminologie empédocléenne comme le meilleur système expressif ?

Que la doctrine empédocléenne appartienne à la famille des gnoses, à date classique et avec un style relativement sobre, serait confirmé par le fait que le mouvement religieux qui a porté ce nom, à date tardive et avec un style baroque, exploitait abondamment Empédocle. Si abondamment que l'imagerie hellénistique a pu être projetée sur la sienne, et le pessimisme ascétique de Marcion substitué au sien. La doctrine empédocléenne se laisse d'ailleurs habiller en oripeaux de théogonie, et a même été affublée ainsi par le maître en personne : qu'il y mette ou qu'il n'y mette pas de l'art. Sous cet habillage, elle rentre dans la tradition de la littérature théogonique, dont la traduction a alimenté la spéculation hellénistique. On aurait tort de croire que l'humanité en ait fini avec ce genre de spéculation. Seulement, les savants ne la prennent plus pour de la science, et les théologiens ne la prennent plus pour de la révélation. Elle constitue une production aberrante, dont les plus beaux produits, passés par l'alchimie du verbe et de la couleur, forcent l'attention et même la fascination, imposant à la conscience moderne une problématique non résolue. Les moins beaux sollicitent l'ingéniosité interprétative du médecin psychiatre, et même quelquefois les plus beaux, car ce sont assez communément les produits des poètes maudits et des artistes fous ! (2)

Cette production devient aberrante avec la constitution d'un autre type de mentalité. Comme d'ailleurs un type scientifique et moderne de mentalité s'est constitué en Grèce à l'âge même où

vivait Empédocle, il se trouve dans une situation historique tout à fait singulière. Il fait fonction de chresmologue et de thaumaturge dans une société qui secrète des professeurs et des savants. Il court l'aventure de l'apothéose à un âge qui enfante l'humanisme. Les esprits les plus aigus de son temps le traitent d'artiste, sinon de charlatan. Lui-même s'exprime dans plusieurs registres, et joue sur plusieurs tableaux. D'où la légende de sa conversion ; et sans doute, la réalité d'une intuition agonistique au cœur de sa doctrine.

La Faute à l'Origine. A la racine de la culpabilité empédocléenne se trouve *de l'irritation*. Irritation devrait être entendue au sens d'une colère qui ne sait pas contre qui ni quoi elle est dirigée. Neikos crée des objets de haine et de colère en fragmentant le monde. L'irritation est au commencement de l'Odyssée d'un *être séparé*, réalisée comme l'épreuve d'un exil. Et l'exil à son tour se justifie à la façon dont les mœurs du temps justifient les bannissements historiques : pour une faute du type de *meurtre de parent*, ou de *faux serment*, ou encore, *viol de la loi* garantie par la puissance du Serment Horkos (Fr. 115, v. 1, 2 et 4).

Il s'agit naturellement d'une faute que la mémoire ne rappelle pas. Rien dans la légende d'Empédocle ne le montre coupable de meurtre. Ce que textes et légendes confirment, c'est la vivacité de sa réaction contre le sacrifice animal. Sous le sacrifice animal se cache un *meurtre de parent*. Sous le festin après le sacrifice, un repas des Atrides, ou un festin des Titans (1). Le geste rituel à la pieuse apparence cache un sens que l'intelligence ne perçoit pas, parce qu'elle est paresseuse (Frs. 136 et 137). Une intelligence en éveil serait effrayée par le sens inaperçu des gestes devenus habituels. L'intuition, commune ici à Empédocle et Héraclite, c'est que les gestes rituels, que l'on répète en leur donnant un sens pieux ou un sens joyeux, prennent à un autre niveau de perception un sens contraire, devant lequel il serait juste que l'homme prît honte ou prît peur (2). La double intuition, commune à Héraclite et à Empédocle, c'est que : 1° les gestes rituels cachent un sens inaperçu ; 2° le sens inaperçu est tout à fait inattendu et tout à fait terrifiant. Le repas sacrificiel répète un crime qui n'a jamais été reconnu pour tel. La métempsychose explique qu'on mange son grand-père, revenu sous forme de porc ou de poulet. Mais l'explication par la métempsychose ressemble à une rationalisation de mode primaire. Empédocle la développe. Héraclite s'en passe. La chose importante, c'est le sens inaperçu et redoutable du geste passé en coutume.

(1) D'après une légende « orphique » : les Titans ont dépecé et dévoré le corps de l'enfant Dionysos.

(2) Cf. chapitre III, explication du fragment 15 d'Héraclite.

(2) Cf. les analyses de Leisegang sur « la Gnose ».

la pitié de Schopenhauer qu'elle brise les frontières de l'être individué, et dépasse celles d'un règne de l'homme. Mais Schopenhauer a conçu le sexe comme une force qui sépare, et non comme une force qui lie. La force du rassemblement n'exclue certes pas la volupté. Elle ne mérite certainement pas le nom de la compassion, bien qu'elle en rassemble les œuvres, parmi toutes celles d'une disposition aimante. Tout est violent chez Empédocle ! Ce n'est certes pas la moindre de ses contradictions, si un douloureux sentiment de l'exil, un ressentiment torturant de la persécution, s'allient chez lui avec l'amour émerveillé de la vie !

C'était un dévot de la déesse Aphrodite. Ce dévot de la déesse a réussi à sublimer son culte en traduisant son nom. Son culte à lui représente un mode original de la *croissance*. Il ne déracine pas l'impulsion de l'amour. Il ne le détourne pas en un sens contraire au sens naturel. Il agrandit son règne et le compénètre de pensée. Comme on aime les membres chéris, ainsi doit-on aimer les membres de l'univers. Aphrodite est enracinée dans les membres mortels. Qu'on entre donc dans la danse ! La faute n'est pas de danser avec Elle, mais ce faisant de l'ignorer :

« Celle qu'ils appellent du nom d'Aphrodite et de Gèthosyné,
 « Celle qui danse avec eux, nul n'a su la connaître,
 « Nul homme mortel... (Fr. 17, v. 24, 25, 26).

Ne dirait-on pas qu'Elle tient dans cette sagesse la place que tient le *Logos* dans la sagesse héraclitéenne ? Lui aussi, le *logos*, les hommes ont avec lui un *commerce quotidien*, et cependant ils lui demeurent étrangers (Fr. 72). Ne dirait-on pas encore qu'Empédocle aurait pressenti une méthode apparentée à la méthode de Spinoza : il ne faut pas restreindre l'élan de la vie, mais le développer en l'associant à la connaissance de Dieu et de l'univers ! Tout s'achève en une Sphère dont la plénitude toute connaissante, et voluptueuse à la fois, ressemble à la solitude des grandes amours.

Ascèse empédocléenne. L'examen du vocabulaire permet de serrer de plus près les démarches d'une discipline. Grâce à cet exercice, les *πραπίδες* croissent : plusieurs temps de vie de plusieurs êtres réintègrent une *Mémoire*. Il s'agit de démarches sur un chemin de salut : comme sur tous ces chemins, des purifications sont nécessaires à l'entrée.

Le texte des Purifications a dû contenir un catalogue de prescriptions rituelles. Une expression savoureuse conservée par Plutarque décrit la plus remarquable : *faire jeûne de méchanceté* (νηστεύσαι κακότητος) (Fr. 144). Le mot de péché traduirait peut-être mieux la nuance religieuse de la *kakolès*. Elle désigne sûrement les œuvres inspirées par la haine et la colère. La *nesleia* est le jeûne rituel,

tel qu'on le pratiquait, par exemple, aux premières journées de la fête des grandes déesses. Qu'Empédocle ait fait ou n'ait pas fait le jeu de mots qu'Hippolyte lui attribue, l'Eau *Nestis* est une source de purification, avant que d'être un nom pour un des quatre Grands cosmiques (1). A-t-il voulu signifier que les purifications par l'eau et par les abstinences alimentaires appellent une autre espèce d'abstinence : celle de méchanceté ? On sait qu'il réagissait vivement à la manducation de certains aliments et à la pratique du sacrifice animal (Frs. 140, 141, 147). Bref : il n'a peut-être pas écrit : « je veux la miséricorde et non le sacrifice ». Mais il a tout de même condamné le sacrifice, et demandé le jeûne de méchanceté. De semblables articles de doctrine vont dans le sens de la qualification religieuse de simples pratiques éthiques.

Au jeûne de méchanceté il joint la pratique d'œuvres. Trois expressions les désignent, et on les recueille aussi bien dans les textes classés dans le traité de la nature, que dans les textes classés dans les Purifications : les *arthmia erga* (άρθμια έργα) — • les *agalha erga* (ἀγαθά έργα) — et les *sopha erga* (σοφά έργα). Des *œuvres de bon ajustement* — de *bonnes œuvres* — et des *œuvres sages* (fr. 17, v. 23 — Fr. 112, v. 2 — Fr. 129, v. 3).

Au fragment 17 les œuvres de bon ajustement sont associées avec des *pensers d'aimance* :

« Τῆ τε φίλα φρονέουσι καί ἀρθμια έργα τελούσι. »

Elles désigneraient des œuvres ayant pour fonction d'adapter les membres les uns aux autres : soit les membres du corps, soit les membres de la famille, soit les sexes, soit les citoyens. Elles vont avec des *pensers d'amour*, ou peut-être des *dispositions aimantes*.

Le fragment 112 s'adresse à des *amis* : ils mettent leur *souci* dans la pratique de *bonnes œuvres* :

« . . . ἀγαθόν μελεδή μονές έργων. »

Le vers à la suite fournit le commentaire : ils sont *inexpérimentés en méchanceté*, et ils *respectent l'étranger*. Cette dernière expression désigne l'hospitalité aux étrangers ou l'asilat aux réfugiés.

Quant aux *œuvres sages*, elles représenteraient l'accomplissement extraordinaire d'un maître excellent :

« .. ἅς δὴ μῆριστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
 « παντοίων τε μάλιστα σοφόν <τ> ἐπήρανος έργων. »

« Il s'est acquis le plus grand trésor de pensées divines, puissant « en toutes sortes d'œuvres sages... »

Elles désigneraient donc quelque chose de plus relevé que les œuvres bonnes : l'enseignement de la *bonne parole* sur les dieux,

(1) Y avait-il à Agrigente une source portant le nom de Nestis V

c'est-à-dire, *la loi* qui enveloppe le double mouvement : *un dispersé en plusieurs, plusieurs rassemblés en un*. Faut-il admettre que, dans son interprétation un peu confuse, *la loi* serait identique à un *logos* autrement désigné sous le nom symbolique de la Muse ? (Refutatio, chapitre VII).

Quoi qu'il en soit de l'interprétation d'Hippolyte, elle justifierait la lecture qui donne pour complément au verbe contempler quelque chose comme *l'enseignement* d'un maître, ou l'enseignement de la Muse à travers les paroles du maître. Le mot qui manque pourrait désigner les *dits* ou les *paroles*, et puisque c'est un pluriel neutre, ce seraient des *épéa* (επεα). C'est l'interprétation que W. Kranz a retenue. L'autre interprétation, représentée par H. Gomperz, prendrait pour l'objet de la contemplation les *quatre Grands cosmiques*. Le pluriel neutre, sans antécédent nommé, les désigne en effet plusieurs fois. Que donnent donc l'une et l'autre, hypothèse pour la lecture du texte entier ?

La première donne une lecture tout à fait satisfaisante pour les cinq premiers vers au moins. Au grand fragment 17, dans le premier exposé systématique de la doctrine, le maître a recommandé à l'élève :

« ... Écoute bien ce récit : apprendre fait croître les *phrenas*... » (v. 14).

On serait maintenant à la fin du poème. Il lui recommanderait à nouveau de bien s'enfoncer la doctrine sous ses *prapidessin*. *Prapides* désigne inséparablement des *organes*, et des *pensées*. Cela veut dire à la fois : qu'on se plante les enseignements dans le diaphragme et sous le cœur. Et : qu'on les sache par cœur et qu'on les rumine. Le processus de l'assimilation de la pensée a dans cette doctrine une efficacité organique. Inversement, comme on le sait, la croissance et l'altération de la *membrure* affectent la disposition pensante de l'homme.

La seconde condition requise du disciple (v. 2), c'est qu'il garde les enseignements du maître avec vigilance : qu'il leur prête la *vigilance de l'épopée*, d'où le verbe « ἐποπτεύσῃς ». Et sans doute aussi qu'il en conserve le sens dans le cœur, tout en les faisant revivre par remémoration fréquente. Il leur rendrait ainsi des *soins purs*. Telle est la part active du disciple. Il est important qu'il existe une part active du disciple, exerçant une *ascèse de la membrure*. Tel un athlète, s'il est bien né, exerce ses membres au gymnase, et tente sa chance aux jeux : le reste est *la part du dieu*.

Le reste ici c'est l'efficacité propre aux paroles de sagesse. L'élève devient passif. Toutes ces choses, les enseignements d'un maître, lui *resteront présentes* (παρέσονται) (v. 3). La *présence* des choses répond à la *vigilance* de l'homme. Non seulement elles resteront

présentes, mais même elles *vont grandir toutes seules* : il en acquerra davantage, et se constituera ainsi un *grand trésor de pensées divines* (v. 4), Les dits de sagesse prolifèrent en autres dits de sagesse : tel un *logos en voie de croissance*. Tout comme chez Héraclite, où apparaît aussi, bien qu'avec des mots différents, la notion d'un *logos en voie de croissance*. Si différentes que soient les doctrines, on ne saurait manquer ces similitudes, pointant vers le souvenir d'une tradition apparentée au moins par la discipline (1).

Avec la même hypothèse de travail, la seconde partie du fragment est plus difficile à lire. Le mieux est de la lire *symétriquement* : si au contraire, le disciple ne respecte pas l'exigence, c'est-à-dire s'il jette les yeux sur mille et mille choses tout à fait misérables, telles qu'elles assaillent quotidiennement la vie des pauvres mortels, alors, au lieu de rester présentes à qui leur donne des soins purs, les *grandes Choses* vont fuir celui qui regarde du côté des choses étrangères (v. 6 et 7, symétriques de 1 et 2 — v. 8 symétrique de 3). A l'aliénation de l'homme répond leur *Absence*. Les grandes Choses vont le quitter, attirées par le grand désir de retourner à leur propre race (v. 9) (2). Si les grandes Choses sont des *enseignements*, que faut-il entendre ? Que les paroles vont se retirer ? Que l'homme va les oublier ? Mieux dit : elles vont se faire oublier, car ce n'est pas l'homme qui les quitte, ce sont elles qui se retirent. Pour retourner à qui et à quoi ? A la communauté des sages ? Au texte de la tradition ? A la Muse ? Il se produirait alors une ex-pulsion, une espèce de l'ex-communication. Seulement, ce n'est pas l'homme oublieux qui part, au contraire, ce sont les *Choses oubliées* qui le lâchent. A la façon de grands oiseaux repartis vers leur patrie d'origine ! ou de grandes flammes qui remonteraient à la réserve incandescente des régions solaires.

Le bien fondé de la seconde métaphore est attesté par la ressemblance du vers 9 avec le vers 6 du fragment 62 :

« ... Le Feu a projeté en haut de petites boules plastiques, « parce que le Feu *tendait à retourner à sa propre Espèce*... »

Or, au vers 6 du fragment 62, il s'agit bel et bien du *Feu* : il remonte vers les régions incandescentes, en faisant sauter de la cuve des petites boules plastiques informes, où nul artiste n'a encore disposé les membres à leur place. L'image d'une cuve dans

(1) C'est pourquoi nous préférons conserver un verbe signifiant *croître* au verbe proposé par Heidel (ájsi). Heidel forme l'idée et l'image que les vérités courent après celles de leur espèce : à la façon d'un essaim, ou d'une portée de petits qui se rassemblent dans la tanière. Cf. Appendice.

(2) Poursuivant la même lecture, les vers 8 et 9 seraient symétriques de 4 et 5 . il faudrait lire dans ceux-ci l'image contraire les choses courent se rassembler dans un cœur qui en possède déjà de pareilles. (Cf. Appendice, lecture de Heidel).

Voici deux interprétations : l'une admet que les choses en question sont des *paroles*. L'autre admet que les choses en question sont des *racines*. Dans l'une et l'autre hypothèse, on lit dans le texte un abrégé de méthode. La première est une méthode sobre : le maître enseigne, l'élève écoute, conserve, remémore, prête ses soins à la chose enseignée ; l'enseignement nourrit son homme et grandit tout seul, sortant de lui en nouveau discours de sagesse. Il grandit encore en passant de maître à élève, accumulant les trésors d'une tradition. C'est le chemin qui passe *par la parole*. L'autre chemin ramène à *la chose même*: les montagnes, la mer, le ciel bleu, toute une ambiance ruisselante tour à tour de pluie et de lumière ! Les Quatre Grands, tels qu'ils se donnent, avec ce qui sort d'eux et qui rentre par les trous de la membrure humaine, et le caractère même de leur inspiration ! C'est un chemin qui passe *par le silence*. Or le Silence est une puissance, et non pas une puissance négative, puisque l'état le meilleur possible de l'involution en sphère arrondit sa perfection dans la solitude !

La seconde méthode éloigne dangereusement des voies communes vers des chemins aventureux. S'il fallait pourtant choisir par les moyens de la philologie, la seconde interprétation garderait ses chances : l'analogie frappante du vers 8 du fragment 110 et du vers 6 du fragment 62 autox-ise en effet à replacer *les racines* sous les choses en question. Mais faut-il choisir ? Un enseignement des racines les donne aussi bien et mieux que leur visage, et leur visage parle à un élève intelligent. L'échange de l'homme à la chose se fait un mode de la conversation ! L'échange du maître à l'élève se fait un mode de la respiration !

Tout rentrerait alors dans un bon schéma de culture archaïque : un vrai maître apprend de la chose même, ou parle sous l'inspiration de la Muse. Il met en mots. Sa leçon passe *de la bouche à l'oreille*. Il faut qu'elle soit reçue par un élève avec une intelligence un peu remuante (Empédocle), ou avec une âme grecque (Héraclite). Il faut que le disciple sache *écouter et parler*. Il devient alors un *second parlant*, un bon *témoin* pour la chose dite. La question qui reste est de savoir si tout se passe désormais de la bouche à l'oreille, c'est-à-dire *par le chemin de la parole*. Ou si le chemin ramène à *la chose même*. Pour Empédocle en tout cas, il ne fait pas de doute que son chemin ramène à la chose même.

Qu'on relise soigneusement l'un après l'autre le fragment 17 et le fragment 21, le témoignage de Simplicius permet de placer l'un dans le premier livre de la physique, et l'autre « après qu'il a dit pas mal d'autres choses... » « pour rendre une empreinte caractéristique des susdits ». Au fragment 17 le maître commande :

« A présent *écoute les paroles* : apprendre fait croître les *phrenas*... » (v. 14).

et un peu plus loin après la récitation des racines :

«... *regarde La avec intelligence*, et ne feste pas stupide (à « regarder) rien qu'avec des yeux... » (v. 21).

Au fragment 21 à nouveau il commande :

«A présent, regarde le *témoin pour les choses dites*.. » (v. 1) (1).

Le témoin pour les choses dites c'est *le soleil*. Empédocle commande de *regarder le soleil*, après avoir entendu la leçon. Pour qui a bien entendu la leçon et regarde avec les yeux et l'intelligence ouverte, le soleil en personne se fait *bon témoin*. Vient à la suite la description quasi phénoménologique des témoins. Elle constitue une des belles pièces de la poésie empédocléenne :

« ... le Soleil, éblouissant à voir et chaud de partout,

« Ces parties immortelles toutes imprégnées de chaleur et de « lumière,

« La pluie, faisant l'ombre et la fraîcheur pour tous.

« De la Terre rayonne la nature du fondamental et du solide... »

Le Soleil est pris pour un *parlant* : un bon témoin pour les choses dites, « au cas où il resterait quelque trou à combler ». Pour l'élève, la méthode consiste donc à :

1° Fermer les yeux, et écouter les paroles avec les oreilles et l'intelligence ;

2° Regarder avec l'intelligence, après avoir entendu la leçon, ne pas regarder avec des yeux stupides ;

3° Rouvrir les yeux et entretenir une conversation intelligente avec le soleil.

Que l'on compare à présent ce témoignage au témoignage d'Héraclite. On possède trois assertions héraclitéennes apparemment contradictoires :

— « Les yeux sont de meilleurs témoins que les oreilles. » (D. K. 101).

— « Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour qui a l'âme barbare. » (D. K. 107).

— « Moi je préfère les choses dont il y a vision, audition, apprentissage. » (D. K. 55).

Les contradictions se résolvent, si on replace les formules dans le même schéma archaïque.

— Moi le maître, j'apprends en ouvrant les yeux, je forme ma sagesse avec l'événement. Lui l'élève, il ferait mieux de

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 21.

CHAPITRE V

L'AMOUR ET LA HAINE

Un point de la thèse est que : sous les *figures*, et sous les *phases* du cosmos empédocléen, un drame de l'homme se joue. Que l'on parte donc pour comprendre de la condition humaine : elle est éprouvée comme la condition du *voyageur à l'étranger*, du *banni en errance*, puni pour quelque faute oubliée. Il retrouve la patrie en parcourant des chemins difficiles. La voie de salut passe par une ascèse du discours. Elle mène à un monde transfiguré : la mémoire agrandie découvre *la parenté de tous les êtres et la continuité de toutes leurs histoires*.

Un autre point de la thèse est que : l'homme se saisit sans le savoir au miroir du cosmos qu'il construit. Il y a donc correspondance entre les *étapes de la route* et les *phases du cosmos*, entre la *structure de l'homme* et les *figures de l'univers*. La correspondance se laisse-t-elle poursuivre dans le détail ?

Membres errants. La question difficile des *figures* et des *phases* du cosmos empédocléen se débrouille plus facilement si l'on prend la précaution de séparer deux types de représentation : les *images plastiques* et les *épures*. Mieux vaut justifier tout de suite le bien fondé de la distinction par une analyse de mots.

Soit le mot *membres* (γῦα). On le retrouve dans les deux expressions caractéristiques : *membres du dieu*, *membres errants*. Tantôt il désignerait ce que tout le monde appelle des membres : des pieds, des genoux, des bras et des sexes. Tantôt il désignerait les Quatre : la Terre, l'Eau, l'Air et le Feu. lit parfois même, peut-être, l'un et l'autre : On réussit à lire sur deux tableaux, et On ne sait pas lequel choisir. Par exemple dans le vers :

« Tous les membres du dieu se mettent à remuer l'un après l'autre... » (Fr. 31).

Ils forment une image, à ranger en séquence avec la jolie image développée au fragment 29 :

Il faut prendre un exemple. L'exemple lance dans un problème dont la difficulté a été escamotée par la rigidité mentale des doxographes. La leur propre, et la rigidité de leur vocabulaire. Les doxographes disposaient d'un vocabulaire philosophique incomparablement plus riche et plus précis ; mais ils ne disposaient pas de l'inventivité verbale des grands ancêtres.

Les Racines. Depuis combien de temps les histoires vont-elles contant, les doxographies anciennes d'abord, les histoires modernes joyeusement dans leurs foulées, qu'Empédocle aurait inventé la liste définitive des quatre « éléments », comme on dit pour traduire un mot de vocabulaire non empédocléen qui signifie les lettres ? Rien que dans les textes existants d'Empédocle, on trouve bien quelque quatorze listes, complètes ou incomplètes, à quatre, à trois, (sans compter les allusions à deux), avec une variété déconcertante de noms (Cf. Frs. 6, 17, 21, 22, 27, 37, 38, 62, 71, 73, 96, 98, 109, 111, 115). Le chiffre 4 s'impose, et de même la formule : $\hat{a}-\lambda-2 = 6$. Sur cette armature le schéma se déforme sans cesse. Qui pis est : *les lisies ne sont pas superposables*. La variété des noms pourrait être mise au compte de la fantaisie poétique, ou de la nécessité de la versification, encore que ce soit une explication courte. La superposition impossible ne sera mise au compte d'une imprécision de la doctrine que par des esprits légers ou paresseux.

Quand Empédocle se mêle de décrire la respiration sur le modèle d'un jeu avec une horloge à eau, ou l'œil sur le modèle d'une lanterne avec son appareil de protection contre le vent, il le fait avec une précision proprement exemplaire. C'était peut-être un esprit tourmenté de contradictions affectives puissantes, ce n'était sûrement pas un esprit flou. On a d'ailleurs toujours tort de se tirer des difficultés posées par un texte grec, surtout un de bonne époque, en supposant de la confusion. Dans le jeu de la subtilité et de la précision, le moderne se fait régulièrement battre par le grec. Il convient en tous cas d'épuiser toutes les explications possibles, avant que d'admettre de la malfaçon dans la doctrine. Qu'on renonce donc à superposer ce qui n'est pas superposable. Qu'on le lise plutôt dans des clefs, ou à des niveaux différents. Il s'agit toujours des *racines*, justement dites telles parce qu'elles s'enfoncent dans l'invisible : dans le visible elles s'épanouissent, et portent des noms et des formes diverses dans divers domaines ou à divers étag*.

A. — *Au ras du monde ctppuru*, la chose se donne en marquant son empreinte caractéristique :

«... Le soleil, éblouissant à voir et chaud de partout,

«Ces parties immortelles imprégnées de chaleur et de lumière.

« La pluie faisant l'ombre et la fraîcheur pour tous.

« De la terre rayonne la nature du fondamental et du solide. »
(Fr. 21).

Faut-il demander si les *choses immortelles*, désignées au vers 4 par un pluriel neutre, sont *de l'air*? Ou *l'ambiance* d'un après-midi d'été en Sicile ? toute imbibée de rayonnement solaire, et à l'occasion, d'une ondée bienfaisante !

Ailleurs, et pour désigner des choses manifestes : « celles que justement à présent nous sommes en train de considérer », Empédocle énumère :

« La Terre (Gaia), la Mer (Pontos), aux vagues nombreuses, « un Air humide (hygros Aër), et le Titan Aither. » (Fr. 38, v. 3, 4).

11 s'agit d'un *paysage*, et le paysage est *marin*. Le regard remonte des vagues aux horizons saturés de brume, et des horizons saturés de brume vers le fond bleu du ciel. Le premier paysage était *terrien* : en tout cas la mer y manquait, et la terre y séduisait par des expressions évoquant à la fois la plénitude de son épaisseur, et la sécurité de sa base. Non pas même un paysage, mais le simple don des choses ! Faut-il demander si *Titan Aither* a été mis à la place de *Hélios*? ou à la place des parties imbibées de lumière ? Un *air humide* irait mal avec elles, et irait mieux avec de la pluie. Mais la pluie au moins est de l'eau : a-t-elle été mise dans le paysage terrien à la place de la mer ?

B. — On cherche à s'y reconnaître en superposant aux paysages une *liste didactique*. La meilleure est fournie au vers 18 du fragment 17 :

«Le Feu (pyr), l'Eau (hydor), la Terre (gaia), et la profondeur « de l'Air (aèros hypsos). »

Aucune difficulté pour la Terre : elle porte toujours le nom de la Gaia. L'Eau (hydor) irait avec la pluie (ombros) et avec la Mer (pontos). Le Feu (pyr) irait avec le Soleil (hélios) et avec Titan Aither (?). C'est déjà moins satisfaisant, d'autant moins qu'ailleurs au fragment 115, Aither semble mis pour Aër, et joue aux quatre coins avec Hélios, Gaia et Pontos. Quant à la profondeur de l'air, va-t-elle mieux avec l'air humide, ou avec le fond du bleu du ciel (aither), ou avec les parties immortelles imbibées de lumière ?

C. — La liste des *noms divins* soulève d'autres difficultés (Fr. 6).

« Zeus éblouissant, Héra porte-vie, Aidoneus, et Nestis alimentant « de larmes une source mortelle. »

Héra porte-vie est mise pour la Gaia : bien que cette identification fasse violée à toutes les généalogies connues. Nestis est mise pour la pluie ou la mer : à la racine des sources qui alimentent la

vers 4 : les mêmes dispersés dans la diversité et la multitude des organismes vivants.

L'embarras tient à deux nœuds de difficultés. La première difficulté : *la nature de l'invisible*. Tout confondu à l'état de sphère est invisible : la Sphère en effet est une *cachette* (Fr. 27, v. 3). Mais tout divisé en quatre est aussi invisible : en effet, le pareil connaît Je pareil ; donc, à l'état de division accomplie, nul ne connaît l'autre. Ils sont tous parfaitement invisibles les uns aux autres. Personne ne voit plus aucun monde ! Il y a donc lieu de distinguer deux modes de l'invisibilité : celle de *tout confondu*, et celle de *tout parfaitement divisé*. L'hypothèse 3 exprimerait un stade de l'évolution à partir des Quatre divisés. Pour l'évolution à partir des Quatre confondus, il faudrait prévoir autre chose :

Hypothèse 4 : — *Une masse invisible*.

— *Quatre masses visibles*: se séparant de la masse et sortant au jour.

— *Les mêmes fragmentées* : insérées dans la multitude des organismes vivants.

Un *cosmos visible* ne se forme jamais qu'entre *deux invisibles*. Il a des racines dans la confusion de la sphère, ou il a des racines dans quatre cantons séparés. Il se montre avec des *grosses masses* et des *organismes complexes*. Il ne saurait se montrer, ni montrer un bel arrangement de montagnes, de mer, de ciel et de soleil, sinon pour un vivant équipé de quatre.

La seconde difficulté tient *aux vivants mortels* : le mot de mortels (θνητοί) les désigne. Qui ou que sont-ils ? Des organismes vivants ? Ou les quatre, au moment où ils se séparent, sortent au jour et se fragmentent ? On heurte la même difficulté que pour interpréter les *membres errants*. Si c'est bien la même difficulté, il faut la résoudre de la même façon : en distinguant soigneusement les *figures* de l'imagination plastique, et les *modèles* de l'imagination abstraite.

Pour l'imagination plastique, ce sont des vivants «*aux formes désirables*» : tout ce qui existe et qui fait un monde «*tout à fait merveilleux à voir*» (Fr. 35, v. 17). Pour l'imagination abstraite, *quatre cantons*, ou quatre zones en cercle, se fragmentent *en petits morceaux* qui se promènent, et tombent les uns sur les autres, de façon à composer des *arrangements*. Qu'on se donne donc la peine de lire les mêmes textes en passant d'un niveau de l'imagination à l'autre : tout s'éclaire ! Il vaut d'ailleurs la peine de lire aussi l'apparence du monde en laissant la vision osciller entre les formes désirables, et le schéma de leur composition.

L'apparence du monde est comme une image ambiguë : lue d'une

certaine façon, des formes désirables poussent une membrure, s'épanouissent à l'acmé de la vie, et se rompent. Lue d'une autre, des morceaux rapprochés et dispersés font et défont des arrangements. Vues à la surface, les choses naissent et meurent. Pris au point d'émergence, les morceaux s'arrangent ensemble et se défont. Il n'est pas facile de mettre des transitions entre les deux : une tentative du genre donne l'image monstrueuse de morceaux d'épaule, de jambe ou de front, tombant les uns sur les autres, et s'arrangeant mal ensemble, comme dans un puzzle mal débrouillé. Empédocle se meut d'un niveau à l'autre ; il se repose à la surface d'apparition du visage et du paysage. Qu'on le compare à cet égard à Parménide : l'arrangement parménidien en couronnes alternées d'ombre et de lumière, quoique décoloré, ne serait pas sans ressemblance avec un arrangement à quatre zones. Mais il demeure sous le niveau de l'apparition. Parménide ne se repose jamais entre de grandes montagnes, de la mer, du ciel et du soleil. Son univers ne baigne pas dans l'atmosphère d'un été sicilien.

L'interprétation fine du fragment 22 enseignerait donc deux points de doctrine. D'une part : tous les vivants sont faits de *petits morceaux* qui se promènent, et qui tiennent amoureusement encore aux *grosses masses*. Le feu enfoncé dans la terre saute pour rejoindre le feu au fond du ciel ; l'eau des sources se dépêche de couler vers la mer. D'autre part : les *masses visibles* tiennent par les racines *au fond* invisible, ou *aux fonds invisibles*. Pour le fond invisible, la poésie cosmogonique possédait un nom et une image : *la maison de la Nuit*. La *cachette de l'Harmonie* est-elle d'un style tellement différent ?

Que l'on considère à présent le niveau de l'émergence des masses. La poésie qui s'y alimente ressemble à la poésie cosmogonique. Qu'on lise donc dans ce style l'énumération du fragment 22 : «*l'Élector, la Chthon, Ouranos et Thalassa.*»

Ne sonne-t-elle pas différente de l'énumération du fragment 38, plus proche de l'apparence phénoménale du monde :

«*La terre, et la mer aux vagues nombreuses, et l'atmosphère chargée d'humidité, et Titan-Ciel-bleu.*»

Maintenant, que l'on essaye de superposer les deux. *Gaia* va sans peine avec *Chthon*. *Pontos* va sans peine avec *Thalassa*. Après, les difficultés commencent : qu'est-ce qui va le mieux avec le *Titan*? *Ouranos* ou *l'Élector*? Ni l'un ni l'autre ne vont avec un *air humide*.

Que l'on essaie de superposer la liste du fragment 22 à la liste «*phénoménologique*» du fragment 21. *Gaia* va sans peine avec *Chthon*. *Ombros* avec *Thalassa*, parce que les deux sont de l'eau.

artisan, que désigne le feu sous son nom de discours physique ; l'équivalent dans le registre des noms divins est *Héphaïstos*.

Au fragment 73 l'artisan porte le nom de *Cypris*, dans le rôle de la Boulangère ou de la Pâtissière : elle prend de la pâte (Chthon), elle la mouille (hydor), elle donne les formes à durcir au feu (pyr). Le schéma à quatre tend à se constituer ici en 2+1+1 : deux pour la pâte, un instrument de cuisson et un artisan féminin. Avec un peu plus de chaleur (θερμόν) ou un peu plus de fraîcheur (ψύχος) la Pâtissière fait sortir du four par excellence, à son gré, des garçons ou des filles !

« ... cuit à feu vif, il sort des garçons ; cuit à feux doux, il sort « des filles. » (traductions libre pour le fragment 65)

Avec des recettes de même espèce les boulangers du terroir avaient coutume de préparer des petits phallus en pâte à gâteau pour les corbeilles de processions rituelles, et les modeleurs, des membres séparés destinés à être offerts en ex-voto à quelque dieu guérisseur. La Pâtissière, et le Modeleur possèdent déjà une notion toute intuitive et préaristotélicienne de la forme (1).

Quand il s'agit de fabriquer des yeux, cela se fait avec de la flamme (phlox) mélangée d'un petit peu de terre (Fr. 85). Pour les os, le fragment 96 introduit un élément de précision mathématique : on prend de la terre (chthon), et on commence par fabriquer avec elle une matrice de fondeur : on y verse 2/8 d'eau (Nestis), et 4/8 de feu (Héphaïstos). La matrice constituerait donc en même temps une base de l'alliage, à proportion de 2/8. Sous le nom de l'Harmonia on tiendrait l'artisan-fondeur, l'artisan-ajusteur, et en même temps un agent de liaison. Le schéma tend à se constituer en 3+1 : trois pour la pâte, un artisan et instrument à la fois. Ou il se constituerait en 1+2+1 : une matrice, deux pour la pâte et un artisan-instrument.

Quand il s'agit de la chair et du sang, le mélange se fait à quatre portions équivalentes, donc avec moins de feu que pour les os « brillants » : de la terre (chthon), de la pluie (ombros), de l'éther (aither), et... Héphaïstos (fr. 98). Tout conflue dans les ports ou les havres de *Cypris*. *Cypris* jouerait donc la double fonction de la matrice et de l'artisan.

Le fragment 71 présente le schéma le plus complet : l'artisan est *Aphrodite*, dans le rôle semble-t-il de peintre (rapprocher 71 de 23). On regrette qu'aucun texte ne donne les couleurs fonda-

mentales avec lesquelles peindre tous les vivants (1). Avec de la terre (gaia), de l'eau (hydor), de l'éther (aither), et du soleil (hélios), par une opération de mélange et d'harmonisation, Aphrodite fait sortir les formes et les couleurs des mortels. Le schéma se constitue donc ici en 4+1 : quatre ingrédients, ou quatre couleurs, avec un artiste. On trouve en plus une notion des opérations: mélange et harmonisation ; et une notion de la forme visible: formes et couleurs. Neikos est absent : il ne produit pas d'effets dysharmoniques en peinture !

Finalement les quatre du fragment 71 coïncident à un nom près avec les quatre nommés pour l'équipement de la membrure humaine (Fr. 109) : de la terre (gaia), de l'eau (hydor), de l'éther (aither), et du feu (pyr). Mais la membrure est équipée en outre avec de la tendresse (storgé) et de la haine (neikos). Les six énumérés sans différence de fonction, puisque tous également ont pour fonction de percevoir, chacun son semblable, et tous ensemble un cosmos (2).

Que l'on oublie à présent les fantaisies de la nomination : les traductions du registre artisanal en registre didactique, et en registre de noms divins. Il est visible que la structure des listes varie : le nombre et la construction. Rien n'est systématisé encore, rien n'est définitif. La transposition du schéma artisanal dans le domaine de la démiurgie cosmique a produit des modifications importantes. La plus remarquable est l'absence de Neikos: absent de toutes ces listes, sauf celle qui décrit la constitution de la membrure. *Aphrodite*, ou *Philia*, ou *Harmonia*, est régulièrement l'artisan ; si elle admet un substitut et un partenaire mâle, c'est un *Héphaïstos*.

L'absence de Neikos a pour effet de ramener les listes à six à des listes à cinq, ou, assez souvent à quatre avec une Aphrodite ou un Héphaïstos artisan. Elles se présentent avec une grande variété, et même une variété capricieuse de constitution : 5 = (4+1) ; 4 = (3+1) ; 4 = (2+1+1) ; 4 = (1+2+1). A la faveur de ces caprices, obéissant chaque fois à la suggestion concrète d'un art, des distinctions importantes s'ébauchent, presque plus riches à vrai dire que les distinctions classiques d'Aristote, mais toujours à l'état d'ébauche et jamais de système.

On trouve chaque fois des lots ou des portions pour faire la pâte : 2, ou 3, ou 4 ; et chaque fois ou presque, un artisan, avec ou sans le nom de la déesse ou du dieu. Mais on trouve aussi la matrice du fondeur, ou à sa place, le four de la cuisinière, et les havres d'Aphro-

(2) Cf. P. M. Schuhl, Les origines de la pensée grecque, p. 298, n. 2. — Platon et l'art de son temps, Appendice 6, p. 82

(3) Cf. Appendice Bibliographie pour les fragments 62, 71, 73, 85, 96, 98, 109.

il) Le mot grec pour formes est eidea (εἰδέα). Il désignerait ici quelque chose comme les modèles dans les moules. On célébrait à Agrigente des cultes phalliques. Sur la terrasse intérieure du temple, on a retrouvé de nombreux moulages en forme de phallus.

d'Aither en Pontos, de Pontos en Gaia, de Gaia en Hélios, et à nouveau de Hélios en Aither. La distribution spatiale par secteurs convient mieux pour figurer le jeu de ballon. L'a distribution par zones concentriques convient mieux pour porter l'ébauche de l'univers visible. Le jeu en cercle n'est probablement lui-même qu'une métaphore pour figurer un cycle temporel : l'odyssée punitive du Daimon. Il faut éviter de trop presser la métaphore. Nulle solution n'est tout à fait satisfaisante. Que l'on tolère donc des variantes aux modèles, et des altérations aux images, qui n'appartiennent manifestement ni aux mêmes niveaux de pensée, ni aux mêmes registres de langage.

Aristote dans la métaphysique fait à Empédocle deux grosses querelles. Il le loue, parce qu'il aurait su discerner les *causes efficientes*, et singulièrement deux causes pour le bien et le mal qui sont dans le monde. Mais il le blâme, parce qu'il aurait mal su se servir de l'instrument qu'il venait de forger. Quelquefois dans sa doctrine, l'Amour sépare, aussi bien qu'il ou Elle unit. Et d'autres fois la Haine unit, aussi bien qu'elle ou Il sépare (Métaphysique A, 985 a). C'est fort bien lu ! Quand l'Amour en effet *rassemble* les membres d'un vivant, il fait le mélange avec des portions *séparées* de la masse à laquelle elles désirent retourner. Inversement, quand la haine écartèle les membres du dieu, c'est-à-dire les Quatre, chacun se ramasse sur soi-même. La Haine de l'autre unit à soi-même. L'Amour de l'autre sépare de soi-même.

Aristote revient sur la même difficulté pour discuter si les choses périssables et les impérissables ont les mêmes principes. Il loue Empédocle parce qu'il aurait su discerner une *cause de la destruction*. Cependant, sa Haine ne serait pas cause uniquement de la destruction. Inversement son Amour ne serait pas cause uniquement de *l'être des choses* (Métaphysique B 4, 1000 b). En effet, quand l'Amour rassemble *en Un* les membres du dieu, l'Amour *détruit les vivants* : d'une autre façon, mais d'une façon aussi efficace que la Haine, quand la Haine écartèle leurs membres. Inversement, quand la Haine sépare les membres du dieu, la *Haine construit les masses*. Un vivant-mortel se détruit dans les deux sens : ou bien, parce que tous ses membres se séparent pour retourner aux quatre séparés ; ou bien, parce que tous ses membres se confondent en *Un*.

A cette difficulté se joint une critique théologique (Métaphysique B 4, 1000 b). Le dieu d'Empédocle ne serait pas un dieu *tout-sachant*, puisqu'il n'aurait aucune part de haine. Or il faut de la haine pour percevoir la Haine. L'homme posséderait donc sur le dieu une supériorité dans l'ordre de la connaissance : il connaît le mal dans le monde, et il connaît mieux la structure d'un monde qui ne sortirait même pas au jour sans la Haine.

Ces critiques forcent à débrouiller les complications du système empédocléen. Là n'est pas pourtant leur seul intérêt ou le intérêt principal. Elles touchent l'une et l'autre le point du *monde*, et la cause de la destruction. Ce faisant, elles visent Empédocle juste au défaut de la cuirasse : le défaut de la cuirasse n'est pas de la confusion dans le système, mais un nœud dans la sensibilité. Aristote lui-même a écrit un peu plus haut :

« Une difficulté dans la pensée révèle un nœud de notre existence car la pensée qui rencontre une difficulté est comme un homme lié : ni la pensée, ni l'homme ne peuvent plus bouger. » (Métaphysique B1, 996 b).

Le nœud de la difficulté serait ici *l'ambiguïté de la réalité empédocléenne au fait de la vie*. Par vie il faut entendre la naissance et la croissance des vivants, et en même temps, le monde organique que ces vivants habitent et contemplant. Faute de vivants à membrure équipée de six, tout ce bel arrangement de choses alentour ne sortirait même pas au jour d'une pensée. Les vivants se partagent d'ailleurs en *mortels à la portion courte* (ὀκλύμοροι) en *dieux à la grande longueur d'âge* (δολυχάωνες). Empédocle possédait le don de l'émerveillement : il va avec l'amour de la vie. Le désir d'un autre monde va avec du ressentiment contre celui-ci. Les deux étaient actifs à l'extrême chez Empédocle : d'où la structure agonistique de son cosmos, sur le modèle de la structure agonistique de sa pensée. Nietzsche mieux que quiconque a su mettre ces choses en valeur (1). Doser les proportions dépasse les moyens de l'analyse, surtout de l'analyse équipée de fragments. Mais il faut savoir résister à la tentation à laquelle ont succombé dans l'antiquité les interprétations de type « marcionite », et laquelle succombent dans les temps modernes les interprétations de type « romantique schopenhauerien » : au rebours et par réaction les interprétations de type scientiste. Même Nietzsche, dans l'esquisse de son drame, a réussi à projeter dans l'aventure empédocléenne l'aventure du nihilisme européen !

Le ressentiment contre la vie s'exprime dans maints fragments classés dans les Purifications. Le classement n'est pas exclusif. Il faut se méfier de la tendance des modernes à reléguer (1) les germes de morbidité dans un poème religieux de la décadence empédocléenne. Voici le thème de la *douleur de naître* :

« O Malheur ! Race misérable des mortels ! Race maudite !...
« De quelles luttes et de quels gémissements es-tu née ?... » (Fr. 124)

(1) Cf. texte déjà cité, p. 139 à 150.

(Fr. 35, v. 3 et 4) (1). Philotès régnant *au milieu* aurait son équivalent au vers 20 du fragment 17 : elle y est dite à *l'intérieur* des êtres (ἐν τοῖσιν), et *égale en longueur et en largeur*. Comme solution possible on propose celle-ci : imaginer un schéma *circulaire animé de rotation*, et placer Philotès *au centre*, mais avec un rayonnement étendu jusqu'à la circonférence. Elle occuperait donc tout l'espace à l'intérieur. Et cette occupation signifie un règne bienheureux de l'amour. Tout à fait *au fond du tourbillon* serait alors commenté au vers 10 du fragment 35 : « ce n'est pas sans récrimination que Neikos a franchi le pas dehors, aux dernières limites du cercle... ». L'équivalent se retrouverait au vers 19 du Fragment 17 : Neikos y est dit à *part des autres* (δίχαστων), et *égal en poids de partout*. Tout à fait *au fond* ne représenterait donc pas la position *en-dessous*. Mais bel et bien la position à *l'extérieur*. Ce qui reste vrai, c'est que Neikos à ce moment *a le dessous*. Qu'on le réalise spatialement par *la dernière ligne du cercle*, et émotivement comme une *expulsion* : il a été jeté dehors !

Ces précautions prises, il faut voir ce qui est clair, et ce qui est moins clair. Presque tous les textes importants ont été transmis par Simplicius dans les commentaires à Aristote (Frs. 17, 20, 26, 35, 57 et 59) (2). Simplicius les cite avec la préoccupation dominante de combattre une interprétation d'Alexandre d'Aphrodise : Aphrodite régnerait seule dans l'univers noétique, et Neikos seul dans l'univers esthétique. Cette interprétation ne mérite pas considération : ni pour la séparation radicale des règnes, que Simplicius combat, ni pour la distinction du noétique et de l'esthétique, que Simplicius conserve. Mais elle a l'avantage de réaliser les règnes avec leur saveur dramatique : ce monde-ci, le sensible et celui où nous vivons, c'est un règne de Neikos (3).

Ce qui est clair dans Empédocle, c'est la succession des *phases temporelles* : à l'extrême, un règne de l'amour, à l'autre extrême, un règne de la haine; entre deux, tantôt sur le chemin vers un règne de l'Amour, tantôt sur le chemin vers un règne de la Haine. Ce qui reste encore à peu près clair, c'est la disposition des règnes extrêmes. Sous le règne de l'amour, Philotès occuperait la position *au milieu* : donc rayonnante depuis le centre jusqu'à la périphérie. Tout est confondu sous l'influence du rayonnement. Pour plus de facilité

(1) Longuement discuté par Simplicius : Comm. in De Caelo — Heiberg, p. 528 et 529. Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 35 avec une traduction.

(2) Cf. Appendice.

(3) Nous rappelons que pour Simplicius, dans l'univers noétique Neikos et Philia régnaient tous les deux à tour de rôle. Dans l'esthétique, ils régnaient à tour de rôle et selon des régions. Simplicius veut probablement protester contre les interprétations pessimistes pour lesquelles le monde sensible est un monde mauvais.

qu'on imagine un cercle tout en or. Neikos est *dehors*. Puisqu'il est dit *égal en poids de partout*, il convient sans doute de le représenter comme un cercle périphérique (?). Il exercerait sa pression également de partout. Que l'on remplace à présent l'image schématique par une image plastique : la meilleure serait celle d'un jaune d'œuf. Neikos serait la pellicule autour (?). Faut-il se le représenter comme un germe qui se ramasserait prêt à percer dedans (?). Le verbe qui sert à exprimer le mouvement propre à Neikos est « ὑπεκπροθεῖ » = il s'élance du fond et se jette dessus.

Sous le règne de la haine, les positions sont changées. Neikos, venu du dehors, occuperait à présent le milieu. Son influence rayonnerait de la périphérie vers le centre. Philotès aurait cédé le terrain en se réfugiant *tout à fait au centre*, et comme à l'état de noyau. De là elle rayonnerait en sens inverse : son mouvement propre à elle s'appelle une « ἠπιόφρων ὁρμή » = un élan plein de suavité. L'espace entre le noyau et la limite extérieure se diviserait probablement en zones concentriques ou en couronnes (?). Faut-il imaginer une partition par secteurs (?). De toutes façons cela fait un arrangement parfait : bien distribué, bien ordonné, mais impossible à percevoir par personne comme *Un Arrangement*. Us ne se connaissent pas les uns les autres : tel un monde parfaitement aveugle ! La Haine rayonne selon les surfaces de séparation. Cet ordre-ci ne donne pas naissance à des vivants, *ni davantage l'ordre parfait de l'Amour*.

Ce qui n'est pas clair, c'est ce qui se passe entre deux. Ce qui se passe entre deux, pourtant, c'est la vie ! Pour mieux parler c'est *vie et mort*. Où donc et dans quelles conditions voit-on se produire des phénomènes tels que *l'organisation* et *l'individuation* corporelle ? Où donc et dans quelles conditions, des phénomènes tels que les *membres errants* et les *formations monstrueuses* ? Simplicius a posé la question avec précision, et y a donné une réponse ingénieuse et difficile à saisir : le phénomène des membres errants se produirait tout à fait sur les bords, tout à fait à la fin d'un règne de Neikos, quand l'autre Daimon vient à sa rencontre et commence à se mêler avec lui ; le phénomène des monstres se produirait tout à fait sur les bords, tout à fait au commencement d'un règne de l'amour, dans la marge restante de haine. Les uns et les autres seraient des témoins pour une marge limitrophe de mouvement désordonné. Les réponses de Simplicius s'accompagnent d'ailleurs de citations que l'on peut interroger, et qui fournissent elles-mêmes des éléments de réponse.

Le fragment 20 par exemple dit que les membres obtiennent l'état de corps à l'acmé de la vie. *L'acmé de la vie* ne désigne pas le même moment que le *règne de l'amour*. Les expressions sont

grandes radiations. Les masses séparées se décomposent. Leurs morceaux tombent les uns sur les autres au hasard, jusqu'à la saison dite du meilleur mélange. Depuis la saison du meilleur mélange, jusqu'à la saison de l'acmé de la vie, des *corps harmonisés se forment*. Depuis l'acmé de la vie jusqu'au règne de l'Amour en sa plénitude, ils se fondent. A la limite, tous les membres se retrouvent fondus à la masse.

Pour l'imagination schématique, les membres sont des morceaux, et les corps sont des assemblages. Pour l'imagination plastique, les membres sont des pieds, des mains, des genoux, et les corps prennent les formes désirables. Que l'on transpose donc le jeu d'une imagination à l'autre, et l'on obtiendra... toute autre chose encore que ce monde, tel qu'il se montre alentour ! On obtiendra des fantaisies d'artiste : des morceaux d'épaule et de cou se promenant chacun tout seul de son côté, ou tombant en désordre les uns sur les autres, avec des sexes, des nez et des yeux égarés un peu partout ! Après, peut-être, un paysage : avec des arbres, des oiseaux, des garçons, des filles et même des dieux ! Tout ce qu'il faut pour faire un monde tout à fait merveilleux à voir ! Le moderne aurait tort de s'y tromper. S'il tient à s'y retrouver, qu'il y cherche une fresque de style picassésque, qu'il n'y cherche pas une théorie d'astrophysique quantique !

Cependant Empédocle était fort capable encore d'imaginer et même de fabriquer des modèles mécaniques : un œil fait comme une lanterne avec son appareil de protection contre le vent, un appareil respiratoire sur le modèle d'une horloge à eau. Il cherchait donc par plusieurs chemins à franchir la distance qui sépare des schèmes relativement abstraits, de ce monde-ci, le monde concret alentour. Un chemin consiste à ajuster de pièces et de morceaux un appareil qui marcherait de la même façon. Un chemin consiste à faire surgir des formes désirables en harmonisant convenablement les couleurs. Un autre encore, à réciter des incantations pour faire obéir les vents. Il aura tout essayé : la mécanique, la peinture et même la magie. Que le disciple finalement rouvre les yeux : le monde *est là présent* prégnant *d'être*, avec ses racines emmêlées autour du cœur où il se connaît !

On achèvera de débrouiller la doctrine en débrouillant le plus étendu des fragments (Fr. 17) (1). C'est un texte très particulièrement embrouillé, parce que le maître dit deux choses à la fois : 1^o il transpose le même thème à deux étages ; 2^o au même étage, 11 dit quelque chose à lire dans les deux sens (2).

(1) Cf. Appendice. Bibliographie pour le fragment 17.

(2) Cf. Appendice. Bibliographie pour le fragment 17.

— *Préambule* : « Je vais dire quelque chose de double ».

Tantôt l'être grandit dans le sens : *Un à partir de plusieurs*.

Tantôt il se développe dans le sens : *Plusieurs à partir de Un* (v. 1 et 2).

— *Développement*: (du vers 3 au vers 14).

Le développement est fait avec des vers à *désempoûter* et à *réempoûter* autrement dans un autre ensemble. Les vers 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 du fragment 17 se retrouvent les vers 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11 du fragment 26. Les vers 3 et 4 du fragment 26 se retrouvent les vers 34 et 35 du fragment 17. Le vers 2 du fragment 20 répète le vers 7 du fragment 17, et se retrouve encore le vers 5 du fragment 26, mais avec une variante significative, qui appelle son opposition avec le vers 7 du fragment 26. Faut-il accuser la transmission ? Tout vient de Simplicius, et Simplicius cite des ensembles. L'hypothèse la plus vraisemblable serait que les vers marchent par groupes : ils constituent des pièces détachables à ajuster ensemble, et d'ailleurs susceptibles de plusieurs ajustements. Cette façon de composer imite la démiurgie de la physis. Le développement ici s'applique aux *vivants-mortels*, comme il est expressément indiqué au vers 3 : il s'agit de la *genèse des mortels* (θηθόν γένεσις).

— *Transition en manière d'avertissement à l'élève*: « écoute les paroles : apprendre fait croître les *phrenas.n* Comme je l'ai dit tout à l'heure en esquissant la ligne du discours, je vais dire des *choses doubles*.

— *Second énoncé du thème* (les vers 16 et 17 répètent les vers 1 et 2) : ils s'appliquent cette fois-ci aux *racines antiques*. D'où : a) *récitation des racines* (v. 18) ; b) développement sur *Neikos et Philotès* : l'un est *à part et égal en poids* de partout. L'autre est *dedans et égal dans les deux dimensions* (v. 19 et 20) ; c) *Statut des racines*: tous sont égaux et *de même âge*, mais chacun avec son *honneur* et un *caractère* à lui propre (v. 27 et 28). Us régneront à tour de rôle (v. 29 et 30).

Du vers 21 au vers 26 le développement fait une manière de parenthèse : a) *nouvel avertissement à l'élève* : regarde La, mais avec l'intelligence. Écoute la démarche non trompeuse du discours ; b) entre les deux recommandations, petit *cantique à Philotès*: Elle est là présente enracinée dans les membres, mais même entraînés dans sa danse, les hommes ne savent pas La reconnaître.

— *Les derniers vers* (30, 31, 33, 34) reproduisent un développement parméniénien sur le thème : *rien ne naît, rien ne meurt*, nul au moins des êtres qui sont vraiment des êtres. 11 est suivi de deux vers *désempoûtables* : fragment 17, vers 34 et 35, répétés

fragment 20, vers 13 et 14, et fr. 26, vers 3 et 4, avec des variantes et dans des ensembles différents.

Le morceau tout entier représente un travail précieux d'*arlisian-ajusleur*. Le premier développement du même thème s'applique aux *vivants-mortels* : c'est expressément dit au vers 3. Le second développement du même thème s'applique aux *racines ontiques*. Le même développement est à *double sens* : double entrée et double sortie. C'est non moins expressément indiqué au vers 3 : « Il y a pour les mortels *deux façons* de naître et deux façons de mourir. »

Une *première façon* de naître et de mourir : un *rassemblement* de membres dispersés l'opère ; un rassemblement de membres dispersés engendre et détruit (v. 4). Ce vers dit deux choses à la fois :

1° Un rassemblement de membres dispersés fait naître ;

2° Un rassemblement de membres dispersés fait mourir.

Une *seconde façon* de naître et de mourir : une *dispersion* l'opère. Après maturité tout éclate en morceaux (v. 5).

La double thèse réclame explication : un individu vivant naît et croit par un rassemblement de parties auparavant séparées. Nulle difficulté. Mais justement, pour rassembler des parties auparavant séparées, il faut les prendre sur d'autres vivants qui, eux, diminuent et disparaissent. Inversement : un vivant naît en se séparant d'un autre vivant auquel il soutire des morceaux, ou même un corps fait de morceaux. Si tous les morceaux qui composaient auparavant un vivant se séparent, le vivant meurt. C'est manière d'énoncer une *double loi* :

1° La naissance et la croissance de l'un se fait par la diminution et la disparition de l'autre. Même loi en vocabulaire héraclitéen : « l'un vit la mort de l'autre » (1) ;

2° Le vivant se maintient en vie dans le combat de deux forces : une force pour *rassembler*, une force pour *disperser*. Sans la première, la membrure éclaterait, et les morceaux iraient se promener au loin dans tous les sens. Sans la seconde, les morceaux seraient engloutis dans la masse : il n'y aurait plus de membrure. Empédocle a énoncé ainsi deux lois majeures de la vie.

Le second développement du même thème s'applique aux *êtres mêmes* ou aux *racines ontiques* : c'est indiqué tout aussi expressément, sitôt les précautions prises pour l'élève, et le thème réénoncé. Une *onto-logie* succède à une *bio-logie*. Les deux sont faites avec les mêmes vers, ou presque les mêmes vers. Mais il faut savoir les lire à deux reprises, en les transposant d'un registre dans un autre.

La même loi qui vaut pour tous les *vivants-mortels* vaut encore pour tous les *étants-immortels*. Au reste ce sont les mêmes, vus sous deux aspects différents. Les *étants-immortels* ont aussi deux façons, non pas de naître et de mourir, puisque ces verbes ne leur conviennent pas, mais de *sortir au jour* et de *rentrer dans une cachette*.

Les racines *sortent et se montrent* en se séparant de la Sphère, tels des membres qui se soulèveraient. Se fragmentant en petits morceaux plus avant dispersés, elles *disparaissent*, ensevelies dans le mélange des corps vivants. A *l'inverse* : se rassemblant, tous les morceaux pareils ensemble, elles *reparaissent* au grand jour du monde : elles forment les *grosses masses*, le ciel, la terre, la mer et le soleil. A la limite, chacune rassemblée sur elle-même, et toutes parfaitement divisées, elles *disparaissent* à nouveau : nul n'est plus là avec un équipement complet pour percevoir l'arrangement du monde. Il faut que les racines s'emmêlent les unes avec les autres, pour qu'un cosmos soit connu. Mais si elles se confondent, il n'y a plus de cosmos du tout. Il y a donc bien pour elles deux façons de disparaître tout à fait : ou bien, fondues à la masse, toutes dans la cachette de la Sphère ; ou bien, chacune dans son coin, dans l'aliénation mutuelle. Entre les deux, tantôt elles se montrent au grand jour du monde, chacune avec son caractère, tantôt elles se cachent dans un mélange, sous une robe de chair et de sang.

En résumé il y a *deux lois* du *grand jeu* : 1° L'un vit la mort de l'autre ; 2° tout vivant-mortel vit-et-meurt dans le combat de l'Amour et de la Haine. Autrement dit en termes sobres : dans la tension d'une force qui le rassemble et d'une force qui le disperse.

Les deux lois s'appliquent à des niveaux différents :

1° Entre la *Sphère* et ses *Membres*, les *Racines ontiques* ;

2° Entre les *grandes masses cosmiques* et les *organismes vivants* ;

3° Entre les *vivants* entre eux.

Les masses cosmiques. Mer et Soleil, Terre et Ciel, sortent au jour avec des racines plongeantes à la masse originare, et des ramifications perdues dans les corps des vivants. Elles s'y maintiennent par le jeu combiné du rassemblement et de la dispersion. Le jeu est même pour elles particulièrement compliqué. Il faut tenir compte en effet de *trois* espèces de partenaires : Je *dieu ou la Sphère*, les *Étants*, les *Vivants*. Et de *deux sens* inverses du rassemblement. On se rassemble *sur soi* en se séparant *des autres*. On se rassemble *les uns avec les autres*. Quand elles se rassemblent chacune sur soi, les grosses masses se séparent les unes des autres, et elles font périr tous les vivants. Elles-mêmes à la limite *disparaissent* : nul vivant n'est plus là équipé pour les percevoir toutes

(1) Même loi exprimée en vocabulaire empédocléen tragique : avec les vivants on fait. $\text{IAS isHavops} - \text{nyon los naHavops n'n fait, los vivants}$ ΓΓ 1951.

choisies avec précision et préciosité, et disent deux choses bien différentes (1).

Soit encore le vers 5 du fragment 26. répété avec une variante importante au vers 2 du fragment 20, et au vers 8 du fragment 17. Sous la version du fragment 26 il dit :

«Tantôt rassemblés par Philotès en *un seul arrangement*.» (εις ενα κόσμον).

Rassemblés en un seul arrangement s'oppose à *dispersés par Neikos*. Cet état se distingue bien de l'état que désigne plus bas le vers 7 du fragment 26 :

«Jusqu'à ce qu'ils soient soumis à *Tout-en-Un*. » (εν συμφύοντα το παν).

Toutes choses soumises à Tout-en-Un, autrement dit, *Tout confondu*, c'est bien cela le règne de l'Amour. Mais les choses rassemblées en *un arrangement*, ce n'est pas encore le règne absolu de l'Amour. Les membres s'y trouvent à la fois *séparés et harmonisés*. Voici le moment précis qui mérite le nom : à *l'acmé de la vie*. Il existe un autre moment précis dit à *la rupture delà vie* (περίρηγμῶν βίω) [Fr 20. v. 5]. Le moment de la rupture de la vie voit les membres partir chacun de son côté, tous en désordre. C'est encore autre chose que le règne de la Haine. Le règne de la Haine réalise quatre masses divisées, chacune à part, dans un ordre parfait, que nul ne sait plus percevoir comme Un Ordre. Il conviendrait donc de placer les deux moments dits *l'acmé de la vie* et le *point de rupture*, l'un et l'autre entre les deux règnes extrêmes. L'un probablement sur le chemin vers un règne de l'Amour, et plus près de l'état de Sphère. L'autre probablement sur le chemin vers un règne de la Haine, et plus près de l'état de division.

Maintenant, le fragment 59 dit encore que les membres tombent tous les uns sur les autres au hasard, au moment où un Daimon commence à se mêler davantage à l'autre. Le moment où les deux grands Daimones sont *le mieux mêlés* l'un à l'autre serait celui où les deux se seraient le plus avancés l'un à la rencontre de l'autre : l'un par bonds agressifs en avant, l'autre par poussée douce et patiente. Leurs règnes à ce moment s'équivalent. C'est encore un autre moment singulier.

On tiendrait donc *entre deux règnes* exclusifs au moins *trois moments singuliers* : *l'acmé de la vie*, *la rupture de la vie*, et le moment de *la copulation* des deux Grands Daimonôn. Pour plus de facilité qu'on se fasse des images schématiques. Pour le *règne de l'Amour*, un cercle d'or cerné à la périphérie de noir. Pour le *règne de la Haine*, un cercle noir avec un noyau central d'or. A *l'acmé de la*

vie: l'or a gagné du centre vers la périphérie jusqu'aux trois quarts. A *la rupture de la vie*: le noir a gagné de la périphérie vers le centre jusqu'aux trois quarts. Au moment de la *copulation* des deux Grands Daimonôn, l'un et l'autre régneraient par moitié équivalentes : mais il convient de corriger sans doute et ne pas juxtaposer des secteurs concentriques, l'un tout noir et l'autre tout or, mais faire plutôt des fondus et des dégradés, de l'or du centre vers la périphérie, et du noir de la périphérie vers le centre. Ou peut-être une disposition en *couronnes alternées* comme la parméniennienne ? La disposition exacte se laisse discuter, mais sûrement elle ressemble à celle d'un cosmos parméniennien. Ce qui se dégage encore le plus clairement, c'est que le cosmos parméniennien aussi a été construit au niveau de cette imagination-là.

Maintenant, le propre d'Empédocle serait d'avoir introduit quatre couleurs. Cela fait un schéma plus riche. Et cela complique le problème. Sous le règne de l'Amour, les quatre sont *soumis*: ils n'apparaissent pas. Sous le règne de la Haine, les quatre sont *divisés*. Qu'on imagine donc le règne de la Haine mis en couleurs : un cercle, avec un noyau central d'or, une périphérie de noir, et le noir assombrissant tout l'entre-deux. Entre deux, quatre zones concentriques de quatre couleurs : une pour l'éther, une pour l'air, une pour la mer, une pour la terre. On sait d'ailleurs que les quatre séparés n'apparaissent pas les uns aux autres. Nul n'est là pour jouir du spectacle !

Il serait plus difficile encore de représenter ce qui se passe entre deux règnes extrêmes. Partant de l'état de fusion, au fur et à mesure que Neikos gagne, la masse d'or se rompt. Probablement par un processus qui gagne de la périphérie vers le centre. Se rompt-elle en mille morceaux ? Ou par une multitude de cercles concentriques ? Les mille morceaux seraient les membres errants : ils tendraient à se rassembler, tous les pareils ensemble, et dans la tension des deux forces se formeraient une multitude de cercles concentriques (?). En cours de processus, des conglomerats de morceaux différents apparaîtraient, plus harmonieux quand l'amour l'emporte, plus erratiques quand Neikos prend le dessus. A la saison de *mélange optimum*, les Deux régneraient à portions équivalentes : les *corps* et les *morceaux erratiques* existeraient à proportions équivalentes. A la saison dite de *la rupture de la vie*, le reste des corps exploserait en morceaux erratiques, chacun tendant à regagner sa niasse.

Partant au contraire de l'état de division, au fur et à mesure que Philotès gagne, et probablement en allant du centre vers la périphérie, chaque anneau émettrait des prolongements pénétrant les masses voisines : à la manière de bras qui se détachent, ou de

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour les Fr. 20 et 26.

Voici un thème de *chute*:

« De quel rang et de quelle grandeur de fortune... (suis-je tombé) ? » (Fr. 119).

Le fragment 115 traduit une hantise de *persécution*. Le fragment 125 une *horreur*: les vivants sont faits avec un résidu de cadavre, et les cadavres à l'inverse avec un résidu de vivant. Ce monde ressemble à quelque antre infernal : « un pays sans joie », habité par le démon de la « sécrétion purulente » (Frs. 120 et 121) (1).

Le traité de la Nature lui-même commençait par une véritable lamentation sur la condition humaine : hommes à *la courte portion de vie*, promis au *destin de la fumée*, poussés *de-ci de-là* et se vantant dans leur folie d'avoir *trouvé le Tout!* Comme il est naturel dans un traité didactique, la lamentation insiste sur le fait de *l'ignorance*: pour des hommes, le « Tout n'est ni à voir avec des yeux, ni à entendre avec des oreilles, et non pas même à prendre avec une intelligence » (Fr. 2). Par quelle absurdité confondrait-on *être* avec ce que les hommes appellent *vivre?* (Fr. 15).

Un autre thème important est le thème de la *rébellion dans les membres*. A l'état de sphère il n'y avait pas :

« ... la rébellion dans les membres, une guerre indécente entre « eux... » (Fr. 27 a).

Ce monde serait-il né de la *rébellion contre le dieu?* La Guerre a ébranlé tour A tour *tous les membres du dieu* (Fr. 31). L'homme garde la *rébellion dans ses membres*. Il faut peut-être entendre par là les impulsions anarchiques du sexe, mais aussi probablement celles des pieds, de la main et de la langue (2). La fantaisie des *membres errants* traduit en image expressive l'expérience intimentement vécue d'une anarchie. Le contraire serait un état où tous les membres se tiendraient cois, tous réduits au silence divin de la Sphère !

Au contraire, pour désigner l'heure et la saison où Aphrodite rassemble et harmonise un corps désirable, fait avec des membres chéris, le poète trouve la magnifique expression : « à l'acmé de la vie florissante » (Fr. 20, v. 3). La Sagesse bâtit un corps en l'aimant de tous ses membres. La même construit un beau paysage alentour.

(1) Cf. Appendice : note sur les fragments 27, 31, 119, 121, 124.

(2) Il est à peine nécessaire de faire remarquer la présence de la même image dans Empédocle et dans Saint Paul. Saint Paul est peut-être responsable pour avoir réduit la rébellion à l'anarchie du sexe. Mais on fait peut-être une erreur de lecture en ne l'étendant pas chez lui aussi aux pieds qui fuient, aux mains qui tuent, à la langue qui bavarde inconsidérément. On ne saurait résoudre ici la question de savoir par quel cheminement l'image a passé d'Empédocle dans Saint Paul. Serait-elle une image commune à beaucoup d'hommes, et à quelques saints ?

avec le *savoir du sang*. La description de l'état divin hésite entre deux émotions : tantôt la nostalgie d'une quiétude :

« La Sphère bien arrondie et jouissant de la solitude environnante... » (Fr. 24, répété Fr. 29, v. 3).

Tantôt la curiosité émerveillée à l'éveil de la membrure :

« (On ne voyait pas encore)... deux petites branches se séparer « d'un dos, ni de pieds, ni de genoux rapides, ni de membre viril... » (Fr. 29, v. 1 et 2).

La membrure prend une forme tout à fait désirable (fr. 62, v. 7). « Un grand amour pénètre par les yeux » (Fr. 64). Toutes sortes d'espèces vivantes, sous toutes sortes de formes répandues, font une chose vraiment « merveilleuse à voir » (Fr. 35, v. 17).

L'homme qui a trouvé ces expressions avait regardé des ailes ou des bras se former au dos d'un embryon. Il avait fendu des haricots ou des fèves germés, pour mieux voir les ramifications minuscules se séparer des grosses masses. On sent dans ce poème plus que de la curiosité passionnée pour les formes vivantes. On sent l'émoi dionysiaque éveillé par la floraison surabondante, désordonnée, prodigieuse, ou même monstrueuse de la vie ! La construction empédocléenne s'enracine dans une grande richesse d'affects, et surtout dans une richesse d'affects contrariés : tel est le nœud de l'homme. Il se reflète dans les embarras de la doctrine.

Pour résoudre les embarras il faut prendre la précaution de séparer les *images* et les *modèles*. Lire par exemple les membres tour à tour comme : des pieds, des mains, des genoux, un membre viril ; et comme : les quatre séparés du dieu ; ou même, les parcelles séparées des quatre. Il faut aussi savoir donner à certaines expressions un sens précis dans un schéma, et une valeur affective dans une légende. Par exemple, *l'errance* veut dire que des parcelles vont se promener et tomber au hasard les unes sur les autres. Mais *l'errance* signifie aussi la condition de la conscience malheureuse : un état de mouvement désordonné, et des rencontres pour le meilleur et pour le pire ! Tous les raisonnements d'Aristote dans la Physique sur la possibilité du *mouvement désordonné* (κίνησις «τακτός) ne valent rien contre Empédocle ; parce qu'Aristote pense en effet toujours à du mouvement désordonné, mais jamais à une conscience malheureuse. La disposition des schémas est souvent difficile à construire, justement parce que les mêmes mots possèdent à la fois un sens précis dans un schéma, et une résonance dans l'affectivité. Mais elle existe, et elle reste à reconstituer.

Il serait d'importance capitale par exemple de savoir où placer dans l'image du *tourbillon*, la position dite *au milieu* (ἐν μέσῳ), et la position dite *tout à fait ail fond* (ἐνέπτατον ἕκτο βένθος δίνης)

dite. Au besoin, la matrice sert à la fois de récipient pour faire l'alliage et de portion dans l'alliage. On trouve un Feu *instrumental*, parfois désigné avec le nom de pyr, et parfois désigné avec le nom d'Héphaïstos. On trouve une notion de la *forme visible*, et même une notion de la *proportion* des ingrédients dans le mélange, avec la formule mathématique. Le schéma idéal le plus complet serait fait de : la *matrice*, l'*artisan*, les *portions*, la *proportion*, et la *forme visible*, avec aussi les couleurs. On aurait tort de preper davantage : ces schémas n'ont pas été pensés comme les catégories d'un système. Ils peuvent servir de support à la projection des catégories aristotéliennes, et peuvent servir de support à la projection d'autres catégories que les aristotéliennes.

La chose importante à mettre en valeur, c'est que les dernières distinctions n'appartiennent ni au niveau de la *Sphère*, ni au niveau du *discours pur*, ni au niveau du *phénomène*. Elles appartiennent au niveau des *opérations artisanales*. Les opérations artisanales s'opposent au discours comme un *ergon* à un *logos* : le logos a plus de dignité ! Si donc on choisit de projeter sur les portions la notion et le mot de la *matière* (hylé), cela est tolérable au niveau de l'artisanat démiurgique, cela n'est pas tolérable au niveau plus profond des racines ou des sources. Projeter la matière sur les Quatre Grands du *Discours* n'a pas de sens : ni la notion, ni le mot, n'existent encore ! Au niveau des racines, et au niveau de la *Sphère* où elle s'enracine, la pensée empédocléenne échappe radicalement à la catégorie de la matière, et davantage, à la catégorie oppositionnelle de la matière et de l'esprit. A ces niveaux, les Quatre et les Deux communiquent une *inspiration*. Ils acceptent encore de se laisser *nommer*. A un niveau supérieur, ils signent, avec leur *empreinte caractérielle* : ils témoignent avec quatre caractères bien différents les uns des autres, et bien faciles à reconnaître, quand une membrure posée sur une base s'expose au soleil, à l'averse et au vent !

Au niveau des racines, commence à sortir une opposition de 4 et de 2 : selon le schéma $6 = 4 + 2$. Les quatre portent dans le discours le nom de racines. On peut donc s'exprimer en parlant de *quatre racines* et de *deux daimones*. Ils n'ont pas tout à fait le même statut ontologique (Fr. 16) (1). Mais la différence de statut ontologique ne les oppose pas encore comme des portions à des artisans, ni comme de la *matière* à de l'*esprit*, ni comme le *corps* à l'*âme* ! Ce qui ressemblerait le plus à de l'esprit serait le «menos» agité des vents. La psyché n'est qu'une réserve, ou un puits de mémoire. La structure *matière-esprit* est encore étrangère à cette

(1) Cf. Appendice traduction et bibliographie pour le Fr. 16.

forme de pensée, bien qu'elle commence à se former à travers elle, et soit facilement projetable sur le schéma $6 = 4 + 2$; plus facilement encore sur l'image du petit daimon habillé d'une robe tissée à quatre fils. Mieux vaut traduire en éliminant radicalement du vocabulaire nos mots de la matière, de l'esprit, de l'âme et du corps.

La catégorie convenable, aussi bien pour une anthropologie que pour une cosmologie, c'est le couple dit en langue sobre : *Tout-à-parler-de-VUn*, *Un-à-partir-de-Tout* ; autrement dit en langue divine : *Philia et Neikos*. Il faut penser en termes de *Guerre*, de *Règnes* disputés et divisés. Autrement dit en langue sobre : tension et alternance, alternance selon des couronnes, et alternance selon des phases. Les *Deux* appellent à la lumière les racines, qu'ils jouent à *dispenser* et *rassembler* en se battant, donc à distribuer, selon la configuration d'un terrain à quatre zones ou à quatre secteurs (1).

On retombe finalement sur le modèle du jeu à quatre coins : tel que le dessine le texte du fragment 115, avec Neikos pour meneur principal, et quatre partenaires se relançant comme un ballon... un germe de conscience malheureuse ! Faut-il distribuer le terrain par coins ou par couronnes ? Le jeu se joue en cercle :

(1) Neikos est absent de presque toutes les listes qui décrivent les opérations fabricatrices. Comment douterait-on que les vivants à la forme désirable ne soient une œuvre d'Aphrodite ? Ce trait suffit à faire justice de deux fausses interprétations de l'antiquité tardive : l'interprétation donnée par Hippolyte d'après le dualisme marcionite, et l'interprétation contre laquelle proteste Simplicius en l'attribuant à Alexandre d'Aphrodisce. Selon la première, Neikos serait l'artisan de la démiurgie cosmique : c'est pourquoi il faut refuser de collaborer, et pour cela pratiquer l'abstinence sexuelle. Selon la seconde, Aphrodite régnerait seule dans un univers noétique, et Neikos seul dans un univers esthétique. Les deux interprétations rangent les vivants sous le règne de Neikos. Simplicius proteste que Neikos et Philia ont tous les deux leur part de règne dans les deux univers : seulement dans le noétique ils régneraient à tour de rôle, dans l'esthétique, ils régneraient à tour de rôle et suivant des lieux. Le règne *local* de Neikos recouvrirait le sublunaire d'Aristote. Simplicius lui-même a donc concédé au Neikos un règne ou une prédominance sur la terre des hommes ! A cet âge tardif et dans cette atmosphère de culture, la discussion a probablement le sens d'un débat sur le mal sur terre et parmi les hommes. La correction de Simplicius sous-traît l'univers sensible à un règne exclusif du mal. Elle évite de traiter Neikos comme le diable. Elle traite Neikos plus sobrement comme un principe à l'œuvre dans l'univers des modèles et dans l'autre, avec une fonction complémentaire. Mais elle confesse encore la dominance d'un principe de la division sur terre et parmi les hommes.

Qu'en est-il du vrai Empédocle ? Aphrodite est partout nommée comme l'artisan. Si elle admet un suppléant ou un partenaire, c'est Héphaïstos. Les vivants à la forme désirable relèvent donc du règne d'Aphrodite. Il faudrait effacer au surplus la distinction du noétique et de l'esthétique. Cependant, quand Aphrodite règne absolument seule, il n'y a pas de cosmos du tout. Les vivants surgiraient donc sous la prédominance d'Aphrodite, mais avec l'aide de Neikos. La question ouverte est celle de la phase où s'épanouissent les membres harmonisés. Ce n'est pas sous le règne d'AnlirrnrHf» coi11n mit Ost lii Sph^rfl P.Vef un nrnhlAtnn I

Hélios avec l'*Élector*: Restent les parties immortelles, vont-elles avec Ouranos ? (1)

Que l'on essaie de superposer la liste du fragment 22 à la liste « didactique » du fragment 17. *Pyr* va avec Γ*Elector*. *Hydor* avec *Thalassa*. *Gaia* avec *Chthon*. Les profondeurs de l'air vont donc avec *Ouranos*.

Que l'on essaie de superposer la liste du fragment 22 à la liste des *noms divins* (Fr. 6) : *Héra* va avec *Chthon*: à condition d'oublier la tradition des généalogies. *Nestis* va avec *Thalassa*: parce que les sources coulent vers la mer. *Zeus* irait avec *YÉlector* sans doute. Faut-il identifier *Aidoneus* avec un *Ouranos*?

Dans trois cas sur quatre on obtient des approximations boiteuses. La terre s'identifie toujours facilement à la terre, et l'eau avec l'eau : quelque *nom* qu'elle porte ou sous quelque *forme* qu'elle se montre. Après, les difficultés commencent. Le nœud de la difficulté réside dans l'air et l'*éther*. Tantôt l'*éther* serait mis à la place de l'air, et jouerait le rôle d'un partenaire du feu : comme aux fragments 109 et 115. Tantôt il serait mis à la place du feu ou du soleil, et jouerait son rôle comme partenaire de l'air, comme au fragment 38. Le quatrième terme reçoit aussi une variété de noms divins : tels Ouranos, Aidoneus, le Titan, plus ou moins facilement ou difficilement identifiables les uns aux autres, et toujours au prix d'un usage scandaleusement libre des généalogies. Tout ce qu'on peut avancer avec quelque chance de tomber juste, c'est qu'il existe un milieu réceptif, avec des zones basses et des zones hautes, imprégnable tour à tour par le rayonnement solaire et par les averses, et prêtant sa masse invisible comme robe à l'esprit agité des vents.

Maintenant, est-il possible de hiérarchiser avec précision les listes ? Si c'était possible, on aurait résolu du même coup les problèmes délicats du classement des fragments, et qui mieux est, des problèmes difficiles de doctrine. Malheureusement, c'est à peu près impossible à faire ; et les hypothèses reconstructives tout à fait douteuses. Tout ce qu'on peut dire de clair se limite à deux choses :

1° Selon le témoignage de Simplicius, le fragment 17 et le fragment 21 seraient assez proches l'un de l'autre et en relation l'un avec l'autre (2). Si l'hypothèse déjà émise est valable, l'énumération du fragment 17 serait un *récitatif didactique*, à écouter avec l'intelligence ; la description du fragment 21 ramènerait à la chose même,

(1) Nous rappelons que c'est la solution de Simplicius.

(2) 22 aussi, puisque Simplicius établit les correspondances entre les noms du fragment 17 et ceux des fragments 21 et 22 à la fois. Cependant 21 et 22 sont très différents.

à regarder avec des yeux émerveillés, et la mémoire pleine de la leçon. La liste des *noms divins* serait le *récitatif sacré* avec lequel la leçon commence (1).

2° Il existerait aussi des différences de *registre*: le fragment 6 est écrit en registre de *théogonie*, bien que le poète prenne des libertés scandaleuses avec les généalogies traditionnelles, et pratique le calembour à la manière effrontée de Socrate dans le Gratyle. Le fragment 22 serait écrit dans un registre proche des registres des *cosmogonies*. Le fragment 17, dans le registre du discours sévère et sobre. Le fragment 21 et le fragment 38 dans le registre du paysage, ou mieux encore, 38 dans le registre du paysage, 21 au ras de l'apparition, et pour ainsi dire, au moment de son impact sur la sensibilité. Le fragment 109 à son tour, au niveau des objets de la thaumaturgie.

Il faut probablement apprendre à discerner finement des moments de l'apprentissage, et peut-être des niveaux de la contemplation. Au niveau le plus profond, la contemplation se réinvoque dans le silence et la quiétude. Ces choses sont difficiles à faire entendre et largement interprétatives. L'expérience de la création verbale et plastique serait probablement les voies de choix par lesquelles un moderne aurait le moins difficilement accès à cette forme de pensée.

Les dernières listes du traité de la Nature se placent au niveau des opérations fabricatrices. Des opérations artisanales ont manifestement servi de modèle. Leur variété fait honneur à la curiosité d'Empédocle. Les techniques de l'alliage des métaux, de l'alliance des couleurs, les recettes de pâtisserie, semblent avoir collaboré pour imposer les notions d'*ingrédients*, de *mélange*, de *proportion* dans les mélanges et d'*artisan* fabricant. La *matière* n'a pas encore été inventée. Mais la *matrice* a été assez clairement désignée.

La surveillance des solfatares constitue un vieux métier traditionnel, encore en exercice aujourd'hui en Sicile, et toujours chargé de prestige. A la surface des mares de lave en ébullition, de grosses bulles crèvent en émettant de petites masses brûlantes qui durcissent rapidement au contact de l'air. C'est ainsi qu'au fragment 62 le *feu* (*pyr*) soulève, en sautant vers le Feu d'en haut, de petites masses plastiques faites de *terre* (*chthon*) avec un *lot de chaleur* (—τῆσθεοῦ—αἰσθάν--) et un *lot d'humidité* ((--ὕδατος-- αἴσθάν). Le schéma à quatre tend à se constituer ici en 1 : trois *lots* et un

(1) Nous rappelons que la reconstruction du fragment 21 par Wilamowitz brise le schéma à quatre. Elle le remplace par des *couples oppositionnels*. Toute l'interprétation est ainsi sujette à révision avec la lecture des fragments. Cf. Appendice pour le fragment 21.

pluie et la mer. Les commentaires théologiques anciens trouvaient des raisons pour traduire Aidoneus par l'Air. Sinon des raisons, au moins un jeu de mots : Aidoneus, c'est Hadès, c'est-à-dire l'Invisible, et justement l'air ne se voit pas. Mais ce mâle du second couple divin serait bien mal choisi pour désigner les choses ouvertes au rayonnement solaire. Quant à Zeus dit « arges », il reste à identifier avec le Feu (pyr), avec Titan Aither, ou avec Hélios ? Cette identification fait aussi violence aux généalogies étonnées. Il faut donc admettre qu'Empédocle manie les noms divins avec une liberté souverainement indifférente aux partages traditionnels et aux généalogies.

D. — Une autre liste donne un univers *concret* mais tout à fait différent : non plus un paysage, ni l'ambiance d'un été sicilien, mais les choses, quand elles sont soumises aux opérations du thaumaturge. Cet univers de la thaumaturgie est fait avec des vents, de la terre arable, de la pluie et du beau temps :

« Tu apaiseras l'esprit des vents agités, quand, lancés sur la terre,
« Ils ravagent de leurs souffles les champs labourés.
« Et au contraire à ton gré, tu ramèneras les brises bienfaisantes.
« Tu feras après la pluie obscurcissante le beau temps à point venu
« pour les hommes, et après les chaleurs de l'été,
« les averses ruisselantes du ciel, nourrices des arbres... » (Fr. 111)

Pour la terminologie et la qualité de la poésie, cet univers de la thaumaturgie ressemble à l'empreinte caractérielle des choses (Fr. 21). La relation de l'homme à la terre a été changée : au lieu de se laisser porter, le manieur des vents la protège (1). Au lieu de se laisser imprégner, il commande. Une disposition réceptive à l'empreinte caractérielle des choses s'est changée en volonté de domination. Serait-il vrai qu'une certaine qualité de l'échange de la nature à l'homme confinerait à la magie ?

E. — Les récitatifs à fleur de monde conservent tous le schéma à *quatre* : les quatre y prennent plusieurs formes et plusieurs noms. On peut remonter dans le sens des *racines* : nommées avec des mots sèvères (17), ou avec des noms de dieux (6). On peut s'écarter dans le sens des effets ou des œuvres.

Le fragment 22 fournit une liste placée dans le texte de telle façon qu'elle propose un choix difficile à faire (2).

« Car d'une part, ces choses sont liées toutes à des fragments
d'elles-mêmes,

« Le Brillant (élector), la Chthon, Ouranos et Thalassa,
« leurs fragments existant à l'état de dispersion dans des
vivants-mortels... »

(1) Cf. Appendice Bibliographie pour le Fr. 111.

(2) Cf. appendice pour le fragment 22.

Le fragment continue : d'autre part, les vivants qui se ressemblent le plus par l'origine, la qualité du mélange et la forme, s'attirent. Les plus dissemblables se repoussent.

Ce qui est clair: c'est que les quatre existent *par masses*, et *par fragments*. Des morceaux ont été « se promener » loin de la masse originelle. On devine encore par le fragment 38 que les quatre existent à *Vètat invisible*, avant que de donner naissance à *quatre visibles* :

« Je vais t'enseigner... (les principes? — texte corrompu)

« à partir desquels sont devenues visibles les choses que nous
« contemplons à présent... ».

Ce qui n'est pas clair : c'est si l'énumération du fragment 22 désigne les *masses invisibles*, liées à des fragments d'elles-mêmes sorties au jour, et dispersées dans la diversité et la multitude des mortels. Ou si elle désigne des *masses visibles*: quatre gros morceaux expulsés hors de la sphère, où ils tiendraient encore par les racines, et devenus de ce fait vivants-mortels. L'énumération du fragment 38 désigne clairement des *masses visibles*: la terre, la mer, l'atmosphère chargée d'humidité, et le ciel sous le nom de Titan-Aither. Au fragment 22 on hésite, parce que l'énumération du vers 2 peut commenter ou bien *toutes ces choses* du vers précédent (τὰ πάντα), ou bien *les parties d'elles-mêmes* représentées au vers suivant par « δσσα ». Un vers, et surtout un vers d'énumération, a fort bien pu être déplacé et inséré à cette place. Empédocle était d'ailleurs fort capable de vouloir former des sens ambigus. Le nom de *élector* semble mieux convenir pour désigner une *masse visible*.

Pour y voir plus clair, que l'on distingue trois hypothèses :

Hypothèse 1 : — Une *masse invisible*.

— *Quatre masses visibles* : séparées de la masse, sorties au jour, et devenues vivants-mortels.

Hypothèse 2:—*Quatre masses invisibles*.

— *Les mêmes fragmentées* : devenues visibles, et insérées dans la diversité et la multitude des organismes vivants.

Hypothèse 3 : — *Quatre masses invisibles*.

— *Quatre masses visibles* : les mêmes sorties au jour et devenues vivants-mortels.

— *Les mêmes fragmentées* : insérées dans la diversité et la multitude des organismes vivants.

L'hypothèse 3 est la plus satisfaisante pour la lecture du fragment 22. *Au vers 1* : on lirait les *quatre invisibles*, pour *toutes ces choses* — *Au vers 3* : les mêmes sortis au jour et devenus des *vivants-mortels*— *Au vers 2*, l'énumération reste entre-deux.—A partir du.

« (On ne voit pas)... deux petites branches se soulever du dos »,
 « Il n'a pas de pieds, ni de genoux rapides, ni de membre génital ».
 « Rien qu'une boule ronde et partout égale à soi-même... »

L'*image* est celle d'un embryon de poussin. Ou peut-être celle d'une boule plastique, à même laquelle un artisan moulerait la forme désirable, ou à laquelle il attacherait, avec une technique différente, une tête, des jambes, des bras et un membre viril. Aristote avait fondu les deux images, puisqu'il interprétait les *typoi oulophyeis* (τύποι ούλοφυεῖς) du fragment 62, les formes prises à la masse, comme des germes contenant en puissance les formes des vivants.

L'*Épuration* est la figure géométrique de la sphère. Elle se divise en quatre. Faut-il se représenter la division achevée par tranches, ou par calottes emboîtées ? Sur un plan dans le cercle, par secteurs, ou par couronnes alternées ? Faut-il se représenter entre la figure homogène, et la figure quadripartie, un état de fragmentation à la masse ? quelque chose comme un puzzle de petites figures en désordre ?

Les *membres errants* se laissent aussi représenter en image et en épuration. Des tempes sans cou, des bras sans épaule, des yeux hors du front, se promènent de tous les côtés tout seuls, ou tombent les uns sur les autres : telles les créations de quelque atelier fantastique, ou les créations fantastiques de quelque atelier ordinaire (Cf. Fr. 57 et 59). Les réminiscences d'atelier font vivre le phantasme expressif d'un désordre intime : autrement traduit avec les mots, *la rébellion dans les membres*, ou *la guerre civile entre les membres* (Fr. 27 a).

Les *membres du dieu en errance* sont aussi tout simplement des morceaux de terre, de mer, de ciel ou de soleil, dispersés dans le désordre du puzzle, ou arrangés dans la configuration des formes (Cf. Fr. 22). Il est inutile d'essayer de superposer ce qui n'est pas superposable. Qu'on admette simplement la juxtaposition de deux registres expressifs : un plastique, l'autre schématique. Par matière de comparaison, deux tableaux : un figuratif et l'autre abstrait.

On doit à Simplicius dans ses Commentaires à Aristote un bon nombre de fragments importants. Simplicius a eu le sentiment de la différence ; il l'a exprimée en disant qu'Empédocle décrit à mots couverts deux organisations du monde : «... l'un noétique, l'autre esthétique, l'un divin, l'autre mortel : l'un des deux possède les choses *en modèles* et l'autre *en images* (παραδειγματικώς-εἰκονικώς). (Phys. I, IV, 34). La différence l'a engagé dans une théorie interprétative extrêmement subtile, où vivent projetées des distinctions qui n'ont plus rien d'empédocléen.

D'abord la distinction d'un univers noétique et d'un univers

esthétique. L'un est le monde des modèles, l'autre est le monde des images. Ce que Simplicius tient, à défendre, c'est que l'un et l'autre sont des composés complexes, et l'un et l'autre possèdent la même structure : quatre racines, avec un Neikos qui les divise et une Philia qui les noue. Il tient à le défendre contre une autre interprétation qui simplifiait grossièrement les choses, en mettant Philia toute seule dans le monde des modèles, et Neikos tout seul dans le monde des images. Philia rassemblerait un monde *Un*. Neikos disperserait un monde *Plural* (1). Or, les choses ne sont pas si simples que cela ! Les deux mondes sont *Un-et-Plusieurs*. Les deux possèdent tout ce qu'il faut pour faire un monde : une Philia, un Neikos, et la guerre entre les deux ! Seulement il faut admettre que, dans le monde des modèles, c'est l'amour qui l'emporte, dans le monde des images, c'est la haine. Comme d'ailleurs cette solution n'est pas satisfaisante du tout, on la corrige. Dans les deux mondes, Philia et Neikos jouent leur rôle, et même possèdent leurs règnes alternés. Seulement, dans le monde des modèles, il s'agirait plutôt d'une alternance selon des phases. Dans le monde des images, il s'agirait d'une alternance selon des phases, et d'une division selon des parties.

La solution possède des implications subtiles. Mais il importe peu d'approfondir les implications subtiles de la solution. Elle n'est pas empédocléenne, ni même, ni surtout, de l'âge d'Empédocle. Le caractère projectif de l'interprétation selon le *noétique* et l'*esthétique* suffit à la disqualifier. Ce qui est intéressant dans ce cas, c'est que la division selon le noétique et l'esthétique ait été projetée faussement sur une division vraie à pratiquer, avec citation à l'appui du texte en effet le meilleur et le plus énigmatique (Fr. 22 — Simplicius, Phys. I, IV, 35). Qui mieux est, les mots *paradeigmatikôs* — *eikonikôs*, bien qu'ils ne soient pas de vocabulaire empédocléen, l'exprimeraient finalement assez bien.

Il y a deux registres expressifs : des *modèles* et des *images*. Si on y prend garde, il y a même chez Empédocle, plus que deux registres. Il faut aller plus avant encore vers le fond des choses. On pourrait s'exprimer en disant que les registres correspondent à des *domaines*, ou à des *niveaux* de l'expérience. On n'a pas toujours accès aux choses à travers les mêmes domaines de l'expérience. On ne les expérimente pas non plus au même niveau. On ne les rend pas avec les mêmes systèmes de signes. Tantôt on les rend avec des signes adhérents à la *surface peinte*. Tantôt on compose des *arrangements de formes*. Tantôt on façonne des *arrangements de mois*. Et encore, on travaille en hiérarchisant des noms de *dieux*.

(1) Interprétation d'Alexandre d'Aphrodise.

regarder autour de lui, que d'écouter des savants en beaucoup de science inutile. (101+17 et 40).

— Si l'élève est un sot, il n'apprendra rien de plus en ouvrant les yeux qu'en écoutant la leçon, fût-ce celle d'un excellent maître. (107+1 et 19).

— Les uns disent qu'on apprend mieux avec les yeux pour témoin. Les autres disent qu'on apprend mieux avec les oreilles, en écoutant un bon maître. *Moi je préfère* les choses qu'on peut voir, écouter, apprendre. C'est-à-dire : que l'élève ouvre son intelligence à la fois au témoignage des yeux, et à la leçon entrant par les oreilles. Les mêmes en effet sont capables de bien voir, bien entendre, et bien parler. Et les mêmes demeurent toujours incapables de voir, d'entendre et de parler. (55+1 et 19).

Les méthodes sont comparables, et pensées dans les mêmes schémas, avec à peu près le même vocabulaire. On ne saurait préciser de différences que problématiques. Pour Héraclite, il faut garder l'intelligence ouverte à la fois aux deux témoignages : à la leçon d'un maître et à la leçon des choses. Il faut aller et venir sans repos de l'un à l'autre. Empédocle marquerait mieux des phases : d'abord, écouter et apprendre, en *se séparant* sous la conduite d'un maître, et même en fermant les yeux pour *échapper à l'illusion*; ensuite, rouvrir les yeux et les tenir ouverts, avec tous les autres sens, et avec l'intelligence : la mémoire pleine de l'enseignement des racines. Le Soleil en personne lui sert alors de témoin (1).

Rendre des soins à *l'enseignement*, et rendre des soins aux racines, ne font donc pas deux exercices. Une disposition commune anime la méditation des paroles et la contemplation des choses. Une *présence* y répond : c'est toujours la même. La sagesse pousse

(1) Dans sa recherche des critères de la vérité, Sextus Empiricus attribue à Héraclite un critère qui serait un *logos commun*. Le même est un *environnement* ou une *ambiance*. Quand l'homme est endormi, seule la respiration entretient l'échange avec l'ambiance. Quand l'homme est réveillé, il la respire par les yeux et par tous les pores de la peau. Il vit en échange et en amitié avec toute l'environnement. La naïveté consiste alors à interpréter en termes de matérialisme infantile : le logos, ce n'est rien qu'un environnement fait d'un air particulièrement chaud, subtil et sec, que le vivant respire, et que le cadavre ne possède plus. L'infantilité consiste à attribuer au vieux sage une conception qui paraît justement infantile quand on la pense avec les catégories de la matière et de l'esprit. Qu'on la pense donc en manière de comparaison homérique : écouter la parole d'un maître, c'est tout comme si on se réchauffait au soleil. Marcher dans la lumière du soleil, avec des racines plongeantes dans l'être, pourvu qu'on les pense, c'est tout comme si on entretenait une conversation avec le dieu. Dans la maison où les sages entretiennent conversation, on baigne dans les enseignements, comme on baigne éh vivant à l'air libre dans les parties immortelles imbibées de lumière. Le logos commun serait-il l'institution de la langue, en tant qu'elle constituerait le medium dans lequel tout enseignement formulé respire ?

comme une plante : à l'acmé de la vie, elle fleurit en membrure humaine. L'homme, s'il vit adapté à l'ambiance, pousse une membrure, la mieux disposée pour la sagesse. Une *ascèse du discours* fait passer l'homme d'une disposition dans une autre. Dans la première, il vivait aliéné parmi une multitude de choses étrangères. Dans la seconde, il vit réconcilié à des choses chéries comme les membres de la famille : enraciné dans l'être et *Le sachant !*

L'homme est encore bien mieux enraciné qu'on ne croit. Car si le pareil perçoit toujours son pareil et ne perçoit que lui, où donc les Quatre harmonisés pourraient-ils être connus ensemble et composant un seul arrangement ? Sinon par une membrure bien ajustée de quatre ? Et si le pareil aime le pareil, où donc les quatre emmêlés pourraient-ils s'aimer les uns les autres, sinon dans un cœur fait de quatre confondus ? Le sang autour du cœur est fait de quatre à proportions égales. Il faut donc se garder de dire : un homme voit les choses par les yeux avec une intelligence. Mais il faut dire : les choses *se voient* dans les yeux. Les choses *s'aiment* dans le cœur. Elles n'ont pas d'autre lieu pour *se connaître* que la membrure et le cœur d'un vivant :

« Tout l'Univers chancelle et tremble sur ma tige... »

Et si ce vivant est équipé de langue, elles n'ont pas d'autre lieu pour *se parler* que la langue. Il est donc bien faux de dire que l'homme parle pour chanter le soleil, et même faux de dire que l'homme parle avec le soleil pour témoin. Il faut dire *qu'il* se parle. Du fond d'un cœur les choses s'aiment et se parlent. Leur leçon pousse, du même élan qui pousse au jour un arrangement fait de montagnes, de mer, de ciel et de soleil

l'atelier d'un fondeur a recouvert ici l'image des mares en ébullition dans les solfatares. Le rapprochement renvoie donc à la seconde hypothèse, soutenue par H. Gomperz, selon laquelle les grandes Choses ne seraient point autres que les *quatre Grands cosmiques* (1).

Les Quatre Grands cosmiques ne se trouvent à peu près jamais désignés dans les textes empédocléens par un terme générique. Us le sont pratiquement une fois par le terme générique de « ρίζώματα = les *Racines* (Fr. 6, v. 1) (2). Le vers 1 d'u fragment 6 dit que les racines *sont*, en donnant probablement au verbe un sens ontologique fort. Qu'on les appelle donc *Racines ontiques*. Dans les textes empédocléens existants, quand on rencontre un neutre pluriel sujet ou complément, avec un antécédent non exprimé, ou un sujet ou complément non exprimé, on se trompe rarement en rétablissant les *racines ontiques*. Par accident de transmission peut-être ? Mais l'accident se produit assez souvent pour qu'on soupçonne au moins une grande réserve à *Les* nommer. Il est donc tentant de rétablir une fois de plus les *racines* au fragment 110, derrière les sujets et les compléments non exprimés, ou exprimés par des pronoms neutres pluriel. Si on essaye, on obtient une interprétation difficile, non exempte d'une légère saveur de magie.

Qu'on se *Les* plante d'abord solidement sous le diaphragme ! L'expression prend un sens tout à fait organique : on respire de l'air, on absorbe de la lumière par les yeux et par les pores de la peau, pour les incorporer aux membres, à la chair et au sang en circulation autour du cœur. Qu'on les contemple ensuite ! C'est-à-dire, qu'on regarde la masse des montagnes, delà mer, et le fond lumineux du ciel. Non pas toutefois comme tout le monde regarde, sans pensée ou avec des pensées émoussées, ni comme un expérimentateur regarde, armé d'une hypothèse théorique. Que l'apprenti en sagesse regarde avec la *pensée de l'être* et le *savoir des racines* ! Il les voit, il les respire, il les mange : elles lui entrent par les yeux et par tous les pores de la peau. S'il a le regard bien enraciné dans le cœur, son cœur entre dans la danse ; il entre lui-même dans la

danse, et ce faisant il *Les* connaît. Elles découvrent alors leur efficacité : tout le long de la vie elles seront là présentes, prêtant au fidèle le concours de leur amitié. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'air, l'eau, la terre et la lumière nourrissent la membrure de l'homme, et leur *menos* inspire les faits et les dits d'un chacun. Si au contraire l'homme se dissipe à la poursuite de futilités, elles lui retirent leur inspiration, et vont progressivement se retirer. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'homme a oublié l'être. Mieux dit, l'être l'a oublié. Il court ainsi vers l'obnubilation de la conscience, et la désintégration des membres. Il fait l'expérience du cadavre !

Il faut un commentaire parce que cet enseignement n'est pas clair. Le meilleur commentaire est fourni par une scène de tragédie. Si la scène ne joue pas une thérapeutique à la mode empédocléenne, elle joue sûrement une thérapeutique de quelque mode apparenté. C'est dans la tragédie des Bacchantes (Euripide, Bacchantes : v. 1217 à 1233). Dionysos est irrité parce qu'il n'a pas été reconnu. Dans son irritation, il égare le roi Penthée sur les chemins où courent les femmes de la ville en délire. Les femmes sont entrées dans la danse : sans le savoir, elles déchirent et dévorent les membres chéris de leurs fils, de leur frère, ou de leur roi. Le matin après l'orgie, la mère entre en scène avec le cortège, portant entre ses mains la tête ensanglantée de son fils. Toutes crient : nous avons tué un lion. Deux sages occupent la scène : le devin local et l'aïeul. Ils n'éclatent pas en lamentations ni en reproches. L'aïeul se contente de formuler un conseil : lève les yeux et plonge-les dans le fond du bleu du ciel. « Il est plus clair et plus limpide que jamais ». Rien qu'un vers suffit à opérer pour un lecteur moderne l'effet d'une invasion pacifiante par la puissance de l'éther. Combien plus quand le spectateur n'avait qu'à lever les yeux pour absorber la lumière ! Le sage demande ensuite à la folle de faire un geste : porter les yeux, du fond du ciel, sur ce qu'elle tient entre les mains. Le mot grec pour désigner ce regard est une *skepsis*. La folle lave son regard dans le fond du bleu du ciel, puis elle opère une *skepsis*. D'un seul coup, elle a connu la vérité ! Comme on dit à présent, elle a repris contact avec le réel : la dure réalité du fils mort, la race émasculée, et les honneurs, perdus !

Cette scène joue une cosmothérapie par absorption d'un *menos* de l'Éther. Le *menos* de l'éther vaut pour guérir la folie. Il valait pour guérir la folie de l'homme grec. Non certes que le moderne ne soit sensible encore à de pareils effets. Mais il leur oppose la barrière de sa subjectivité, et le quant-à-soi de son âme. C'est sans doute pourquoi la contemplation du ciel est toujours sentie bienfaisante, mais elle n'est plus érigée en thérapie par les médecins, et elle n'est plus érigée par le sage en époptic préparatoire à l'œuvre du rassemblement de l'être.

(1) Pour Aristote les petites boules plastiques représentent la *semence* (Physique II, 199 b). Nous avons pensé aux ébauches en terre glaise que des enfants modèlent pour projeter leur façon de réaliser la forme de l'homme. Elles ont d'étranges formes globulaires ou phalliques.

(2) Cf. interpolation à la théogonie, v. 736, 7, 8 — v. 807, 808, 809. Quatre sont nommés et désignés par le terme de *sources* et de *limites*. Un peu plus loin sont nommées les *racines* qui prolongent un *seuil*. On peut supposer qu'Empédocle a été influencé par ces textes. On peut supposer qu'Empédocle a influencé ces textes, puisqu'ils sont interpolés et non datables. L'hypothèse la plus vraisemblable n'est-elle pas que ces textes témoignent pour une tradition commune à leurs auteurs inconnus et à Empédocle ? tradition en possession d'un vocabulaire savant.

et peut-être l'exercice de la thaumaturgie (Fr. 111 et 131). Ce ne sont pas des œuvres à la portée de tous, mais seulement d'un maître, ou d'un élève qui a été bien enseigné. A la portée de tous *les amis* seraient : le jeûne de méchanceté, la pratique de l'hospitalité aux étrangers et de l'asilat aux réfugiés. Il n'y a décidément rien là que des pratiques parfaitement sobres et parfaitement recommandables, et même recommandées par d'autres grandes disciplines spirituelles. Le seul article fantastique serait la pratique et l'enseignement de la thaumaturgie. Rappeler le *menos* des morts consiste-t-il à pratiquer les rites et les invocations sur la tombe ? Apaiser le *menos* des vents consiste-t-il à réciter des incantations sur des fosses disposées selon les quatre directions de l'espace (1) ?

Un autre exercice important de l'école consistait à éliminer les soucis mesquins, et entretenir à la place des *soins purs*. Le contexte du fragment 110 où cette expression apparaît l'éclairé : *méditation de la parole* d'un maître et *contemplation de la nature*. Un autre texte nomme *les soins* d'Empédocle : ils y désignent *la poésie*, ou *la prière à la Muse*, ou mieux encore, *le labeur poétique* comme prière à la Muse (Fr. 131): Ces *travaux*, ces *soins*, ces *soucis*, que qualifie l'épithète de *purs*, font contraste avec des *pensées courtes*, les *pensées émoussées* des pauvres créatures (Fr. 2, v. 2 — Fr. 110, v. 7). Les pauvres créatures ont la pensée émoussée parce que mille rencontres de la vie les obnubilent, mille choses misérables les assaillent. Il faut vraiment qu'elles n'aient pas la pensée bien longue, les sottises, pour imaginer par exemple, que le non-être pourrait venir à l'être ! (Fr. 11, v. 1 et 2). Bref, les *soins purs* désignent les occupations de la vie coiltemplative : méditer la parole, contempler la nature, vaticiner sur l'être, écrire des poèmes sur la Physis ou sur les dieux. Tous les assauts du monde sensible, et tous les embarras de la vie quotidienne les offusquent. La pratique des soins purs aussi est sobre et recommandable, et même recommandée par maintes autres grandes disciplines spirituelles.

Le fragment 110 permet même de détailler les articles de la discipline. Malheureusement on ne peut en tirer parti qu'en se livrant à une analyse qui soulève de difficiles problèmes même de lecture, de traduction et d'interprétation.

1. « Car si *les* ayant solidement entées sous des *prapidessin* bien drus,

2. κ En bonne disposition tu *les* contemples entretenant des
« *soins purs*,

3. « Alors *ces choses* sûrement toutes te demeureront présentes
« le long de la vie.

4. « Et même à partir d'elles tu en acquerras davantage : (car
« ce sont choses

5. « qui croissent toutes seules chacune en son genre, selon que
« sa nature la pousse) (1).

6. « Mais si au contraire tu attaches tes regards à des choses
« étrangères, telles que

7. « par milliers, chez les hommes, de tout à fait misérables les
« assaillent, émoussant leur pensée,

8. « Alors vite elles te quitteront, avec la révolution du temps,

9. « En grand désir de retourner à leur race propre.

10. « Sache en effet que toutes choses possèdent la conscience
« et un lot de pensée. »

Le problème d'interprétation consiste à nommer *ces choses* qui ne sont jamais désignées que par un pluriel neutre. Le contexte doxographique aide peu. Sextus Empiricus a cité le dernier vers pour mettre en valeur un paradoxe d'Empédocle : il attribuait la pensée à tous les êtres, même aux bêtes et aux plantes. D'après Sextus, le *panta* du dernier vers désignerait donc *toutes choses au monde*. Mais il est impossible que *tauta... panta* (ταῦτα ... πάντα) au troisième vers les désignent, parce que *ces choses* justement sont opposées à toutes sortes d'autres qui sont dites étrangères (v. 6).

Quant à Hippolyte, il amène la citation assez mystérieusement à la fin de l'exposé destiné à démontrer qu'Empédocle a inspiré Marcion. Très précisément pour introduire la notion d'une *troisième puissance* au-dessus des Deux, donc un Principe par delà la dualité du Bien et du Mal. Pour Empédocle, ce principe serait un *logos juste* (δίκαιο? λόγος). Ici est cité le fragment 110. Empédocle l'appelle encore symboliquement *la Muse*. Ici est cité le fragment 131. Il n'est pas question naturellement d'introduire dans Empédocle un troisième principe destiné à résoudre un dualisme radical. Tout ce qui est à retenir, c'est qu'Hippolyte prenait pour le complément, dans les vers 1 et 2, quelque chose qu'il appelle lui-même un *logos juste*. Il entendait donc que le disciple doit donner des soins à la contemplation du logos. Un peu plus haut, Hippolyte a amené un nom et une notion légèrement différents pour le troisième principe : ce serait *l'Ananké* nommée au vers 1 du fragment 115,

(1) V. 5 «... car ce sont choses qui vont courir les unes après les autres, chacune après celle de son espèce... » (d'après une correction et une suggestion de W. A. Heidel). Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 110.

(X) Les rites des vents et les rites des morts appartiennent à la même famille des cultes apotropaïques.

Le fragment 115 donne une autre indication pour une faute qui *pourrait* être une faute *réelle* d'Empédocle :

« Et moi aussi je suis à présent l'un d'eux : banni du die et en « errance, pour *m'être fié à la Haine* en délire... »

Il serait *possible* qu'Empédocle fût amende honorable, pour une faute qui aurait consisté à propager une doctrine exprimable sous la formule : « la Guerre est le Père, la Guerre est le Roi » ; ou sous quelque formule apparentée. Sa propre doctrine, telle qu'on la reconstitue, brosse le tableau d'un monde *en guerre*. Mais il y a de la différence entre bâtir un monde en guerre, et proclamer que : « la Guerre c'est la Justice » (Héraclite, D. K. 80). Le principe de la colère et de la haine, hypostasié dans le Neikos, polarise la *chose mauvaise*. Le principe contraire fait la guerre à la Guerre. Ce monde en guerre est d'ailleurs un monde malheureux. La Joie s'involue dans la quiétude bien arrondie de l'Amour.

Si cette hypothèse était bonne, Empédocle se reconnaîtrait coupable pour la faute par excellence d'un *enseignant* : avoir fabriqué ou propagé la *parole tordue*, la mauvaise doctrine sur les dieux. Il aurait été *artisan et témoin de mensonges*. Or, cette faute-là va bien avec la faute contre laquelle le prologue avertit le disciple : ne pas parler plus qu'il n'est divinement permis de le faire. L'une et l'autre faute sont le *péché des enseignants*: parler trop et parler de travers. Elle va bien aussi avec la légende qui fait de lui un banni de la secte pythagorique, parce qu'il aurait révélé des choses à taire (1).

Entre une faute dont le lieu serait *le sang*, et une faute dont le lieu serait *la parole*, le *viol de serment* fait le lien naturel. Horkos nomme le serment prononcé *par le sang* ou par l'eau du Styx. Son viol attire la vengeance du sang. Cette conception archaïque pose un accent de sacralité sur la parole du serment. La crainte religieuse de *trop parler* le diffuse sur toute *l'œuvre des parlants*. La réaction primaire à la faute demeure l'horreur élémentaire de la souillure par le sang : comme le dit un vers du fragment 115 : « avoir souillé les membres chéris avec le sang du meurtre ».

Membres chéris (φίλα γυῖα). Dans l'expression : « avoir souillé les membres chéris avec le sang du meurtre », les *membres chéris* désignent le corps propre. Le corps propre est donc conçu comme une *collectivité de membres*: les pieds, les mains, la langue et le sexe, obéissant à l'occasion chacun à son inspiration (2). Une

(1) La légende a dû imaginer la réalisation d'un point de l'enseignement. Si Empédocle a fait dans les Purifications amende honorable pour une erreur : alors les Purifications doivent venir avant le traité de la Nature.

(2) L'épithète n'avait plus valeur que de possessif. Est-il impossible qu'Empédocle lui ait restitué une valeur significative ?

puissance est propre à *lier les membres*; d'autres les *délient*, tel le Sommeil. A cette conception de mentalité archaïque correspondrait aussi une manière de représenter le corps en sculpture. Une belle fantaisie empédocléenne représente des morceaux de tempe et d'épaule se promenant chacun de son côté, ou tombant les uns sur les autres au hasard, dans l'orgie de la copulation de Philotès et de Neikos (Fr. 59). Elle pousse au monstrueux les effets d'une anarchie primitive, faisant éclater un délire de création plastique. En nommant Philotès ou Philia, Empédocle n'a point fait autre chose qu'hypostasier la puissance qui *rassemble les membres chéris*. Sous le nom de l'Harmonia, la même *adapte les membres* les uns aux autres, à la manière d'un sculpteur assagi.

Empédocle utilise aussi l'expression *chairs chéris* (φίλα σάρκες) pour désigner les chairs des parents : quand on les dévore sans le savoir en mangeant de la chair animale (Fr. 137, v. 6). La même puissance tient donc rassemblés les membres du corps propre et les membres de la famille. La même agit pour adapter les sexes l'un à l'autre. Et elle agit toujours pour entretenir des *dispositions aimantes*: bref pour toute *œuvre de bon ajustement*, qu'il s'agisse de la copulation, de la mise en place d'une statue, de la mise en page d'un tableau, ou de la mise en ordre de la cité (Fr. 17, v. 23). Pour *dispositions aimantes* l'expression est : « φίλα φρονέουσι ». Pour *œuvres de bon ajustement* : « ἄρθμα εργα τελούσι ». Rien dans ce vocabulaire ne distingue l'œuvre de chair de l'œuvre de charité ! On passe de l'amour du corps propre à l'ajustement des sexes, et à la disposition aimante, et on étend la disposition aimante de la famille à la mesure d'un *rassemblement général*: pour toutes choses au monde, liées aussi fort que le mâle l'est à la femme, et que la mère l'est à l'enfant. Les frontières de l'être individué, et même celles de l'homme individué, ne sont pas celles d'un monde à part. A *l'acmé de la vie florissante* un vivant s'épanouit avec une forme désirable : c'est une formation entre de simples mariages de membres, et le grand Rassemblement. Voici bien une humanité qui sentait autrement que la nôtre l'être-une-seule-chair !

Qu'on la traduise comme on veut, sous le nom traditionnel de l'Aphrodite, ou de Philotès, ou de l'Harmonia, la force du Rassemblement reste la même, et elle, n'inspire ni de la *charité chrétienne*, ni de la *pitié romantique*. Par quelle aberration a-t-on confondu avec un dualisme marcionite la seule sagesse au monde qui fonde sur l'amour du corps propre, et accepte l'amour sexuel avec la franchise d'une irrésistible jeunesse ? (1) Elle a de commun avec

(1) Ce point a bien été mis en valeur par Nietzsche : « la philosophie à l'âge tragique de la Grèce » trad. G. Bianquis, p. 139 à 150.

trouve chassé, craché, rejeté, comme dans un jeu de ballon sadique. Tel Sancho Pança à l'auberge, dans le drap tenu aux quatre coins par de cruelles servantes ! « L'un le reçoit de l'autre, tous le haïssent ». C'est pis qu'un enfer, qui constitue au moins un habitat, quoiqu'un habitat inconfortable, pour des maudits. Le maudit ici ne trouve plus aucun habitat, ni dedans, ni dehors. Il n'est pas expulsé dans des ténèbres extérieures, puisqu'à cette phase du cosmos n'existe pas d'extérieur. Il vit dans la situation intenable et paradoxale d'un exilé de l'intérieur : destiné à revivre, trente mille fois l'épreuve impossible à réussir de son expulsion ! C'est un phantasme de la famille de la chasse à courre infernale : une proie déchirée ressuscite pour que la meute recommence à la poursuivre. Le ballon saute entre les quatre coins et repart : « Banni du dieu et en errance » dans un univers d'ailleurs clos et divin !

La division en quatre secteurs se réalise à la phase extrême, au bout d'un règne de la Haine et de la Colère. Elle constitue le théâtre indispensable à ce scénario tragique. Ainsi, non seulement le schéma quadriparti du jeu de ballon sadique s'accorde avec l'enseignement du traité de la nature, mais même, le jeu de ballon sadique appelle une partition du cosmos. Les lignes de partage se tendent autour du maudit, tels les membres d'un vivant autour d'un germe. Le monde partagé ne constitue pas non plus, comme le monde en couronnes alternées de Parménide, une illusion. On ne se débarrasse pas si facilement des effets de la haine et de la colère, rien que par une conversion de la pensée qui les ferait disparaître. Le grand jeu de la décomposition et de la recomposition du monde se joue à son temps à lui. Le mot pour dire « ils haïssent » est *stygéousi* (στυγέουσι) : il évoque le Styx, qui fait la frontière entre un règne des vivants et un règne des morts ; le Styx, sur lequel a été prononcé le Serment scellant le partage des règnes entre dieux.

Un *menos* de haine et de colère habite les Quatre grands Daimones, contre un tout petit daimon maudit. Textes en mains, il est difficile de préciser si ce *menos* les inspire, s'il est hors d'eux, s'il est en eux, s'il est dans le petit maudit, ou s'il crée sa malédiction en se tournant contre lui. Textes en mains, il est difficile de préciser quand et comment le petit daimon maudit, destiné à former un germe d'homme, s'est détaché du grand. Tout ce que l'on tire des textes à coup sûr, c'est que la Colère et la Haine sont entrées en activité. Tout commence avec l'ébranlement de quelque Irritation primordiale. Le jeu à plusieurs partenaires se précise par un premier mode de rationalisation : *Deux* mènent le jeu, dont l'un provisoirement garde le silence ; *Quatre* le jouent ; un *tout petit* le subit. Le théâtre à quatre secteurs se précise par un mode plus avancé de la rationalisation. Le tout petit daimon

s'est livré au grand Daimon de la Colère et de la Haine : il « *s'est fié à lui* ». En punition, le monde divisé en quatre tourne contre lui de la colère et de la haine. Comment chasser autrement ce maudit, à l'intérieur d'un divin qui emplit tout ?

Quant au grand Daimon, le Neikos, où sera-t-il donc expulsé ? Les textes répondent par l'ébauche d'une distinction entre un *intérieur* et un *extérieur*. Au grand fragment, le plus riche et le plus sévère qui reste du traité de la Nature (Fr. 17), le Néikos est dit à *part des autres* (δίχα των). PhiJotès au contraire est dite *dans les autres* (έν τοῖσιν) (v. 19 et 20). A la phase extrême, au bout d'un règne de l'amour, le Neikos est expulsé hors de *la Cachette*. Il y a donc bel et bien une *maison de l'Amour* et un *dehors*. Cependant le Neikos ne s'éloigne pas, ni ne se disperse à l'infini. Au contraire, il demeure là ramassé tout contre la maison, et prêt à rentrer dedans. L'image qui servirait le mieux de support à cette fantaisie serait celle... du jaune d'œuf, avec un germe accroché à la pellicle enveloppante. Il rentre dedans ; le jaune se divise ; et on voit se détacher du dos des petites ailes faites comme des branches (Fr. 29) ! Empédocle avait sûrement ouvert des œufs germés pour regarder l'embryon de poussin aux diverses phases de sa croissance.

Quand Neikos rentre dedans, Philotès, elle, ne saurait en aucune façon être expulsée. En aucune façon elle ne saurait franchir le pas *dehors*, ni se mettre à part : ce qui constituerait une ébauche de la transcendance. Elle reste dedans. Nulle autre possibilité alors qu'une *guerre à l'intérieur de la maison*. La guerre se fait avec des alternances de phases ; constituant une histoire *non* pas illusoire du tout, au contraire très réelle et très douloureuse. L'histoire est entrée en branle avec le bannissement à l'intérieur d'un petit daimon inspiré de haine et de colère. Quand l'inspiration de l'amour a réussi au contraire à fondre en Un plusieurs noyaux, parce qu'ils ont « *cru en l'amour* », Neikos, lui, franchit le pas dehors. Sans pouvoir toutefois s'éloigner, il demeure collé à la porte. La Sphère alors se gonfle de joie dans la solitude environnante ! (Fr. 27, v. 4 — Fr. 28, v. 2). Cette retraite dans *la Cachette* de l'Harmonie, est spatiale et sphérique par expressivité. Elle a le caractère affectif de la jouissance au cœur de la méditation (1).

Un *drame de l'homme* est manifestement sous-jacent à la construction de cet univers et à son aventure. L'univers s'édifie comme

(1) Cf. Marc-Aurèle, XII, 3. «... Si tu as cessé de donner tes soins aux autres choses, alors tu te rendras toi-même comme un Empédocléen. Citation : Fr. 27, v. 3 ». Marc-Aurèle lit sous la description de la Sphère, un *étal* obtenu par l'exercice du détachement spirituel.

la négliger. *L'Errance* d'un *Exilé* n'est-elle pas à la fois un malheur commun, et un thème éternel de la sensibilité humaine ? Qu'on sache donc la réaliser moins comme un article doctrinal que comme un thème expressif ! Elle traduit alors quelque chose de la doctrine, et même quelque chose de plus nucléaire que le vocabulaire savant.

Que traduit-elle ? La nostalgie de la patrie perdue. La conscience d'un destin séparé : accepté comme punition, ou refusé comme injustice. Œdipe reconnaît bien le sien pour une punition, et cependant, à Colonne, il ne cesse de revendiquer contre l'injustice que les siens lui ont faite. *Nostalgie* n'est pas le mot qui convient pour Empédocle, parce que l'expression empédocléenne est beaucoup plus violente :

« J'ai poussé cris et lamentations en considérant cette terre «étrangère.» (Fr. 118).

Sentiment d'étrangéreté plutôt que nostalgie, et même sentiment d'hostilité. C'est « nostalgique », si on choisit de désigner par ce mot un regret incapable de préciser son objet, perdu pour une faute à chercher dans un passé *oublié*. La patrie brille alors comme quelque lointain pays merveilleux. Les Grecs en connaissaient un au Nord, l'Hyperborée, un à l'Ouest, l'Hespérie, et un au Sud, les sources du Nil. La patrie prend aussi la forme du *règne révolu*, ou du règne à venir. La fantaisie empédocléenne s'est orientée vers le règne passé, et vers un règne exclusivement féminin :

«... Point de dieu Arès, ni de Cydoimos, ni de Zeus roi, ni de « Cronos, ni de Poseidon... Rien que Cypris pour reine... » (Fr. 128, v. 1, 2, 3).

La fantaisie habille d'ailleurs de façon transparente la représentation savante de *la Sphère*: une sphère pour ainsi dire à l'état de fusion érotique. La Sphère était constituée *avant*, et se reconstitue *après*. La projection du pays merveilleux se fait donc à la fois dans le passé et dans l'avenir, par le jeu d'une structure affective fort commune à l'homme. Il était tout de même utile de la replacer sous les étapes du cosmos empédocléen. Tout ce qui vient *entre deux* est exil et temps de combat.

Pessimisme empédocléen.

Il est remarquable qu'Empédocle n'ait pas réussi à vivre l'univers comme une patrie. Les Grecs le faisaient facilement. Même s'ils vivaient comme Pythagore et Xénophane le dur destin de l'exil historique, ou comme Héraclite, le destin d'une patrie réduite en esclavage. Tous ces apatrides, et tous ces mécontents, savaient découvrir dans l'habitat cosmique une patrie à la mesure de leurs ambitions daimoniques, ou à la mesure de leur ressentiment contre

leurs concitoyens. Empédocle aurait passé un long temps de vie, le citoyen honoré d'une cité florissante (1). Même s'il a connu finalement le destin du banni, c'était le bannissement mineur, celui auquel un temps de révolution expose les politiques, ce n'était pas le bannissement majeur, celui auquel l'effondrement d'une patrie expose des êtres déracinés. Rien ne prouve d'ailleurs que les Purifications aient été écrites après l'exil : les thèses qui le soutiennent veulent fournir une explication rationnelle pour un besoin d'évasion qu'elles estiment inconcevable en Hellas. La thèse de W. Kranz rétablit la date des Purifications avant : ce qui laisse le scandale entier (2).

Le pessimisme d'Empédocle est donc réel. Son intelligence a été faussée par le fait qu'il s'est trouvé recouvert par un autre : le type de pessimisme lié à la philosophie de la gnose. Un travail de décapage ici s'impose ; et il serait même moins difficile à opérer que pour les textes héraclitéens, parce que les textes empédocléens sont plus abondants et moins énigmatiques.

On doit à Hippolyte, ou au pseudo Hippolyte, la transmission d'une série de fragments, justement parmi ceux dont le style fleure un style traditionnel et religieux. Ils sont présentés dans l'ordre : fragments 6, 16, 29, 115, 110, 131 (Refutatio, VII). L'idée du chapitre, c'est que la philosophie d'Empédocle se tient derrière la philosophie de Marcion et l'anime. La philosophie de Marcion se trouve donc projetée dans la poésie d'Empédocle. Il était possible et même tentant de le faire. Mais il vaut la peine de regarder de près comment cela a été fait. Une occasion favorable est présentée par le fragment 115 : parce qu'Hippolyte se livre à un commentaire en règle du fameux fragment 115. La règle pour lui consiste à substituer des *notions* de sagesse aux *symboles* poétiques. Les vers sont présentés dans un autre ordre de succession que l'ordre

(1) Cf. Bumet, A. P. G., p. 230 à 237 — et W. Kranz : « Empedokles; antike Gestalt und romantische Neuschöpfung ».

(2) W. Kranz a pour sa thèse des arguments de philologue. Mais les arguments de philologue réussissent rarement à composer une démonstration. Ils laissent un choix à faire entre hypothèses possibles. Or les textes en question sont chargés de potentiel affectif. Les choix et les refus sont influencés par la défiance ou l'attraction pour des types de religiosité. La thèse de W. Kranz semble avoir bénéficié d'un préjugé favorable : l'espèce de dorure que la poésie de Hölderlin jette rétrospectivement sur les textes empédocléens. A-t-elle favorisé au contraire une meilleure intelligence du romantisme à la Hölderlin ? Quoi qu'il en soit, elle était possible à cette saison des études, justement, parce que le prestige de la dernière poésie d'Hölderlin rend nos contemporains mieux accessibles à un mode de sensibilité que les Grecs ont développé jusqu'à un mode de religion. On soutiendrait volontiers qu'Hölderlin a mieux perçu le sens de certains articles de doctrine que les savants. N'est-ce pas le cas ou jamais d'appliquer le vieux principe : le même connaît le même !

Qu'est-ce donc alors au juste que rappeler un *menos* de l'Hadès ? Rien d'autre sans doute que réveiller quelque pulsation assoupie : un *émoi* plutôt qu'un *moi* ! Il ne serait point alors besoin d'imaginer de scénario plus fantastique que le scénario de la conjuration dans la tragédie des Choéphores. A la supplication des enfants, les rites accomplis, ce n'est pas un *mort* qui remonte : une *colère* secoue les femmes, et une volonté se forme dans le cœur du fils. Rappeler un *menos* ne devrait pas se traduire « ressusciter un mort », mais : *réveiller une inspiration*. N'est-ce pas aussi le sens qui tombe le plus près du sens homérique ? Pour traduire des changements, ou des conversions de l'inspiration, le schéma des mutations convient mieux que l'image spatiale des zones, et la légende de la migration (1).

Le Cœur et les Entrailles (Phrèn).

Les emplois de Phrèn (φρήν) découvrent d'autres profondeurs. Le mot existe au singulier et au pluriel dans des emplois caractéristiques :

A) Un sage ne vaticinerait pas de ses « φρεσί » pour dire une ineptie telle que par exemple : confondre l'être avec ce que les hommes appellent la vie (Fr. 15, v. 1) ;

B) Apprendre en recevant la parole d'un maître augmente les « φρένας » (Fr. 17, v. 14).

C) Il ne faut pas que le mensonge de l'apparence éblouisse la « φρένα » au point de tromper sur l'origine ontique des choses visibles (Fr. 23, v. 9).

D) La vérité réside dans les paroles du sage, mais l'élan de la foi pénètre difficilement jusqu' à la « φρένα » (Fr. 114, v. 3) ;

E) On ne peut rendre visible aux yeux, ni préhensible aux mains, quelque chose que les vers empédocléens ne nomment pas. Le contexte de Clément d'Alexandrie l'appelle « la chose divine ». C'est le chemin ordinaire par où la conviction monte à la « φρένα » (Fr. 133, v. 3).

Dans tous ces emplois, la « φρήν » ou les « φρένες » appartiennent à l'homme. Us désignent en lui quelque chose comme le *centre de la conviction*. Mieux, un centre dont on tire des *vaticinations sur*

(1) Il est vrai qu'Eschyle présente deux scénarios différents : dans les Choéphores, une inspiration remonte de la tombe du père. Dans les Perses, c'est un fantôme qui surgit. Mais c'est en Perse.

(2) (διά φροντίδας) semble désigner au fragment 131 (v. 2) l'organe divin que pénétreraient les soins pieux de l'homme. Quand le poète cultive la Muse, la communication règne entre eux pour ainsi dire de « souci » à « souci ». La Muse assiste l'homme qui le prie en découvrant la bonne parole sur les dieux. (Fr. 131, v. 1 à 4).

l'être. Un centre pour la perception de la *chose divine*. Des *richesses de pensée* capables de croître. C'est un sens tellement riche lui-même, qu'il n'y a aucune audace excessive à traduire avec le mot pascalien de *cœur*. L'homme possède un cœur capable d'illusion.

Le même mot désigne une fois le *dieu*.

F) « φρήν ιερή » désigne le *dieu* dans un fragment des Purifications, dont le quasi duplicatum se retrouverait dans le traité de la Nature pour décrire le *Sphairos* (fr. 2, v. 1 et 2 — frg. 134, v. 2 et 3). Il est sans pieds, sans genoux, sans sexe, rien qu'une « φρήν ιερή » tout à fait impossible à décrire. Il n'a qu'à bouger pour remplir le monde de ses pensées rapides.

On sait d'ailleurs que le *même perçoit le même* : c'est donc avec un *cœur* que l'homme perçoit le *Cœur*? On ne saurait conclure qu'ils se confondent, puisque le cœur de l'homme est capable d'illusion, et se laisse difficilement convaincre à la vérité. Par là même, le cœur de l'homme prend son indépendance. On n'oserait non plus conclure que la *phrèn* constituerait le centre d'un *moi personnel*. Y a-t-il dans cette doctrine l'équivalent d'un *moi personnel* ? Ce qui se constitue ici c'est une *concentration*, une condensation, ou un rassemblement de pensées : cela se concentre ou se rassemble dans le sang autour du cœur (Fr. 105), à mesure que *l'être est aperçu, la vérité est reconnue, et la chose divine est appréhendée* (Frs. 15, 114, 133). Ramasser un *trésor de pensées sages* est une opération inséparable de la *condensation du sang autour du cœur* (1).

S'il y avait donc une différence à faire entre les emplois empédocléens de *menos* et de *phrèn*, il faudrait la préciser ainsi : l'un se diffuse dans le monde à la façon de l'ébranlement des vents ; l'autre se condense autour du cœur. L'un rayonne autour de la chose même ; l'autre se ramasse sur une pensée divine. Un moderne appellerait-il l'un et l'autre des niveaux de conscience ? Il vaudrait mieux dire : des niveaux de contemplation. Tantôt la contemplation adhère à la chose, tantôt elle se retire dans le cœur. Le degré de concentration demeure inséparable de la forme de la révélation. Le même mot désigne un organe dans la poitrine, un lieu pour la concentration de la pensée, et l'Être à constitution globulaire.

L'Esprit (νοῦς). A l'examen de ces emplois empédocléens le mot « νοῦς » ne découvre rien de plus, et plutôt un sens moins fort. Il désigne un *sens commun*, clairement distingué des organes sensoriels. Les autres organes sont des portes, des routes, des

(1) Joachim Böhme. « Die Seele und das Ich in homerischem Epos » (Leipzig, 1929) — H. Frankel. D. P. F. G. « Homer, Der Homerische Mensch, » p. 107 à 120. — K. v. Fritz. Class. Phil. XXXVIII, XL, XLI, (1943, 1945, 1946), p. 72, 223, 12. — B. Snell. « Die Entdeckung des Geistes » (Hambourg 1940).

Le même perçoit le même est une généralisation de Théophraste et d'Aristote. Les archaïques auraient dit : *feu voit Feu*, etc. Cette pièce d'épistémologie archaïque semble entraîner la représentation selon laquelle l'homme serait fait en petit comme l'univers en grand. Si cette représentation a existé à l'âge archaïque, il y aurait bien une membrure propre à l'homme, mais elle ne serait pas étrangère à la membrure du Tout. Il faudrait alors se représenter l'homme parménidien sur le modèle relativement abstrait de son cosmos : un arrangement en couronnes d'ombre et de lumière, avec un nucléus de feu. L'homme empédocléen demeure problématique, parce que les *membres* prennent tour à tour le sens *abstrait* et le sens *concret*: tantôt *les quatre*, et tantôt des bras, des jambes, une tête, un sexe et une langue. Il faut donc passer d'un modèle relativement abstrait, avec un arrangement plus compliqué que l'arrangement à *deux en couronne*, au modèle *concret* qui fait s'épanouir *une forme désirable* (Fr. 62). Ni l'arrangement à *é-|-2*, ni la bâtisse d'un *homme concret*, ne se laissent facilement recomposer.

Aristote et Théophraste opposent la famille des auteurs anciens pour qui *le même perçoit le même*, et la famille pour qui *le contraire perçoit le contraire* (1). Ils mettent Héraclite dans la seconde, parce que pour Héraclite, le plus humide perçoit le plus sec. Cela ne veut sûrement pas dire que, pour Héraclite, un homme *à part* percevrait un univers *étranger*. Pour Héraclite, les contraires sont de la même famille. Lors donc qu'un *endormi*, enfermé dans un *monde à soi*, *s'éveille* et devient perceptif au *monde pour tous*, c'est bien toute la qualité de l'expérience qui s'est changée avec un changement de posture. Cela met la clef du changement dans une disposition de l'homme, aussi mobile que le passage du *sommeil* à *l'éveil*. Entre les trois, Héraclite serait-il celui qui a fait la part la plus grande à l'initiative de l'homme ?

A cet âge de culture, l'homme grec est en train d'essayer les modèles avec lesquels penser l'homme, et même le constituer. Leur façonnage met en question des postures de l'homme. Tout l'horizon de l'Occident est solidaire des postures et des modèles de l'homme grec. A cet âge, ils étaient en train de se faire, et l'homme d'Occident sur les genoux des dieux. On ne se lasse donc pas de prendre et de reprendre la comparaison des primitifs de la sagesse, pour détailler leurs postures et leurs mouvements ! La rêverie palingénésique est solidaire d'un modèle de l'homme. On ferait violence aux choses en plaquant là notre modèle tout fait de l'homme avec une âme et un corps. Il était en train de se faire. On manquerait le plus complexe de ce qui est venu avant, et

(1) Aristote, Métaphysique B, 4, 1000 b, 5 — Théophraste : de sensu I, 4999 D.

l'explication de ce qui est venu après. Vue dans cette perspective, la palingénésie empédocléenne ressemble à autre chose qu'à un délire de fou. Et si elle ressemble à un conte de bonne femme, c'en est justement un qui mérite d'être écouté, non seulement avec des yeux émerveillés, mais encore avec une oreille intelligente.

Palingénésie. Les vers que le témoignage de Diogène Laërce permet de replacer au début du poème des Purifications remémorent une cérémonie vécue comme une apo théose :

« C'est comme un dieu immortel, et non plus comme un mortel, « que je voyage parmi vous, environné d'honneurs... » (Fr. 112, v. 4, 5).

La qualité du sentiment reste douteuse. Serré de près le texte dirait que le héros de l'aventure, officiant à Agrigente comme chresmologue et thaumaturge, gardait sa réserve, et quelque condescendance pour l'illusion humaine (1). Cette interprétation met le texte d'accord avec l'avertissement donné par le maître au disciple, dans un fragment que le témoignage de Simplicius remplace au début du poème de la nature : qu'il ne se laisse pas séduire par les fleurs de la gloire, ni emporter au point de parler plus qu'il n'est divinement permis de le faire, échappant à la condition humaine, et trônant sur les sommets de la sagesse... (Cf. Fr. 3, v. 6, 7, 8). Il n'y a pas de contrariété, mais le même souvenir d'une expérience émouvante : l'exigence impérieuse des foules hisse leur héros à un degré dangereux d'honneur ! Si la contrariété existe, elle ne serait pas dans la doctrine, mais dans la sensibilité, oscillant bien naturellement entre l'exaltation et une crainte *rétrospective* teintée de remords. Il est possible aussi que la dangereuse expérience ait été interprétée comme un *passage*, ou la prémonition d'un passage à un autre *état de vie*: le médecin et le poète réalisent leur condition comme une étape sur le chemin de la daimonisation.

Le fragment 115 enseigne qu'un *daimon* expulsé de sa patrie, *chassé du dieu*, traverse pénitentiellement des *âges de vie* (aïones), sous des formes diverses, jusqu'à ce qu'il ait conquis la forme humaine la plus belle de toutes : celle d'un médecin, d'un poète, ou d'un roi (Cf. Fr. 115 et 146). La *forme divine* éclate quand la foule glorifie le médecin, le poète, ou le roi. La doctrine ne vaut pas forcément pour tout le monde, mais peut-être seulement pour des êtres d'origine daimonique.

Le même fragment 115 dessine un schéma de l'errance : le *daimon* expulsé cheniine toujours chassé : d'éther en mer, de mer en terre,

(1) Mot à mot: moi pour vous dieu immortel... et à la fin du vers 5: tel j'ai semblé (?)

mieux avertis l'allure d'une œuvre d'art. On possède un témoignage remarquable de l'auteur inconnu du « traité de l'ancienne médecine » dans la collection hippocratique. C'était un médecin de solide tradition empirique, pour lors alarmé par le succès d'une médecine à prétention philosophique, qu'il estimait fondée sur des constructions arbitraires. Empédocle est nommé parmi d'autres :

«... comme chez Empédocle, et d'autres, qui dans leurs traités « sur « *la Nature* » ont décrit ce que dans le principe est l'homme, « comment il a été formé en premier lieu, et de quels éléments il « est composé. Pour ma part, tout d'abord, ce que savants et « médecins ont dit et écrit sur la nature, j'estime que cela regarde « moins le médecin que *Yart du peintre*; je tiens aussi que pour « avoir quelque connaissance précise sur la nature, il n'est absolu- « ment pas d'autre source que la médecine...» (traduction du Père Festugière) (1).

Le passage prend sa valeur par référence avec les fragments d'Empédocle où sont manifestement évoqués des souvenirs d'*atelier* : sur la surface peinte sortent au jour et se montrent des arbres, des garçons, des filles, des bêtes, des oiseaux, des poissons, et même des dieux ! Tout ce qu'il faut pour faire un monde, composé avec quelques couleurs habilement mélangées (Fr. 23). Ailleurs, des bras, des jambes, des sexes, errent à l'état de dispersion, comme dans un atelier de sculpteur, ou sur une fresque de fantaisie picassésque ! (Frs. 57, 59, 60). L'image des *membres errants* aurait-elle pour modèle le désordre préalable à la composition plastique ?

Que la doctrine d'Empédocle ait sa source dans *l'art des peintres*, plutôt que dans la praxis des médecins, voici qui le condamne dans l'estime d'un praticien sérieux. De soi, ce n'est pas méprisable. Surtout si l'on met sous l'art des peintres une technique un peu moins simple que celle qui consisterait à barbouiller un monde avec quatre couleurs ! De délicats problèmes de *mélange* et *d'harmonie* se posent à la peinture. Le *mélange* et *l'harmonie* sont des mots du vocabulaire empédocléen. Si *l'harmonie* à cet âge signifie encore autre chose, à savoir, un art *d'ajuster* et *d'adapter*, son nom pourrait justement convenir à l'art d'ajuster et d'adapter les uns aux autres les membres d'une statue (2). Que l'expérience de la composition plastique ait servi de suggestion pour quelque

(1) « Traité de l'ancienne médecine », traduction Festugière, XX, p. 17, 18.

(2) Sens de harmonie : ajustement, assemblage, (Bailly, p. 271). Cf. G. S. Kirk, p. 208.

composition cosmique, voici qui ne saurait que réjouir les artistes de tous les temps. Que cette interprétation ait été celle d'un médecin antique, voici un indice précieux pour juger le degré de culture et l'acuité critique de cette espèce d'homme.

L'acuité critique des modernes réussit à couper Empédocle en deux. Aidée par le fait que la doxographie post-théophrastique a surtout remémoré le visage du savant, la doxographie néoplatonicienne et la chrétienne, surtout le visage du théologien. La division se trouvait donc toute préparée par les deux lignes de la tradition antique. Il restait à conclure à l'inconsistance d'Empédocle, ou à sa conversion dans un sens ou dans l'autre : un jeune enthousiaste se convertit à la science sous l'effet d'une meilleure discipline ; un vieux savant se convertit à la palingénésie sous l'effet d'un choc émotif. Sur la fin de sa carrière, il aurait été frappé de folie à forme paranoïde, qui le faisait phantasmer son apothéose, et jouer les thaumaturges en costume de parade sur les escaliers d'Agrigente ou sur le pavé d'Olympie. Naguère encore l'autorité de Wilamowitz admettait une conversion à la suite du choc émotif de l'exil (1).

Or la critique judicieuse de W. Kranz (2) conclut tout autrement :

1° L'antériorité du texte des « Purifications » ;

2° Son indépendance de la tradition « pythagorique » ; et sa dépendance d'une tradition dite « vieille orphique » ;

3° L'accord du texte des « Purifications » avec le texte du traité « de la Nature » ; et même, la dépendance de celui-ci par rapport au premier.

H. S. Long va encore plus loin dans le même sens. Pratiquement, il va jusqu'à remettre en question la distribution des fragments, telle que la critique de Bignone et de Diels l'avait reconstituée ; et jusqu'à proposer une solution ingénieuse pour réconcilier la palingénésie avec une doctrine sobre de l'homme et de l'univers (3).

Selon la doctrine sobre, l'homme serait fait d'un mélange de 6 : les mêmes 6 *Grands* dont le mélange constitue l'univers. En effet, le même perçoit le même : pour que les 6 Grands soient perçus il faut donc un organisme équipé de 6. Selon que le mélange s'altère, l'univers aussi se connaît autrement. La doctrine empédocléenne ressemblerait donc à la parménidienne, sauf pour cette circonstance

(1) Wilamowitz, Berlin. Sitz. Ber. (1929), p. 626 à 661 ;

(2) Kranz: Empedokles, Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung (1949). *Id.* : Die Katharmo,i und die Physica des Empedokles — Hermes LXX (1935), p.112.

(3) H. S. Long, «The Unity of Empedocles thought i. — A. J. P. LXX (1949), p. 142 à 158.

Id. « A Study of the doctrine of metempsychosis in Greece », Princeton (1948).

1° Selon que l'un ou l'autre « élément » domine, ainsi change la pensée ;

2° Percevoir avec les sens et penser c'est la même chose : donc, une théorie empirique de la conscience ;

3° « Le même perçoit le même » : donc, un fragment d'épistémologie archaïque.

Pour deviner Parménide à travers Théophraste, il faut commencer par effacer la théorie empirique de la conscience, et décaper les mots d'un sens psychologique que Théophraste y mettait probablement, et que la lecture moderne aggrave certainement. Ceci fait, l'expression « *le cadavre sent le froid et le silence* » viendrait *peut-être* assez près de l'expression héraclitienne : « *c'est la mort que nous voyons en nous réveillant* ». Près par la valeur des mots, et *peut-être* protestataire pour le fond du sens : non, ce n'est pas en se réveillant qu'on découvre la mort, au contraire, *ta mori c'est l'expérience du cadavre*. Une expérience bien sentie !

Maintenant, le texte livre autre chose : l'affirmation que « percevoir par les sens et penser c'est la même chose » est commentée ainsi :

« C'est pourquoi la *mémoire* et *Voubli* aussi naissent de ceux-ci « (savoir : pour Théophraste, les éléments, pour Parménide, lumière « et ténèbre) par un effet du mélange. »

Le *penser* serait donc un *mélange de mémoire et d'oubli*. Pourvu qu'on restitue à la *mémoire* et à *l'oubli* le sens plein et grave de l'âge archaïque, cela fait un très bon sens. Car il ne s'agit pas de l'oubli d'un passé simplement temporel. Il s'agit de toute forme *d'ignorance* : celle du passé, celle du futur, celle des choses lointaines, celle des choses divines, et finalement, pour Parménide au moins, celle de *l'être*. L'homme a oublié *l'être*. Et l'homme oublie d'être. On restituerait donc pour sens à peu près ceci :

« Selon la disposition de sa membrure errante, l'homme oublie ou « se rappelle *que c'est*, ou, *que l'être est*. »

Il oublie ou il se rappelle que *l'être est là présent*, et même chez l'homme. Il suffit de *le penser*.

Maintenant, pour une anthropologie parmenidienne, la question vraiment importante serait celle-ci : le mélange de *mémoire* et *d'oubli* change-t-il comme font la pluie et le beau temps ? Est-ce un *lot* donné par les dieux ? Ou l'homme lui-même y saurait-il changer quelque chose, en exerçant une *ascèse de la membrure* ?

L'hypothèse a été émise que la doctrine de Parménide répondrait à un vieil article du pessimisme grec, exprimé au mieux avec un vers d'Archiloque :

« Ils changent de disposition pensante, à la rencontre de l'événement... »

Le pessimisme grec sentait vivement la dépendance de l'homme à l'événement et à l'accident : il change avec la pluie et le beau temps ! Parménide aurait voulu protester là contre : non, l'homme n'est pas si dépendant que cela. L'homme tient à quelque chose de plus solide que l'air du temps. Mais encore ! Est-ce une Moira ? L'homme se fait-il lui-même ?

Quand le *Voyageur*, parvenu au bout de la course, à la maison de la Bonne Déesse, reçoit son salut, Elle dit :

«... ce n'est pas un *mauvais partage* qui t'a lancé sur cette «route. » (Fr. I, v. 26.)

Pour le partage, la *moira*. C'est un lot donné par quelque Moira à la naissance. L'homme n'y saurait pas changer grand'chose. Cependant, la déesse, et le maître sous sa dictée, donnent *un enseignement*. Puisqu'il y a un enseignement, il doit y avoir profit par l'enseignement. Un enseignement est une ascèse. Le garçon marche, court ou conduit son char, en avançant sur *une route*. Quelque ressemblance doit exister entre *l'apprentissage du discours*, et une *ascèse de la membrure*. Pour exercer la membrure de lumière, et rien que celle-ci, en laissant dormir l'autre, il faudrait avancer par la bonne route ; et barrer les autres chemins avec la dernière énergie. Quand l'homme en effet s'égare, du côté de chez la Nuit, il exercerait malencontreusement la mauvaise membrure. Et quand il titube, parce qu'il a oublié le chemin, son bavardage mérite les succès athlétiques de l'ivrogne. Ce qui l'attend au bout, c'est *l'expérience du cadavre*.

L'homme posséderait donc bien sa part active à la composition du mélange. Seulement sa part active serait toute petite à côté de la Moira. Comme pour les héros des odes de victoire, les dieux ont donné les dispositions à la naissance, et les dieux donnent le succès à l'épreuve. La *part de l'homme* n'est pas pour autant négligeable : la part de l'homme, c'est en premier lieu de faire de la gymnastique ; c'est en second lieu de choisir le bon moment pour tenter l'épreuve. A bien comparer Parménide et Pindare, on dirait même que Parménide fait la part de l'homme plus petite. Pour Pindare, la part de l'homme à la course, c'est, de choisir le bon moment de tirer ou de lâcher les rênes, en exerçant les ressources d'un art çle l'aurige. Parménide sait bien que le cocher profite de l'élan de ses chevaux, et même que ce n'est pas

dans Ja nuit » (D.K.26). *Si* il faut la retenir, *si* il faut lui donner une valeur symbolique et *si* la lecture la plus correcte traduit : allumer *la veilleuse du rêve*. Cette lecture se fonde sur l'analogie de l'expression avec une expression du fragment 17 :

« Les hommes ne forment pas de sagesse avec leur expérience, « et en apprenant des autres ils ne forment pas de savoir, mais « ils se figurent chacun une représentation à soi (ἐωυτοῖσι δοκέουσι). »

Dans les deux cas il s'agirait de *représentation particulière* : un arrangement de choses ou de mots *rien que pour moi*. Cela s'oppose à une représentation *commune* : un arrangement valable pour tous. Or, *cosmos* et *logos* font l'un et l'autre des sujets possibles pour un usage formulaire significatif du verbe être. *Anthropos* ne le fait pas, et *moi non plus*. Il faut probablement mettre entre *moi* et *logos* la même opposition qu'entre un cosmos qui serait dit *idios* et un cosmos qui serait dit *koinos*. On peut dire sans doute que d'une certaine façon la leçon est *la mienne*, d'une autre elle est *valable pour tous*. Mais le fragment 50 énonce significativement un *effacement de moi* :

« en écoutant *non pas moi*, mais le logos... »

Pour moi il reste que : le *dieu* vienne au secours de *l'homme mort* avec un *logos qui grandit*.

Le fragment 27. « ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας αἴσα οὐκ ἔλπονται « οὐδέ δοκέουσιν. »

« Ce qui demeure attendant les hommes qui trépassent, ce sont « choses qu'ils ne désirent ni ne figurent. »

Il faut probablement donner au verbe *espérer* le sens du désir et de l'illusion. Et au verbe « *δοκέουσιν* » un sens voisin de celui qu'il possède au fragment 17 : donc une *représentation particulière*. Armé de l'espérance, un chrétien comme Clément d'Alexandrie pouvait lire :

« Des choses les attendent ; pour ceux qui n'ont pas l'espérance, « c'est l'enfer. »

Armés d'une science qui détruit les illusions, le moderne positiviste lit :

« Des choses les attendent : mais elles ne remplissent pas leurs « rêves.... »

Et il interprète : ce qui les attend, c'est de passer en air et en feu, et de là à nouveau en eau et en terre, c'est-à-dire de rentrer dans la circulation générale.

Mais on peut objecter au chrétien qu'il n'est pas question de chrétienne espérance. Et on peut objecter au moderne que : rentrer dans la circulation est précisément ce que les hommes

désirent le plus : « car ils veulent vivre-et-mourir, et ils laissent des enfants pour recommencer » (D. K. 20). Il faut donc essayer de lire autrement, en replaçant la formule dans le cadre d'une opposition catégoriale : mouvement-repos, ou *demeurer-passer* :

« Des choses demeurent attendant les hommes qui trépassent : « ces choses ne font l'objet d'aucun désir ni d'aucune imagination. »

Si cela signifie quelque chose, c'est que les hommes ont tort de chercher à se représenter ce qui les attend. Ce qui les attend ne se laisse représenter sous aucune *représentation particulière*, et *ne fait pas l'objet naturel d'un désir*. La phrase ne contiendrait donc aucune ironie menaçante : ni celle d'un pré-chrétien menaçant ses co-païens de l'enfer, ni celle d'un pré-savant menaçant des ignorants de les faire rentrer dans la circulation générale. Elle contiendrait une invitation à pratiquer une ascèse de l'imaginaire. Le sage écarterait résolument les *fictions nées du désir ou de l'angoisse des mortels*, et non seulement les fictions vulgaires, mais même les conceptions des meilleurs. Au profit de quelque *Chose* à découvrir ! Et même si la *Chose* n'est pas nommée, cela ne voudrait pas forcément dire que l'homme doive *quitter toute espérance*, mais simplement qu'il doive *dépouiller ses fantaisies*. Tout en gardant l'arc bandé vers la *Chose tout à fait indécouvrable et sans accès*. Que l'on compare cette attitude avec celle de Socrate mourant : elles sont tout à fait comparables, sauf que Socrate, lui, ne pratique pas jusqu'au bout l'ascèse de l'imaginaire. Socrate s'envoûte sciemment sous le charme des contes de l'au-delà. La disposition socratique serait donc la plus détendue, l'ascèse héraclitéenne la plus rigoureuse. Mais ils savaient l'un et l'autre faire la différence entre des contes, et la *Chose* que l'on vise avec des mots impuissants.

Que l'on résume donc non pas les articles d'une doctrine, mais les thèmes majeurs d'une *manière d'être* : vivre en vigilance en regardant la mort en face ; maintenir la forme de l'homme entre un dieu qui vous sollicite, et un esclave qui tire en bas ; être disponible à l'occasion héroïque ; et vivre sa mort, l'imagination vide de phantasmes, en tenant l'arc bandé vers le but non découvert. Les thèmes rassemblés ne composent-ils pas le modèle d'une spiritualité adulte et sobre ?

exclu à l'inverse qu'Héraclite ait influencé cette littérature. Il ne l'est pas non plus qu'une haute antiquité ait pratiqué le rite de brûler des aromates, différents selon le dieu et le jour, changeant avec le calendrier liturgique. Et même, il existe une indication positive dans l'Ion d'Euripide : pour Phoibos par exemple, on brûlait de la myrrhe sèche (Ion, v. 89, 90). Si tel était le fait, on imaginerait facilement qu'un fils naturel de dieu, tel Ion, ou un fils légitime de famille sacerdotale, tel Héraclite, élevé près des sanctuaires et dans l'ambiance des cultes, ait appris de bonne heure à reconnaître le nom du dieu et la fête du jour, rien qu'au parfum flottant dans le sanctuaire. Sans rien préjuger d'ailleurs de la religion de l'homme.

Le fragment 67. « ὁ θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμών θέρος, πόλεμος « εἰρήνη, κόρος λιμός, [τάναντία ἀπαντα ὄδοτος ὁ νοῦς], [ἀλλοιοῦται δέ] « [δκωσπερ <πυρ> οπόταν συμμιγγ) θυώμασιν] ονομάζεται καθ' ἡδονήν « εκάστου. »

« Le dieu est Jour-Nuit, Hiver-été, Guerre-Paix, Faim-Rassä-«siment, (tous les contraires : tel est le sens), (mais il se change) « (tel le feu quand on le mélange d'aromates) on le nomme selon «la saveur de chacun (1). »

Il est tentant de chercher dans ce fragment la confirmation à l'hypothèse que le *nom* et le *parfum* sont associés. Malheureusement, le fragment est ruineux. Plus de la moitié tombe sous les coups de critiques diverses et parfois contradictoires, et d'ailleurs sujettes à révision.

[1° «Tous les contraires : tel est le sens». Simple glose explicative de la main d'Hippolyte (2) ;

2° « Il se change ». Mis en doute par H. Frankel, parce que ce verbe-là n'aurait pas pu être employé à cette date dans ce sens (3) ;

3° La comparaison : les manuscrits ne donnent pas le terme. Les exégètes modernes ont mis à la place : du feu, de l'air, de l'huile, ou du vin. Ou même, on traite la comparaison toute entière comme un commentaire ajouté par quelque main ancienne (4).]

Si on tenait compte de toutes les critiques, il resterait exactement :

« Le dieu est tous les contraires : on le nomme à la convenance de chacun. »

Ce qui ferait d'ailleurs un bon sens : le *dieu* est un, les *noms*

(1) Cf. Appendice Bibliographie, pour le fr. 67 reporté à la conclusion.

(2) Rayé dans les éditions de Diels, de Kranz et de Kirk.

(3) Conservé par Heidel et Kirk.

(4) C'est par exemple l'avis de H. Cherniss.

sont multiples et divers. Qu'on laisse provisoirement de côté les implications théologiques de la formule. Pour le propos de ce chapitre, on ne peut pas utiliser la formule pour prouver qu'à date archaïque le nom et le parfum seraient associés. Il reste *possible* que la main ayant rajouté la comparaison l'ait fait avec des réminiscences de la vie des cultes. *Vraisemblable*, qu'elle l'ait fait avec le souvenir des aromates dans le maquis méditerranéen. Et *non pas* même *impossible*, qu'elle l'ait fait avec une image de tradition héraclitéenne.

Pour le propos de ce chapitre, le fragment tel quel donne tout de même des indications précieuses :

1° Il y a *plusieurs noms* : on nomme le dieu comme on nomme le feu ou le vin. Le nez ou la langue discernent l'aromate et le nomment ; dans un bouquet ils discernent l'aromate le plus prégnant, le choisissent et le nomment. La tradition locale fournit plusieurs noms de dieu : on choisit l'un ou l'autre selon les circonstances ;

2° Il existe une correspondance entre le problème des *noms*, et le problème des *formes contrastées* de l'expérience : l'expérience des nuits et des jours, celle des saisons, des temps de guerre et de paix, de famine et de prospérité. La figure du monde est comme une nomenclature écrite avec des couleurs contraires. Inversement, les noms composent un tissu chamarré de signes.

Ces indications suffisent pour éliminer la troisième lecture pour le fragment 7, à savoir : *la fumée disperse, le nom rassemble. Le nom aussi disperse*. Tout au moins, il articule. Il est sur le chemin de la démultiplication du sens ou du dieu. Si donc l'âme était *de la fumée avec un nom*, et avec un parfum, les noms seraient justement ce qui diversifie *l'âme-fumée*. Est-ce avec l'aide des noms que les hommes auraient appris à nommer *au pluriel des âmes*?

Si plusieurs choses passaient à la fois par le feu, que resterait-il ? De la fumée avec des noms, et peut-être des odeurs. Quand une forme d'homme passe par le feu, que reste-t-il ? De la fumée avec un nom ! Le moderne traduit : rien du tout. Mais le moderne, lui, n'y entend rien du tout. De la fumée, ou de l'âme-fumée, est fort susceptible de recevoir les qualités de la sagesse et de l'excellence. *Rien que nom* n'a pas pris dans la langue héraclitéenne l'acception péjorative qu'il prendra plus tard. *Rien que nom* n'est pas *du vide* : c'est au contraire *du plein*. Une *rumeur* l'accompagne. Et le *parfum*, si parfum il y «a, y ajouterait non pas de la substance, puisque la substance n'a encore été ni inventée ni nommée, mais de la saveur. Le moderne aurait donc tort d'entendre qu'au sortir de la cérémonie funéraire, les amis s'en vont avec un bruit de discours dans la tête et une odeur dans les vêtements.

en corps. Ou de l'énergie vitale, au moment où les parties molles du cadavre se changent en fumée. Elle serait donc toute proche encore du sens archaïque de *la fumée*, à moitié enfoncée dans la cachette : d'où vient la vie, où va la mort !

Un sens possible et problématique a déjà surgi, à savoir : la psyché désignerait ce vent qui remonte des entrailles à travers l'arbre bronchial, et qui sort, par la bouche en prenant la forme des mots. Son logos serait alors les mots formés par le souffle, et les sens formés par les mots ? Rien ne confirme cette hypothèse. Mais elle signale une association possible entre la fumée qui s'échappe des bûchers crématoires, et ce qui sort par la bouche de l'homme en prenant la forme des mots.

Le nom et le parfum

« εἰ πάντα τὰ θντα καπνός γένοιτο ρίνες ἀν διαγνοῖεν. »

« Si toutes choses devenaient fumée, on les discernerait au nez. » (D. K. 7).

« αΕ ψυχαί οσμῶνται καθ' Ἄιδην. »

« Les âmes dans l'Hadès perçoivent les senteurs. » (D. K. 98) (1).

Voici bien le seul fragment qui parle apparemment d'une vie, ou d'une survie, *pour les âmes*, dans l'Hadès. Il en parle apparemment pour dire que la vie dans l'Hadès est réduite à une conscience olfactive.

L'authenticité du fragment 98 a été mise en doute. Plutarque aurait paraphrasé le fragment 7 mal compris. Or Plutarque croyait à une survie des âmes quelque part dans l'éther autour de la lune. Il peut donc avoir projeté dans son Hadès lunaire des âmes, ou de l'âme héraclitienne, en leur donnant le sens d'âmes *individuelles* et *humaines*. C'est bien là le sens en question ! Il faut lire de toutes façons le fragment 98 en le rapprochant du fragment 7. Le fragment 7 nomme *tous les êtres*, ou *toutes choses* passées en fumée. Mais l'expression « *ta onla* » (2) n'est peut-être que du vocabulaire aristotélicien ? Que l'on conserve donc par prudence *toutes choses* comme un neutre pluriel. Il reste :

« Toutes choses passées en fumée seraient encore perceptibles au nez. »

Deux choses sont à remarquer :

1° L'emploi d'un neutre pluriel ;

2° La phrase à l'hypothétique.

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour les fragments 7 et 98.

(2) G. S. Kirk c C. F. p. 233 à 236.

Si toutes choses étaient devenues fumée, elles auraient toutes passé à la fois par le feu. Rien ne dit que cela se produit ni se produira. Et cependant l'hypothèse est émise. L'Incendie est au potentiel (1). Si cela se produisit, ce n'est pas le feu qui triompherait, car le feu vit-la-mort d'autre chose. Autre chose morte et consumée, le feu ne vivrait plus : du moins le feu visible. L'Invisible triompherait. Tout serait passé *en fumée*. Est-ce là ce qui s'appellerait *de l'âme*? Faut-il écrire de *l'âme invisible* à la place des *âmes dans l'Invisible* données par Plutarque ? Ou bien, Héraclite aurait-il écrit *les âmes* au pluriel, juste pour signifier que *toutes choses à l'état de fumée* serait encore une pluralité de choses : A l'état de dispersion ?

Si cette lecture était bonne *les âmes* ne signifieraient pas forcément des âmes *individuelles* ni *humaines*. Il y aurait plutôt : *toutes choses passées en âme ou en âmes*. Et si vraiment parmi ces âmes, certaines possédaient un nez, cela ne voudrait pas dire que des âmes douées de *conscience individuelle* percevraient des objets olfactifs. Cela voudrait plutôt dire que *les âmes se sentent*, ou que, *toutes choses en âmes se sentent* : un monde réduit à l'état de vives intuitions odoriférantes ! Rien ne dit que cette image olfactive d'un Hadès possible soit une image dépréciative.

C'est pourtant la supposition qu'ont faite à peu près tous les commentateurs qui travaillent correctement en remplaçant la phrase dans le cadre des catégories : *un et plusieurs, le même et l'autre*. Cela donne :

« Si toutes choses (pluriel) devenaient fumée (singulier), on trouverait encore moyen de faire des distinctions avec le nez. »

Le sens moderne serait que : la perception de l'homme crée de la diversité là où elle n'existe pas. (C'est la supposition qu'ont faite A. Patin suivi de H. Diels et W. Kranz.)

Ou bien :

« Si toutes choses devenaient fumée, pour les yeux ce serait *la même chose*, pour le nez, *des choses différentes*. »

Les yeux sont d'ailleurs de meilleurs témoins que le nez. Le sens moderne serait que : la perception est relative à l'organe. (C'est la supposition de K. Reinhardt).

Cette seconde supposition est la plus improbable : pour des yeux témoins, toutes choses à l'état de taches de couleur font un spectacle

(2) Autres exemples :

« Si le soleil franchissait ses limites... » (D. K. 29).

« S'il n'y avait plus du tout de soleil... » (D. K. 99).

« Celui qui ne se coucherait pas, comment s'en cacherait-on ? » (D. K. 19).

Il est beaucoup question de soleil : soit qu'il consume tout, soit qu'il se cache tout à fait...

la tradition, telle qu'elle vit et s'exprime dans la façon d'écrire l'histoire et dans la façon de composer la tragédie. Tout commence par un *oracle mal entendu*. L'aventure se déroule au « temps rampant » de l'histoire : l'aventure de l'homme, avec des racines dans l'aventure de ses pères, et des prolongements dans l'aventure de ses enfants. A la fin, le sens des oracles s'éclaire. L'histoire court après le sens des oracles. Sans l'histoire, jamais les hommes n'entendraient le sens des oracles. Mais sans les oracles, jamais l'histoire ne prendrait aucun sens.

Qu'on rappelle un exemple classique et parfaitement connu de tous : l'histoire de Crésus. Il avait demandé ce qui arriverait *si* il faisait la guerre à Cyrus. L'oracle a répondu qu'il détruirait un empire. Crésus a interprété dans son sens à lui : je détruirai l'empire de Cyrus. L'oracle avait réservé le sens du dieu : il détruira son propre empire. Or Crésus était un dévot de l'oracle. Delphes lui découvre donc le sens du dieu, et en même temps, ce que Crésus avait omis de demander : le passé de la race où son aveuglement s'enracine. On y lit la sombre histoire du roi Candaule, de sa femme et de son ami. Né de race impure, régicide et usurpatrice, son propre aveuglement en achève la ruine. Mais les dieux aimaient Crésus. Ils lui font la « grâce un peu violente » de l'instruire en sagesse par la souffrance. Crésus a entendu la leçon. Il est devenu le conseiller de son vainqueur ; il a survécu à son règne et à son bonheur d'homme, tout échangé contre *la leçon de sa propre histoire*.

Que l'homme survive à son règne comme Crésus ! Qu'il meure comme tant de héros ! Ou encore, qu'il soit comme Œdipe happé par l'Invisible ! dans tous les cas, *un logos vit la mort d'un homme*. L'homme s'échange contre le sens de son histoire. Il reste au poète de la conter. Mais il faut avoir découvert le passé oublié, et couru au bout de sa descendance funeste : cela compose une légende très riche et toute pleine de sens.

D. K. 35. « *χρή γάρ ἐδ' μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἔσνῃσιν εἶναι.* »
«... car il faut que les apprentis en sagesse sachent vraiment
« une multitude de choses. » (1)

La formule a été mise en contraste et en contradiction avec celle qui dit que : «Beaucoup de savoir n'a jamais donné de l'esprit. » (D. K. 40).

Il serait surprenant qu'un désaccord aussi flagrant ne dissimulât pas quelque harmonie cachée. Or, le meilleur choisit d'échanger

un contre tout (D. K. 29). Quand le meilleur est un aristocrate de l'esprit, il échange : de la *polymathie* contre du *sens*, beaucoup d'histoires contre un grain de sagesse, ou de l'information contre le *savoir de l'UN*. Aussi longtemps qu'il vit pourtant à la manière de l'homme, il vit dans le combat du multiple et de l'un : entre beaucoup de choses à apprendre, et toutes à oublier contre une seule. Il lui faut donc parcourir beaucoup d'histoires vraiment pour en forger la leçon : non pas seulement vivre la sienne, mais remémorer le passé où elle s'enracine, et éclairer l'être alentour.

Rien n'empêche donc que l'on passe du sens commun de la *légende* au sens plus pur de la *leçon* : *un sens* formé par expérience, et mis en mots dans les formules de sagesse. Tout ceci semble conforme à la bonne tradition. Il faudrait alors attendre que les sens héraclitéens modifient de façon originale, et aggravent les sens traditionnels. Si tel est le cas, la modification tiendrait dans le passage d'une expression plus commune, le *logos de l'homme*, à une expression plus recherchée, le *logos de la psyché*. Elle engagerait le sens héraclitéen de la psyché.

Qu'on se garde surtout de lire *la profondeur de l'âme* avec un sens romantique vague, ou avec le sens moderne de la psychologie des profondeurs ! D'abord parce que c'est bien inutile, si le petit bout fameux de phrase : « tant elle a un logos profond » (D. K. 45), n'est justement pas écrit de la main d'Héraclite. Même s'il venait de bonne tradition héraclitéenne, et même s'il était écrit de la main d'Héraclite, il aurait sûrement un sens beaucoup plus articulé. Mais lequel ?

« (A la circonférence d'un cercle) le commencement et la fin se «touchent. » (D. K. 103) (1).

On n'y rencontre donc jamais la limite, en quelque direction que l'on chemine. Que l'on ajoute une *dimension de profondeur* et l'on tiendra au lieu de cercle *une sphère*. L'image n'en est pas plus facile à approfondir. Faut-il lire : la sphère est bâtie de telle façon que, cheminant sur n'importe quel grand cercle à la surface, ou de grand cercle en grand cercle, jamais on ne rencontre de limite ? Faut-il lire : cheminant du centre à la périphérie sur n'importe quel rayon, jamais on ne rencontre de limite ? Dans ce cas Héraclite aurait inventé une sphère avec « le centre partout et la circonférence nulle part ». Bien mieux, puisqu'il a écrit ailleurs que : « la mesure va en grandissant » (D. K. 115), il aurait inventé une sphère en dilatation ! Quelque génie qu'on

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 35.

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 103.

sagesse gnomique sur le thème : « riche et pauvre rencontrent également la *frontière de la mort* », « La vague de la mort déferle et s'écroule également sur l'homme glorieux et l'homme sans gloire ». Ces thèmes chantent l'égalité devant la mort, et l'égalité dans l'*impuissance* devant la mort. Au secours de cette impuissance vient un *logos*.

Que l'on évoque pour mieux comprendre une belle image d'Eschyle : les morts sont comme un filet sous l'eau. Le filet est perdu si des lièges ne l'accrochent à la surface. Pour Eschyle, les lièges sont les enfants survivants : plus particulièrement les enfants dans la fonction d'accomplir le rite et de chanter la lamentation (Choéphores, v. 505 à 510). Un brillant logos est comme un rite : il accroche le mort à la surface. Que le moderne écarte donc la pensée d'un discours commémoratif, destiné à assurer une immortalité positiviste dans la mémoire sociale ! Pour comprendre, il faut avoir *pitié de l'impuissance des morts*, et foi dans le pouvoir des chants.

Une ode de Pindare fait habituellement trois *mesures* : une pour la *légende des dieux*, ancêtres de la race ou protecteurs de la cité ; une pour *l'histoire de la race*; une pour *l'éloge du héros*. La légende des dieux c'est le « *hiéros logos* » au sens traditionnel. L'histoire de la race, et l'éloge de l'homme, seraient-ils une nouvelle espèce de *logos*? Nouvelle, et d'une certaine façon opposable au *logos des dieux*? Si cette explication était valable, le *logos de l'homme* aurait été l'invention de l'âge de culture qui a vu fleurir l'éloge funèbre et l'ode de victoire. Il serait même possible que l'invention ait été ressentie comme une conquête de l'homme.

Que l'on rappelle d'autre part l'opposition du *nom* et de *l'idole*, telle que la pratique, par exemple, Eschyle dans le chœur à Hélène. L'idole, c'est l'image de la femme formée dans la pupille de l'homme. Elle ment ! L'image d'Hélène avait promis la joie ; Hélène a amené la mort. Le *nom* d'Hélène avait dit la vérité : le nom et l'oracle formé par l'interprétation du nom : « elle enlève ».

Le sens populaire et traditionnel de l'expression le *logos de l'homme* se formerait donc par une double opposition : d'une part le *logos de l'homme* s'oppose au *logos des dieux*. Son invention signifie une promotion du statut de l'homme. D'autre part, le *logos de l'homme* s'oppose à *l'idole de l'homme*, ou de la femme. Son invention signifie le refus de l'illusion, la quête de plus de vérité, sur l'homme et pour l'homme !

Si ces considérations sont valables, qu'obtiennent en transposant les sens acquis sur les formules héraclitéennes ? Il faut admettre que les sens héraclitéens dérivent des sens traditionnels, et cependant les modifient de façon originale et les enrichissent.

Le logos de la psyché. Le logos de l'homme se trouve à la formule 39 sous la forme : le logos de Bias. Une traduction trop rationnelle dit : on tient plus grand *compte* de Bias que des autres hommes. Une traduction poétique dirait : on en fait un plus beau *conte*. La meilleure serait probablement : on lui fait la *mesure de l'éloge plus longue*. Ailleurs on trouve une expression formée vraisemblablement par dérivation à partir de celle-ci, et dont le sens demeure mystérieux : le logos de la psyché :

« ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, ποίσαν ἐπιπορευόμενος ὁδὸν *
« οὔτω βαθύν λόγον εχει. »

« Tu ne trouverais pas de limite à l'âme, même en voyageant
« sur toutes les routes, (tant elle a un *logos profond*). » (D. K. 45) (1).

L'expression mise entre parenthèses pourrait avoir été glosée. Si elle a été glosée, elle l'a été par quelqu'un qui connaissait l'expression *logos de la psyché*. Mais elle ne fournirait pas un témoignage pour sa formation à l'âge d'Héraclite.

Maintenant le fragment 115 dit :

« ψυχῆς εἶσι λόγος αὐτὸν αὐξῶν. »

« A l'âme appartient un *logos* en train de *s'accroître*. »

Ne semble-t-il pas vraiment que la voix du poète et la voix du sage se répondent dans un merveilleux contrepoint ?

L'un chante :

« Riche et pauvre également heurtent les frontières de la mort... »

L'autre répond :

« Tu ne rencontreras pas de frontière à l'âme. »

Pindare :

« Le dieu fait croître un logos de l'homme venu au secours des
« morts. »

Héraclite :

« Le logos de l'âme est en train de *s'accroître*. »

Il est hors de doute que le contexte ne chante les morts. Et dans ce contexte, le mot de psyché reprend la saveur qu'il avait dans

(1) « Tant elle a un logos profond ». Est-ce rajouté de la main de Diogène Laërce ? Cf. Appendice, p. 45.

Argument pour : texte d'Hippolyte référant probablement à celui-ci (V, 7) : l'âme est *difficile à trouver* et *difficile à comprendre*. Difficile à trouver parce qu'elle n'a pas de frontières. Dans l'esprit d'Hippolyte elle n'est pas spatiale. Difficile à comprendre parce que son logos est trop profond.

Argument contre : un texte Vie Tertullien semble traduire celui-ci : « *términos anime nequaquam invenies omnem viam ingrediens* » (de anima 2). Il ne comporte pas la phrase du logos.

Parmi les modernes, Bywater l'a supprimée — Kranz l'a retenue — Frankel l'a retenue et interprétée avec le fragment 3.

((au plus grand nombre, ils s'emplissent le ventre comme du bétail. » (D. K. 29).

Une abondante discussion critique permet d'établir ainsi le texte et la traduction : les meilleurs préfèrent *Un* à *tout* : pour de la gloire, ils échangeraient tous les biens de la vie. Tel est au moins le choix d'une aristocratie de guerriers. La formule du choix demeure *Un* contre *tout*. Pour une aristocratie de philosophes : la *Chose Sage* contre *beaucoup de science inutile*. A l'échelle cosmique : le *feu* contre les *formes en circulation*.

Une *rumeur de gloire* traduit le kléos, et le traduit avec un risque de contre sens. On pourrait l'entendre au sens de la *vaine gloire*; et on lirait la phrase sur le ton de l'ironie triste : il choisissent de la gloire immortelle, un bruit qui court parmi les mortels (1). Le sens d'Héraclite viendrait alors tout près du sens de l'Écclésiaste. Si on choisit de lire ainsi, on peut encore faire un sens plausible, en complétant dans le cadre du schéma de H. Frankel : on lirait une première opposition entre *la foule* des voraces et *Yaristocratie* des généreux ; cette première opposition en préparerait une seconde : entre les *vains aristocrates* et le *seul vrai Sage*. Le seul vrai Sage change tout contre *Un: la Chose Sage!* C'est plus que bruit et que rumeur (2) !

Mais il faut probablement lire autrement. Il vaut mieux éviter de mettre la vanité de l'Écclésiaste dans la pensée du vieux sage grec. Le sens de *kléos* se formerait par comparaison avec le sens de *logos*, tel qu'il est entendu dans la formule 39. Il est question d'un homme excellent : son *logos* est plus *abondant* que celui des autres hommes. Cela veut dire qu'on en tient plus grand *compte?* ou qu'on en fait un plus beau *conte?* ou qu'on en parle *davantage?* Cela ne veut sûrement pas dire qu'on en parle *vainement*. La phrase

faillit lire le fragment en appliquant l'échelle de H. Frankel : d'abord, une opposition entre les *menteurs*, et l'homme qui apporte des *choses bonnes à croire*. Ensuite, une seconde opposition entre ces-choses qui ne sont jamais que *choses à croire*, et... un *logos vrai*. Si tel était le cas, ce schéma serait lui-même responsable pour la dévalorisation des mots formés sur le verbe *dokein* (δοκεῖν).

Au fragment 29 la lecture a profité du redressement du sens de *kléos*. On le prend au sens d'Eschyle : quand les dieux ont bien fait souffrir un homme, il gagne pour l'enfant de sa souffrance un kléos.

Cf. : la traduction de M. Heidegger donnée plus loin. Le développement de M. Heidegger auquel il est fait allusion joue sûr la dévalorisation et la revalorisation du *kléos* et de la *doxa*.

(1) a) Traduction donnée par Burnet. A. P. G. traduction française, p. 257 ;

(2) H. Frankel a songé à enfermer le fragment 29 dans son schéma, mais au degré inférieure de l'échelle : le bétail — les hommes — les meilleurs.

Les hommes ne sont que du bétail auprès des meilleurs (D. P. F. G. p. 497).

Faut-il ajouter : les meilleurs échangent tout pour de la gloire — Le vrai sage échange du bruit pour le logos ?

est prononcée indiscutablement sur le ton de l'hommage. Ainsi, le kléos contre lequel les meilleurs échangeraient tous les biens de la vie, c'est la *rumeur de gloire* qui accompagne avec justice le héros : le *bruit* et *l'éclat* de ses exploits. Quelque chose de divin se montre aussi au jour comme cela.

Il existe une discussion sémantique sur la dévalorisation et la revalorisation du terme : *kléos*. La discussion a permis de rectifier le sens de la formule 29. Il existe une autre discussion sémantique sur la dévalorisation et la revalorisation du terme : *doxa*. Dévalorisé au sens de *l'illusion*, revalorisé au sens de *la gloire*. Cette discussion sémantique a suggéré à M. Heidegger une variation sur thème grec archaïque : la traduction heideggerienne pour le kléos est *Glanz und Ruhm*. Le sens tombe tout près de celui de la *vérité*, et très loin de celui de la *vaine gloire*. En français, on exécuterait une variation ressemblante sur le thème de *la gloire*, en passant du sens de la *vaine gloire* au beau sens classique de *la gloire de Dieu*. Mieux encore, en jouant sur deux sens de *l'apparence* : *l'apparence-illusion* et *l'apparence-apparition*.

Si on applique l'échelle de H. Frankel, on fait passer le *kléos* du rang de terme supérieur, la *juste gloire* pour les meilleurs, au rang de terme inférieur, la *vaine gloire* devant les mortels. La juste gloire s'oppose à *l'obscurité*. La vaine gloire s'oppose à un *logos vrai*. De même au fragment 28 : on fait passer le terme dokéonta (δοκέοντα) du rang de terme supérieur, *choses très bonnes à croire*, au rang de terme inférieur, *simples opinions*. Les choses bonnes à croire s'opposent aux *mensonges*. Les simples opinions s'opposent à la *vérité*: au *logos de la Chose Sage*. Le mot a déchu. Avec le mot, quelque chose : l'apparition est devenue une apparence : elle masque au lieu de révéler (1).

Lue dans la clef de l'ontologie heideggerienne, l'histoire de cette déchéance révélerait la tension de *l'être et du paraître*. De par une nature des choses ils se séparent, ils se sont séparés dès le commencement, ils recommencent toujours de se séparer. Il faut donc toujours recommencer de les rassembler. Ce qui est indiscutable, c'est que les mots changent de valeur, et ils changent en perdant de la valeur. L'échelle de H. Frankel suggérerait alors plutôt que cette chute serait solidaire d'un effort pour transcender les valeurs acquises : plus de *vérité* aurait été mise ainsi au jour. Faut-il soupçonner que la quête inlassable des meilleurs vers

(1) Cf. M. Heidegger — « Einführung in die Metaphysik, » p. 75 à 88. Traduction de M. Heidegger pour le fragment 29 :

« es wählen nämlich Eines vor allem anderen die Edelsten : Ruhm, ständig verbleibend gegenüber dem was stirbt : die vielen aber sind satt wie das Vieh. »

quelconque, à lot *funeste*, et de lot *funeste* à *mort*: tenir son lot de vie accompli, c'est mourir. L'expression aurait donc eu à l'origine deux sens contraires, la vie et la mort, et l'évolution aurait choisi le sens funeste, comme c'est généralement le cas pour les expressions de cette espèce. Quant à la *Moiras*, quand elle ne désigne pas une puissance, elle désigne une *portion* ou un quartier assigné par distribution. Ce n'est pas forcément la mauvaise part, mais c'est une part assignée par une puissance inéluctable et supérieure. Il faut donc la prendre quelle qu'elle soit, par dure nécessité, comme on prend en partage ce qui vous est échu dans la vie, bon ou mauvais, et toujours un bref lot de vie avec au bout la mort. Voici donc deux morts interchangeables.

Le verbe signifie *obtenir en partage*, par le sort ou par la volonté des dieux, ce qui exclue l'idée de *mérite*. La phrase existerait dans une autre transmission, dont la critique philologique a fait justice parce qu'on n'est pas sûr qu'elle rende des mots héraclitéens. A la place du verbe «λαγχάνουσι» signifiant «obtenir en partage» le verbe «λαμβάνουσι» signifiant «recevoir», comme on reçoit par exemple un salaire mérité, et même «prendre». Or «prendre» serait le contraire exact d'obtenir. Voici encore une mauvaise lecture qui ressemblerait par hasard à un jeu de mots intentionnel ou à un lapsus significatif (1).

Avec les trois mots suspects on forme un sens facile et satisfaisant : « de plus grandes morts obtiennent en partage de meilleures portions ». On peut entendre que les morts à la guerre jouissent dans l'autre monde d'une vie particulièrement brillante et heureuse. Ou qu'ils y exercent un rôle particulièrement éminent, conformément aux croyances populaires qui accompagnent les rites d'héroïsation. On peut entendre qu'ils reviennent en vie avec des lots de rois, de médecins ou de poètes, conformément aux croyances empédocléennes. Rien n'étant commenté, l'imagination a loisir de

(1) D'après la seconde version donnée par Hippolyte : « ceux qui ont reçu là-bas de plus gros lots, prennent les plus grosses portions ».

Il y a là-bas (ἐκεῖ). Le sens serait-il : ils ont reçu avant de s'incarner de gros lots, ils amènent sur terre de grands destins.

Le mythe de la République amène un sens voisin et contraire : ils ont saisi avidement là-bas avant de s'incarner de gros lots, ils amènent avec sur terre de grands malheurs et de grands crimes ?

Clément d'Alexandrie cite Eschyle dans un contexte qui signifie : quand les dieux les ont bien fait souffrir, l'enfant de leur peine c'est le kléos (κλέος). On lit alors que le kléos constituée la grosse portion. Ex. : le destin d'Œdipe et sa mort merveilleuse.

Il semble bien qu'il faille lire la phrase d'Héraclite dans le contexte tragique. La doctrine de la République serait à lire dans le même contexte idéologique : seulement, entre temps, l'idéologie de la réincarnation a été développée, et permet de lire la phrase tantôt au passage de là-bas sur terre, tantôt au passage de la terre là-bas.

s'égarer dans tous les sens. Mais cette traduction a déjà choisi de donner au sujet le sens funeste de *la mort*, et au complément le sens heureux de *la récompense*. Que l'on renverse les sens et on obtient par exemple celui-ci (1) :

« De grands lots de vie entraînent fatalement des morts éclatantes »... Des morts très particulièrement douloureuses, ou des morts très particulièrement illustres. Dans tous les cas, grande vie, grande mort, marchent ensemble. Sans qu'il soit nécessaire de rêver l'immortalité, non pas même l'immortalité des héros. Le meilleur sens toutefois serait celui qui conserverait l'ambiguïté de tous les termes. Quant un homme est capable de regarder en face la mort coprésente à la vie, il obtient à la fois la plus grande vie et la plus grande mort : la plus grande vie, parce que cette expérience le garde éveillé au sens des choses, la plus grande mort, parce qu'il vit sa mort tous les jours, et se trouve disponible à l'occasion héroïque. Il vit sa mort en montant dans le sens du dieu, au lieu de mourir sa vie en descendant dans le sens de l'esclave. Cela ne se fait pas seulement à la guerre le jour de la bataille. Cela se fait tous les jours, dans le combat permanent où un homme maintient sa forme d'homme, entre un dieu qui le sollicite, et un esclave qui le tire en bas !

Est-ce une lecture subtile ? Oui bien sûr. Mais les sens gagnés en valent la peine. Ils ne sont même pas beaucoup plus paradoxaux qu'un autre enseignement fameux : qui sauve sa vie la perd, qui perd sa vie la sauve. Pour ne pas tomber dans un excès de subtilité, que l'on garde seulement deux sens :

« Les plus grandes morts obtiennent les meilleures portions. »

« Les plus grandes vies comportent dans le lot des morts exemplaires. »

Le premier implique *mérite* et *récompense* : que la récompense s'obtienne de l'autre côté comme *portion du héros*, ou de celui-ci, à la prochaine réincarnation, comme *lot royal*. Le second n'implique, ni mérite, ni récompense. Et n'implique même pas forcément une imagination quelconque de l'immortalité. Cependant, il semble impliquer quelque chose de plus, à savoir : le privilège qui accorde arbitrairement à la fois au même *vie et mort exemplaires*. Faut-il l'appeler une *grâce* ? Il est vrai que cette grâce se montre comme épreuve. De toutes façons, *quelque chose de divin* se montre comme cela.

(1) B. Snell signale la présence d'un double sens :

« Je grösser der Untergang, desto grösser die Erhebung. »

« Grosser Tod heisst grosses Leben. »

Il conserve à Moroi le sens de morts, et à Moiras, celui de lots de vie. Le renversement du sens des mots est-il impossible ?

et le nom du Feu toujours Vivant, ne gardaient la résonance incantatoire. La résonance incantatoire s'accorde mal avec l'algébrisation de la constante feu, et la réduction au formulaire physique moderne d'une loi de la compensation dans les échanges. Le formulaire héraclitéen appartient à un discours sévère, mais à un discours sacré. Apprécier au juste sa charge de sacralité n'est pas sans importance : car notre lecture se trompe, si une pensée pré-scientifique a en effet employé maladroitement la formule de l'éternité pour copule, faute de copule mieux maniable : ce qui reste improbable ! Mais la lecture scientifique se trompe aussi lourdement, si *Feu toujours Vivant* désigne en effet une constante, mais garde la saveur et le statut de *nom divin*.

Cependant ce monde, tel que la contemplation le découvre à des yeux émerveillés, n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin. Il vit et meurt à jamais selon les pulsations d'un rythme, et dans la tension d'une contrariété. Ses formes s'échangent les unes contre les autres, en respectant un principe de compensation qui assure mutuellement leur pérennité. On peut lire dans cette doctrine l'ébauche du principe de la conservation de l'énergie, et d'une loi d'équivalence dans les échanges de ses manifestations. L'ébauche d'une science serait-elle apparue dans l'histoire comme le sous-produit d'un exercice d'ascèse verbale, dont la visée et l'intention allait à la découverte d'un *sujet correct pour la formule de l'éternité*?

La formule 53 (1).

« Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοῦς εἰδεξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους. ».

« La Guerre est le Père de tout ; la Guerre est le Roi de tout.

« Les uns, elle les a révélés dieux, les autres, hommes.

« Les uns, elle les a fait esclaves, les autres, libres. »

Éris. La vieille sagesse gnomique a toujours proclamé le rôle de *la Guerre* parmi les hommes. Et la spéculation cosmogonique a discuté le rang à lui concéder. Une problématique de l'Éris était donc ouverte. Hésiode connaît une *bonne* et une *mauvaise* Éris. La mauvaise est fille de la Nuit, et la mère d'une sous-génération qui rassemble toutes les formes du mal parmi les hommes. La bonne Eris est nommée pour la première fois dans le texte des Travaux et des Jours. Elle est née l'aînée de même mère, et Zeus l'a placée aux racines de la terre pour le plus grand profit des hommes.

Son rôle est d'éveiller au travail l'homme impuissant. L'une est donc racine de discorde, l'autre, principe de lutte pour la vie. Il n'y a aucune contradiction entre cette thèse et la thèse de la cosmogonie. Les Travaux et les Jours enseignent expressément que la bonne Éris est sœur aînée de même mère : on lui refuse un rang parmi les tout premiers principes. La cosmogonie au contraire donne à *YÉros* un rang parmi les tout premiers principes. La surévaluation de *l'Éros*, et la dévaluation de *l'Éris*, frappent d'autant plus que l'Éros n'agit pas dès les commencements. Dès le commencement au contraire se manifeste la dualité inconciliable de la Terre et du Chaos : un principe du fondamental et du solide ; un principe de l'abismatique et du Ténébreux. La première génération se fait par déchirure et sans amour (1).

On dirait donc que le poète de la cosmogonie a craint de nommer au *premier rang* un principe de la Division, qu'il y laisse pourtant opérer. Avec plus de rigueur, et plus d'audace, les premiers penseurs ont rectifié Hésiode : soit qu'ils posent, comme Héraclite, *la Guerre au rang suprême de Père et de Roi*; soit qu'ils lui donnent, comme Empédocle, un rang de *principe mâle complémentaire* du principe féminin de l'amour. Les premiers penseurs n'avaient déjà plus peur des noms !

Faut-il voir dans ce débat le conflit d'une tradition héroïque contre une tradition juridique ? La première aurait eu pour porteuse la caste féodale, et pour expression l'épopée. La seconde aurait eu pour porteuse la caste paysanne des campagnes, ou artisanale des villes, et pour expression la sagesse des Travaux et des Jours. Héraclite se serait rangé du côté de la tradition héroïque. Mais c'est négliger le fait que les formules malmènent Homère (D.K. 42). Et que les images inspirées de la vie mercantile y abondent à côté des images inspirées de la vie militaire. *Polémos* est un signe dont les sens s'épanouissent dans les domaines de la politique, de la guerre, du travail et de la mercante, au niveau des travaux et des jours, et au niveau de l'architectonique universelle. Le propre du discours de sagesse n'est donc pas de relever une tradition héroïque contre une tradition juridique : il est de condenser sous des vocables sacrés la plus grande richesse de sens possible, en faisant sortir au jour des sens principiels encore inentendus. La surcharge de sens se fait finalement si lourde, et l'altération si sensible, qu'elles obligent à briser les vocables anciens, pour en forger de tout neufs. La formule 53 travaille pourtant encore avec les noms savoureux du registre cosmogonique, et les mots qui désignent les rangs dans les généalogies.

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 53.

(1) Cf. notre étude sur « la Nuit et les Enfants de la Nuit », chapitre II.

se déchire et enfante la Ténèbre. De l'autre, Terre se déchire et enfante *le Ciel*. Le Ciel fait un siège non glissant, une base de sécurité *pour les dieux* (v. 128). Terre enfante ensuite les Hautes Montagnes, les flancs vallonnés séjour des Nymphes, et par une dernière déchirure, l'Océan marin. Au lever du jour on assiste à la stratification du monde : les hautes zones demeurent un siège solide, une Base de sécurité *pour les dieux*. Les zones moyennes où dévalent les eaux, font le séjour des êtres semi-divins. *Pour les hommes*, restent les zones basses au pied des montagnes et en bordure de mer. Le divin s'est donc *éloigné* : tout à fait en haut vers le ciel, tout à fait à la limite vers les horizons marins, et le divin nocturne, tout à fait en bas sous la Terre. Entre les trois domaines, une zone neutre demeure l'habitat des humains. Dans son registre propre, la théogonie réédite exactement la même leçon : à la génération des Cronides, trois dieux se partagent le monde : l'un règne en haut dans les régions éthérées, l'autre dans le domaine marin, et le troisième dans les bas-fonds. La *terre des hommes* demeure un règne ambigu, et le siège d'un combat permanent.

Le fragment 30 d'Héraclite (1).

« κόσμον τόνδε [τον αὐτον απάντων], ουτε τις θεών οδτε ανθρώπων « έποίησεν, άλλ' ήν αεί καί εστίν καί έ'σται : πυρ άείζωνον άπτόμενον μέτρα « καί άποσβεννύμενον μέτρα. »

« Ce cosmos, (le même pour tous), ni dieu, ni homme ne l'a fait : « il était, il est, il sera : Feu toujours vivant, s'allumant en mesure, « s'éteignant en mesure. »

Cosmos désignerait non pas le monde, mais *l'arrangement des choses* alentour (2). Une discussion abondante n'aboutit pas tout à fait à convaincre que l'expression « le même pour tous » aurait été rajoutée dans la source stoïcienne de Clément d'Alexandrie, ou de la main de Clément, responsable pour la transmission du fragment. *Si* elle a été rajoutée, elle signifierait que Clément a voulu préciser entre deux sens possibles de *cosmos* : entre deux sens *stoïciens*, à savoir, le sens de *ce monde-ci*, et le sens du *monde embrassant absolument tout*. Ou entre deux sens *héraclitéens* : à savoir, celui de *cosmos commun* et de *cosmos particulier*. Un *cosmos particulier* serait la perception de l'homme endormi. Un *cosmos*

(1) Cf. appendice, Bibliographie pour le fragment 30.

(2) Sens de «*cosmos* précisé d'après le verbe *kosmeō* (κοσμέω) = je mets en ordre. Cf. Cornford : CQ., XXVIII (1934). K. Reinhardt, Parménides, (p. 174). O. Gigon, U. z. H. (p. 52). W. Kranz, Philologus XCIII (1938-39), (p. 430). G. S. Kirk, C. F. (p. 311 à 314) avec une bibliographie.

commun au contraire, la perception commune aux hommes réveillés (1).

Mais *si* il existe deux sens héraclitéens de *cosmos*, il n'y a pas de raison de refuser à Héraclite lui-même le souci de la précision. Dans ce cas, le *cosmos un* et *le même pour tous*, serait ou bien la perception commune aux *hommes réveillés*, ou bien, un arrangement fait avec *toutes choses*. Une autre lecture donne : un arrangement fait avec les *trois* formes du feu, en échange les unes contre les autres. Celle-ci ramène à un sens scientifique, ou pré-scientifique, et fait dire à *cosmos* à peu près *l'ordre des échanges*, ou la loi de compensation dans l'échange. On reste plus près d'un sens phénoménologique, si on lit l'arrangement des choses, tel que les hommes le réalisent, tous sauf ceux qui rêvent dans leur lit.

La seule hypothèse qui n'ait pas été émise serait précisément celle qui restituerait au *cosmos commun* la place et la dignité de la *Terre* d'Hésiode. Une base solide *toujours* et *pour tous*. Dans la cosmogonie *pour tous* veut dire : pour *les dieux* et *les hommes*, tous fils de la même mère. Cette lecture donnerait à l'expression suivante, *λ Ni dieu, ni homme ne l'a fait*», le sens plein que précisément les commentateurs modernes lui refusent. Ce n'est rien, paraît-il, qu'une manière de dire : nul ne l'a fait ! En restituant un sens plein on obtiendrait :

1o — *Cosmos* est antérieur à la séparation des dieux et des hommes. Terre dans la cosmogonie est antérieure à la dichotomie du ciel et de la terre. Feu dans Héraclite est antérieur à la dichotomie du feu et de l'eau.

2o — *Cosmos* n'a pas été *fait*. Il n'est pas un *ergon*. Il n'a pas de démiurge (2).

Or, ce qui s'oppose à la formule créationniste : « un démiurge l'a fait », c'est la formule physique « : il a poussé tout seul ». Au verbe « ποιέω » le verbe « γίγνεσθαι ». Le verbe « γίγνεσθαι » appartient déjà au registre de la cosmogonie. Au commencement, les premiers

(1) Cf. G. S. Kirk, C. F., p. 307-308 : « Clément est tributaire d'une source stoïcienne »... G. S. Kirk pense donc que la source stoïcienne est responsable pour une glose destinée à choisir entre deux sens : il s'agit bien du Grand Tout. Mais si on attribue à Héraclite la distinction du *commun* et du *particulier* (Cf. chap. I, discussion du frag. 89) alors il devient *possible* qu'Héraclite lui-même ait voulu préciser le *cosmos commun*, ou que Clément ait voulu préciser entre les deux sens héraclitéens du *cosmos*.

(2) Si on oppose le verbe *faire* au verbe *dire* : le *cosmos* n'a pas été *fait*, peut-être il a été *dit*. Il n'a pas de démiurge, mais il a un poète. Cf. Parménide : il n'aurait pas fallu *nommer* les deux formes...

Néanmoins il est plus probable que dans ce cas le verbe *faire* est à opposer à un verbe *pousser*. Ce ne serait pas le seul cas où le sens de la *physis* se rapprocherait du sens de

devant les parties honteuses ». Il a lu la seconde partie sur le ton de la menace : ils chantent pour Dionysos, mais c'est Hadès qui les jugera.

Telle est la lecture *chrétienne*. Une lecture dans le sens de la *philosophie des lumières* entend à peu près la même chose : « ces cultes sont une honte, tout finira par la mort ». Et elle est probablement aussi fausse.

Les fragments ont été transmis avec une ponctuation douteuse, et sans aucune indication de ton. On peut donc lire sur le ton de l'indignation et de la menace :

« Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient la procession et « chantaient l'hymne, alors des rites tout à fait impudiques ont « été accomplis devant les parties honteuses... »

Conclusion : « Hadès est juge », ou « Tout finit par la mort ».

Sur un ton plus sobre, et en profitant des noms cachés :

« Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient la procession et « chantaient l'hymne, alors...

« pour des choses vénérables (avec le nom d'*Hadès* caché dedans), « des rites an-aïdes-tata ont été accomplis.

« des rites *tout à fait sans Hadès* : sans le voir et sans le chanter. »

Conclusion : « Hadès et Dionysos au fond c'est la même chose. »

En un sens, c'est vrai que la phrase exprime une vive réaction contre les cultes phalliques. En un autre sens, elle exprimerait surtout la pensée que les hommes *ne perçoivent pas le vrai sens de leurs actes*. En particulier quand ces actes constituent une *conduite religieuse* : les hommes sont insensibles à la *signification vraie de leurs conduites religieuses*.

Une comparaison avec Empédocle peut aider à comprendre : Au fragment 137, probablement dans le poème des Purifications, Empédocle lance une vive attaque contre la pratique de la manducation des chairs après le sacrifice, et contre la pratique du sacrifice animal. La raison qu'il donne semble relever d'une idéologie fantastique : ils ne savent pas qu'ils sont en train de manger des *chairs chéries*, c'est-à-dire leurs parents et leurs enfants. Il faut admettre que les grand-parents sont réincarnés sous des formes de porcs ou de bœufs. A y regarder de près, Empédocle agite ici le phantasme du *festin des Atrides*. Ce qu'il dit c'est : ils accomplissent le festin après le sacrifice avec piété, mais ils ne réalisent pas que c'est le festin des Atrides. S'ils ne le réalisent pas, c'est leur faute. Le fragment 136, probablement en effet voisin de celui-ci, donne très bien la raison sérieuse : ils ne perçoivent pas le vrai sens de leur conduite soi-disant religieuse, parce qu'ils ont l'esprit trop paresseux :

«... ne voyez-vous pas que vous vous dévorez les uns les autres ? « par la faute d'un esprit non exercé. »

L'esprit non exercé d'Empédocle rappelle tout à fait la *disposition de l'endormi* chez Héraclite. Et le phantasme effarant du Festin des Atrides n'est pas sans rappeler le fantôme du redoutable :

« C'est Thanatos que nous découvrons en nous réveillant... »

Le sens sobre serait dans l'un et l'autre cas : par la faute d'une paresse de l'esprit, l'homme manque à percevoir le vrai sens de ses conduites. On ne peut pas manquer non plus d'être frappé par le fait que le fragment 15 contient encore le couple : *les gestes, les dits* ; sous la forme religieuse : la procession et l'hymne. Ils sont tous deux : *dire et faire d'un endormi*. Or l'endormi ne perçoit pas le sens de sa conduite, ni davantage le sens de ce qu'il chante. Il ne sait pas reconnaître *la présence de l'Hadès (1)*.

Si l'homme manque à percevoir le sens de sa conduite, il est exposé à manquer le meilleur sens de ses conduites innocentes, ou même lionnes, surtout quand ce sont des conduites religieuses ; et il est exposé à tenir des conduites au sens tout à fait effarant : de vraies conduites de cannibales et de prostituées, même quand il les tient avec piété. Et il est coupable ! Rien ne dispense d'exercer l'esprit à percevoir le sens inaperçu des conduites aveugles ! Ceci constitue une doctrine très sévère et très sage, bien que dans le cas d'Empédocle, elle soit apparemment recouverte avec une idéologie fantastique, et dans le cas d'Héraclite, apparemment dépouillée d'idéologie fantastique. La question reste ouverte de savoir pour lequel des deux nous nous trompons le mieux ?

(1) Cf. Appendice. — Bibliographie pour le fr. 5.

iiivolue dans la vision du monde l'expérience humaine de la naissance et de la mort. Faut-il dire encore plus simplement : on regarde le monde avec une mémoire pleine des souvenirs émouvants de la naissance et de la mort ?

Quand psyché tourne en *eau*, de la *vitalité* passe en *semence* dans le processus de la fécondation. Quand *l'eau* tourne en *terre*, de la semence passe dans *le corps de la femme*: elle y prend corps dans le processus de la maturation fœtale. Pour le chemin de retour, il faudrait probablement songer aux *rites de la mori*: la dessiccation des humeurs, leur évaporation et leur absorption dans la flamme solaire. Si le cadavre est incinéré, le chemin de retour se ferait avec la consommation des chairs en flammes, et de flamme à l'état de fumée invisible, ou peut-être de parfum. Un rite mortuaire consistait à brûler les parties molles du corps, en rendant à la terre les parties dures, enfermées dans un vase comme dans un corps maternel : il reconstitue la dichotomie, avec un passage par moitié en flamme et fumée, par moitié en terre. De quelque façon que l'on s'y prenne pour fermer le cycle, on retrouve une équivalence entre l'énergie passée en semence dans le processus de la fécondation, et la fumée disparue à l'état invisible dans le processus de la crémation.

Faudrait-il songer à un autre cycle de retour ? Avec la nuance douteuse de l'hypothèse problématique, on propose ceci : la remontée des vapeurs du sang et des entrailles à travers l'arbre-bronchique : cela s'échappe en *souffle* et en... *parole*. Tiendrait-on là le chaînon pour une association déjà pressentie entre *la Parole et la Mort*. Hadès tient les plus beaux discours ! Tiendrait-on une réponse pour le : Pour quoi faire ? Pourquoi thésauriser delà psyché ? Parce que, avec de la psyché mise en réserve, on fait un *logos qui grandit* (1).

Tout cela se laisserait mettre en formule, en respectant la loi de l'équivalence dans les échanges. De la psyché se liquéfie avant de s'investir en corps. Au delà du corps, elle s'investit dans toutes les marchandises qui font l'objet d'un désir : *tout ce que veut le thymos*. Un quantum passerait dans l'objet d'une élection proprement érotique, et s'absorberait dans la besogne de procréer. Un quantum se disperserait à acheter de la marchandise. Il y aurait donc toujours un quantum d'énergie occupé soit à fabriquer des corps d'homme, soit à acquérir pour chacun un *monde à soi*, au sens de la propriété, soit à le parer avec la dorure du désir.

(1) Broxton Onians. « The origin of European Thought ». En particulier sur les rites de la crémation partielle (p. 250-260). Sur le sens de *vie* pour psyché, en particulier p. 197, n. 2.

Pour bien faire les" choses, il faut que ce quantum demeure en proportion raisonnable avec le quantum enfoui dans l'invisible. Tout comme dans une cité commerçante bien gérée, on garde la balance entre la marchandise en circulation, et l'or enfoui dans les coffres.

Éphèse était aussi une cité commerçante, ou du moins, à Éphèse, une cité commerçante voisinait avec la cité religieuse : elle avait donc appris à garder la balance entre les marchandises en circulation sur les bateaux, et l'or enfoui dans les coffres des marchands, ou l'or enfoui dans les coffres du temple d'Artémis. La juste proportion à garder dans les investissements se formule en grec d'Ionie dans le schéma d'une économie de la thésaurisation. Quand le quantum mis en réserve accapare tout, alors la maladie éclate. Pour parler grec, la maladie venge une injustice. Une constante est préservée tout comme en thermodynamique : d'abord une égalité du quantum total investi dans la circulation. Ensuite une juste proportion entre les quanta répartis parmi les formes circulantes : sa conservation est assurée par la loi de la compensation dans les échanges. Et finalement, une juste proportion entre la circulation générale et le quantum mis en réserve.

Quand on applique le schéma de la circulation à la psyché, prise au sens de l'énergie vitale, on obtient les délinéaments d'une anthropologie. On obtient même les délinéaments d'une anthropologie psycho-dynamique. Elle soutiendrait la comparaison avec les doctrines les plus modernes fondées sur l'étude des répartitions de l'éros. Les modernes psychothérapeutes ne parlent-ils pas le langage d'une énergie investie *dedans* ou investie *dehors*? Investie dans le sexe, ou investie en autre chose que le sexe ? Les autres choses acquièrent la consistance du corps maternel, et la dorure auréolant l'objet du désir. Rien ne manque ! Non pas même le quantum d'énergie détournée dans la besogne de parler ou d'écrire. On l'appelle de l'érotisme *sublimé*, c'est-à-dire qu'on réinvente un usage symbolique de *la route en haut*. Il n'est donc pas difficile du tout de traduire en grec archaïque le langage de nos plus modernes psycho-gonies. Et il n'est que trop tentant de lire ainsi les sagesses archaïques.

Il convient de résister aux tentations. Mais encore, que se cache-t-il de valable sous leur prestige ? Vraisemblablement, le fait que les sagesses archaïques recouvrent, entre autres choses, des *thérapies* et des *ascétiques* : des pratiques médicales non encore séparées des sotériologies religieuses. Elles les recouvrent, et elles

« En naissant ils veulent vivre et mourir, et ils laissent derrière « eux des enfants pour recommencer. » (D. K. 20).

Le rapprochement suggérerait un sens exactement contraire pour thymos : à savoir, le *vouloir vivre*. Son objet, c'est l'objet des désirs humains les plus communs : vivre et surtout faire des enfants. La phrase signifierait alors :

« C'est difficile de résister au vouloir-vivre : (mais il faut le « faire) car ce qu'il veut s'achète à prix d'âme. »

Psyché signifierait alors un équivalent pour l'or dans les coffres : quelque chose comme une *réserve de vitalité*, communément dépensée à faire des enfants. C'est bien si l'on veut *de la vie* : mais non pas au sens de *la dépense*, au contraire au sens de *la réserve*. Le commun des hommes appelle vivre : dépenser, et en particulier dépenser pour faire des enfants. Le sage appelle cela *vivre-et-mourir*. Le contraire serait thésauriser : c'est une démarche au rebours de la pente la plus facile.

Or, ce sens de psyché est le plus près du sens homérique. Puisque, dans les textes homériques, psyché s'emploie au sens de vie, mais toujours quand il s'agit de la vie que l'on rend, ou de la vie que l'on vous prend, c'est-à-dire *au passage vers la mort* (1). L'originalité d'Héraclite aurait-elle consisté à nommer la psyché aux deux passages : au passage vers la mort, et au passage vers la *procréation*?

Si tel est le cas, le sens de la formule serait *ascétique* au lieu d'être d'être *héroïque*. Ce que le vouloir vivre demande, c'est la dépense de la réserve vitale. Un moderne s'exprimerait en disant : de l'énergie érotique. Il est très difficile de lui résister. Quand on lui résiste, on met en réserve quelque chose qui s'appelle *de la psyché*. On thésaurise de la psyché. C'est bien, mais c'est pour quoi faire ?

La formule 118. « Αδὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. »

« L'âme sèche est la plus sage et la meilleure (2). »

Le fragment est parvenu avec des corruptions et sous de multiples variantes. Leur histoire est instructive, parce que la diversité des variantes réussit à former à peu près tous les sens que la diversité

(5) H. Fränkel (D. P. F. G.) insiste à plusieurs reprises sur le fait que la psyché homérique se dit au passage vers la mort. On ne parle pas de la psyché des vivants (p. 355). (Texte repris au chapitre « naissance de l'âme »). M. Broxton Onians donne aussi pour psyché le sens archaïque de vitalité : 'avec un centre de réserve dans la tête d'où se ferait l'écoulement par la moelle vers les parties génitales. (The Origin of European thought) (p. 197).

(6) Cf. Appendice, Bibliographie pour les fragments 117, 118, 95 et 71.

des écoles se réclamant d'Héraclite pouvait former. On possède ainsi la formule sous la variante :

« Αὐγὴ [ξηρὴ] ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. »

« Lumière (sèche) (est) l'âme la plus sage et la meilleure. »

Sous la variante :

« Οὐ γῆ ξηρὴ, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. »

« Là où la terre est sèche, l'âme est la plus sage et la meilleure. »

Ce qui donne un sens Hippocratique, tout au moins médical, d'une école de médecine qui croit à l'influence du climat sur la constitution psycho-somatique.

Plusieurs des corrections et des lectures ressemblent à des jeux de mots : en Grèce, et dans la tradition héraclitéenne, le jeu de mots est plus vraisemblable que la projection inconsciente. Que l'on efface tous ces sens, le plus probable reste que :

1^o Héraclite aurait utilisé un vieux mot « ἄδη » qui n'a pas été lu correctement, et qui a été remplacé par « αὐγή ». Sur « αὐγή » on a formé par jeu de mots conscient ou par projection inconsciente, ὀδη.

2^o Des érudits ont glosé « ἄδη » par « ξηρή ». Et les deux mots « αὐγή » « ξηρή » ont pu se trouver juxtaposés.

On peut donc faire fond sur :

« L'âme sèche est la plus sage et la meilleure. »

Le fragment amène une notion de l'âme *sèche* opposée à l'âme *humide*. Qui mieux est, il valorise l'âme *éthiquement* et *gnosologiquement*. On tient donc une preuve pour l'existence d'un contenu *psychique* de l'âme, bien que cette âme possède d'ailleurs la propriété de tourner en eau.

Le fragment 117. *L'âme humide* se retrouve au fragment 117, comme un commentaire à l'état *d'ivresse* :

« ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῆ ἀγεται ὑπο παιδος ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ « επαῖων δὲ βαινεί, [ύγρην την ψυχὴν έχων.] »

« En état d'ivresse, l'homme est mené par un gamin imberbe, « titubant sans savoir où il va (parce qu'il a l'âme humide). »

Il est possible que « parce qu'il a l'âme humide » ne soit qu'un commentaire explicatif. On tiendrait seulement la description de l'homme ivre : titubant dans la rue et mené par un gamin. Que l'on en rapproche la description par Plutarque de la « distension générale après le banquet » : l'homme lâche sa vomissure et le bavardage de son ignorance :

hérité cette cosmologie de sa tradition, et l'aurait insérée dans la structure logique qui demeure typique de sa propre forme de pensée. Telle est la première thèse. La seconde est que le schéma cyclique appartiendrait à une anthropologie relativement indépendante de la cosmologie, et même fort difficile à concilier avec elle.

La division en logique, cosmologie, anthropologie, et théologie, ne saurait jamais constituer autre chose que le plan d'une thèse moderne sur Héraclite : même si le moderne emprunte ses catégories aux classifications d'une doxographie post-Aristotélicienne, ou croit s'appuyer sur les têtes de chapitres d'un manuel de sagesse héraclitéenne, que des écrivains postérieurs auraient eu sous les yeux. Pour écrire une anthropologie et une cosmologie, il faut naturellement distinguer expressément un cosmos et un anthropos. Héraclite les distingue-t-il expressément ? Un cosmos est un *arrangement* : Héraclite fait des arrangements de mots. Les mêmes mots sont arrangeables en plusieurs configurations. Et dans la même configuration, on peut substituer des mots les uns aux autres : par exemple une *psyché* à un *pyr*. La phrase ainsi constituée pourrait être lue à plusieurs portées : celle de l'homme, de la cité, et de toutes choses. Les sens s'enracinent au même logos, mais ils s'épanouissent dans plusieurs règnes (1).

Il ne faut pas confondre cette lecture avec celle qui profite d'un autre schéma fameux, à savoir : l'homme est fait comme un petit univers, l'univers est fait comme un grand vivant. Les *stoïciens* ont travaillé avec ce schéma : c'est pourquoi la transposition en terme d'anthropologie des fragments qui nomment les métamorphoses du feu passe pour remonter à des sources stoïciennes. Si l'homme et l'univers sont de constitution homologue, les mêmes formules se laissent lire à grande et à petite échelle.

Sous cette doctrine se cacherait en fait une théorie archaïque de la connaissance exprimable avec la formule : le même perçoit le même. Empédocle l'a admise, et probablement Parménide aussi. L'homme connaît l'univers parce qu'il est fait des mêmes choses : pour Empédocle parce qu'il tient aux quatre racines, pour Parménide parce qu'il possède une membrure d'ombre et de lumière. « le même perçoit le même » exprime une doctrine sûrement plus ancienne que la stoïcienne, quoique probablement moins ancienne qu'Héraclite. Elle serait solidaire d'une posture de l'homme, et d'une approche des choses. Pour mieux la fixer, qu'on la place entre ce qui la suit et ce qui la précède :

— Ce qui vient *après* : *te même perçoit l'autre*. L'homme apprend

(1) Le schéma cosmologique est-il applicable au microcosme humain ? Cf. O. Gigon, U. z. H. p. 104. — G. S. Kirk, p. 341 et n.

à connaître un univers étranger. Il ne sait pas d'abord comment le monde est fait, et ne sait même pas comment son propre corps est fait, car son propre corps est un morceau d'univers étranger.

— Ce qui vient *avant* : l'homme ouvre les yeux et *les choses se voient*. L'homme respire une *ambiance* : quand il vit réveillé et parle en communiquant à l'ambiance, il dit la vérité. U parle une *langue commune* en respectant les règles, et il devine des sens concernant les plus grandes choses.

Il faudrait lire Héraclite plutôt avec la posture *d'avant* qu'avec la posture *d'après*. Si tel est le cas, il a parlé en regardant les choses et tout près d'elle : toutes choses, sans séparer la cité du fleuve ni de l'horizon. Lui pose-t-on des questions sur l'homme, les mêmes phrases répondent pour l'homme, rien qu'en changeant un mot. Un contemporain serait même tenté de l'interpréter en lisant les choses profondes de la psyché humaine projetées en pseudo physique. Mais c'est une tentation de lecture pour les contemporains, à laquelle il convient de savoir résister.

On pense naturellement à *l'homme* quand le mot *psyché* est mis à la place du mot *pyr* : le mot *âme* à la place du mot *feu*. Cela arrive deux fois : fragments D. K. 36 et 77. Les deux se réduisent à une, si le fragment 77 n'est qu'une paraphrase tardive de 36 avec une glose.

La mort de l'âme (Fragments 36 et 77) (1).

« ψυχῆσιν θάνατος (ἰσῆαρ γενέσθαι, ἰδῆαι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι · « ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή. »

« Pour les âmes c'est mort que de devenir Eau, pour l'Eau c'est « mort que de devenir Terre. De la Terre naît l'Eau, et de l'Eau « naît l'âme. »

Le fragment donne un ordre des métamorphoses qui est :

1° A *trois* termes : âme, eau et terre ;

2° En hiérarchie linéaire avec aller et retour.

psychai	psyché
+	+
eau	eau
+	+
terre	terre

Donc de la même forme que celui que G. S. Kirk a reconstitué à l'aide des fragments 31a et b et du fragment 36, en appliquai les métamorphoses aux formes en circulation dans le monde.

U présente une singularité : le mot *âme* est écrit au *pluriel* ἴ

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour les fragments 36 et 77.

pas un modèle mécanique. L'idée de derrière la tête serait, probablement, qu'il y a analogie : des *structures* communes : quelque chose de commun à la loi selon laquelle *l'homme parle et la physis fait*. La loi tolère du jeu : au double sens d'une certaine inadéquation de la description, et d'une liberté de manœuvre.

Si cela était vrai, il n'y aurait pas d'inconvénient, au contraire, à essayer des configurations en cercle, en triangle, en ligne, à deux, à trois, ou à quatre, avec des mots présents, et des places vides pour les absents. Jamais on ne trouve la configuration la plus satisfaisante. C'est sans doute parce qu'il manque des textes, mais c'est peut-être aussi parce que le texte ne colle jamais tout à fait juste à la chose : entre les deux il y a du jeu, et place pour une liberté de l'homme (1).

Le terme *logos* au fragment 31b a été diversement traduit : *Wort* par Diels. *Sinn* ou *Verhältnis* par Kranz. *Mass* par Burnet. *Proportion* par Kirk. Le fragment énonce probablement la loi d'un échange entre la mer et la terre, et vice versa. Dans l'hypothèse d'un échange *entre deux*, cela voudrait dire que : autant de Terre coule en Mer au retour, que de Mer est tournée en Terre à l'aller. Et si l'aller et le retour ne sont pas des temps successifs, mais des courants inverses, l'échange rétablit toujours des *quantités constantes* des deux, et une *proportion constante* entre deux.

Un bon modèle pour l'écoulement serait le modèle de l'horloge à eau ou du sablier, l'un et l'autre instruments à mesurer le temps. On admet que la même quantité de liquide ou de sable coule d'un réservoir dans l'autre dans le même laps de temps. Ainsi, la même quantité de terre coulerait en mer, dans le même temps qu'il a

(1) Dans un article de le Journal de Psychologie consacré à la notion de rythme, M. Benveniste, après avoir lié le terme de rythmos au verbe courir (rhei), le verbe de la formule « tout court », fixe le sens archaïque : une *configuration changeante*. Telle la configuration d'une figure de ballet ou celle des constellations planétaires.

Si on applique cette notion à la doctrine d'Héraclite, on peut dire que le monde présenterait des séries de configurations changeantes, avec un ordre de la série récurrent selon des mesures de temps. La même chose est vraie d'un poème, disposé par exemple avec un retour des strophes et des antistrophes. Chez les spécialistes dans les arts de la parole, le modèle du poème pourrait bien avoir suggéré la représentation du monde. Il y aurait alors accord entre le vocabulaire technique des spécialistes dans les arts de la parole, et le vocabulaire des physiciens. Sensibles à ces analogies les spécialistes dans les arts de la parole fabriquaient des *discours ressemblants*.

Il n'est donc pas absurde de penser qu'une formule héraclitéenne présente une configuration de mots ; on peut mettre un mot à la place d'un autre : par exemple *psyché* à la place de *pyr*, en gardant la même configuration. On peut au contraire avec les mêmes mots construire des configurations différentes. L'enfant le fait avec des cubes. Un physicien doué d'imagination visuelle le fait avec des atomes, d'ailleurs comparables à des lettres. Héraclite le fait avec des mots, et peut-être avec des lettres, quand il fait des calembours.

Cf. Journal de Psychologie, 14, (1951), p. 401 à 410.

fallu pour qu'une quantité équivalente de Mer coulât en Terre. La différence avec le sablier serait celle-ci : avec le sablier, on attend qu'un réservoir soit vidé, et on renverse l'appareil. Dans le schéma héraclitéen, l'écoulement dans les deux sens serait constant. Encore faut-il être prudent avant de préciser une différence. Il est possible que certains échanges se fassent simultanément dans les deux sens, et que d'autres se fassent à tour de rôle dans un sens et dans l'autre. Dans un cas, il y a renversement des positions au bout d'un laps de temps. Dans l'autre, alternance de phases. Il est possible aussi que certains échanges soient réguliers, et d'autres spasmodiques, mais en respectant la mesure.

Ce principe vaut aussi pour l'échange de Mer en vapeurs inflammables, et d'une façon générale pour tous les échanges : c'est donc un *principe de conservation* que la formule énonce. Et il faut encore savoir distinguer ce qui se conserve :

1° Un *quantum de feu* (pyr) engagé dans la circulation sous plusieurs métamorphoses. « Il s'allume et il s'éteint en mesure ». Cela voudrait dire que : le quantum en circulation vit en s'échangeant contre un *fonds* ou une *réserve*. Ce qu'on appelle *s'allumer* est-il le sens du retour au fonds, ou le sens contraire (1) ? Ce qu'on appelle *s'éteindre* est-il le sens de l'aller dans la circulation, ou le sens contraire ? Selon le témoignage d'Hippolyte les termes *famine* et *surabondance* seraient des symboles équivalents. Mais ce peut n'être qu'une lecture symbolique tardive. Plus importante est la question de savoir si *s'allumer* et *s'éteindre* se produisent par *phases alternées*, ou par *échange constant* dans les deux sens. Dans un cas il y a incendie. Dans l'autre il n'y a pas d'incendie (2) ;

2° Un *quantum de chaque forme* en circulation et une *proportion constante* entre elles. Un quantum de vapeur solaire incandescente coule en mer et se reconstitue dans un laps de temps ; et, peut-être, un autre quantum coule en terre et se reconstitue. Un quantum

(1) La difficulté est la même quand il s'agit du passage entre les vivants et les morts (cf. chapitre précédent). Si on se fie à Hippolyte, il faudrait lire *s'allumer* dans le sens du retour à la réserve de feu, et dans le sens du retour au règne -des morts. Hippolyte a vraisemblablement des sources gnostiques, et cette interprétation a des chances de n'être qu'une interprétation tardive.

(2) Pour la question de l'ecpyrosis, cf :

— K. Reinhardt : *Parmenides*, p. 163. *Hermes* 77 (1942), p. 1 à 27.

— État de la discussion résumé par G. S. Kirk (C.F. p. 335 à 338).

Nous avons adopté la position : tout ne passe jamais tout à la fois en feu : un état de feu ne se réalise pas. Cependant cela reste comme une menace possible à l'horizon. Argument : plusieurs formules énoncent la possibilité avec une *phrase à l'hypothétique* : D. K. 7 — D. K. '94 — et probablement D. K. 16.

Nous avons aussi adopté la position : il existe un état invisible du feu caché sous les formes circulantes, et entrant en balance avec elles. Argument : de même qu'il existe une réserve d'or dans les coffres, en balance avec la monnaie et les marchandises en circulation. Cf. Appendice au chapitre II.

l'or en coffre s'échange contre les *marchandises* en circulation (Cf. D. K. 22). Ou, plus exactement encore, il s'échangerait contre la grande *Réserve visible*. Celle-ci est faite de deux, probablement de deux contraires (1). Si cette disposition était la bonne, il faudrait diviser ainsi :

1	Or	Marchandises en circulation.
	Feu	<i>Mer (Réserve visible)</i>

prestèr *terre.*

Il s'agirait en somme d'une classification dichotomique. Elle ne donne pas forcément l'ordre de la circulation. A la place des *symboles* : l'or et les marchandises, on peut mettre des signes plus sévères : la dernière *syllapse* nommée au fragment 10. Cela donne :

1	<i>Un (à partir de tout)</i>	<i>Tout (à partir de l'Un)</i>
	Feu (invisible)	Mer (réserve visible)

preslèr terre

La structure dichotomique prend le jeu des échanges dans la pince catégoriale d'une première opposition : *Feu* contre *Mer*, ou *réserve invisible* contre *réserve visible*.

0. Gigon a lu ainsi : la première forme apparue au jour n'est alors nullement quelque forme visible du feu, mais la Mer primordiale (Urmeer en allemand). L'écoulement commence par la Mer, et finit par la Mer (Eiiclmeer en allemand). Derrière la lecture d'O. Gigon, il y a une idée de Lassalle : c'était en effet une idée de Lassalle que *pyr* désignait une forme *invisible* du feu, tandis que *prestèr* désignait de la flamme en circulation. Seulement O. Gigon respecte bien plus scrupuleusement les textes, et bien moins imprudemment les hiérarchies d'une dialectique hegelienne. L'idée subsiste, que le jeu des échanges concrets s'accomplit dans le cadre des structures préétablies, conformément à une logique ; et reste suspendu à la condition d'un jeu principiel accessible à l'intelligence pure.

C'est probablement parce qu'il flaire Lassalle sous Gigon et Hegel sous Lassalle, que G. S. Kirk à son tour refuse ce type de lecture. En attaquant précisément le point où elle s'articule, à savoir : la distinction dans les textes d'une forme *visible* et *invisible* du feu. Cependant il y a *deux noms*. Il faut donc accorder une certaine importance, et une importance certaine, au choix que fait G. S. Kirk de lire *β prestèr* « simplement comme un autre nom du feu. Et sans faire la distinction de *l'invisible* et du *visible*.

Il faut alors résoudre une autre difficulté, qui est celle du partage *dichotomique* de la mer. G. S. Kirk ne l'entend pas simplement dans le sens : elle est *faite de deux*. Et encore moins : elle est faite de deux *contraires*. Il l'entend dans le sens : elle *devient* d'un côté terre, de l'autre feu. Ou, exprimé en terme de *Iropé*: elle *tourne* d'un côté en terre, de l'autre en feu. Il semble alors qu'on doive constituer le schéma pour le fragment 31 ainsi :

prestèr

—————	
Feu (pyr)	Mer

terre

Ou, puisqu'il s'agit de l'ordre descendant selon Clément, ainsi :

Feu (pyr)

I
Mer

prestèr *terre*

Ce qui n'est pas satisfaisant parce qu'on ne sait pas comment reconstituer le retour. Faut-il admettre deux cycles de retour; un grand et un petit : le petit : Feu — Mer — Feu. Le grand : Feu — Mer — Terre — Mer — Feu. Selon le schéma :

Finalement G. S. Kirk résout le problème de façon élégante en admettant que les deux moitiés du fragment 31a désignent deux passages en sens inverse : l'un à l'aller, l'autre au retour. On réussit ainsi à reconstituer un schéma *linéaire* parfait :

Tropai du feu

la moitié *prestèr* (31a)

d'abord mer
et de mer
la moitié terre

terre coule en mer (31b)

(31a)

Sous les trois transmissions *on* retrouverait exactement le *même* schéma, mais le second et le troisième seraient incomplets, par manque de deux ou d'un chaînon, et le troisième serait inversé. La démonstration semble correcte. Mais pourquoi les doxographes anciens, de façon répétée, et suivis par les modernes, ont-ils rompu le cycle ? Pour les uns et les autres la raison est la même : ils ont pris l'habitude de ranger par série linéaire, et ordre de densité, ou inversement de raréfaction croissante ; et ils répugnent à imaginer un passage direct de Terre en Feu. On conclurait donc volontiers à l'existence d'un schéma *cyclique* derrière les trois paraphrases, mais cela ne sert de rien, si les trois textes ne sont en effet que des paraphrases, et si le schéma n'est pas authentiquement héraclitéen. Il est vrai que la raison que l'on a de le refuser

est l'introduction d'un terme moyen de l'Air. Il ne serait pas non plus impossible de constituer un schéma cyclique à trois chaînons :

E. vit la mort de F.+T. vit la mort de E.+F. vit la mort de T.

Le malheur est qu'il n'est pas attesté. Et les textes de Clément d'Alexandrie engagent dans une autre direction (1).

Qu'il soit permis de rompre avec la sévérité de la méthode pour évoquer un souvenir. Face aux terrasses étagées du sanctuaire, à Delphes, se dressent deux roches de couleur rougeâtre et de forme acérée, appartenant au massif du Parnasse. La source Castalie coule par une fente entre les deux. Les après-midi d'été, le soleil en frappant les roches dégage une chaleur intense ; et les couches d'air contre la pierre, s'échauffant plus vite, constituent un courant ascendant contre la paroi. A la faveur de ce phénomène, il se produit une illusion d'optique, telle que dans certaines positions on croit voir les grandes roches vaciller : elles flambent ! La chose nous fut contée à Delphes par la femme qui servait de guide, en illustration pour le nom folklorique de « La Flamboyante » ; et contée avec l'accent de l'admiration émerveillée ! Quand on porte une question sur la ronde des formes, et qu'une femme grecque, à Delphes, illustre le nom de « La Flamboyante » en montrant le rocher, comment ne pas le prendre pour la réponse gracieuse du dieu dont le souvenir hante les lieux ?

Qu'y a-t-il à retenir de l'histoire ? Sans conteste, que les Grecs

(1) Ce chapitre était rédigé quand nous avons pris connaissance de l'objection de H. Cherniss : Aristote dénie expressément à tous les présocratiques l'existence d'une double exhalaison, une humide montée de l'eau et une sèche-inflammable venue de la terre. Il ne saurait donc y voir de passage direct de la Terre en Feu (A. J. P. LVI (1935), p. 415). Kirk objecte (n. p. 276) que la terre pourrait passer directement en exhalaison sans que l'exhalaison rende du feu. Dans ce cas il semblerait qu'on dût rétablir un terme de l'air, exclu pour Héraclite. A la vérité, on ne peut pas répondre à l'objection de H. Cherniss, mais on peut changer le plan de la lecture. Aristote a naturellement entendu le feu, l'eau et la terre comme désignant des ingrédients pour la composition d'un monde. C'est le plan d'une lecture *physique* au sens qu'Aristote a fixé *pour* ce mot. Qu'advient-il si on lit autrement ? Tout simplement en ouvrant les yeux, et en tenant la vision adhérente à la chose telle qu'elle se donne. Feu, terre et eau ne sont plus des ingrédients, ni des états de la matière, ils sont le soleil, l'averse, la mer et le delta encrassé de boue. On voit bien alors le soleil sortir à l'horizon de la terre.

Héraclite aurait dit que : « le soleil est grand comme un pied » (3). Ne semble-t-il pas alors qu'il oppose la chose comme il la voit, à la chose comme l'a faite la leçon des maîtres, même ceux de son temps. Y aurait-il déjà chez ce sage la démarche d'un retour aux données immédiates ? On objecte que, pour Héraclite, les données des yeux valent, à la condition d'être interprétées par l'intelligence. Oui, mais cela ne s'entend pas au sens de Claude Bernard. Il ne s'agit pas de théorie construite à partir des faits. Il s'agit de contempler le contexte des choses, et de le lire comme *signifiant* : un maître le rend avec un *discours ressemblant*. Le cycle pourrait alors décrire, de façon quasi phénoménologique, le tour de l'horizon.

cial, certains peuples font des sacrifices humains pour assurer la fécondité de leur espèce. Avec moins de férocité, et plus de complication idéologique, d'autres peuples imaginent les arrière-grands-pères réincarnés dans les arrière-petits-enfants : le roulement des âmes se distribuant sur un cycle de quatre ou cinq générations. Que des schémas archaïques de cette famille soient sous-jacents aux formules reste possible, et même probable. Mais on ne peut pas traduire *aihanaloi* par une *réserve d'âmes*, ni davantage par une réserve de *vitalité*. L'échange roule de *dieu à homme*. Et la question ouverte est celle de *la nature du divin*. Ce qui est sûr, c'est que le schéma de l'échange compensatoire commercial appartient au registre expressif des formules.

Deux hypothèses restent en présence :

1^o Ou bien l'on songe à la mort de l'homme au bout de la vie : les perspectives ne s'ouvrent pas sur une *immortalité de l'âme*, mais sur une *héroïsation de l'homme*. A l'inverse, il faut admettre que les hommes, ou du moins certains hommes, représentent la forme humanisée d'un dieu ou d'un démon. Cette croyance serait commune à Héraclite et à Empédocle ;

2^o Ou bien l'on songe à la *mort co-présente* à la vie : les perspectives s'ouvrent sur la *vie héroïque*, c'est-à-dire : *vivre-éveillé* en regardant la mort en face, ou en gardant la conscience de *vivre-et-mourir*. Il faut admettre un thème inverse de *la chute* : un dieu ne cesse de mourir en nous sur le penchant du trop humain. *L'homme et le dieu* seraient des signes pour désigner non pas des personnes, mais des *états*, avec un *passage* d'un état à un autre : il existe une *manière divine d'être* et une *manière humaine d'être*, un *éthos* humain et un *éthos* divin. (Cf. D. K. 78). On rendrait alors le double sens de la formule en écrivant :

« Quand l'homme vit la mort du dieu, un dieu meurt la vie de « l'homme. »

« Quand le dieu vit la mort de l'homme, un homme meurt la « vie du dieu. »

Il éclaire d'un jeu de lumière renversée le grand signe de *la Mort du Dieu*.

Cela sonne presque trop nietzschéen pour être vrai ! Il est vrai que Nietzsche connaissait fort bien les formules et les méditait : ce qui demeure après tout une excellente méthode de philosophie.

La mort du Feu. Le schéma de *l'échange compensatoire commercial* joue encore entre le *Feu* et *toutes choses* au monde. Il joue entre l'Or et les *marchandises* en circulation (D. K. 22). Rien d'étonnant alors si on retrouve l'expression *vivre la mort* mise précisément

entre *le feu* et ses *métamorphoses* ; et entre les diverses métamorphoses du feu. Dans un fragment rendu par Maxime de Tyr :

« ζγ) πυρ τόν γήε θάνατον καί άήρ ζη ιόν πυρός θάνατον, ύδωρ ζη τον « άέρος θάνατον, γη τον ύδατος. »

« Le Feu vit la mort de la Terre, l'Air vit la mort du Feu, l'Eau « vit la mort de l'Air, la Terre vit la mort de l'Eau. » (D. K. 76 a) (1).

Le fragment est suspect : il introduit le terme de l'Air, qui n'appartient probablement pas à la terminologie héraclitéenne. Et il introduit quatre formes, conformément à une liste devenue classique après Empédocle, et qui ne respecte d'ailleurs pas les articulations fines de sa doctrine. Il reste que l'expression *vivre la mort* appartient au vocabulaire héraclitéen, et se dit en langue héraclitéenne pour traduire *le passage d'un état à un autre* : qu'il s'agisse d'une *manière d'être* expérimentée par l'homme, ou d'une *métamorphose* subie par le feu. Un équivalent moins expressif dit : « la mort de l'un c'est la naissance de l'autre » (d'après Plutarque : 76b). Ou encore : « c'est mort pour l'un que de devenir l'autre » (d'après Marc-Aurèle, 76c).

Ces équivalences confirment que les hommes et les choses vivent-et-meurent en s'échangeant les uns contre les autres. Cela ne serait pas vrai seulement quand *l'un* passe en *l'autre*, mais aussi quand il passe en un autre lui-même, en gardant le *même nom*. Non pas seulement quand *Eau* passe en *Terre*, mais aussi quand *Eau* passe en *Eau*. A tous les moments du vivre-et-mourir, la passion de l'un rachète la résurrection de l'autre. Cette expérience soutend la cosmologie elle-même, car il faut refuser de séparer l'expérience de l'homme et l'expérience des choses. Il faut refuser de séparer le sujet et l'objet d'une connaissance. Tout se passe au ras du monde apparu, et pour ainsi dire, à la flamme de son épiphane. Le monde est un divin à la double face : avec un aspect de séduction, et un aspect de terreur !

Il est possible que la même leçon soit formulée avec des *noms divins* sous la forme : « Hadès et Dionysos c'est le même » (D. K. 15). L'antipaganisme d'un père de l'Église a entendu cette formule comme une menace contre le dévergondage des cultes phalliques évoqués dans le contexte. Et l'insensibilité des modernes entend d'ordinaire le contexte comme une condamnation de la chose religieuse tout court. Mais Héraclite n'était pas un précurseur du christianisme ; et il n'était pas davantage un précurseur de la philosophie des lumières. Bien lue la phrase comme tant d'autres découvrirait son double sens : un sens rappelle la mort présente à

(1) Cf. Appendice. Bibliographie pour le fragment 76.

CHAPITRE II

VIE ET MORT

En représentant le Sommeil et la Mort comme des frères jumeaux, également terribles et doux, la tradition grecque réalisait un désir de l'homme : puisse-t-il n'être pas plus difficile de mourir au bout de la vie que de s'endormir après une journée de fatigue et de peine ! Sur ce thème, l'ingéniosité humaine a développé des variations subtiles, en Grèce et ailleurs. Comme par exemple : imaginer des alternances de vie et de mort, sur le modèle expérimenté des alternances de veille et de sommeil, mais avec une *mesure* plus ample que la mesure des jours et des nuits. Ou encore : renverser les sens et les valeurs : « la nuit, le cœur est éclairé d'yeux, le jour, le lot des mortels est de ne pas voir ». Par un jeu plus subtil encore : ordonner les expériences en échelle, en invitant à sauter à l'échelon inconnu, quelque *Vigilance* pour les Gardiens des vivants et des morts. Il faut considérer ces jeux, en images et en paroles, comme des exercices d'entraînement destinés à *apprivoiser la mort*, ou à apprivoiser l'homme à la mort.

Quelque comparaison qui se présente, il est sans doute vain de leur chercher soit des origines étrangères, soit des transmissions compliquées. Ces jeux font-ils autre chose que de reproduire *au niveau du discours* des mécanismes imaginaires très simples ? L'origine la moins incertaine serait le jeu de « coucou la voilà », tel que "toutes les enfances le pratiquent, les barbares aussi bien que les grecques.

L'enfant trouve du plaisir à faire disparaître de son champ visuel un objet familier et à le voir réapparaître. Ce plaisir a naguère sollicité l'attention de nos sages. L'un d'eux n'a-t-il pas pris sa méditation comme point d'appui pour opérer le grand mouvement tournant de sa doctrine (1). Selon Freud, l'enfant obéirait à une compulsion : répéter le *geste* ou la *syllabe* qui chassent

(1) S. Freud «Jenseits des Lustprinzips», Gesammelte Werke XIII, (1947), p. 3 à 69.

première condition serait d'oublier les subtilités de la gnose. La seconde de se replacer dans une atmosphère archaïque païenne. Deux hypothèses restent en présence :

— La première a été formulée par A. Brieger : Des héros se relèvent devant *Hadès* présent, donc aux Enfers, et de *sous la terre* régissent comme héros-gardiens, conformément à une croyance populaire attestée par le culte des héros et des tombes (1).

— La seconde a été formulée par H. Diels : des mystes se relèvent de la boue et de l'ombre devant la statue offerte en monstration rituelle. Ils conquièrent dans la cérémonie le grade de *phylakes* (2).

La seconde a l'avantage de rappeler quelque chose de concret, existant dans un contexte rituel. Héraclite travaillerait encore avec des images de culte. Cela ne livre pas forcément le sens qu'il leur faisait signifier, et, en particulier, ne résout pas les questions réellement importantes : à savoir, s'il a délibérément employé le *verbe être* en usage singulier à la place du *dieu*, et s'il lui a fait signifier la *présence divine*, ou simplement la *présence d'être*. Sur la base d'une reconstruction hasardeuse, et avec un cheminement aussi difficile, on ne peut rien conclure. Il faut laisser la question ouverte (3).

Une tradition qui n'est pas forcément une légende fait naître Héraclite dans la famille royale et sacerdotale des Androclides. Ces fondateurs de la cité ionienne d'Éphèse auraient importé

(1) Brieger. Die Grundzüge der Heraklitischen Physik. Hermes XXXIX, 1904, p. 182 à 228.

(2) Diels. Note rappelée dans la note de Kranz (D. K., 6^e édition, p. 164).

(3) Cf. Hésiode, « Les Travaux et les Jours », v. 249 à 253.

« ...car ici tout près (ἐγγύς) et présents parmi les hommes (ἐν ἀνθρώποισιν ἔόντες) des immortels observent, aussi souvent que des hommes maltraitent des hommes avec des jugements iniques, sans la crainte des dieux. Trente mille immortels sont là présents sur la terre nourricière, gardiens (φύλακες) de par Zeus pour les hommes mortels. » Pour Hésiode il s'agit d'immortels *présents sur terre et tout près des hommes*. On ne peut rien en inférer quant au sujet de l'expression héraclitéenne : s'il s'agit de dieux, ou de héros, présents sur terre pour les hommes, ou au contraire d'hommes présents pour les dieux, ou présents pour les autres hommes. Mais on peut inférer du rapprochement que le *verbe être* au participe a le sens de la *présence*, et même de la *présence ici tout près* : ce qui justifie ἐνθαδε.

On doit aussi rapprocher ce fragment du fragment 21 déjà étudié : se réveiller devant *Hadès présent* serait peut-être une autre façon de dire : « c'est la mort que nous voyons en nous réveillant ». Maintenant, cela peut être entendu comme le fait Brieger : on se réveille dans un autre royaume. Ou cela peut être entendu comme on a proposé de le faire : on se réveille dès à présent et ici-bas, et on découvre la présence de la mort. Les deux fragments ensemble devraient être aussi rapprochés de Parménide : « le mort sent le froid et le silence ».

d'Attique un culte filial des cultes Démétriques (1). A l'époque des invasions Achéménides, la famille des Androclides avait cessé d'exercer des fonctions politiques, mais elle exerçait encore des fonctions sacerdotales, non dans l'Artémision, mais dans un petit sanctuaire Démétrique, effacé dans le rayonnement prévalent de l'Artémis Éphésienne. Si cette tradition est bonne, Héraclite aurait reçu une éducation de prince-prêtre dans un sanctuaire Démétrique. La tradition raconte encore qu'il se serait démis de ses fonctions héréditaires en faveur d'un parent. On a interprété ce geste de toutes sortes de façons : il méprisait trop ses concitoyens pour daigner s'en occuper. Sa conscience de philosophe ne lui permettait plus d'exercer les fonctions de prêtre. Les mystères, tels que les hommes les pratiquent, sont profanés. Cette dernière hypothèse a au moins l'avantage d'être accréditée par un fragment (D. K. 14). Mais il est bien inutile de choisir : ce qui importe, ce n'est pas qu'il se soit démis pour une raison ou pour une autre, c'est qu'il ait gardé en mémoire les images des cultes, et appris à manier leur langue. Quand bien même la tradition serait controuvée, et sans rien conjecturer de l'enfance du sage, les textes témoigneraient encore pour des réminiscences de la vie des cultes.

Qu'on prenne un autre exemple facile : le *kykéon* est un nom pour le breuvage des mystes : la réplique rituelle du breuvage légendaire que Déméter affligée a accepté de boire :

« même le breuvage des mystes se corrompt si on ne le remue pas « pour préserver le mélange » (D. K. 125).

Cela sonne autrement que si l'on traduit par n'importe quelle petite bière (2). L'exemple est un article de culte Démétrique. On serait donc fondé à donner à *phylakes* le sens technique de *surveillants*, acolytes au service des époptes : c'est le personnel de cadre des cérémonies. Dans la formule 63, le titre de *phylakes* serait attribué ou bien, au sens mystique, aux initiés après la mort ; ou bien, au sens sobre, aux meilleurs dans la communauté des vivants. Les initiés après la mort deviendraient semblables à ces héros que les cultes traditionnels promeuvent à la fonction de protecteurs du terroir. Les meilleurs parmi les vivants exerceraient leur *vigilance* sur initiés et non initiés dans les confréries, sur capables et incapables dans la cité. Les *phylakes* d'Héraclite sont un modèle pour les hommes de la caste d'argent de Platon.

(1) Cf. Picard : Éphèse et Claros. [Il est possible aussi que la famille des Androclides vint de Messénie et ait importé des cultes pré-doriens analogue^à ceux d'Andaniel.

(2) Traduction de Burnet. Cf. A. P. G. traduction française, p. 155, n° 84 d'après la numérotation de Bywater. M. Burnet est naturellement le type de l'interprète qui refuse de percevoir le sens religieux des mots.

(ajouté par la main de Plutarque) :

« Quant aux endormis, chacun vit roulé dans un monde à soi (1). »

Le second membre de la phrase serait écrit de la main de Plutarque, avec le contexte qui encadre la citation. Cela admis, il faut reconnaître que la main de Plutarque manie avec science le jeu des oppositions et le jeu des mots. On trouve en effet pour dire *les endormis* un mot inattendu qui signifie exactement *les couchés*. Le choix de ce mot réalise un effet de symétrie sonore entre les opposés : les couchés (κοιτωμένων), et les éveillés en possession d'un cosmos commun (κοινόν κόσμον). Ne peut-on admettre au moins que l'expression de *cosmos particulier* (Ἰδιος κόσμος), bien qu'écrite vraisemblablement de la main de Plutarque, soit tout de même

de tradition héraclitéenne ?

Le dernier mot sujet à critique est « ἀποτρέφου », pour lequel a été suggéré « ἀνοτρέφου ». Le premier signifie « écarter en roulant » ? Le second : « renverser en roulant ». Pour le sens, le premier serait préférable : car il s'agit des endormis. Us ne sont pas de l'espèce qui se laisse changer de sens, surtout non pas dans le sens « en haut ». La citation contiendrait donc l'opposition *les éveillés, les endormis*, et avec elle une autre opposition importante à retenir : *Tous-dans-un-cosmos-commun, chacun-dans-un-cosmos-à-soi*. Tout cela sonne de bonne tradition, et fournit des éléments importants pour la connaissance de la doctrine. Le sens facile à former serait que les hommes vivent, chacun enfermé dans un arrangement des choses propre à soi-même, sans réussir à communiquer ni à, ni avec la parole, ni à former un arrangement commun à tous (2).

La phrase décrit et résume une expérience commune : quand il dort, couché dans son lit, l'homme vit enfermé dans son cocon. Quand il rêve, au lit ou ailleurs, du rêve que l'on dit endormi, ou du rêve que l'on dit éveillé, il demeure encore enfermé dans son cocon, avec une grande difficulté pour faire entendre ce qu'il a vécu, et dont le sens d'ailleurs lui échappe. Même dans le cas favorable, connu et recherché de l'homme grec, où il vivrait un rêve donné par les dieux. Au contraire, quand il marche debout

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 89.

(2) L'objection de G. S. Kirk à la phrase porte surtout sur l'emploi de *cosmos*, difficile à admettre à cette date au sens de monde. Il croit donc que le fragment traduit dans les termes de Plutarque l'expression attestée au fragment 2 : *idian phronésin*. Elle est opposée à un *logos xunos*.

N'est-il pas possible de traduire *cosmos* par *ordre*? La notion d'un arrangement des choses particulier à chacun, et d'un autre commun à tous, comme dans la cité, quelle qu'en ait été l'expression à l'origine, peut ne pas être étrangère à la pensée héraclitéenne (V)

avec les deux pieds sur la terre, il expérimente une cité commune à lui et à ses compagnons de tribulation.

C'est en effet un caractère de la perception de veille que de se montrer *commune* aux hommes vivant en échange de *paroles* et de *travaux*. S'ils prennent la place les uns des autres, pour changer comme on dit de perspective, les perspectives se *rassemblent* pour constituer un *seul et même* arrangement. La simple et banale expérience des jours et des nuits offre donc le modèle, pour une opposition à pratiquer entre le monde inconsistant de mes rêves à moi, et le monde un peu rude et résistant de la tribulation commune. Il faut que le sophiste se donne du mal pour réussir à réaliser ce monde comme une vision flottante, et qu'il s'en donne encore davantage pour réussir à le réaliser comme sa vision solitaire. Si cette interprétation est valable, c'est-à-dire si le fragment est à lire comme une description pure et simple, et quasi-phénoménologique, de la perception à l'état de veille et de la perception à l'état de sommeil, elle écarterait les interprétations en termes de relativisme à la Protagoras, ce qui n'a aucun inconvénient ; elle écarterait aussi les interprétations en termes d'eau qui coule, ce qui pose une grosse question (1) !

Que le monde de la tribulation commune n'ait pas été étranger à la méditation héraclitéenne est attesté par plusieurs fragments, dans lesquels la référence à la vie de la cité est claire, plus que dans celui-ci (Cf. D. K. 33, 44, 104, 114, 121). Pour celui-ci, la référence à la vie de la cité suggérerait que l'expression « *chacun dans un cosmos à soi* » dénonce *l'horizon borné* et les *soucis quotidiens* des égoïsmes particuliers. Le sage leur opposerait l'envergure de vision et la générosité d'action de l'unique ou du petit nombre, capables et dignes de manier la *chose commune*, au sens de la Res Publica ou de la cité (Cf. D. K. 33, 39, 49, 104, 121).

Que l'on admette pourtant la simple et banale expérience des nuits et des jours pour le modèle de l'opposition : *chacun-dans-un-cosmos-à-soi, tous-dans-un-cosmos-commun*. Il suffit de pratiquer l'ascension suivant l'échelle de H. Frankel. Au bas de l'échelle la *vie couchée*, chacun dans son lit, d'où l'homme s'éveillerait pour pratiquer la *vie debout*, tous sur *les remparts de la cité*. Dans cet arrangement des choses commun à tous, une cité, tous vivent unis par *la loi* (nomos) et par *le langage* (logos) : tous vivent à l'abri du même rempart, œuvrant ensemble dans un monde fait de choses que tous désignent avec les mêmes mots. Ce monde-là ne serait lui-même qu'un petit *arrangement particulier* auprès de... *la communauté des Vigilants*. Sa coutume et son langage les laissent enfermés

(1) Discussion reprise au chapitre VI ; Présence et absence.

rendent des signes difficiles à interpréter, ou des mots aussi difficiles à lire que des signes. L'idée que l'homme est par excellence *le parlant* était donc bien formée dans cet univers de culture, et même formée à haute époque. L'homme *éveillé* est un *parlant*. *Endormi*, il n'est qu'un *œuvrant*, sans rien de commun avec la parole. La distinction est délicate mais elle se forme par le chassé-croisé des mots (1).

Objectera-t-on que, s'il est de bonne méthode de travailler avec les mots présents dans le texte, il est de méthode douteuse de travailler avec les mots absents ? Mais l'objection ne vaut rien. Elle vaudrait pour une civilisation qui aurait complètement perdu l'art de parler par le silence. Même dans la civilisation moderne, qui pratique peu le laconisme, les poètes au moins savent qu'on force l'attention sur un mot, quand les rimes, les allitérations, le rythme et les associations communes l'appellent, mais on évite de le prononcer. Si le mot est indécent, cela fait une bonne plaisanterie. Si le mot est sacré, cela fait un mystère. Et cela échappe à toutes les censures ! Héraclite pratique l'art de la courte parole. Ce devrait donc être un principe de méthode pour le lire que de chercher *les mots absents* (2).

L'opposition les *Éveillés* — les *Endormis* se retrouve dans la seconde partie du plus long et du plus difficile des fragments (D. K. 1). Cette seconde partie dit :

« - τούς δε άλλους ανθρώπους λανθάνει όκόσα Ιγερθέντες ποιούσιν, « οκωσπερ όκόσα ευδοντες έπιλανθάνονται. »

«... Quant aux autres hommes, ce qu'ils font éveillés demeure « caché, comme ce qu'ils font endormis, ils l'oublie (3). »

(1) L'idée que l'homme est par excellence *le parlant* est une idée de la philosophie heideggérienne. Je ne sais pas que M. Heidegger l'ait formée par commentaire du fragment 75 ni du fragment 1. Il est possible qu'elle ait été formée ainsi, ou directement à partir des poètes grecs, ou plus généralement à partir de la culture hellénique, ou indirectement par la culture hellénique filtrée à travers Hölderlin, ou de façon autonome et en harmonie avec la Grèce archaïque. Il y a beaucoup de cheminements possibles pour la même idée. Ce développement n'a donc aucune prétention à l'originalité, mais montre seulement que l'idée se forme quasi toute seule, à condition qu'on lise les formules héraclitéennes en les insérant dans des structures communes de vieille sagesse gnomique.

(2) Voici un exemple : sous l'occupation allemande à Paris, un chansonnier a chanté une chanson sur les malheurs des temps dont l'artifice consistait à amener à la rime toutes sortes de mots en *ation* sauf deux : occup-ation et collabor-ation. Naturellement, le public français ne pensait qu'à ces deux là ! Et l'effet était irrésistible. Ainsi quand le mot *œuvre* amène mnémotechniquement le mot *parole*, nommer œuvre tout seul attire l'attention sur le fait que la parole n'y est pas. Et de *même*, quand le fragment 21 nomme le sommeil, la veille et la mort sans la vie, on doit surtout penser à la vie.

(3) Étude plus complète du fragment 1 et Bibliographie reportées au chapitre VIII : la Parole et le Silence.

La première difficulté est de savoir qui désignent *les autres hommes*. On cherche *les uns* dans la première partie du fragment, mais la recherche déçoit. Le commencement du fragment ne nomme pas des hommes *lucides*. Le commencement du *fragment* nomme des *incapables* : ils *deviennent* incapables de recevoir un logos qui *est*. Ils *ressemblent* à des gens sans aucune expérience. Hommes *en devenir*, et hommes *en semblance*, on évite de les nommer pour le sujet du verbe *être*. Pis, ces hommes ont eu l'occasion d'éprouver les *dits et les œuvres* d'un maître : mais cela ne leur a pas profité. Le commencement du fragment exprime la déception causée par des élèves qui ont reçu la leçon du maître sans être devenus capables de l'entendre, ni d'entendre avec elle le sens du monde. Ils deviennent toujours aussi stupides qu'auparavant !

Entre les deux parties du fragment, il n'y a donc pas une opposition simple ni facile à pratiquer, avec d'un côté des lucides et de l'autre des stupides. Il y aurait plutôt un renforcement. Les premiers ont eu contact avec un maître et un enseignement, bien qu'ils n'en aient pas profité. *Les autres* désigneraient des hommes qui n'auraient eu aucun contact avec aucun maître ni aucun enseignement (1). Des tout à fait non initiés. Soit éveillés, soit endormis, ces autres *font*, ils ne *parlent* pas. Comme dans la formule 75, l'arrangement des mots amène un verbe *faire* tout seul, et ce verbe *faire* entre en contraste avec les *Dits et œuvres* d'un maître, nommés dans la phrase précédente. *Les autres* ne sont *que* des œuvrants. Ils n'ont aucun contact avec la parole ; les premiers ont sur eux un tout petit avantage : ils ont écouté, mais ils ne savent toujours *ni entendre, ni parler*.

Pourtant ces autres ont eu contact avec le monde. Toutes choses arrivant selon le logos, leur geste et même leur bavardage témoignent à leur insu pour une loi qu'ils ignorent. *Les autres* (άλλοι) seraient à prendre alors dans un sens fort : non pas seulement pour marquer l'opposition des uns et des autres, mais pour signifier *Yélangèreté*. Ce sont des hommes tout à fait incapables de communiquer ni à, ni avec la parole. Le mot grec *a-xunetoi* (άξύνητοι) joue avec un *a* privatif et *Xunon* (το ξυνόν) = Chose commune. Ils sont privés de *la Chose Commune*. Cela rend si bien ce que les modernes appellent une aliénation, et la non-communication, qu'on se demande si la traduction des présocratiques n'est pas

(1) Naturellement on peut lire l'opposition entre *les autres* et le *maître* sujet de *moi j'expose* dans le membre précédent de la phrase. Mais n'y a-t-il pas quelque orgueil à opposer *moi* à *tous les autres hommes* ? La structure de la phrase serait plus compliquée : elle hiérarchiserait j'noï le maître parlant — les élèves écoutants — les hommes qui n'ont jamais rien entendu ni écouté. Cf. développement plus complet sur le fragment au chapitre VIII.

choisir lequel on appelle *s'allumer*, et lequel on appelle *s'éteindre*. Si *s'allumer* désigne la naissance ordinaire ? ou s'il désigne le passage de l'autre côté dans la mort ?

Conservant l'image du cortège, il vaut mieux établir la chaîne non entre des hommes, des vivants et des morts, mais entre des états. Les trois états qui tombent sous l'expérience étant, *sommeil en mort, sommeil en vie, éveil en vie*, il est en effet tentant, et presque imposé par le chassé-croisé des mots, d'en nommer un quatrième : *éveil en mort*. La question ouverte serait alors de savoir dans quel sens le cortège circule : s'il descend vers ce qui est pour tout le monde le sommeil de la mort, ou s'il monte vers ce qui serait pour les meilleurs un réveil ? Ou si par hasard il danserait en rond ? Les interprétations les plus sévères le voient *descendre* vers ce qui serait pour tout le monde le sommeil noir. Ce faisant, par excès de sobriété, elles tombent dans un pessimisme bien noir : puisque la condition humaine consisterait à passer du rêve éveillé au rêve endormi, et du rêve endormi au néant. Mais la lecture à double sens conserve une autre possibilité : celle d'un passage du rêve éveillé, qui est la condition ordinaire, à la *Vigilance*, qui est la condition des meilleurs. Le recours au fragment 21 rappelle alors que : « c'est la mort que nous découvrons en nous réveillant ». Cela ne veut pas forcément dire que nous nous réveillons de l'autre côté. Cela peut dire tout simplement que nous comprenons la grande nécessité qui lie la mort des uns à la vie des autres, et même, la mort du même à sa propre vie !

Le modèle de H. Frankel (1). On peut encore essayer de résoudre l'énigme en appliquant aux termes l'échelle qui constitue le « pattern of thought » de H. Fränkel. Il s'agit d'une progression dont les termes ne sont pas des nombres. Au plus bas degré de l'échelle, que l'on place la mort. Le sommeil est ce qui lui ressemble le plus. Ce que le *sommeil* est à la *mort*, la *veille* l'est au *sommeil*, ce que du moins le commun des hommes appelle veiller. Cela même n'est que *sommeil*, auprès d'une *veille* authentique. Sur les degrés de cette échelle ascendante, une opposition expérimentée dans la vie de tous les jours, celle du passage de sommeil à veille, sert de tremplin pour s'élever à la conception d'une expérience difficilement accessible : quelque *sur-veille* ou la *vigilance des gardiens*.

La même technique ascensionnelle résoudrait tout aussi élégamment l'énigme de la nuit et du jour. Au plus bas degré de l'échelle que l'on place une *Nuit sans aucun mélange de jour* (Νύξ ἀκρατος),

(1) H. Fränkel. — A. J. P., 58 (1937), p. 327. — A. J. P., 69 (1948), p. 430. — D. P. F. G., p. 474 à 506.

une nuit sans étoile. Ce qu'une *nuit étoilée* est à la *nuit sans étoile*, cela même, un *jour ensoleillé* l'est à la nuit étoilée : ce que du moins le commun des hommes appelle un jour ensoleillé. Cela même ne serait que nuit auprès d'un *grand Jour* : un jour avec un soleil qui jamais ne se cache ni ne se couche (Cf. D. K. 16), et auquel nul ni rien ne saurait jamais échapper. On peut donc écrire : « Jour et Nuit c'est la même chose » ou « le jour c'est la nuit », puisque le jour, ce que du moins les hommes appellent ainsi, n'est que nuit auprès du Grand Jour avec un vrai Soleil. On peut écrire aussi que : « veille et sommeil c'est la même chose », ou « veillant il est comme un endormi », puisque la veille, ce que du moins les hommes appellent ainsi, n'est que sommeil auprès de la *Vigilance*. L'échelle de H. Fränkel respecte les chaînes, et son ascension se fait en opérant des renversements de sens et de valeur. Elle monte vers plus de lumière, ou du moins plus de lucidité. Elle évite donc d'exalter les modes nocturnes de l'expérience, et de céder à la nostalgie, de la mort. Il est vrai que le mot à mot de la phrase demeure difficile à faire. Et difficile à savoir, si l'état de vigilance déborde la durée des jours.

Qu'on laisse donc la question ouverte. Par des voies d'approche tout à fait différentes on a formé la notion d'un *état*. Peut-être vaut-il mieux dire d'un *passage* vers un état. Le passage du sommeil à la veille, tel que l'homme l'expérimente tous les jours, en donne une idée. Les mêmes mots servent à le nommer. C'est un changement brusque et total. Cela se fait à travers une expérience décrite avec des mots pour faire peur : *découvrir la mort!* Littéralement, c'est peut-être l'expérience du guerrier mort au champ de bataille : une héroïsation. Symboliquement, c'est peut-être une réminiscence de rite initiatique. En sagesse, c'est probablement *l'acquisition d'un sens* : une lucidité réceptive au double sens du vivre-et-mourir.

Les Œuvrants et les Parlants.

On rencontre souvent *les endormis* dans les fragments existants :

« οὐ δει ὡσπερ καθεύδοντας ποιειν καί λέγειν. »

« Il ne faut pas dire ni faire comme les endormis. » (D. K. 73, d'après Marc-Aurèle).

Avec un commentaire de la main de Marc-Aurèle : « car même alors, dans le sommeil, nous nous imaginons agir et parler ».

Le même Marc-Aurèle a cru pouvoir en citant de mémoire replacer *les endormis* comme sujets dans une phrase à l'infinif qui les dit être :

« ἐργάτας ... καί συνεργούς των ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων. »

« La nuit, l'homme s'allume une lumière parce qu'il n'y voit plus. »

Et en rebondissant sur la répétition de « il n'y voit plus » : « puisqu'il n'y voit pas, vivant il ressemble à un mort, éveillé il ressemble à un endormi. »

En répétant : « il n'y voit pas clair », on passe de l'image du bonhomme allumant sa lanterne, au sens de *l'homme sans intelligence*.

Ce qui est important alors, c'est la démarche de la pensée héraclitéenne : elle part de l'expérience banale et commune, et en tire une leçon sur la *condition humaine*. C'est le style même de la parabole !

Tout dépend du choix que l'on fait entre les groupes de mots douteux, à rayer' comme glose, ou à accentuer comme significatifs. L'embarras pour juger tient à ce que, en l'absence d'un critère philologique incontestable, il n'y a vraiment pour juger que l'appréciation délicate de l'équilibre de la phrase, et finalement le sens formé. Non pas que le sens soit un mauvais critère de choix. Mais forcément les sens choisis se rangent selon une ligne d'interprétation, dont la direction révèle quelque chose de l'interprète et de l'homme. Or dans ce cas, le sens de la mort est en question. Et c'est une question à laquelle l'homme réagit avec vivacité. La fascination qu'exercent depuis deux millénaires et demi les formules héraclitéennes, ne tient-elle pas à ce que leur énigme propose des questions auxquelles l'homme réagit juste comme il réagit à l'énigme de la condition humaine ?

L'approche ayant été tentée de trois côtés différents, au terme de la première tentative, il n'est pas exagéré de conclure ceci :

1° II vaut mieux écarter provisoirement les idéologies de l'immortalité : en tous cas, éviter de les proposer en termes de dualisme somato-psychique (1). Et au contraire, mettre en avant des *disciplines* : on peut même les appeler *de salut*, à condition de laisser à ce mot un sens médical composé avec le sens eschatologique ;

2° La sagesse part de l'expérience banale et commune. Mais les mots qui servent à la désigner prennent tout de suite un sens plus fort, tout en conservant le sens commun. La Vigilance est un état de l'homme. La Somnolence aussi. La sagesse héraclitéenne ne cesse de dénoncer un mal qu'elle appelle la Somnolence du

(1) C'est un acquis de la discussion que d'inviter à renoncer au dualisme somato-psychique. C'en est un autre que d'inviter à renoncer à distinguer une médecine rationnelle et les disciplines de salut. On entre ainsi progressivement dans la mentalité d'un âge archaïque. Et on saisit les articles précis par où elle diffère d'une mentalité moderne.

troupeau. Elle ne cesse d'appeler l'homme à la Vigilance. Pour Clément d'Alexandrie, la Vigilance est une *disponibilité réceptive à la Sagesse* : c'est une prémonition de *la foi*. Il a sûrement tort de mettre la foi chrétienne, ou simplement la capacité gnostique, sous les mots d'Héraclite. Mais les modernes manquent quelque chose en traduisant par *devenir intelligent*, à moins qu'ils ne donnent un sens fort à l'intelligence. Avec les mots d'Héraclite, ce serait quelque chose comme *être capable de Sens*, ou être *capable d'entretien avec le Logos*. Les mots d'Héraclite conservent de la *gravité religieuse* ;

3° La sagesse héraclitéenne est pessimiste en ceci qu'elle constate une dégradation de la condition humaine ordinaire ;

4° La *Vigilance* est probablement un état enveloppant *veille et sommeil* : selon le vieux modèle de pensée qui réenveloppe *en un* la chose divisée (1). Il devient alors possible d'écrire : somnolent et vigilant au fond c'est la même chose. Cet énoncé à son tour enveloppe deux énoncés contraires. Un formulable sur le modèle : « présents ils sont absents » ; il dirait : « réveillés ils sont endormis ». L'autre formulé sur le même modèle en intervertissant la place et le rôle du sujet et du verbe : il dirait : « endormis ils sont réveillés ». Il exprimerait la condition de *l'être en vigilance*. Ce ne sont que des jeux avec les mots ! mais dans cette atmosphère de culture, les jeux de mots sont un exercice de divination. C'est pourquoi il n'est pas impossible qu'une tradition ait développé l'enseignement héraclitéen, en développant l'entraînement à la vigilance, jusques et y compris dans le sommeil. Rencontrant la vieille pratique de l'incubation, elle pouvait facilement se pervertir jusqu'à produire la doctrine pour laquelle Clément a fourni la caution de Saint Paul : de nuit (*ἐν εὐφρονίᾳ*) l'homme entre plus facilement en communication avec la phronésis. Il reste peu probable qu'Héraclite ait pensé le sommeil plus favorable que la veille ordinaire à l'état de vigilance.

Maintenant, le fragment 26 ne donne pas l'énoncé : réveillé il est endormi » ; il donne l'énoncé : « réveillé il s'attache à l'endormi ». « Il *s'allume* à l'endormi » serait bizarre. On traduit d'ordinaire : « il est comme un endormi ». L'énoncé du fragment 26 introduit une *image*. L'image prend même d'autant plus de valeur qu'elle fait contraste avec la sécheresse des formules. Est-ce l'image d'un cortège dansant, les mains nouées les unes aux autres ? Est-ce l'image de torches allumées les unes aux autres ? Ou faut-il corn-

(1) Exemples de ce schéma dans la littérature cosmogonique : Nuit (seconde génération) enveloppe nuit et jour (troisième génération). Terre (première génération) enveloppe terre et ciel (seconde génération), d'après Hésiode.

la jeunesse éternelle du monde. Il n'y a pas de passion sans résurrection, ni de résurrection sans passion ! Telle est la loi du devenir à double face, et la formule constitutive de l'être né. Il n'est donc pas nécessaire non plus de lire le fragment 20 sur le ton de l'ironie triste : ils laissent derrière eux des enfants pour recommencer à vivre et à mourir. En un sens c'est absurde. En un autre sens, c'est juste la loi naturelle du renouvellement des générations. Mais la lecture à sens unique donne un faux sens de vie en rêve, et même deux faux sens contraires : d'un côté, l'aveuglement instinctif du vouloir vivre précipite l'homme à sa mort dans la position de l'éphémère cramponné à la durée ; il passe, et n'a fait que rêver l'accomplissement de ses désirs et de ses peurs. De l'autre, le pessimisme religieux supprime le moment de vie de la Vie : il meurt en entretenant un rêve d'au-delà. Vivre et mourir prend de la consistance pour des *éveillés* capables d'entendre et d'accepter le double sens. Gela ne se fait pas à moins que d'être sorti de l'aveuglement instinctif, et d'avoir traversé les prestiges d'une religiosité romantique. Mais ces considérations débordent largement la lecture, et même l'interprétation d'Héraclite : elles relèvent seulement d'une méditation induite par elles.

Le fragment 26 (1). Le fragment 26 présente les mêmes mots dans une autre configuration. La littérature moderne sur le fragment 26 est particulièrement abondante, et particulièrement scandaleuse par la variété des lectures et la divergence des interprétations. Que l'on parte du texte établi par W. Kranz et d'une traduction provisoire :

« ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανών] ἀποσβεσθεῖς
« ὄψεις, ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεωτός εὐδῶν [ἀποσβεσθεῖς ὄψεις], ἐρηγορώς
« ἀπτεται εὐδοντός. »

« L'homme s'allume une lumière dans la nuit, quand ses yeux
« s'éteignent. Vivant, il touche au mort, endormi. Et réveillé, il
« touche au dormant. »

La formule joue sur le double sens intraduisible de la forme verbale moyenne « ἀπτεται ». Venue d'un verbe *allumer* ou d'un verbe *attacher*. On passe de l'idée *d'attacher* à l'idée *d'allumer* à travers *l'allumage par contact*.

Le contexte de Clément d'Alexandrie parle d'une *disposition* de l'homme : on peut l'appeler *Veille*, et son contraire *Sommeil*. On peut l'appeler *Sobriété* et son contraire *Ivresse*. Les Vigilants restent vigilant[^], soit qu'ils veillent ou qu'ils dorment. Ils sont

même mieux vigilants quand ils dorment (1). Il s'agit d'une doctrine ascétique pour la bonne utilisation du sommeil (Stromates III. Stählin, p. 193).

Ainsi, non seulement Clément traduit *la Veille* par une disposition de l'homme, à savoir, une *réceptivité à la sagesse*, mais même Clément opère le renversement : quand l'homme dort, en disposition de réceptivité, il entend mieux la sagesse, parce que ce qui faisait obstruction se trouve apaisé. En disposition de *vigilance*, la hiérarchie des états monterait donc dans le sens : vivre les yeux ouverts, vivre les yeux fermés, et... mourir. Il est *probable* que Clément a extrapolé, mettant au-dessus de tout une disposition de *l'être éveillé en mori*. La doctrine de l'immortalité extrapole une méthodologie du bon sommeil.

Maintenant, Clément donne comme caution chrétienne Saint Paul. A-t-il tiré la doctrine de Saint-Paul ? Le fragment 26 se lie manifestement au fragment 21. Clément a lu le fragment 21 en y projetant des intuitions marcionites. Il est probable que la méthodologie du bon sommeil appartenait à une gnose, ou à plusieurs gnoses, païennes et chrétienne (?). La question demeure ouverte, si elle est héritée d'une tradition païenne plus ou moins haute ? Et avec elle, des articles tels que : le renversement des valeurs communes, l'usage symbolique de la terminologie. Pour un renversement des valeurs communes, et l'utilisation du sommeil dans une haute tradition, parle le vers d'Eschyle :

« De nuit le cœur est éclairé d'yeux,
« Le jour, le lot des mortels est de ne pas voir ! »
(Euménides, v. 104-105.)

Il est vrai qu'Eschyle met ces vers dans la bouche d'une femme, et même d'une ombre de femme en rêve !

On sait d'ailleurs que plusieurs sanctuaires pratiquaient la divination onirique à fin mantique ou thérapeutique : tout près d'Éphèse à Claros. Et on croit savoir, ou deviner, qu'il existait à ce sujet une querelle entre la tradition delphique, et celle des sanctuaires adonnés à la pratique de l'incubation (2). La question

(1) Dans ce contexte Clément réédite le jeu de mots : on appelle la nuit *euphroné* parce que de nuit l'âme participe plus facilement à la *phronésis*. Le jeu de mot appartient à la tradition des grammairiens théologiens qui interprétaient Héraclite ; ou Clément l'a inventé en pratiquant la méthode des grammairiens théologiens de tradition grecque.

(2) Si il existait une querelle de l'oniromancie, et si Delphes avait pris parti pour la divination par la parole, contre la divination par les songes, le fragment 93 pourrait exprimer la pensée d'Héraclite dans ce débat. 1° Il fait, appel à l'oracle d'Apollon, mais justement non pas à celui de Claros, le plus voisin, à celui de Delphes, celui qui pratique la divination par la parole ; 2° Même les paroles de l'oracle ne sont au fond rien de plus que des signes. Cf. interprétation du fragment 93, Chapitre « Parole et Silence ».

« κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτὶ βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων. »

« Ce sont de méchants témoins pour les hommes que les yeux et « les oreilles, s'ils ont l'âme barbare. » (D. K. 107 d'après Sextus Empiricus) (1).

Le *méchant témoin* ramène à la problématique du mensonge (2). Avoir l'âme barbare c'est ne pas *entendre le sens*: ni des mots que l'on écoute avec les oreilles, ni des choses que l'on regarde avec les yeux.

« ἀζύνητοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι' φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι. »

« Les incapables en écoutant ressemblent à des sourds. C'est « pour eux que la parole dit : présents ils sont absents » (D. K. 34, d'après Clément d'Alexandrie) (3).

Tous ces dits rassemblés convergent pour signifier que, voir avec les yeux, écouter avec les oreilles, ne profite pas, et même trompe, s'il manque la présence de l'esprit. Il faut savoir écouter et regarder avec des oreilles et des yeux, et avec une intelligence capable d'entendre le sens. On ne fait donc pas une hypothèse trop aventurée en augurant provisoirement que *s'éveiller*, en langue héraclitéenne, veut dire : *ouvrir l'intelligence au sens présent sous les paroles et sous la figure des choses*. Les *Endormis* désignent les incapables : le commun des hommes, regardant beaucoup de choses et écoutant beaucoup de discours, sans jamais entendre aucun sens dessous. L'expérience que désigne le *second* membre de l'énigme, *sommeil visible à des endormis*, serait tout simplement ce que le commun des hommes appelle vivre. Ce n'est que songe, c'est même une *tromperie*.

Hélène. Un jeu de mots célèbre sur le nom d'Hélène apporte sinon une preuve, au moins une illustration convaincante. Il s'agit d'un chœur à Hélène (Eschyle, Agamemnon, v. 681 à 781). La première strophe interprète *le nom*, le tirant à la façon d'un jeu de mots du verbe *αἶρέω* = j'enlève. A l'infinif aoriste :

(1) Cf. Appendice : Bibliographie pour les fragments 46 et 107.

(2) La problématique archaïque du mensonge est traitée dans le chapitre : La Parole et le Silence. Il convient sans doute de rapprocher l'expression *mauvais témoins*, telle qu'on la trouve dans le fragment 107, mise pour les organes des sens, de l'expression *témoins de mensonges*, telle qu'on la trouve au fragment 28, mise pour des poètes dont l'enseignement falsifie la vérité. Le fragment 107 impliquerait donc que la connaissance immédiate par les organes des sens ne vaut pas mieux que la connaissance par ouï dire, quand l'homme manque d'intelligence pour lire correctement. Quand l'homme au contraire possède l'intelligence, la même connaissance est excellente.

(3) La discussion plus complète du fragment 34 est reportée au chapitre « Présence et Absence ». Cf. Appendice à ce chapitre.

héléin (ἐλεῖν). Le développement commente en identifiant Hélène successivement à l'Éris, la Guerre, à ΓAté, la Vengeance divine, et à l'Érinys fille de Nuit (v. 699 et 749). Hélène représente encore la *tromperie* de l'apparence (strophe 3).

« Je dirais donc que d'abord ce qui s'est montré en Iliion, c'est «le charme d'une mer resplendissante par un jour de beau temps, «une image prometteuse de tendre prospérité, un trait entrant « délicieusement par les yeux, une fleur de désir mordant au cœur «de l'homme... » (v. 737 à 742).

L'instrument du mensonge c'est *l'image*: un *eidolon* venu loger dans la pupille. La vérité, le *nom* l'avait dite : *le nom lu par un bon interprète*. Hélène est celle qui *enlève* : elle dérobe au mari la satisfaction substantielle du désir, le provoquant à la guerre qui ôte la vie aux hommes. Hélène *enlève* et elle *est enlevée*. U y en a une Autre, qui est enlevée et qui enlève : c'est Perséphone, c'est la Mort. Hélène à la belle apparence dissimule sous un masque le*visage de la mort : c'est la mort que nous découvrons en la démasquant.

Le second membre de l'énigme : *Sommeil visible à des Endormis*, désignerait donc une apparence de vie mentie. Il appelle en position symétrique la mort, et vraisemblablement une mort à sens réversible. Ce tour de passe-passe permet à l'astucieux ouvrier en formules de réussir un petit chef-d'œuvre : avoir rassemblé la Vie et la Mort, sans prononcer le nom de la Vie, en ne nommant, au commencement et à la fin, que le couple jumeau des Nocturnes. Or les Nocturnes sont des Redoutables. En Grèce archaïque on évite d'ordinaire de nommer les Redoutables, ou on les nomme avec un nom euphémique. Ne dirait-on pas que l'astucieux ouvrier en formules ait fait exprès dans celle-ci de ne nommer que les Redoutables ? L'a-t-il fait exprès ? A-t-il voulu renverser la position des Noirs et des Blancs sur le damier ? montrer l'autre visage de ce que le commun des hommes appelle vivre, et de ce que le commun des hommes appelle mourir ?

Hadès. Que cette interprétation soit possible serait confirmé par un autre jeu de mots célèbre de bonne époque : Un jeu de mots de Socrate dans le Cratyle. On sait que dans le Cratyle Platon pousse à l'absurde le jeu de la devinette sacrée, en devinant des sens tout à fait mirifiques, par une pratique tout à fait effrontée du calembour. Qui mieux est, il devine des sens héraclitéens (Cratyle, 402 a). La malice consiste à cheminer du sérieux au sublime, et du sublime au ridicule, pour revenir du ridicule au sérieux, et du sérieux au sublime. Le dialogue porte ainsi tout entier le double visage de la jonglerie et de la sainte gravité. S'il n'était que jonglerie, il durerait beaucoup trop longtemps :

dans de *pures combinaisons scripturaires*. La Puissance s'est éloignée ! Cela ne veut pas dire que les signes aient perdu toute saveur, ni avec elle, le pouvoir d'évoquer les réalités émouvantes que l'on désigne communément en disant : c'est un mort, c'est un homme endormi ou c'est un vieux. Mais une virtuosité de *jeu* a réussi à opérer la transcription dans un registre scripturaire, tout autre que le registre où s'accomplissent, les conversions de l'émoi. La formule a surmonté le drame.

Il faudrait donc prendre la seconde phrase introduite par « γάρ » avec une valeur sinon d'explication, au moins d'illustration. L'exemple est littéral. Littéralement dans la phrase le sujet devient attribut et l'attribut devient sujet. Les mots changent de place et intervertissent leur rôle. On ne les jette pas au hasard comme des dés, on les essaye tour à tour dans des fonctions contraires (1).

Le mot important est le verbe « μεταπίπτειν ». G. S. Kirk le prend pour signifier un changement brutal et total : un renversement. Burnet avait travaillé avec l'image du damier. Il y joignait la finesse de traduire « τάδε » et « εκείνα », « les premiers » « les derniers », ce qui donnait à sa traduction de la saveur évangélique. « Les premiers sont les derniers ». « les derniers sont les premiers » (2). L'image du damier est une bonne image héraclitienne : elle évoque des Blancs et des Noirs en guerre les uns contre les autres, composant sur le champ de bataille des configurations de pions changeantes et renouvelées. Quant à la réminiscence évangélique, elle trahit heureusement les interprétations coutumières de cet auteur : même le très positif Burnet a subodoré quelque parenté entre les énigmes héraclitiennes et les paradoxes évangéliques, d'accord avec Clément d'Alexandrie qui y percevait des échos bibliques et des préludes chrétiens !

Il y a bien un *enfant qui joue* dans les formules héraclitiennes (D. K. 52), et même un *dieu-enfant* ou un *temps-enfant*. Le malheur est qu'il reste difficile de préciser le jeu : si c'est le tric-trac, les dames, les échecs, et s'il se joue avec ou sans dés. A aucun de ces jeux d'ailleurs on ne voit le gagnant et le perdant échanger les positions de leurs pions. Or le verbe « μεταπίπτειν » a aussi le sens

(1) Nous rappelons que Wilamowitz a rayé le dernier membre de la phrase conservé par Kranz et par Kirk. Toute l'interprétation reste donc suspendue à l'authenticité de ce membre de phrase. On peut dire *pour*, que la notion de renversement total et l'image même du damier ont bien l'air d'être héraclitiennes. *Contre*, que c'était très facile à imiter. La chose importante n'est-elle pas que l'authenticité du verbe soit admise, et l'authenticité du procédé qui consiste à mettre le sujet à la place de l'attribut et vice-versa.

(2) Cf. A. P. G. — Traduction française, p. 155, et η. 1.

attesté de «se retourner». On peut donc travailler avec l'image d'un monde en tissu réversible : et d'ailleurs un tissu à damier blanc et noir est toujours un tissu réversible. Que l'on s'exerce donc à prendre tour à tour l'envers pour l'endroit, et l'endroit pour l'envers : toutes choses changent de sens, y compris la veille, le sommeil, la vie et la mort !

Dans un registre scripturaire tout devient plus clair et plus facile : les mots changent de place, les mots changent de fonction (1). Il faut donc lire la phrase héraclitienne, autant que faire se peut, à partir des structures, et manier les mots à la façon de pions aux combinaisons changeantes. Autant que faire se peut, il y a même avantage à s'exercer à lire dans les deux sens, ou sens dessus dessous. Or, l'art de la formule consiste à ménager ses découpages en respectant des articulations de nature (Cf. D. K. 1). On est donc fondé en nature à pratiquer le renversement du sens des choses signifiées par les mots. Quand ces choses sont en effet les réalités émouvantes de l'enfance et de l'âge, de la vie et de la mort, cette pratique équivaut à ce que les religions appellent une « *conversion* ».

Il faut éviter de juger bon et mauvais selon la réaction instinctive, la semblance commune, et l'interprétation unilatérale du bon vivant. Il faut apprendre à voir venir l'âge et la mort, comme si la vie coulait en sens inverse, vers l'éternel retour de l'Enfant. L'idéologie de la réincarnation est inutile, et même toute idéologie de l'immortalité. La chose importante, c'est la conversion de l'émoi. L'exercice pratique pour y parvenir commence avec le jeu des mots et la lecture à double sens.

Ce sens est-il le vrai sens du sage d'Éphèse ? Du sage d'Éphèse il reste des morceaux. Un siècle de critique philologique a trié les mieux authentifiables. L'interprète les manie un peu comme le lecteur de poème manie un texte poétique selon Paul Valéry. Il n'y a pas, comme en prose ordinaire, *un sens* avec plusieurs façons de dire : il y a *un texte* avec plusieurs sens possibles à découvrir, difficilement opposables les uns aux autres, pourvu qu'on ait joué le jeu selon les règles, c'est-à-dire en respectant scrupuleusement un arrangement méticuleux des mots. Le texte fait la norme. Il fait la borne autour de laquelle s'enroule la ronde des sens. Chaque sens découvert est ensuite à essayer sur d'autres formules, présentant des configurations différentes avec les mêmes mots. Plus il éclaire d'énigmes, mieux il se confirme, mais toujours

(1) Et même parfois les mots changent de sens : on donnera en cours d'étude des exemples d'expressions susceptibles de recevoir deux sens contraires. Celles qu'on relève disent : la vie et la mort, la honte et le respect. Elles touchent donc des centres vifs de l'émotion humaine.

CHAPITRE I

LA VEILLE ET LE SOMMEIL

Une peinture célèbre de l'antiquité archaïque, la peinture du coffre votif des Cypselides à Olympie, visible au temps de Pausanias et décrite par lui, représentait *la Nuit* portant dans les bras deux enfants jumeaux, *le Sommeil et la Mort*: tous deux les pieds croisés, un blanc endormi, l'autre noir semblable à un qui dort (Pausanias Y, 18, 1). On reconnaît sans peine le couple le plus populaire dans la famille des *Enfants de la Nuit*, nommé dans le catalogue de la Théogonie (Hésiode, v. 212 et suiv.). Pausanias pourtant n'a pas dit lequel entre le *blanc* et le *noir*, celui qui dort, et celui qui fait seulement semblant de dormir, était le Sommeil, et lequel était la Mort. Cela fait un sujet de dispute : d'autant plus grave qu'une certaine sensibilité à la mort serait engagée avec la représentation de *la mort en blanc*. On imagine à ce blanc le reflet gris rosé de l'asphodèle, et il prenait sa valeur sans doute dans un contexte coloré irrémédiablement perdu pour nous. Que la couleur ait eu une signification symbolique serait confirmé par le raffinement de la description de Pausanias : le blanc était bien endormi, le noir faisait seulement semblant de dormir : et tous les deux croisaient les pieds !

Or, *Sommeil et Mort* sont dans la Théogonie des divinités *redoutables* (Interpolation à Hésiode. Théogonie, v. 759). Un autre thème iconographique classique les représente volontiers : le thème de l'enterrement de Sarpédon. Il les représente parfois comme *égaux en âge*, c'est-à-dire en dignité, parfois l'un plus vieux et l'autre plus jeune, l'un avec la figure plus rude, l'autre avec la figure plus douce. On entend alors spontanément que le plus doux des deux c'est le Sommeil, le plus rude c'est la Mort. La représentation des deux comme *égux en âge* tend à adoucir l'imagination de la Mort. Et plus encore, la représentation des deux comme *enfants*. C'est une façon de persuader par l'image qu'il n'est pas plus difficile de mourir que de s'endormir tous les soirs.

Dormir, mourir, se font mieux que faciles, quand le Sommeil

Des théologiens sophistiqués ont ensuite opéré la substitution : à la place de l'enfant dans ses langes, de la Chthôn environnée d'Aither. Et par ces démarches subtiles, ils réussissent à faire dire à la nativité de Dionysos quelque chose comme... de la physique Anaxagoréenne. Anaxagore en effet a conçu un état du monde dans lequel l'Éther dégagé le premier du mélange opprime toutes les autres choses (Anaxagore, Fr. 1).

Cela fait une histoire de fou ! Précisément, c'est presque trop fou pour être complètement artificiel. Si quelqu'un venait à prétendre que le jeu de mots sur le nom d'Hélène est très sophistiqué déjà, il serait difficile de contredire. Et difficile de contredire, si quelqu'un venait à prétendre que la légende de l'enfant dans la cuisse ressuscite un archétype de l'androgynie, et comble le désir d'être à la fois le père et la mère de l'enfant. La littérature des rêves présente des exemples de jeux de mots tout aussi inattendus. Qu'est-ce que cela prouve ?

Simplement, qu'il faut se méfier des Grecs ! Leurs légendes, et même les légendes les plus crues, prennent du sens plus tôt qu'on ne croit. Et les fabrications mytho-poétiques les plus sophistiquées gardent de la vie plus tard qu'on n'imagine. Tout se passe dans ces régions de l'âme humaine où les images se changent en mots, et les mots suivent le cours de leurs associations autonomes, avant de se rechanger en images. Conformément à des lois naturelles difficiles à connaître et tout à fait mal connues. Quand l'homme a inventé les vocables nouveaux d'une arithmétique et d'une ontologie, les vocables nouveaux sont aussi entrés dans le processus des associations autonomes. On obtient ainsi que les *discours* en registre savant se retransforment en *imagerie*, et en imagerie de style tout à fait flamboyant. Tel serait un secret de la naissance des gnoses. Et la sagesse empédocléenne ressemble davantage à une *gnose* qu'à une *science*. Son folklore était tout de même de la religion pour lui !

Il convient donc de corriger, ne pas dire : d'abord, on assiste à la poussée qui fait sortir au jour les mots sévères d'un vocabulaire adéquat ; ensuite, on assiste à la réinvolution du discours en imagerie flamboyante. Les choses sont plus compliquées que cela. Ce n'est pas *d'abord* et *après*, et ce n'est pas *tour à tour* : c'est *simultanément*, sur un temps beaucoup plus étendu qu'on ne croit. La pensée grecque ne cesse de se débattre entre la poussée vers un discours sobre, et sa réinvolution en imagerie fascinante. Il reste vrai que l'âge des présocratiques a vu sortir les mots d'un registre tout neuf. Leur apparition date à la fois la naissance d'une sagesse, et *une mutation importante de l'homme d'Occident*.

Peut-on pousser l'analyse plus loin ? Jusqu'à montrer *comment* l'invention verbale caractéristique de cette couche de culture *change l'homme* ? On peut hasarder une explication problématique. L'invention verbale est le signe d'un âge où les mots assument la fascination exercée par la figure des choses : les noms et les mots, avec leurs associations autonomes, leurs jeux extraordinaires, et leur façon de dire à eux tout seuls des sens inentendus. Vient le temps d'après où l'homme commence à se défier des mots : les mots mentent encore plus facilement que la figure des choses, et même que la figure de la femme ! Ils ne sont plus rien que des mots. L'homme opère un retour à *la chose même*, et la retrouve démystifiée. Tout se passe comme si l'homme s'appuyait sur le discours pour échapper à la fascination des choses, et sur les choses pour échapper à la fascination des mots. Il n'accepte que les mots tout nus d'un registre sévère et sobre, et la légende tombe au mensonge. L'Occident tient alors son homme, avec la vertu suprême que Démocrite appelait la vertu de l'athambié (ἀθαμβία) : la disposition de l'homme qui ne s'en *laisse pas imposer et ne s'émerveille de rien*. Et avec tout ce qu'il a gagné et tout ce qu'il a perdu ! La légende traîne dans les fonds de l'imagination humaine, et s'accroche encore aux catalogues démodés des spécialistes en discours sacré. Ce semblant d'explication est largement spéculatif.

Pour revenir aux textes mêmes : l'outil philologique ne suffit pas tout à fait à les lire correctement. Il faut savoir encore adopter une disposition, et même un âge, en sacrifiant les habitudes du moderne évolué, et le vocabulaire confortable des philosophies post-platoniciennes. On ne peut pas lire Héraclite comme on lit Théophraste, ni même comme on lit Empédocle. Il se place sur le chemin de l'invention d'un discours neuf : mais distinctement *avant* la séparation des registres. Et probablement avant que les mots n'aient perdu leur autonomie. C'est pourquoi il est toujours loisible de l'interpréter dans le sens savant d'une physique démystifiée, et dans le sens religieux d'une théologie gnostique. Tour à tour et simultanément, selon la mode du temps et du pays, et selon le caractère des interprètes. Une troisième aventure reste à tenter : le tirer dans le sens en arrière, à l'âge où les mots reprennent leur autonomie, et même un peu de leur fascination. On arrange les mots en les substituant les uns aux autres selon des règles délicates, qui ne sont pas les règles d'une algèbre, ni les règles d'une logique aristotélicienne, ni celles d'une sophistique, ni tout à fait celles de la poésie. Et ce faisant on forme des sens, en jouant avec un Éternel Enfant.

Nuit et Jour c'est Un ! cela veut-il dire simplement que : pris

Un-à-partir-de-loul, lout-à-parler-de-Un. (Empédocle, Fr. 17 — Héraclite, Fr. 10). L'usage qui en est fait est un usage à *double sens*, puisque le développement montre que dans les deux sens il y a une naissance, et dans les deux sens il y a une mort. La poussée vers le naître et le croître, le mouvement inverse vers le dépérir et le périr, sont autrement désignés par les noms folkloriques de *Physô* et de *Phlhiméné*. Il y aurait donc équivalence entre les noms folkloriques et la catégorie savante. Malgré la subtilité du double sens, cela constitue un usage génétique tout à fait différent

de l'usage héraclitéen.

Ces rapprochements en effet ne prouvent pas que les doctrines coïncident, ni qu'elles dérivent les unes des autres. Ils suggèrent simplement qu'elles dépendent les unes et les autres de *fonds traditionnels similaires*, sinon communs, et du *medium d'une langue* plus spécialisée que la langue populaire, avec un *milieu porteur*. Le fonds commun aura ensuite été élaboré selon le génie propre à chaque sagesse.

Le rapprochement met aussi en lumière une différence d'âge. Que l'on reprenne le schéma de l'historique des signes, si il est valable, Empédocle se classerait un ou deux stades après Héraclite : le cinquième et le sixième de la table. D'après les dates sujettes à caution que l'on possède, il y aurait entre l'acmé de l'un et de l'autre une différence de trente à quarante ans, c'est-à-dire, selon les mesures du temps, une génération d'hommes (1). Mais ces générations sont de celles qui ont vu pousser le plus vite l'homme occidental. Ce n'est pas le moindre intérêt de ce genre de recherche, c'en est même le principal, que de fournir une base sérieuse, et même la seule base sérieuse, pour l'étude de la croissance de l'homme occidental. Seulement tout ce qu'on trouve est affecté de plusieurs coefficients hypothétiques.

Que s'est-il donc passé entre la génération d'avant Héraclite et la génération d'après Empédocle ? Pris par le biais du vocabulaire de la sagesse, il se serait passé à peu près ceci :

Les noms divins à signification transparente pour dire *quelque chose que l'homme éprouve* ont perdu leur valeur de signes divins. Ils ne désignent plus l'épiphanie de la puissance, ils désignent seulement le phénomène démythifié. La nuit par exemple, *ce n'est plus que* l'effet d'une interception de la lumière solaire : un homme adulte n'a plus besoin d'avoir peur du vide et du noir. Donc, d'un côté, il n'y a plus que ce que le moderne appelle un effet physique :

le mot ancien serait probablement un *ergon* (1). De l'autre, des noms qui ne sont *rien que noms*. Mais ces noms ont encore gardé le pouvoir d'exercer une incantation quand on les met dans de beaux poèmes, et quand on les range dans des arrangements de théologiens, ils prennent celui de signifier les sens nouveaux d'une théologie sophistiquée.

Quant aux noms divins de tradition immémoriale, et qui ne signifient rien de clair, eux aussi tendent à ne devenir *rien que des noms*. Mais comme aucun effet physique ne s'en détache, on en détache quelque *Chose*, que les noms disent mal : les noms la disent et la cachent, ou, comme s'exprime Héraclite, elle *veut et ne veut pas* être dite avec un nom (D. K. 32). Voici alors ce qui se passe : l'homme invente des mots nouveaux pour dire la *Chose*, les mots d'un registre sévère et sobre, capables de serrer de plus près la chose plus nue. Il en fait aussi le sujet du *verbe être*, employé solennellement aux temps passé, présent et futur. L'homme a inventé pour dire *la Chose* les mots d'une hénologie, d'une sophologie, ou d'une onto-logie.

Il dispose alors au moins de trois registres : 1° le registre des noms divins ; 2° le registre des noms de choses démythifiés ; 3° le registre sévère et sobre d'un vocabulaire tout neuf. Cet âge est celui des tables mixtes, ou des tables à mi chemin entre de savoureux catalogues, et le vocabulaire d'une science ou d'une philosophie. Tout est prêt pour que se développe à *part* une physique démythifiée, et à *part* une ontologie. Et pour que traîne au surplus le résidu des noms divins. Ceux-ci ont perdu la saveur des vieux catalogues, mais ils se présentent encore dans l'édifice des généalogies ; et même, ils continuent de raconter des histoires horribles : des enfants réenfoncés dans le ventre maternel ou avalés tout crus par un ogre paternel.

On assiste alors à un phénomène singulier et tout à fait admirable : les théologiens en mal de sauver les théogonies réinvestissent dans leur registre des sens physiques et métaphysiques. Et non seulement ils les réinvestissent dans leur registre, mais même ils les habillent dans des contes : on a réussi à faire un sort métaphysique à l'ogre ! Et quand les vieux noms ne se laissent pas facilement

(1) Parménide (Fr. 10, v. 3) : *erga* est employé pour désigner les effets du soleil. Au v. 4 : *erga* est employé en association avec *physis* pour désigner ce que les modernes appelleraient la nature et les effets de la lune. La traduction *effet physique* tire évidemment dans le sens des modernes. Il faut éviter de penser à la relation de cause à effet. Il faut penser que le soleil et la lune se manifestent *en œuvre* au lieu de se manifester *en discours*. Le soleil se manifeste parce qu'il consume et fait évaporer les choses devenues invisibles : il fait donc rentrer dans l'invisible ; d'où la désignation de ses effets : *erga aidéla*.

(1) Aciné d'Héraclite : dernières années du vi^e siècle. Acmé d'Empédocle : entre 470 et 460 d'après les conclusions de Burnet (A. P. G. p. 231, n. 1). 444 d'après les calculs anciens d'Apollodore.

Théophraste poursuit en identifiant la disposition pensante avec la sensation(τὸ αἰσθάνεσθαι). A proportion du mélange varie aussi le sentir. Preuve : Quand il n'y a plus du tout de lumière, règne *le cadavre*: le cadavre sent *le froid* et *le silence*. Le vivant au contraire sent *la lumière, la chaleur* et *la voix*. Pour bien lire il faut :

1° Éliminer la préoccupation de Théophraste : la préoccupation de Théophraste est de montrer que sentir et penser c'est la même chose ;

2° Rectifier le vocabulaire : les mots sont devenus pour Théophraste de la terminologie psychologique dans le cadre d'une doctrine empirique de la pensée.

La double correction faite, il semble que l'on puisse grouper des *couples* sous le titre des deux *formes* nommées par Parménide (Fr. 8, v. 56). Les noms sonnent :

Feu élhéré de flamme	et	Ténèbre ignorante
(et sous ces titres)		
La Mémoire (μνήμη)		L'oubli (λήθη)
La Voix (φωνή)		Le silence (σιωπή)
Le Vivant (ζών)		Le cadavre (νεκρός)
Chose chaude (θερμόν)		Chose froide (ψυχρόν)
Chose légère (άροστόν)		Chose dense (πυκνόν)

On serait en effet très loin d'une terminologie psychologique dans le cadre d'une théorie empirique de la conscience, et non moins loin d'une terminologie physique dans le cadre d'une théorie des états de la matière. Certains noms de la liste gardent une saveur apparentée à la saveur des noms divins : ils semblent descendus du catalogue hésiodique ou d'une tradition de même âge. Telle *la Voix* qui fait croître ou diminuer les gloires, et le *Silence* qui les livre à *l'Oubli*. D'autres ressemblent aux mots du vocabulaire héraclitéen. Pourquoi n'auraient-ils pas gardé, comme celui-ci, le pouvoir d'évoquer la chose vécue ? *chose chaude* et *chose légère* : est-ce de la matière fine ? ou ce que le vivant respire dans l'ambiance de l'été ? *Chose froide, silencieuse* et *lourde* : est-ce de la matière épaisse ? Ou la prison du cadavre, telle qu'un mort la ressentirait ? Il s'agirait d'une liste mixte, à la manière de la liste héraclitéenne ; ou d'une liste à mi-chemin entre les noms divins et les noms de choses. Probablement les deux à la fois. Ces mots sont faits pour désigner *la chose*, telle qu'elle se donne à une expérience signifiante. Pour entendre le nom de la *Nuit ignorante*, que l'homme rappelle son lot d'inconscience et son lot de lucidité !

Le témoignage de Cicéron réintroduit dans le monde de Parménide des figures de *monstres* ! ils s'appellent : Bellum, Discordia

et Cupiditas. On peut les traduire en grec avec des noms du catalogue des « nocturnes » : *Éris, Dysnomié, Philotès*. Faut-il mettre à la place de l'Éris malfaisante un *Polémos*? Faut-il mettre à la place de Philotès un *Éros* malfaisant ? Ils régissent sur un monde en proie à la *maladie*, au *sommeil*, à *l'oubli*, à la *décépitude*. On reconnaît sans peine des personnages familiers : *Hypnos, Lélhé, Géras*. Ou les termes négatifs des couples héraclitéens : *maladie* et *santé, l'endormi* et *l'éveillé*, le *vieux* et le *jeune*. Cela ne veut pas dire que la liste ait été calquée. Cela veut bien dire qu'elle serait de même mouture et de même âge.

Maintenant, le témoignage de Cicéron (de natura deorum II, 28—D. K. Parménide, A 37) introduit encore autre chose : il ferait une distinction entre les *monstres* et le *phénomène vécu* dans un monde voué à la destruction. Quelque chose comme la cause occulte et l'effet expérimentable à tous. Faut-il croire que les textes parméniens inconnus mettaient à *part* une hiérarchie de Puissances : les *Daimones* ? et à part les couples destinés à capter l'expérience : tout ce que l'homme rencontre entre les *couronnes* d'ombre et de lumière, et jusqu'à son propre mode de penser ? Faut-il croire que des commentateurs tardifs auraient éprouvé le besoin d'introduire une distinction que l'âge archaïque ne faisait probablement pas ? Pour l'âge archaïque, les daimones se montrent dans leur ouvrage : présents à même le tissu des travaux et des jours. L'état des textes existants ne permet pas de répondre aux questions.

Tout ce que l'on possède écrit de la main de Parménide, c'est l'évocation d'une divinité féminine, régnant assise entre les couronnes d'ombre et de lumière, et présidant à de monstrueux accouplements (Fr. 12, v. 3 à 7). Un vers transmis par Platon dit encore que : « elle a conçu Éros le premier de tous les dieux ». Pour « concevoir » le verbe « μητίσαστο » : elle a imaginé dans sa prudence et elle a enfanté. Cette déesse serait-elle une Métis ? D'une certaine façon elle ressemble à la déesse que de vieilles cosmogonies donnent pour mère ou porteuse à un *Éros de lumière*, appelé aussi le *premier né des dieux*. D'une autre façon elle ressemble à *l'Unité* mise à part, régnant sur tous les contraires. Une figuration imaginaire la pose assise au milieu de couronnes alternées. Faut-il l'appeler une *Aphrodite*? Faut-il l'appeler une *Harmonie*? Faut-il la mettre en tête d'une généalogie ? Faut-il sous un autre nom la poser au premier rang d'une table des contraires ? Faute de texte, rien de mieux à faire que de laisser les questions ouvertes.

Quoi qu'il en soit, elle règne sur un domaine dénoncé comme : « un arrangement trompeur de mots à moi ». L'arrangement des *formes* en manière de couronnes fait un très beau *poème*. L'arrangement des *mots* -fait un semblant d'univers. Mais ni l'un ni

multiple, qu'on ne parte pas de l'arithmétique, mais d'une expérience malheureuse : celle du sage incompris par la foule ; ou d'une expérience heureuse : celle du maître rassemblant plusieurs élèves sous le même enseignement. Pour *Guerre et paix*, que l'on parte de la contestation juridique et de l'usage de la violence, à l'intérieur des cités et au dehors. Pour *travail et repos*: de l'ouvrier à gage, qui se repose en changeant de maître, et de l'esclave, dont le destin est de ne pouvoir en changer ;

3° Ce sont des catégories *dynamiques*: pratiquement il vaut mieux les énoncer avec *des verbes* qu'avec des noms. Par exemple : plutôt se *refroidir* et se *réchauffer* que le chaud et le froid. Plutôt : *l'un vit la mort de l'autre* que la vie et la mort ;

4° Il faut savoir faire grand usage de la forme moyenne du verbe. Pratiquement éviter de dire : l'homme prend les choses comme ceci et comme cela, le dieu les prend autrement. Mais plutôt dire à la place : les choses se prennent comme ceci et comme cela ; la Chose se prend. C'est important, parce qu'avec la première formule on écartèle le sujet et l'objet, et on met les sujets dans des camps différents ; avec la seconde au contraire, c'est *la Chose même* qui se donne sous plusieurs visages, et se donne à l'occasion en faisant sortir *le dieu*. Toutes choses alentour sont captivantes, à la façon dont fascine une image ambiguë ; tout se laisse lire à l'endroit et à l'envers, tout se lit droit et de travers. Un éternel enfant joue avec, et n'a pas encore trouvé le vrai sens.

Si cette représentation était bonne, la lecture de la table fournirait déjà des indications précieuses sur les postures mentales à prendre, et la disposition requise pour lire convenablement Héraclite. Les caractères sortent d'autant plus clairement qu'on compare avec des tables comparables, parce que du même âge ou d'âge immédiatement prochain. La première de toutes, la seule complète : celle des Pythagoriciens.

La table pythagoricienne des contraires (Aristote : Métaphysique A 8, 986 a — D. K. « Pythagoreische schule » B 5, p. 452).

La table pythagoricienne ne contient plus de noms de dieu. Elle contient des mots du registre « sévère et sobre », à côté de symboles expressifs de la réaction de l'homme aux expériences de la vie, en *pour* et en *contre*. Les premiers sont groupés en tête. Cela donne :

La limite et l'illimité.	(πέρας, άπειρον)
L'impair et le pair.	(περιττών, αρτιον)
<i>L'un et le multiple.</i>	(1ν, πλήθος)
Le droit et le gauche.	(δεξιόν, άριστερόν)

Le masculin et le féminin.	(άρρεν, θήλυ)
<i>Le repos et le mouvement:</i>	(ήρεμοῦν, κινούμενον)
<i>Le droit et le courbe.</i>	(εύθύ, καμπύλον)
<i>La lumière et la ténèbre.</i>	(<ρας, σκότος)
<i>Le bon et le mauvais.</i>	(άγαθόν, κακόν)
L'égal et l'inégal.	(τετραγωνον, ετερόμηκες)

Plusieurs de ces noms sont communs à cette liste et à la liste héraclitéenne avec un autre choix de mots : exactement 5, on les a marqués au passage. Ces 5 sont différents aussi des 6 communs au catalogue hésiodique et à la liste héraclitéenne : sauf nuit-et-jour, sous la forme lumière-et-ténèbre. Il n'y a pas de noms de dieux. Mais les deux différences principales sont celles-ci :

1° La liste est close, et systématisée par réduction à *dix*: parce que dix est le chiffre sacré par excellence ;

2° Les abstraits de l'espèce « sévère et sobre » réfèrent à l'expérience *mathématique*. Tandis qu'il n'y a pas de trace d'expérience mathématique chez Héraclite.

Quant aux autres « symboles », ils sont ou ils semblent être, dans la liste pythagoricienne, davantage figés dans la stéréotypie de la réaction *pour ou contre*. Dans les formules héraclitéennes, davantage enrichis de souvenirs vécus : référant à des pratiques culturelles, artisanales, médicales, la comédie mercantile ou la tragédie politique. Ils sont ou semblent être : car une liste de vingt mots constitue une base de travail étroite pour juger la richesse d'une expérience condensée avec une économie toute laconique de vocables. Et l'extrême densité des formules héraclitéennes elle-même réserve des surprises et garde des secrets !

Pour Héraclite cependant, on voit assez bien la méthode à suivre, si l'on veut réussir à dépasser le plan des semblances et le niveau des lectures faciles : relever chaque vocable catégoriel dans tous ses sertissages, ce qui constitue une exégèse méticuleuse et un travail long, mais de bon rendement. Tandis que le cas de la liste pythagoricienne, privée de contexte authentiquement archaïque de la main de Pythagore, est un peu désespéré ! Quelque ingéniosité d'ailleurs que les exégètes récents aient dépensée pour en éclairer le sens. C'est l'exégèse des textes héraclitéens, par comparaison interne, qui a le plus de chance de réussir à éclairer par réflexion Pythagore inconnu. Tout ce qu'on peut avancer, dans les conditions imposées au travail, c'est que la table pythagoricienne, par comparaison, paraît à la fois plus récente et plus vieillote. Plus récente, parce que les noms de dieux et les vocables cosmogoniques en sont exclus ; les vocables mathématiques ont pris la place. Elle serait donc plus dégagée de la gangue cosmogo-

Elle signifierait que les quatre couples sont à prendre comme une *illustration* pour tous les autres couples possibles ».

— Le fragment 88 (transmission : Plutarque) donne :

« ... Ζών, τεθνηκός — Ἰγρηγορός, καθεῦδον — νέον, γηραιόν.

«... Le vivant et le mort — L'éveillé et l'endormi — Le jeune
« et le vieux... »

— Le fragment 111 (transmission : Stobée) donne :

« ... νοῦσος, ὑγιεινή — λιμός, κόρον — κάματος, ἀνάπαυσις.

« Maladie et santé — Faim et rassasiement — Fatigue et repos.

Il convient peut-être d'ajouter le fragment 126 qui donnerait (1) :

« τὰ ψυχρά θέρεται — Θέρμον ψύχεται.

« ὑγρόν αὔαινεταί — καρφαλέον νοτίζεται.

« Choses froides et chose chaude — Chose humide et chose
« sèche : ou plutôt : « Se réchauffer et se refroidir — s'assécher
« et s'humidifier.

Les contraires derniers nommés n'appartiennent déjà plus au même registre. Les autres énoncent des phénomènes émouvants de la vie et de la mort : tantôt comme un nom abstrait plus ou moins proche ou lointain de ses origines divines, tantôt avec un mot tout adhérent à la réalité concrète de l'homme endormi ou de l'homme mort.

•— Le fragment 10 (transmission : Aristote) énonce des contraires appartenant au registre *sévère et sobre*. Qu'on se fie au moins provisoirement à la lecture savante de M. G. S. Kirk (2) :

« συλλάβεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναδὸν
« δ'αδὸν · ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνός πάντα.

« Choses prises ensemble sont : *formant un tout* et ne *formant pas de tout*—portées *l'une contre l'autre*, portées *l'une à l'encontre de l'autre* — *chantées à l'unisson*, *chantées chacun dans son ton* — *A partir de toutes l'Un* et *à partir de l'Un toutes*. »

Il convient de rapprocher de cette liste les *couples de verbes* sauvés par Plutarque, et pour lesquels on ne connaît pas de sujet écrit de la main d'Héraclite. Si on retient les trois, le fragment 81 donnerait (3) :

« (il) *disperse* et (il) *rassemble*. »

« (il) *se prend* et (il) *file*. »

« (il) *s'avance* et (il) *se retire*. »

(1) Cf. appendice : Bibliographie pour le fragment 126.

(2) G. S. Kirk : C. F. p. 167 à 179.

Cf. appendice : Bibliographie pour le fragment 10 — Reportée au chapitre : « Présence et Absence ».

(3) Cf. appendice : Bibliographie pour le fragment 91. Reportée au chapitre « Présence et Absence ».

Tout proche de ce genre de couples, celui qui est attesté encore par un usage formulaire (D. K. 34, transmission : Clément d'Alexandrie) (1).

« *être là* et *n'être pas là* ou *être prochain* et *être lointain*. »

Ces termes là n'évoquent ni choses au monde, ni expériences de l'homme. Qu'évoquent-ils ? Des ébauches de mouvement. Un univers abstrait au sens quasi pictorial de ce terme : réduit non à l'épure, mais à la ligne de force, avec des entités globulaires en voie de formation et de dissolution. Quelque chose comme la projection d'un dynamisme non habillé de chair, d'impulsions non investies en images : le projet de la forme à enfanter, le rayonnement simplement présentiel de l'impossible à figurer. L'ascèse du discours relève pour leur faire un sort des verbes très communs et très simples : verbes statiques comme *être là* et *n'être pas là*, verbes dynamiques comme *s'approcher* et *s'éloigner*, *rassembler* et *dispenser*. Ou encore les catégories grammaticales du pluriel et du singulier. Cela n'exprime plus l'impact du monde sur une sensibilité d'homme, et n'exprime peut-être pas encore la saisie du monde par l'homme, mais quelque chose entre les deux : la *Chose*, en train de « *se prendre* » ou de « *filer* », tantôt *vide* et tantôt *pleine*, d'une *présence* qui *s'avance* et qui *se retire* ! Cette abstraction-là est plus proche de la peinture non figurative des modernes que de leur logistique. Et si elle ne s'articule plus si facilement aux noms divins, elle s'articule encore aux dichotomies et aux parturitions de la cosmogonie.

D'autres couples contraires isolés dans les formules se trouvent rassemblés sous les signes de : *l'Un, l'un et le même*, la *chose commune* et le *dieu* :

— *Nuit et Jour* (fragment 57, transmission : Clément).

— Le couple divin de *Hadès et Dionysos* (Fr. 15, transmission : Clément).

— Les deux couples de *la route* : ils possèdent ou ils ne possèdent pas une valeur symbolique (2) :

Route *droite* et route *tordue* (Fr. 59, tr. : Hippolyte).

Route *en haut* et route *en bas* (Fr. 60, id.).

— *Le commencement* et la *limite* (ἀρχή, πέρας) (Fr. 103, tr. : Porphyre).

(1) Cf. appendice : Bibliographie pour le fragment 34. Reportée au chapitre « Présence et Absence ».

(2) Pour la discussion de la valeur symbolique des routes : Cf. G. S. Kirk, p. 105 à 112.

I

- Le premier groupe dit *la Mort* avec trois noms : Moros, Kèr, *Thanatos*.
- Le second groupe place *Hypnos* à la tête de la race des songes.
- Le troisième groupe est formé de deux : les entités du Sarcasme et de la Détresse.

II

Trois groupes de trois Redoutables aux noms empruntés à la tradition populaire :

- Les Gardiennes : Hespérides.
- Les Distributrices des Jots : Moirai.
- Les Vengeresses : Kères. Avec un pouvoir étendu partout.

III

Avec un pouvoir étendu aux hommes seulement, donc davantage tournées vers le monde d'en bas :

- La Némésis, flanquée de Philotès et Apaté : La vengeance marchant avec la Passion et la Ruse.
- Le groupe de la Guerre et la Décrépitude : *Éris* et *Géras*.

IV

La sous-génération de l'*Éris* énonce toutes les formes du mal parmi les hommes :

- En tête de tout : Ponos, la Peine des hommes.
- Le groupe de la Privation : Oubli, *Faim*, Souffrances.
- Le groupe de la Violence : batailles, combats, meurtres, et assassinats.
- Le groupe des usages maléfiques de la parole : querelles, *mensonges*, et paroles à double sens.

Pour tout rassembler : Discorde au dedans, Défaite au dehors. Et en serre-file le pis de tout : Horkos le Serment.

On peut articuler le texte autrement. Il reste peu douteux qu'il n'y ait là une hiérarchie : quelque chose comme des principes, des causes, des effets, bien que les mots pour le dire manquent ; des intentions d'une admirable subtilité, composant, dans ce registre et avec ce vocabulaire, une véritable doctrine du mal. Ce n'est pas le lieu d'en discuter. Pour le présent propos ce qui importe, ce sont les *noms* communs au catalogue hésiodique et à la table héraclitéenne des contraires. On les a soulignés au passage : après la *Nuit* elle-même, la *Mort*, le *Sommeil*, la *Guerre*, la *Vieillesse*,

la *Faim*, et probablement le *Mensonge*. En somme, des noms à signification transparente pour dire le mal, ou tout au moins ce que les hommes éprouvent comme mauvais. Les noms de tradition populaire seraient tombés.

Or, dans le catalogue hésiodique, les noms à signification transparente, voisinant avec des noms de tradition populaire, évoquent non moins qu'eux *le divin*. Quelque chose de divin se montre, par exemple, quand la Vengeance avance sous le masque trompeur de la femme trop aimée. Quelque chose *de divin* encore, sous l'œuvre corrosive du sarcasme, et le trouble enfanté par la parole à double sens. Qui saurait donc dire si les mêmes noms, devenus communs pour dire les phénomènes de la vie et de la mort, ont déjà perdu leur rayonnement logophanique ? Ou s'ils l'ont conservé, et avec lui le pouvoir de faire surgir ces réalités émouvantes : l'enfance et l'âge, la naissance et l'endormissement, la famine et le banquet ? Lues dans ce registre, les vieilles sagesses remueraient à pleine pâte les premiers émois des humains.

Quand on les traduit avec les noms communs des modernes on commettrait contre sens, parce que les noms communs des modernes n'ont pas été abstraits de la même façon. Quoi de plus différents par exemple qu'un éclair et un discours ? Mais le surgissement de la parole peut frapper de la même façon que le surgissement de l'éclair. Le même *divin* se montre sous des signes disparates, parce que ces signes disparates ont le même impact sur la sensibilité. Îtette abstraction là n'a pas été formée par l'analyse et la synthèse des éléments communs à plusieurs phénomènes. Elle a été formée par une assimilation émotive rapide, suivie de la nomination. Ce que le nom désigne alors, c'est le *divin* qui se montre, toujours le même sous plusieurs signes, et se montre encore *rien qu'avec le nom*. *Rien que le nom* ne veut pas encore dire une coque vide. Cela veut dire *un signe*, et le moins opaque possible pour signifier le divin. Rien que le nom veut encore dire : de la logophanie.

Entre un catalogue de type hésiodique, et les tables qui constituent le matériel catégoriel des présocratiques, au moins ceux des générations les plus anciennes, il existe des différences de *registre*, et des différences de *structure*. Pour le registre, des noms de tradition populaire ont été perdus. D'autres ont été sauvés, sans qu'on se rende toujours bien compte pourquoi, si c'est parce qu'ils étaient vraiment très vénérables, ou parce qu'on faisait facilement avec un beau jeu de mots. Des noms à signification transparente pour dire les phénomènes de la vie et de la mort sont fréquents, sans qu'on puisse facilement apprécier à quel stade de l'évolution

façon éclairante, un aperçu sur les sens de la pensée cosmogonique elle-même, et finalement, la redécouverte de « philosophèmes », revenus du fond de notre tradition avec le charme d'un retour de l'oublié.

Il serait facile par exemple d'interpréter la boutade d'Héraclite contre le plus fameux rédacteur du mythe grec comme une expression pure et simple de mauvais vouloir : un penseur sobre part en guerre contre sa tradition habillée d'oripeaux légendaires. Ne serait-ce point même l'expression triomphante d'une conscience tout fraîchement débarrassée de ses terreurs infantiles : les phantasmes de la triste séquelle des « Enfants de la Nuit », ou le vol pesant des cauchemars, « abattus pour souffler du fond du Sommeil la vengeance des morts » (1) ? Une autre formule dit : « N'importe quel jour est d'essence pareil à tous les autres. » (D. K. 106) (2).

Au témoignage de Plutarque, l'antiquité y avait déjà donné une lecture sagement rassurante, à savoir que : l'homme n'a pas à s'embarasser de choisir les « fastes » et d'éviter les « néfastes ». Elle avait même déjà donné une lecture scientifique, au moins dans le commentaire de Sénèque, à savoir que : ils ont tous vingt-quatre heures, quoi que durent la phase diurne et la face nocturne. Réduire en *Un* le jour et la nuit, pourrait servir à exorciser les terreurs nocturnes : et ce faisant aplanir la page où la science à venir écrira la formule des mouvements planétaires, cachés sous l'apparence du monde quand il découvre un paysage, ou quand il le dérobe sous un voile noir semé d'étoiles en or. *Nuit* n'aurait donc plus le sens de l'entité cosmogonique : la sombre fille sortie de la fente abismale, la parturiente déchirée pour un enfantement sans amour. Elle aurait déjà pris le sens sobre d'une phase dans les consécutions rythmées du monde.

Or ce sens saute au moins un échelon. Il raye au moins une étape de l'évolution sémantique. D'un seul coup on vide le *signe de la Nuit* de contenu mytho-poétique. D'un seul coup on lui donne une signification préscientifique en l'inscrivant à un niveau où Héraclite n'aurait pas pu rencontrer Hésiode, non pas même pour se disputer avec lui. Il existe pourtant une phase intermédiaire de la vie des signes : un champ de bataille possible, sinon un terrain d'entente, entre le poète et le sage. *La Nuit* n'y désigne plus l'image maternelle habillée de deuil. Elle n'y désigne pas encore une simple phase de la révolution diurne. Que désigne-t-elle donc ? Elle est *un nom*, et peut être *rien qu'un nom!* Mais un nom

(1) Eschyle, Choéphores, v. 32 à 37.

(2) Cf. Appendice : Bibliographie pour le fragment 106.

chargé de la *puissance* héritée de *la Mère* habillée de deuil. Elle se laisse donc *ranger dans des hiérarchies* de noms, manier à la façon dont les mots sont maniables, et maniés dans cette couche de culture : distribués par couples, affrontés et rassemblés, placés et déplacés dans des *arrangements de mots*. En arrangeant convenablement les mots, on réussit à former des sens concernant *les plus grandes choses*, ou à deviner des sens concernant *les choses divines*. La préciosité du style gnomique serait fille de la précaution du style oraculaire.

Entre les hiérarchies de style cosmogonique, et les énigmes héraclitéennes, il y a donc au moins cet élément commun : *des noms*. Probablement aussi la conscience d'un pouvoir dont les noms seraient chargés : fût-ce simplement le pouvoir de découvrir des sens à eux tout seuls, rien que par leur *jeu!* C'est pourquoi la pratique du jeu de mots a gardé dans cette couche de culture la saveur d'un jeu de source préconsciente. Dans les textes existants, Héraclite nomme la Nuit du nom de l'εὐφρόνη = la Bénévolente ; même dans le texte où il cite Hésiode, bien que la Théogonie lui donne le nom sacré de la Nyx avec un cortège d'épithètes incantatoires : la Noire, l'Obscure, la Ténébreuse, la Redoutable. Il est improbable qu'Héraclite ait donné au nom une saveur euphémique, et il est encore douteux qu'il ait pratiqué un jeu de mots avec αὐφροεῖν » ou la « φρόνησις ». Le jeu de mots a pourtant été fait, quelque part le long d'une tradition qui utilise Héraclite, et il y traînait avant que Clément d'Alexandrie ne le ramassât pour former des sens édifiants, qui sont d'ailleurs des sens à lui. L'historique des valeurs du *signe* se laisserait schématiser ainsi :

1° Il nomme une *épiphanie de la puissance*, présente et à l'œuvre dans le *rite nocturne*, ou tout simplement dans les expériences émouvantes que l'homme fait communément de nuit ;

2° Il nomme une *Puissance* rangée à la seconde, ou même à la première place dans les généalogies. On lui attribue les honneurs de la Prophétesse, la Mère ou la Reine, et quelquefois tous à la fois ;

3° Il n'est plus *rien qu'un nom*: l'image de la Reine-prophétesse s'efface. Le *nom* conserve un pouvoir d'incantation ;

4° Il n'est plus *rien qu'un mot*, avec un résidu de puissance : au moins celle de servir à deviner, ou à former par jeu, des sens nouveaux ;

5° Il n'est plus rien qu'un mot comme tous les autres : dans la langue commune il sert à désigner le *phénomène démystifié* de la nuit de tous les soirs. Et bientôt le phénomène scientifiquement expliqué par l'occultation du soleil ;

6° Une tradition latérale conserve les généalogies et la pratique

du divin et de l'humain¹. R. Schaerer a exprimé et rendu cela très convaincant dans son livre, *L'homme antique*. La balance d'or du huitième Chant de *L'Iliade* est l'expression *de cette* vue : c'est le grand moment de la découverte occidentale. Zeus, décidé à mettre de l'ordre dans le conflit de Troie qui trouble toutes choses, réunit les dieux et les relève de toute initiative personnelle (rassemblant ainsi en lui-même tout le divin). Puis il monte sur l'Ida et, en ce très haut point, regard immobile sur le sommet du monde, il n'est plus qu'ascendance et pure contemplation. De l'aube à midi, l'œil divin prend une connaissance empirique du champ de bataille, observant les forces précisément égales avec une égalité sans préférence, jusqu'au moment où s'accomplit l'acte décisif : déployant la balance, déposant dans les plateaux les deux sorts mortels, Zeus soulève la justice par le milieu. « Il fallait, dit R. Schaerer, que les chances eussent été d'abord égalisées, sans quoi la pesée aurait été inutile. Mais il importe surtout de constater que le regard de Zeus s'élève à cet instant du champ de bataille à la balance et que l'observation empirique fait place à une vision spéculative contemplant toujours le conflit, mais cette fois formalisé, réduit à une alternative pure. » Les quatre mots grecs du vers 72 : « *Il souleva la balance par le milieu* », marquent le plus haut point de l'affirmation divine. La balance se prononce². Cette image de la balance, dit R. Schaerer, compose organiquement l'horizontale du fléau qui oscille, muni de ses deux plateaux, et la verticale du regard divin qui observe. Soit la composition essentiellement instable des deux différences, composition qui elle-même obéit à une différence plus cachée, celle du « Tout-Un », laquelle à son tour est comme déployée dans sa différence par « *la Chose sage séparée de tout* ».

Par la bouche du poète Bacchylide, Apollon avait dit à Admète : « *Tu n'es qu'un mortel; aussi ion esprit doit-il nourrir deux pensées à la fois.* » Qu'à Héraclite ait été remis le soin de déplier cette dualité et de

1. C'est le passage de l'ambiguïté scintillante à la dure contrariété qui oppose terme à terme. On peut vivre en indifférent et en somnambule entre nuit et jour, mais dès que la sévère différence jour-nuit s'est rendue présente, le choix tragique commence : choisir la veille contre le sommeil, choisir les dieux clairs en faisant tort aux puissances nocturnes, choix chaque fois tragique, car le pour et le contre s'égalise; L'une des réponses d'Héraclite : il faut choisir la Différence et non le différent.

2. René SCHAEHER : *L'Homme antique et la structure du monde intérieur, d'Homère à Socrate*. R. Schaerer dit encore de l'homme grec : « Il égalise le pour et le contre, attendant que le ciel fasse pencher la balance. Et le ciel attend, pour la faire pencher, que l'homme l'ait équilibrée. » Cela montre que l'égalité est nécessaire pour que l'inégalité du discours, la différence de niveau, ne soit pas interprétée comme le simple refus de ce qui est égal.

la penser dans toute l'ampleur de son règne auquel le ciel n'échappe pas, et aussi dans toute la hauteur de sa dignité, car c'est en elle que la sagesse se dispose, la forçant dans sa réserve et ne la laissant jamais en repos, cherchant toujours ce qu'elle cache et le retrait de ce qui la cache, voilà ce qui donne à chacune de ses paroles sa clarté, son obscurité, et la fascinante hardiesse que, chaque fois, nous éprouvons avec la même surprise. Langage qui parle en vertu de l'énigme, l'énigmatique Différence, mais sans s'y complaire et sans l'apaiser, au contraire en la faisant parler et, même avant qu'elle soit mot, la dénonçant comme *logos*, ce nom hautement singulier en quoi se retient, toujours déjà inscrite et dérivée, l'origine non parlante de ce qui appelle à la parole et qui, à son plus haut niveau, là où tout est silence, « *ne parle pas, ne cache pas, mais fait signe s'* ».

Maurice BLANCHOT.

I. F. 93 : « *Le Maître à qui appartient l'oracle, celui de Delphes, il ne parle pas, il ne cache pas, il produit des signes.* »

ou plus exactement le réciter : ou bien, avec les yeux ouverts, appuyé à la *chose présente...* ou bien, rien qu'avec les formules... » C'est-à-dire, en accord avec le mouvement prêté à l'Éphésien : « Une contemplation appuyée au paysage, ou au visage de l'univers... », « suivie par une contemplation armée avec des mots, et les règles de la grammaire et de la poésie ».

Que les choses soient là, quand Héraclite est là, nous en sommes constamment avertis. S'il parle du fleuve dont les eaux, jamais les mêmes, nous tombent dessus, ce n'est pas un exemple de professeur : le fleuve nous enseigne lui-même immémorialement, par l'appel à entrer dans le secret de sa présence, à y entrer, jamais deux fois et pas même une fois, comme dans une sentence qui s'est toujours déjà refermée lorsque nous prétendons nous y tenir et la retenir. L'enseignement du fleuve, l'enseignement du feu, et des choses les plus basses et les plus hautes. Presque chacune des formules est ainsi écrite dans la proximité des choses alentour, s'expliquant avec elles dans un mouvement qui va d'elles aux mots, puis des mots à elles, selon un nouveau rapport de contrariété qu'il n'est nullement en notre pouvoir de maîtriser une fois pour toutes, mais qui nous fait entendre — concrètement — cette relation mystérieuse existant entre l'écriture et le logos, puis entre le logos et les hommes, relation selon la double direction du « se rapprocher-s'écarter » : quand ils s'en approchent, ils s'en écartent. « *Le logos avec lequel ils vivent dans le commerce le plus constant, ils s'en écartent; et les choses qu'ils rencontrent tous les jours, elles leur semblent étrangères* » (Fr. 72). Formule où l'écart s'inscrit dans le logos même comme ce qui l'a toujours préalablement destiné à la disjonction de l'écriture.

Cette contrariété du « se rapprocher-s'éloigner », et cette autre du « il rassemble-il disperse », est aussi celle qui mesure notre entente de ce qui est dans ce qui se dit, qu'il s'agisse de la manière dont les choses parlent au Maître, ou dont le Maître parle aux disciples, sorte de conversation, étrangère et familière, amicale et hostile, entendue, malentendue, que Cl. Ramnoux a peut-être un certain penchant à établir au niveau de l'entretien socratique, Héraclite devenant alors le prédécesseur direct et comme la première incarnation du bavard inspiré, intempestif et prosaïquement divin, dont le mérite, au dire de Platon, mérite assurément de premier ordre, a consisté dans le retournement de ses démarches qui « par

1. C'est, il est vrai, un reproche que Socrate, dans le *Théétète*, met dans la bouche d'un adversaire supposé et auquel il entend se soustraire, mais il y a d'autres passages où Socrate se loue ironiquement de savoir tourner en rond et se perdre paresseusement dans les plus longs circuits : c'est là, dit-il, notre voie. Ce rapprochement avec Socrate, j'imagine que Cl. Ramnoux se défendrait de nous y conduire. Cependant, cherchant ce qui pour Héraclite est le meilleur, elle répond presque toujours : « C'est la conversation intelligente », « la conversation entre amis capables de s'entendre ». L'idée

mille et mille circuits et sans gagner d'un pas revenaient toujours même point »¹. Et il est vrai que le mouvement d'Héraclite n'est pas J plus d'avancer sur l'unique route droite, ainsi que le Parménide de tradition, mais de nous faire passer, comme à notre insu, même dans lieux les plus différents, cependant par le même croisement, là où chemins nous conduisent, selon des itinéraires toujours autres, ven Chose non à trouver et non à espérer, et pour laquelle il n'y a pas d'acc

En familiarité avec les choses, non moins qu'avec les mots, je -> bien qu'Héraclite l'a été. J'entends surtout qu'il n'a pas eu souci s'enfermer dans une « esthétique de la parole pour la parole », même la rigueur avec laquelle ses phrases sont construites est propre à faire nous contenter d'elles et de cette austérité nouvellement conqu Je cite à nouveau Cl. Ramnoux : « Sa démarche caractéristique u< *vient* entre l'événement et le discours. Il n'opère pas encore la dissociation de l'événement insaisissable et du discours autonome. Encore m' laisse-t-il le discours tomber. Il vit dans le combat de la chose et des m travaillant à composer un *discours ressemblant*, qui n'est pas un discours de pure semblance. Telle serait la situation de l'homme entre les choses et les mots. » C'est une manière prudente d'orienter notre lecture. Je demande toutefois si le conseil qui nous est donné de chercher à ressembler ce va-et-vient des mots aux choses et des choses aux mots ne nous pas en danger d'arrêter le mouvement et d'établir une distance, qui se de notre fait, entre ce qui est et ce qui est dit. Héraclite veut-il vraiment composer un *discours ressemblant*? ressemblant à quoi? Et cette idée de ressemblance — d'imitation —, idée qui nous met dans le sillage du poète, ne place-t-elle pas la parole non seulement en état de soumission mais dans une dépendance irréversible, n'autorisant plus qu'un échec à sens unique, au lieu de cette réciprocité infatigable par laquelle rapports — rapports de contrariété et de différence (mais sur le ô

d'enseignement au sens strict devient si prépondérante qu'elle propose le mot ' pour traduire logos. Toutefois, elle n'oublie pas de replacer « l'entretien » dans un cadre institutionnel : l'enseignement ici a peut-être eu pour modèle la transmission de formules dans les cérémonies d'initiation. Il semble, d'après la tradition, que l'a d'Héraclite fut une oeuvre *écrite*, et lui-même l'aurait déposée dans le temple, gardée de la déesse (peut-être parce qu'elle ne s'adressait pas moins à deux qu'à un homme). Dans le fragment 1, il est fait allusion à un travail de découpage des choses et des mots, et l'on peut se demander si cette tâche n'avait pas un sens technique précis, à une époque où le grec s'écrivait sans séparation de mots et sans ponctuation.

1. Fr. 18 : « *S'il ne l'espère pas, il ne trouvera pas la Chose non à espérer, car est non à trouver, non à pénétrer* » (introuvable et sans accès). La Chose, Cl. Ramnoux le note, n'est désignée que par des négatifs — noms neutres et noms privatifs. Il tendre son attente vers une Chose déterminable seulement par des attributs négatifs (Mais le négatif a-t-il même valeur pour Héraclite et pour nous ? C'est-à-dire savons-nous si, écrivant, nous ne jouons pas avec une différence qui déjoue l'intention native du positif et du négatif?)

met dangereusement à notre disposition. Voilà qui va de soi? Peut-être, mais ce qui va de soi va aussi contre notre penchant le plus fort et, davantage, contre la nécessité. Comprendre ces anciens mots, c'est les laisser parler à partir d'eux-mêmes, mais tels qu'ils nous parlent, à nous, dans notre libre appartenance à ce qui nous est le plus propre. Il y a donc deux périls, tous deux inévitables : l'un qui est de lire Platon, la spiritualité chrétienne, Hegel, à la place d'Héraclite ; l'autre qui est de s'en tenir à une recherche d'histoire, capable de nous rendre, par l'érudition, maîtres d'un monde disparu et d'une vérité morte. Cela fait déjà deux graves embarras, et lorsqu'il s'agit d'un texte en lambeaux et d'un auteur énigmatique, c'est alors à cette surabondance d'énigmes qu'il faut nous en remettre loyalement pour soutenir notre lecture, une lecture qui, avec clarté et naturel, doit toujours réserver cependant plus de sens que nous ne lui en prêtons.

Clémence Ramnoux dit : quand on traduit Jour Nuit, Éclair Parole, avec les noms communs des modernes, on va déjà contre le sens, parce que les noms modernes n'ont pas été abstraits de la même façon. Pourtant il faut *traduire* (car il le faut) : du moins en recherchant d'abord au regard de quelle tradition de langage, dans quelle sorte de discours vient se situer l'invention d'une forme qui est nouvelle — et comme éternellement neuve — et toutefois nécessairement en relation d'apparement et de rupture avec d'autres manières de dire. Là intervient l'érudition, mais elle porte moins sur les faits de culture, presque insaisissables et toujours malléables, que sur les textes eux-mêmes, témoins qui ne mentent pas, si l'on décide de leur être fidèle. La lecture d'Hésiode, un des grands noms antérieurs auxquels Héraclite répond par une opposition souveraine, suggère que, dans ces temps plus anciens, les Grecs disposaient de deux sortes de discours pour dire les choses sacrées : le vocabulaire des noms divins, avec le corps des légendes fascinantes, les traditions immémoriales, les récits de la mythologie terrible (« enfants réenfoncés dans le ventre de leur mère, père châtré par le fils, lutte contre les monstres... »), et un autre vocabulaire à destination plus ambiguë, celui des noms de Puissance, lesquels, à l'œuvre dans les récits de genèse, y introduisent, d'une manière déjà pensante, les premières interrogations sur l'origine. Ces noms de Puissance — le Chaos (le déchirement primordial ou le vide), la Terre entendue comme la fermeté première, la Nuit, qui se scinde en nuit et jour, les Enfants de la Nuit, la Mort, le Sommeil, — sont certes des noms encore sacrés, mais signes d'expériences émouvantes, extrêmes et souvent contrastées, appartenant en propre à la toute proche condition humaine. La cosmogonie d'Hésiode utilise déjà des noms, parfois des structures qui fourniront un modèle aux enseignements plus tardifs.

Cela veut-il dire que lorsque apparaît, vers le vi^e siècle, parmi les gens traditionnellement habilités à parler, une espèce toute nouvelle de maîtres

en parole, les inventeurs des discours de la nature, cette apparition — et pour nous d'abord celle d'Héraclite — serait moins inattendue, moins décisive, étant en continuité avec le passé? Au contraire : plus mystérieuse, et d'un mystère comme éclatant, dans la mesure même où, voisinant avec les formulations traditionnelles qu'elle modifie intérieurement, prend forme et place, pour dire le secret des choses, l'invention la plus rare : celle d'un langage tout à coup « sobre et sévère ». Événement prodigieux, d'une force sans pareille : non seulement une nouvelle manière de dire, mais qui invente la simplicité, découvre la richesse des mots pauvres et le pouvoir d'éclairement de la parole brève, privée d'image et comme ascétique. Que l'approfondissement décisif du langage humain se soit fait rien que par l'attention accordée tout à coup à quelques mots très communs (des verbes aussi courants que le verbe parler, le verbe être) et par le sort fait à ces mots reconnus plus importants, chargés de plus de secrets que les plus hauts noms sacrés, au point de leur être supérieurs en dignité et de pouvoir en refuser l'équivalence¹, voilà une surprise fondamentale et l'enseignement véritablement divin, celui qui continue à avoir le plus de prix, même pour nous et pour chacun de nous.

Clémence Ramnoux parle justement d'une mutation. Là naît un homme. Et cette naissance se fait à peu de frais. On peut techniquement en lire les indices en quelques traits. Le discours sacré devient discours de la physis : par l'économie des noms divins maniés toujours plus sobrement et pris pour signes de quelque autre Chose plus secrète ou plus difficile à nommer ; — par le sens fort prêté à des mots très communs (verbes statiques, être là, n'être pas là ; verbes dynamiques rassembler, disperser ; s'approcher, s'éloigner) ; — par le choix du neutre singulier pour désigner, par une sorte d'effacement, de non-désignation ; ce que nous serons tentés de mettre en valeur en l'appelant l'essentiel (« La Chose sage », « l'Un », « la Chose commune », « la Chose non espérer »)² ; — par la décision d'utiliser au singulier, avec une grande promotion de sens, un mot d'usage pluriel, comme logos ; d'une manière générale, par l'emploi privilégié des formules de type sévère.

Avec Héraclite, cette transformation est saisie au moment où elle porte à la fois toute la gravité du langage sacré à partir duquel elle fait et toute la force d'ouverture du langage sévère qu'elle livre, tout à coup mais non sans réserve, à un avenir de vérité. Nous avons donc un premier double sens — une possibilité initiale de double lecture — sur le fond duquel, d'une manière étrangement concertée, avec un

1. Fr. 32. : « *L'Un-la-Chose-Sage et Elle seule: elle veut et ne veut pas être dite à la nom He Zeus.* »

2. Pour Héraclite, le divin est au neutre, ainsi que le note Abel Jeannièr. Voir l'un des traités les plus importants, dont le sens est le plus difficile à approcher.

AVERTISSEMENT

Nous remercions les amis qui nous ont encouragée à produire une seconde édition de notre Héraclite. Nous remercions les éditions Budé, qui ont bien voulu en assumer la charge et la couvrir de leur griffe. Nous remercions Monsieur Maurice Blanchot, qui nous a laissé publier en préface les réflexions que sa propre sagesse avait tissées autour du texte. La première édition avait été donnée sous deux titres : un titre de thèse, « Vocabulaire et Structures de pensée archaïque », et un titre de notre choix, « Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots ». Celle-ci conserve le second titre. La disposition du livre mettait à part notre propre méditation à la recherche du meilleur sens, entre les sens acceptables proposés par les chercheurs, et rejetait en appendices la collection des sources, avec la collection des interprétations suffisantes pour fixer un état de la recherche. L'intention était de conserver, pour d'autres et pour nous-mêmes, la moisson d'un long et patient travail. Faite fragment par fragment, la recherche couvrait presque un demi siècle d'études présocratiques, et un demi siècle qui fut, pour ces études, particulièrement fécond. Les appendices ont été présentés dans l'ordre où notre méditation tirait les fragments les uns des autres, par le jeu du rebondissement sur le même vocable, ou sur le même couple de vocables principiels. Toute la collecte n'est pas là, parce que le livre ne traite pas tous les fragments, et parce que les chercheurs n'ont pas fini de proposer des corrections et des interprétations. C'est un travail interminable et toujours en progrès.

Pour cette seconde édition, nous avons allégé l'appareil des appendices, rectifié les index, et ajouté un supplément bibliographique couvrant la période approximative 1956-1966. On observera que l'intérêt, qui fut toujours grand dans les centres de culture germanique et anglo-saxons, semble avoir rebondi dans les centres de culture italienne et hispaniques. La bibliographie espagnole nous était accessible. La bibliographie italienne ne nous est pas directement accessible. Nous avons largement profité des renseignements fournis par M. Rodolfo Mondolfo dans sa traduction de Zeller, et dans les nombreux articles qu'il a eu l'amabilité de régulièrement nous communiquer.

Finalement nous ajoutons en chapitre supplémentaire un article rédigé pour une revue de la faculté d'Alger en 1960. Bien qu'il n'ait pas été

à la fois, en les distinguant les unes des autres. Nul vivant n'est plus là équipé pour connaître un cosmos. Quand elles se rassemblent, les unes avec les autres, quatre en une, *elles font aussi périr tout les vivants !* A la limite, elles-mêmes *disparaissent*, ensevelies dans la cachette de l'Amour. Tantôt elles se cachent partiellement, dans l'emmêlement des membres, de la chair et du sang. Tantôt elles se cachent totalement : et dans ce cas, ou bien en se retirant chacune dans son coin, ou bien en s'ensevelissant toutes dans la Sphère. Elles ne se montrent donc, ni ne sauraient jamais se montrer *que partiellement*: avec des racines enfoncées dans la Sphère, et des ramifications perdues dans les corps des vivants, dans la tension des forces contraires, ou dans la guerre de Philotès et de Neikos.

Le débrouillage est laborieux ! Il en résulte que *jamais le monde ne saurait être perçu en son entier par nul vivant*: non par un effet de l'impuissance, mais par une loi de constitution. Tout rassemblé jouit de soi dans la solitude. Tous dispersés, les uns perdent la conscience des autres. Un vivant-mortel équipé d'organes mixtes est la condition requise pour faire sortir au jour un cosmos, qui ne sort jamais au jour que partiellement. C'est une loi que *le Tout ne soit jamais perçu au jour du monde par aucun mortel*.

Il en résulte encore que la vie des mortels se déroule entre-deux : entre un état de joie solitaire, et un état d'ordre stérile, et dans un monde en partie connu. Il en résulte enfin que la *Haine* en un sens est *force de vie*, et *YAmour* en un sens *force de mort*. Il ne faut pas oublier l'autre sens ! La vie individualisée se maintient au monde pour un temps, et recommence pour des temps, entre la Haine et l'Amour. Que l'un ou l'autre des deux l'emporte, et la vie disparaît, soit au profit d'un ordre stérile, soit au profit de la *Con-fusion*!

Que l'on écarte donc les interprétations pessimistes unilatérales : soit celle qui place le monde, le sensible et celui où nous-vivons, sous la domination de l'unique Neikos ; soit celle qui prend Neikos pour le germe de toute vie. La première est celle d'Alexandre d'Aphrodise, la seconde est celle de Marcion. Les deux sont fausses ! Non seulement Philotès et Neikos sont à l'œuvre tous les deux à la fois dans ce monde, mais même Philotès y demeure la puissance de l'ajustement et de l'harmonisation. Sans Philotès il n'y aurait pas de belles formes désirables. L'histoire du monde est le drame des Amours de Philotès et de Neikos. Quand un Daimon se rapproche de l'autre, des monstres sortent de leur copulation. Quand Philotès l'emporte davantage, elle harmonise les créatures. Quand elle l'emporte toute seule, les membres se tiennent cois et se closent, à la façon d'un poussin qui se ramasserait en boule sous sa mère.

On ne saurait dire non plus qu'il existe deux mondes : un noétique et un esthétique ; un des modèles et un des images. Un seul et même monde se laisse appréhender et sort au jour avec des aspects différents, selon la disposition pensante. Avec une disposition superficielle, le monde offre une surface trompeuse. Pour des hommes, mieux dit, chez eux et sous leur règne, se joue le drame de la vie et de la mort. Pour un démiurge, c'est un beau jeu changeant de combinaisons. Les figures se font et se défont, entre le moment où tout se prend en quatre masses, et le moment où tout est rentré dans la danse de l'Amour.

Les noms de Philotès et de Neikos servent à fixer dans la poésie, et sans doute dans la religion empédocléenne, des affects et des valeurs. Il y a donc bien une question du pessimisme empédocléen. Mais la réponse n'est ni simple ni facile. La qualité du pessimisme empédocléen est singulière, et loin du pessimisme de basse époque. Elle tiendrait toute dans la réponse à faire à deux questions. La première : quelle phase du drame croyait-il vivre, lui, sa cité et le monde méditerranéen alentour ? La seconde : quel moment du drame emporte le haut de la valeur ?

Or Empédocle semble avoir situé son monde au moment de la *rupture de la vie*, ou aux alentours d'un pareil moment, c'est-à-dire sur le chemin vers la décomposition, et sous un règne dominant de la Haine. C'est un monde en effet voué au démon de la sécrétion purulente, et à toutes sortes de mauvais démons. Ce jugement est d'autant plus considérable qu'Empédocle vivait une heure de l'histoire que tous les historiens appellent une *acmé florissante* de la civilisation hellénique : après la menace qui avait asservi la cité d'Héraclite, avant la guerre qui devait ruiner l'hellénisme, dans une Akragas turbulente, mais indépendante et prospère. Qu'il l'ait vécu avec une conscience de décadence oblige à réfléchir. L'expérience historique de l'exil suffirait-elle à expliquer ce singulier ressentiment ? La sienne, et la multiplication des exilés autour de lui ? Tels les membres errants des cités ! La conscience de décadence traduirait alors un sens aigu du mal grec : les rivalités partisans dans la cité et entre cités. Mais l'hypothèse est improuvable ! L'exil ne figure peut-être dans la doctrine que la condition de l'homme. Une hantise de l'exil expliquerait alors au contraire la précipitation du destin historique, son acceptation, ou même son choix.

La seconde question est essentielle. *L'état de sphère* emporte sans aucun doute le haut de la valeur. Or, l'état de sphère est sans membrure : c'est une cachette, et c'est une solitude. Étendu à tout, il confondrait les figures et les formes. La vie dans la cité, l'éthos du citoyen, ne représente ni n'illustre l'état de sphère. Ce n'est pas

CHAPITRE VI

LA PRÉSENCE ET L'ABSENCE

Près de J'Omphalos où Oreste repose parmi les Erinyes endormies, au début de la tragédie des Euménides, Eschyle fait surgir Apollon avec ces paroles :

« Non je ne te trahirai pas, jusqu'au bout je serai ton Gardien,
« *Présent* et de *tout près* quoique *loin absent...* » (v. 64, 65).

Ces paroles répondent par avance à la supplication revendicatrice qu'Oreste prononce dès son réveil :

« Seigneur Apollon, tu as appris à ne pas être injuste, (το μή
« *ἀδικεῖν*)

« Apprends à présent à ne pas être négligent. » (τὸ μή ἀμελεῖν)
(v. 86-87).

Elles contiennent l'idée que la distance spatiale n'empêche pas la proximité divine. Adressant à nouveau sa supplication à Athéna, Oreste exprime sa confiance en disant :

«... étant divine elle *entend de loin*. » (v. 297).

Athéna à son tour surgit en répondant mot pour mot à la foi du suppliant :

«... de loin j'ai entendu. » (v. 397).

Il existe donc un vocabulaire propre à Eschyle pour traduire ce sentiment que *le dieu est là* : il veille et il assiste, sans manquer jamais à son suppliant. Et même son secours répond mot pour mot à la foi du suppliant. Donc, il faut résister au soupçon que le dieu trahirait : il *oublierait* ou il *serait négligent*. Il faut aussi renoncer à échapper à sa vigilance. Dans la troisième ode pythique de Pindare, une jeune femme aimée d'Apollon lui fait des infidélités :

«... cela n'a pas échappé à son regard...

« ... il sait, apprenant la nouvelle par le plus droit des messagers,
« un esprit (vous) percevant tout... » (3^e Pythique, strophe 2).

La statue de l'Artémis à Sparte, quand elle n'avait pas reçu son dû de sang aux fustigations rituelles, se faisait intolérablement lourde à porter dans les bras des desservants. C'était le signe de la *Présence exigeant son dû*.

On peut donc s'exprimer en disant que l'homme de cet âge de culture entretient une *conversation* avec, pour partenaire, *quelque divin* au fond des choses. Mais il a commencé de prendre des libertés dans le maniement des noms divins. Il dit par exemple :

α Quelque Très-Haut, ou Apollon « ὑπατος Σ' αἰωνήτις Απόλλων
α Ou Pan, ou Zeus... » « ἢ Πάν ἰ; Ζεύς »

(Agamemnon, v. 56).

La liberté dans le maniement des noms divins est sur le chemin de l'audace qui les supprime : sur le chemin seulement ; la Grèce n'a jamais eu l'audace de rayer les noms de ses théogonies. Avec une audace à mi-chemin, on remplace les noms divins par quelque *Sens*, formé en jouant à déplacer les lettres et à les arranger autrement (1). Ou par quelques mots nouveaux de vocabulaire sévère et sobre, faits pour dire *la Chose la plus difficile à dire*. Ainsi se serait opéré un véritable transfert des dispositions et des affects, tels qu'un monde de culture les avait façonnés, depuis les dieux vers *la Chose même*. Un nom de chose peut servir à La désigner, ou un neutre pluriel, ou un neutre singulier introduit par l'article « *to* », ou quelque autre mot de vocabulaire sévère et sobre. Plusieurs ont été essayés, et les mêmes n'ont pas toujours été employés avec les mêmes valeurs. L'interprète reste donc en peine de décider si le mot a ou n'a pas la valeur d'un signe pour désigner quelque Chose de suprême, ou quelque Chose à la racine de tout. En même temps les verbes les plus expressifs sont soumis à des usages rigoureux. Ils se rangent par couples à disposer selon des règles précises, et n'admettent pas n'importe quel sujet ni n'importe quel complément. Telles sont les *voies de discours* qui mènent à l'invention de la *Chose Sage*. Qu'on ne néglige donc pas la disposition ni l'élan que les mots ont le pouvoir de convertir, depuis les dieux à la Chose même. On s'apercevra que l'invention d'un discours sévère a coïncidé avec une réforme religieuse peut-être, et sûrement avec une mutation de l'homme. L'homme d'Occident a réussi à convertir vers la *Chose même* l'élan avec lequel il visait le divin, et la piété avec laquelle il cherchait à conjurer une présence dans ses idoles ou à converser avec ses dieux.

Le Fragment 72 (2). Est-ce un hasard si le mot dont Eschyle se sert pour exprimer la relation du dieu à l'homme, quand cette

(1) Cf. Appendice, Étude du fragment 52.

(2) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 72.

relation se fait dure à soutenir et, de la part du dieu, exigeante, a aussi servi à Héraclite à exprimer la relation *de l'homme* au *logos* ?

« ..ω μάλιστα διηνεκώς όμιλοῦσι λόγω [τω τά δλα διοικούντι] τούτω
« διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ήμέραν έγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. »

« Ce logos avec lequel ils vivent dans le commerce le plus constant, « ils s'en écartent ; et les choses qu'ils rencontrent tous les jours, « elles leur semblent étrangères. »

Le fragment a été transmis par Marc-Aurèle parmi plusieurs autres que Marc-Aurèle cite simplement en disant de ne pas oublier Héraclite quand il dit que... Or Marc-Aurèle passe pour une mauvaise référence parce qu'il a cité de mémoire, et commenté avec des préjugés de stoïcien. Dans le fragment 72 il commente le logos en ajoutant : « celui qui gouverne tout ». Il aurait entendu le logos *héraclitéen* au sens du logos *stoïcien*. Une autre possibilité serait qu'il ait fait un rapprochement entre le *logos* dont il est question au fragment 72, et la *gnomé* dont il est question au fragment 41 : l'un et l'autre gouvernement. Le rapprochement serait à mettre sous sa responsabilité, mais n'est pas forcément sans valeur. Même en laissant tomber la glose impériale, le fragment se compose encore de deux membres de phrase, dont le premier au moins sonne authentique.

Cela se reconnaît au fait que ce membre de phrase se laisse enfermer dans un couple, et même dans un couple bien connu. Quand ils s'en *rapprochent*, ils s'en *écartent*. Les mots de vocabulaire sévère et sobre pour désigner le couple sont : '« συμπερόμενον-διαφερόμενον » = *l'un-porté-vers-l'autre*, *l'un-porté-à-l' envers-de-V autre*. L'un et l'autre représenteraient des choses à mettre ensemble : une *syllapse* (1). Elles pourraient se prendre, alternativement ou simultanément, dans le sens où elles se rejoignent, dans le sens où elles s'écartent.

Soient les deux termes : *le Logos* et *l'homme*. D'une façon ils se rapprochent comme pour s'unir et s'identifier. D'une autre façon ils s'écartent et vont chacun de leur côté. Ainsi entendue la phrase n'accuserait pas forcément les hommes, parce qu'ils manqueraient d'amitié ou d'intelligence pour un Logos qui demeure toujours tout près, et gouverne à leur insu leur existence ; elle constaterait simplement que, du Logos à l'homme, existerait une relation exprimable selon la double direction du *se rapprocher et s'éloigner*.

(1) Cf. Pius loin, dans le même chapitre, l'interprétation du fragment 10.

c'est-à-dire, par un retournement rapide et radical. Cette réponse reste naturellement largement interprétative.

Le fragment 34 (1). Les verbes exprimant *l'être-près* et *l'être-loin* sont rapprochés par Héraclite, comme par Eschyle, dans une formule ressemblante et même plus audacieuse. Eschyle dit que « même loin le dieu est toujours là, tel un bon Gardien pour son suppliant ». Héraclite **dit** que : même là les hommes sont toujours loin, ou toujours absents. Les hommes sont alors clans la fonction de « ceux qui écoutent ».

« ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι ἴ φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ
« παρέοντα ἀπειναί. »

« Les incapables, en écoutant, ressemblent à des sourds ; c'est « pour eux que la parole dit : présents ils sont absents. »

Le texte est rapporté par Clément d'Alexandrie, parmi une série de citations destinées à montrer que les Grecs avaient emprunté leur sagesse aux écritures hébraïques. Plus particulièrement parmi quelques autres, destinées à prouver que les Grecs possédaient une notion de l'unicité divin. Clément vient de citer des formules un peu obscures (fragments 32 et 33) ; les formules obscures amènent la citation biblique : « que celui qui a des oreilles pour entendre entende » ; la citation biblique à son tour amène par association la formule héraclitéenne. Clément a probablement aussi dans la tête une autre parole fameuse : « ils ont des oreilles et ils n'entendent pas ».

Ces rapprochements ne prouvent pas qu'Héraclite ait pillé la Bible, et encore moins, que le diable lui ait soufflé par avance des textes évangéliques pour jouer un tour au Seigneur. Mais le souci de ne pas projeter sur Héraclite les intuitions chrétiennes ne doit pas rendre aveugle et sourd aux accords manifestes. Il faut les reconnaître, et essayer de les expliquer autrement que par des hypothèses naïves, telles que le plagiat des écritures, ou quelque vol prométhéen. Or, Héraclite a introduit sous forme de citation le rapprochement des contraires : « présents ils sont absents ». Il y a un « dit » qui témoigne. Ce dit faisait probablement partie d'un vieux fonds traditionnel auquel Eschyle avait également accès. Cela ne retire pas à Eschyle le mérite d'avoir formé avec les mots l'idée que le divin est soustrait aux conditions de la location spatiale. Ni à Héraclite le mérite d'avoir formé d'autres idées originales à lui propres. Il est probable que la formule : « En écoutant ils sont comme des sourds » appartient au même matériel. Ce qui reste à Expliquer alors, c'est l'accord entre un vieux matériel gnomique de tradition grecque et le style de la Bible.

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 34.

Si on élimine les emprunts, il reste deux hypothèses possibles : il faut admettre que les formules concernant *les choses divines*, ou *les plus grandes choses*, circulent à travers les milieux spéciaux qui font métier de conserver les *noms* et les *dits* sur des aires plus vastes, et selon des voies de communication plus mobiles que l'on imagine d'ordinaire, ou qu'on ne prouve scientifiquement. Ou bien, il faut admettre qu'un certain nombre de formules se retrouvent identiques, parce qu'elles s'inscrivent naturellement dans des schémas qui se forment spontanément les mêmes dans des traditions différentes. Quelque chose d'humain les imposerait en divers lieux à certains âges de l'homme.

De la bouche à l'oreille. La formule « en écoutant ils sont comme des sourds » s'inscrirait dans un schéma que l'on peut appeler le schéma de la transmission de la bouche à l'oreille. Il divise les fonctions ainsi : entre un *maître premier parlant*, un ou des élèves *écoutants*, un ou des *témoins seconds parlants*. A la fonction de *second parlant* appartient de *savoir écouter et savoir parler* : certains ne savent ni écouter, ni parler (D. K. 19). Quand et comment apparaît la distinction que le français traduit par écouter et entendre ? Le modèle en aura été sans doute l'expérience de l'échange entre hommes de langue différente, par exemple, entre Grecs et Barbares : d'une certaine façon les Barbares sont, d'une autre ils ne sont pas *des sourds*. De là, le progrès irait à :

1° Appliquer la même distinction à *l'œil* : ils sont et ils ne sont pas *des aveugles*. La transposition ne va pas de soi, parce que les choses se montrent, ou semblent se montrer, avec même visage pour le Grec et pour le Barbare. Grec et Barbare s'entendent par signes. Voici peut-être pourquoi on écrit :

« Les yeux sont des témoins plus sûrs que les oreilles. » (D. K. 101 a).

Il est plus facile en effet de trouver « ils ont des *oreilles* et ils n'entendent pas », que de trouver « ils ont des *yeux* et ils ne voient pas ». Car chacun *entend* sa langue, et *écoute* la langue de l'autre comme un bruit. Mais il faut être très sophistiqué déjà pour s'apercevoir que chacun vit enroulé dans la *vision* d'un monde à soi !

2° Ramener ce qui parle *aux yeux* au même niveau que ce qui parle à *l'oreille*, en ramenant l'un et l'autre à une *langue mal entendue* ;

3° Discerner une *fonction commune* au-dessus des yeux et des oreilles. Xénophane l'aurait encore mal fait quand il a écrit : « tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il écoute. »

Mais Empédocle l'aurait déjà bien fait quand il a écrit :

«... n'accordant pas plus de créance à la vue qu'à l'audition, « ni à l'ouïe sonore qu'aux perceptions de la langue, ne la retire

trois, Héraclite serait celui qui se tient *le plus près des choses*, le plus près de réussir à coller l'un contre l'autre le *tissu du discours et le texte du monde*. Parménide, le plus loin, avec un écart grandissant entre l'austérité d'un discours pur, et la tromperie d'un masque à démystifier.

Si cette analyse est valable, il faudrait conclure que les formules héraclitéennes auraient été composées pour la transmission de la bouche à l'oreille. On sait qu'elles ont été écrites, et, selon la légende, disposées écrites dans le temple à la garde de la déesse. Mais elles ne seraient pas le fruit d'une civilisation du livre. La bonne méthode reconstitue, autant que faire se peut, l'arbre généalogique des fragments transmis, tels qu'on les tient. Mais il ne faut pas oublier qu'on peut faire très peu, non seulement par accident historique, mais même par la nature des choses. Qui sait si les fragments qui restent, même se ressemblant beaucoup, dérivent forcément l'un de l'autre ? Ou si entre les uns et les autres ne courent pas les fils de plusieurs transmissions de la bouche à l'oreille ? On ne peut pas faire autre chose que de travailler avec le matériel qui reste. Mais on ferait les sots si on oubliait tout le matériel perdu.

Le fragment 34 rapproche les deux expressions : « en écoutant ils ressemblent à des sourds » ; et : « présents ils sont absents ». Toutes deux vraisemblablement de tradition, et de la même. L'invention héraclitéenne aurait encore consisté à rapprocher les deux dans un raccourci qui signifie : *être présent*, c'est la même chose que *savoir entendre*. *Être absent* ou *s'écarter*, c'est la même chose que ne savoir *ni entendre ni parler*. La *présence* se fait *conversation*. La *Présence* est aussi une « ομιλία ». Ce mot ajoute l'idée de *concitoyenneté*, et presque de *cohabitation*. Qu'ajoute donc le vocabulaire proprement *présentiel* ? ce que connote très bien le vers d'Eschyle : à la proximité, une idée de *bonne volonté efficace* et de *sévérité vigilante*. La *Présence* est comme une amitié divine !

Présence-Absence règne au fragment 34 entre un *Parlant* et des *écoutants incapables*. Au fragment 1 elle règne entre un *Logos* et des *écoutants incapables*. Le *Logos* est désigné comme *celui-ci*, c'est-à-dire probablement la *leçon présente*, ou l'enseignement du maître. Le fragment 50 à son tour suppose une relation *identité-différence* établie entre *moi le maître* et le *Logos* :

« οὐκ ἐμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι. »

« En écoutant non pas moi mais le *Logos* il est sage de tomber d'accord pottí- confesser la même chose : (tout, est un) (1). »

(1) Cf. Appendice, bibliographie pour le fragment 50.

La relation *Présence-Absence* régnerait donc *entre trois termes* : *moi le maître*, le *Logos*, et les *hommes*. Quand les choses se passent bien, comme au fragment 50, tous tombent d'accord pour dire la même chose, avec le maître et avec le *Logos* : ils se réunissent *entre eux* et à *l'Un*. Le fragment 72 au contraire exprime les choses quand elles se passent mal, ou simplement quand elles se passent comme à l'ordinaire : à l'ordinaire, les hommes ne tombent pas d'accord ni entre eux, ni avec la leçon du maître. En fait, ils sont d'accord avec ce qu'enseigne la leçon, parce que malgré leur aveuglement, leur incapacité et leur somnolence, tout ce qui leur arrive, eux-mêmes tels qu'ils arrivent, tout se passe conformément au *Logos*. Mais *ils ne le savent pas*, ou *ils ne le parlent pas* !

Si telle est bien la doctrine il faudrait lire un jeu de mots supplémentaire entre les expressions : « λόγῳ ὁμιλοῦσι » « ὁμολογοῦσι ». Le fragment 72 met « λόγῳ ὁμιλοῦσι » pour dire la même chose que le fragment 50 dit avec « ὁμολογοῦσι ». Le fragment 72 oppose « λόγῳ ὁμιλοῦσι » à « διαφέρονται ». Et le fragment 51 à son tour oppose « διαφερόμενον » à « ὁμολογέει ». On a proposé de remplacer au fragment 51 « ὁμολογεῖν » par « συμφέρεσθαι ». C'est bien inutile ! Le jeu des équivalences verbales indique de lui-même que : *cohabiter avec le Logos* (λόγῳ ὁμιλεῖν) cela revient au même que : *tomber d'accord pour dire la même chose* (ὁμολογεῖν) ; et que : *se réunir* ou *être portés l'un vers l'autre* (συμφέρεσθαι).

Quant au second membre du fragment 72, s'il faut le conserver, il concerne *tout ce qui arrive* : *l'événement*. Sans faire de différence entre la naissance des hommes et l'occurrence des choses. Tout arrive selon que le *Logos* enseigne. La même relation circulerait donc d'une part entre *l'homme et le Logos*, et entre *l'homme et l'homme* ; ou entre trois termes : *un maître, un élève, un Logos*. Et la même d'autre part circulerait entre *l'homme et le Logos*, et entre *l'homme et la chose* ; ou entre trois termes : *l'homme, la chose, le Logos*. L'homme se réunit à la chose même, quand il sait parler pour la dire comme elle est. Au contraire, quand l'homme ne sait plus ni lire, ni parler, le monde entier prend la couleur de l'étrangeté ! L'inférence est suspendue à un *si* et de nature largement interprétative.

Le fragment 91b (1). — Le fragment 91b consiste en trois paires de verbes contrastés venus après la citation plutarquienne du fragment du fleuve :

(sujet inconnu) disperse et rassemble, (σπείδνησι συνάγει)
 (sujet inconnu) tient ensemble et s'en va. (συνίσταται ἀπολείπει)
 (sujet inconnu) s'avance et se retire, (πρόσεισι ἀπεισι)

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour les fragments réunis 91, 49 a et 12.

Si enfantine et fantastique que cette manière de lire sonne pour un moderne, elle est de suggestion antique, à savoir de Sénèque, et sans doute d'après une tradition. Elle introduit dans une problématique indiscutablement archaïque.

3^e hypothèse: les eaux coulent, l'arrangement des choses alentour ne change pas. Ce mode de lecture renverrait à l'intuition naïve : rien ne suggère mieux la permanence et l'immobilité qu'un paysage avec un fleuve. Paris change ; qu'est-ce qui reste le plus semblable à soi-même ? Évidemment la Seine !

S'il faut choisir entre les trois hypothèses, est-il permis de préférer la plus naïve ? Et de croire que la plus archaïsante a le plus de chances d'être la bonne ? Elles ne sont d'ailleurs pas incompatibles l'une avec l'autre. Paris restera aussi longtemps qu'on continuera à appeler la Seine par son nom (1).

Une abondante discussion critique réussit à reconstituer de façon problématique un arbre généalogique pour la transmission des variantes des trois fragments du Fleuve parvenus à la connaissance des modernes (Frag. 12, 49 a, 91). Il ne faut oublier ni les fils de la transmission de la bouche à l'oreille, croisant les fils de la transmission de livre à livre, ni les énoncés perdus à mettre derrière les énoncés couchés dans des textes célèbres. Même les érudits les plus compétents ne sont pas d'accord pour choisir ce qu'on peut considérer comme un énoncé original. La solution la plus drastique n'en conserve qu'un : le fragment 12 corrigé. La solution la plus raisonnable en conserve deux : le fragment 12 émondé, et un fragment perdu à remettre par derrière les énoncés célèbres de Platon et d'Aristote (2) :

« Tu n'entrerais pas deux fois dans le même fleuve. » (Cratyle 402a).

« Il n'est pas possible d'entrer deux fois dans le même fleuve. » (Mét. Gamma 5. 1010 a).

Que l'on vise directement le cœur du débat ! On fixera deux points :

I^o Le Fleuve héraclitéen est bien un fleuve concret : celui que je pourrais appeler par son nom, et dans lequel je vais me baigner. Il fait partie des choses présentes dans le monde alentour. Il n'est pas un fleuve purement symbolique. C'est dans le bain que se

(1) Une quatrième hypothèse serait : le Fleuve est un dieu. Le sentiment d'une puissance divine, qui se manifeste également dans le Fleuve et dans son nom, en assure l'unité pour un archaïque.

(2) La plus drastique est celle de G. S. Kirk. La plus raisonnable est celle de H. Cherniss. Pour d'autres solutions, en particulier celle de A. Rivier, cf. Appendice, bibliographie pour les fragments du fleuve.

réalise une perception aussi difficile que celle de la structure contrariée de la *chose donnée*.

Ce point est important, parce que la lecture symbolique ne serait pas tout à fait de même âge que la lecture héraclitéenne. La lecture symbolique relève, dans le contexte phénoménal, des *signes*, qu'elle fait entrer dans le contexte du discours. Ils se mettent à marcher tout seuls, et leur sens change, en s'éloignant de plus en plus de la chose même. A l'âge d'Héraclite et par lui-même, le processus commence à s'accomplir. Il n'était pas accompli. L'artisan en discours commence à s'étonner de sa puissance. Il manie des signes trempés dans les eaux d'origine : c'est le cas de le dire ! et il croit pouvoir, en les arrangeant comme il faut, faire sortir le secret que la Physis cache sous les couleurs et les parfums. Il l'avait si bien cru, qu'il se scandalise parce que les choses et les mots résistent : les choses et les mots ne cessent de *se contrarier*. L'artisan en discours vit donc entre les deux et sur leur champ de bataille : entre un phénomène à lire comme un texte cryptique, et des formules, ou des poèmes, à composer comme autant de petits cosmos.

Viendra la génération qui abusera du pouvoir des mots : la génération de Cratyle et de Protagoras, ou la génération du « discours pour le discours ». Le dérèglement de ses jeux gaspille les trésors accumulés : il oblige à formuler le canon sévère d'une logique, et l'ascèse d'un retour à la chose même. L'homme retrouve alors, d'un côté, des choses qui ne parlent plus, et de l'autre, des mots qui ne sont plus rien que des mots, inaptes à servir à la divination. L'homme d'Occident a conquis sa sobriété. Quant aux retardataires, enlisés dans les vieux chemins des grammairiens théologiens, ils continuent bien de traduire les théogonies en physique, et les physiques en théogonie, mais leurs signes ne sont plus trempés dans les eaux d'origine. Leurs signes prennent des sens nouveaux et de plus en plus sophistiqués, variant avec les modes idéologiques, et de plus en plus loin de l'intuition naïve. A la fin, on tient d'un côté des théogonies baroques, de l'autre des métaphysiques romantiques, et on opère les traductions avec un grand sérieux d'herméneute ! Mais on a perdu l'art de jouer avec un éternel enfant !

Il vaut la peine de décaper l'image du fleuve des idéologies accumulées. En remontant du plus tardif au plus ancien :

E) Le sens donné par le commentaire de Porphyre au fragment 77 : le baigneur entrant dans le fleuve c'est... l'âme s'incarnant dans la matière, attirée par le désir de jouir avec un corps. *Les corps* sont donc en fluence. On les oppose à une âme qui, elle, se ramasserait en soi et sur soi ;

c'est la contrariété en éclatant qui sélectionne des règnes. On pourrait donc rapprocher le fragment du fleuve et des baigneurs, du fragment de l'eau, des hommes et des poissons : *

« L'eau est salubre et néfaste : pour les poissons salubre, « pour les hommes néfaste. »

Et de même :

« Le Fleuve est toujours le même et toujours différent ». Toujours différent pour des hommes qui se baigneraient dedans, toujours le même pour... les donneurs de noms ?

Quoi qu'on fasse pour réduire l'activité de ces baigneurs, ils sont là présents dans le contexte des choses, avec une fonction de témoins. Et s'ils se font donneurs de noms, ils ne sont pas tellement éloignés de se faire mesureurs. Cratyle et Protagoras montrent le bout de l'oreille ! A moins que l'on n'exorcise radicalement l'homme mesure, en rayant tout à fait les baigneurs. C'est le parti qu'a pris A. Rivier. Il lit donc :

« Ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. »

« Pour ces fleuves, les mêmes, d'autres et d'autres eaux surviennent (1). »

Maintenant, si on retire de la formule les hommes allant se baigner à la rivière, il faut bien les retrouver ailleurs, puisqu'il existe une tradition pour eux, et même une tradition assez forte pour avoir suggéré de les introduire en forme de datif pluriel dans une formule qui ne les aurait pas contenus. Il faut probablement les prendre dans la formule victime de la correction trop ingénieuse de Cratyle. Et derechef, ils attesteraient aussi l'existence d'une formule perdue. Qu'on la relève donc sous l'énoncé le plus ancien : c'est l'énoncé de Platon : « Tu n'entrerais pas deux fois dans le même fleuve ».

Elle dit quelque chose d'autre que la formule D. K. 12, et non seulement quelque chose d'autre, mais même quelque chose de

(1) Cf. A. Rivier : texte cité page 160 à 164, et « Un emploi archaïque de l'analogie ». Avec des arguments grammaticaux contre l'emploi du participe pluriel au datif. Approuvé par H. Frankel (Wege und Formen, p. 78, η. 3).

A. Rivier m'Wertit par lettre : Vous insistez sur le témoin et le donneur de noms. Faites attention au nominalisme. Il faut donc corriger encore et dire : Le Fleuve possède son nom, qui le donne sous la forme de l'unité. Mais il y a tout de même eu un moment dans l'histoire où l'homme a pris conscience de son pouvoir de donneur de noms. Parménide en avait pris conscience, (cf. Fr. 19). L'école de Cratyle résulterait-elle d'une intervention de l'école Eléatique dans l'école héraclitéenne ? Entre la génération d'Héraclite et la génération de Cratyle, il y aurait cette différence : Héraclite accepte le nom tel que la tradition le lui apporte. Cratyle sait que des hommes l'ont donné.

légèrement discordant. Quelque chose comme l'objection ingénieuse de l'élève qui aurait trop bien compris l'expérience du baigneur. Par manière de jeu, que l'on essaye donc de ranger les formules dans l'ordre dialectique plausible d'une conversation imaginaire entre maître et élève :

— Leçon du maître :

« Le fleuve est *toujours le même et toujours différent*. »

En commentaire à *toujours différent* : « pour des hommes qui iraient se baigner à la rivière, d'autres et d'autres eaux leur coulent dessus ».

— Objection ingénieuse de l'élève qui a trop bien réalisé l'expérience de la rivière :

« Tu n'entrerais même pas *deux fois de suite* dans le même fleuve. »

— Réponse du maître :

« *Oui et non* ». En manière d'explication : réédition de la première formule : « Pour *les mêmes* fleuves, d'autres et d'autres eaux surviennent ».

La même chose peut se dire, et a probablement été dite un moment donné le long de la tradition :

« *Nous entrons et nous n'entrons pas* dans les mêmes fleuves. »

— Renchérissement à l'objection, ou difficulté du disciple sophistiqué :

« Tu n'entrerais même pas *une fois de suite* dans le même fleuve (1). »

(1) H. Cherniss maintient « pour les baigneurs ». Il fait remarquer qu'ils sont nommés au pluriel. Cela voudrait dire que plusieurs hommes entrant dans le même fleuve, chacun reçoit une eau différente. Le fragment serait alors à lire dans le contexte du fragment 2. Pour tous, le logos est le même. Chacun s'enferme dans la vision d'un monde à soi. Dans ce cas, il y aurait une progression entre le fragment 12 et le fragment 91 ;

— Pour plusieurs hommes entrant dans les mêmes fleuves, d'autres eaux leur coulent dessus.

— Pour le même homme entrant dans le même fleuve, d'autres et d'autres eaux lui coulent dessus.

Et en continuant on pourrait imaginer l'objection :

— Tu n'entrerais pas deux fois de suite dans le même fleuve, (continuer comme plus haut).

La difficulté est que *d'autres et d'autres eaux* suggèrent déjà l'écoulement sur le même homme. C'est pourquoi nous avons mis *d'autres*. L'avantage est de montrer comme l'attention a été attirée sur le fait de *l'écoulement*. Pour plusieurs lp. place fait la différence. Pour le même, il prend avec l'écoulement conscience du temps. Il vit le temps dans l'écoulement. Sittel est le cas, il y a encore un progrès entre l'objection qui introduit *deux fois*, et l'objection qui introduit *une fois*. Ce progrès suppose une méditation plus avancée du problème du *temps*, faite probablement à la lumière des discussions de Zénon d'Elée. On arrive donc à ce même résultat que Cratyle modifie la doctrine héraclitéenne, parce qu'il connaît les discussions éléatiques.

« - - και ψυχαι δε απο των υγρων αναθυμωονται. »

« Les âmes aussi montent en vapeur de la chose humide. » (d'après Arius Didyme).

Mais ce dit des âmes est hautement suspect. Arius Didyme rapporte une opinion de Cléanthe le Stoïcien sur la théorie de Zénon : pour Zénon, l'âme est une évaporation douée de sensibilité. Cléanthe le Stoïcien serait donc responsable pour l'assimilation de la théorie de Zénon à la théorie d'Héraclite. La mise en mots est stoïcienne. Il n'y a donc pas de raison de penser qu'Héraclite lui-même ait rapproché le Fleuve et les âmes. Tout ce qu'Héraclite a dit de sûr, c'est que quelque chose, qu'il appelle *psyché*, s'humidifie ou s'assèche, passe en eau ou passe en fumée (1).

Il reste qu'une *âme en fumée* pourrait être dite *s'en aller* de tous côtés. Une *âme en eau* pourrait être dite *fuir*. Des formules de ce type signifieraient bien quelque chose comme l'inconsistance de l'âme : sans assurer d'ailleurs qu'il s'agisse d'âme humaine, ni d'âme au sens psychologique du mot. Mais les formules n'ont pas été écrites, ou, si elles ont été écrites, elles ne sont pas parvenues jusqu'à nous.

B. Comme sujet possible, il resterait un neutre pluriel désignant *toutes choses*, ou un neutre singulier désignant *la Chose*.

Faut-il pourtant nécessairement choisir et nommer le sujet ? Ces couples de verbes ne constitueraient-ils pas à eux seuls des catégories du discours héraclitéen ? Les pièces maîtresses de phrases possibles ? Qu'on essaye donc d'y accrocher plusieurs sujets possibles. Ils seraient parvenus détachés justement parce qu'ils sont détachables : cela montre qu'on peut les nommer tout seuls, ou les nommer en leur faisant un sort dans quelque proposition au choix. Qu'est-ce qui peut *dispenser* et *rassembler* ? Le vent sans doute. Il peut disperser ou rassembler la fumée. Qu'est-ce qui peut *tenir ensemble* et *s'en aller* ? Les pièces d'une construction. Qu'est-ce qui peut se *rapprocher* et *s'éloigner* ? L'eau de la rivière. Mais on peut songer à beaucoup d'autres choses, et même à des choses qui forment des sens meilleurs. On peut songer à des danseurs, nouant et dénouant leurs figures. On peut songer aux hommes dans la rue, quand la circulation va son train désordonné, ou quand son train s'ordonne comme pour une procession. On peut

(X) H. Chemiss traite la seconde partie du fragment 12 comme une paraphrase pour le fragment de la circulation des formes (31). La Psyché remplace le Feu : la terre tourne en eau, et l'eau tourne en âme.

Les stoïciens seraient responsables pour avoir lu les fragments du Fleuve en terme d'âme, c'est-à-dire pour signifier l'inconsistance de l'être humain. Tandis que Plutarque et Simplicius les auraient lus en termes de devenir, c'est-à-dire pour signifier l'inconsistance de tout ce qui appartient à un ordre du devenir. Cf. Appendice.

songer aux pièces du jeu sur le damier, quand un bon joueur forme des configurations significatives, ou quand le coup joué rompt la configuration. On peut songer aux lettres de l'alphabet, quand on fait de beaux calembours en les déplaçant. On peut songer aux soldats sur le champ de bataille, aux astres dans le ciel, etc. ! Tous ces exemples illustrent le fait que *la Chose se laisse lire de façons différentes*: en prenant tout ensemble ou un par un, de grands ensembles ou de petits, de façon à former un sens, de façon à n'en point former. Cela dépend selon que le joueur ou le stratège voit plus ou moins loin. On jurerait qu'un dieu y voit le plus loin, et réussirait à former des sens à lui, même avec des badauds qui courent dans la rue, ou avec les pièces que des enfants déplacent sur l'échiquier des grandes personnes (1).

Le fragment 10. Les couples dynamiques du fragment 91 seraient comparables aux couples statiques du fragment 34 : *être-présent*, *être-absent* ou *être-prochain*, *être-lointain*. Ils connoteraient les mêmes valeurs. Il faut encore rapprocher cette espèce de catégories, que constituent des paires de verbes contrastés, de l'espèce de catégories énoncée avec des adjectifs ou des participes neutres : celles que le fragment 10 appelle des *synapses* ou des *syllapses*.

« συναψιες \ καλ ο1 }x συμφερόμενον διαφερόμενον, συναδον
« συλλαψιες I
« διαδον · [καί] εκ πάντων εν και εξ ενός πάντα. >•

«... Choses prises ensemble (sont) : *par entiers* et *par morceaux*,
« *l'un-porté-vers-l'autre*, *l'un-porté-à-l'envers-de-l'autre*, *chanté-d'accord*,
« *chanté-chacun-dans-son-ton* ; (et) *Un-à-partir-de-toulet tout-à-partir-
« de-Un (2).* »

On ne saurait faire mieux à présent que de prendre pour base de l'étude la belle interprétation de G. S. Kirk. Ses particularités sont celles-ci :

1° La lecture *syllapses* au lieu de *synapses*: le mot désignerait des choses *prises ensemble*;

2° *Syllapses* est pris pour le sujet de la phrase ;

3° Les trois premiers couples ne désigneraient pas des contraires, au sens où le froid et le chaud sont contraires, ni au sens où le sont le jour et la nuit : ni *appréciations relatives*, ni *phénomènes alternatifs*. Ils désigneraient des *façons contraires de prendre* les

(1) D'après l'interprétation de*B. Snell pour le fragment 75. (Die Sprache Heraklits-Hermes, 1926).

(2) Cf. Appendice, bibliographie pour le fragment 10.

Traduction anglaise de G. S. Kirk :

« Things taken together are whole and not whole, something which is brought together and brought apart, which is in tune and out of tune : out of all things can be made an unity, and out of unity, all things. »

Il semble que G. S. Kirk ait rendu sa propre perception de la situation archaïque en choisissant sa traduction : *choses prises ensemble*. La traduction refuserait de distinguer les *êhoses prises*, et un homme ou un *sujet prenant*. Un moderne s'exprime en disant : ce n'est rien qu'un point de vue sur les choses. Et ce disant il oublie que le point de vue est le lieu de la promenade où l'on s'arrête pour jouir du paysage. Que l'on rende donc à l'expression sa saveur d'image, à l'image sa saveur de réel vécu, et on sera déjà moins loin d'une position archaïque. Que l'on renonce à s'exprimer en disant : un *homme-sujet* a deux façons contraires de prendre des *choses-objets*. Non ! Il vaut mieux utiliser la voix moyenne de la conjugaison. Les choses se donnent comme ceci, et puis comme cela ! Tout le contenu de l'expérience phénoménale oscille d'un sens à l'autre. Il oscille du sens au non-sens ! Cela fait une difficulté ! Cela fait une énigme ! Quelque chose à découvrir se cache là-dessous ! Un moderne y découvrirait peut-être la projection d'une structure de la psyché. Ou même, une occasion d'exercer le pouvoir de choix de l'esprit. Mais l'ancien archaïque ne sait pas saisir le drame de l'esprit autrement qu'au miroir de l'univers. Son propre drame apparaît dans le drame de l'univers !

Maintenant, si l'on ajoute à la phrase : *pour l'homme*, les choses se montrent comme ceci. Le contraire serait vraisemblablement : *pour le dieu*, les choses se montrent comme cela. *Pour l'homme* : tout court dans tous les sens, ce n'est rien qu'un tas de fumier, tous chantent dans tous les tons et hors de ton, et finalement, rien ne fait plus aucun sens. *Pour le dieu* au contraire : tout se rassemble, tout compose un très bel arrangement, tous chantent en harmonie, et finalement, se forme un sens. On peut s'exprimer encore autrement en disant que : lorsque tout chante en harmonie et fait un sens, alors *du dieu se montre*. Lorsque tout chante hors de ton, et rien ne fait aucun sens, alors c'est *de l'homme*. Mais si quelque maître ou quelque disciple croît en intelligence jusqu'à réaliser l'alternance nécessaire, ou même l'harmonie secrète des deux, alors c'est *la chose sage* (1)

Qu'on essaye à présent sur les verbes détachables du fragment 91

(1) Cf. Fr. D. K. 102 : « Pour le dieu toutes choses sont belles et bonnes et justes. Mais les hommes prennent les unes pour injustes et les autres pour justes ».

L'énoncé est remarquable. Dans le premier membre les choses sont le sujet, et le dieu apparaît au datif singulier. Dans le second membre, les hommes sont le sujet d'un verbe signifiant prendre. On peut donc dire : quand toutes choses sont justes, le divin se montre. Mais quand l'homme devient le sujet qui les prend, alors l'opposition du juste et de l'injuste se manifeste. Cela ne signifie pas que l'opposition du juste et de l'injuste ne soit pas valable. Au contraire, dans un domaine de l'homme, il est nécessaire qu'elles se fassent jour. (Authenticité contestée par Wilamowitz, Herakles II, 68, à cause de la dissymétrie de la phrase.)

les deux sujets : les *contraires* et *toutes choses*. On peut écrire : *toutes choses* tiennent ensemble ou s'en vont. Elles constituent un cosmos justement parce qu'elles ne tombent pas toutes à la fois les unes sur les autres, et ne s'écartent pas aux quatre coins à l'infini. On peut écrire : *les contraires* se rapprochent et s'éloignent. Quand ils sont le plus près, c'est alors qu'ils sont le plus loin, juste comme le blanc et le noir, qui ne sont si blanc ni si noir que par leur contiguïté. Voici donc deux sujets pour un. Mais ils ne conviennent pas également bien aux deux paires de verbes .

L'image de l'échiquier vient en aide. Pour que les pièces fassent un arrangement sensé, il faut qu'il y ait bataille. Et pour qu'il y ait bataille, il faut qu'il y ait des blancs et des noirs. On combine alors harmonieusement *toutes les pièces*, et *les blancs et les noirs*, pour faire sur l'échiquier une configuration significative. De même : *toutes choses* et *les couples contraires*. Il faut les partager en deux camps pour pouvoir les rassembler et les opposer dans un arrangement significatif. Mais est-ce plus qu'une métaphore ?

Il faut-aussi remarquer que le « diapheromenon » (διαφερόμενον) qpi fait un des côtés de la syllapse au fragment 10, devient le sujet au fragment 51.

« οὐ ξυνισσιν δικως διαφερόμενον έουτω όμολογεί · παλίντροπος άρμονή
« δικωσπερ τόξου καί λύρης. »

« Ils ne comprennent pas comment *la chose allant en sens contraire*
« dit justement *la même chose* (1). »

On peut lire encore autrement :

« Us ne comprennent pas comment *la chose allant en sens contraire*
« va justement *dans le même sens*. »

Un participe pris nominalement, avec ou sans l'article neutre, devient le sujet de son propre contraire pris verbalement. Il importe peu alors qu'on énonce les catégories par couples de verbes, à la troisième personne du singulier, ou par couples de participes. Le verbe fait la pièce maîtresse de la phrase. On lui accroche son propre contraire pour sujet ; ou on énonce deux verbes contraires juxtaposés avec le même sujet. Le sujet au pluriel serait *toutes choses*. Au singulier serait *la Chose*, déterminée chaque fois par le contenu sémantique du participe. Entre *la Chose* et *les choses* il y a justement le rapport énoncé par le quatrième couple du fragment 10 : on est toujours sur le chemin entre les deux dans un sens ou dans l'autre.

Ce qui importe, c'est que les verbes, pièces maîtresses de phrases

(1) Cf. Platon — Banquet, 187a : il dit que l'Un quand il s'écarte dans les deux sens, tombe justement d'accord avec lui-même, comme l'harmonie de l'arc et de la lyre. (Cf. D. K., p. 162, note).

d'accord pour dire ensemble la même chose : alors règne *la Chose Sage* !

Dans le texte d'Eschyle, la relation règne entre *l'homme et le dieu*. Il n'est donc pas impossible que le vocabulaire présentiel ait appartenu à quelque registre traditionnel auquel Eschyle et Héraclite auraient eu également accès. Traditionnel où et pour qui ? La réponse la plus plausible dirait : là où Eschyle et Héraclite ont, été élevés, et dans des communautés qu'ils ont pu connaître. Or Eschyle a été élevé à Éleusis. Et Héraclite appartiendrait à une famille royale et sacerdotale dépositaire de cultes importés d'Attique en Ionie. Le double indice ne pointe donc ni vers des religions étrangères, ni vers des sectes aberrantes. Il pointerait vers les cultes les plus classiques, et plus précisément les cultes Démétriaques. La présence serait alors en effet celle que les rites conjurent dans la statue. Le vocabulaire se serait formé parmi les conservateurs des formules et des légendes, et dans les familles mêmes en charge des cultes.

Ce n'est qu'une hypothèse. Mais *si* elle valait, on serait mieux à même de définir en quoi au juste a consisté l'invention héraclitéenne. Sa conversion se serait accomplie en deux temps :

I° Le drame que le fidèle avait appris à vivre dans les temples et près des statues, il le vit autrement et ailleurs, hors des temples et sans les statues. Car :

« καὶ τοῖς ἀγάλμασι δε τούτοισιν εὐχονται, δοκοῖον εἶ τις δόμοισι
« λασσηνεύοιτο, οὐ τι γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἰτινές εἰσι. »

«... Ils prient ces statues-là, comme si on entretenait conversation avec les murs des maisons, ne sachant ce que c'est que dieu « ni que héros. » (Fr. 5) (1)

Si les statues sont comme des *maisons vides*, où régneront donc les habitants ? Le maître aurait voulu *tenir conversation* authentiquement, et l'aurait fait avec des élèves, en transmettant de la bouche à l'oreille un *Logos* de sa façon. Il aurait pratiqué l'enseignement en manière de culte. Un épisode connu de sa légende prendrait alors un sens doctrinal : voyant des étrangers s'approcher de sa maison pour l'entretenir, le maître leur aurait dit d'entrer parce que « ici aussi *des dieux sont là* » (D'après Aristote - D. K., A9). Voulant dire sans doute que : là où maître et disciples s'entre-tiennent, *du divin est toujours présent* (2) ;

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 5.

(2) En donnant au fragment 5 le sens que lui donne l'interprétation de H. Frankel : « Quand ils se sont souillés de sang, ils se purifient avec encore du sang, comme si un homme qui a marché dans la boue se lavait avec encore de la boue. Il croirait bien être fou, l'homme qui viendrait à percevoir le sens de ce qui se fait. Et les statues que

2° Élargir *la maison* à la mesure de l'univers. On y tient conversation avec toutes choses. Quand toutes choses se font *familiales*, arrivant selon un Logos bien connu, alors aussi *du dieu est là*.

On peut appeler les deux mouvements une laïcisation, à condition de ne pas prendre le mot au sens français moderne. On sait que le maître a rejeté les fonctions sacerdotales, et blâmé la cérémonie, telle qu'elle se pratique d'ordinaire parmi les hommes (D. K. 14b). Est-ce par défaut ou par excès de piété ? L'homme grec, tel que l'avait façonné sa culture, dans ses enceintes sacrées et par le moyen de ses cultes, a bien été altéré, il n'a pas été aliéné. Il est devenu cohabitant avec toutes choses, en *commerce* et en *conversation* avec ce qui parle sous les signes du monde. Il les regarde et les écoute avec une âme grecque. Si laïcisation il y a elle ne marche pas encore dans le sens de ce que l'homme moderne appelle une science ! Marche-t-elle dans le sens de ce que l'homme moderne appelle une philosophie ou une ontologie ?

La position et la disposition de l'homme parmi les choses est bien différente encore de la position et de la disposition du moderne savant. La révolution d'Héraclite n'obtient pas le résultat d'opposer un homme pensant à la matière inerte. Elle obtiendrait plutôt le résultat d'opposer l'homme intelligent aux imbéciles, en le rapprochant de la chose même. Mieux dit : elle rapprocherait *la parole humaine de la donnée phénoménale, et la donnée phénoménale d'un contexte signifiant*. De l'homme à la chose régnerait un échange de conversation, de familiarité, et presque pourrait-on dire d'amitié, si amitié était un mot de vocabulaire héraclitéen. Une relation pensée sur le mode de la relation de l'élève au maître. Cela va tout à l'inverse d'une tendance dont le développement extrême aboutit à placer l'homme lui-même, comme un objet de science humaine parmi tous les autres objets, au niveau d'un esclave devant son propriétaire, ou d'un cadavre devant un dieu. Il est vrai qu'Héraclite place bien les imbéciles au niveau du troupeau, et le troupeau dans la multitude. Mais la sagesse sauve tout : même l'endormi, l'esclave et reniant, font et disent des paroles et des gestes tissés dans l'étoffe, et inscrits dans un contexte signifiant. Il suffit de savoir les lire ! Ces réflexions demeurent largement théoriques. A partir d'Héraclite on pouvait encore choisir les deux sens :

voici, il leur adresse des prières, comme si un homme se mettait à causer avec les maisons : ne sachant pas ce que c'est que dieu ni que héros. »

Les deux phrases symétriques pointent vers le sens commun : les hommes ne perçoivent pas le sens, ou le non-sens de leur conduite, particulièrement quand ces conduites sont des conduites religieuses. (Cf. le fr. 15 : ils chantent et ils font des processions pour Dionysos, mais ils ne perçoivent pas la présence d'Hadès. Et le fr. 21 : c'est la Mort que nous découvrons en nous réveillant).

Le fragment 32. Le fragment 32 dit :

« εν το σοφδν μδννον λέγεσθαι ούκ έθέλει και έθέλει Ζηνος δνομα. »

On peut ponctuer ou ne pas ponctuer après les quatre premiers mots. Si on ponctue, en prenant *to sophon* (το σοφόν) pour sujet et *un* pour attribut, on obtient :

1° « La Chose Sage seule est une : elle veut et ne veut pas « être dite avec le nom de Zeus. » (lecture n° 5 de G. S. Kirk).

Le sens serait que : dans la bonne doctrine et dans elle seule, tous les élèves se rassemblent. Il est loisible alors de prononcer ou de ne pas prononcer le nom de Zeus ;

2° « La Chose Sage est une seule : ... » (lecture n° 4 de G. S. Kirk). Le sens serait que : la vie sage se tient à l'écart de beaucoup de choses et de leur vaine science.

Avec la même construction, un artifice de traduction ouvre déjà des perspectives divines. Que l'on essaie en français :

1 *bis*. « La Chose Sage seule est *YUN* ». Convertible en : « UN est la seule chose sage ».

2 *bis*. « La Chose Sage est *UN* à l'écart de tout. » (Cf. D. K. 108).

Que l'on rapproche au surplus ce texte du fragment juxtaposé par Clément d'Alexandrie :

« c'est aussi la loi que d'obéir au *vouloir d'Un seul*. » (D. K. 33).

Non seulement on tend à identifier la Chose Sage à *UN* principe, mais même à un principe *transcendant!*

Maintenant, si on ne ponctue pas après les quatre premiers mots, on fait du groupe le sujet de la phrase :

3° « Une Chose, la Seule Sage, veut et ne veut pas être dite « avec le nom de Zeus. » (Lecture n° 1 de G. S. Kirk, adoptée par lui, et identique à la traduction donnée par Kranz) ;

4° « Une Chose seule, la Chose Sage, veut et ne veut pas être dite avec le nom de Zeus. » (Lecture n° 2 de G. S. Kirk) ;

5° « L'« *Un-le-seul-Sage* » veut et ne veut pas être dit avec le nom de Zeus. » (Lecture n° 3 de G. S. Kirk, conforme à l'interprétation de K. Reinhardt).

La convenance (oui et non) du nom de Zeus, pointe clairement vers le sens d'un principe *suprême et divin*. Avec les constructions 1 et 2, il serait possible à la rigueur, si on y tient, de former un sens *simplement humain* : quand les hommes sont sages, ils s'accordent sur la même leçon ; ou, ils laissent tomber la vaine science de beaucoup de choses inutiles. On peut dire alors, si on tient à s'exprimer ainsi, que Zeus est là. Avec, les autres constructions, il devient très difficile vraiment de former un autre sens que *le sens divin de la Sagesse* : même avec les premières on le forme. L'important c'est que la Sagesse ici se nomme *au neutre*. Le sens

anthropomorphe du *Père* et du *Roi* serait-il délibérément écarté ? Le texte énonce aussi, sous la formule en oui et non, la convenance du nom traditionnel. Donc, les noms de la tradition commune ne sont pas délibérément *rayés*. On les utilise avec une idée de derrière la tête. On les prend comme des *signes*, inadéquats pour dire la Chose qu'ils laissent échapper. Pour dire la même chose, le signe de *YUN*, et le signe de *Sage*, se conviendraient l'un à l'autre, et conviendraient le mieux. On croit saisir sur le vif le processus d'une mutation :

1° Les *noms* se font signes et *rien que signes*, pour désigner quelque chose qu'ils ne réussissent pas tout à fait à dire ;

2° Pour la même chose, on invente des mots plus purs.

Qui sait si les mots plus purs ne vont pas à leur tour se faire signes, et rien que signes, pour désigner la *Chose In-trouvable?*

Une ressemblance existe encore entre la *manière d'être d'accord*, ensemble et avec un maître, qui serait *chose sage pour les hommes*, et la *Chose Sage unique et divine*. Entre Celle-ci, et la *manière d'être séparé*, à l'écart de la multitude et de sa vaine science. Mais il faut trouver pour *Celle-ci* un nom à part. Les hommes expérimentent *Yêtre-séparé*, loin des foules et de leur folie. Ils expérimentent *Yêtre-réunis*, entre gens qui savent et avec un maître. Du fond de cette manière d'être, se prononcerait le nom de la *Chose unique et divine*. Qu'il convienne ou ne convienne pas, en tous cas le nom se prononce avec le *refus de moi*, et en effaçant l'image du grand chef mâle de la tribu !

On pourrait choisir de lire en ordre paratactique, et avec l'accent de la gravité religieuse :

« L'Un la Chose Sage et Elle Seule : elle veut et ne veut pas « être dite avec le nom de Zeus (1). »

Le fragment 41. Partout ailleurs il est possible de traduire au sens de la sagesse humaine :

« έν τό σοφρόν · επίστασσαι γνώμην | ἡ οκη κυβερνάται...
Γ'οτιεγ'εκυδέρνησε πάντχ διά πάντων. »

« La Chose Sage est une seule chose : posséder le sens, en vertu « duquel tout est conduit à travers tout. »

« La Chose Sage est une seule chose : savoir la formule, selon « laquelle tout est conduit à travers tout. »

Que l'on traduise *posséder le sens*, ou *savoir la formule*, cela fait une nuance importante. Dans les deux cas, pourtant, c'est un

(1) Pour une autre interprétation, cf. A. Pagliaro, *Saggi di critica semántica*, p. 130 et suivantes. Florence, (1950).

2° De désigner le divin avec les mots du fragment 32 au moins. Sinon le divin, mieux que lui, quelque *Chose en dignité d'en refuser le nom*.

S'il est permis pour conclure de choisir son mode de lecture, on choisirait :

1° De ne pas donner la valeur de *nom divin* à *l'Un*, ni à la *Chose-Sage*, ni au groupe neutre *l'Un-la-Chose-Sage* ;

2° Toutefois, de les prendre comme des *signes* majeurs du discours héraclitéen. En mutant et permutant les éléments du discours on les groupe de façon à former des sens concernant *la plus grande Chose*. Un sens simple s'énoncerait : *Chose Sage est Une et elle seulement*. Un autre : *Chose Sage est séparée de tout*.

Il faut sans doute retenir l'idée de H. Gomperz, que le groupement se déplace en bloc, et possède une valeur autonome. Il entrerait comme pièce maîtresse dans plusieurs phrases possibles de même type ou de type apparenté : avec la fonction de sujet, de complément ou d'attribut, mais dans chaque cas *séparable*. Par exemple :

« *Chose Sage est Une et elle seulement* » : elle veut et ne veut pas être nommée Zeus.

« *Chose Sage est Une* » : elle consiste à posséder le sens...

« *Chose Sage* » c'est : tomber d'accord en écoutant le Logos...
: nul ne touche le but de connaître que...

« *Chose Sage est séparée de tout*. »

Que l'on rassemble les fragments ainsi, et l'on croira reconstituer un *récitatif* sur le thème de *la Chose Sage*. Voilà bien ce qu'il faudrait réciter tous ensemble en apprenant la même leçon !

S'il existe un *récitatif* à chanter *tous à l'unisson*, il met en mots quelque chose, que l'homme réaliserait autrement par son mode de vie, sa manière d'être, ou son *éthos*.

Tout ce qu'on reconstitue sur la base d'une interprétation problématique est à affecter d'un ou de plusieurs coefficients hypothétiques. Avec cette réserve, il est permis de conjecturer la manière d'être. Elle consisterait à *se séparer* et *se réunir*. Se séparer de qui ? probablement : la foule et ses mauvais maîtres. Se réunir à qtn ? probablement : les meilleurs et le maître de la meilleure leçon. Se séparer de quoi ? La vaine science de beaucoup de choses. Retrouver quoi ? La bonne façon de dire les choses. C'est une lecture à double sens ! L'éthos héraclitéen n'aliène pas

l'homme à la chose présente : au contraire, il le rend mieux présent, et comme en conversation ou en cohabitation avec la chose. Le tout est de savoir l'entendre ! Qui sait l'entendre entend aussi ce que veut dire sans qu'ils le sachent, la geste et le bavardage des fous !

Un maître du discours met en mots le sens des choses. Le moderne cherche à comprendre en se représentant quelque formule primitive de physique, énoncé sans appareil algébrique : une loi de l'équivalence dans les échanges, ou une constante de l'écoulement. Et peut-être en plus, un mode divin de conscience pour l'hypostasier. Ou même, un Dieu qui piloterait le monde avec la formule. La dernière représentation va déjà dans le sens du christianisme. L'avant-dernière, dans le sens du stoïcisme. La première des trois serait préscientifique. Mais le mode de penser authentiquement archaïque était probablement encore différent. Pour un bon maître, sa leçon pousse à la manière de l'événement, et l'événement à la manière d'une leçon : entre les deux, la leçon est certainement la plus claire ; mais il convient que le discours se montre avec un visage ambigu, des sens cachés, et des effets à double-sens.

A partir de là l'évolution se serait faite dans plusieurs directions. Les uns écartent les mots pour faire retour à la chose même : ils fabriquent des modèles mécaniques capables de reproduire en petit ce que les choses font en grand. S'ils ne les fabriquent pas, ils les figurent, et ils se figurent qu'ils sauraient bien comment faire pour piloter un cosmos. D'autres entretiennent l'illusion qu'ils vont manier les vents en maniant les formules : c'est le sens de la magie. Il est visible qu'Empédocle a travaillé avec la technique et avec la magie, et aussi en artiste avec des images. La manière héraclitéenne serait autre, plus authentiquement archaïque, et plus grosse de possibilités non développées. Si plusieurs formules rassemblées composent un *récitatif* de la Chose Sage, il est difficile de ne pas appeler son œuvre une Sophologie. Mais son meilleur rôle historique serait autre, et véritablement une démarche vers l'édification de l'homme. Un éthos à lui propre aurait appris à l'homme à se tenir *lointain et prochain* à la fois : assez près des hommes et des choses pour ne pas s'aliéner au présent, assez loin pour ne pas être roulé et balloté dans la circulation. Avec la parole comme une arme pour se défendre contre la fascination des choses, et les choses comme une référence pour mieux tâter le plein des mots. Tel un *être mire deux*, visant par la fente quelque chose *d'introuvable*, dont la quête garantit, sans qu'il le sache, sa liberté !

prend le verbe être dans un emploi simplement copulatif, en lui donnant pour attribut celui-ci (τοῦδε). Le texte dit alors :

« Le Logos étant ce qui va être exposé, les hommes demeurent « toujours incapables de le comprendre... (1) »

Si on efface l'accentuation ontologique du verbe être, on refuse en même temps de former une opposition : *être-devenir*. Le Logos est, les hommes deviennent. Et on traduit le verbe « γίνονται » de façon moins signifiante : pour des incapables, après avoir écouté, le résultat est le même qu'avant ; ils n'y entendent toujours rien. La question ouverte serait : Héraclite lui-même a-t-il ou n'a-t-il pas pratiqué une opposition de *l'être* et du *devenir*, qui a été clairement formulée après lui, et peut-être d'après des mots à lui. Clairement pratiquée, l'opposition implique une méditation du contenu de l'être, définissable par contraste avec le devenir.

On lirait même dans le texte du fragment 1 une seconde opposition : *être-ressembler*. Les hommes font le sujet du verbe devenir dans l'expression : « ils deviennent toujours incapables de comprendre ». Les mêmes font plus bas le sujet du verbe ressembler dans l'expression : « ils ressemblent à des gens sans expérience ». Ces hommes ne font pas un sujet convenable pour le verbe être. Clairement pratiquée, la seconde opposition impliquerait derechef une méditation du contenu de l'être par double contraste : avec le *devenir* et avec le *ressembler*.

Tout à l'opposé de la tendance de l'école anglaise il faut mettre l'école heideggerienne. Elle définit le contenu de *l'être* par un jeu d'opposition emprunté à la terminologie grecque. La tentation est grande alors de faire remonter au maître d'Éphèse une ébauche du jeu, en lui attribuant le patronat de l'ontologie heideggerienne (2).

Être et devenir. Deux autres fragments utilisent *être* et *devenir* dans la même phrase, dans un rapprochement qui pourrait être significatif, et pourrait ne pas l'être.

Au fragment 31, un sujet qui serait *la Mer* se trouve mesuré

(1) G. S. Kirk, C. F., p. 33 :

Font aller le participe *élanl* avec l'adverbe *toujours* : Zeller — Diels — Capelle — Verdenius.

Font aller l'adverbe avec la proposition suivante : Cherniss — Kirk — Reinhardt — Snell.

Font aller l'adverbe à la fois avec les deux propositions : Friedender — Gigon — Kranz.

(2) M. Heidegger : Einführung in die Metaphysik — Chapitre IV, p. 71 à 157. Délimitation de l'être par jeu de quatre oppositions : être et devenir — être et paraître — être et penser — être et devoir.

selon un *Logos*, tel qu'il *était* avant que Mer ne *devienne* Terre (1). Mer passe en Terre et vice versa, mais quelque chose se conserve, une *mesure* de l'écoulement, ou une *proportion constante* entre la Mer et la Terre. Si l'interprétation est correcte, le verbe être signifierait la constance, au sens quasi scientifique d'une *constante*, quoique sans expression mathématique. L'indice pointerait vers une science, et non vers une ontologie. Mais on évite difficilement l'impression que les verbes ne sont ni dans ce cas, ni jamais, choisis ni mis en place au hasard. Un verbe a pour sujet le *Logos*. L'autre a pour sujet possible la Terre ou la Mer.

Au fragment 80 le même couple se laisse lire, et se laisse mettre en question :

« εἶδέναι δὲ χρή πόλεμον εόντα ξυνόν, καί δίκην Ἰριν, καί γινόμενα πάντα « κατ' Ἰριν καί χρεών. »

« Il faut savoir que Guerre *est* Chose Commune, et que Justice « c'est Guerre, toutes choses *se produisant* selon Guerre et Nécessité (2). »

L'emploi de « *έόντα* » est copulatif. Il n'est pas nécessaire d'appuyer sur la copule. Si on appuie, le verbe *être* saute aux yeux en opposition avec le *devenir* des choses.

Or, aucun de ces exemples n'est probant, et la prudence recommande de ne pas appuyer sur les copules. Mais leur addition impressionne. Ce qui lui ajoute du poids, c'est l'emploi des deux verbes contrastés dans un texte plus ancien que les textes héraclitéens, et dans un contexte de théologie symbolique :

« Ζάς μεν καί Χρόνος ήσαν αεί καί Χθονίη · Χθονίη δέ δνομα έγένετο « Γη, επειδή αύτη Ζάς γήν γέρας διδοῖ. »

« Zeus d'une part et Chronos *ont toujours été* et Chthonié. Pour « Chthonié d'autre part, son nom est devenu la Terre, parce que « Zeus lui a donné la terre en partage. » (Phérécyde D. K. Fr. 1) (3).

(1) Variantes : tel qu'il était avant que terre ne devienne (1).

: tel qu'il était au commencement (2).

La lecture due à H. Cherniss supprime le second verbe et par conséquent le problème.

(2) Cf. Appendice. — Bibliographie pour le fragment 80.

(3) Le texte donné par D. K. se traduirait : « Pour Chthonié, son nom est devenu la Terre, ou, la Terre est devenue son nom. »

A rapprocher : Héraclite (32 et 67), Parménide (8, v. 53). Il y avait manifestement une théologie de la nomination. Les présocratiques étaient au fait de cette problématique de la nomination. Lue dans cette perspective, leur sagesse s'illustre par le fait qu'elle a imposé un registre de noms nouveaux : le registre sévère et sobre.

Aux époques basses, on dira que de *l'Ineffable* se cache derrière les premiers nommés. C'est un moyen de découvrir des entités-principes. La tradition remonte haut, puisque Phérécyde découvrirait déjà un ordre supérieur et un ordre inférieur, en distinguant des

Le fragment 63. Le plus bel emploi appartient à un texte tout à fait corrompu, si corrompu que d'aucuns choisissent de ne pas le reconstituer. La reconstitution de W. Kranz (6^e édition, D. K.) donne :

« - - ενθα δ' εόντι επανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι εγεργί ζώντων καὶ νεκρών. »

Pour le premier membre de la phrase les reconstitutions les plus significatives donnent :

α ενθα θεόν τιν' επανίστασθαι» (Patin).

« ενθαδ' εόντας επανίστασθαι » (Bernays, 2^e lect.).

«ένθα δ' εόντι επανίστασθαι» (Migne, Diels, Kranz).

Le verbe signifie *se relever*, et a été lu par Hippolyte (1) dans le sens de la résurrection.

Le sujet, s'il est pluriel, serait *les hommes*, ou les *myses*. Ils seraient dits *là présents*, ou *ici-même présents* :

« Ici-même présents ils se relèvent... et naissent tout réveillés «gardiens pour les vivants et pour les morts (a). »

Le sujet, s'il est singulier, serait *le dieu* ou quelque dieu :

« Un dieu là-surgit... et se fait gardien (singulier) pour les vivants « réveillés et pour les morts (b). »

Le sujet n'est peut-être pas exprimé dans le texte subsistant ; la présence serait attribuable à quelque dieu nommé dans un contexte disparu :

« Devant le (dieu) là-présent (ils) se relèvent... et naissent tout « réveillés gardiens pour les vivants et pour les morts (c). »

Le sujet n'est peut-être pas exprimé dans le texte subsistant, et *la Présence* nommée avec un emploi au participe du verbe être.

« Devant le *là-présent* (ils) se relèvent... (d). »

Cette dernière hypothèse serait la plus intéressante. Il n'est même pas impossible que la discussion philologique du fragment 63 ait suggéré aux modernes leur notion de *l'étant-là*. On formerait facilement la belle idée que : quand il se réveille pour de vrai, l'homme donne sa *présence réelle* à la chose *réellement présente*. Il ne s'agirait pas forcément de la présence du *dieu* dans la statue,

sont d'accord pour supprimer la phrase toute entière. Opinion contraire : G. Vlastos (Amer. Journ. of Phil. LXXVI, p. 338 à 344).

Cf. Appendice au chapitre VI. Bibliographie pour les fragments 12, 49 a et 91.

(1) Cf. chapitre I : le fragment a déjà été étudié sous l'article : *la veille*. L'appendice donne plusieurs lectures et variantes (d'après l'édition de la patrologie grecque — Origène (pour Hippolyte)). Nous avons retenu ici les variantes les plus significatives :

α) d'après la seconde lecture de Bernays ;

β) d'après la lecture de Patin ;

γ) d'après une proposition ancienne de Diels ;

δ) d'après le texte établi par Migne, Diels et Kranz ; (nous avons choisi la lecture γ, d'après Diels).

ni de la présence du *fidèle* à la cérémonie. Mais la présence du dieu dans la statue, et celle du fidèle à la cérémonie, auraient servi de modèle cultuel. Transposée à l'air libre, elle serait devenue *co-présence de l'homme à la chose alentour*, et de la chose à l'homme. On peut dire alors que : *de la Présence* éclate et se montre au jour ! Mais on ne saurait le dire que par spéculation de jeu.

Il a été, il est il sera.

Le seul emploi tout à fait indiscutable du verbe être pris dans un sens fort, est celui de la formule hiératique : il a été, il est, il sera. Dans le contexte du fragment 30 son sujet est *cosmos* :

« κόσμον τόνδε, οδτε τις θεων ουτε ανθρωπων έποίησεν, άλλ' ήν άει κατ' έ-στιν και εσται · πυρ άείζων, άπτόμενον μέτρα, άποσβεννύμενον μέτρα. »

« Ce cosmos, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais il a toujours été, « il est, il sera : feu toujours vivant, s'allumant en mesure, s'éteignant en mesure (1). »

Il faut probablement ponctuer après la formule hiératique, et prendre *cosmos* dans le sens d'un *ordre* ou d'un *arrangement*. Lue soigneusement ainsi, la phrase ne dit pas que toutes choses soient faites de feu, et elle ne dit pas que le monde soit éternel, Elle dit qu'un *ordre*, ou un *arrangement*, a été, est, et sera. En termes simples : *les choses ont toujours été arrangées comme cela et elles le resteront*. En termes présocratiques : *l'ordre est éternel*. C'est-à-dire ; une mesure de feu passe en eau et en terre, et vice-versa, en respectant la constante de l'écoulement. Il est loisible de préférer la lecture simple ou la lecture scientifique, mais les deux manquent à rendre le caractère hiératique de la formule.

G. S. Kirk pense avec raison qu'on ne peut pas à cet âge séparer la notion abstraite d'un ordre, du support concret qui le réalise. Autrement dit, le *cosmos* c'est *le jeu d'ordre* de ses métamorphoses. Grammaticalement, le feu serait mis en apposition à l'ordre. Dans la pensée, il en resterait le prédicat. Ainsi G. S. Kirk retire d'une main ce qu'il a donné de l'autre. D'une main il a donné que : la formule hiératique possède un sens plus fort que simplement copulatif. De l'autre, il reconstitue le sens simplement copulatif : *cosmos c'est Feu+Loi*. On accentue alors la description de l'ordre, et on oublie l'affirmation solennelle de l'éternité. (2) Si on accentue au contraire la formule hiératique et le nom du toujours-vivant, la description de l'ordre passe au second plan, et au premier *l'être éternel* : Vie par delà la vie et la mort !

« Cosmos a toujours été, est et sera: feu toujours vivant... »

(1) Cf. Appendice, chapitre III, bibliographie pour le fragment 30.

(2) G. S. Kirk, C. F. p. 315 à 317.

2. « que ce n'est pas ». 3. « que c'est et ce n'est pas ». Il s'agirait donc de la troisième position possible, connue et discutée dans des milieux d'école, et non pas de la position réelle d'un adversaire héraclitéen. La thèse de Patin aurait reçu un support si l'usage en *oui et non* du verbe être était attesté par le fragment 49 a. Justement il ne l'est pas. Et l'usage en *oui et non* d'un autre verbe ne suffit pas à l'induire (1).

Mieux : Parménide aurait même désigné des adversaires, réels ou possibles. En effet, chaque position possible correspondrait à la fois à une *manière de parler* et à une *manière d'être* : un éthos. Il y aurait donc des suppôts conscients ou inconscients de la seconde et de la troisième position. Les suppôts de la seconde seraient des gens tout à fait dangereux : il convient de leur barrer la route, et de rayer leur discours avec la dernière énergie. Les suppôts de la troisième ne sont même pas sur une route : tout simplement ils errent ! Ils ne tiennent même pas un discours : tout simplement ils ne savent pas parler. Ils vivent à la façon des communs mortels : une génération tout à fait ignorante dans un monde fallacieux. Ils sont tout le monde ! Il n'est pas sans inconvénient grave de mettre en mots ce que tout le monde vit dans son existence !

Si Héraclite n'est pas directement visé dans ce passage il pourrait l'être ailleurs. Pratiquement deux autres passages entrent en question. Pour l'un et pour l'autre, le discours héraclitéen serait un adversaire possible, il n'est pas l'adversaire certain. La polémique pourrait être dirigée tout simplement contre une manière incorrecte de manier les couples contraires, ou contre une manière imprudente de conjuguer le verbe être : voire, une tentation à laquelle Parménide en personne aurait échappé. Avec le matériel en main, il est tout à fait impossible de vérifier les influences directes : elles restent possibles, et probables les influences diffuses ou indirectes. Il faut toujours se rappeler que les dits de sagesse disposaient d'un milieu de transmission, et ce milieu d'un trésor de pensées sages. L'invention aura consisté à manier autrement des formules usuelles, à mettre en valeur quelque chose signifiée par un vocable autrefois ou autrement insignifiant. Ce n'est pas le moindre intérêt de ce travail à la pointe des mots, c'en est même l'intérêt principal, que de faire pressentir sinon toucher la réalité de ce milieu.

Le fonds commun est sûrement réel et important, mais il n'autorise pas à tout confondre. Être content parce qu'on a réussi à mettre un nom célèbre sur une allusion ou un trait de polémique

(1) Thèse de Patin : « Parmenides in Kampfe gegen Heraklit » combattue par K. Reinhardt (Parmenides 1916) — H. Frankel (Parmenides Studien) — W. J. Verdenius (Parmenides 1942) — Parmi les Français : P. M. Schuhl et J. Wahl. Thèse détendue par G. Vlastos. A. J. P. LXXVI, p. 341, n. 11.

est de la vanité et de la pire. Ce n'est pas de la vanité que de discerner des infléchissements initiaux, destinés à ouvrir dans l'avenir du discours humain l'abîme des contrariétés spirituelles.

Le fragment 4 de Parménide (1).

Si Héraclite n'a pas sûrement manié une catégorie de *l'être et du non-être*, Parménide l'a sûrement fait ; Il a manié aussi une catégorie *de la présence et de l'absence*, avec les deux verbes précisément utilisés par Héraclite, et aussi utilisés par Eschyle. Le fragment témoin est le fragment 4. Malheureusement il est si difficile à lire que même un helléniste de la classe de H. Fränkel a choisi délibérément de ne pas le traduire (2). Le mieux est donc de le donner dans son texte avec deux traductions dignes de faire autorité.

«λεῦσσε δ' ἑμῶς ἀπεόντα νόσ) παρεόντα βεβαίως"
 « οὐ γὰρ ἀποτιμήξει το εὖν τοῦ εὖντος εχεσθα
 « οἴτε σιαδνάμενον πάντ) πάντως κατὰ κόσμον
 « οὔτε συνιστάμενον - - »

La traduction de la sixième édition des présocratiques donne :
 « Schau jedoch mit dem Geist, wie durch dem Geist das Abwesende
 « anwesend ist mit Sicherheit : denn er wird das Seiende von seinem
 « Zusammenhang mit dem Seienden nicht abtrennen, weder als
 « solches das sich überall zerstreue nach der Ordnung, noch als
 « solches, das sich zusammenballe ».

La traduction de K. Riezler donne :
 « Erschaue mit dem νόω das gleichwohl Abwesende als ein
 « beständig Gegenwärtiges : denn der νοῦς wird nicht abtrennen
 « das Sein aus seinem Zusammenhalt mit dem Sein, noch es zers-
 « treuen überall hin nach einer Ordnung, noch es zusammenstellen ».

La seconde traduction porte un reflet de la philosophie heideggerienne. Le trait heideggerien consiste à avoir traduit *to éon* (τό εὖν) par *l'être*, en sous-entendant la distinction heideggerienne de *l'étant* et de *l'être de l'étant*. En Allemand : *das Sein* und *das Sein des Seienden*. On dit de *l'Etre* qu'il ne se laisserait ni couper,

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour Parménide, fragment 4.

Notre analyse du fragment était faite quand est venu à notre connaissance l'article déjà cité de G. Vlastos (p. 342 et 343, n. 11). G. Vlastos croit possible que le fragment 4 utilise les verbes du fragment 91 d'Héraclite. C'est la destinée de ce genre de recherches que de croire trouver ce que de plus savants ont trouvé avant vous. Cependant, quand la rencontre se fait, cela sert de vérification.

Nous pensons que l'emploi des mêmes catégories ne prouve pas forcément un passage direct de l'un à l'autre. Il peut y avoir un vocabulaire commun et le médium d'un milieu de culture.

(2) D. u. P., p. 458, n. 11.

spirituelle suffit à *confirmer la présence*. Mais il serait tout à fait inexact de dire que le jeu se joue *d'homme à hommes*, et aussi inexact de dire qu'il se joue *de l'homme aux choses*. Faut-il dire : *de l'homme à l'être*? Cela serait encore inexact. Le jeu se joue, mieux dit, il ne se joue pas, *de l'être à l'être*. Il ne se joue pas puisque *l'être ne se laisse pas diviser*.

Un vers célèbre affirmerait l'identité de *l'être et de l'apercevoir* :

« - - το γάρ αυτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. » (D. K. Fr. 3) (1).

L'homme, quand il se remue en esprit, *est*. Mieux dit : *l'être est*, car l'homme ne fait pas un sujet convenable pour le verbe être. *h'être est*: il donne sa *présence* dans une *aperception d'être*. Un autre vers célèbre affirmerait l'identité de *l'apercevoir* avec son objet, à savoir : *que l'être est*, ou *que c'est*.

« ταύτων δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. » (Fr. 8, v. 34) (2).

Les vers à la suite affirment l'identité du penser avec la *chose pensée* et avec la *chose dite*. Être, apercevoir l'être, et le dire, c'est tout un. L'homme est *un dire et un savoir de l'être*, ou il n'est rien !

Le jeu parménidien se jouerait donc entre *l'homme et l'être* par le moyen de *la parole*. Il ressemblerait alors en effet au jeu héraclitéen : puisque celui-ci se joue entre *l'homme et le Logos*, par la médiation d'un *maître premier à parler*. Mais il faut marquer les différences : les différences tiennent au rôle que jouent les *autres hommes* et les *autres choses*.

On pourrait dire qu'il existe un jeu héraclitéen complexe et même deux. Le premier se joue *entre les élèves et le maître*: tantôt leur

(1) Divergences pour l'interprétation du fragment 3 :

H. Diels donne au verbe *apercevoir* (νοεῖν) un objet, l'être (τό εἶναι) : « c'est la même chose que *penser l'être et être* ».

W. A. Heidel place un autre *noein* (νοεῖν) devant le verbe être : « c'est la même chose que *penser*, et penser *que l'être est*. Autrement dit : « seulement ce qui est peut être pensé ».

H. Fränkel avoue être embarrassé par la construction, mais se rattacherait à Heidel. Zeller, Nestle, Burnet, H. Gomperz, Capelle, Cornford : « La même chose est à *penser et à être* ». Autrement dit : la même chose peut ou doit à la fois *être pensée et être* ».

Verdenius et Kranz : « Penser et être c'est la même chose ».

(2) Fragment 8, v. 35, divergences de lecture :

H. Diels : (οὐ ἐνεκεν) : « C'est la même chose que penser, et ce pourquoi la pensée est ».

Heidel, Fränkel, Gomperz, Kranz, K. von Fritz, Cornford « οὐνεκεν ἐστὶ = que l'être est ».

« C'est la même chose que penser et la pensée que l'être est ».

W. J. Verdenius : « savoir est la même chose que le fait qu'une pensée existe ».

H. Fränkel résume : « l'être et la connaissance de l'être sont la même chose ».

Traduction proposée : « c'est la même chose que *penser* et le *penser*: que l'être est ».

stupidité les écarte, tantôt les meilleurs se font plus intelligents ; on cause, en se rapprochant et s'éloignant les uns des autres. A la limite idéale, tous tomberaient d'accord pour dire la même chose. L'autre jeu se joue entre *moi et la Chose à dire* : un Logos est une leçon pleine de la chose à dire. L'idéal serait que *la Chose parle de soi*. Un être vit dans le combat de la chose et des mots, travaillant à façonner les dits de la sagesse.

On ne peut pas ne pas remarquer que Parménide ne nomme jamais ses élèves : ni un préféré comme le Pausanias d'Empédocle, ni de mauvais élèves à gronder, comme fait Héraclite. Il avait pourtant bien des élèves, puisque le poème est didactique. Mais le dialogue se déroule entre Parménide et la déesse. Il n'y a même pas de dialogue. Mais seulement le monologue d'une déesse. Parménide ne joue que le grand jeu ! On pourrait s'exprimer de façon plus imagée en disant que Parménide illustre l'archétype de la relation de maître à élève. L'archétype de la relation de maître à élève devient la relation de la Nourrice au Nourrisson. La déesse est contente parce que son élève est devenu grand garçon, et même héros vainqueur au grand jeu. Alors elle donne tout, et par dessus tout l'assurance que l'homme éternel enfant ne sera jamais plus tout seul. Il n'a qu'à bien savoir et *c'est là!*

Telle est la première différence. L'autre serait que le contact une fois rétabli ne se rompt plus. Il n'y a ni trois partenaires, ni deux, mais un seul : ni élève, maître et chose à dire, ni maître et chose à dire, mais seulement la *Chose à dire*. En termes parménidiens : *l'Être à dire*. Quand II est, se pense, et se dit, où donc est l'homme ? Quand II ne se dit pas, où donc est l'homme ? *Je ne fais pas un sujet convenable pour le verbe être* : ni dans l'emploi affirmatif, ni dans l'emploi négatif, ni dans les deux à la fois. Les vers de Pindare traduisent très bien cette intuition :

« D'un côté rien... de l'autre

« Le ciel d'airain des dieux

«demeure siège solide...» (Néméenne VI, Str. 1) (1).

Quant aux *autres choses*, sont-elles ou ne sont-elles pas présentes à ce discours ? Les choses, c'est-à-dire, tout le *contexte phénoménal alentour*. Il faut à nouveau interpréter et l'interprétation se fait de plus en plus problématique.

(1) Ces vers sont à lire probablement contre Hésiode. Pour Hésiode en effet, la Terre est un siège solide pour tous, hommes et dieux. Après la séparation de la Terre et du Ciel, le Ciel demeure un siège solide pour les dieux. La terre séparée du ciel demeurerait le siège pour les hommes. Pindare proteste : d'un côté le ciel solide pour les dieux. De l'autre, *rien!* C'est façon de refuser à l'homme cette base élémentaire de sécurité qui lui conservait la Terre maternelle. Le siège solide pour les dieux est-il l'équivalent poétique pour un règne de *ce qui est?* L'autre n'est rien du tout.

trois chemins ! En vérité c'est pis : elle retombe tout simplement dans la divagation (1).

Choses prochaines.

La clef de la discussion serait dans la juste lecture du vers 1 du fragment 4, et plus particulièrement dans le sens du petit mot : ta paréonta (τά παρεόντα). *Tout ce qui est proche est prochain* : les choses alentour et les hommes de l'entourage ?

Dans la troisième Pythique Pindare médite le destin de la jeune fille Coronis : il lui fait ce reproche :

« Mais elle était éprise de *choses lointaines*,
« passion fort commune aux hommes... »

(Pythique 3, épode 1).

Le contexte poursuit en expliquant que l'espèce des hommes la plus vaine de toutes est celle qui méprise *les choses du pays*, rêvant de choses inaccessibles. Coronis aurait eu deux amants : un dieu et un étranger. Elle a trahi le dieu pour l'étranger. *Choses lointaines* désigneraient donc l'inaccessible : pour Coronis, un amant prestigieux ! Pour l'homme, le ciel d'airain des dieux. Pour Parménide *l'être lui-même*. En écrivant que *les choses lointaines* se font *choses prochaines*, Parménide aurait voulu signifier que ce monde-ci, le monde immédiatement alentour, est comme *engrossé d'être*. Ce

(1) Le caractère de l'expérience vécue sous la thèse parménidienne est fortement mis en relief par H. Fränkel en commentaire au fragment 16 et aux vers 56 du frag. 6.

« ...Pour ce qui touche aux oscillations nombreuses que subissent nécessairement les visions humaines des choses, un exemple en est donné au fragment 6, et décrit de façon drastique. Là aussi, et même deux fois, le verbe *errer* sert à signifier les divagations impuissantes des idées : et ce sont les idées sur l'être et le non-être. Il faut que Parménide lui-même ait expérimenté souvent et encore les degrés changeants de l'illumination et de l'obnubilation. Car ses idées sur l'être ne sont pas d'une espèce telle qu'on pourrait les lâcher et indifféremment y revenir, ni mener sa vie de tous les jours dans leur sens, et *en possession assurée* d'elles. Mais au contraire elles réclament une disposition sublimée de la personne, et leur culmination ravit l'homme pour un temps dans le royaume de l'esprit pur, expérience que le penseur a décrit de façon imagée dans le *præmium* comme un voyage rapide vers des lointains jamais foulés... » (Wege und Formen, p. 176-177).

On ne peut mieux décrire le caractère de l'expérience vécue. L'objection est : « tout à fait solidement » : écrit au fragment 4. Faut-il dire que cette expression traduise l'illusion d'un moment d'enthousiasme ? Le moment d'après on l'oublie ! Mais c'est le moment de l'enthousiasme qui est le plus vrai. Le moment de l'oubli est le plus faux. Il est donc bien vrai que l'être tient tout à fait solidement : sa présence est parfaitement assurée. Savoir si le souvenir de l'expérience suffit à constituer *une base de sécurité*, ou ne suffit pas à régler les oscillations violentes, est une question de spiritualité intime. Serait-il vrai que la violence des écarts expérimentés accompagnerait la violence de l'affirmation contraire ? Tandis que l'aveu de la contrariété, vécue en soi-même, irait avec plus de balance réelle. Si c'était vrai, il faudrait en effet souligner la rupture des deux mondes parménidiens. Elle-même serait expressive du dérèglement des oscillations. La loi héraclitéenne des contraires serait expressive d'une balance conquise, sur fond d'insécurité permanente.

n'est pas la peine d'aller chercher l'être plus loin. Il n'y a qu'à l'apercevoir !

Si cette interprétation était la bonne on verrait facilement la ressemblance entre la doctrine héraclitéenne et la doctrine parménidienne. Héraclite enseigne que : la même chose se fait *familière* ou *étrangère*, selon que l'on sait ou ne sait pas lire le Logos. Selon que l'on sait ou ne sait pas lire le Logos, le même monde, celui-ci, se fait une fantaisie aberrante ou une patrie commune. C'est donc bien *ici tout près*, et dans la vie de tous les jours, qu'il faut apprendre à lire le Logos. De même pour Parménide, c'est *ici tout près* et dans la vie de tous les jours, qu'il faut apprendre à *percevoir l'être*. Mieux dit : se laisser saisir par l'être. Il n'y a même pas besoin de partir pour un long voyage, ni pour un voyage sans retour. Il n'y a qu'à se réveiller et à exercer son esprit.

Même si cette interprétation était bonne, il resterait une différence impossible à négliger. La différence tient toute dans le petit mot *solidement* (βεβῶως). Héraclite n'aurait jamais écrit « solidement ». Le petit mot indique une prise de position ferme et inébranlable. L'être une fois aperçu, c'est solide ! Cela tient en bloc ! Constituant une base aussi stable à sa façon que la grande Gaia de la cosmogonie :

« Gaia, base solide, pour tous pour toujours... »

La terre ferme au contraire manque sous les pas de l'homme héraclitéen. Ce qui s'avance s'est retiré, avant qu'on ait mis la main dessus. Ce qu'on rassemble s'est dispersé, avant qu'on l'ait cueilli. Et le soleil, celui qui ne se coucherait jamais, brille à l'horizon conditionnel, comme une menace ou une promesse, que nul n'a effectivement rencontrées. L'homme héraclitéen continue de vivre et de mourir, avec sa peur et avec son désir, convertissable du négatif au positif, mais jamais *en possession de la Chose*, ni surtout en possession assurée. Héraclite installe dans l'insécurité. L'être parménidien possède avec sécurité. Il est vrai que, du fond de la sécurité parménidienne, ce monde-ci n'apparaît plus que comme un décor démasqué : réduit au jeu de la lumière et de l'ombre, ou comme un poème mal écrit avec des mots d'homme !

Les interprétations récentes font justice d'une opposition trop facile à pratiquer entre l'Immobile parménidien, et le flux héraclitéen. Héraclite connaissait une catégorie du *mouvement* et du *repos*. Parménide à l'inverse connaissait les catégories : *se rapprocher*, *s'éloigner*, *se rassembler*, *se disperser*. Seulement il ne faisait pas des mêmes catégories le même usage. Et dans cet usage tient la différence délicate à pratiquer.

Si l'homme héraclitéen ne marche pas sur la terre ferme, cela ne veut pas dire forcément que son univers coulerait. *Terre* prend ici le sens de la *Gaia maternelle*. L'homme héraclitéen ne connaît

la comparaison avec les emplois empédocléens du même verbe est éclairante.

Au fragment 106 on rencontre le *paréon* (τό παρεόν) au singulier.

« Προς παρεόν γάρ μητις ἀέξεται ἀνθρώποισιν »

« Selon le paréon en effet, l'intelligence croît pour les hommes. »

Le vers est cité deux fois par Aristote, et les deux contextes aristotéliens donnent des interprétations différentes. Le contexte du « De anima » (4, 427 a, 21) cite le vers à l'appui de la thèse que : pour les anciens, percevoir et penser c'est la même chose. Le contexte de la métaphysique (5^e 1009 b, 17) cite le vers à l'appui de la thèse que : la disposition pensante de l'homme change avec sa constitution. La phrase d'Empédocle pourrait donc signifier l'un ou l'autre : que l'homme change de disposition pensante selon l'altération du monde perçu alentour, ou que l'homme change de disposition pensante selon l'altération de sa constitution. Cela semble bien faire deux sens différents. Mais il faut se rappeler que, à cet âge de culture, l'homme ne se pose pas face au monde comme un petit cosmos devant un grand. Il n'est donc pas non plus nécessaire de faire dire à « τό παρεόν » l'un ou l'autre, ou la disposition présente du monde alentour, ou la disposition présente de l'homme et sa constitution. L'un est solidaire de l'autre. La disposition pensante est solidaire des deux. La *chose présente* désignerait alors une réalité complexe : *l'homme dans son ambiance et dans son entourage*. Le sens viendrait tout près du sens de *Yidios cosmos* héraclitéen (1).

(1) Comparer le fragment 16 de Parménide étudié au début du chapitre 4 et en appendice.

Pour une étude de ce fragment donnant les textes poétiques apparentés, se reporter à H. Frankel ("Wege und Formen, p. 173 à 179). Cette magnifique étude est venue à notre connaissance après que nous avons rédigé les chapitres IV et VII de ce livre.

L'idée de Fränkel est que Parménide a remplacé les circonstances et l'environnement (die Umstände) qui, chez les vieux poètes, déterminent la disposition pensante (Gesinnung-Stimmung-Denkweise), par la constitution des membres soumis à de fortes variations. Il aurait aussi remplacé la disposition pensante par la *vision du monde* (Weltbild) : l'ensemble de la perception et de sa lecture, la représentation avec la doctrine.

L'autre idée de Fränkel, c'est que la vision parménidienne était soumise à de violentes oscillations (Schwankungen). Il avait dû expérimenter les effets de l'altération de ses membres. Fränkel dit bien que le sujet et l'objet de la pensée sont par nature pareils. Ce qu'il ne dit pas, c'est si les violentes oscillations sont imprévisibles, ou si l'homme y peut quelque chose par exercice. Il ne fait pas non plus la comparaison de Parménide et d'Empédocle. Bien que les doctrines soient voisines, nous verrions la différence dans le fait qu'Empédocle maintient ou ramène au niveau de l'environnement. Tandis que Parménide choisirait la position *séparée* : celle où le Weltbild prend forme de sphère homogène, ou même se change en leçon parfaitement close : le cercle clos du discours. On peut dire que Parménide passe d'un cercle à l'autre par saut brusque ou oscillation violente. Nous le verrions plus près de s'installer, dès maintenant et avec sécurité dans « la Vérité toute ronde » ; quitte à retomber dans un

Au fragment 110 le même verbe est conjugué au futur (παρέσονται), avec un sujet pluriel inconnu pour dire : « ils te *seront présents*, là pour t'assister, pourvu que tu leur prêtes des soins ». « Au contraire si tu les négliges, ils se déroberont ». Il semble qu'Empédocle oppose dans le contexte le *souci quotidien* à la *contemplation*. Les mêmes se font ou *prochains* ou *lointains* selon la qualité du souci humain. Les mêmes seraient les *racines ontiques*, ou peut-être à leur place, un *enseignement des racines*.

Maintenant, si on rapproche les deux sens, on formerait celui-ci : rien qu'en changeant la disposition de sa pensée, *l'homme réaliserait la présence des racines, tout près de lui dans son ambiance et dans son paysage*. Il entrerait dans la danse d'Aphrodite et le saurait : mieux dit, il *La* saurait. Or, l'ambiance et le paysage changent aussi la disposition de la pensée. Il y a donc échange. Mais qui commence ? Peut-on admettre que la parole du maître aide l'homme à prendre l'initiative d'un changement ? Même dans ce cas, il lui faudrait choisir l'ambiance et le paysage le plus favorables. Il n'est sûrement pas antihellénique de choisir l'ambiance et le paysage favorables aux entretiens familiaux. Si ce sens était bon, il viendrait tout près du sens ontologique de Parménide. A vrai dire, il est même plus facile à montrer chez Empédocle que chez Parménide. Empédocle installe l'homme dans son ambiance, et la danse ajoute une coloration aphrodisiaque à la sévérité ontologique de sa piété.

Un autre texte décrit l'achèvement suprême de la sagesse (Fragment 129). Le maître, quand il se remuait de toutes ses « prapidessin » (πραπίδεσσιν), réussissait facilement à contempler *chacun de tous les êtres* pour trente générations d'homme (1). « *Se remuer de toutes ses « prapidessin »* valant pour *exercer l'esprit*, la contemplation réussirait à *rapprocher les choses lointaines*. Les choses lointaines seraient alors les *temps de vie passés et futurs* : les siens et ceux des autres êtres. On tiendrait alors un sens encore différent. La conversion des choses lointaines en choses prochaines se ferait par une expansion *de mémoire* : non pas la mémoire *de moi*, mais une mémoire accrochée à la *chose présente*. Un *homme au monde* constitue toujours le noyau : la mémoire ramasse les histoires de *tous les êtres alentour*, hommes, bêtes, arbres et choses, sur terre, en mer et dans le ciel. Pour le moderne, cela fait un sens un peu fantastique, et indigne de la sévérité ontologique. Mais rien n'autorise à céder aux préjugés du moderne. Le second vers

paysage réduit à l'état de surface peinte ou même de surface décolorée. Empédocle sait bien qu'il faut traverser des âges avant que la sphère se reconstitue. Sa leçon ramène à un paysage tout à fait merveilleux.

(1) <j Pour vingt et dix incarnations humaines ». J'ai lu d'après une interprétation de H. S. Long.

rejeter, avec le sens chrétien, un sens original et fort qui serait quand même dans les mots.

Les textes existants donnent quatre emplois parménidiens de la *pistis*.

A. *Au vers 28 du proemium:*

a - - χρεώ δέ σε πάντα πυθέσθαι

« ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυνδέος ἀτρεμές ἦτορ

« ἡδέ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς. »

« Il faut que toi tu apprennes tout : et le cœur inébranlable de « la vérité toute ronde, et les doctrines des mortels, dans lesquelles a ne réside pas la vraie *pistis*... »

Le seul bon commentaire est fourni par l'image du vers 29 : le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie. L'image traduit de façon expressive la vertu de l'être : une *force inébranlable donnée avec sa révélation*.

B. *Au vers 12 du fragment 8.*

« οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς

« γίγνεσθαι τι παρ' αὐτόν »

« Jamais la *Force de Pistis* ne laissera échapper que : du non-être « puisse naître quelque chose à côté de lui. »

La force s'expérimente ici dans la fonction de retenir l'aveu qui ne doit pas échapper. Telle la *Diké* retenant dans ses liens l'être qui ne doit pas fuir.

C. *Au vers 28 du fragment 8.*

« - - ἀναρχον, ἀπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ολεθρος

« τηλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπόσε δέ πίστις ἀληθῆς. »

« ... sans commencement, sans fin, puisque Naissance et Mort ont « été expulsées (renvoyées au loin) : la vraie *pistis* les a repoussées. »

La force s'expérimente ici dans la fonction de chasser une imagination qui ne doit pas trouver accueil chez l'homme sage. Telle la *Diké* refuse d'ouvrir la porte et repousse l'impudent.

D. *Au vers 50 du même fragment.*

« ἐν τῷ σοὶ παύω πιστον λόγον ἡδέ νόημα

« ἀμφὶς ἀληθείης. »

« Avec ceci, je mets pour toi la conclusion au discours où se fier, « et à la leçon de la vérité. »

La traduction parole *digne de foi* serait possible, mais ramènerait le sens à un sens à nous. La leçon est : un *penser et un dire de la vérité*. On peut *se reposer* dedans. La nuance du repos est contenue dans le verbe « παύω ». La conclusion du discours ontologique agit autrement et mieux que la dernière proposition d'un raisonnement logique. Un tout parfait se referme : on prend dessus *assiette solide*.

La *pistis* serait donc *la force de base donnée avec l'affirmation de l'être*. Il ne faut pas l'entendre au sens chrétien : confiance avec *inconnaissance*. Il ne faut pas l'entendre au sens moderne scientifique : certitude d'*évidence*. Il faut l'entendre au sens d'une *force* identique à l'affirmation, et identique à la chose affirmée. Elle se manifeste comme résistance massive, force de retenir, force de repousser, sécurité pleine et entière. Elle rayonne avec la puissance de l'antique Gaïa (1). Elle se fait *toute consistance*. Mais on ne doit pas s'exprimer en disant que : elle donne à l'homme de la consistance. Bien au contraire : elle prend l'homme prisonnier de sa propre consistance !

Le sens empédocléen paraît par comparaison plus faible, plus proche aussi de notre sens à nous de la croyance.

A. *Aux vers 10 et 13 du fragment 3.*

Il ne faut pas tenir la vue davantage *en confiance* que l'ouïe, ni celle-ci que les perceptions de la langue, ni d'une façon générale retirer sa *confiance* à aucun des membres constituant l'équipement sensoriel de l'homme. Le texte parle de la *crédibilité* des perceptions sensorielles, et paraît vide de résonance religieuse.

B. *Aux vers 1 et 2 du fragment 4.*

Dans un fragment que la critique moderne situe tout près de l'introduction (2), on rencontre des *pistomata* (πιστώματα) = des *choses à croire*. Ces choses viennent du fond de la Muse, et coulent par la bouche du maître. Il est habituel aux médiocres de refuser leur *créance* aux meilleurs. Le bon élève lui laisse la leçon compénétrer ses entrailles. Et ainsi, qu'il soit *sachant* !

« ἀλλά κακοῖς μὲν κάρτα μέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν :

« ὡς δέ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης.

« γνώθι διασσηθέντοι: ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο. »

Il est clair que le fragment oppose des médiocres à l'élève de choix. Les médiocres ont une *disposition négative* que traduit le verbe *apistein* (ἀπιστεῖν). Quant à la *disposition positive* du bon élève, elle s'explique ainsi : il écoute ce qui coule par la bouche du maître, il le laisse pénétrer et imprégner ses organes. Le résultat ne mérite peut-être pas le nom de *gnose*, mais il s'exprime solennellement par l'impératif « γνώθι ».

Les *pistomata* passent de la bouche à l'oreille et entrent dans le corps. Si le profit de cette nourriture s'exprime par un verbe

(1) H. Fränkel aurait dit : de la *Diké*. Cf. Wege und Formen, p. 164. C'est Frankel qui a raison Γ La *Diké* aux clefs empêche de sortir, et repousse les intrus à la porte.

(2) Il est clair que le fragment contient un avertissement sur la manière d'écouter. C'est pourquoi la critique moderne (Bignone et Diels-Franz) le situe entre le proemium et l'exposé didactique, l'une autre position possible serait à la fin de l'exposé didactique.

par les mains. Il est à présumer que le vocabulaire empédocléen opposait la *grande route* ici nommée à quelque *route étroite*. Si tel était le cas, la route étroite désignerait une connaissance avançant *rien qu'avec le discours*: un discours sévère et sobre sur le modèle du discours parménidien. La route tombe sur un cœur d'homme à convaincre.

La chose à *rapprocher*, sinon à prendre avec les mains, n'est pas nommée dans le texte. Le contexte de Clément la nomme : *la chose divine*. Est-ce la Phrèn Hiérè (φρήν ἱερή) ? Quoi qu'il en soit, ce n'est pas en marchant par la grande route qu'on se la rapproche des yeux et des mains, ni qu'on s'en rapproche. Il faut le faire en marchant par la route étroite c'est-à-dire, en écoutant rien qu'avec l'intelligence l'enseignement d'un maître bien inspiré.

Le mot *peithô* (πειθῶ) désigne la conviction humaine. Il y a des voies de la conviction. La plus facile ne mène pas au *cœur'assemblé de tous les êtres* : ni à la conviction *de l'Être*, ni à la conviction *d'être*. Le cœur de l'homme est fort capable de se laisser duper par *Apalé*: une fantasmagorie pour des sens ouverts sans intelligence, et sans la mémoire d'un bon enseignement. Le cœur d'un petit *daimon*, et même celui d'un grand, est fort capable d'être séduit par le mauvais génie de la colère (Frag. 115, v. 14). Le sens empédocléen de la foi recouvrirait donc une gamme de dispositions delà pire à la meilleure : le délire de la colère, la crédulité commune, l'illusion sensorielle, la confiance accordée à un maître de son choix, et finalement, par la faveur d'un bon maître, la connaissance des *Racines*. Toutes et y compris la dernière appartiennent à un registre affectif et dynamique : une docilité, une amitié, un élan, un enthousiasme. Mais toutes ne sont pas excellentes!

Reste donc la dernière question : pourquoi l'élan de la confiance s'accroche-t-il, selon le hasard ou le choix, à un maître bon ou mauvais ? La réponse serait : cela dépend de la constitution de chacun. Le même reconnaît toujours le même et se précipite vers lui. Dans le cas le plus favorable, quand les foules se précipitent sur les pas d'un bienfaiteur, on déplore encore l'impuissance d'un élan mal zélé, ou contrarié par la jalousie. La tâche d'élever l'homme à la connaissance n'a jamais été tâche facile.

L'exégèse soigneuse des textes empédocléens trahit donc une expérience triste : dans sa relation au disciple, un mélange émouvant de prudence, d'exigence et de condescendance. Dans sa conscience de maître, la violente antithèse de l'enthousiasme et de la culpabilité. Pour autant que les textes existants nous renseignent, l'expérience de Parménide serait différente : son enthousiasme sans culpabilité ; la relation, de seul à Seule! Sa foi désigne la solidité dans la lumière. A prendre ainsi les choses, c'est Empédocle

qui ressemblerait le plus à Héraclite, et Parménide qui mériterait l'accusation de démesure (1).

L'Éternel Présent.

On peut lire une allusion directe à Héraclite dans le fragment 4 de Parménide ; on peut en lire une autre au vers 5 du fragment 8 :

« οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἴσται ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ παν... »

« Ni il n'était, ni il ne sera, puisqu'il est, à présent, tout entier, « tout à la fois... ».

Il est clair que ce vers *refuse* d'employer la formule de l'éternité : il était, il est, il sera. Il la *corrige*. Dans le discours ontologique on n'a pas le droit de conjuguer le verbe être aux temps passés et futurs. *Il est tout entier, tout à la fois présent*. Il ne se laisse pas disperser dans le temps.

Maintenant, Héraclite entre autres, a employé la formule, en lui donnant, pour sujet le cosmos. Il est *possible* que Parménide corrige Héraclite. Il est tout aussi possible, et même mieux probable, qu'il refuse tout simplement un usage incorrect d'une formule très répandue. Il aura formé sa propre idée en rectifiant un usage commun. Son idée c'est *l'éternel présent*. Il faut l'entendre au double sens de *la présence qui ne lâche pas*, et *le présent sans passé ni futur*.

Le fragment 8 de Parménide.

La formule de l'éternité se trouve insérée dans le long développement classé comme fragment 8 et qui constitue un discours achevé sur le thème (il) *est*. Elle se trouve insérée au vers 5, parmi rénumération des *signes*, et en commentaire au signe « non à terminer ».

Un *signe* (σημα) est un attribut possible au sujet *être* dans le discours. Un signe est aussi une *borne sur une route*. Le discours est donc inséparablement une *succession de phrases* ordonnées sur une ligne simple dans la structure rythmo-poétique du poème, et en même temps une démarche de *l'homme en voyage*. Ni chez Parménide, ni chez aucun des autres grands présocratiques, on n'a

(1) Ce texte a été écrit avant que nous ayons pris connaissance des analyses de H. Frankel (Wege und Formen, p. 176). Il ne lit pas dans Parménide l'antithèse de l'enthousiasme et de la culpabilité. Il n'y lit pas non plus la solidité dans la lumière. Il y lit des oscillations brutales entre les moments d'assurance et les moments d'égarement. Humainement, cela doit être plus vrai, en tout cas fait un Parménide plus humain. Il reste que le moment de l'enthousiasme établit l'homme dans la sécurité, et ce moment est un éternel présent. Notre conception a été influencée par le souci d'opposer deux à deux Parménide et Héraclite, Parménide et Empédocle.

l'appui quatre arguments, coupés par un couplet à *la Dikè*, et la redite des vérités concernant *les routes*.

a) (v. 6, 7, 8, 9) : Aucun moyen de lui imaginer une naissance : *ni à partir du non-être* : on ne saurait en effet ni le penser ni le dire, et il faudrait penser et dire qu'il est, pour penser et dire que quelque chose soit né de lui.

(*ni de l'être*) serait attendu, mais n'est pas prononcé, du moins pas immédiatement ;

b) (v. 9, 10, 11) : commençant à partir de rien, quelle raison y aurait-il pour qu'il commençât plus tôt ou plus tard :

« Ainsi il faut qu'il soit tout à fait, ou qu'il ne soit pas du tout. »

c) (v. 12 et 13) : on n'admettra pas que, né du non-être, quelque chose d'autre surgisse à côté de lui.

L'argument toucherait le point de *l'unité*. Il serait répété plus loin au vers 37 : il n'y a, il n'y aura jamais rien d'autre à côté de l'être.

Si tel était le cas, il serait plus satisfaisant sans doute, pour le sens, que le texte ait amené à cette place *l'être* au lieu du *non-être* : on n'admettra pas que, né de l'être, surgisse un autre être à côté de lui. On pourrait alors ramasser ensemble les arguments a, b, c : aucun moyen de lui imaginer une naissance, ni du *non-être* (a et b) ni de *l'être* (c). Dans ce cas en effet on tiendrait *deux* êtres pour *un*. Mais la correction serait d'importance ! Il faut se contenter de questionner et de conjecturer ;

d) (v. 13 à 18) : intermède : couplet à *la Dikè*. Ce n'est pas elle qui lâcherait les rênes, et laisserait la chose s'en aller pour naître et mourir ! Elle tient ferme. Les quatre vers à la suite rééditent, en manière de leit-motiv, l'affirmation principale : le choix est inévitable entre les deux routes ;

e) (v. 19 à 21) : reprise de la consécution. Puisqu'il est, comment saurait-il disparaître après avoir été ? Comment saurait-il apparaître après n'avoir pas été ? Argument : si à un moment dans le temps il était apparu, ou si, à un moment futur, il devait commencer d'être, alors (il y aurait toujours un moment où) *il n'est pas*.

L'argument, toucherait le point de *la temporalité*. Autrement dit, il répéterait en le commentant ce que prononce la formule hiératique dans son usage parménidien : il n'a pas été, il ne sera pas, tout simplement *il est*. Il rejoindrait le sens du signe 6 : *tout entier tout à la fois présent*.

Signes 3 et 7 (v. 22 à 25).

Le signo 3 dit : *tout entier tout d'une seule masse* (ούλομελής). On ne le prouve pas par argument. On le confirme par jeu de signes expressifs équivalents, "tous pointant vers le même sens de compaction massive : *non divisible* (où διακετόν), *partout le même*

(παν - - ὁμοῖον), sans un peu plus d'être ici, ni un peu moins d'être là, empêchant que tout ne tienne, *tout plein d'être* (παν εμπλεον ἑόντος), et finalement *tout d'un seul tenant* (signe 7 : συνεχές).

Signe 4 (v. 26 à 31).

Inébranlable (ἀτρεμές). Le signe 4 de l'énumération est remplacé par le signe de *l'immobile* (ἀκίνητον). Les vers à la suite le commentent : *sans commencement, sans fin*. Et l'expliquent : puisque *sans naissance* et *sans mort*. Les associations identifient le mouvement, au naître, croître et mourir. L'Immobile au contraire se chante en mode de formule hiératique :

« Le même en le même il demeure, et repose en soi-même, et « reste là solide... » immédiatement suivie par un second couplet à *l'Ananké*.

Signe 5 (v. 32 et 33)

Le signe 5 de l'énumération est problématique (οὐκ* ἀτελεύτητον). Si cette façon de lire le texte en progressant de borne en borne est correcte, le problème serait résolu, parce que le signe 5 serait commenté aux vers 32 et 33 (1). Quel que soit le mot, le sens est sans équivoque : l'être n'est pas *inachevé*. S'il l'était il lui manquerait quelque chose : or l'être ne doit *manquer de rien*. Le non-être au contraire *manque de tout*. Il faut penser ces vers dans la catégorie du *rassasiement* et de la *privation*. L'être en question n'a pas besoin d'être terminé. Le signe de la *Sphère* l'exprime : elle est bien tenue dans ses frontières, et cependant, à la surface, on voyagerait sur tous les chemins sans rencontrer jamais le bout. En bon français le mot convenable serait : *la perfection*.

Signe β (v. 34 à 39): *L'Un*

Si cette façon de lire le texte était la bonne, on tiendrait encore une solution éclairante pour l'interprétation des lignes difficiles 34, 35, 36.

« C'est la même chose que *de penser*, et *la pensée* : que l'être est. « Tu ne trouveras pas en effet *le penser* sans *l'être*, dans lequel « *il est prononcé*. »

Ces lignes seraient à lire sous le signe de *l'Un*. Elles voudraient donc dire que : *être, penser, chose-pensée-el-dite*, cela ne fait ni deux, ni trois, *mais Un*. Non seulement elles ignoreraient la séparation du sujet et de l'objet, de la conscience, mais elles refuseraient la séparation de l'être et de *l'être-pensé-et-dit*. Si l'homme parle pour

(1) (ἀτέλειστον) (5) sembla entrer en contradiction avec (32). οὐκ ἀτελεύτητον. W. Kranz : « ohne Ziel », et « nicht ohne Abschluss ». H. Frankel : « endlos », et « nicht unvollendet ».

Naturellement la problématique a été débattue, et elle n'a pas été débattue sans l'aide d'un vocabulaire, de catégories et de schèmes de pensée. C'est ce vocabulaire, ces catégories, et ces schèmes, qu'il faut déterrer derrière la doctrine héraclitienne du Logos. Afin de savoir comment il les a utilisés, et comment il les a modifiés en les utilisant. On diagnostique ainsi une mutation de l'homme grec, accomplie en la personne singulière de ce sage, et par l'œuvre de son discours.

Le milieu porteur.

En déterrants le vocabulaire on entre en contact avec un milieu porteur. L'hypothèse a déjà été formulée que ce milieu porteur serait celui des *spécialistes dans la fonction de parler*. Plusieurs espèces d'hommes sont désignées par là :

— Les *conservateurs* et les agents de transmission pour les *choses dites*. Qu'il ne soit pas question d'inventeurs, puisque la transmission vient de la nuit des temps, ou est censée venir du fond du Dieu. Les *choses dites* s'opposent à des *choses jouées* et à des *choses montrées*: par exemple, dans les rites d'Éleusis, les *choses dites* sont les formules rituelles qu'il faut savoir (1). Dans la cérémonie préparatoire de Γάπρρρηβις, le personnage en fonction pouvait éliminer un candidat mal pourvu dans « l'expérience de ces formules » (formules rituelles ou récits sacrés ?). Il était « ἀπειρος τώνδε των λόγων ». Dans ce cas, les conservateurs et les agents de transmission sont constitués par le personnel des sanctuaires. Par exemple, le personnel des sanctuaires démétriens. Il n'est donc pas du tout nécessaire de chercher du côté des sectes aberrantes, ni des théologiens libres ; on a autant de chance de trouver en cherchant du côté des grandes familles dépositaires de la tradition des sanctuaires et des cultes.

— Les conservateurs de la *légende sacrée*. Les grands sanctuaires possèdent tous une légende sacrée. Les légendes sacrées des divers sanctuaires parfois se contredisent : par exemple sur le lieu de la naissance d'un dieu, ou de la tombe d'un héros. Le personnel des sanctuaires est donc *conservateur de légendes*, et se fait à l'occasion disputer. Il faut faire aussi leur place à des agents de transmission de sanctuaire à sanctuaire : des *aèdes errants*. Ils ramassent les légendes de plusieurs sanctuaires, et composent des arrangements à eux : une espèce de syncrétisme. Il est *possible* qu'Héraclite ait voulu dénoncer ce genre de travail, quand il a dénoncé la polv-mathie, au moins la polymathie propre à Hésiode.

(1) Cf. Foucart « Les mystères d'Eleusis », p. 310. Citation d'Aristophane « Grenouilles » v. 354.

— L'espèce *des chanteurs*: compositeurs de thèses aux funérailles, compositeurs d'odes de victoire. Ils conservent la mémoire des grands exploits. Ils font résonner une *gloire de l'homme* (kléos). Us font croître un *discours de l'homme* (logos).

— L'espèce des *herméneutes*: interprètes accrédités des oracles par *signes*, et même des oracles par *mots*, quand les mots sont obscurs ou à double sens. A Delphes, par exemple, existait un personnel chargé de formuler une réponse brève et claire à une question posée selon la règle. Un autre personnel se chargeait de la rédiger en hexamètres obscurs pour le grand public et pour la légende du sanctuaire (1).

Ces corporations sont des institutions régulières de la Grèce. Il n'est donc pas du tout nécessaire de chercher sur les chemins des sectes aberrantes : du côté des chresmologues non accrédités par les cultes officiels, ou des théologiens responsables pour la littérature dite orphique ancienne. Ce que toutes ont en commun, c'est de travailler *avec la parole*. Or, depuis l'épopée au moins, travailler avec la parole s'oppose à travailler avec les membres autres que ce membre singulier, la langue. L'épopée connaît ceux qui brillent à *la guerre*, en maniant à tour de bras l'épée, la lance ou l'arc. Elle connaît ceux qui brillent à la course, avec les jambes et les pieds. Elle connaît ceux qui brillent au *conseil* avec la langue. L'espèce d'Achille et l'espèce de Nestor. L'épopée exalte ceux qui brillent à la guerre, et ne tolère ceux qui brillent au conseil que s'ils sont eux aussi, ou s'ils ont été, de bons guerriers. Mais l'espèce des gens travaillant avec la parole s'est défendue. Elle a entretenu des idées à elle sur la valeur de sa fonction. Cela fait une problématique.

La problématique de Pindare.

Le bon témoin pour l'existence de cette problématique est Pindare. La doctrine de Pindare se laisse résumer ainsi : il y a une *part de l'homme*, il y a une *part du dieu*. La part du dieu, c'est de donner la vertu et de donner la victoire. La part de l'homme, c'est de s'exercer à la gymnastique et de choisir le bon moment pour éprouver son art. Maintenant, il y a aussi la *part du chanteur* : c'est de chanter la victoire. Ce n'est pas la moins bonne part ! Le chanteur est le maître de *la mesure* qu'il donne au chant de victoire, c'est-à-dire, en termes techniques précis : la longueur de l'ode, le bon moment de parler du héros, et le nombre de vers à lui attribuer. Il est maître *de faire croître ou diminuer les gloires*. Or l'homme n'est rien s'il ne brille au grand jour de l'exploit.

(1) Cf. A. Amandry, ch. XIL, p. 152 et suivantes.

« Apprends, ayant écouté un *arrangement trompeur de mots* à « moi. » (id. v. 52)

Les commentateurs ont été surpris par une bizarrerie apparente : on prévient qu'on va dire des mensonges ! Mais *un arrangement de mots à moi* vaut comme une expression commune pour dire quelque chose de bien défini : cela s'oppose à un arrangement valable pour tous. On tiendrait ici un équivalent parménidien pour les notions héraclitéennes du *cosmos particulier* et du *cosmos commun*.

Entre les deux extrêmes se situe la problématique du pouvoir ambigu de *la nomination*. Que cette problématique soit aussi commune, et possède ses racines dans la tradition des aèdes, se laisserait encore montrer par recours à Hésiode. Son catalogue des enfants de la Nuit fait un sort à une puissance ou un groupe de puissances des *usages maléfiques de la parole*.

« - Νείκεά τε Ψευδέας τε Λόγους Ἀμφιλλογίας τε. »

«... Querelles, paroles de mensonge, paroles de contestation. »

Maintenant, il s'agit de situer Héraclite dans la tradition. Il doit être entendu que :

1° Son vocabulaire spécifique est lui-même un témoin du débat. La lumière jaillit du choc de son vocabulaire avec le vocabulaire des autres : les autres sages, qui ont eux aussi leur vocabulaire spécifique, et les autres moins sages, qui sont tout simplement des gens experts dans la variété des arts de la parole ;

2° S'il appartient à une tradition, il la fait évoluer. Serait-il juste d'écrire : il y met la révolution ? En tous cas, il reste le témoin pour un moment de crise. On croit saisir un fond commun sur lequel se détache la doctrine. Il aurait voulu composer des *arrangements de mots valables pour tous*, en travaillant d'après nature, ou en parlant du fond de la nature.

Le plus simple est de relever les catégories et les schèmes qui se laissent définir le plus facilement comme traditionnels. On voit clairement que :

1° Il les manie, mais avec un art tout nouveau. Il fabrique une espèce toute nouvelle de *dits et de travaux*. Il travaille de façon originale dans le métier de parler ;

2° Il les modifie, et ces modifications sont signifiantes.

On voit moins clairement la signification des modifications. Elles seraient solidaires de tout un *éthos* : une nouvelle manière d'être de l'homme. Elles seraient solidaires d'une mutation de l'homme grec. De l'invention de la science ? Pour Héraclite, c'est

douteux ! D'une réforme religieuse ? C'est à vérifier ! De l'invention de la philosophie ? C'est à éclairer ! Tout simplement, d'un changement d'assise et de structure. Ce n'est pas facile à expliquer.

Évidences héraclitéennes pour une catégorie du faire et du dire.

Cette catégorie est traditionnelle et correspond à :

1° *L'articulation du mimodrame rituel*: il existe dans le mimodrame rituel des contes et des formules (logoi), des jeux (dramata) et encore des objets d'ostension ;

2° *Une structure de l'homme*: l'homme agit avec ses bras, ses mains, ses jambes et ses pieds. Il parle avec sa langue. L'homme est un *assemblage de membres* dans lequel la langue occupe une position singulière. L'homme se montre avec forme et figure. Il se montre aussi avec nom et discours ;

3° *Une problématique de valeur*: lequel vaut le mieux, l'homme brillant à la guerre, ou au stade, avec ses jambes et ses bras, ou l'homme brillant au conseil avec le jeu de sa langue.

L'expression « *inexpérimenté dans les paroles* » est attestée par une allusion d'Aristophane. Il s'agirait d'une formule destinée à écarter, à la cérémonie de probation, des candidats mystes indignes ou mal préparés.

« ὅστις ἀπειρος τῶνδε τῶν λόγων

« ἡ γνώμη μὴ καθαρεύει. »

(Grenouilles, v. 354.)

Il est donc possible qu'Héraclite au fragment 1 ait transposé la formule, en passant de l'expression attestée par Aristophane : « ἀπειρος τῶνδε τῶν λόγων », à l'expression donnée par lui-même « τοῦδε του λόγου ἀπειροι ». Exactement il donne l'expression « του δέ λόγου τούδε - « ξύνετοι » et un peu plus bas : « ils ressemblent à des gens qui seraient ἀπειροι, bien qu'ils soient « περιώμενοι ». Des gens qui seraient sans expérience, bien qu'ils fassent l'expérience, des *dits et travaux* du maître. L'innovation héraclitéenne aurait consisté à :

1° Changer un pluriel en singulier: le *logos* pour les *logoi*. Si *logoi* était traditionnel pour dire quelque chose comme des *formules à savoir par cœur*, un *recueil de noms*, un recueil de légendes (?), le passage au singulier doit signifier l'invention d'un nouveau sens.

2° Transférer le jeu cfu domaine de la *cérémonie* au domaine de l'enseignement.

Il voudrait dire que, pour les élèves, il ne sert de rien d'avoir écouté un maître, s'ils demeurent toujours aussi stupides qu'auparavant. Pour les mystes, il ne sert de rien d'avoir passé l'examen

endormis ne le savent pas ! L'interprétation est subtile, mais les Grecs sont capables de plus de subtilité que nous ; les Grecs stoïciens, et avant eux leur patron Héraclite.

On pourrait donc reconstituer toute une histoire du même schéma, ainsi :

1° A la *première phase*: Les Dits et les Œuvres sont deux choses. On peut les rassembler, on peut les écarter. On peut opposer ceux qui brillent par leurs œuvres à ceux qui brillent par leurs paroles. *Œuvrer* n'a rien à faire avec une besogne d'esclave, mais avec la prouesse militaire et la gymnastique. Peut-être aussi, dans la cérémonie, avec la partie jouée de la cérémonie ;

2° A la *seconde phase*: Les Dits et les Œuvres sont rassemblés. On oppose *dormir* et *veiller*. Il y a donc un dire-et-faire des endormis, un dire-et-faire des réveillés. Si l'on veut garder l'opposition du faire et du dire, il faut donner *au dire le premier rang*: les endormis ne font *rien qu'œuvrer*, même quand ils parlent. Leur parole est un bruit du monde. Les éveillés sont les hommes qui *savent parler*: même quand ils œuvrent, leur œuvre parle et ils savent ce qu'elle veut dire. Leur vie est comme un discours plein de sens ;

3° A la *troisième phase* : quelque chose de nouveau se fait jour : des expressions pour signifier spécifiquement cette *parole* qui n'est pas seulement un bruit du monde, et *l'œuvre*, quand l'œuvre elle-même veut dire quelque chose. On emploie par exemple l'expression : *parler avec un « νόος »*. Au fragment 114 interviennent aussi des *parlants* : ils parlent avec un « νόω ». On emploie l'expression : « *sophroneîn* » (σωφρονεῖν), « *to phroneîn* » (το φρονεῖν), « *eu phroneîn* » (εὖ φρονεῖν) ; et encore « *posséder l'esprit* » (νόον ἔχειν). Si le fragment 112 est à retenir, au fragment 112, on lirait distinctement un schéma : *être sage - parler vrai - agir selon la nature*. Au fragment 1, peut-être, on lirait le schéma : *Parole-(Dits et Œuvres) ; Logos- (épéa erga)*.

Le schéma à *deux* termes s'est donc transformé en un schéma à *trois* termes. Le troisième terme a pris le rang supérieur. Les deux autres sont ramenés au même rang. Le troisième terme se traduit par *être sage* ou *parler avec sens*. Il n'y a pas de différence entre *être sage* et *parler avec sens* ;

4° *Quatrième phase*: l'histoire n'est pas finie. A la quatrième phase, le terme du Dire disparaît. Au premier rang se place une sagesse devenue *toute intérieure* : un pur penser. Au second rang : *l'œuvre efficace*. Entre les deux, parler est devenu *rien que parler*, ne possédant plus ni l'intériorité de la pensée, ni l'efficacité de l'action. Ce n'est plus rien *que des mots* ! Mais *rien que mots* ne vaut plus rien du tout ! L'homme a découvert la vertu de son intériorité,

et la vertu de son efficacité. Ce qu'il a perdu en route, c'est la valeur de la *fonction de parler*. Le schéma redevient un schéma à deux termes (1).

Maintenant, où faut-il situer Héraclite dans cette évolution ? Là réponse ne saurait être simple, parce qu'Héraclite n'est pas figé dans sa position. U bouge et il invente. Il appartiendrait à la seconde et à la troisième phase. C'est justement lui qui fait évoluer le schéma. Mais il ne l'a sûrement pas fait évoluer jusqu'au point de la catastrophe : jusqu'au point où la fonction de parler n'est plus qu'un bruit remuant des mots. *Rien qu'osuvrer* serait peut-être une expression d'Héraclite. *Rien que mots* n'en est pas une. La fonction de Parole a encore gardé sa noblesse.

L'histoire du schéma constitue une carte convenable pour situer les positions respectives des sages et des poètes dans l'évolution. Son importance se découvre quand on l'applique à résoudre la problématique de valeur, et la problématique de l'homme à l'âge archaïque.

Héraclite appartenait à une race et à une corporation *instruite en l'art de parler*. Mais sa doctrine n'est pas la doctrine orgueilleuse de Pindare. La doctrine orgueilleuse de Pindare donne au Chanteur le pas devant. Héraclite aura résolu de façon originale la question posée dans les termes : lequel vaut le plus, l'homme qui brille à la guerre en œuvrant, l'homme qui brille au conseil en parlant ? Il l'a résolue de façon originale et parfaitement raisonnable : ils valent tous autant, s'ils savent ce que leur parler et leur faire veut dire. Ils ne valent pas plus les uns que les autres, s'ils ne possèdent ni le sens ni l'intelligence, pour ce qu'ils disent ou ce qu'ils font. La première valeur, c'est de posséder le sens (νόον εχειν — γνώμην ἐπίστασθα). C'est d'ailleurs la même chose que *parler avec intelligence* (σύν νόφ λέγειν).

La profondeur de l'homme. Que l'on rappelle à présent la conception archaïque de l'homme. L'homme est fait comme une collection de membres rassemblés et bien adaptés les uns aux autres : des pieds, des mains, une tête, un sexe, une langue, tous capables d'obéir chacun à son inspiration, ou au dieu qui les saisit à part les uns des autres. Il faut un véritable *conseil intérieur*, une boulé, pour mettre de l'ordre dans ce tumulte.

(1) On suit cette évolution à travers Pindare, et surtout en passant des formules héraclitéennes aux fragments moraux de Démocrite. Dans les formules de Démocrite le schéma est à deux termes : *sagesse intérieure-action efficace*. Il se superpose au couple *âme et corps*. Ce qui prouve que le dualisme somato-psychique est avant tout le couple pratique de *l'intériorité* et de *l'efficacité*. Son apparition est liée à l'effacement de la fonction de Parole.

jouer sur les mots : un *compte* et un *conte*. Par exemple : « Bias de Priène a un *logos plus abondant* que les autres hommes » (Fr. 39). Cela pourrait vouloir dire : « on en tient plus grand compte » ; ou : « on en fait un meilleur conte ». Pourquoi pas : « son compte est plus riche » ? Rappelant avec avantage :

« Il est riche celui qui s'est acquis un grand trésor de pensées « divines. » (Emp. Fr. 132).

Si les *πραπίδες* d'Empédocle désignent bien les *γνώμαι* *sages* concernant la chose *divine*, leur équivalent en vocabulaire héraclitéen seraient les *gnomai*. « Posséder les *gnomas* » est le signe d'une *manière d'être toute divine* (Fr. 78). Ainsi, dans une tradition commune, un trésor de pensers sages grandit et croît tout seul. Ne pourrait-on augurer que, dans la tradition héraclitéenne, le *logos de la psyché* croissant tout seul, et croissant à l'infini, désignerait la même chose que la *sagesse*, au sens concret d'un *trésor de formules* ?

D'une certaine façon c'est bien un trésor de l'homme. D'une autre c'est bien un trésor divin. Quant à savoir si, au sens d'Héraclite, il grandirait le long d'une tradition, en passant de maître à élève, ou si, il grandirait en psyché immortelle ? Le plus prudent est de choisir la première hypothèse. D'ailleurs cet âge distingue mal le moi connaissant et le contenu de la connaissance. Il distingue mal le maître et le trésor des dits de sa sagesse. Le plus sage est donc de refuser le choix

Évidences héraclitéennes pour une problématique du mensonge.

Le fragment 28 (1). « δοκόντα γάρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει φυλάσσει · « καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. »

« L'homme de la plus haute réputation sait et conserve des « choses bonnes à croire. Quant aux artisans et aux témoins de « mensonges, la Diké saura les saisir. »

De bons interprètes (2) ont retrouvé le schéma des *œuvres et des dits* dans l'expression : *artisans et témoins* des mensonges. Dans ce cas on identifie les *tektonas* à ceux qui font, les *martyras*, à ceux qui disent. Et on commente : ceux qui font sont les plus grands coupables. Ceux qui disent sont coupables avec eux. Or cette hiérarchie contredit la table des valeurs de la corporation des maîtres en discours. Il vaut mieux essayer un autre schéma : les *teklones* seraient les maîtres premiers à parler. Les *martyres* seraient les seconds, parlant d'après un maître. Les accusés appartiendraient

tous à la corporation parlante. Le mot de *tektion* (τέκτων) serait le mieux commenté par un recours à l'expression du fragment 1 : le maître compose des dits et des travaux, il est un maître ouvrier en discours. Parler c'est œuvrer, œuvrer c'est parler, -la première valeur reste le *phronein* (φρονεῖν).

Les artisans et les témoins de mensonges seraient les poètes qui fabriquent et colportent des légendes scandaleuses sur les dieux. Non moins, les poètes qui fabriquent et colportent, pour les hommes, des réputations truquées. La menace d'Héraclite retentit en accord avec l'indignation de Pindare et une peur naïve de l'homme ! Comment se défendre contre une gent maléfique au point de « faire diminuer les gloires » et réduire l'homme, même le plus brillant sous le soleil, à « rentrer sous terre » ? Or, Pindare se défend par recours *au seul témoin certain de la vérité*, à savoir, le *Temps*, parce que le Temps « en marchant a découvert la chose certaine » (Olymp. X, Ep. 3). La défense est déjà assez savante. Héraclite se défend autrement, en élaborant davantage une sagesse mieux différenciée. Mieux dit, sa sagesse se défend toute seule !

Si la lecture qui a déjà été proposée pour le fragment 28 est bonne, il faudrait partir d'une première opposition à faire entre *des menteurs*, et un homme excellent, *de réputation haute et méritée*. La première opposition faite, elle inviterait à en pratiquer une autre entre l'homme de bonne réputation et *la vraie leçon de la sagesse*. L'homme de bonne réputation enseigne des choses bonnes à croire, et cependant, il ne serait lui-même qu'un *maître de l'illusion*. Ainsi s'opérerait un renversement de valeurs pour le *dokimolalos* (δοκιμώτατος) et les *dokéonta* (δοκέοντα). D'une certaine façon, c'est un homme excellent, de réputation éclatante et méritée ; d'une autre façon, c'est un maître de l'illusion. D'une certaine façon, ce sont des choses belles et bonnes à croire ; d'une autre ce ne sont que des semblances.

Si cette interprétation est valable, sur ce point aussi le rapprochement entre Parménide et Héraclite s'impose. La *doxa* parménidienne, elle aussi, d'une certaine façon est une tromperie, d'une autre façon, elle constitue un enseignement parfaitement valable. D'une certaine façon, elle donne *une image* ; d'une autre, elle donne un *discours*. L'image du monde est un arrangement bariolé de lumière et d'ombre. L'arrangement des mots qui le met en discours n'est rien qu'un *arrangement de mots à moi* : c'est-à-dire une *représentation particulière*, quoique la représentation particulière d'un homme tout à fait excellent, et même, la représentation particulière d'une déesse !

Pour l'intelligence de cet âge de culture, deux choses importantes

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 28.

(2) Schottländer, *Hermes* 62 (1921), p. 441.

temps il préviendrait l'homme grec contre un excès d'exigence. Ce serait manière de dire : n'attendez pas des oracles une révélation.

La plus séduisante : *signifier*, c'est dire en cachant, cacher en disant. Héraclite préviendrait l'homme contre les arrière-fonds de sens mal entendu. Ce serait manière d'avertir : que l'on sache entendre en écoutant, que l'on sache lire en regardant, et viser un sens que les mots masquent autant qu'ils le donnent.

Il est tentant de transposer du domaine de la problématique oraculaire au domaine de l'enseignement héraclitéen. Ce serait alors manière d'avertir :

- Prenez garde aux signes du monde : ils masquent un discours.
- Prenez garde à mon discours : il dit un secret.

Les signes du monde et mon discours cachent et disent exactement la même chose !

Le fragment 32 (1). Les noms divins sont à lire à la manière des oracles dans le registre *du signe*.

Au fragment 32 quelque Chose, qui est la seule chose sage, veut et ne veut pas être dite avec *le nom de Zeus*. Les interprètes les plus sensibles au problème des noms traduisent par jeu de mots : Zénos onoma = le nom de la Vie. Si la Chose accepte et refuse *le nom de la Vie*, c'est parce qu'elle serait à la fois *vie et mort*. Le couple de la Vie et de la Mort n'est lui-même qu'un couple entre ceux qu'elle pourrait accepter et refuser. Le nom ne donne jamais qu'un de ses aspects en masquant l'aspect contraire (2).

Le nom dans ce cas ne dit quelque chose de clair que par jeu. Plutôt que de le traduire, ne suffirait-il pas de l'utiliser comme un signe indiciel, fait pour désigner quelque Chose de tout à fait difficile à trouver ? Il faut remarquer que :

1° La chose elle-même est le *sujet* actif. Elle prend l'initiative d'accepter et de refuser le nom. Ce n'est pas le nom qui lui conviendrait bien ou mal. Encore moins est-ce l'homme qui choisirait de la nommer. La Chose se pousse au jour, ou se retire ;

2° Héraclite a justement découvert d'autres mots sous lesquels la même chose se laisse mieux dire : *l'Un* et la *Chose Sage*.

La dévalorisation du système des *noms divins* au rang de *signes*, indiciels pour quelque chose de très difficile à trouver, appelle l'invention d'un autre registre. Qu'on appelle le nouveau registre hénologique, sophologique, ou ontologique, peu importe ! L'essentiel

(1) Cf. Appendice, au chap. VI, Bibliographie pour le Fr. 32.

(2) C'est l'interprétation de B. Snell. G. S. Kirk ne pense pas qu'il y ait aucune signification spéciale à attribuer à la forme Zénos. H. Cherniss interprète aussi que le nom révèle un aspect de la chose en cachant les autres. Mais non pas spécialement que la Vie cache la Mort. — Cf. Cratyle, 396 a, b.

en est l'invention. Elle trahit un travail pour toujours mieux dire, toujours effacer les signes insuffisants, dépouiller la chose de tout enjolivement et de toute robe, pour la dire sous sa forme quasi nue. Les mots nouveaux ne vont-ils pas à leur tour se dégrader au rang de signes ? Aux prises avec la tâche de dire la chose comme elle est, l'homme vit dans le combat permanent de la chose et des mots.

La formule 48 (1).

« τῷ ὄντι τόξω βνομα βίος, ἔργον δέ θάνατος. »

«... pour l'arc par exemple : le nom dit la vie, la chose fait la « Mort. »

Transmise comme commentaire lexicographique aux noms de « βίος » = l'arc, « βίος » = la vie, la formule conserve un jeu de mots célèbre. On la convertirait avec avantage en devinette : Qu'est-ce qui porte le nom de la vie, et fait l'œuvre de la mort ? Réponse : c'est un arc ! Jeu de mots et devinette avaient probablement cours dans les cercles héraclitéens, et peut-être dans des milieux plus étendus. Sont-ils autre chose qu'un procédé mnémotechnique destiné à conserver des notions capitales de la doctrine ? Ici : le nom et l'œuvre, la vie et la mort.

S'il faut chercher plus loin, le sens serait celui de la contrariété : le nom et l'œuvre tirent en sens contraires. On fait brutalement ressortir l'opposition avec un exemple tranchant : aussi contraires que la vie et la mort. Le nom et l'œuvre toutefois manifestent toujours le même arc. La formule se laisse donc convertir en une autre bien connue : vie et mort, au fond, c'est Un. Illustration : un arc. Le fragment serait à lire dans le même contexte que le fragment du fleuve : le nom reste le même, les eaux sont toujours différentes.

La chose fait le contraire de ce que le nom dit. En mettant la contrariété en évidence, Héraclite aurait-il voulu dénoncer l'inanité du nom, et exalter à proportion l'efficacité de l'acte (2) ? Aurait-il voulu dévaloriser la fonction de parler ? Si tel était le cas, la conclusion serait d'importance, car Héraclite serait le premier, ou parmi les premiers, à avoir esquissé un mouvement de retour à *la chose même*, qu'une postérité héraclitéenne va en effet développer, et va développer dans plusieurs sens.

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 48.

(2) C'est par exemple l'interprétation de W. A. Heidel. « On some Fr. of the presocratics ». — Proc. Am. Ac. of Arts, 48 (1913).

dire un discours tout neuf. Mais il n'a pas cessé de penser son rapport à la chose comme un rapport de l'élève au maître, ni son expérience dans les catégories du discours. Les réponses trouvées valent ou ne valent pas pour résoudre un mystère de la prophétie. Elles valent ou ne valent pas pour instituer un art de la prévision. Mais les réponses héraclitéennes valent encore pour éclairer un secret du pouvoir et de l'impuissance des mots.

Un très vieux rêve de l'homme fait parler les choses et l'événement. Un autre vieux rêve, dont tous les poètes héritent, crée un univers rien qu'avec des mots. Pour le gros des hommes cependant, le gros de l'événement demeure toujours aussi insignifiant. Les prédictions des philosophes de l'histoire se réalisent de façon toujours aussi incertaine. La sagesse de l'homme « entre les choses et les mots » aurait-elle à rendre à l'homme moderne encore ce service, de le garder contre sa double démesure ? La démesure qui consiste à mettre toute l'histoire en livre et même en formule. Et celle qui consiste à composer des poèmes denses et énigmatiques à la façon de l'univers, en envoûtant les autres dans le secret d'un monde, à soi.

Le fragment 1.

« του δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν « ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τό πρῶτον · γινομένων γάρ πάντων κατὰ τόν « λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων « ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι, κατὰ φύοιν διαρέων ἱκαστον καὶ φράζων δκως « ἔχει ' τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαθάνει ὁκόσα ἐγερθένται: ποιοῦσιν « δκωοπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται. »

On possède du fameux fragment 1 plusieurs analyses et plusieurs traductions. Deux ont été choisies : une de l'école allemande et une de l'école anglo-saxonne. Pour comprendre l'analyse de B. Snell, il faut partager la page en trois colonnes comme suit : celle du *Logos*, celle de *moi*, celle des *autres hommes*:

(1) Traduction de B. Snell . « Diese Lehre, ihren Sinn, der Wirklichkeit hat, zu verstehen, werden die Menschen zu töricht sein, so ehe sie gehört wie wenn sie erst gehört haben. Denn geschiet auch alles nach diesem Sinn, so sind sie doch wie Unerfahrene, trotz all ihrer Erfahrung mit Worten und Werken der Art wie Ich sie eingehend auseinanderlege, emzeln ihrem Wesen nach, und erkläre wie sich jedes verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewusst was sie in Wachen tun, wie sie in Schlaf etwas bewusstlos tun ».

Ce Logos est	(celui-ci).	Les hommes demeurent stupides, avant d'avoir écouté, après avoir écouté, pour la première fois.
Toutes choses arrivent selon le Logos.		Les hommes ressemblent à des gens sans expérience, en dépit de leur expérience, dans les <i>dits</i> , dans les <i>œuvres</i> .
	tels que moi je les expose, divisant selon la nature, signifiant	
les choses comme elles sont.		Quant aux autres hommes : <i>éveillés</i> (ce qu'ils font leur échappe), <i>endormis</i> (ils oublient).
	Les structures mises ainsi en évidence sont :	
— Le <i>Logos</i> - moi.	<i>moi</i> - les <i>autres hommes</i> .	
— être-arriver (?)		<i>avant-après</i> (avoir écouté).
— Le <i>Logos</i> - les <i>choses</i> .		avoir écouté. avoir fait une <i>expérience</i> . <i>éveillés-endormis</i> .
	Les deux articles de doctrine qui ressortent sont :	les propriétés du Logos et le rôle médiateur du Maître.

I. Sont problématiques les structures

Un Logos *est* — Des choses *deviennent* — Les hommes *deviennent* toujours plus incapables.

Un Logos *est* — Des hommes *ressemblent*.

Découper et *arranger les signes* (entendu dans le sens d'une analyse suivie de synthèse).

II. Sont moins ou peu problématiques les structures :

Ce Logos - moi. éveillés.
L u n *les autres* j endormis.

Moi parlant ([^] *accouplant* *Les écoutants* \ ^{avant}.
 (*arrangeant les signes.* (*après.*

Écouter le Logos \ d'après le Logos.
 < *Faire* d après la physis.

On peut appeler ces structures des schémas de pensée gnomique. Un gnome héraclitéen est fabriqué par enchâssement de mots, ajustement de structures. Mais il y a avantage à mettre ces schémas en correspondance avec des structures institutionnelles. La plus importante ici est sans doute celle qui a déjà été appelée à plusieurs reprises *le schéma de la transmission de la bouche à l'oreille*: il implique :

- un *Parlant* et des *Écoutants*.
- Un *Premier* parlant, des *seconds*, parlant d'après un maître.
- *Avant* et *après* avoir entendu le maître.

Il est possible que l'institution ait pour modèle la transmission des formules dans la cérémonie. Les formules constituent les *choses à dire*. Avec elles marchent des *choses à faire*, pour lesquelles existe aussi un apprentissage. Et des *choses à montrer*, avec lesquelles existe une première rencontre. Avant on était *sans expérience*. Après on a fait l'expérience. Entre les deux, l'homme change. Au moins, l'homme aurait dû changer.

Si le modèle a été la transmission des choses à dire et des choses à faire dans la cérémonie, le vocabulaire spécifique de la cérémonie aurait été transposé dans le domaine de l'enseignement.

Héraclite joue le jeu à trois partenaires : le *Logos* selon lequel les choses arrivent — *moi* qui l'expose — les élèves qui *l'écoutent*. Le maître écoute et regarde les choses avec intelligence. Il parle d'après native. Les élèves écoutent non pas lui, mais le logos. Après avoir écouté, un bon élève devrait savoir regarder les choses avec intelligence, et parler lui-même, non plus d'après un maître,

mais d'après la nature. Le maître et le Logos sont et ne sont pas le même.

L'exposé de G. S. Kirk rend bien compte du mouvement en allée et venue entre l'expérience des choses et la leçon d'un maître. Le maître fait l'expérience des choses, et la met en mots. L'élève écoute la leçon du maître, et apprend à faire une expérience qui lui profite. Savoir mûrir par expérience est l'enjeu. Le même auteur rend moins bien compte de la relation entre le maître et le Logos. Cela tient à ce que :

1° Il ne croit pas à l'hypostase du *Logos*, et il veut à tout prix en éviter le danger.

2° Il n'en fait pas le sujet du verbe *être* employé dans un sens fort.

Pour bien comprendre la différence, que l'on compare deux traductions possibles :

« Ce Logos, celui-ci, tel qu'il va être exposé, il est ! Les hommes « demeurent toujours incapables de le recevoir... »

« La leçon est comme je vais dire : les hommes demeurent « toujours incapables de l'entendre... »

L'exposition de B. Snell rend très bien compte des propriétés remarquables d'un Logos : il *est*, toutes choses au monde *arrivent* selon lui. Cependant il en évite aussi soigneusement l'hypostase. Il le pense dans le cadre du schéma : *Sens, paroles et œuvres*. Le Logos est le *sens présent* à la fois dans le contexte de *l'expérience phénoménale* et dans la *leçon du maître*.

Le Logos serait même plus clair dans les mots de la leçon que dans les signes de l'expérience. Si la leçon et le phénomène coïncidaient, le phénomène parlerait en clair, la leçon manifesterait un monde. Mais les signes restent obscurs, et les mots se vident. Dans l'écart entre les deux, l'homme vise le sens qui se dérobe !

Maintenant, dans le dernier membre de la phrase, *les autres hommes* devraient être opposés aux *uns* précédemment nommés. Or, les autres hommes sont des *endormis* : ils sont inconscients, de jour, avec les yeux ouverts, de nuit, avec les yeux fermés. *Les uns* devraient être des hommes *véritablement réveillés*. Mais les hommes nommés au commencement ne sont justement pas réveillés : ces *incapables*, après avoir écouté, ne savent ni entendre ni parler, non plus qu'avant. La plupart des interprètes opposent *les autres hommes* à *moi le maître* de la phrase immédiatement précédente. Le sens formé est tout à fait orgueilleux : moi le maître d'un côté, de l'autre, toute l'humanité !

On devrait observer comment le fragment oppose *avant et après* avoir écouté. Le fragment attaque ceux qui écoutent : les présents,

Le Logos. Il reste à choisir un mot français pour traduire le Logos. En anglais, G. S. Kirk a choisi *account*, qui est un mot ambigu. En allemand, B. Snell a choisi *Sinn* : la traduction suppose accomplit la division du *Sens* et de la *Parole*.

L'étymologie dérive le mot de la racine *leg* : cueillir et recueillir. Le bouquet des sens se laisserait rassembler entre les deux extrêmes : le *compte* arithmétique, et le *conte* légendaire. E. L. Minar l'a reconstitué par l'examen d'un grand nombre de textes, et l'a résumé ainsi :

- *Compte* et *Calcul*.
- *Relation* et *Proportion* (sens pythagoricien).
- *Explication* et *Argumentation* (sens parménidien).
- *Définition* et *Formule*.
- *Raison* et *Loi*.
- *Énoncé verbal* et *narration*.
- auxquels il faudrait ajouter : *Rumeur* et *Conte*.

On voudrait seulement proposer quelques corrections à un vocabulaire trop moderne :

- *Compte* arithmétique et *Mesure*.
- *Relation* et *Proportion* (formule pour ranger les signes arithmétiques et formule pour ranger les signes verbaux).

« Le nom de Zeus veut et ne veut pas être énoncé seul ».

Elle s'interprète par référence au fragment 67 : « le dieu est nuit et jour, hiver été-tous les contraires y compris la vie et la mort. Le seul nom de Zeus signifie par jeu de mots la vie. Il faut en faire, comme de « théos » au fragment 67, le sujet d'une phrase qui appelle pour attributs toutes les formes contrastées du monde.

L'idée de derrière la tête c'est que : Héraclite proteste contre les grammairiens théologiens qui exagèrent l'importance des noms. Il existe bien dans sa doctrine une opposition du *nom* et de *l'œuvre* (onoma, ergon). Mais elle ne recouvre pas l'opposition *épéa erga*. Les *épéa* ne sont pas des noms nommés et interprétés tout seuls. Le nom prend dans la phrase *sens* et *valeur* toute nouvelle. Plus loin, dans une *chaîne de phrases*, il entrerait dans le mouvement qui imite à sa façon le flux des choses et la naissance de l'événement. H. Fränkel montre aussi le discours d'Héraclite disposé par membres enchaînés, qui se succèdent, et se relancent l'un l'autre. Son interprétation tendrait donc à se rapprocher de celle de A. Pagliaro. Mais si cette interprétation de linguistes était la bonne, Héraclite serait le précurseur génial de F. de Saussure !

Maintenant, on peut encore découper le fragment 32 comme fait A. Pagliaro et former un autre sens : le nom de Zeus veut et ne veut pas être énoncé seul. S'il signifie la vie, qu'on se rappelle seulement que la vie n'est pas à nommer sans la mort. La phrase rejoindrait alors le sens que W. J. Verdenius, et je crois M. Untersteiner, donnent à la ligne 54 du fragment 8 de Parménide : il ne fallait pas nommer une *forme sans Vautre*. Il est vrai que le découpage est à rechercher dans les manuscrits des Stromates. Clément d'Alexandrie aurait bien fait de l'UN le sujet de la phrase, puisque il fait dire à Héraclite l'unicité du divin et la transcendance de Zeus. Voici donc encore un cas où le découpage d'une phrase, et la place d'un point, suffisent à nous faire tomber de la théologie dans la linguistique ! Il est vrai que les textes héraclitéens, s'ils ont été écrits, l'ont été sans le découpage des mots et sans aucune ponctuation.

- *Discours* développé se'on une *règle* (sens parménidien).
- (d'où par développement ultérieur) : raisonnement, *Raison*.
- *Énoncé raccourci*: Formule ou Gnome (énoncé oraculaire ?).
- Raccourci tout a fait ramassé : *Le Sens de la Formule*.
- L'histoire qui commente les oracles : *la Légende*.
- *Le Sens de l'Histoire*.

Dans l'emploi pluriel, les *logoi* désignaient sans doute un *recueil de formules*. Dans l'emploi singulier, et dans l'emploi original que l'éphésiaque en fait, le Logos ne désigne-t-il par la Chose même, telle qu'elle se donne dans le *Recueil des phrases*?

La *leçon* ne serait pas une mauvaise traduction parce qu'elle évoque en français :

- a) Ce qu'un petit garçon apprend par cœur ;
- b) L'enseignement d'un maître ;
- c) L'interprétation d'un bon philologue pour un texte obscur.

Malheureusement *leçon* ne ferait pas en français un bon sujet pour le verbe être dans un emploi fort. La meilleure solution ne consiste-t-elle pas à adopter en français le terme de *Logos* en lui laissant l'envergure de ses sens, et l'aura de son mystère ?

Les autres emplois héraclitéens de *Logos* se laissent distribuer à partir du sens de *la leçon*.

A. *Groupe 87 et 108.*

« De tous ceux dont j'ai *écouté les leçons*, nul n'a touché le but « de connaître que la Chose Sage est à part de tout. »
« Un homme sans consistance reste stupide devant *n'importe quelle leçon*. »

B. *Groupe 39, 45, 115.*

« A Priène est né Bias fils de Teutamios : homme dont le Logos « est plus riche que celui des autres hommes. »

On hésite entre plusieurs sens :

« *L'enseignement de Bias*, tel que ses dits de Sagesse le donnent, « est plus riche. »
« *La Légende de Bias*, tout ce qui se dit de lui. et qui constitue « l'aura de sa gloire, est plus riche. »
« On lui fait la *mesure de l'éloge* plus longue. »

« Tu ne trouverais pas de frontière à l'âme, tant elle a un *logos* « *profond*. »
« *Le logos de l'âme* va s'accroissant. »

On peut essayer de traduire : « *la mesure de sa profondeur* ». Mais on a donné des raisons de traduire : « le *sens* formé par la

Que l'on passe à présent de l'emploi pluriel à l'emploi singulier : la *Gnomé* serait au *Logos* à peu près ce que les *gnomai* sont à des *logoi*. S'il faut faire une différence entre *le sens* et *la formule*, le *Logos* serait plus près de la formule peut-être, et la *Gnomé* plus près du sens. Faut-il dire que les deux, dans leur usage pluriel, seraient plus près des énoncés à écrire ou à apprendre par cœur, tandis qu'à l'usage singulier, ils seraient plus près du sens pur ? Il n'y a probablement pas de différence très articulée. Il n'y a donc pas plus de raison d'hypostasier la *Gnomé* héraclitéenne que le *Logos*. Les premiers, les héritiers stoïciens d'Héraclite auraient accompli l'hypostase. Mais pour éviter une hypostase prématurée, il ne faut pourtant pas effacer le relief du mot, ni alléger la gravité du sens. Au fragment 41, l'expression « *ἐπίστασθαι γνώμην* » est-elle ou n'est-elle pas à prendre comme une expression verbale avec accusatif interne ? Est-elle ou n'est-elle pas à prendre comme un verbe de connaissance forte, visant un accusatif plein de sens ? La prennent précisément pour expression verbale les interprètes soucieux d'écarter les dépôts tardifs ou étrangers, stoïques ou théologiques (1). Mais pour éviter une divinisation hors de propos, de style gnostique ou chrétien, il ne faut pourtant pas manquer le plus grave du sens archaïque : qu'il soit le sens d'une connaissance préscientifique, ou d'une disposition rationnelle, ou d'un mode supérieur et tout divin de la connaissance, ou quoi que ce soit encore de plus naïf ou de plus sophistiqué.

Une notice étymologique du Cratyle (411 d à 4126 b) forme *γνώμην* par contraction de « *γόνῆς νόμησιν* ». Elle commente « *νόμησιν καὶ στέψουσιν* » parce que « *νόμῳ* » et « *σκοπεῖν* » c'est la même chose. La contraction des syllabes n'est pas le fait d'un phonéticien formé aux méthodes rationnelles, mais le fait d'un poète sensible aux effets de la collusion des souffles. La condensation des sens mérite un examen plus attentif.

— « *νόμῳ* » signifie *manier avec habileté* : comme le pilote manie le bateau, comme le tisserand manie la navette, et comme l'archer manie la flèche. Comme un gouvernement aussi ménage la cité. Or, les derniers mots de la formule héraclitéenne évoquent bien le pilotage : celui d'un navire, et mieux encore, celui de la navette entrecroisant les fils de chaîne avec les fils de trame.

— « *νόμῳ* » implique le geste de *l'œil* dirigeant le geste de *la main*. Une magnifique expression eschylienne l'applique à *l'observation du devin* :

(1) W. A. Heidel et d'après lui G. S. Kirk : cf. appendice pour le fragment 41 chapitre VI.

«... avec les oreilles et avec l'intelligence divinatrice
« il observe les oiseaux fatidiques. » (SeptcontreThèbes, v. 24, 25).

Un devin lit le sens des lacs du vol, et l'ayant lu, il dicte à la cité la conduite à suivre.

— « *σκοπεῖν* » a aussi le sens d'un examen fait de haut avec une visée ou avec une idée de derrière la tête : comme le médecin observe les symptômes de la maladie, comme la vigie, les signes du temps à l'horizon.

— « *γόνῆς νόμησιν* » désignerait donc une observation clairvoyante et quasi-divinatrice jetée sur la naissance et le devenir des choses. En même temps, la pratique : le geste de la main guidée par le coup d'œil, pour piloter, lancer la flèche ou croiser les fils.

Maintenant, on sait que les étymologies du Cratyle parodient par surenchère une manière en honneur dans les cercles de grammairiens théologiens. La surenchère consiste à fournir des interprétations de plus en plus ingénieuses, jusqu'à ce qu'un excès d'ingéniosité bascule dans la fantaisie pure. D'une certaine façon, tout ou presque tout est sérieux ; d'une autre, rien ne l'est plus. Le plus sérieux consisterait à donner des sens héraclitéens à la faveur des étymologies de fantaisie.

Il n'est pas exclu que les mots examinés, ou les mots formés par collusion de syllabes, n'aient appartenu au vocabulaire spécial des cercles héraclitéens. La *gnomé* serait l'un d'eux, bien attesté chez Héraclite. Le sens complexe fourni par les commentaires donne : *coup d'œil-f-diagnostique de devin-{habileté de praticien*. Ce n'est pas la raison. Ce n'est pas un savoir. Le commentaire est visiblement sophistiqué ; mais il n'est pas impossible que le nucléus du sens, comme le mot, soient d'origine.

Le même texte (Cratyle, 412 a) donne un autre commentaire pour le verbe « *ἐπίστασθαι* » traduit par jeu de mots avec « *ἐπίστατεῖν* » = « se tenir au-dessus de ou en *contact avec* ». « *ἐπίστατεῖν* » est rapproché de « *συνέναι* » = *marcher avec*. Le sens forme une doctrine de la connaissance : la connaissance est une conscience marchant avec l'événement dont elle épouserait le mouvement en toute lucidité. L'extrême raffinement de cette doctrine prébergsonienne n'est attribuable qu'à un héraclitéen de la génération sophistiquée. Mais quelque chose pourrait former un nucléus archaïque : ce serait la catégorie oppositionnelle : « *συνέναι* » « *ἀπέναι* » : *marcher avec, s'écarter*. Si l'ébauche d'une doctrine archaïque de la connaissance se cachait là-dessous, elle s'exprimerait mieux en termes naïfs : *que ma parole marche avec le Logos selon lequel toutes choses arrivent*.

Il ne faut pas oublier finalement que le même texte des Gre-

On ne saurait donc séparer le sujet original et singulier, le Logos, de tout un réseau de schèmes où entrent comme pièces maîtresses les verbes *écouter, regarder, faire, entendre et parler*. On ne saurait davantage séparer ce réseau de schèmes d'une ambiance de culture où il prend vie. Que l'on oublie donc provisoirement la suite de l'histoire du Logos, pour prêter meilleure attention au milieu alentour. Il y a avantage à quitter le domaine héraclitéen pour pousser l'exploration dans des domaines voisins. Par exemple :

Il est problématique qu'Héraclite ait fait un emploi ontologique du verbe être. Il est certain que Parménide l'a fait. Parménide a même *nommé l'être*, comme le seul sujet adéquat pour un emploi présent et uniquement présent du même verbe. Entre Parménide et Héraclite, le lien se réduit peut-être à l'usage de la formule hiératique : passé, présent et futur d'être. Cela suffit à définir la problématique du sujet, et la problématique de la conjugaison des temps. Si Héraclite cherchait, lui aussi, un *nom singulier* pour un sujet convenable, c'est que, pour lui aussi, la conjugaison du verbe être assumait des valeurs. Le développement de l'ontologie parménidienne éclaire donc de son reflet une problématique du temps, à laquelle Héraclite avait déjà répondu à sa façon.

Inversement, Héraclite est peut-être le seul à avoir nommé un *Logos* singulier et original. Les *Logoi* avaient d'ailleurs une valeur originale dans les rituels. Il n'est sûrement pas le seul à avoir médité les fonctions de parler, d'écouter, d'entendre et de témoigner. Cela suffit pour qu'on n'ait pas le droit d'aplatir les emplois du verbe *parler* ailleurs, ni les autres emplois occasionnels, singuliers sinon originaux, du *Logos*.

Ainsi prévenus, le schéma de la transmission de la bouche à l'oreille nous saute partout à la tête. Il n'appartient pas seulement aux philosophes, c'est-à-dire à ceux des sages que les historiens de la philosophie occidentale ont adoptés pour leurs ancêtres. Il appartient à *tout homme bien dressé en l'art de parler*. Moi le maître je parle. Toi l'élève tu écoutes. Ayant bien écouté tu conserves. Tu témoignes en parlant à ton tour. Il faut probablement savoir lire le même schéma, sous sa forme savante, et aggravé d'implications originales, dans les vers de Pindare

« L'homme sage tient de nature	« σοφός ό
« un grand savoir.	« πολλά εἰδώς φρα·
« Ceux qui apprennent au contraire,	« μαθόντες δε λάβροι
« Tels des corbeaux au bavardage intempérant	« παγγλωσσία: κόρακες ώς
« Qu'il croissent des dits impuissants..»	« άκραντα γαρυέτων... »

Ol. 2. St. 5.

Ces vers et le fragment 17 d'Héraclite s'éclairent réciproquement. Les *mathontes* (μαθόντες) désignent probablement les épigones. Un emploi original et péjoratif oppose ces *apprenants* à un *sachant* (εἰδώς). Chez Héraclite, ce sont les *écoutants incapables*. Le mépris qui frappe, dans les vers de Pindare, leur bavardage intempérant, rejoint le mépris héraclitéen de la « polymathie ». Ils ne savent jamais parler de nature.

Il y a donc bien une hiérarchie de valeurs distinctement pensées entre le *maître premier parlant*, ou parlant *d'après nature*, et l'élève *second parlant* ou l'épigone. Non seulement la hiérarchie des valeurs est commune, mais aussi l'idée qu'un apprentissage ne sert de rien, s'il ne provoque l'éveil d'une spontanéité.

Maintenant, le rapprochement ne prouve pas que Pindare ait emprunté ce morceau de doctrine à Héraclite, et il ne prouve pas sa préexistence aux deux. L'une et l'autre hypothèse restent possibles. La chose certaine, c'est la diffusion. Le témoignage de Pindare est intéressant, parce que Pindare est un artiste, auquel on attribue des sens moins techniques, et parce que Pindare est un voyageur. Ses ports d'attache demeurent ses patries, Thèbes et Égine, et les grands sanctuaires continentaux. Éphèse d'une part, Élée et Agrigente de l'autre, régissent aux extrémités de l'aire de culture hellénique. Or, on montre facilement la présence du même schéma chez Parménide et chez Empédocle. La corporation des chanteurs aura donc servi d'agent de diffusion. Il est très difficile de montrer le rôle de chacun dans l'élaboration d'un vocabulaire à la fois commun et particulier (1).

Témoignages parménidiens. La formule se trouve dans Parménide, précisément aux articulations majeures de l'exposé. 1° avant le *discours digne de foi*; 2° avant l'exposé d'un *arrangement de mots à moi* (πιστός >όγος - κόσμος έμών έπέων).

« ει δ'αγ' εγών έρέω, κόμισαι δε σύ μϋθον άκούσας. »

« ... moi je vais parler, toi ayant bien écouté le *mgthos*, soigne-le « avec sollicitude. » (Frag. 2, v. 1).

C'est une distribution des rôles : dans le rôle de l'élève, il faut distinguer la partie exprimée par le verbe « ayant écouté », et la partie exprimée par le verbe «soigne avec sollicitude» : un équivalent

(1) On est tenté d'attribuer un rôle capital à la corporation qu'est devenue celle des grammairiens-théologiens. Il faut probablement élargir, et attribuer le rôle à la corporation des « experts dans les arts de la parole ». Elle avait sûrement un vocabulaire technique et des doctrines à elle. C'est elle aussi qui a pris conscience de son pouvoir de créer l'illusion, et par conséquent pensé distinctement les conditions de la vérité. Une partie serait devenue l'espèce des sophistes. Une autre celle des grammairiens théologiens que raille Platon.

Par exemple

1. Du fond de la Muse, moi le maître, Je parle :
« Comme, venues du fond de notre Muse, poussent les choses
« bonnes à croire (πιστώματα). » (Fr. 4, v. 2)
2. Toi, tu écoutes, ayant écouté, la chose te pénètre :
« Reçois la Connaissance, le logos ayant pénétré tes entrailles. »
(Fr. 4, v. 3).
3. La chose pénètre tes entrailles, tu l'entretiens avec des soins
purs :
« Si, les enseignements étant bien enfoncés sous des « παραπίδεσσω
« bien nourris, tu les a contemplés en leur rendant des soins purs... »
(Fr. 3, v. 1 et 2).
4. La chose dite pousse et croît toute seule.
« Alors ces choses te resteront présentes. Et même tu en
« acquerras davantage... » (Fr. 110, v. 3 et 4).

Cette disposition met en évidence le fait que le fragment 110 s'emboîte avec le fragment 4. Cela n'implique pas forcément qu'il lui fasse suite. Il est aussi vraisemblable, et même davantage, que les « membres dispersés » du même schéma encadrent l'exposé de la leçon : *avant* et *après* avoir écouté la leçon.

Le second exemple est encore plus clair :

1. Du fond de la Muse, moi le maître, je parle :
« Je vais dire deux choses à la fois... » (Fr. 17, v. 1).
2. Toi Pausanias, tu écoutes :
« A présent, écoute bien les *mythous*... » (Fr. 17, v. 14).
3. La chose dite s'enfonce et pousse :
«... apprendre fait croître les *phrenas*. » (Fr. 17, v. 14).
1. Du fond de la Muse, moi le Maître, je parle :
« Je vais dire deux choses à la fois... » (répété).
2. Toi Pausanias, tu écoutes :
« Écoute la démarche non trompeuse du *logos*. » (Fr. 17, v. 26).

Quelques vers avant :

- « Regarde *avec l'esprit* (νόσῳ). Ne reste pas stupide avec les yeux
« large ouverts... »
3. Ayant écouté, tu regardes autrement toutes choses :
« Et à présent regarde le témoin pour les choses dites... le
« Soleil... » (Fr. 21, v. 1).

Cette disposition met en évidence le fait que le schéma encadre l'exposé de la *leçon des racines*. Les membres de la leçon s'emboîtent les uns dans les autres. Sous la forme n° 2, le schéma encadre la

leçon des racines. Sous la forme n° 1, l'encadrement est plus vaste : il enveloppe l'exposé tout entier, la transmission de la sagesse.

Maintenant, dans la leçon des racines, il y a bien deux parties. La première partie est encadrée entre « je vais dire deux choses à la fois » et « écoute bien les choses dites ». La seconde partie est encadrée entre « je vais dire deux choses à la fois », et, « écoute la démarche non trompeuse du Logos ». Si on regarde de près, on vérifie que la première partie traite des deux manières selon lesquelles *toutes choses* naissent et meurent. La seconde partie traite de la manière dont les *racines* se séparent et s'emmêlent. Il n'est donc pas impossible qu'Empédocle ait fait une nuance entre les *mylhoi* et un *logos* à la démarche non trompeuse. Ce n'est pas certain. Faute de preuves, il vaut mieux prendre le *mythos* et le *logos* comme des équivalents, dans un vocabulaire qui distingue mal encore l'exposé véridique du récit légendaire.

Cependant, il ne faut pas oublier qu'Empédocle a le modèle du poème p'arménidien derrière lui. Les articulations de son exposé sont calquées sur les articulations de l'exposé parménidien. Or, Parménide a opposé distinctement un *pistos logos* et un *cosmos de mots trompeurs* (Fr. 8, v. 51, 52). Il n'est pas impossible qu'une distinction équivalente se retrouve chez Empédocle. Elle se préciserait alors dans l'emploi différencié des mots *mythos* et *logos*.

Le point est d'importance ! En effet, tout le monde voit bien que la *démarche non trompeuse du discours* (Empédocle) répond en protestant contre un *arrangement trompeur de mots à moi* (Parménide). Mais on hésite entre deux interprétations possibles.

/ Ou bien : Empédocle ne fait pas de différence entre *mythos* et *logos*. Alors, la démarche non trompeuse de son discours désigne toute la leçon : les deux leçons. Il proteste contre Parménide pour dire que *lui ne fait pas des arrangements de mots trompeurs*. Il ne le fait pas quand il parle des racines. Il ne le fait pas davantage quand il parle de toutes choses au monde.

Ou bien : Empédocle fait bel et bien une différence entre *mythos* et *logos*. La démarche non trompeuse de son logos désignerait alors strictement *la leçon des racines*. Le *mythos* désignerait, par opposition, le récit de la genèse de toutes choses au monde. Empédocle tomberait ainsi beaucoup plus près de Parménide.

On peut hésiter. La prudence commande l'interprétation la plus traditionnelle. Elle ne fait pas de différence entre l'emploi de *mythos* et l'emploi de *logos* dans la langue empédocléenne. Empédocle protesterait alors tout simplement contre Parménide pour dire que *lui ne fait pas des arrangements trompeurs de mots*. Toute sa leçon, les deux leçons, la leçon des racines et la genèse du monde, tout est également *bon à croire*.

femmes, en s'aimant, ne la connaissent pas ! Ces différences de la sensibilité religieuse retentissent au niveau de la perception du monde. Cet âge de culture a-t-il jamais fait autre chose que transférer à la nature les affects portés par les dieux ? Pour l'un, l'apparence du monde reste un mensonge ; le logos apprend à dissiper l'illusion. Pour l'autre, l'illusion n'est qu'une première apparence, une seconde lecture rend la qualité de *bon témoin* au Soleil d'un été sicilien ! Un disciple d'Empédocle voit la vérité rayonner dans la beauté du monde. Un disciple de Parménide apprend à vivre et à mourir dans un décor de tragédie.

Ces inférences restent incertaines. Ce qui est moins incertain, c'est que les groupes de mots témoignent pour l'existence d'un *schéma de conduite* typique de cet âge de culture, hérité sans doute par les maîtres de la parole, sous la forme d'un schéma gnomique. Un mode de la *relation de maître à élève*, évidemment plus proche de la transmission orale que de la transmission livresque, et plus proche de la direction de conscience que de l'enseignement professoral. Sa caractéristique, c'est que la relation n'est pas seulement une relation à deux, mais une relation à trois, faisant intervenir dans le circuit un troisième terme, pour lequel *la physis* aurait été substituée à *la déesse*. De quoi s'agit-il au fond ? Le maître établit par le moyen de la parole une relation de maître à élève, qu'il faut convertir en relation de l'élève à la chose même. Il s'agirait de rompre le cours d'un certain type d'échange sourd avec des signes aveugles, le seul que le commun des mortels sache établir avec les hommes et les choses, et de le remplacer par une conversation intelligente, de l'homme à l'homme, et de l'homme à la chose. Le mode de relation de l'homme à la chose aurait lui-même été conçu sur le modèle de la conversation intelligente ou de l'entretien familial.

Que le résultat obtenu soit un meilleur échange avec l'ambiance et l'entourage, c'est une belle interprétation, mais c'est une interprétation incertaine. Tel que Parménide le découvre, le monde s'inscrit dans un registre symbolique. Empédocle hésite entre l'épanouissement d'un paysage transfiguré, et la récession en sphère érotisée. Quant à Héraclite, les commentateurs les plus modernes ont sans doute raison de mettre en lumière le fait que le commerce avec le Logos ne sépare pas du monde alentour : au contraire, il rend mieux présent à un monde mieux entendu. La meilleure relation serait obtenue par le moyen d'un mouvement de va-et-vient, grâce auquel l'homme obtiendrait d'échapper à deux fascinations : la fascination des images, et la fascination de la parole. Cette représentation d'Héraclite est largement interprétative !

Quel qu'en fut le succès, il devait tout de même y avoir une

méthode. Et cette méthode devait chercher à établir un meilleur échange de l'homme avec le fond des choses. Quand le moderne, lui, cherche à établir un meilleur échange, il l'entend régulièrement de l'échange humain, et en vérifie le succès au succès de l'échange économique, ou au succès de l'échange érotique. Il ne l'entend justement pas de la conversation, et surtout pas de la conversation avec la chose même. L'ancien archaïque ne pratiquait pas au même degré la séparation des hommes et des choses. Il visait donc la *Chose à découvrir*, et vérifiait le succès de sa méthode au succès d'un échange pour lequel l'épithète érotique serait tout à fait convenable, et d'ailleurs sensiblement équivalent à l'épithète logique.

Le Schéma du Sens du Dire et du Faire

On est frappé par la récurrence fréquente dans les textes parméniens d'un couple signifiant *penser et dire*, sans le troisième : *œuvrer*. Pour autant qu'on se fie aux textes parvenus jusqu'à nous, les *erga* apparaissent dans la description de l'univers phénoménal, associés à la *physis* : « apprendre à connaître les *erga* et la *physis* de la lune et du soleil (Fr. 10, v. 3, 4, 5). C'est apprendre à connaître leur *nature* et leurs *effets* : la valeur sémantique des termes se situant à mi-distance entre un vocabulaire hiératique de type héraclitéen, et un sens proprement moderne et scientifique de la nature et des effets. Le soleil a des effets qui sont dits « adéla » : ce qui veut probablement dire qu'il dessèche de façon à faire diminuer, ou aspire de façon à supprimer, et à faire rentrer dans l'invisible. Les *erga* sont donc des œuvres produites dans le contexte des formes visibles. L'absence du même terme dans le contexte du pur discours signifie-t-elle que, dans ce contexte logique, tout appartient à un niveau et à un registre symbolique différent ? La rupture ayant été opérée, provisoirement ou définitivement, avec l'univers des formes ?

Un terme signifiant *penser* ou la *pensée* se trouve régulièrement séparé de, ou associé avec un terme signifiant *parler* ou la *parole*. Séparé, parce qu'avant, dans le schéma dichotomique du Dire et du Faire, Dire signifiait *penser et dire*. Associé : parce qu'on insiste sur le commandement *de penser en même temps que de dire*. On insiste, parce qu'on a formé la notion d'une parole privée de pensée, et même d'une parole contre la pensée : le bavardage et le mensonge.

— Conjugué négativement :

« Tu ne saurais en effet (c'est impraticable), *ni connaître ni formuler* le non-être. » (Fr. 7, v. 8).

La conjugaison négative gouverne, comme il est permis, *l'être* négatif.

kai erga (ἐπέα καὶ ἔργα). Il ne conçoit pas davantage *penser sans parler*. Mais le texte parménidien introduit le scandale d'un nom qui ne serait plus *rien que nom* (Fragment 8, vers 38). La parole peut donc se déraciner de l'être. Elle devient parole de l'homme en errance. Avec le déracinement commence la dévalorisation de la fonction de parler. Elle n'est pas accomplie. Que l'on retourne donc à la table de l'évolution du schéma : il faudrait situer Parménide entre la phase 3 et la phase 4. On avait situé la forme héraclitienne du schéma sur les phases 2 et 3. La forme parménidienne paraît plus tardive et plus mûre. Cette conclusion n'engage ni une inférence de date ni une inférence de filiation. Qu'Héraclite dérive de Parménide semble impossible. Que Parménide réponde à Héraclite ne serait pas impossible, mais reste problématique. Le plus probable est qu'ils s'inscrivent sur des lignées différentes, avec un parentage assuré par la transmission de formes communes et traditionnelles d'expression. Ce qui est montrable, c'est l'état de maturité plus avancée d'une forme de l'expression.

Fémoignage empédocéen.

« τη τε φίλα φρονέουσι και ἀρθμια ἔργα τελοῦσι,
« Γηθοο-ύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἡδ' Ἀφροδίτην ·
« την ου τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηξε
« θνητός ἀνὴρ · »

« C'est *par Elle* (Aphrodite) qu'ils entretiennent des *pensers* « *d'amour* et qu'ils accomplissent des *œuvres de solidarité*, la « *nommant* du nom de la Joyeuse, et encore Aphrodite. Elle les « entraîne dans sa danse, et pourtant nul ne l'a *connue*, nul homme « mortel ! » (Fr. 17, v. 23, 24, 25)

Ce texte s'articule dans une forme encore plus avancée du même schéma :

1° Le couple polaire n'est plus *faire et dire*, ni *penser et dire*. C'est *penser et faire*. La parole tend à tomber ;

2° La parole n'est pas tout à fait tombée : on la rattrape à la ligne suivante. Ils *entretiennent des pensers d'amour*. Us *accomplissent des œuvres de solidarité*. Et ils *nomment*. Le couple tend à devenir un trio. Cependant la *fonction de nommer* s'accomplit *sans la connaissance*.

Ainsi, l'homme peut entretenir des *dispositions aimantes*, il peut *accomplir de bonnes œuvres*, et en sus, *nommer la déesse* par plusieurs de ses noms, *sans posséder la connaissance*. Empédocle aurait donc formé la notion d'une disposition pensante et affective, qui obéirait à une inspiration, quoique sans la connaissance. L'inconscient aurait-il fait déjà son entrée dans l'histoire ? Or Héraclite avait distinctement nommé *le dire et le faire d'un endormi*. U y a plus ici :

il y a la *disposition pensante d'un homme qui ne sait pas*. Le couple *du penser et du faire* ayant été substitué au couple *du parler et du faire*, l'endormi parlant devient un *endormi pensant*. Autrement dit : un pensant sans la pensée !

3° Ce qu'il faut mettre au-dessus du couple *penser-faire*, c'est Aphrodite *elle-même*, ou *l'inspiration* d'Aphrodite. Aphrodite occupe la place de l'être parménidien. L'inspiration peut être ou n'être pas accompagnée de savoir. Il faudrait donc constituer le

schéma ainsi :

Aphrodite — Savoir d'Aphrodite.

Aphrodite — Inspiration d'Aphrodite.

+	+
Disposition aimante.	I Œuvres bienfaisantes.
	(Nommer les dieux sans savoir.

La forme du schéma est évidemment plus tardive et plus mûre, mais les mots ont gardé la résonance religieuse d'un vocabulaire spécifique. Le mélange d'un vocabulaire chargé de religiosité avec des structures de pensée raffinées donne à Empédocle son style original. Entretenir des *dispositions aimantes*, *accomplir des œuvres de solidarité*, *appeler les dieux par leurs noms*, constituent les articles d'une pratique. On ne les retrouve plus ailleurs groupés ni hiérarchisés, mais on les retrouve séparés.

A côté des *œuvres qui servent à unir* (Fr. 17, v. 23), la *bonne œuvre* (Fr. 112, v. 2), et *l'œuvre sage* (Fr. 129, v. 3). Un exemple de la première est l'hospitalité aux étrangers et l'asilat aux réfugiés. Des exemples de la seconde : l'enseignement de la bonne parole concernant les dieux, la mantique et la médecine (Fr. 112). Les *soins purs* et les *pieux soucis* consisteraient en la méditation de l'enseignement (Fr. 110), et la rédaction des poèmes (Fr. 131). Une conception dualiste parfaitement articulée oppose aux *œuvres bonnes*, des *œuvres funestes*: elles désignent au fragment 139 la manducation des chairs des sacrifices.

L'œuvre-du maître a incontestablement un caractère prophétique : il *révèle la bonne parole* concernant les dieux bienheureux (Fr. 131, v. 4). Il *profère* des paroles dans lesquelles réside la vérité (Fr. 114, v. 2). Il révèle ou il profère : le complément est alors indifféremment un *logos* ou un *mythos*.

La fonction pensante* désignée par le verbe *phronein* (φρονεῖν) semble être :

1° Inséparable d'une disposition affective :

« ils pensent avec les racines, et avec elles se réjouissent et « s'affligent. » (Fr. 107, v. 2) ;

On peut conclure que la même structure encadre les fragments gnomiques des poètes et les formules des sages. Elle aurait pour origine un cadre des cérémoniels. Ou tout simplement, un cadre d'appréhension des conduites humaines. Elle se développe en fonction de problématiques de culture : le choix de la première valeur, le scandale du mensonge. Elle se modifie à mesure que grandit la dimension profonde de l'homme, ou que l'homme conquiert sa propre intériorité. Elle est importante parce que son histoire est liée à l'histoire de l'anthropologie. Le *logos* appartiendrait à une terminologie rituelle et à un formulaire de l'art des chanteurs. C'était un mot de la langue des hommes sages : en entendant par là toutes espèces de gens experts dans l'art de mettre en mots : rédacteurs d'oracles, artisans de gnomes, collecteurs de généalogies, chanteurs de victoires, et chanteurs de la physis. Il y prenait des sens techniques originaux, qu'il faut mettre derrière les sens aggravés de la philosophie naissante. Les sens aggravés de la sophologie héraclitienne, ceux de l'ontologie parménidienne, ne sont pas nés de rien !

Peut-on considérer comme acquis les points suivants :

1. Existence de *structures* : à la fois procédés de poésie et modèles de culture.
2. Diffusion sur une aire vaste, incluant *les grands centres de la vie religieuse*.
3. Présence du *logos*: terme chargé de sens original, sinon de doctrine.
4. Solidarité de la philosophie naissante avec des milieux de culture débordant une spécialité philosophique. Les milieux des *experts dans les arts de la parole*. C'est une corporation dont certains membres au moins possédaient le caractère sacré, et les autres, une haute conception de leur mission.
5. Rôle efficace de *l'invention d'un nouveau discours* dans la transformation de la sensibilité religieuse. Les mots demeurent les témoins. La modification de leur valeur raconte l'histoire. L'apparition des sens aggravés trahit une altération de l'homme. C'était vraiment un âge où l'homme d'Occident s'édifiait en balbutiant les premiers mots de sa sagesse. C'était vraiment une sagesse solidaire de l'édification de l'homme d'Occident.

CHAPITRE X

NAISSANCE DE L'AME

Que l'on veuille bien retourner comme à une carte commode à l'histoire des formes prises par le schéma qui a été appelé : le schéma du *faire* et du *dire*.

— *A la troisième phase : posséder le sens* est bien défini, et se nomme au-dessus de dire et de faire. Le schéma se constitue donc ainsi :

	+			+	
<i>Dire</i>		<i>Faire</i>		<i>Dire</i>	<i>Faire</i>
(la chose comme elle est).		(en obéissant à la physis).		(sans aucun sens)	=
				=	<i>errer.</i>

Il existe une réponse sage à la problématique : lequel vaut le mieux, celui qui brille par la parole au conseil, celui qui brille par les coups à la guerre ? La réponse renvoie les adversaires dos à dos : ils valent tous autant, s'ils ont du sens ; ils ne valent pas plus les uns que les autres, si leur parole ne fait que du bruit, et si leur œuvre est sans piété. Agir avec piété c'est *obéir*: que l'on obéisse à Zeus hospitalier, à l'Un, ou à la physis.

— *A la quatrième phase* : un fait nouveau se produit. *La parole tombe*. L'homme grec a appris à distinguer, en les nommant, le *sens* et le *bruit que fait la langue*. Il a formé une expression tout à fait péjorative pour dire *rien que des mots*. Il a donné un sens différent au *logos*, et au poème qui n'est rien qu'un *arrangement de mots propre à chacun*. Il commence aussi à donner un sens différent au *logos* et au *mylhos*.

A un moment de son histoire, la culture grecque a donc perdu le sens de la sacralité de la parole. Cette aventure date d'un moment. Avant, l'homme vivait encore à l'âge de l'audition émerveillé. Il vivait encore sous la fascination de ce qui sort par la bouche, venu d'un fond indécouvrable. Une divinité puissante se manifestait ainsi : la Peithô.

« Les *incapables* apprennent à *être sages* en étant malheureux. » (Fr. 54).

« Ce n'est pas le *logos* qui *instruit les sots*, c'est le malheur. » (Fr. 76)

Les mots en vedette sont communs à Héraclite et à Démocrite. La notion de la *Dystychia* est démocritéenne. La filiation de l'un à l'autre n'est pas seulement un héritage de mots. Il est possible que ces fragments répondent directement au fragment 1 d'Héraclite. Le fragment 1 nommait des *incapables*: n'ayant rien appris par expérience, ils n'apprennent rien par la leçon ; n'apprenant rien par la leçon, ils n'entendront jamais rien à l'expérience, car leçon et expérience disent la même chose, et les mêmes sont capables ou incapables des deux. Démocrite rétorque : la leçon en effet ne les instruit pas ; mais le malheur les instruit bien !

La notion originale qu'Héraclite a formée de *l'expérience* transfère à la *physis* la bonne ou la mauvaise relation de l'élève au maître. Par ce transfert, elle déshumanise peut-être, elle ne dédramatise pas. Au contraire, la notion démocritéenne de la *dystychia* est restreinte au domaine de l'homme : mais la *dystychia* ne parle pas ! Rien que la façon dont les événements se composent, quand ils se composent mal pour les hommes sur lesquels ils tombent ! Être sage c'est apprendre à utiliser les circonstances ; ce n'est plus entretenir une conversation !

On affine la comparaison en recourant à la sagesse traditionnelle. Une formule de vieille sagesse gnomique dit : « apprendre par l'expérience vécue et la souffrance » (τῷ πάθει μάθος) (Esch. Ag. v. 177). Pour Eschyle : savoir lire une leçon en clair dans une sombre histoire, dont Zeus avait prévu et voulu la fin :

« C'est de la part des dieux l'effet d'une grâce un peu violente... » (Ag. v. 182)

Héraclite a conservé le modèle de tradition. Ce qu'il a ajouté, c'est l'ampleur de l'histoire : *tout ce qui arrive*, chez les hommes et chez les choses, forme le contexte de la leçon. Il a réduit Zeus à un nom. Il n'a pas supprimé pour l'homme la révérence ni la piété ; il a étendu à tout ce qui arrive un schéma valable pour le destin des hommes ; et il a adressé la piété à quelque Chose au fond des choses, qu'on nomme mal ou qu'on ne nomme pas. La pensée démocritéenne fait le contraire : elle restreint le champ d'application à un règne *de l'homme*, non pas par défaut d'envergure, mais parce qu'entre temps on a appris à diviser les règnes. Démocrite a aussi changé le sentiment. La souffrance fait toujours entrer la sagesse dans l'homme..: mais elle n'est pas comparable à la leçon d'un bon maître, ni surtout à la leçon d'un dieu. L'expérience de Démocrite est humaine, et même expérimentale, parce qu'entre temps l'homme a pris ses distances des choses et des dieux

La problématique du mensonge. L'indignation contre les *faussaires de la gloire* ne se justifie plus parce qu'ils auraient le pouvoir maléfique de diminuer leurs victimes jusqu'à les faire rentrer sous terre, et de faire grandir les méchants. Mais elle existe, et son expression est toujours vive :

« C'est bien de *prononcer la louange* après les *choses bien faites*, « après les choses mal faites, c'est *œuvre de faussaire* et dementeur. » (Fr. 63).

« Il faut éviter *même de parler* des choses mal faites. » (Fr. 190).

La réprobation frappe même le blâme véridique : il vaut mieux ne pas en parler du tout. La croyance irrationnelle dans le maléfique de la parole n'existe plus. Ce qui existe encore, c'est une réaction affective forte au prestige de la parole. Si ce n'est plus une manifestation de Peithô, c'est bien encore la puissance de la persuasion :

« La parole est forte pour persuader, même souvent plus que l'or. » (Fr. 51).

« On réussit mieux à provoquer la vertu par encouragement et « persuasion, que par loi et répression. » (Fr. 181).

Il faut donc lire les fragments qui opposent la parole à l'œuvre, au lieu de les associer, et dévalorisent le *logos*, en leur restituant une saveur affective : si ce n'est du ressentiment, c'est bien une défiance, une défense contre la puissance de la persuasion.

« La *parole noble* n'efface pas *l'action vilaine*, et la *bonne action* « ne souffre pas par le *mauvais propos*. » (Fr. 177).

« Il y a des hommes qui n'ont *appris aucune leçon*, et qui *vivent « selon le logos*. » (Fr. 53).

« Il y a des hommes qui *font des choses tout à fait honteuses*, et « qui *tiennent les plus beaux discours*. » (Fr. 53 a).

« Il faut rechercher les *œuvres* et les *actes* de la vertu, non ses « *discours*. » (Fr. 55).

« Ce sont des *faussaires*, des hommes à la belle apparence, que « ceux qui *font tout en parole, rien en fait*. » (λόγω-εργώ) (Fr. 82).

Dans l'emploi pluriel (53a-55), et dans l'emploi singulier (53, 82 et 177) le *logos* ne désigne plus que la *parole vide*. Pour apprécier le sens du fragment 53, il faut le lire en jouant sur le double sens héraclitéen de *logos* : *mon enseignement*, et le *logos* selon lequel les choses arrivent, ou le *sens des choses*. Il y a des hommes qui n'ont reçu aucun enseignement magistral, mais ils savent vivre conformément au Bon Sens. Héraclite ne l'aurait pas nié ; seulement, pour Héraclite, cela ne valait rien. Car tout ce qui naît et meurt le fait selon un *logos* : seulement, les incapables ne le savent pas ! Ce qui vaut, c'est la *pensée vigilante*. Pour Démocrite, c'est *la vie en ordre*. Héraclite et Démocrite ne prisent pas de la même façon

âme: même sans témoin, sans l'œil du Soleil pour témoin, et sans le cœur de l'Hadès !

« S'il a été conduit au *devoir* par *persuasion*, il ne fera sans doute « rien contre l'accord ni la mesure, ni *au plein jour*, ni *dans le secret*. » (Fr. 181).

La bonne volonté. La conscience apparaît donc pour la première fois dans l'histoire sous le *nom de la pudeur* et sous la *réserve du secret*. Avec elle apparaissent *l'intention* et la *bonne volonté*:

« Le bien n'est pas de ne *pas commettre* l'injustice, c'est de ne « même pas la *vouloir* commettre. » (Fr. 62).

« Ce qui fait l'homme digne ou indigne, ce n'est pas ce qu'il *fait*, « c'est ce qu'il *veut faire*. » (Fr. 68).

« L'ennemi n'est pas celui qui *commet* l'injustice, c'est celui « *qui veut la commettre*. » (Fr. 89).

Avec l'intention et la bonne volonté, le *repentir*:

« Il vaut mieux *pré-vouloir* (προβούλεσθαι) que *post-penser* (μετανοεῖν). » (Fr. 66).

La notion de la disposition à bien faire s'appelle une *eulhymie* (εὐθυμία). Celle d'une disposition bien entrée dans le caractère s'appelle une *eutropie* (εὐτροπία). C'est une *bonne tournure* de l'âme. Il est important d'être *bien-né*. Mais avec une ascèse appropriée on obtient de *configurer l'âme* autrement que selon le hasard des rencontres (1).

La première des éthiques humanistes d'Occident a inventé tous les mots. Toute la différence avec les nôtres, c'est que les mots des nôtres ont perdu leur saveur. Est-ce peu de chose que d'avoir forgé les mots pour dire la conscience, l'intention, le devoir, le repentir et la bonne volonté ? La première des éthiques humanistes d'Occident s'est fondée avec une *efficacité* au dehors, et une *intériorité dans le secret*: donc, dans une structure à deux termes. Toute la différence avec la nôtre, c'est que la nôtre a bien conservé l'efficacité, et le mépris du bavardage, mais elle est en train de perdre l'intériorité. Ce que le premier humanisme de l'Occident a perdu, c'est la *sacralité de la parole*. Il s'est tout de suite défini en limitant un *règne de l'homme* contre un *règne des dieux*. Une certaine agressivité anti-dieu reste constitutive de l'humanisme occidental. Une certaine agressivité anti-poète aussi. Le positivisme occidental s'est fondé par protestation contre le prestige des maîtres chanteurs. Une défiance contre les prestiges lui demeure congénitale. Pindare et Eschyle au contraire n'avaient-ils pas conçu leur dieu comme un *Maître Chanteur*? Il saurait toutes les histoires, et serait toujours véridique !

(1) Eulhymie, Eutropie : traduction pour les vocables ioniens de Démocrate.

Vers la rationalisation du logos. L'intériorité de l'âme démocratienne prend conscience d'elle-même comme d'une disposition : un élan, une bonne tournure. La fonction du vouloir y joue le rôle essentiel. C'est une *eulhymie*, une *eutropie*. Mais la *boulé* garde un sens qui cumule le sens du *conseil* et le sens de l'ordre : la consultation et la décision. On ne peut donc pas dire que les fonctions de connaissance soient ravalées. Il faut plutôt savoir distinguer plusieurs genres de la connaissance. L'un serait désigné par le verbe *phronein* (φρονεῖν) : c'est une *phronésis* (φρόνησις), une *orlhosyné* (ὀρθοσύνη) une *polyphrosyné* (πολυφροσύνη). En français : un *sens droit* et un *sens riche*. Un autre genre de la connaissance serait désigné par des verbes de la famille du logos.

Le logos lui-même reprend un sens favorable quand il désigne un instrument de la fonction de *persuasion*. La fonction de persuasion joue un rôle heureux en pédagogie, et aussi sans doute en médecine, en tout cas dans la médecine de l'âme. Il garde un sens favorable pour désigner un genre de gymnastique ou d'ascèse. Par exemple :

« Que la femme *n'exerce pas le logos*, c'est choquant ! » (Fr. 110).

Les verbes *logizesthai* (λογίζεσθαι) (fr. 2), *dialogizesthai* (διαλογίζεσθαι) (Fr. 112) ont le sens approximatif de s'entretenir et de penser. Mais ils évoquent au surplus la *gymnastique de l'âme*. Le nom pour la désigner est le *logisme*. (λογισμός).

« ... La force du corps sans *logisme* ne profite pas à l'âme. » (187).

Inversement :

«... Qu'on secoue par *logisme* le dérèglement d'une âme abruti « de souffrance ! » (Fr. 290).

Cet exercice est donc capable de maîtriser la douleur physique et morale. Il est capable aussi de plier les désirs au réel. En effet :

« Les espérances des incapables sont *a-logiques*. » (Fr. 292).

Les *incapables* traduisent le terme héraclitéen « ἄ - ξύνεται » ce sont les hommes incapables de recevoir le logos, sans communication avec lui. Démocrate a relevé ce terme de langue héraclitéenne, et il a forgé un contraire : εὐ - ξύνεται = les *bien-capables*. Les espérances des bien-capables seraient-elles logiques ? Il existe aussi une notion de *Valogistie*. Cet état d'une âme privée de logisme se traduit par une révolte absurde contre les nécessités de la vie :

« C'est de *l'alogistie* que de ne pas s'adapter aux nécessités de « la vie. » (Fr. 289).

En conclusion on doit entendre par *logisme* un entraînement de la pensée, efficace pour régler une âme, de telle façon qu'elle accepte et désire spontanément ce qui est dans l'ordre : c'est-à-dire réel ou réalisable.

« Il est convenable pour l'homme de donner plus de prix à l'âme qu'au corps : car l'accomplissement de l'âme redresse la misère du corps, tandis que la force du corps ne rend pas meilleure l'âme sans logisme. » (Fr. 187).

Cette école de médecine croit davantage dans *l'ascèse de l'âme* que dans l'exercice des membres. Quel que soit le genre d'ascèse que désigne le mot *logismos* ! le logisme peut réussir à mâter le dérangement causé par la douleur, et probablement aussi le dérangement causé par le plaisir. Obtient-il des effets extraordinaires ? On devrait remarquer qu'au fragment 187 il est question d'une « ψυχής τελότης ». Pour que les effets réussissent il faut un accomplissement de l'âme. Il existe dans cette médecine une notion de *l'accomplissement*.

Le dualisme somato-psychique serait le concept opérationnel d'une médecine, et d'une pédagogie médicales, qui croient davantage dans la pratique du *logisme* que dans la pratique du pugilat, et davantage dans l'ascèse du logos que dans l'ascèse de la membrane

4° Le dualisme somato-psychique est devenu le cadre d'une table des valeurs :

« La beauté du corps est animale si un esprit n'y réside pas. » (Fr. 105)

Ce qui n'est pas mal dit pour un fondateur du matérialisme occidental !

« L'homme qui choisit les biens *de l'âme* choisit *le plus divin*. »

« L'homme qui choisit les biens du *corps* choisit *la chose humaine*. » (Fr. 37).

Le dualisme s'insère ici dans un autre cadre familial : « *l'homme et le dieu* ». On vérifie donc que l'habitude de penser par catégorie à deux termes a exercé son influence sur l'anthropologie, directement en lui fournissant un cadre, et indirectement en réduisant à deux les termes d'un cadre plus riche. La pensée tombe d'aplomb dans l'équilibre du schéma dualiste. Le fait de mettre l'âme du côté *le plus divin*, le corps du côté de *l'humain*, ne signifie pas que la médecine et la pédagogie démocratéennes assument un caractère religieux. Il signifierait aussi bien, et même mieux, que la pratique religieuse assume le caractère pédagogique et médical. On a évité d'écrire : l'âme c'est le dieu ! On a écrit : l'âme est du côté divin. L'usage du couple *l'homme-le dieu* est un usage catégoriel. Il sert à hiérarchiser le plus et le moins précieux. Cette médecine n'est donc pas indifférente aux valeurs. L'éthique aurait surgi dans l'histoire comme une médecine hiérarchisante.

En conclusion, à travers le témoignage de Démocrite, et sur

un fil de tradition au moins, le dualisme somato-psychique apparaît :

1° Lié à des disciplines médico-pédagogiques ;

2° Solidaire de deux structures verbales :

a) La catégorie de *l'homme et du dieu*;

b) La catégorie : *l'intérieur-les œuvres*.

Maintenant, s'il est vrai que l'anthropologie dualiste se définit avec les mots de *psyché* et *soma* à une phase bien déterminée d'une évolution, reconstituable par le témoignage des structures verbales, est-il légitime de se fonder sur l'évolution des structures verbales pour reconstituer les anthropologies antécédentes ? S'il est vrai que les schémas anthropologiques sont solidaires des disciplines, est-il possible de deviner par cette démarche régressive, quelles disciplines ont fomenté des altérations à la structure de l'homme ? Que l'on prenne un exemple simple.

Plusieurs gnomes et des fragments entiers de développement poétique sont enchâssés dans le cadre :

— *Savoir écouter. Savoir parler*, (forme I).

— *Savoir écouter avec intelligence. Savoir parler avec intelligence*, (forme 2).

— *Savoir comprendre. Savoir faire*, (forme démocratéenne).

Le premier schéma serait lié à un mode de transmission de la sagesse, de la bouche à l'oreille. La forme démocratéenne du schéma serait lié à un autre mode de la transmission. Le mode de la relation de maître à élève s'est altéré. Le cas est simple et clair.

Qu'on prenne à présent la forme démocratéenne des schémas superposables :

le divin — *l'humain*.

être sage ou *être bien'tourné* — *faire les choses qu'il faut*.

âme — *corps*.

La forme démocratéenne des schémas est liée à des pratiques de pédagogie médicale. Il est probable que le long de l'évolution scandée par les altérations du schéma, la pratique médicale s'est altérée. C'est même certain. Presque certainement-elle s'est altérée dans le même sens dans lequel s'est altérée la pratique de l'enseignement. On peut parler de laïcisation, à condition de donner à ce mot un sens précis. Il s'agit toujours de *changer de l'humain contre du divin*, selon la formule : « l'un vit la mort de l'autre ». Mais le changement n'a plus le sens d'une *héroïsation*. Il prend le sens de la *maîtrise de soi*. La partie la plus divine de l'homme, c'est son âme, règle la partie la plus humaine, c'est le corps. Sur le chemin de cette évolution on peut supposer des stades :

des moyens violents, amputation, cautérisation, au nom d'une médecine qui agirait par des moyens doux. Lesquels ? La persuasion ? La méditation ? Un exercice de la pensée ? Une ascèse du logos ? La correction de Wilàmowitz prendrait alors son sens plein : Héraclite accuse les médecins de produire des douleurs certaines, pires que les douleurs de la maladie, pour obtenir sur la maladie des effets incertains. L'accusation n'est médicalement sérieuse que si on croit posséder un autre remède (3).

On ne peut rien savoir de plus de la technique, et il est tout à fait inutile de s'égarer dans les effets miraculeux. Le plus plausible, pour Héraclite, reste une discipline consistant à soustraire le désir à l'imaginable et au communément désiré. Le plus plausible, pour Démocrite, une discipline consistant à adapter le désir au réalisable. Les deux sont sensiblement différents ; et chacun à sa façon peut passer pour miraculeux. Il est possible encore que la glose ζ'Hippolyte fournisse une indication non négligeable : santé et maladie au fond c'est la même chose. Pourquoi ? Vivre en santé consiste à combattre sa maladie, on ne produit donc pas l'un sans l'autre. Et de même : vivre tout simplement consiste à continuer de combattre sa mort ! La première proposition constituerait un principe plausible pour une école de médecine. La seconde, un thème de contemplation propre à altérer la vision du monde et à tempérer l'élan du désir.

Ces considérations sont largement hypothétiques. L'existence de querelles médicales reste plausible. La catégorie de l'âme et du corps était indispensable pour les discuter. La catégorie de l'âme et du corps n'est pas héraclitéenne, car l'anthropologie héraclitéenne se constituait probablement autrement, à trois termes et selon un cycle. Mais il existait une catégorie héraclitéenne *de l'homme et du dieu*. La catégorie de l'âme et du corps se serait substituée à la catégorie de l'homme et du dieu. Simultanément, une technique de la *maîtrise de soi* se serait substituée à un *rêve d'héroïsation*. Par ce fil de recherche, et sur un large courant de tradition, on tiendrait une explication plausible pour l'apparition d'une anthropologie dualiste en termes d'âme et de corps.

(1) Avec cette hypothèse de travail le fragment 87a prend aussi un sens. On ne peut l'utiliser qu'avec une réserve extrême parce que la mise en mots est doxographique, et qui pis est, traduite en latin. Il livre au moins une comparaison : telle l'araignée perçoit au bout de sa toile et court au point touché, ainsi, quelque chose que le texte latin appelle *anima* perçoit dans les membres et court au point blessé. Le quelque chose est-il une pensée ? A partir de cette comparaison, on pouvait élaborer un mythe, et même l'apparence d'une doctrine, aussi plausible et à peine plus mythique que la doctrine élaborée avec la comparaison de l'outil de l'équipement ou même du bateau. Celle-ci est plus organique. Il y a certainement eu des héraclitéens pour la développer en mythe et en doctrine.

Falingénésie.

L'explication communément fournie est l'explication par la palingénésie. Quelque chose renaît *en changeant de robe*. Il est clair qu'on distingue : 1° ce qui reste et qui est le plus précieux ; 2° ce qui tombe et qui n'a pas plus de prix qu'un vieux vêtement. Il y aurait donc là une autre tradition sur laquelle le dualisme serait apparu en relation avec des disciplines et des doctrines de *qualité solériologique*. Avant la laïcisation, quelle différence faut-il faire entre le sotériologique et le médical ? Il n'est même pas exclu que les fils se croisent. La question est difficile à débrouiller : qu'on prenne donc pour base un texte qui résume les positions les plus avancées de la discussion.

« Le mot *psyché* destiné à désigner ultérieurement *l'âme*, signifie « à l'origine : fumée, haleine vivante. C'est dans l'épopée qu'il commence à être utilisé pour dire *la vie*, quoique jamais en relation avec quelque fonction de vie, telle la respiration, la perception, le mouvement, la pensée, le sentiment ou la conscience : « toujours au contraire avec une vue dirigée vers *la perte de la vie*. « Par exemple : « ils avaient perdu la psyché » « il lui enleva la « psyché » « je jette ma psyché en jeu ». Avec *Psyché* se trouve « donc désigné ce quelque chose d'indéterminé qui dans la mort « ou dans l'évanouissement s'envole, laissant un corps sans vie. « Mais en second lieu, comme l'esprit humain est incapable de « réaliser la pensée d'un anéantissement total, l'âge épique a « entrevenu la croyance que ce quelque chose, la psyché des morts, « se trouve dans *le royaume nocturne d'en dessous où elle mène* « la vie hébétée d'une ombre. Ainsi ont été ouvertes les voies d'un « développement riche en conséquences : car ce quelque chose, « d'abord destiné à signifier la vie, est devenu à présent un *moi* « *survivant à la mort* ! A partir de là *deux hypothèses* ultérieures ne « sont pas loin : d'abord celle de Pythagore, selon laquelle une même « âme, c'est-à-dire un moi, naît sous diverses formes vivantes les « unes après les autres. Et, en second lieu, la représentation d'une « âme dans l'homme vivant, qui est différente du corps. »

(H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, V, p. 354-355.)

H. Fränkel distingue donc soigneusement : 1° la conception selon laquelle un moi traverse plusieurs temps de vie, habillé de corps végétaux, animaux ou humains ; 2° la conception selon laquelle l'homme en vie se compose en âme et en corps. La seconde mérite le nom de dualisme som&to-psychique. Ce dualisme n'implique pas forcément la croyance en l'immortalité ni en la perdurance longue. Comme il apparaît clairement par l'exemple de Démocrite,

pour témoin. Le même schéma est présent chez Empédocle, mais il l'est sous une forme à la fois singulièrement archaïque et singulièrement élaborée.

1. *Aphrodite* ou
le Savoir d'Aphrodite.

2. *Disposition aimante.*

3. *» Œuvres bienfaites.
/Nommer les dieux.*

1. *Neikos.*

2. *Inspiration de colère.*

3. *tŒuvres de destruction.
/Mentir sur les dieux.*

Ces schémas parallèles expriment une structure de l'homme. Mais l'homme tient encore au fond divin. Il tient même à un *duel divin*.

Maintenant, sur ce fil de tradition, l'os du schéma s'habille d'une imagerie :

Un daimon coupable a été expulsé du fond du dieu. Il entre en errance jusqu'à un retour dans la patrie, après un temps ou des temps de vie. Il passe par des formes en série, parmi lesquelles des formes privilégiées préparent son éclosion dans un autre règne. Ainsi : des oiseaux habitants *de l'air*, des poissons habitants *de la mer*, des arbres, des bêtes, des hommes, habitants *de la terre*, et des dieux à la vie longue, habitants *de la lumière*. Il reste des difficultés, mais ce n'est pas le lieu de les approfondir. On facilite la solution des difficultés en séparant plusieurs modes de représentation. Ils ne sont pas superposables, mais des correspondances se vérifient entre eux.

1° *La fantaisie* représente une profusion de *formes* : des oiseaux, des poissons, des lauriers, des garçons, des filles, des devins, des rois en majesté, etc. La fantaisie a forgé le conte du daimon malheureux : il revêt et dévêt tour à tour des plumes, des écailles, une écorce, une iobe, une couronne, etc. Elle exploite le thème populaire de la métamorphose, et le thème populaire de la fée habillant un petit daimon dans un chiton de chair ;

2° *L'imagination schématique* dessine des *modèles* : une aire circulaire divisée en secteurs, ou en couronnes, avec des phases. Le tableau développe spatialement un jeu de forces. Les forces répulsives expulsent en le renvoyant d'un canton à l'autre un *être* ou un *germe* ;

3° Un troisième mode de représentation procède par *schémas temporels* : le modèle en serait une mélodie à développement phasé et phrasé. Une poésie à développement *mesuré* et *phrasé*. Le lieu en est la *mémoire*. Le germe s'épanouit selon des *laps de temps* ou

des durées de vie, avec scansion et coupures. Le daimon est devenu le thème d'une inspiration sur le mode de la colère ou du désir amoureux.

Qu'on essaie à présent d'articuler les images en mettant des noms sur leurs parties composantes. En aucun cas ne conviennent les noms de psyché et soma.

1° *Pour la fantaisie* : le schéma dualiste habille un *daimon* avec une robe de *chair*. La robe de chair est tissée à *quatre* fils, ou peinte à quatre couleurs ;

2° *Pour les modèles* :

a) Un daimon au nom de *Neikos* sépare les membres en *quatre* ;

b) Un daimon au nom de *Philotès* rassemble les membres en *un* ;

c) Deux daimones aux noms de *Philotès* et *Neikos* séparent et rassemblent les membres articulés. L'articulation la plus harmonieuse prend le nom de *corps*.

L'anthropologie ne possède pas de schéma différent de la cosmologie. Toute la différence, c'est que dans un cas les *membres* désignent le soleil, la mer, etc. Dans l'autre, les jambes, les bras, etc. ;

3° *Pour le mode musical* de la représentation : il faut parler en termes encore différents : un *daimon* et des *aiones* : un *génie* et des *temps de vie*. Une inspiration se développe selon des phases et des phrases. Si l'inspiration se fait germe d'homme, elle se développe selon des phases de vie, des vies, des chaînes de vie : dans l'alternance des mouvements et des pauses, de la *musique* et du *silence*.

L'anthropologie parallèle au schéma empédocléen tel qu'il a été établi à la page 586 donnerait :

Fond divin.

1

Aphrodite. Neikos.

Phénomène humain.

2. Le *sang autour du cœur*
siège de l'inspiration.

• la *langue* pour la vérité
g ' et le mensonge,
/les *membres* pour l'union
ou la destruction.

C'est un schéma dualiste si l'on veut, mais dans toutes sortes de
ns :

1° *Un drame* se déroule dans les fonds divins du monde et de
l'homme ;

2° Tout le phénomène *humain* s'oppose aux *fonds divins* ;

3° Tout *l'intérieur de l'homme* s'oppose aux *autres membres* et à
la *langue*.

savaient en composer de nouvelles dans le même cadre rythmo-poétique. L'expérience poétique aurait fourni un modèle à la constitution du schéma temporel de l'homme. Un *nom* et un *événement* glorieux ouvrent la route du poème. Le chanteur dispose les *phases* et les *mesures* du développement. Ainsi de l'homme : un *daimon* ouvre la route. Quelque Chanteur invisible dispose les *temps de vie*, les *aïones*. La grâce des dieux fait les mesures plus ou moins longues. La part de l'homme consiste à savoir prendre les tournants. Pour l'homme comme pour le poème, une *Charis* préside à la naissance, et une *Moirà* dispose le lot !

Il est possible que la techné des chanteurs ait inspiré une anthropologie. Ce n'est pas la plus mauvaise ! Il est possible qu'un modèle d'inspiration poétique ait recouvert l'image *du voyageur et de la dépouille*. De leur mélange serait née une représentation de type empédocléen : avec une racine dans la musique et l'autre dans la divination. Les disciplines de guérison nous échappent. Mais les disciplines de la maîtrise de soi ont conservé en Démocrite un bon témoin.

A ce moment, et sur cette ligne d'évolution, la notion de moi est parfaitement formée. Elle apparaît solidaire de sentiments et de vertus : telles que la pudeur et la honte secrète. Psyché est le mot qui désigne le plus précieux de l'homme, son côté divin. Qu'il y ait eu, sur cette ligne d'évolution aussi, rivalité entre la *psyché* et le *daimon* est attesté encore par une formule savoureuse.

« Le Bon-Heur (Eu-daimon-ié εύ-δαμον-ίη) ne réside ni dans « les richesses en troupeau, ni dans les richesses en or : *l'âme* est « la maison du *daimon* » (Fr. 171).

Pour bien savourer il faut voir les mots se former à partir de l'image

« - - ψυχή οἴκητήριον δαίμονος. »

« l'âme est la maison du daimon ».

« l'âme est le siège du bon ou du mal heur (1). »

On devrait sur la foi de ce texte distinguer :

1⁰ La *psyché*: la partie la plus divine de l'homme ;

2⁰ Le *daimon*: être ambigu entre une *disposition de l'âme* et un *génie qui l'habite*.

Il est possible qu'une doctrine aussi complexe que la métempsychose développée par Platon possède une triple origine : la divination, la musique et la médecine. Elle superpose :

1^o L'image du *voyageur* et des *robes*;

2^o Le modèle poétique et musical : *daimon* et *aïones* ;

3^o La division en deux selon *l'âme* et le *corps*: substituée selon toute vraisemblance à une catégorie plus ancienne *dieu* et *homme*.

Finalement, l'âme constitue la partie la plus précieuse de l'homme. Mais on réserve un petit coin d'âme pour y loger un petit dieu qui détient les secrets du destin : le daimon.

(1) A rapprocher d'Héraclite : « *l'éthos* pour l'homme c'est le *daimon* ».

elle-même une table des catégories de l'espèce la plus sévère et la plus sobre ;

2° A un sujet commun on attribue les deux contraires. Le sujet dans ce cas peut être :

Une forme quelconque parmi celles sous lesquelles le feu se montre. Par exemple : *l'eau de mer*: elle est «la plus pure et la plus impure» (D. K.61). *La boue et la poussière*: elles sont «bonnes et non-bonnes pour laver » (reconstitué d'après D. K. 37).

Le dieu : « le dieu est nuit et jour, hiver été, etc. » Résumable en : « tous les contraires » (D. K. 67).

Entre les deux il faudrait mettre une différence *de niveau*. Au niveau inférieur, on prend *n'importe quelle forme pour le feu*, et n'importe quel *nom pour le dieu*; on lui attribue des qualités contraires selon la variété des expériences. Au niveau supérieur, il n'y a qu'un *sujet possible*. Y en aurait-il un autre ? Quelqu'«LW ou quelque *Chose Sage*? Pratiquement, c'est *le dieu* qui est nommé pour sujet dans la formule typique ; on lui attribue tous les contraires déjà nommés. Donc, n'importe quelle *forme* se vivrait sous des expériences contrastées. Mais le *dieu se nomme* sous un nombre quelconque de formes contrastées. On est tenté de comparer la différence à celle que la terminologie spinoziste met entre un *mode* et un *attribut*. Serait-il très imprudent de le faire ?

Dans le même moule est encore coulé le fragment 10 : « *Choses prises ensemble* sont : tout et non tout..., etc. ». Il s'agirait encore d'autre chose : quelque façon de se donner pour tout ce qui se laisse prendre *plusieurs ensemble* ou *tous à la fois*. Donc d'une autre liste de catégories ;

3° Le troisième type de formule attribue à un sujet son propre contraire. Ex. :

La *Guerre* c'est la *Justice*... (D. K. 80).

La *Guerre* c'est le *Générateur*... (D. K. 53).

La *Guerre* c'est le *Souverain*... (D. K. 53).

Cette façon de lire oppose successivement la *Guerre* à la *Justice*, entendue au sens de la fonction judiciaire dans la cité, et peut-être de l'ordre normal des choses dans le monde (1) ; à la fonction de *procréation*, et à la fonction *d'administration*. Elle livrerait un sens plus plein à la *Guerre*, et en même temps un sens concret pour les trois noms : la *Diké*, le *Père*, le *Roi*. Toutes les composantes fonc-

(1) *Diké* = ordre normal des choses. Cela impliquerait l'ordre normal assuré dans la cité par la tradition et par le gouvernement des plus sages, et le cours normal de la nature : cf. W. Jaeger : Berl. Sitz. Ber. 1948, p. 415.

H. Frankel : Wege und Formen, p. 162 à 173.

tionnelles de la *Paix*. Il reste à donner un bon sens à la formule de synthèse : *Guerre et Paix*, c'est *Un*. Autrement dit : *le dieu est Guerre et Paix*. Le *Polémos* constitue l'exemple de choix, utilisable avec son propre contraire pour attribut. Il existe encore :

« Les *immortels* sont les *mortels*. » (D. K. 62), et vice versa.

Ils sont alors commentés : « les uns vivant la mort des autres ».

On tiendrait donc le passage entre l'expression pure et simple de l'identification, et l'expression de *l'échange à double sens*. Pour certains cas, l'échange à double sens se fait selon des *phases rythmées* ;

4° Un type voisin consiste à prendre un contraire pour le sujet de son propre contraire exprimé sous une forme verbale. Ex. :

«*Présents ils sont absents*» (verbe à l'infinitif).

5° Le dernier type consiste à exprimer par *deux verbes* à sens contraire, ou par l'usage en *oui* et *non* du même verbe, deux manières d'être ou de faire du même sujet. Ex. :

«(il) *disperse* et *rassemble*.» (D. K. 91).

«(il) *s'avance* et *se retire*.» (D. K. 91).

«(L'un la Chose Sage) *veut et ne veut pas être dit* avec le nom de Zeus.» (D. K. 32).

La double conclusion à tirer de l'analyse serait que :

1° Les formules sont d'un type grammatical simple ;

2° Elles obéissent à des règles subtiles dans le choix et dans l'exclusion des mots à mettre en place et en fonction. Et dans les substitutions de mots mis à la place les uns des autres. Ces règles ne sont pas celles d'une algèbre ni celles d'une logistique. Elles ne sont pas encore celles de la logique aristotélicienne ; et ne sont plus celles de la poésie, quand la poésie substitue des groupements de syllabes les uns aux autres, parce qu'elles emboîtent le rythme, qu'elles assonnent, ou forment de belles allitérations. On peut dire aussi qu'elles transposent dans un registre plus sévère le vieux souci de ranger les noms divins à leur ordre hiérarchique. Quand il s'agit de former des sens concernant les plus grandes choses, on ne jette pas les mots au hasard comme on jetterait des dés. On les met soigneusement en place dans des arrangements conformes à la nature des choses. Mais les règles du jeu échappent encore. Peut-on aller plus loin ?

Le problème du monothéisme. Que l'on prenne ensemble les deux formules : «Le *dieu* est nuit et jour. » (D. K. 67).

« Nuit et jour c'est *Un*. » (D. K. 57).

Pour un homme formé à l'école de la logique aristotélicienne, il est tentant d'opérer la substitution d'un sujet à l'autre et de

— d'après le fragment 50 en lecture rectifiée :

Chose Sage est de *tomber d'accord avec le Logos...* (pour dire tout est Un).

« Posséder le sens » et « tomber d'accord avec le Logos » sont probablement une seule et même chose.

— d'après le premier membre du fragment 32 :

Chose Sage seule est une *Chose*: elle veut et ne veut pas...

L'Un la Chose Sage et Elle seulement : elle veut et ne veut pas...

— d'après le fragment 108 : nul n'a touché le but de connaître que :

Chose sage est à *part de tout*.

— Toutes ces formules rapprochées les unes des autres forment un sens tout à fait humain. Une seule chose *pour l'homme* mérite vraiment le nom de sagesse : c'est de posséder le sens, ou de tomber d'accord avec le Logos, ou de connaître la formule. Cela met l'homme à part : qu'il se retire donc de la foule, lui et ses égaux en sagesse ! Qu'il laisse tomber beaucoup de savoir inutile ! Quand l'homme se met à part, d'accord avec ses égaux en sagesse et avec un logos, quand il *forme* du sens en sacrifiant la science de beaucoup de choses inutiles, alors, on peut dire que *a l'homme monte dans le sens du dieu* ».

Maintenant, dans le fragment 108 au moins, il semble qu'on doive prendre la *Chose Sage*, ou *l'Un la Chose Sage*, comme un signe pointant vers la Chose qui refuse d'être dite avec le nom du dieu suprême. Que l'on rassemble donc plusieurs formules dans le sens où pointe le signe :

Chose Sage est *Une Chose*.

Chose Sage Seule est *Une chose*.

Chose Sage est à *part de tout*.

Est-il très imprudent de former le sens que : la *Chose Sage* est *Une et à part de tout*? Elle serait au surplus *la seule* à pouvoir être dite *Une et à part*.

Gela fournirait un sens fort pour le *Seul* (mounon) du fragment 32. En effet, toutes les autres choses se prennent dans des contrariétés couplées. *Celle-ci est à mettre toute seule à part*. Dans le registre des tables, cela s'exprimerait en surmontant les colonnes couplées par : *Un à pari*.

Que l'on fasse à présent retour à la table pythagoricienne des contraires. On constate que, sous la forme sous laquelle Aristote l'a transmise, elle place *l'Un* dans la colonne des *lumineux* et des *bons*. Les exégètes modernes du pythagorisme ancien réussissent à définir une problématique arithmologique à résonance religieuse.

L'Un doit-il être rangé en tête de la série des *impairs*? Ou doit-il être mis à *part* comme *ni pair ni impair*? Faut-il le placer dans la colonne des lumineux et des bons ? Avec le multiple pour contraire. Faut-il le placer *tout à fait à part* et au-dessus des deux colonnes ? Si on sait condenser le sens arithmologique de *l'Un* avec le sens sophologique du *Sage Solitaire*, on voit assez bien comment ce petit problème d'arithmologie dissimule un débat mettant en question, dans un registre archaïque, la réductibilité ou l'irréductibilité du principe du mal.

Or, il n'est pas contestable que la liste transmise par Aristote ne mette *l'Un* dans une des colonnes : la bonne, et au troisième rang, au-dessous de l'impair, pour lequel il fournit, l'exemple numéro 1, Il n'est pas mis à part. Il n'est pas mis au-dessus. Il ne fait pas le pont entre les deux colonnes. On peut en croire les spécialistes dans la reconstitution du pythagorisme ancien, quand ils expliquent comment la secte aurait été divisée sur ce délicat problème d'arithmologie, et sur la disposition des tables (1). Ce qui serait mieux attesté encore, c'est qu'Héraclite, lui, aurait mis *l'Un la Chose Sage* tout à fait à *part de tout*. Cela est bien attesté, et presque incontestable, parce que lues dans ce contexte et en réponse à une problématique ainsi posée, les formules prennent une précision de sens quasi inévitable, et une transparence tout à fait exemplaire. On serait donc en droit de conclure en sus, sur la foi du témoignage héraclitéen, que Pythagore précisément ne le faisait pas. Sa table des contraires, la primitive et celle à laquelle les autres remontent aurait été une table *dualiste*.

Quand le fragment 108 dit : « Nul de ceux dont j'ai écouté les leçons n'a touché le but de connaître que *Chose Sage est à part de tout* », parmi ceux dont il a écouté les leçons, sans apprendre la chose essentielle, il faut compter Pythagore et Hésiode. Pythagore et Hésiode sont encore rassemblés dans le fragment 40 avec Xénophane et Hécatee dans une commune réprobation, sous le chef de polymathie. Leurs nombreux disciples ne sont que des *polloi...* *malhonles* (πολλοί μαθόντες) : collecteurs de traditions et de légendes, rassembleurs d'informations historico-géographiques, ramasseurs d'expériences à la rencontre des jours, et même sectateurs du nombre. Maintenant, le fragment 57 vise particulièrement Hésiode : il le nomme au superlatif le plus grand nombre de disciples, *pleistoi* (πλείστοι), à la remorque d'un maître censé savoir le plus grand nombre de choses, *pleista* (πλείστα). Hésiode serait donc le pire parmi les sectateurs de la polymathie, et le plus éloigné de toucher le but. « Lui qui n'a pas connu le *jour et la nuit*,

(1) Cf. J. E. Raven, « *Pythagoreans and Eleatics* » Cambridge U. P. (1948).

porte toujours le même nom. La séparation du même et de l'autre fait donc surgir *l'eau* et *le nom*. Faut-il dire : pour les membres, une *forme toujours fuyante*, pour la langue, toujours *le même nom* ? Mais les choses sont plus compliquées que cela.

— *La Fumée du Feu*: si toutes choses passaient en *âme-fumée*, pour les yeux, tout « était confondu, pour le nez, tout serait encore distinct. Pour la langue, elle donnerait *autant de noms que de parfums*.

En passant du règne *des formes* au règne *des noms*, on ne quitte pas forcément le règne de *plusieurs*. Dans le règne de *l'Un la Chose Sage*, que faut-il donc opposer, aux parfums pour le nez, et aux noms pour la langue ? *Un sens* pour le cœur ? *Un sens* pour le dieu ?

Deux structures se composeraient donc dans ces illustrations. Là hiérarchie scalaire : *l'animal - l'esclave - l'homme - le dieu*. Le schéma de l'homme fait avec : *des membres - une langue - une profondeur*. Le schéma de l'homme n'est pas séparable lui-même du schéma universel : *les Formes - le Discours - le Sens*. La profondeur de l'homme confine au divin. Quand le discours n'est rien que le bavardage d'un insensé, il se dissipe en beaucoup de paroles. Quand le discours monte du cœur, il se ramasse avec un Sens et une grande économie de mots. Il n'y a presque plus de mots convenables pour dire le *Sens du Dieu*.

Les fragments 102 et 23 (1) « τῶ μὲν θεῷ κατὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ « δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἀδίκᾳ ὑπελήφασιν ἅ δὲ δίκαια. »

La nouvelle phrase fait surgir un *règne du dieu* et un *règne de l'homme*. Elle s'inscrit donc bien dans la même structure, mais avec une différence. On ne saurait en effet écrire : Toutes choses sont justes et injustes : pour le dieu, toujours belles et justes comme il faut que ce soit, pour l'homme, toujours injustes.

Pour les hommes, les choses sont *justes* et *injustes*. Il semble même que les hommes aient découvert ces noms-là. Le règne de l'homme serait celui où se fait jour l'opposition du *juste et de l'injuste*.

Cela ne veut sûrement pas dire que tout serait indifférent, ni davantage, que l'homme serait la mesure du juste. On approche plus près du sens héraclitéen en pratiquant soigneusement la hiérarchie scalaire : la bête, l'esclave, l'homme et le dieu. L'homme maintient sa forme d'homme en combattant : entre un dieu qui le sollicite, et un esclave qui le tire en bas. Il maintient, en combattant, la forme d'une cité d'hommes libres. Mis à la place de l'homme, on ne saurait donc éviter le combat, ni confondre tous les sens.

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 102.

Il n'est sûrement pas indifférent, ni pour la cité ni pour l'homme, qu'il tombe dans le sens de l'esclave, ou qu'il monte dans le sens du héros. Cette doctrine n'a rien d'un amoralisme de la paresse, ni d'un monisme de la confusion. Il est bon que l'homme appelle certaines choses justes et d'autres injustes. Mais qui donc lui a appris les noms ?

« Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἴσσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἴην. »

« Ils n'auraient pas connu le nom de la justice, si toutes ces choses n'existaient pas. »

Toutes choses désigneraient alors les épreuves qui forcent l'homme à crier : ce n'est pas juste !

« Δίκην δ'ἔξ ἀδικῶν ἀπατῶ - » (Choéphores, v. 398).

« Du fond des injustices, je crie la justice !... »

Eschyle met ce vers dans la bouche d'Électre. Pour Électre, les choses injustes, c'était la frustration des enfants légitimes, la tyrannie des usurpateurs. Électre vit et souffre au pas rampant de l'histoire. Elle pâtit les épreuves morceau par morceau sans percevoir aucun sens. La même histoire, quand on la rassemble, en l'ajustant avec les histoires du passé, découvre un sens. Électre n'a pas su découvrir le sens, mais elle a déjà appris quelque chose : par l'effet d'une grâce un peu violente, et sous la pédagogie du malheur, Électre a appris à crier le nom de la Diké !

De même, ne fallait-il pas que le sage ait pâti la stupidité des foules inconsistantes, et l'éloignement de ses élèves ? S'il n'avait pas travaillé pour rassembler les meilleurs, il n'aurait jamais appris à nommer *l'Un la Chose Sage*, ni découvert *le sens du dieu*. Pour le dieu, serait donc manière de s'exprimer pour dire que *l'histoire révèle sa justice*, et *toutes choses découvrent leur beauté*.

Le sujet dieu. Si ces considérations sont valables, *le dieu* ne ferait pas non plus un sujet correct pour tous les verbes. Or, entre divers emplois traditionnels, et divers emplois réductibles au *sens du dieu*, il existe au moins un emploi de dieu *au masculin, au singulier, et dans la fonction de sujet*:

«... ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος « λιμός, [τάναντία ἅπαντα' οὗτος ὁ νοῦς], ἀλλοιοῦται δὲ [οἰκωσπερ <πῦρ>, « ὁπότεν συμμαγῆ θυώμασιν], ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. » (D. K. 67).

« Le dieu est : Jour et Nuit, Hiver et Été, Guerre et Paix, Rasse-
« sement et Famine (tous les contraires : tel est le sens), (mais il « se change) (tel... quand en le mélange d'aromates), il se nomme « à la saveur de chacun (1). »

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 67.

2° Le verbe « ἄλλοιοῦται » pour « se changer » serait suspect à cette date. Mais, si les deux membres de la phrase correspondent aux *deux dieux* de la terminologie gnostique, le créant et le créé, la phrase devait continuer après l'énumération des contraires : à la place de ce verbe, il y en aurait eu un autre plus archaïque et plus ionien, ζ. l'idée serait toujours que le dieu subit des métamorphoses, pour se changer dans les formes contrastées qui habillent le monde. Reste à choisir si la métamorphose en question désignerait la mutation d'attribut en attribut, ou la mutation du contraire en son propre contraire : le passage du registre des saisons au registre de la politique, ou le passage de l'hiver à l'été. Si l'on conserve l'idée que le dieu se montre sous une multitude d'attributs, et chacun sous le mode de la contrariété, la première interprétation serait à préférer, et d'ailleurs envelopperait la seconde. Le dieu rassemble tous les attributs ;

3° La comparaison aurait été rajoutée par quelque main gnostique. Dans ce cas, *le feu* ne serait plus le sujet pour « il est nommé au goût-de chacun ». Le sujet ne saurait plus être que *le dieu*. Pour l'équilibre de la phrase, il semblerait préférable de rayer le verbe suspect, et de conserver seulement : « le dieu est tous les contraires : il se nomme au goût de chacun » ;

4° *Le dieu* ne serait jamais qu'un mot de vocabulaire sacré, mis à la place de sujet pour rassembler tous les attributs.

Même réduite à la plus simple expression, et ses mots au rôle purement fonctionnel, la phrase dirait encore, et même encore plus clairement que : *quelque sujet rassemble tous les contraires*. Il reçoit une multitude de noms. Qu'on l'appelle donc *le Rassembleur!* Quelque nom qu'on lui donne, on peut sans risque de se tromper le mettre à la place de la *Chose*: celle qui accepte et qui refuse des noms toujours inadéquats. La *Chose* est en dignité de refuser le nom de Zeus.

Même réduite à la plus simple expression, la phrase dirait encore autre chose qui en vaut la peine : les modes sous lesquels l'homme vit son humaine expérience, au gré des saisons et des jours, au gré des temps de trouble et des temps de prospérité, le dieu les reçoit *pour ses noms*. Le dieu se nomme avec la figure des choses : telle qu'elle se montre à la tribulation des mortels. Les noms des théogonies ne sont plus rien que des signes allusifs écrits parmi les autres sur la figure du monde. Mais si on conserve la comparaison, on forme à peu près le même sens, et un sens encore plus beau : c'est *le dieu* qui reçoit *tes formes*, c'est *le feu* qui reçoit *les noms*. Il ne convient donc pas de dire : *les métamorphoses du feu*, tel qu'en toutes choses il se change, sont comme *les noms du dieu*. Il faut dire à la place : *les métamorphoses du dieu*, tel qu'en toutes choses

il se change, sont comme les *noms du feu*. Tel qu'en lui-même enfin il se change, c'est *le dieu qui consume ses formes*, c'est *le feu qui abdique ses noms*. Cela ne veut pas dire grossièrement : *le feu c'est le dieu!* Non, simplement, un sujet s'est substitué à un autre à la faveur d'une comparaison. L'échange fait mieux entendre que la *Physis* elle-même parle à qui sait l'écouter avec une âme grecque.

Il s'agit toujours au fond de diminuer la distance entre un arrangement des choses et un arrangement des mots. Un arrangement des choses est comme un poème. Un arrangement des mots est comme un univers. Les deux forment au fond le même sens. A défaut de savoir le prendre autrement que sous des mots inadéquats, ou sous des visages trompeurs, l'homme va et vient de l'un à l'autre. Dans le va-et-vient il demeure tendu vers autre Chose : celle que les visages cachent, et celle qui refuse les noms. S'il retombait du côté des mots, il les retrouverait vides ; et s'il retombait du côté des choses sans nom, il les retrouverait démythifiées. Vivant dans le va-et-vient entre deux, il obtient d'échapper à la fascination des choses grâce à son discours, et à la fascination des mots grâce au retour à la chose même. Il vise l'Un toujours Inaccessible, et il découvre sa propre maturité.

Au terme de cette étude, quelle réponse faire au problème controversé de la religion d'Héraclite ?

La réponse à faire serait la plus simple : il appartient à la tradition de sa famille. Si la famille fut dépositaire de cultes importés d'Attique en Ionie, il aurait été élevé dans l'ambiance des cultes démetriatiques, et aurait reçu une éducation sacerdotale : elle comportait sûrement l'apprentissage des légendes et des formules. Or, cet âge fut un peu partout en Grèce un âge de réforme pour les mystères, et singulièrement en Ionie un âge d'échanges animés dans les grands sanctuaires avec des visiteurs du continent. On ne présume rien de trop en admettant qu'il fut versé dans les discussions entre maîtres du discours sacré. Ainsi s'expliquerait la diffusion de modes d'expression, et de schémas de pensées, étendue sur toute l'aire de la culture hellénique et bien au delà (1).

(1) Nous avons renoncé à présenter le chapitre préparé sur les influences iraniennes. La comparaison avec les G&thâs de Zoroastre s'avère fructueuse, mais difficile à mener sans la connaissance de l'iranien. Faite & l'aide des traductions de E. Duchesne-Guillemin et de G. Dumézil elle donne comme résultat provisoire ceci :

a) Le schème *pensée-paroles-actes* se retrouve partout. Et même il se retrouve imbriqué dans la construction hiérarchique des entités. S'il a cheminé, il l'aurait plutôt fait d'Orient vers la Grèce. Mais il a des sources grecques aussi. De toute façon, il est trop commun pour qu'on puisse inférer une conclusion.

b) Il n'y a pas de large structure homologue.

b) Le type de l'abstraction religieuse est un peu différent : particulièrement pour

hautement prisée, et largement exploitée. Il est même présumable que les images vivantes dans l'aura poétique de son vocabulaire ont repris vie à date tardive dans les cultes. Éphèse après tout l'a héroïsé lui-même ! Il n'est pas davantage contestable que Péthos sévère de la conversation ne se soit altéré en se propageant dans les cercles héraclitéens. On assiste parmi eux à la naissance d'une gymnastique de *la parole*, d'une épistémologie sceptique, et d'une esthétique de l'illusion. Les jeux sacrés de la parole ont enfanté l'éristique, et en dégénéralant davantage, un mode de charlatanisme et un mode de monomanie. Provoquant chez les meilleurs un mouvement de réaction : chez les praticiens sérieux, un retour à la chose même, et chez les philosophes, l'invention d'un canon des bons usages.

Quand et comment les dieux se sont-ils retirés de la conversation ? Pour répondre il faudrait multiplier les analyses sémantiques et les analyses de structure. Qu'on se contente provisoirement de la plus simple des réponses. Parce que les Grecs ont désobéi ! Tous leurs sages les avaient avertis contre le danger de trop parler ! Pour le meilleur et pour le pire, les Grecs ont désobéi. Ils ont multiplié les exercices de divination par mots, par signes ou par nombres. Ils ont joué à fabriquer des arrangements fallacieux. Comme résultat ils ont obtenu de vérifier leur propre pouvoir de créer l'illusion. Cela impliquait deux bonnes choses parmi les mauvaises : la démystification, et la découverte des lois de combinaisons.

Pour le problème controversé de la religion d'Héraclite, qu'on se contente d'une réponse provisoire. Sa sagesse représente un moment singulier de l'homme grec. Probablement le moment le plus haut d'une lente maturation antérieure, destinée à ne jamais plus porter d'aussi beaux fruits. Pour des raisons difficiles à sonder, il n'a pas pris la stature d'un grand réformateur. Elles tenaient peut-être à lui-même, peut-être à son entourage, ou tout simplement... à l'état de la langue grecque et à la qualité de son propre discours. A partir de ce moment on assiste à une division : d'un côté le verbalisme sacré des grammairiens théologiens, de l'autre plusieurs mouvements largement engagés vers la pensée positive et logique. Il n'a peut-être pas eu de religion. Il a certainement eu une piété. Et en tout cas, la maturation de l'homme occidental passe par lui.

LES FRAGMENTS RELIGIEUX

On se propose ici de reprendre le problème controversé de la religion d'Héraclite, le philosophe prétendu « obscur » d'Éphèse. Faute de certitudes, et même de moyens suffisants pour en créer, l'imagination des interprètes s'égarait entre de multiples hypothèses. Que l'on commence donc par ouvrir l'éventail des hypothèses. Le fait même que les connaisseurs hésitent, ont toujours hésité depuis l'antiquité tardive, entre une lecture mystique et une lecture scientifique des mêmes formules, ne cesse de poser à l'histoire de la philosophie, et à l'histoire des religions, un des plus irritants de ses problèmes.

1° Héraclite est sans religion. Son enseignement représente un des premiers modèles occidentaux, pour une pensée qui juxtaposerait une physique déjà matérialiste avec les rudiments d'une éthique politique, et le vocabulaire naissant d'une ontologie.

2° Héraclite est un mystique. Son style si particulier promeut le vocabulaire et les catégories dans lesquels un type de l'expérience religieuse s'exprime le plus volontiers. Il aurait pu les inventer. Mais si l'on veut préciser davantage, en cherchant les influences, c'est-à-dire le vocabulaire religieux spécifique à partir duquel le sien se serait formé, l'éventail des hypothèses s'ouvre à nouveau.

a) Les influences babyloniennes, auxquelles auraient été empruntées, par exemple, une notion divinisée du *Temps* (aiôn), et une notion de la *Mesure* (logos).

b) Les influences iraniennes, auxquelles auraient été empruntées par exemple, une notion divinisée du *Feu* (pyr), et son association avec la *Justice* (diké).

Il demeure non moins possible, et même mieux vraisemblable, qu'Héraclite ait défendu, au contraire, contre les influences orientales, une idéologie spécifiquement grecque, elle-même à chercher de plusieurs côtés :

a) Du côté des théologies, ou des paléo-théologies, dont le souvenir subsiste dans les fragments les plus archaïques de la littérature dite « orphique ».

b) Du côté des grands mystères classiques.

Les lois humaines en effet s'alimentent à *la Loi Unique et divine...* » (D.K. 114). Si cette hypothèse, étayée au moins par un texte, était valable, Héraclite aurait pris appui sur l'humiliation civique pour s'élever à la conception d'une Loi transcendante. Il aurait inventé une autre réponse à la provocation de l'asservissement. L'abaissement des citoyens les plus fiers aurait provoqué à Éphèse autre chose que le sacrifice héroïque, et autre chose que la servilité, autre chose aussi que l'exil : une réponse culturelle, sinon une invention religieuse.

Quelle était donc la problématique religieuse la plus criante du temps et du pays ? Compte tenu de ce que la science des iranaisants sait, ou croit savoir de la propagation des cultes d'Iran sous domination achéménide, on peut répondre : la problématique ouverte par le heurt des coutumes grecques et des coutumes perses¹. Il reste probable qu'Héraclite ait vécu, quoiqu'à un âge impossible à préciser, le passage du règne de Darius au règne de Xerxès (485). Or le changement de règne aurait marqué une étape importante de l'histoire religieuse. Gar il est douteux que Darius ait été le fidèle de la religion de Zoroastre : le *Seigneur Sage* (Ahura Mazda) de ses inscriptions pourrait n'être que la divinité suprême d'une formation religieuse de syncrétisme, ou de compromis, entre les monothéismes « mithraïsans » ou « pré-magusiens » du Nord et de l'Ouest du royaume, et le sévère monothéisme éthique de Zoroastre ; teintée au surplus d'influences babyloniennes. Le *Feu* de son culte, de même, serait plutôt le feu d'un vieux rituel religieux populaire, exercé à la cour du Roi, que le Feu des cimes, symbole d'un culte réformé et pratiqué à l'air libre². Darius, d'ailleurs, aurait donné l'exemple d'une politique tolérante et favorable aux syncrétismes irénistes. Tandis que Xerxès au contraire aurait donné des signes d'enthousiasme et de fanatisme. Le *Seigneur Sage* de Xerxès serait bien le Seigneur Sage de Zoroastre, à la tête d'un cortège d'archanges, y compris l'archange du *Pouvoir* auquel un Xerxès doit son nom. Le premier quart du V^e siècle, et le changement de règne, auraient été témoins de la poussée vers l'Ouest de la religion nouvelle, et de la purification de la religion des Grands-Rois. Si telle était la vérité, serait-il vraisemblable que les paléo-théologiens des sanctuaires d'Ionie ait ignoré la ou les religions d'Ahura Mazda ? Il serait moins invraisemblable, en vérité, que le heurt des us, coutumes et idéologies, dans l'empire achéménide et sur la bordure grecque qui en fit partie, ait provoqué chez les

1. Renseignements empruntés à : G. Dumézil, « Naissance d'archanges ». H. S. Nyberg, « Die Religionen des alten Iran. » Stig Wikander, « Feuerpriester in Kleinasien und Iran. » J. Duchesne-Guillemin, « Zoroastre ».

2. Cf. en particulier J. Duchesne-Guillemin, *op. cit.*, pp. 105 à 133, et Stig Wikander, « Feuerpriester in Kleinasien und Iran. » Il faudra attendre un demi siècle au moins pour que se répande en Asie mineure un culte gréco-iranien du feu, associé à une déesse gréco-iranienne Artémis-Anahita.

meilleurs une crise de conscience, à laquelle aurait été répondu par des inventions spirituelles d'un style nouveau. Tout reste à l'état de problématique ! Poser les problématiques reste pourtant la condition de base, pour que parlent à peu près clairement des textes réduits à l'état de fragments.

Le Fragment D.K. 14 (d'après Clément d'Alexandrie, « Protreptique », 22).

Τίσι δὴ μαντεύεται Ἡ. ὁ Ἐφέσιος ; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάρχοις, λήναις, μύσταϊς " τοῦτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τοῦτοις μαντεύεται τό πυρ ' τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνερωστί μευῦνται.

« Qui donc visent les menaces de l'Ephésiaque?... « Les Errants Nocturnes, les Mages, les Bacchants, les Lènes, les Mystes »... C'est pour eux qu'il annonce les peines après la mort. C'est contre eux qu'il brandit la prophétie du feu, car... « Ce qu'on célèbre comme initiation parmi les hommes est profané plutôt que célébré. »

Il faut commencer par dépouiller le texte de l'encadrement, et de l'interprétation de Clément. L'interprétation de Clément attribue à Héraclite une prescience de l'enfer *chrétien*. Elle le fait probablement sur la base d'une interprétation plus ancienne *stoïque*, laquelle lisait elle-même dans Héraclite la doctrine stoïque de la conflagration terminale. La doctrine stoïque de la conflagration avait peu ou prou, ou pas du tout à faire avec les ordalies eschatologiques par *le Feu* des Iraniens. Retrouver le sens primitif d'Héraclite sous les interprétations accumulées n'est pas facile ! Les phrases authentifiées entrent seules en question ici. La première vérifie l'information religieuse d'Héraclite. Elle prouve surtout qu'il avait les yeux grands ouverts sur la comédie religieuse de son pays et de son temps.

On peut en effet mettre des personnages religieux sous chaque nom :

« Les Errants nocturnes » :

Les célébrants des rites nocturnes à la fête de la naissance des enfants de Létô. Leur confrérie se promène en cortèges dansants sur la montagne du Solmissos. Ce sont des servants de la déesse locale Artémis¹.

« Bacchants et Lènes » :

Célébrants et célébrantes des rites nocturnes dionysiaques. Le culte relativement nouveau de Dionysos a été accueilli avec enthousiasme à Éphèse et sur les rivages d'Asie.

1. Cf. Ch. Picard, « Ephèse et Claros ».

du Seigneur Sage, et son contraire archangélique, *l'Esprit faux*. Tout ce qui vient du Seigneur Sage favorise *la vie*. Le cadavre achève le règne du Mauvais Esprit. Or Héraclite aurait écrit :

Νέκυες γάρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

« Quant aux cadavres, ils sont à jeter comme de l'ordure, plus que de l'ordure » (D.K. 96).

La phrase a été citée par Plutarque, et plus tard par Plotin dans un contexte qui dévalorise le corps et la vie du corps. La dévalorisation de la vie du corps stigmatise la religiosité tardive de l'époque néo-platonicienne et gnostique. Extrayant ce morceau de phrase de son contexte inconnu, la Grèce tardive y lit son propre spiritualisme exacerbé. Elle y lit sa propre anthropologie, selon laquelle la *psyché* opère son salut en se dépouillant du corps ; et même, le *nous*, à l'étage supérieur, opère le sien en se dépouillant de la *psyché*.

L'anthropologie héraclitéenne n'ignorait pas le mot de *psyché*, mais elle ne lui donnait probablement pas encore, ou pas définitivement, le sens « psychique » devenu classique ensuite, et elle ne constituait probablement pas l'homme *en deux*, avec une âme et un corps. Elle l'aurait plutôt constitué *en trois*, selon le schéma qui vaut pour l'ensemble des choses, à savoir : du *Feu*, de *l'Eau* et de *la Terre*. Le terme de *psyché* se substitue au *Feu* dans certains fragments, qui semblent en effet concerner l'homme et son destin. On peut donc jouer sur une équivalence entre termes anthropologiques et termes cosmologiques, ainsi :

Feu — Psyché ; Eau = semence génitale ; Terre = corps, ou parties dures du corps.

La *psyché* serait une réserve d'énergie susceptible de couler en semence dans l'acte de procréation, et de se muer de semence en corps. Le chemin de retour aurait pour modèle les rites de la mort. La *psyché* s'échappe en *souffle*, selon sa qualité plus ou moins sec et humide, et peut-être en *flamme*, plus ou moins chargée de vapeurs et de fumée, au-dessus des bûchers crématoires. Les flammes séparent les parties dures capables de résister au feu. Le processus de la circulation, à la fois anthropologique et cosmique, passerait donc bien par le rite mortuaire, mais il s'agirait alors d'un *rite grec* : avec consommation achevée jusqu'à la cendre, ou peut-être seulement consommation des parties molles.

On lirait le mieux possible la phrase en question (D.K. 96) en l'inscrivant comme tant d'autres dans un *schéma scalaire*, ainsi :

1° exemple (D.K. 82, 83).

1) le singe.

b) l'homme.

c) le dieu.

« pour la beauté, l'homme est un singe auprès du Dieu ».

2° exemple (D.K. 124).

a) un tas de fumier.

b) un bel arrangement.

c) l'arrangement divin des choses (reconstitué)

« le plus bel arrangement humain des choses est comme un tas de fumier auprès d'un arrangement divin des choses. »

3° exemple (D.K. 96).

a) le cadavre.

b) le vivant.

c) le Feu (reconstitué)

« L'homme vivant est comme un cadavre auprès de la flamme. Quant au cadavre, mieux vaut le jeter comme de l'ordure ».

Nul besoin alors de supposer aucune allusion au rite zoroastrien. Mais il serait encore possible que le rite, connu d'Héraclite, soit venu à point comme un exemple pour illustrer la conséquence de ce singulier petit logisme. Pour ses concitoyens, que la coutume perse aurait surpris, Héraclite aurait dit en les grondant, comme il avait accoutumé de faire : voici des gens bien plus sages que vous. L'état des fragments rend impossible de le vérifier. Avec ou sans illustration de style iranien, la phrase serait responsable pour une mésinterprétation tardive dans le sens d'un spiritualisme exacerbé. Ou même pour un glissement des héraclitéens des générations après le maître dans le sens d'une anthropologie dualiste. Le divin de l'homme, en effet, c'est l'âme-feu. Terre et eau mélangées, c'est de la boue, c'est du cadavre. Ainsi se serait constitué, sur une lignée post-héraclitéenne, un schéma anthropologique à deux termes : non pas corps et âme, mais cadavre et dieu. Faut-il rappeler que le *sôma*, en langue homérique, désigne non pas le corps vivant mais le cadavre ?

Le culte du Feu.

Mais si cette interprétation était la bonne, elle ferait justice en même temps d'une fausse interprétation du fragment D.K. 66 (d'après Hippolyte) :

πάντα γάρ, φησί, τό πυρ ἐπελθόν κρίνει καί καταλήφεται.

« ... le Feu en surgissant fera le tri et saisira toutes choses... »

Hippolyte, ou le pseudo Hippolyte, aurait pris ce feu pour celui d'un grand Incendie eschatologique, destiné à accomplir le Jugement dernier. Non pas, remarquons-le, pour le feu de l'enfer chrétien. Car le feu de l'enfer chrétien consume, au contraire, sans les détruire, les méchants. Le Feu évoqué par Hippolyte avec la citation consume, sans les détruire, les meilleurs. C'est donc le Feu d'une apothéose hérétique. Les stoïciens

le sens et le mot ; b) en traduisant les noms traditionnels par jeu de mots, de façon à leur faire dire des sens plus purs¹.

3° Grâce à ces artifices, la Grèce a réussi à ne pas sacrifier du tout au tout sa tradition. Avec Héraclite, qui n'était point exempt d'artifice, elle aurait réussi quelque chose de mieux : transférer pour ainsi dire à l'air libre, à même les travaux, les saisons et les jours, la piété adressée à ses dieux.

4° La question se pose alors si Héraclite aurait conseillé le sacrifice des temples et des statues.

Ni temple, ni statue.

C'était une différence frappante entre les cultes iraniens épurés et les cultes grecs d'Ionie, que ceux-ci se pratiquaient dans les temples, ou devant, et devant des statues ; ceux-là à l'air libre et sans statue. Héraclite pouvait donc avoir en mémoire l'exemple d'un culte plus pur, quand il a écrit en grondant les siens :

Καθαίρονται δ' ἄλλωι αἵματι μαινόμενοι οἷον εἴ τις εἰς πηλὸν ἐμβάς πηλώι ἀπονίζοιτο. μοάνεσθαι δ' ἂν δοκοίη, εἴ τις αὐτῶν ἀνθρώπων ἐπιφράσαιτο οὐδὲ ποιεόντα. καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὐχονται, ὀκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὐ πὶ γινώσκων θεοῦς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.

« Ils effacent la souillure du sang avec un autre sang, comme si un homme sali de boue se lavait avec une autre boue. Il croirait bien que c'est folie, l'homme qui viendrait à réaliser le sens de cette conduite. Et ils prient en s'adressant aux statues que voici, comme si l'on causait avec les maisons : ne sachant ce que c'est que dieu ni que héros. » (D.K. 5).

La première phrase condamne les rites de purification par le sang. La comparaison de la boue aide à faire ressortir l'absurdité du rite. L'impact de la condamnation porte précisément à ce point : les hommes ne réalisent pas le sens de leurs conduites religieuses. S'ils le réalisaient, leurs conduites religieuses leur apparaîtraient dénuées de sens. Ou pire : le sens de leur conduite religieuse, en se dévoilant, leur ferait honte, ou leur ferait peur. Ainsi :

Et μή γάρ Διονύσοι πομπήν ἐποιοῦντο καὶ ἄνομοι αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἰργαστ' ἔσθ' ὅπως δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ἵπτεω μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν.

« Si ce n'était pour Dionysos qu'ils font la procession et chantent

1. A. Pagliaro évite cette conséquence, pour Héraclite, par son interprétation du fragment 32 : un nom comme celui de Zeus n'a pas de signification par lui-même. Il est un mot prenant son sens par le contexte dans lequel on le prononce. Héraclite aurait donc surmonté la manie théologique des jeux de mots.

« l'hymne, un rite tout à fait honteux a été accompli devant les parties honteuses. Or c'est le même que Hadès et Dionysos, pour qui ils dansent et font les fous. » (D.K. 15).

On ne saurait d'ailleurs tirer en français les effets du jeu des mots qu'en dédoublant les lignes. Ainsi :

$$\begin{array}{l} \text{I} \begin{array}{l} \text{tout à fait} \\ \text{sans pudeur} \end{array} \quad \text{a été} \quad \text{devant les parties honteuses.} \\ \text{I} \begin{array}{l} \text{tout à fait} \\ \text{sans pudeur} \end{array} \quad \text{accompli} \quad \text{devant les parties invisibles.} \end{array}$$

« Or c'est sans même Hadès \ ils font les fous.

et Dionysos pour lequel ^ ils se souillent¹.

En première lecture la phrase condamne les rites dionysiaques. Si on ne prenait pas la fête pour une fête de Dionysos, tout le monde s'apercevrait que le rite est des plus indécents.

En seconde lecture la phrase dit, et ne dit pas (évite de dire), que le culte s'adresse, invisiblement, à un Hadès présent quoique invisible et non nommé.

Car Hadès et Dionysos au fond c'est le même. L'organe de la génération est l'arme de la destruction. Vie et Mort, c'est Un.

La condamnation n'est donc pas simple. Elle ne saurait se résumer sous la menace que Clément d'Alexandrie a lu dans la phrase : ils adressent à Dionysos un culte indécent ; mais c'est l'enfer qui les saisira. Ou : tout finira par la mort.

La condamnation existe. Ensuite se forme un autre sens : la fête joyeuse et folle de la fécondation a pour envers le culte redoutable des divinités de la mort.

Cette exégèse admise, que l'on retourne au second membre du fragment 5 :

« Et ils prient en s'adressant aux statues que voici, comme si on causait avec les maisons... »

Son sens aussi est ambigu. En pleine fête dionysiaque un homme pieux se soustrait à la réjouissance commune. Gestes et paroles lui font honte. Gestes et paroles lui font peur. Il prend conscience de la présence invisible de quelque divinité redoutable. De même, devant le temple

1. Pour la justification de ces traductions, cf., Ch. 2, pp. 97 à 99. Le dernier jeu de mots existe entre *mainontai* et *miainontai*. Ce qui d'ailleurs fournirait une raison d'enchaîner les deux fragments : 15+5.

possibles. L'une a accentué le caractère *humaniste et sobre*, dans un sens, si l'on veut, laïque. L'homme grec a pris conscience du sens scandaleux, ou du non sens de ses conduites religieuses. Il s'est fondé avec une *intériorité à lui propre*, et une éthique de la conversation d'homme à homme. Il a donné à *son âme* le sens de son intériorité, et développé la conversation en amitié. L'amitié d'homme à homme y prend le pas devant sur la conversation de cœur à cœur avec un dieu. La piété se trouve ainsi transposée dans le registre de *la chose présente* ou de *la chose prochaine*. Dans le même registre, la piété se fait *lecture intelligente* du contexte des saisons, des travaux et des jours. Elle prépare alors la science à côté de l'humanisme.

L'autre évolution a accentué au contraire le caractère conservateur des grammairiens théologiens sophistiqués. Elle a conservé les noms divins, et les hiérarchies des catalogues, en les interprétant à l'aide des anagrammes et des jeux de mots. Elle a obtenu de réinvestir en légende les sens nouveaux des ontologies et des physiques. C'est contre ces théologiens que W. Jaeger a relevé la parole évangélique : ils ont mis du vin nouveau dans de vieilles outres¹. Et sans doute leur conservatisme, aussi bien que leur sophistication, et l'abus du jeu des mots, sont-ils les premiers responsables pour le fait que la Grèce ait manqué l'aventure de donner au monde une grande religion.

Or Héraclite est resté fameux dans les deux traditions, parfois entremêlées l'une à l'autre. C'est bien pourquoi il est demeuré loisible de l'interpréter tour à tour comme mystique et comme savant. S'il n'a pas pris la stature d'un grand réformateur, c'est peut-être parce qu'il n'a pas été assez radical, ou parce qu'il a choisi de se retirer dans sa maison ; ou encore parce que la langue qu'il inventait l'engageait dans d'autres voies. La comparaison avec Zoroastre est à recommencer par le biais de la doctrine, et par le biais des noms divins. Si elle ne permet pas d'assimiler, elle permet de différencier avec plus d'exactitude, et ainsi de montrer comment l'un et l'autre préparaient des voies différentes pour l'avenir humain.

La Doctrine de Zoroastre.

Zoroastre serait parti d'une vieille religion indo-iranienne commune, en train de muer un peu partout parmi les iraniens. Si les analyses de G. Dumézil, corroborées par les analyses de plusieurs autres savants iranisans, sont valables, il aurait changé l'équilibre et bouleversé la structure d'un vieux panthéon en opérant ainsi² :

1. W. Jaeger, « The theology of the early Greek thinkers. »

2. G. Dumézil, « Naissance d'archanges ».

a) Promotion d'un des dieux supérieurs de la hiérarchie archaïque, le plus redouté des *Asuras*, en *Dieu unique et seul*: *l'Ahura Mazda*, le *Seigneur Sage*.

b) Conservation du reste de la hiérarchie, avec un traitement original, consistant en :

- *dédoublement en bons et mauvais*;
- *refoulement*, ou expulsion dans les ténèbres, d'une *moitié démonique*;
- *Subordination* de la moitié bonne au Dieu suprême.

La moitié démonique expulsée a conservé les vieux noms divins, devenus noms de mauvais.

La moitié sage a adopté des *noms nouveaux*, des noms abstraits tels que : l'Esprit Saint, la Pensée Bonne, la Justice, le Pouvoir, la Dévotion, le Salut et l'Intégrité.

c) Les dieux de second et de troisième rang conservent un statut ontologique ambigu. D'une certaine façon ils ne sont plus que des aspects du Dieu unique. D'une autre, ils assument une *personnalité archangélique* : le statut du serviteur et du messenger. Ils demeurent aussi associés à des choses dans la nature, tels que : *le Feu* qui va avec la Justice ; *le Fer* qui va avec le Pouvoir ; *la Terre* avec la Dévotion etc.

Le nouveau traitement des noms, et le bouleversement des hiérarchies, sont solidaires d'une réforme *du culte et de l'éthique*.

d) dans l'ordre culturel : suppression de la recherche des états charismatiques par *l'ivresse*. Recherche d'un culte plus sobre.

e) dans l'ordre éthique : la Dévotion est la vie en Ordre, avec l'accent porté sur

1° les *valeurs de vie* : tout ce qui entretient la vie est bon.

2° Le *choix de chacun* : l'homme vit dans le combat, avec un choix à faire et à renouveler entre l'Esprit Saint et l'Esprit Faux.

f) Espérance d'immortalité après une ordalie par le Feu.

Une strophe des *Gâtha* peut servir à rapprocher la pensée de Zoroastre. Qu'on en choisisse donc une où le jeu complet des entités divines se trouve rassemblé ; et qu'on la lise comme G. Dumézil propose de lire, comme si la strophe était faite pour être apprise par cœur et remémorer les noms divins :

- « En tant *qu'Esprit Saint*,
- « Pour une *excellente Pensée*, et une action, et une parole, conformes
- « à la *Justice*,
- « Le *Seigneur Sage* nous donnera, par *l'Empire* et la *Dévotion*,
- « *Salut* et *Immortalité* ». (Tradition Duchesne-Guillemin).

Si l'on veut former un sens avec l'assemblage des noms, le sens à

le *Feu* et la *Justice*. Loin d'être assurée, elle est seulement suggérée par le rapprochement de deux phrases :

« *Le Feu* en surgissant fera le tri et *saisira* toutes choses. » (D. K. 66).

«... quant aux artisans et aux témoins du mensonge, la *Justice* saura les *saisir*» (D.K. 28).

Les réprouvés sont ici des *menteurs*. Héraclite désignerait sous ce mot une espèce bien grecque : les poètes fabricants et colporteurs de légendes scandaleuses sur les dieux, ou de réputations truquées parmi les hommes.

L'étude soigneuse des fragments découvre une doctrine de la *Justice* (Diké) conçue à la fois comme *Ordre cosmique*, et comme *ordre humain dans la cité*. Gomme ordre cosmique, elle assure la marche régulière du soleil.

« Le Soleil ne franchira pas ses mesures, sinon les Erinyes, les servantes de la Justice le découvriront. » (D.K.94).

Dans la cité, la Justice assure l'ordre, et discrimine le meilleur du pire.

« Le nom de la Diké, ils ne l'auraient jamais connu si toutes ces choses (le désordre dans le monde et le malheur?) n'existaient pas. » (D.K.23).

« Pour le dieu, toutes choses sont belles et bonnes et justes. Les hommes reçoivent les unes pour justes, les autres pour injustes. » D.K. 102).

Dans le dernier fragment, la Diké, pouvoir discriminatoire, fonctionne dans un règne de l'homme et pour celui-ci. Pour le dieu il n'y a pas d'injustice. Sur ce point, capital parce qu'il touche à la nature du mal, les deux doctrines s'opposent au lieu de se rapprocher. Si donc, sur la foi de la comparaison, on admet un contact d'Héraclite avec la leçon des Gâthas, il faut ajouter qu'Héraclite a choisi délibérément de rayer l'Archidémon.

Pour la Perse existe un *Esprit du Mensonge* à l'échelle des entités archangéliques. La vie de l'homme se déroule dans le combat, avec un choix à faire entre *l'Esprit Saint* et *l'Esprit Mauvais*. La récompense est assurée dans un Règne à venir de *l'Esprit avec la Justice et le Pouvoir*, après une grande ordalie par le Feu.

Pour le Grec, la *séparation du juste et de l'injuste* se fait jour à l'échelle simplement humaine et dans la vie de la cité. La vie de l'homme se déroule aussi dans le combat. Mais il ne s'agit plus de choisir entre l'inspiration de l'Archange et celle de l'Archidémon. Il s'agit de découvrir un *ordre reconnu juste* en participant aux contestations de la vie civile, et aux risques de la guerre. Un ordre s'impose en rompant la chaîne des violences et des malheurs. Le combat ne sera donc pas surmonté dans un règne à venir ni ailleurs. Mais il peut être surmonté dès à présent, et à même les choses prochaines, à condition de découvrir *le sens du dieu*. Le sens du dieu harmonise les contraires. Il réconcilie l'homme à l'amère leçon de l'histoire et à l'ordre de la nécessité. Nulle victoire définitive, nulle défaite

irréparable, mais toujours des victoires à consolider et des défaites à surmonter.

Héraclite et Eschyle.

Que la tragédie d'Eschyle serve d'illustration. Découvrir la Justice, c'est faire l'expérience que fait Oreste, et la Grèce avec lui, à la troisième journée de l'Orestie. Cela ne veut pas dire banalement qu'Oreste aurait découvert sa faute avec la nécessité de la punition. Au contraire, Oreste n'a pas cessé de crier qu'Apollon était coupable avec lui et avant lui. Avec la discussion du cas Oreste, l'humanité grecque a surmonté un ordre ancien de mœurs et de croyances, rendu intolérable par un excès de souffrance et le scandale devant une conscience réveillée. Elle a inventé un ordre nouveau de justice criminelle, éclairé par la discussion du cas, contre un ordre ancien et obscur de justice assurée à coups de serments magiques. Oreste n'aurait pas pu jurer devant le tribunal qu'il n'était pas souillé par le sang de la Mère, car il l'était. Il aurait alors encouru la souillure du faux serment. Mais Athéna n'accepte pas que l'ordalie du serment enfonce le suppliant dans la chaîne des crimes et des malheurs. Athéna promet une justice qui pèse les mobiles et la culpabilité. Zeus a fait aux Atrides la « grâce violente » de les instruire par le malheur. Il a donné aux hommes comme « l'enfant de la peine » le progrès civique et humain.

Mieux vaut donc encore chercher *du côté grec* un modèle pour les hiérarchies héraclitéennes, si hiérarchies héraclitéennes il y a. Elles traduiraient, avec des mots plus dépouillés, les hiérarchies savantes déjà esquissées avec *des noms divins* dans la poésie gnomique. Les chœurs gnomiques d'Eschyle, singulièrement dans l'Orestie, forment la meilleure source de comparaison. On y vérifie la constitution de groupements divins pourvus de significations savantes.

1 - Zeus, son *Conseil* (Boulé), sa *Parole*, équivalents à
Zeus, Athéna, Loxias,

Apollon-Loxias n'est-il pas le *Devin non menteur*: Il ne saurait mentir, parce qu'il *profère* le *conseil* de Zeus.

2 - Zeus, sa *Justice* (Diké), sa *Force* (Kratos).

La Justice est dite, comme Athéna, vierge de Zeus. Mais elle entre dans un groupement différent.

3 - Toutes les fonctions de *paix et de prospérité* à l'intérieur de la cité, patronnées par les Erinyes devenues les *servantes de la Justice*. Pourvu que les familles dans les cités respectent une *norme de vie* garantie par les Moirai. A ce prix, les *Puissances obscures*, filles de la Nuit, sont réconciliées avec les *Enfants de Zeus*.

Que l'on vérifie concordances et différences. Chez Héraclite, *l'Un* ou

problème devient alors possible à résoudre. Une partie de la littérature orphique contient des réminiscences héraclitéennes. Les réminiscences empédocléennes sont autrement nombreuses. Les philosophies antésocratiques auraient donc subi une transmutation en littérature religieuse, par un processus inverse de la mutation héraclitéenne. La transmutation appartiendrait aux stades 4 et 5, quelle que soit sa date historique, et s'avère régressive.

Héraclite et la civilisation grecque.

Restent à comparer les effets de la mutation héraclitéenne, avec les effets de la réforme zoroastrienne.

1° La mutation héraclitéenne a promu non pas un Dieu mais un *Principe* au-dessus des autres puissances. Principe et non pas Prince. Désigné par un nom neutre du vocabulaire sévère et sobre : *l'Un*, la *Chose Sage*, la *Chose Commune* ou la *Chose Indécouvrable*.

Ce faisant elle aurait exorcisé pour un avenir grec « le grand chef mâle de la tribu ». Mais elle aurait interdit la conversation de *coeur à coeur avec un dieu*, remplacée par la conversation *d'homme à homme*. La conversation d'homme à homme est pratiquée encore avec piété, avec le *sens tourné vers le divin*. L'éthique de la conversation possédait encore, sans doute, chez Héraclite, un moment de sacralité. Elle n'en aurait pas moins ouvert les voies pour une éthique pratiquée sans moment de sacralité. Sa mutation prépare donc un humanisme.

2° La mutation héraclitéenne a établi le Principe Unique au-dessus des *Puissances positives et négatives accouplées*. Les noms de puissances réfèrent à une expérience vécue de l'homme, à même les saisons, les travaux et les jours.

Ce faisant, elle a transféré la piété à l'air libre, en l'appliquant à la *chose présente*, ou à la *chose prochaine*. Et c'est peut-être en quoi elle ressemble le plus à la réforme zoroastrienne.

Mais elle a refusé de *démoniser les puissances négatives*. Ce faisant elle a travaillé, pour l'homme, à *intégrer sa mauvaise expérience à sa sagesse*. Il n'y a pas d'Esprit Mauvais destiné à tirer l'homme vers le mensonge et la mort. Pour le dieu, la mauvaise expérience prend aussi un bon sens. Cette lignée grecque et l'Orient n'ont pas la même façon de se défendre contre le mal.

3° *Les noms de dieux* ont été conservés à côté des noms de sagesse. Ils n'ont été ni rayés, ni démonisés, non plus que n'ont été renversées les statues. La réforme n'a été ici ni iconoclaste, ni radicale. Les voies sont donc restées ouvertes pour le jeu sophistiqué des traductions et des anagrammes. La Grèce, sur cette lignée, entre autres, a choisi de « donner un sens plus pur aux noms de sa tradition ».

Ce faisant la mutation héraclitéenne, parmi d'autres mutations du même

âge, a préparé *la division*. Avec d'un côté des nomothètes devenus des politiques, et des sages devenus philosophes ; de l'autre, les grammairiens théologiens. Que les deux vivent à part, les uns à l'ombre conservatrice des grands sanctuaires, les autres à l'air libre et sur l'agora ; ou que les deux se battent dans le même homme. La culture grecque s'est développée, sur cette lignée spirituelle et sur d'autres, *dans la tension*. Elle a possédé l'image du monde acquise par de bons praticiens, médecins et politiques, statuaires et navigateurs ; et l'image du monde acquise par des théosophes. Serait-il vrai que la pensée libre se développe là où l'homme ne peut réussir à faire coïncider son image religieuse du monde avec son image pratique ?

Finalement, l'Iran de Zoroastre et la Grèce d'Héraclite n'ont pas eu la même façon de se débarrasser du polythéisme, et du démonisme inclus dans le polythéisme. L'un a été radical : il a refoulé les dieux dans les ténèbres, en rayant leurs noms de la liste sainte. L'autre a été astucieuse : elle a vidé les noms de leurs vieux sens, en inventant des sens plus purs et des mots plus durs. Dans un cas le danger était que les archidémons ne se découvrent un maître : un double obscur pour le Seigneur Sage. Dans l'autre le danger était que les dieux ne ressuscitent les vieux sens de leurs légendes. Le Grand chef mâle de la tribu a réinvesti son nom et sa statue.

Ni l'un ni l'autre n'étaient un danger mince. L'histoire l'a bien montré, pour l'Orient, quand elle a développé à partir de la sagesse de Zoroastre le pessimisme de Manès. Ainsi fut obtenu, sur cette lignée d'évolution, le renversement des valeurs de vie en valeurs de mort. L'histoire l'a aussi montré, pour la Grèce, quand elle a développé la floraison folle des théogonies hellénistiques et gréco-orientales. La floraison folle dissimule sous son bariolage baroque les théosophies syncrétisantes de la Grèce tardive et de l'Orient. Elle justifie la résurrection des orgies et des conjurations.

Mais l'histoire était bonne à conter pour montrer comment une sagesse inscrit ses effets dans l'histoire humaine. En faisant la diachronie des panthéons on fait la dynamique des cultures. La mutation héraclitéenne est sur le chemin de l'apparition de l'homme occidental. L'âge des présocratiques fut vraiment un âge où l'homme d'Occident essayait sa forme en balbutiant les mots de ses sagesse. Leurs sagesse sont graves parce qu'elle sont formatrices, au sens qu'elles ont façonné l'homme que nous sommes.

travaillent chacun de leur côté, ayant mal décidé à quel domaine il convient de réserver ces « primitifs » de la pensée rationnelle. Parce que leur étude est soumise à une critique préalable de l'ordre sémantique, elle représente une aventure pour le philosophe insuffisamment attentif aux traquenards de la langue : nous nous rangeons avec humilité parmi ces enthousiastes et ces imprudents. Il est non moins vrai que les philologues, et même les grands allemands de la génération des élèves de Wilamowitz, ont rarement fait une autocritique suffisante de leurs présupposés philosophiques. Force est bien pourtant de reconnaître que les travaux capables de renouveler l'interprétation sont apparus dans ces centres de culture où la philosophie se fait à partir de la sémantique.

Voici brièvement indiquées quelques positions que nous désirerions durcir, et quelques chemins que nous choisirions de maintenir ouverts.

i^{re} *Thèse*. Il vaut mieux éviter de diviser selon le partage classique : cosmologie, anthropologie, logique et politique. Même une construction par énumération de symboles est inadéquate. Plusieurs fragments se laissent lire à plusieurs portées, ou autorisent à passer d'une portée k une autre, de la cosmologie par exemple à l'anthropologie, rien que par la substitution d'un mot à un autre. Le plan le mieux convenable calquerait autant que faire se peut une table héraclitéenne des contraires.

Aristote dans la *Métaphysique* (A, 986 a b) parle des anciens sages qui avaient choisi pour principes des couples de contraires. Il loue les Pythagoriciens, pour avoir établi une liste finie de dix couples. Parmi les autres, il cite Alcmeon en illustration pour la famille de ceux qui utilisaient un grand nombre de couples, sans avoir terminé leur liste. Notre double thèse serait que : a) Héraclite, comme beaucoup de sages de sa génération, travaillait avec des couples de contraires pour principes ; et b) il n'avait probablement ni systématisé, ni réduit, ni terminé ses listes. La question b reste problématique, puisque nous ne savons même pas s'il nous manque peu ou beaucoup de formules. D'une part, Héraclite relève et illustre les couples les plus variés : tantôt des noms divins, tantôt des mots savants, ou des mots simples, et de préférence des verbes, comme *rassembler et disperser, avancer et reculer, rapprocher et éloigner, ou des expressions verbales de son cru, comme vivre-la-mort et mourir-ta-vie*. Mais d'autre part, il essaye des ébauches de groupement, comme suffisent à en témoigner les fragments 10, 67 et 88. On aura le plus de chances de tomber juste en disant qu'il était en train d'élaborer un code de son cru, à partir de données fournies à la rencontre de l'événement, à même la vie de tous les jours¹.

Ce point admis, nous proposons, en guise de mode de lecture, une hypothèse, de caractère d'ailleurs problématique.

1. Signalons la thèse récente, non éditée, de Madame Ioannidi reprenant le problème de la polarité et de la contradiction chez Héraclite.

Que l'on pratique un exercice de langue et de grammaire, à l'usage des enfants qui font l'apprentissage d'une langue. Une liste de vocables couplés étant donnée, l'exercice consiste à choisir parmi ces vocables un verbe, avec son sujet au moins, et à former des phrases, au positif et au négatif, et même au double négatif, sous la condition que les phrases soient correctes et signifiantes. Mieux encore, une liste de vocables couplés étant donnée, l'illustrer, ou les illustrer, en sertissant chaque couple dans une seule phrase grammaticalement correcte, et si possible signifiante. La réussite est parfaite, quand on a groupé deux ou plusieurs couples de contraires dans une seule phrase, ou dans quelques membres de phrases entrelacés, en formant un beau sens. Que l'on pratique cet exercice, et l'on vérifiera si on fabrique des énigmes de style héraclitéen. Il n'est même pas toujours vrai que les fragments restants les mieux authentifiés soient des réussites. Parfois, ils ne font guère plus qu'énumérer des couples, à sertir en phrases, avec la brève indication d'une illustration possible, prévue par le maître, ou rajoutée d'une autre main. Comme par exemple : « Route droite et Route tordue, une et la même », à illustrer avec les techniques du cardage et du foulage de la laine. Depuis D.K. 59, jusqu'à D.K. 63, et même D.K. 67, on trouve ainsi une série, transmise par Hippolyte, sur le modèle : « Deux contraires sont une seule chose et la même ». Mais la série amène l'énigmatique réussite du fragment D.K. 62 : « Mortels, Immortels, Immortels, Mortels : les uns vivant la mort des autres, les autres mourant la vie des uns ».

La merveille est alors que l'on réussisse à former un bel et bon sens ; ou mieux encore, que l'on réussisse à former une phrase difficile, laquelle provoque l'interprète à former lui-même un ou plusieurs beaux sens. En a-t-elle toujours un ? N'en a-t-elle jamais qu'un ? Nous croirions volontiers (mais notre persuasion ne suffit en aucun cas à constituer même un semblant de preuve pour un fait scientifiquement établi), nous croirions volontiers que les sentences héraclitéennes prétendues obscures auraient été façonnées, de la main d'un habile artisan, pour *illustrer une table des contraires*; ouverte ou fermée, c'est impossible à décider, mais une table rocailleuse et accidentée, formée de couples empruntés tantôt au panthéon, tantôt à la grammaire, aux noms concrets ou aux verbes simples de la vie de tous les jours. Au lieu de les ranger à la queue les uns des autres en deux colonnes, une technique astucieuse les aurait enfermés, chacun tout seul ou plusieurs à la fois, dans un précieux arrangement de mots, comme on enferme un joyau dans un écrin. Le corpus des sentences composerait une philosophie réduite à *son code pur*, mis en phrases. C'est un excellent moyen mnémotechnique pour sauver, en transmission orale, le code des principes. Le livre, ou plus exactement les tablettes, où ce trésor aurait été rangé, auraient sauvé pour la postérité des formules, parmi lesquelles les unes forment un très beau sens, les autres n'en forment pas, et quelques unes sollicitent l'interprète d'en former plusieurs. La sagesse d'Héraclite, dira-t-on, n'est-ce vraiment que

la préoccupation d'éviter l'espérance chrétienne, et non seulement l'espérance chrétienne mais toute ouverture vers l'arrière monde. Il est non moins vrai que les interprétations évocatrices d'un autre monde, accessible ou inaccessible, trahissent la préoccupation religieuse, même une fois écartée l'espérance de Clément d'Alexandrie. L'accord ne s'est jamais fait entre spécialistes pour savoir s'il fallait lire, ou ne pas lire dans Héraclite une doctrine de l'âme, de son retour ou de son immortalité. C'est l'occasion ou jamais de constater que, depuis deux mille ans et plus, l'interprète se trouve régulièrement remis ici dans l'embarras, et devant un choix.

Avec prudence et hésitation, nous proposons de lire à partir des interprétations déjà acquises : Vie et Mort au fond c'est tout un. Pour celui qui sait, toutes les heures se laissent vivre-et-mourir, sur le mode négatif de la mort recommencée, ou sur le mode positif de la naissance renouvelée. Toutes les heures de la vie, et aussi celle de la mort. Que le sage laisse donc tomber les imaginations vaines enfantées par le désir ou la peur. L'heure de la mort le rencontrera debout, disponible à ce qui l'attend. C'est une interprétation en style de « morale héroïque ». Ne valait-elle pas la peine d'être formée?

Rien ne servirait de gager que c'est la bonne, puisque aucun recours ne départagera plus les blancs et les noirs. Le *vrai sens* des formules est aussi irrémédiablement celé que *la Chose Sage*, avec laquelle il aurait eu la prétention de se confondre. Mais il peut servir de réfléchir au fait que les interprètes, depuis deux mille ans et plus, se partagent, en recommençant chaque fois de choisir leur sens. Les formules se révéleraient-elles effectivement capables d'en recevoir plusieurs? Le discours héraclitéen n'obéirait donc pas à la loi d'univocité dont Aristote a fait la loi du discours philosophique, et Parménide sans doute avant lui. Ce qui ne veut pas dire qu'on puisse former n'importe quel sens avec des mots artificieusement ajustés. Le discours, en ce cas, se perdrait entre l'unicité du sens indécouvrable, et la multiplicité désordonnée des fantaisies. Non, mais le bon interprète vise bel et bien un sens, un seul, qui mérite le nom de divin : faute de quoi ses approximations se perdraient elles-mêmes de tous les côtés. Le bon interprète vit dans le combat, entre le sens unique indécouvrable, et la multiplicité des fantaisies. C'est sa façon à lui de vivre l'opposition de *l'Un et de Plusieurs*. Ou de réaliser la formule : « Il faut remuer beaucoup de terre pour trouver un peu d'or ». Ce qui ne veut pas dire non plus qu'il cherche sans règle : la bonne règle consistant bel et bien à chercher le couple caché, dont la contrariété secrète assure le bon ajustement de la formule, car : « L'ajustement caché vaut mieux que l'apparent. » Et d'ailleurs : « Quand il s'agit des plus grandes choses, on ne jette pas les dés au hasard ». On s'aperçoit finalement que maintes formules reçoivent un très bon sens à condition d'être illustrées par ... le discours héraclitéen lui-même, ses voies doubles et

ses voies tortueuses, son apparence énigmatique et l'extrême simplicité de son secret.

2^e *Thèse*. La première thèse conseille un mode de lecture, la seconde suggère une méthode pour l'enchaînement. Chaque formule configure un arrangement de mots : on glisserait d'une configuration à une autre, en pivotant sur un vocable, ou un groupe de vocables choisis. L'ensemble se présenterait donc comme une ronde de figures mobiles, et non pas la nappe d'eau en mouvance, mais plutôt un ballet, dont les danseurs prendraient la place les uns des autres, en configurant la succession de leurs pas.

La critique récente arrachait aux phrases le secret de leur armature. Elle travaillait en même temps à reconstituer les schèmes, les structures, sous lesquelles plusieurs phrases se laisseraient rassembler. C'est ainsi que M. H. Frankel a réussi à en rassembler plusieurs sous le « schéma scalaire », et tenté une analyse du fragment I, dans la transmission de Simplicius, en mettant en vedette un jeu de rebondissement sur les mêmes vocables, ou groupes de vocables, d'un membre de la phrase à un autre. Comme nous traduisions nous-mêmes le chapitre neuvième de la Réfutation des hérésies, attribué à Hippolyte, auquel on doit, comme on sait la transmission de 22 fragments, nous avons été frappée du fait que bon nombre des fragments, dans la succession approximative présentée par Hippolyte, se laissent enchaîner par le maillon d'un vocable significatif. La série des 22 fragments donne dans la numérotation de Diels :

1 = D.K.50 — 2 = D.K. 51 — 3 = D.K. 1 (tronqué) — 4 = D.K. 52 — 5 = D.K. 53 — 6 = D.K. 51 (*bis*) — 7 = D.K. 54 — 8 = D.K. 55 — 9 = D.K. 56 — 10 = D.K. 54 (*bis*) — 11 = D.K. 55 (*bis*) — 12 = D.K. 57 — 13 = D.K. 58 — 14 = D.K. 59 — 15 = D.K. 60 — 16 = D.K. 61 — 17 = D.K. 62 — 18 = D.K. 63 — 19 D.K. 64 — 20 = D.K. 65 — 21 = D.K. 66 — 22 = D.K. 67.

Du numéro 12 au numéro 16, les sentences se formulent sur le modèle : deux contraires sont une seule chose et la même. Elles ajoutent parfois l'indication d'une illustration possible, de la main du maître, ou d'un commentateur, comme une invitation à façonner une énigme laissée sur le métier. Le numéro 17 (D.K. 62) fabrique une admirable énigme avec *le mortel et l'immortel*. Le numéro 20 (D.K. 65) se contente d'énoncer un couple. Le numéro 22 (D.K. 67) en énonce une série rassemblée sous le titre singulier : *le dieu*, et ajoute une belle illustration façonnée sur l'opposition de *Un et plusieurs*. Tout cela a déjà été dit, ou a été dit ailleurs.

Nous voudrions ici attirer l'attention sur la suite de 1 à 9. Dans le contexte de la Réfutation, les formules sont présentées pour illustrer une table de couples, qui ne sont précisément pas des couples authentiquement héraclitéens. Ce sont les couples d'une thèse gnostique, à laquelle Hippolyte assimile par artifice la thèse d'Héraclite. Car les gnostiques travaillaient encore, à retardement, avec des procédés archaïques. Les

rinthe, avec des embranchements, et des croisements capables de ramener aux mêmes carrefours. On y entrerait par une formule ou par une autre, et non pas seulement par celle que le recueil de Diels, d'après Simplicius, a placée au commencement. Une fois entré, on n'en sortirait plus, puisque la Chose Sage reste sans accès.

Un discours ainsi construit prétendrait suivre la nature. Cela ne veut pas dire qu'il l'imite, ni surtout qu'il la peint. Comment des mots réussiraient-ils à peindre des choses? Comment réussir à mettre en phrases la chose même? Non, la parole humaine ne réussira jamais qu'à imiter, qu'à répéter la parole humaine. Or Héraclite se veut parler d'après nature, sans maître, sans leçon, et comme pour la première fois. Mais il est peu probable que la méthode expérimentale selon Claude Bernard entre en question. Il faudrait donc que la parole humaine jaillisse par poussée végétale, en respectant, autant que faire se peut et selon son ordre de parole, les mêmes mesures, la même loi que les choses. Ce que Héraclite a réussi à faire est à la fois très simple, un peu naïf et parfaitement clair : ajuster des phrases, en maintenant à l'intérieur de chacune la tension d'une contrariété, et les emboîter les unes aux autres, comme se succèdent au ciel les configurations changeantes des constellations. Les spécialistes ont beaucoup discuté la question de savoir si Héraclite avait, ou n'avait pas prononcé le fameux « πάντα πστ » = « tout coule » que la tradition lui attribue, sans qu'aucune formule conservée ne l'atteste. A la place du trop célèbre « πάντα ρεί » on aimerait mettre « πάντα χωρεί », d'ailleurs aussi attesté dans Platon (Cratyle, 402 a). Les textes sauvés donneraient l'équivalent sous la formule : « les choses prennent la place les unes des autres, et vice-versa » (D.K. 88). Ainsi font les mots dans le discours héraclitéen. La parole du maître danse avec les étoiles.

Le projet élucidé serait poétique, au sens que les poètes post-mallarméens donnent à ce mot. Héraclite, lui, entendait par poètes des généalogistes à la manière d'Hésiode, et des fabricants de légendes. Il contestait le genre, et voulait précisément faire autre chose ; il a évité aussi la manière versifiée, encore pratiquée par les sages de son temps. Le lire « poétiquement » ne veut pas dire que l'on refuse la reconstitution d'une cosmologie héraclitéenne, ni qu'on la juge impossible. On la réussira, sans doute, en procédant comme M. J. Bollack a fait pour reconstituer un cosmos empédocléen : par démarche régressive à partir d'Aristote, et comparative entre voisins du même âge. Une cosmologie héraclitéenne pré-scientifique a dû exister : elle ressemblerait à l'empédocléenne, en se différenciant sur des points précis. Mais que valent ces essais au prix de l'astrophysique européenne? La continuité du développement d'eux à nous-mêmes est-elle assurée? Les balbutiements de la pré-science ressemblent à de très ingénieux bricolages. Au près de *la Chose Sage* ils valent, sans doute, ce que valait pour Parménide sa propre cosmologie : une opinion bonne à croire pour les meilleurs. Toute interprétation paléo-

scientifique manquerait donc l'essentiel. L'interprétation de style ontologique s'écarterait moins du but inaccessible. Faut-il pourtant louer Héraclite, en le plaçant parmi les fondateurs de l'ontologie occidentale? Il n'a jamais nommé *l'être même*, que l'on sache, si ce n'est, peut-être, dans une formule douteuse, dans un usage simultanément positif et négatif du verbe être, avec un sujet à la première personne du pluriel (D.K. 49 a). Pour la chose la plus précieuse de toutes, son nom est *l'Un* ou *la Chose Sage*. Il le ou la met tout à fait à part. Si il ou elle fait un bon sujet, au neutre, pour le fragment D.K. 18 plus haut commenté, tout ce que le susdit fragment autorise à avancer est ceci : Héraclite n'a pas découvert la chose en question. Ou s'il l'a découverte, c'est sous le biais de la découvrir indécouvrable. La métaphore du dévoilement, mythiquement développée dans le prologue de Parménide, serait ici de trop. Il reste vrai qu'Héraclite, s'il n'a point découvert la chose en question, n'a jamais cessé d'en parler.

Nous donnerions donc volontiers à l'apprenti chercheur ce premier conseil : se fier seulement aux textes les mieux authentifiés, établis par les philologues les plus sévères. En l'assortissant de ce second : s'en méfier. Non seulement parce qu'aucun homme grec n'a jamais tenu le recueil de Diels entre les mains. Mais surtout parce que, dans le meilleur des cas, où la mise en mots paraîtrait le mieux confirmée, nous ne connaissons encore ni la ponctuation, ni le découpage, ni le mode de présentation, ne disons pas du manuscrit, mais de la trace ou de la gravure primitive. Il n'est pas exceptionnel que plusieurs éditeurs présentent des découpages différents de la phrase, par le simple fait de choisir une ponctuation. Ils orientent ainsi l'interprétation dans des sens largement différents, et d'ailleurs tous aussi intéressants. Or, avec Héraclite, si notre manière de lire est la bonne, la manière de lire exige qu'on serre la mise en mots du plus près. L'accord entre les chercheurs est chose, sans doute, souhaitable. Il faut que la recherche reste au moins polarisée par l'idéal d'un seul sens et du vrai. Si pourtant le vrai sens reste chose indécouvrable, et l'univocité mal assurée, alors l'accord doit se faire non sur les choses mais sur les mots. Ce n'est pas pratiquer, comme on nous l'a reproché, la méthode du médecin des fous. C'est lire le texte très ancien, au sens étranger, comme Paul Valéry conseille de lire la poésie. L'arrangement des mots est intouchable. Le créateur, s'il vit encore, n'objecte rien au contenu vécu de l'amateur, lequel ne coïncide pas avec le sien. Il se réjouit au contraire, parce que les commentaires tissent autour du texte le riche drapage des réinterprétations. La pierre de touche pour le bon connaisseur reste pourtant le texte même, établi ou rétabli à la syllabe et à la virgule près. La traduction est impossible, parce que l'unité ne se trouve justement pas du côté du sens. Mais la traduction impossible reste souhaitable, parce que le sens découvert éclaire des pans restés dans l'ombre. Combien de philosophes ont philosophé en commentant les textes d'une tradition

FRAGMENTS D.K. 113 ET 114.

Source :

Stobée, Florilège, I, 179.

Cf. Cléanthe, Hymne à Zeus.

Bibliographie :

H. Gomperz, Wien. Stud. (1923), p. 128.

O. Gigon, U. z. H., pp. 11 à 14.

G. S. Kirk, C. F., pp. 48 à 56.

W. Jaeger, Th. P. P. G., p. 115.

K. Reinhardt, Parménides, p. 215.

R. Mondolfo, Heraclito, p. 199 à 204. La critique de tous les fragments de portée religieuse a fait l'objet d'une étude renouvelée dans le Heraclito de M. Mondolfo, paru en Argentine et au Mexique en 1966.

BIBLIOGRAPHIE

L'abondance de la matière oblige à adopter une tactique pour la présentation de la documentation. Nous avons adopté les règles suivantes.

1° — Sauf pour des ouvrages capitaux, ne pas remonter au-delà de la période de 1916-1920. Le « Parménide » de K. Reinhardt est de 1916. Il constitue une date commode pour marquer un tournant dans les études présocratiques, que nous avons choisie pour point de départ.

2° — A la bibliographie établie en 1957, nous avons fondu en 1967 un supplément recouvrant la période de 1957 à 1966. La production ayant été abondante dans les centres de culture italienne et hispanique, nous joignons des informations sur cette production, obtenues grâce aux bibliographies de M. R. Mondolfo.

3° — A la bibliographie générale, nous avons joint une bibliographie spéciale établie par fragments, simplifiée d'après celle qui avait été établie en 1957. Elle se trouve jointe aux appendices qui présentent les sources des fragments. L'ordre de présentation demeure celui de la présentation des fragments dans les chapitres du livre.

4° — Cette bibliographie a renoncé à être exhaustive.

I — BIBLIOGRAPHIES

BRÉHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, 7^e édition, avec bibliographie mise à jour par P. M. Schuhl.

MONDOLFO, R., *Bibliográfica Heraclitea*, dans An. Filos. Class., 1960, et dans La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, Parte I, Presocratici, Florence, La nuova Italia, 1943.

UEBERWEG, F. et PRAECHTER, K., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1923-1928.

ZOUBOS, A. N., *Bibliographia peri Herakleilos*, « Piaton », 1957.

V — OUVRAGES D'INTÉRÊT GÉNÉRAL POUR LES PRÉSOCRATIQUES

1° — Livres.

- Anonyme : *Entretiens sur l'antiquité classique*. Genève, Fondation Harndt. Paris, Klincksiek, 1962.
- CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of the Presocratics*. Baltimore, The J. Hopkins press, 1954. Désigné par les lettres A. C. P.
- CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy*. Londres, Arnold, 1912.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Traduction française, Gibson, *Les Grecs et l'Irrationnel*. Paris, Mouton, 1965.
- EHRENBERG, V., *Die Stadt der Griechen*. Leipzig, 1957-1958. Traduction anglaise par l'auteur, *The Greek State*, Oxford, Blackwell, 1960.
- FESTUGIÈRE, R. P. A., *Personal Religion and the Greeks*. Berkeley, U. P., 1954.
- FRANKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2^e édition, Miinich, Beck, 1960. Désigné par les lettres D. u. P. *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, 2^e édition, Munich, Beck, 1960. Désigné par les lettres W. u. F.
- FINK, E., *Zur ontologische frühgeschichte von Raum und Zeit*, La Haye, Nijhoff, 1957.
- GOMPERZ, H., *Philosophical Studies*, Boston, The Christopher publishing house, 1953.
- GÜTHRIE, W. K. L., *In the Beginning*. New-York, Cornell U. P., 1957.
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953. Traduction française, Corbin, Gallimard, 1958. *Was heisst Denken ?*. Tübingen, 1954.
- HOFFMANN, E., *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen, Niemeyer, 1925.
- JAEGER, W., *The Theolog of the early Greek Philosophers*. Oxford, Clarendon press, 1947. Traduction Robinson. Désigné par les lettres Th. P. P. G. (traduction française pour Th. E. G. P.) *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*. Traduction française : *Paideia, La formation de l'homme Grec*. Paris Gallimard, 1964.
- KIRCHENSTEINER, J., *Kosmos, Untersuchungen zu der Vorsokratikern*, München, 1962.
- LÄMMLI, F., *Von Chaos zu Cosmos*. Bâle, 1962.
- LEISEGANG, H., *Denkformen*, 2^e édition, Berlin, de Gruyter, 1951.
- MONDOLFO, R., *La comprensione del soggetto umano nelle antica cultura*. Florence, La nuova Italia, 1958.
- NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos*, 2^e édition, Stuttgart, Kröner, 1942.

- NIETZSCHE, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. Traduction française, G. Bianquis, *La naissance de la Philosophie d l'âge de la tragédie grecque*. Paris, Gallimard, 1951.
- ONIANS, R. B., *The Origin of European thought*, Cambridge, U. P., 1951.
- PICARD Ch., *Éphèse et Claros*, Paris, 1922.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Denkens*, 2^e édition, Frankfurt, 1959.
- RIVAUD, A., *Les grands courants de la pensée antique*, 6^e édition, Paris, A. Colin, 1953.
- SAMBURSKY, S., *The physical world of the Greeks*, traduit de l'Hébreu en anglais par Merton D., Londres, Rutledge and Kagan, 1956.
- SCHAERER, R., *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate*. Paris, Payot, 1958.
- SCHUHL, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*. Paris, 1934.
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes*, 3^e édition, Hambourg, Claassen Verlag, 1955.
- SOLMSEN, F., *Aristoteles system of the physical world in comparison with his predecessors*. Ithaca, Cornell U. P., 1966.
- THOMSON, G., *Studies in ancient Greek society, The first Greek Philosophers*. Londres, 1955. Cf. *Class. Rev.*, pp. 255 à 257.
- VERNANT, J. P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, P. U. F., 1962. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965.
- WAHL, J., *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, S. E. D. E. S., 1956.
- WILAMOWITZ, U. von, *Der Glaube der Hellenen*, 6^e édition présentée par W. Nestle, 1920.
- ZOUBOS, A. N., *Die politischen Theorien der Vorsokratiker*, Athènes, Chrestos, 1956.

2° — Sélection d'articles.

- BERTI, E., *Interpretazioni contemporane delle filosofia presocratica*, Quad, di St. Filos., 1960, 2.
- BOUSSOULAS, N., *La structure du mélange dans la pensée présocratique*, Bull. Assoc. G. Budé, 1964, 19, n° 4. pp. 348-498.
- BRUN, J., *Peut-on parler d'une actualité des Présocratiques*. Rev. Métaphys. Morale, 1957, 62, pp. 448-498.
- BUCCELLATI, M., *Linguaggio i societa aile origini del pensiero filosofico griego*. Riv. St. Filos. II, 1961.
- BUSSOLINI, J., *Concepción cosmogonica de los Presocraticos*. Ci. Fe., 1959, 15, pp. 3-21.
- CLEVE, F., *Understanding the Presocratics*, Internat. Philos. Quart., η» 3, pp. 445-464.
- DUCHESNE-GUILLEMIN, J., *Le logos en Iran et en Grèce*, Filosofía, 1962, pp. 549-561.

- *La conflagración universal en Heraclito*. Filos. Argent., 1959, n° 23, pp. 14-25.
- *Heraclito g Parmenides*. Quad. Filos., 1961, η⁰⁸ 2, 5, 6.
- PAGLIARO, G. F., *Eraclilismo, Eraclilo*. Encycl. Filos. Ital. Venezia-Roma, 1957.
- PATRI, A., *Notes sur la symbolique héraclitéenne de l'eau et du feu*. Rev. Métaph. Mor. Fr. 1958, 63, pp. 129-144.
- RAMNOUX, C., *Études présocratiques: Hippolyte, Refutatio 9* (traduit et commenté). Rev. Phil. Fr. 1961, n° 1, pp. 93-107, n° 2, pp. 76-101.
- REINHARDT, K., *Heraklitea*. Hermes, 1923, 58, pp. 20. Hermes 1941, 76, pp. 84-87.
- RIVIER, A., *L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite*. Mus. Helv. 13, 3, 1956, pp. 144-164.
- SNELL, B., *Die Sprache von Heraklit*, Hermes, 1926, 61, pp. 353 et suiv. Hermes, 1941, 76, pp. 84-87.
- SOMIGLIANA, A., *Raffronle Ira il pensiero di Eraclilo e la doltrina indiane: Logos e Brahman*. Sophia. Ital., 1959, 27, pp. 87-94.
- SORGE, C., *Il Logos e li oppositi net pensiero di Eraclilo*. Giorn. Metaf. Ital., 1957, n° 12 et 13, pp. 307-383.
- UNTERSTEINER, M., *A propos d'une interprétation d'Héraclite par Aurobindo*. Bull. Ass. G. Budé, 1956.
- VALENTIN, P., *Héraclite et Clément d'Alexandrie*. Rech. Sc. Relig., 1958, n° 1.
- WASSERSTEIN, A., *Preplatonic evidence to the flux theorg of Heraclilus*. Actes du XII^e congrès international de philosophie, XI, pp. 185-191.

VII — BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE POUR PARMÉNIDE

I^o — Livres.

- BEAUFFRET, J., *Le poème de Parménide*, Paris, P. U. F., 1955.
- DIELS, H., *Parmenides Lehergedicht*. Berlin, 1897.
- FINK, E., *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*. La Haye, Nijhoff, 1957.
- FRANKEL, H., *Dichtung und Philosophie ...* (déjà cité). 2^e édition, Miinich, Beck, 1962.
- *Wege und Formen ...* (déjà cité). 2^e édition, Miinich, Beck, 1960.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. 2^e édition, Frankfort, 1959.
- RIEZLER, K., *Parmenides*, Frankfort, Klostermann, 1934.

- UNTERSTEINER, M., *Parmenide*, Turin, 1925. avec traduction italienne.
- VERDENIUS, W. O., *Parmenides*, Gröningen, 1942.
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, pp. 57-157. 2^e édition, Tübingen, Niemeyer, 1958.

2^o — Sélection d'articles.

- BOLLACK, J., *Sur deux fragments de Parménide*. Rev. Et. Gr., 1957, 70, pp. 56-71.
- BOWRA, C. M., *The poem of Parmenides*. Class. Quart., 1933, 27.
- CORNFORDE, F. M., *Parmenides' two wags*. Class. Quart., 1933, 32, pp. 97-111.
- DEICHGRÄBER, K., *Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts*. — Abhdl. Mainz Akad. Wissensch., 1958, n° 11, pp. 633-724. Discussion par J. Bollack, Gnomon, 1966, n° 38, pp. 321-330.
- EGGERS-LAN, C., *Die Odos polgphemos der Parmenischen Wahrheit*, Hermes, 1960, 88, pp. 376-379.
- FRITZ, K. von, Gnomon, 1938, 14, pp. 91 et suivantes.
- HEIDEL W. A., *On certain Fragments of the Presocratics*. Proc. Amer. Acad. Arts. 1913, 48, pp. 681-734.
- HÖLSCHER U. von, *Grammatisches zu Parmenides*. Hermes, 1956, 84, p. 388.
- KRANZ, W., *über Aufbau und Bedeutung des Parmenidischen Gedichtes*. Sitz. Ber. Berl. Akad., 1916, 47, pp. 1158-1170.
- LOENEN, J. H. M., *Parmenides, Melissos, Gorgias, a reinterpretation of Eleatic philosophy*. Phronesis, 1955.
- LONG, A., *The Principles of Parmenides' Cosmogong*. Phronesis, 1963.
- MONTERO, F., *El Pensar en la Dotlrina de Parmenides*, Rev. Filos. Esp., 1958, no 67, pp. 349-362.
- STANNARD, J., *Parmenidean Logik*. Philos. Rev., u. s. A., 1960, n° 4, pp. 526-553.
- WAEHLENS, A. de, *Le poème de Parménide*, Rev. Int. de Phil., 1956, 10, η» 38, pp. 496-803.

VIII — BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE POUR EMPÉDOCLE

I^o — Ouvrages.

- BIDEZ, J., *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894.
- BIGNONE, E., *Traduzione e commentario*, Turin, 1916.
- BOLLACK, J., *Empédocle*, Paris, Éditions de Minuit, 1965.
- DIELS, H., *Édition de Simplicius, Phys. I*, Berlin, 1882-1885.

FESTUGIÈRE, R. P. A., *Traité de l'ancienne médecine*, Introduction et traduction, Paris, Klincksieck, 1948.

HEIBERG, *Édition de Simplicius, de Caelo*, Berlin, 1894.

KRANZ, W., « *Empedokles, antike Gestalt und neue Nachschöpfung.* »

LONG H. S. *A Study of Metempsychosis in Greece*. Princeton, 1948.

MILLARD, CI., *On the interpretation of Empedokles*, Chicago, 1908.

ZAFIROPOULO, J., *Empédocle d'Agrigente*. Paris, 1953.

2° — Sélection d'articles.

BAUER, J., *Empedokles B 27 et B 28*, Hermes, 1961, 84, pp. 367-369.

BOLLACK, J., *Die Metaphysik des Empedokles als Entfaltung des Seins*. Philologus, 1957, pp. 30-54.

DIELS, H., *über die Gedichte des Empedokles*, Sitz. Bericht. Berl. Akad., 1898.

DÉTIENNE, M., *La démonologie d'Empédocle*, Rev. Et. gr., 1959, pp. 1-17.

JOUANNA, J., *Présence d'Empédocle dans la collection hippocratique*. Bull. Ass. G. Budé, 1961, 44, pp. 452-463.

LOEW, E., *Empedokles, Anaxagoras und Demokrit*, Wien. Stud., 1937, 55, pp. 33 et suiv.

REINHARDT, K., *Empedokles, Orphica und Physica*, Class. Philol. 1950, 45, pp. 170 et suiv.

WILAMOWITZ, U. von, Sitz. Ber. Berl. Akad. 1929, pp. 626-661.

IX — AUTRES PRÉSOCRATIQUES

1° — Sélection d'articles sur Anaximandre.

CORTE, M. de, *Mythe et Philosophie chez Anaximandre*, Laval, Theol. Phil. 1958, n° 14, p. 9 et suivantes.

HÖLSCHER, U. von, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, Hermes, 1953, 80, pp. 287-385.

KAHN, Ch., *Anaximander and the origin of Greek cosmology*. New York, Columbia, U. P. 1960.

SOLMSEN, F., *Anaximander's Infinite*. Arch. Gesch. Philos. Dtsch., 1962, 44, pp. 109-131.

WININSKY, R., *Sur la signification de l'Apeiron d'Anaximandre*, Rev. Et. Gr., 1957, 70, pp. 47-53.

2° — Sélection sur Xénophane.

LUMPI, A., *Die Philosophie des Xenophanes von Colophon*, Philos. Lit. Anz., Dtsch. n° 1, pp. 35-36.

RIVIER, A., *Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane*. Rev. Philos., Fr. 1956, pp. 37-61.

3° — Sélection sur les fragments moraux de Démocrite.

BAILEY, C., *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, Clarendon press, 1928.

FRITZ, K. von, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, New York, 1939.

LANGERBECK, H., *Demokrit's Ethik*. Berlin, Weidmann, 1935.

SALAVIN, M., *Démocrite, doctrines philosophiques et réflexions morales*, Paris, 1928.

VLASTOS, G., *Ethik und Physik in Demokritus*, Philos. Rev. U. S. A. 1947, 54, pp. 778 et suivantes.

- GUZZONI, V., *Linguaggio dell'Ontologia nei Presocratici*, XIII^o Congrès International de Philosophie, XI, pp. 89-92.
- JAEGER, W., *The Greek Ideas of Immortality*. Harvard Theol. Rev., 1959, n° 3, pp. 135-147.
- POPPER, K. R., *Back to the Presocratics*, Proc. Aristot. Soc., 1958-1959, 59, pp. 1-24.
- RIVIER, A., *Sur le rationalisme des premiers philosophes Grecs*. Rev. Théol. Philos. suisse. 1955, pp. 1-15.
- VALLE JOS, R., *El concepción de la medida en el pensamiento Griego*. Lett. Colum., 1956, η» 7, pp. 55-63.
- VERNANT, J. P., *du mythe à la raison*, formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque, Ann. Econ. Soc. Civilis., 1957, 12, n° 2, pp. 183-200.

VI — BIBLIOGRAPHIE SPÉCIALE POUR HÉRACLITE

1^o — Livres.

- AXELOS, K., *Héraclite et la philosophie, la première saisie de l'être en devenir*. Paris, éditions de Minuit, 1962.
- BEAUFFRET, J., *Héraclite dans « Les philosophes célèbres »*, collection dirigée par Merleau-Ponty, Paris, Gallimard, 1956.
- BRUN, J., *Héraclite ou la philosophie de l'éternel retour*, Paris, Seghers, 1965.
- CHERNISS, H., *Traduction et notes critiques inédites*. Princeton, 1955.
- DIELS, H., *Herakleitos von Ephesos*. Berlin, 1909.
- GIGON, O., *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, 1935. Désigné par les lettres U. z. H.
- JEANNIÈRE, A., *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*. Paris, éditions Montaigne, 1959.
- KIRK, G. S., *Heraklilus, The Cosmic Fragments*. 2^o édition, Cambridge U. P. 1962. Désigné par les lettres C. F.
- LASSALLE, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunkels von Ephesos*. Berlin, 1958.
- MARCOVICH, M., *Heraklilus*, en préparation.
- MONDOLFO, R., *Heraclito, textos y problemas de su interpretación*. Mexico, Siglo XX ediciones, 1966.
- QUIRING, H., *Heraklit*, Berlin, 1959.
- SPUNDA, F., *Heraklit, der Denker zwischen zwei Schlachten*. Graz, J. A. Kienreich, 1957.
- WHEELWRIGHT, P., *Heraklilus*, Princeton U. P., 1959.

2^o — Sélection d'articles.

- BOUSSOULAS, N., *Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Héraclite*. Rev. Métaphys. Morale, 64, n° 4, pp. 385-395.
- BROCKAERT, W., *Heraklit zitiert Anaximander*, Hermes, 1956.
- CHROUST, A. H., *Prolegomena to the Study of Heraclitus*. Rev. thom., U.S.A. 1957, 20, n° 4, pp. 470-487.
- CORTE, M. de., *La vision philosophique d'Héraclite*. Laval, Theol. Phil., 1960, 16, pp. 89-238.
- CUBELLO, F., *Temas de la Filosofía de Heraclito*. An. seminario Valencia. 1962, n° 4, pp. 213-259.
- DEICHGRÄBER, K., *Rhythmische Elemente im Logos des Herakleitos*, Abhdlg. Akad. Wissensch., 1962, η» 9.
- EGGERS-LAN, C., *Fuego y Logos en Heraclito*. Humanidades Argent., 1958, IV, no 10, pp. 141-283.
- GLADISGORO, B., *Aeschyles und Heraklit*. Arch. Gesch. Philos. All. 1961, 44, pp. 225-249.
- HEIDEL, W. A., *On certain fragments of the Presocratics*. Proc. Amer. Acad. Arts. Sciences., 1913, 48, pp. 681-734.
- HOFFMANN, E., *Das Kulturideal Heraklits*. Paedag. Human. Suisse. Zürich, 1955.
- KIRCHENSTEINER, J., *Der Bericht des Thophrasls über Heraklit*. Hermes, 1955.
- KIRK, G. S., *Men and opposites in Heraclitus*. Museum Helv., 1957.
- *Ekpyrosis in Heraclitus*. Phronesis, 1959.
- *Logos, Harmonie, Lutte, Feu dans Héraclite*. Rev. Philos. Fr., η" 3, 1957.
- MARCOVICH, M., *A reconstruction and interpretation of the philosophical system of Heraclitus*. Episteme, Argent., 1957.
- MAYOR, D., *Heraclito, « Ekpyrosis »*, Pensamiento, 1960, 16, n° 61, pp. 69-80.
- *Heraclito el Sombro*, Humanidades Esp., 1966, XI, n° 27, pp. 295-314.
- MONDOLFO, R., *I Frammenti del Fiume e il Flusso in Eraclilo*. Riv. Crit. St. Filos., 1960, 14, η" 1, pp. 3-13.
- *La testimonianza di Platone su Eraclilo*. Riv. Crit. St. Filos. 1961, 16, pp. 3-35.
- *La testimonianza di Aristotele su Eraclilo*. Stud. e Ric. St. Filos. 1965, 70, pp. 1-24.
- *El problème de Cratilo y la interpretación de Heraclito*. An. Filos. class. Argent. 1954.
- *El sol y las Erinues según Heraclito*, Fr. 94. Universidad Argent. 1959, n° 41, pp. 19-28.

II — RECUEILS DE TEXTES UTILISÉS

- BYWATER, I., *Heraclili Ephesii Reliquiae*, Oxford 1977.
 CHERNISS, H., *Traduction et discussions critiques* (notes non éditées).
 DIELS, H. et KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^e édition, Berlin, Weidmann, 1951-1952, désigné par les initiales D.K.
 DIELS, H., *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879.
 KIRK, G. S., *Heraclitus : The Cosmic Fragments*. Cambridge U. P., 1954. Désigné par les lettres C. F.
 WALZER, R., *Eraclito, Frammenti e Traduzione italiana*. Florence, Sansoni, 1939.

III — ÉDITIONS NOUVELLES ET TRADUCTIONS

I^o — Les Présocratiques.

- CATAUDELLA, Q., *I Frammenti dei Presocratici*. Padoue, 1958. Traduction Italienne.
 DIELS, H. et KRANZ, W., 6^e, 7^e, 8^e 9^e éditions, Berlin, 1952 à 1960.
 GARCIA BACCA, J. D., *Fragmentos Filosóficos de los Presocráticos*, Caracas, Universidad de Venezuela.
 NESTLE, W., *Die Vorsokratiker*. Stuttgart, 1963. Morceaux choisis et traduction allemande.
 PASQUINELLI, A., *I Presocratici*. Turin, 1958. Traduction italienne.
 VOILQUIN, J., *Les Penseurs Grecs avant Socrate*. Paris, Flammarion, 1964.

2^o — Éditions nouvelles et traductions d'Héraclite.

- AXELOS, K., *Les Fragments d'Héraclite d'Éphèse*. Paris, Estienne, 1958. Présentation et traduction française.
 BATTISTINI, Y., *Trois contemporains, Héraclite, Parménide, Empédocle*. Paris, Gallimard, 1955. Traduction nouvelle avec notices.
 BRUN, J., *Héraclite (Présentation et traduction française)*. Paris, Seghers, 1965.
 JEANNIÈRE, A., *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*. Paris, Montaigne, 1959. Traduction française.
 MONDOLFO, R., *Heraclito, Textos y Problemas de su interpretación*. Mexico, Siglo XX ediciones, 1966.
 QUIRING, H., *Heraklil*, Berlin, 1959.

3^o — Parménide, Empédocle et autres Présocratiques.

- BOLLACK, J., *Empédocle (Texte et Traduction en préparation)*. Paris, éditions de minuit.
 TARAN, L., *Parmenides*. Princeton U. P., 1965. Texte et Traduction anglaise.
 UNTERSTEINER, M., *I Pitagorici, Testimonianze e Frammenti*, Florence, La Nuova Italia, 1962.
Zenone, Testimonianze e Frammenti, Florence, La Nuova Italia (1963).

IV — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

I^o — Histoire générale de la philosophie grecque.

- BRÉHIER, E., *Histoire de la Philosophie*, 7^e édition. Paris, P. U. F., 1960.
 GUTHRIE, W. C. K., *History of Greek Philosophy*. 1) *Earlier Presocratics*. 2) *Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge U. P., 1962 à 1965.
 ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, nouvelle édition, Paris, A. Michel, 1963.
 ZELLER, E. MONDOLFO, R.; *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Florence, La nuova Italia, 1943.
 ZELLER, E. et NESTLE, W., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 7^e édition, Darmstadt, 1963. Désigné par les lettres P. d. G.

2^o — Histoire de la philosophie présocratique.

- BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, 4^e édition, 1950. Traduction française A. Reymond, L'Aurore de la Philosophie grecque. Paris, Payot, 1952. Désigné par les Lettres A. P. G.
 CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker*, 6^e édition, Stuttgart, 1963.
 KIRK, G. S. et RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers*. Cambridge U. P., 1957, désigné par les lettres P. P.
 GIGON, O., *Der Ursprung der Griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*. Bâle, Benno Schwabe, s. d.
 LAHAYE, R., *La Pensée Ionienne*. Paris, Éditions du Cerf, 1966.
 NESTLE, W., *Die Vorsokratiker*. Stuttgart, 1963.
 PACÍ, E., *Storia del pensiero presocratico*. Turin, 1957.
 PASQUINELLI, A., *I Presocratici*. Turin, 1958.
 SCHOLLMEYER, *Vorsokratiker*, 3^e édition. Frankfurt, 1961.

savante? Combien de philosophies sont nées par le besoin d'interpréter, et de réinterpréter les textes d'une tradition religieuse? Faire retour à la mise en mots primitive, c'est alors se rapprocher du Dieu dont les savants se sont écartés. Le mythe même d'une révélation est fonctionnel, en ce sens qu'il a fomenté et nourri le scrupule du texte. Cela est vrai pour les textes sacrés d'une tradition religieuse. Les textes semi-sacrés d'une tradition simplement vénérable méritent aussi un respect scrupuleux ; même si, les tournant et les retournant dans tous les sens, nous ne croyons plus sonder des secrets divins. Même si nous n'osons pas parler du dévoilement de l'être, avec l'espèce de respect qu'on accorde à la révélation de Dieu.

Il est donc juste que le travail patient des archéologues décape ces textes de leurs ajouts, et des couches accumulées des réinterprétations. Il est juste que l'historien s'évertue à reconstituer, à partir du sens ancien serré de plus près, la filière des réinterprétations et des commentaires, la diachronie sémantique des symboles ; et à différencier les techniques des herméneutes de divers âges ou cultures. Il n'y a peut-être pas de meilleure méthode pour pratiquer l'analyse d'une culture. L'histoire interminable, en tous cas interminée des fragments d'Héraclite, offre alors un morceau de choix. Il convient toutefois de rappeler que lui, le vieux Sage, avait la prétention de parler d'après nature, et comme pour la première fois.

Sigles des ouvrages fréquemment utilisés

- | | |
|--------------|---|
| A. P. G. | J. Burnet, « Aurore de la Philosophie Grecque », traduction française pour E. G. P., « Early Greek Philosophy ». |
| A. C. P. | H. Cherniss, « Aristotelian Criticism of the Presocratics ». |
| D.K. | Diels-Kranz, « Die Fragmente der Vorsokratiker ». |
| D. u. P. | H. Fränkel, « Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums ». |
| W. u. F. | H. Fränkel, « Wege und Formen des frühgriechischen Denkens ». |
| U. z. H. | O. Gigon, « Untersuchungen zu Herakleitos ». |
| Th. P. P. G. | W. Jaeger, « La théologie des premiers penseurs de la Grèce », traduction française pour Th. E. G. T. « The Theology of the Early Greek Thinkers ». |
| C. F. | G. S. Kirk, « Cosmic Fragments ». |
| P. P. | G. S. Kirk et J. E. Raven, « The Presocratic Philosophers ». |
| P. d. G. | E. Zeller, « Philosophie der Griechen ». |

Ces sigles ont été utilisés dans le texte pour les revues fréquemment citées :

- | | |
|----------|--------------------------------|
| R. E. G. | Revue des Études grecques. |
| A. J. P. | American Journal of Philology. |
| C. Q. | Classical Quarterly. |

Les autres revues sont désignées par le nom complet ou des abréviations faciles à reconnaître.

formules susdites (sauf la seconde) ont toutes en commun de nommer le Logos, ou bien sous son nom de Logos, ou bien sous un symbole pris par la Gnose pour son équivalent. Il est donc nécessaire de se livrer à un travail préliminaire de décapage, pour retrouver, sous les couples et les symboles d'une Gnose, des couples et des symboles authentiquement héraclitéens. (Cf. nos propres « Études présocratiques » dans « La Revue philosophique », 1961, notes et documents)¹. En regardant de près, on remarque cette disposition singulière : les phrases authentifiées héraclitéennes par l'accord des savants, se laisseraient approximativement enchaîner sur le mode que nous essayons de décrire, Ainsi :

- 1 - En écoutant non moi mais *le Logos* ... (début de D.K. 50)
- 3 - *Ce Logos étant toujours* ... (début de D.K. 1)
- 3 - *Ce Logos étant toujours* ...
- 4 - *VAiôn* (aei ôn = étant toujours) est un *Enfant*... (début de D.K. 52)
- 4 - *L'Aiôn est un Enfant* ...
- 4- ... *A l'Enfant* la royauté. (fin de D.K. 52)
- 4- (*bis*) ... *A l'Enfant* appartient *la Royauté*.
- 5 - *La Guerre* est le *Père*, et *le Roi*... (début de D.K. 53)
- 5 - Le *Père* (génération) le *Roi* (organisation) c'est *la Guerre* (destruction)
- 6 - ... *Harmonie des opposés* ... (*Harmonie des éléments en guerre*)
(D.K. 51)
- 6 - ... *Harmonie des opposés*, comme de l'arc et la lyre, (fin de D.K. 51)
- 7 - *L'Harmonie* invisible vaut mieux que la visible (D.K. 54)
- 8- *L'Harmonie invisible* vaut mieux que *la visible*.
- 12 - ... *Nuit et Jour* c'est Un. (fin de D.K. 57)

Il est loisible de continuer le jeu. Il est possible de regrouper selon la même loi d'autres ensembles, à la façon dont les morceaux d'un puzzle s'emboîtent les uns dans les autres. Il n'est même pas exclu que le même morceau s'emboîte avec succès dans plusieurs ensembles. Le fragment D.K. 1 a été transmis plus court dans la Réfutation d'Hippolyte, plus long dans Simplicius. Le dernier membre de la phrase, dans la transmission de Simplicius, se laisserait facilement emboîter avec les fragments fabriqués sur l'armature de *la Veille* et du *Sommeil*, tel le numéro D.K. 21, et D.K. 26. Mais le premier membre de la phrase se laisse emboîter, comme ici, avec le fragment de l'Éternel Enfant (D.K. 52). Le second membre se laisserait encore emboîter autrement, avec les fragments par exemple qui nomment *des incapables*, ne sachant *ni écouter ni parler*, tel le numéro D.K. 19. Plutôt qu'à un puzzle, le jeu ressemblerait à ce jeu chinois qui consiste à fabriquer un grand nombre de figures géométriques complexes, à l'aide d'un petit nombre d'éléments figurés simples. Seulement il se

1. Revue Philosophique, 1961, Notes et documents, janvier, p. 93 à 107, et décembre, p. 76 et 89.

joue avec des éléments grammaticaux, au lieu de se jouer avec des éléments géométriques. Faut-il avouer que nous avons retardé la présentation d'un « Héraclite » complet, parce que nous cherchions encore des combinaisons nouvelles ? Faut-il avouer que nous avons cherché à découper des « unités », calquées sur les myèmes des spécialistes en mythologie, des « philosophèmes » réductibles en phrases simples, pour vérifier si un art combinatoire d'un nouveau genre ne réussirait pas à construire, avec ces unités prises pour éléments, tous les modèles de philosophies possibles, parmi lesquelles les grecs de l'âge préclassique auraient réalisé les plus intéressantes ? A l'âge de la bombe atomique et des voyages spatiaux, on aurait presque honte. Il faudrait presque s'excuser, si ce n'était que, parfois, travaillant ainsi on croit jouer avec l'Éternel Enfant.

3^e Thèse. Voilà donc définis un mode du déchiffrement, et un mode de l'enchaînement. La troisième thèse, plus ambitieuse et plus problématique encore, concernerait le sens du projet héraclitéen. Pour l'exprimer à la manière du maître d'Éphèse, on l'enfermerait volontiers dans le schéma *du dire et du faire*, ou du *parler et œuvrer*. Le projet du sage serait donc de *parler comme la nature œuvre*, du même fond, selon le même mouvement, et avec le même sens.

Cela ne veut pas dire *imiter* la nature. Il n'est pas question ici de la *mimésis*. Pour mieux nous faire comprendre, nous emprunterons une comparaison aux arts plastiques de notre temps. La peinture moderne serait née, dit-on, de cette observation toute simple : qu'un tableau, après tout, n'est fait que de taches ou de pans de diverses couleurs, juxtaposés sur un rectangle ou un carré de toile. Pourquoi ne dit-on pas qu'une philosophie, après tout, n'est faite que de phrases attachées les unes au bout des autres, le long d'« une seule voie simple de discours », ou selon un autre schème de composition ? Le premier effet serait de faire saillir l'originalité, pour ne pas dire la bizarrerie de son vocabulaire, et de mettre à distance un sens rendu mystérieux. Avec les archaïques de la philosophie, qu'on ne peut pas ne pas lire avec précaution très lentement, l'effet garde son plein impact. Ils connaissaient bien la technique de *la voie unique*, puisqu'ils l'avaient précisément nommée, en la différenciant d'autres techniques : le discours dit à *deux têtes*, ou la démarche consistant à « ajuster une tête à l'autre, au lieu de suivre une seule voie simple de discours ». (Cf. Parménide D.K. 6, et Empédocle D.K. 24). La métaphore de *la tête* désigne sans doute *le plus précieux* du discours, c'est-à-dire son sens, et ce à partir de quoi il reste possible de le reconstituer. La réprobation exprimée par Parménide, et Empédocle, viserait peut-être Héraclite en particulier, ou en général une manière de faire, un style, une technique parfaitement connue et d'ailleurs contestée. Le discours héraclitéen, lui, ne s'allongerait pas sur une seule voie simple, avec des vers sagement rangés les uns au bout des autres, ou sagement récités les uns après les autres. Mieux vaudrait le comparer à un laby-

cela? Fallait-il dépenser tellement d'enthousiasme pour aboutir à semblable démystification?

Mais pourquoi des sentences ainsi fabriquées, réduites à l'illustration d'un code, ne seraient-elles pas en même temps porteuses de message? On oublie trop que les contemporains savaient écrire, sans doute, mais écrivaient à grand frais, en gravant lettre après lettre sur des tablettes encombrantes, à moins qu'ils ne traçassent dans la cire, ou le sable, des signes trop prompts à s'effacer. Force leur était bien de parler bref, et de donner sens plein aux mots et aux silences. C'était leur chance, si l'on veut, de ne pas être obligés, pour faire figure de sage, d'allonger deux milles pages de discours, ou de texte, selon les rites académiques. Nous continuerons donc à croire que les sentences héraclitéennes sont porteuses de message. Nous croirions même volontiers (mais notre persuasion ne suffit en aucune façon à créer même le commencement d'une preuve pour un fait scientifiquement établi) qu'elles procédaient selon une technique chère aux interprètes de l'oracle. L'ambiguïté de la formule laisse l'homme choisir son sens, et le dieu réserver le sien. C'est pour le dieu, ou son sage interprète, une occasion de forcer l'homme à dévoiler ce qu'il a au fond du cœur, rien que par le sens vers lequel se précipite son désir ou sa folle espérance. C'est pour le maître l'occasion de jauger, au sens que ses disciples sont capables de former ou d'entendre, la « profondeur de leur âme » ou la « richesse de leur trésor » : ces métaphores héraclitéennes n'étant pour lors ni démonnaisées, ni banalisées. C'est surtout l'occasion d'apprécier le degré critique avec lequel le candidat herméneute choisit les formules à commenter, et les formules à rejeter. Pour employer une métaphore nietzschéenne, disons que les formules constituaient, constituent encore pour le mesureur de sagesse, un excellent marteau probateur.

A l'appui de ces hypothèses, nous proposerons la lecture interprétée d'une énigme, qui n'a pas été commentée dans notre « Héraclite », et peut servir à compléter le recueil. Soit la formule D.K. 18, due à l'unique transmission de Clément d'Alexandrie.

Ἐάν μή ελπιῖται, ἀνέλπιστο ν οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἔον καί αἰπορον.

« Si elle n'est pas espérée, la chose non espérée ne sera pas découverte, « étant indécouvrable et sans accès. »

L'espérance traduit ici une « elpis » qui n'est pas l'espérance chrétienne. D'accord avec les bons spécialistes, on la traduit par une attente, un désir, ou les illusions prospectives animées par le désir. Cette correction sémantique faite, pour ne pas imiter la balourdise bien intentionnée d'un Père de l'Église, la subtilité philologiquement avertie des modernes herméneutes interprète de préférence l'énigme dans le sens d'une « épistémologie archaïque ». Elle annoncerait Platon, puisqu'elle a l'air de dire la science inaccessible, et pourtant la science désirable, et à rechercher : on ne peut pas ne pas la désirer, et la chercher, bien qu'on n'ait aucune chance de

la rencontrer. Il faut, dit Platon, se tourner vers la connaissance avec toute son âme, et faute de réussir à former une connaissance vraie, devancer la science impossible avec des représentations imaginaires approximatives. La phrase héraclitéenne contiendrait un message, que Platon aurait retenu, concernant les espérances possibles et impossibles de l'apprenti sage, et l'usage des mythes ou de l'opinion.

Maintenant, Eschyle emploie l'expression « demeures non espérées », ou « demeures non désirées », pour désigner l'Hadès. Nous fondant sur cet usage, nous avons essayé une interprétation de style négatif : il s'agirait de la mort, que nul ne désire. Mais les hommes se font des représentations illusoire sur ce qui les attend, enfantées par le désir ou par la peur. Que l'on s'abstienne d'entretenir des représentations illusoire : nul jamais ne rencontrera la mort. Ce commentaire irait dans le sens des lignées démocritéennes, épicuriennes, jusques et y compris Lucrèce. Il n'y a aucun accès pour l'homme vers aucune demeure de l'Hadès.

Toutefois, cette interprétation semble contredite par une autre formule, que Clément d'Alexandrie avait précisément rapprochée de celle-ci, entraîné par l'illusion qui lui faisait lire dans Héraclite un pressentiment de la foi et de l'espérance chrétiennes : le numéro D.K. 27, pour lequel nous avons essayé cette traduction :

« Des choses demeurent attendant l'homme qui trépane : elles ne font « l'objet d'aucun désir ni d'aucune représentation imaginaire »^x.

Elle ne contredirait pas moins l'interprétation fournie (Ch. I) pour l'énigme D.K. 21 : « C'est la mort que nous voyons en nous réveillant... » Vivre sans la perception du Logos, c'est dormir. Quand la perception du Logos nous réveille, nous « regardons la mort en face », parce que Vie et Mort au fond c'est tout un. L'homme qui sait regarde la mort en face tous les jours de sa vie, et la vie en face le jour de sa mort.

La contradiction nous a donc renvoyée à une interprétation β épistémologique ». Mais nous avons cru la rectifier heureusement en plaçant *l'Un, la Chose Sage*, comme sujet non exprimé de la formule. C'est en effet un neutre, que la formule évite de nommer. La Chose Sage est inaccessible. Aucune représentation imaginaire ne la met jamais devant l'homme, ni sous ses yeux. N'est-elle pas pourtant *l'Unique*, que la flèche de la formule vise, et continue de viser même si manque le trou par où passer et toucher le but. Des approximations sans cesse réajustées touchent tout autour.

On constate que les interprètes d'Héraclite se sont toujours partagés en blancs et en noirs. Précisément sur la chose en question, qui est ici la mort, ou la vie et la mort, ils se sont obstinément partagés en « blanc », qui veulent lire dans Héraclite un retour de l'âme, et en « noirs », qui nient dans Héraclite la présence d'aucune ouverture vers l'arrière-monde. Les interprétations « épistémologiques » trahissent chez leurs auteurs

1. Ci. Ch. 3, p. 134.

POSTFACE

Relire un travail à dix ans de distance est une épreuve, autant que de lire la critique. Nous n'avons certes jamais renoncé aux études présocratiques. Mais un professeur se doit d'initier ses étudiants aux textes majeurs de leur tradition d'abord. D'accès difficile, les textes présocratiques sont présentés d'ordinaire comme un préambule, une « aurore » : nous les avons lus au contraire comme les témoins d'une mutation, dont l'intelligence requiert autant la lecture d'Hésiode que celle d'Aristote, autant la familiarité du mythe que la curiosité des mathématiques en gestation. Le destin et notre propre choix, en nous plaçant à Alger en pleine révolution, nous a exposée à subir un fameux lavage de cerveau. Le recul pris, ce texte familier naguère, incorporé aux préoccupations de tous les jours, est devenu un texte étranger. Récrivions-nous le même? Sûrement non. Si nous recommencions, nous le ferions avec un cœur purgé de la fascination primitive, et plus de rigueur. Mais avons-nous changé au point de désavouer l'interprétation? Sur des fragments particuliers, oui. Pour le sens de l'interprétation, non. Plutôt serions-nous tentée de durcir des positions prises avec trop de précaution académique, et d'explorer plus avant de dangereux chemins.

La plus grande critique que nous nous faisons est d'avoir réalisé avant d'avoir pris pleine et entière conscience d'un mode de lire, et d'une manière d'écrire. Car tout est dans le mode de lire et la manière d'écrire. Il fallait les découvrir, tout le long d'un travail qui consistait à se battre : avec les interprètes de droite et les interprètes de gauche, les ontologues de style heideggerien et les physiciens positivistes, ceux qui pressentent le divin partout, et ceux qui expulsent le divin de partout. Pour se dégager de tant d'influences contradictoires, et surmonter la mauvaise conscience que donne chaque fois la lecture d'un maître plus savant, il faut, il aurait fallu plus d'autorité et de distance que nous n'en avons encore prises.

Une autre difficulté tenait aux conditions du travail en France, où les études héraclitéennes, parménidiennes, ou empédocléennes tout à fait spécialisées ont été relativement rares, dans un demi siècle où elles furent abondantes ailleurs : relativement rares, et généralement incorporées à des études historiques plus larges, pressées d'aboutir aux grands classiques de la tradition. Gela tient au fait que philosophes et philologues

la *Chose Sage* harmonise la *Nuit et le Jour*. La *Parole avec l'Intelligence* puise sa *Force* à la *Chose Commune* ou la *Chose Sage*. La *Loi de la Cité* s'alimente au *Conseil de l'Un*. Elle vaut alors de tout son *Pouvoir*, et obtient la *Prosperité*.

Or Eschyle aurait reçu les leçons des sanctuaires démetriques de l'Attique. Si Héraclite a reçu les leçons des sanctuaires apparentés de l'Ionie, on conclurait le plus vraisemblablement à des communications de sanctuaire à sanctuaire. Un fonds commun de sagesse gnomique se serait créé, par communication ou par évolution parallèle. C'est de ce fonds qu'il conviendrait de partir pour expliquer la mutation héraclitéenne.

Si cette analyse est valable, on reconstruirait pour la Grèce, et sur la lignée d'Héraclite, une évolution grecque. Elle rencontrerait bien à Éphèse, et dans la génération d'Héraclite, ou peut-être la génération précédente, chez les princes-prêtres de sa famille, une tradition iranienne. Mais sur cette lignée la rencontre n'aurait pas produit un syncrétisme. Elle aurait produit un choc et une différenciation. Avec :

- a) La cristallisation du malaise grec.
- b) Des tentatives de réforme culturelle, destinées à satisfaire une exigence d'intériorité et d'authenticité.
- c) Chez Héraclite, la mutation du culte en « éthique de la conversation ».
- d) La recherche (peut-être) de correspondances entre les notions des deux sagesse.

Pour cette lignée on reconstruirait l'évolution historique de façon plausible et vraisemblable ainsi :

1° L'âge d'Hésiode.

Il manie déjà au moins deux registres de vocabulaire : celui des théogonies, et celui des cosmogonies. Il traduit en généalogies et en catalogues une sagesse déjà construite, pourvue d'intentions passablement sophistiquées.

La lignée d'Héraclite a travaillé avec Hésiode peut-être. Peut-être disposait-elle d'une tradition à elle propre, sous la forme de poèmes et de légendes qui ne nous sont pas parvenus, ou qui sont parvenus précieusement altérés par la mutation héraclitéenne.

2° Age de la paléo-théologie.

Il aurait mis de l'ordre dans les compilations plus anciennes, travaillant de préférence avec les noms de cosmogonie, ou avec les noms de puissances du type : Diké, Logos, Kratos etc. Il pratiquait un jeu de correspondances entre noms de puissances et noms de dieux. Ses productions, présentées sous forme de catalogues, devaient ressembler au catalogue hésiodique des « enfants de la Nuit ». Reste à expliquer comment on est passé des catalogues aux tables de couples contrariés de type pythagoricien. Les noms de puissances referent à des expériences de la nature, ou de l'homme :

telles la guerre et la paix, la famine, la prospérité etc. Rien n'empêche qu'une vraie sagesse, bien adaptée au destin de l'homme et à la vie de la cité, n'ait déjà vu le jour sous cette forme.

Ce stade serait comparativement le plus proche de la sagesse incluse dans les textes authentiques de la réforme zoroastrienne. Il est possible que les deux sagesse aient interféré, à la faveur des rencontres dans les temples d'Ionie.

3° Mutation héraclitéenne.

Le signe le plus apparent en est l'apparition, ou la multiplication, de mots d'un registre nouveau, plus sévère et plus sobre. Héraclite multiplie les noms neutres introduits par l'article *to*: la *Chose Une*, la *Chose Sage*, la *Chose Commune*, la *Chose indécouvrable*, etc. Tous les débuts sont minuscules : il est possible, après tout, que l'avenir de la philosophie grecque ait été inclus à l'origine dans l'œuf minuscule de l'article *to*. Pour autant qu'on puisse juger, Héraclite pratiquait encore un jeu de correspondances entre les notions pures désignées par ces signes, et les vieux noms divins des théogonies.

4° Dans la postérité spirituelle d'Héraclite, une division avec :

a) d'un côté, le développement d'une pensée sévère et sobre. Elle pratique le vocabulaire de l'hénologie, de l'ontologie, et de l'éthique politique.

b) De l'autre, le développement d'une théologie sophistiquée. Elle manie toujours les généalogies divines. Mais elle leur donne un sens variant avec l'âge et la mode, en investissant dans le registre des noms divins les découvertes de l'ontologie et de la physique.

La sophistique de la génération de Cratyle tenait sûrement encore des deux.

5° A date tardive : réinvestissement de la pensée philosophique en pseudo-théogonies. Voire, résurrection d'une mythologie de qualité visionnaire.

L'Orphisme¹.

On ne doit pas conclure qu'Héraclite serait un « orphique ». L'orphisme n'a peut-être jamais existé comme religion, ni comme secte. Mais il serait possible que la légende sacrée possédée par les princes-prêtres d'Éphèse ait passé, entre autres, dans la littérature religieuse de forme archaïque dit « orphique ». Il est certain que des formules héraclitéennes ont été mises en vers et se retrouvent dans la littérature attribuée « à Orphée ». Il convient donc d'inverser le problème. Ne pas demander si Héraclite est un orphique, mais si les orphiques sont héraclitéens. Le

1. Cf. I. Linforth, «The Arts of Orpheus», et Dodds, «The Greeks and the Irrational.»

former serait à peu près tel : le *Seigneur Sage* (n° 1) opère dans ce monde par la médiation de *l'Esprit Saint* (n° 2) ; pour l'homme, la *Dévotion* consiste à entretenir pensée, parole et action conformes à *l'Ordre*, ou la Justice (n° 3), sous l'inspiration de la *Bonne Pensée* (n° 3 bis). Que l'homme attende alors sa récompense, laquelle viendra par celui qui détient *l'Empire* (n° 4), pourvu que lui-même parle et agisse avec *Dévotion* (n° 4 bis). La récompense est *Santé, Intégrité* ; mais la terre est un lieu de combat. La récompense certaine est *Salut, Immortalité* (n° 5) dans un règne de l'Esprit.

On remarquera l'imbrication de la hiérarchie *théologique* avec un *schéma anthropologique* à trois termes : pensée, parole, acte. La *Dévotion* est parole et action sous l'inspiration de la *Bonne Pensée*.

Or ce schéma se retrouve bien chez Héraclite. Très clairement dans un fragment malheureusement douteux (D.K. 112).

« *Être sage* est la vertu suprême, et c'est sagesse que *parler pour dire*
« *des choses vraies, et agir selon la nature.* »

Assez clairement encore dans le grand fragment I, et dans l'expression :

« Il ne faut pas *faire ni dire* comme des *endormis* », avec la contrepartie :

« *Faire et dire* comme des *éveillés* », c'est-à-dire avec *sens et intelligence*, ou avec le Logos. (Cf. D.K. 1 et D.K. 73).

Le schéma se constituerait chez Héraclite à trois termes, à partir d'un schéma plus archaïque, et parfaitement connu de la poésie gnomique, à deux termes : *le faire* et *le dire*. Il se constitue avec un *être sage* au-dessus du faire et du dire.

Il ne serait même pas impossible que l'on dût établir un jeu de correspondance entre ce schéma anthropologique et le schéma cosmologique, ainsi :

Feu	=	Pensée	=	Ame.
Eau	=	Parole	=	Semence.
Terre	=	Œuvre	=	Membres.

L'homme se constitue avec une réserve de vie (Feu) qui passe en semence et en membres par le processus de la procréation. Au retour, par le processus de la dessiccation ou de la crémation, de membres en vapeur, cendres, fumée et feu.

Maintenant, il est possible que le schéma ait cheminé de la Perse vers la Grèce, avec un relais à Éphèse. Mais cela reste peu probable. Le même schéma se retrouve un peu partout dans la littérature religieuse, et par exemple, dans la Bible, où il sert à analyser le comportement d'un homme fait avec un *cœur*, une *bouche* et des *mains* ou des *pieds*. Sans aller plus loin, on le retrouve dans la poésie gnomique grecque. Il vaut donc mieux admettre qu'il ait évolué en Grèce par un mouvement autonome. On

constate seulement qu'avec Héraclite (entre autres) il évolue en schéma à trois termes, constitué avec un *Sens* (logos, gnômé) au-dessus du *Faire* et du *Dire*. L'éveil du troisième terme se fait, sur cette ligne d'évolution, en même temps que l'homme prend conscience d'une *intériorité* à lui propre, destinée à rejoindre l'âme ; en même temps aussi que s'éveille l'exigence *de sens et d'intelligence* dans la pratique culturelle.

Le Fragment 114.

Ἐϋνὸν ἔστι πᾶσι το φρονεῖν.

« *Etre Sage* est *Chose Commune* à tous. » (D.K. 113).

Ἐϋν νόμοι λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῶι ξυνώι πάντων, δῶσπερ νόμοι πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυρότερος. τρέφονται γάρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ " κρατεῖ γάρ τοσούτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἔξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

« Ceux qui *parlent avec Intelligence*, il leur faut tirer leur force de la *Chose Commune* à tous, comme la cité tire sa force de sa *Loi*, et même encore bien davantage. Car toutes les Lois humaines *tirent leur nourriture* de la *Loi Unique et divine* (ou de *l'Un le Divin*). Elle a le *Pouvoir* à la mesure du vouloir, et *donne en suffisance* à tous, et même il en reste encore. » (D.K. 114).

Que l'on compare avec la strophe des Gâtha. La hiérarchie n'est pas la même, et il ne faut rien forcer pour faire coïncider les hiérarchies. La hiérarchie s'établirait ainsi :

<i>Être Sage = Chose commune</i>	
<i>Parler avec Intelligence</i>	<i>posséder la Force</i>

Et dans le plan de la vie civile :

<i>La Loi Unique et Divine</i>	
<i>La Loi de la Cité</i>	
<i>Pouvoir</i>	<i>Abondance</i>

Force-t-on les choses en lisant une sorte de hiérarchie sapientiale, sinon théologique?

- 1 - Chose Sage - Chose Commune - L'Un le Divin.
- 2 - Parole Intelligente-Œuvre selon la loi.
- 3 - Force et Pouvoir.
- 4 - Nourriture et Abondance.

La hiérarchie n'est pas la même, et elle n'est pas sans ressemblance. Elle possède ce trait bien grec qu'elle se vit au niveau de la vie civile, et même dans une cité pourvue par le *Nomothète* d'une *Constitution*.

Par ailleurs il faudrait tenir compte d'une association possible entre

habité de statues, l'homme pieux se soustrait à l'illusion commune. Il prend conscience d'une absurdité : adresser des prières aux statues, c'est comme si on causait avec des murs. Cet homme pieux n'est point un transfuge des cultes grecs. Il ne se promène pas la nuit, pour aller fêter au matin un culte étranger au sommet des montagnes. Il reste chez les siens et fréquente leurs édifices culturels. Seulement pour lui tout a *perdu son sens*, ou tout a *changé de sens!* Que l'exemple des cultes étrangers aient ou n'aient pas servi à cristalliser le malaise, et à insulter la folie des siens, la chose importante c'est que la *mutation de sens* se soit produite *pour un homme grec et chez lui.*

Maintenant, les *maisons* en question dans le fragment ne sont pas précisément les *temples* : les maisons sont les *statues*. Le sens est donc bien ambigu, car, si la statue est comparée à la maison, pourquoi n'y aurait-il pas des *habitants de la maison*? Ne sait-on pas qu'à Delphes, par exemple, le sacerdoce local admettait des temps où Apollon voyageait en Hyperborée, et des temps où il résidait dans son sanctuaire? Dans les cultes démetriatiques de même, ne conjurait-on pas une présence divine, avec la monstration de l'idole dans la lumière, ou la monstration de l'épi? Il ne serait donc point impossible qu'Héraclite ait voulu dire : apprenez donc à causer avec les habitants de la maison. Soit qu'il ait évoqué le sens des bons interprètes de la cérémonie. Soit que sa boutade ait contribué à le former pour l'avenir. Le sens sage et nullement révolutionnaire de la phrase serait alors : il ne suffit pas de s'adresser avec les lèvres à la pierre, il faut encore y mettre un sens pour l'intelligence.

Cette solution est possible, mais n'est pas la plus probable. La solution la plus probable serait livrée par une anecdote de la légende d'Héraclite. Un jour que des étrangers s'approchaient pour le visiter dans la maison où il s'entretenait avec des disciples, Héraclite aurait encouragé les visiteurs à entrer en leur disant : ici aussi les dieux sont là. Là où élèves et maître parlent ensemble, s'entretenant de *la Chose Sage*, les dieux aussi sont présents. Ce qu'il aurait mis à la place de la prière rituelle devant la pierre ne serait donc pas précisément la prière du cœur, mais plutôt... la *conversation intelligente entre hommes*: pratiquée d'homme à homme, avec la parole, mais non sans piété, car :

« En écoutant non pas moi, mais le logos, il est sage de tomber d'accord tous ensemble et avec lui. » (D.K. 50).

Quel que soit le nom qu'on lui donne, on honore le dieu en arrosant son feu d'aromates, et en récitant la légende sacrée. On l'honore mieux, quand on est sage, avec *l'œuvre* même, dans le tissu contrasté des travaux, des saisons et des jours. Mieux encore avec *l'enseignement*, et dans un discours plein de sens. Quand maître et élèves s'entretiennent, alors se manifeste *l'Un la Chose Sage!*

Avec Héraclite on assisterait à une *mutations des cultes grecs*. Lesquels?

les plus classiques sans doute, et plus spécialement ceux de sa propre famille, associés à une *légende sacrée*, qui n'est pas celle d'Hésiode, mais probablement apparentée. Ici comme ailleurs la mutation des cultes a été solidaire d'une mutation de l'homme. Que le choc de l'étranger ait ou n'ait pas servi à précipiter la mutation. Que l'exemple de l'étranger ait ou n'ait pas servi à gourmander la folie des siens. Le plus probable reste que la situation existentielle d'un aristocrate grec à Éphèse, témoin de l'impuissance de sa caste et de la servilité de ses concitoyens, ait servi à provoquer la recherche compensatrice d'une *intérieurité*. La mutation n'a pas été une aliénation. Elle n'aurait même été ni assez révolutionnaire, ni assez radicale, pour opérer le sacrifice des *noms*, des *catalogues*, des *rites* et des *statues*. Héraclite a peut-être renoncé pour lui-même à ses fonctions sacerdotales et royales. Il n'a certainement pas incendié les temples, ni renversé les statues. Il a substitué aux noms divins des théogonies les mots nouveaux d'un vocabulaire plus sévère et plus sobre : tels *l'Un* ou *la Chose Sage*. Parfois il a imité les vieux théologiens grecs en traduisant les noms divins par anagramme et par jeu, de façon à leur faire dire des sens plus purs ou des sens sages. En voici un exemple choisi parmi les plus beaux :

Αἰὼν παις ἐστὶ παῖζων, πεσσεύων ' παιδος ἢ βασιλῆη.

« Le Temps est un Enfant qui joue au tric-trac : la royauté appartient à l'Enfant. » (D.K. 52).

A propos duquel on s'est demandé si ce Temps (aiôn) n'était pas la traduction grecque d'un Zervan dit le *Temps sans âge*, divinité iranienne, qui surmonte dans des syncrétismes, semble-t-il, plus tardifs, l'Esprit Saint, ou même le Seigneur Sage, avec son double Mauvais. Que l'on veuille pourtant bien écouter les voyelles, les consonnes, les rimes internes et les allitérations, sur le texte grec transposé en caractères latins :

A I Ö N P A I S P A I Z Ô N P E S S E U Ô N...

Ae I 0 N Ae I Ae I Ö N == toujours étant.

Ae I Ae I Ae I Zo ô N = toujours vivant.

P A P A N = Pan

Z Eu S E Us = Zeus.

et comparer les vers d'Eschyle :

« Quelque divinité (aiôn) très haute, Apollon, ou Pan, ou Zeus. » (Ag. 55, 56).

On lit assez clairement les noms grecs, et la trace d'une tradition commune au moins à Héraclite et à Eschyle, pour laquelle les noms divins étaient tous à peu près équivalents pour dire le *Toujours Étant* ou le *Toujours Vivant*.

A partir de la mutation héraclitéenne plusieurs évolutions étaient

seraient responsables pour avoir lu dans Héraclite leur propre doctrine d'un retour périodique de l'univers à l'état de Feu, à la faveur d'un grand Incendie, ressenti comme une exaltation. Que les stoïciens aient ou n'aient pas modifié pour leur propre compte une doctrine orientale, telle l'ordalie eschatologique prévue par Zoroastre.

U convient donc de distinguer soigneusement : a) l'eschatologie des hérétiques visés par Hippolyte ; b) l'hypothèse stoïcienne d'un retour périodique de l'univers à l'état de feu ; c) les sources iraniennes possibles pour cette doctrine grecque, lesquelles ne sont pas forcément la seule doctrine zoroastrienne d'une Ordalie terminale par le Feu ; d) la source héraclitéenne de l'interprétation stoïcienne. Un retour périodique à l'état de feu existe bien, pour Héraclite, pour *chaque chose à son tour*, mais non pas forcément pour *toutes choses à la fois*. Au contraire, la proportion de feu garderait sa mesure dans la circulation cosmique, bien balancée avec la mesure de terre et la mesure d'eau¹.

Nul besoin alors d'imaginer le tri sur un autre modèle que le tri opéré par le feu des bûchers crématoires, quand ils font rendre au cadavre sa mesure de cendres, de vapeurs, de fumée et de flamme. La flamme en s'évanouissant dans l'invisible rend aussi un parfum :

Αἱ ψυχὰ δσμῶνται καθ' Ἄιδην.

« Les âmes dans l'Invisible (dans l'Hadès) rendent un parfum. » (D.K. 98 d'après Plutarque).

La coutume existait aussi en Grèce de faire brûler des aromates dans les temples, variant avec le dieu à honorer (Ion, 89, 90). On imagine donc facilement qu'un fils naturel de dieu, tel Ion, ou un fils légitime de famille sacerdotale, tel Héraclite, ait appris en grandissant à l'ombre des temples à nommer le dieu d'après le parfum flottant dans le temple :

Ὁ θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμών θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός (πάναντία ἅπαντα · οὗτος ὁ νοῦς), ἄλλοιοῦται δέ οκωσπερ <πῦρ>, δόταν συμμαγι θυώμασιν, ονομάζεται καθ' ἡδονήν εκάστου.

« Le dieu est nuit et jour, hiver et été, guerre et paix, famine et abondance (tous les contraires, tel est le sens), mais il se change, tel un feu mélangé d'aromates, on le nomme à la saveur de chacun. » (D.K. 67).

Manière de dire que le dieu se manifeste sous les formes contrastées de l'expérience, à même les saisons, les travaux et les jours : le dieu, toujours un et le même, malgré la diversité de ses noms. Si l'image est correcte, et si elle est bien de la main d'Héraclite, elle ferait une bonne comparaison à la mode homérique, aidant à percevoir l'analogie de structure entre un article de culte, le Feu, et la légende sacrée, le hiéros logos :

1. Pour cette question, voir le résumé de la discussion présentée par G. S. Kirk, « Heraclitus, The cosmic fragments », pp. 335 à 338.

un Feu sous un bouquet de parfums, un dieu sous un bouquet de noms. Puisqu'on trouve sans peine un modèle cultuel grec, pourquoi aller chercher plus loin? Quant aux noms, ils sont indiscutablement ceux de la légende grecque :

« La Chose Sage est une et elle seulement : elle veut et ne veut pas être dite avec le nom de Zeus. » (D.K. 32).

Le nom de *Zēnos* traduisible par jeu de mots en : *le nom de la Vie*. La Chose Sage veut et ne veut pas être dite avec le nom de la Vie, parce que ce qui la révèle, sous cet aspect, ce n'est pas la vie, ce n'est pas la paix, ce n'est pas l'abondance ; c'est la contrariété qui fait alterner au monde le jour, la nuit et les saisons, les temps de paix et les temps de guerre, les temps de famine et les temps de prospérité. On s'élève à la connaissance du dieu en comprenant la nécessité profonde qui amène la mort avec la vie : la mort de l'un avec la vie de l'autre, et même, pour chacun, sa propre mort vécue tous les jours avec l'écoulement de sa vie. La même phrase a d'ailleurs été découpée et construite autrement¹.

« Le nom de Zeus veut et ne veut pas être prononcé seul. »

Il convient en effet d'accoupler les valeurs diurnes avec les valeurs nocturnes, et les valeurs de vie avec leurs contraires.

Que l'on se contente provisoirement de retenir plusieurs points essentiels à cet exposé :

1° *Le geste cultuel*, tel faire brûler des aromates, et la *légende sacrée* ont au fond le même sens. Au fond ce sens, pour qui sait lire à la mode héraclitéenne, se laisse saisir tout simplement à même l'expérience des travaux, des saisons et des jours.

2° La Grèce, avec ces formules, auraient surmonté son polythéisme anthropomorphique. Elle aurait peut-être atteint un hénothéisme, avec l'image du Feu, et l'argument : *le dieu se cache et se donne sous plusieurs noms*².

Mais la Grèce, et même par les plus épurés de ses théologiens, et même par Héraclite, *n'a pas ragé les noms de sa légende sacrée*. Même par Héraclite, elle les a conservés. Elle en a seulement renouvelé le sens : a) en distinguant

1. Cf. A. Pagliaro, « Saggi di critica semantica, Eracliteo i el logos. » Fragment interprété : le nom prend son sens seulement en entrant dans la phrase. Il n'a pas de sens à lui tout seul. Cf. Ch. 6, pp. 244, 245.

2. H. Fränkel remplace la comparaison du feu par la comparaison de l'huile. L'image fournirait alors un premier modèle pour la notion de *substance* : telle une huile sous les parfums qui la révèlent. C'est quelque *divin*, révélé sous les aspects contrastés de l'expérience. Cf. « Wege und Formen des frühen griechischen Denkens. »

« Mystes » :

Candidats aux initiations, probablement, ici, aux initiations des cultes de Déméter, c'est-à-dire précisément ceux où officiaient des membres de la vieille famille royale et sacerdotale à laquelle Héraclite aurait appartenu.

Voici donc trois exemplaires *grecs* de la faune religieuse des lieux. Trois formes grecques de cultes *nocturnes, orgiasliques* ou *mystérieux*. La seconde phrase authentifiée héraclitéenne évoque *les mystères*; mais son sens est ambigu. La seconde phrase ne constitue pas une condamnation pure et simple des mystères. Elle les réprovoque tels qu'ils sont en usage parmi les hommes, parce que l'usage qu'on en fait les profane, ou du moins a perdu tout caractère de sainteté. La phrase juxtapose de façon significative un verbe qui signifie « être initié » et un adverbe qui signifie « sans consécration ». Comme la première phrase authentifiée héraclitéenne ne constitue rien de plus qu'une énumération, on peut bien en conclure qu'Héraclite met dans le même sac les célébrants de plusieurs cultes, on ne peut pas en conclure qu'il jette le sac aux enfers. Il faut se fier au contexte de Clément pour inférer une réaction négative aux formes les plus émotionnelles des cultes grecs. Quant aux mystères, Héraclite fait une réserve grave sur la façon dont se pratiquent les initiations.

« Les Mages ».

Les *Mages* viennent en seconde position dans l'énumération, juste après les « errants nocturnes ». Ils sont donc rangés parmi les officiants des cultes de type nocturne, orgiastique, ou mystérieux. Ou du moins, ils sont associés avec eux. Mais sait-on si à Éphèse, autour d'Héraclite, on donnait au nom des *mages*, ou à sa traduction grecque, un sens précis et différencié?

La question se pose parce qu'Hérodote, bien qu'il eût collecté des informations, se trompe, ou aurait été trompé. Hérodote prend les Mages pour une tribu Mède. Or la science récente croit avoir réussi à mieux différencier le sens du mot, et même, elle saurait expliquer l'erreur d'Hérodote. *Mages* auraient été *les disciples de Zoroastre*, constitués en caste close pour se défendre, et préserver la doctrine des Gâtha en milieu hostile, ou simplement en milieu syncrétisant. Au cours de leur poussée vers l'Ouest, et vers le pouvoir à la cour des Grands Rois, les Mages auraient été amenés à consolider leur constitution autonome, ce qui les faisait prendre pour une tribu à part. Les autres prêtres iraniens, qui n'étaient pas, eux, de pure doctrine zoroastrienne, y compris les prêtres des cultes populaires et des cultes royaux du feu, auraient porté d'autres noms. Encore faut-il savoir distinguer un terme gâthique *magavan*, et

un terme *magu* que le profane aurait employé pour désigner, sans différenciation précise, les personnages sacrés¹.

Héraclite emploie le mot pour désigner un personnage religieux. Il serait donc mieux informé qu'Hérodote. Mais on ne sait pas si son information allait jusqu'à différencier un zoroastrien d'un autre iranien. Le Mage n'était peut-être pour lui qu'un personnage religieux exotique et pittoresque venu parmi d'autres du fond de l'Asie. Un terme exotique générique aurait recouvert le *Magavan*, *l'Alhravan*, *le Zaular*, et sans doute, dans le lot, les faiseurs babyloniens d'horoscope, et les espions cléricaux des Grands Rois : toute la faune d'importation, pullulant sous la protection intéressée des prêtres à moitié asianiens d'Artémis éphésienne. Si tel était le cas, Héraclite ne saurait rien de bien précis non plus sur les articles du culte, ni sur la doctrine des Gâthâ. Comme les autres, il aurait été frappé par les articles de culte contrastant le plus fortement avec les coutumes grecques. Il n'aurait pas su distinguer les Gâthâ parmi les idéologies venues de l'Est. Puisqu'il mettait ces personnages pêle-mêle dans le même sac avec les fous et les ivrognes des cultes grecs, on augurerait qu'il n'avait même pas le goût d'en savoir plus long.

Voici une thèse. L'autre dirait qu'Héraclite n'est pas écrivain à employer dans un sens vague des mots destinés à produire un effet exotique dans une énumération désordonnée. Il bénéficiait d'une position traditionnellement privilégiée parmi les Cercles religieux d'une cité de pèlerinage, au rayonnement débordant de beaucoup, et de longtemps, ses frontières ethniques. Il aurait donc pu être sans peine beaucoup mieux informé qu'Hérodote. Pourquoi faire une place au *Mage* entre les promeneurs du Solmissos et les mystes? Peut-être justement parce que le Mage se promène, pour aller célébrer un culte à l'air libre au haut des montagnes, et parce qu'il possède une doctrine réservée. Avec ce qu'Héraclite pouvait savoir d'eux, qu'il les ait assimilés aux « enthousiastes » grecs est à remarquer et fournit un indice intéressant. Est-il exclu qu'il ait su choisir ses partenaires dans une foule de visiteurs douteux, ou reconnaître des articles précieux dans le fatras des idéologies orientales? On fait en histoire des religions des hypothèses plus extraordinaires. Mais tout n'est justement qu'hypothèses. Pour les dépasser qu'on parte donc des *articles de culte connus*, et les mieux aptes à frapper une imagination grecque.

L'exposition des cadavres.

Rien ne frappe davantage l'imagination que la disparité des coutumes dans les soins à rendre aux morts. Les disciples de Zoroastre se distinguent, et se distinguaient parmi les sujets des Grands Rois, par la coutume exceptionnelle de *l'exposition des cadavres* aux bêtes de proie. La coutume se justifie par la doctrine. Un dualisme de *qualité* agonistique fait du vivant, et de la terre des vivants, le lieu d'un combat entre *l'Esprit saint*

1. Cf. J. Duchesne-Guillemin, pp. 113 à 120.

3° Héraclite est un réformateur religieux. Il aurait donné l'élan pour une grande religion de type spécifiquement hellénique, qui n'a justement pas réussi à se constituer. Le problème demeure ouvert de savoir pourquoi la Grèce n'a justement pas réussi à donner à l'Europe le modèle d'une grande religion.

L'éventail est large ! Mais on peut le rétrécir, et poser le problème avec plus de précision, par l'examen des meilleures vraisemblances tirées de la situation historique. Q^{ue} l'on se rappelle, toutefois, que tout est problématique : tout et y compris l'origine familiale d'Héraclite et ses dates.

Une tradition qui n'est pas forcément une légende le fait naître dans une grande famille éphésienne d'origine attique, détentrice d'un titre royal, et de fonctions sacerdotales dans un culte démétrique local. Il ne saurait, à coup sûr, avoir ignoré les cultes de l'Artémis éphésienne. Mais sa famille en aurait pratiqué d'autres. Et ces autres auraient été apparentés à l'origine aux cultes démétriques de la Grèce européenne. Tandis que les cultes d'Artémis étaient apparentés à l'origine aux cultes asianiques de la Grand-Mère¹.

Si la tradition vaut, on en tirerait un indice pour l'origine spécifiquement grecque des cultes dans lesquels il aurait été élevé. On en tirerait la conséquence qu'il aurait reçu l'entraînement et le dressage spécial à un fils de lignée sacerdotale, destiné à exercer des fonctions définies. Le dressage devait comporter l'apprentissage d'un corps de légendes, de formules rituelles, à réciter ou à prononcer les jours de cérémonie : donc l'apprentissage d'un vocabulaire spécifique. Quoi qu'il en ait fait par la suite, et même s'il a choisi de se dépouiller de ses fonctions, ce pour quoi existe un témoignage historique. Et même s'il a choisi d'inventer un vocabulaire neuf, ce pour quoi témoignent les formules les mieux authentifiées. Est-il, au surplus, imprudent de supposer qu'il ait été introduit aux discussions paléo-théologiques entretenues à l'ombre des sanctuaires d'Éphèse ou de Claros? Les discussions où l'on disputait des noms, des rangs et des honneurs à attribuer aux entités à l'origine. Quoi qu'il en ait fait par la suite, et même, et surtout, s'il a refusé les généalogies propres à Hésiode (Cf. D.K. 57).

Les comptes les mieux admis situent son acmé vers 490, ou un peu plus tard. Ce qui est certain, c'est qu'il a connu et refusé Pythagore, Hécatee et Xénophane (D.K. 40). Il est incertain que Parménide l'ait connu, et le réfute dans des vers célèbres (Parménide, D.K. 6). La thèse adverse a pu être soutenue, quelle qu'en soit la vraisemblance, ou l'invari-

1. Consulter le livre toujours actuel de Ch. Picard : « Éphèse et Claros ». Il admet pour Héraclite son origine dans la famille des Androclides. Pour cette famille, consulter aussi I. Toepfer, « Attische Genealogie ». Il admet une parenté avec les familles de Phlya d'Attique, et peut-être avec les familles d'Andanie de Messénie.

semblance¹. Expliquer Sophocle en supposant qu'il connaissait Héraclite est un régal de l'esprit². La marge d'imprécision reste large. Mais les dates citées évoquent Marathon et Salamine. Que l'on se contente de méditer les problématiques ouvertes, à une demi-génération près, aux hommes grecs des côtes d'Asie : compte tenu des lieux, des temps, et de l'histoire connue. On se trompera peu en supposant qu'un Héraclite les méditait : même s'il n'est pas absolument sûr qu'il ait vécu le passage du règne de Darius au règne de Xerxès, et le passage de la domination achéménide à la restauration démocratique sous impérial athénien. L'histoire de la correspondance entre Héraclite et Darius est une légende, destinée sans doute à commenter le fragment qui identifie *la Loi* avec le *Conseil d'Un Seul* (D.K. 33). U est abusif d'en inférer, pour Héraclite, une préférence monarchiste. Mais il reste vrai que sa génération n'a pas pu ne pas opposer le type de régime promu par l'Athènes de Thémistocle à la Grande Royauté de type oriental.

Laissons pourtant de côté la problématique politique. Pour un Grec d'Asie était ouverte en même temps une problématique existentielle. Héraclite n'aurait-il pas été l'enfant d'une classe noble, et même sacrée, dans une cité grecque asservie? Or on sait, ou on croit savoir, que le sacerdoce artémisiaque avait accepté de bon cœur d'échanger les services de propagande des temples contre l'or et la protection des petits et des grands rois. Le sacerdoce démétrique a-t-il gardé plus de dignité? On n'en sait rien. Ce qui est sûr, c'est que tout homme de sa cité et de sa caste avait sous les yeux ou en mémoire des exemples fameux : a) de grecs asianiques partis en exil et condamnés au destin de l'errance, b) de grecs européens morts pour sauver le territoire et la constitution de la cité, c) de grecs asianiques restés sur place ; et parmi eux, de grecs passés au service des Grands Rois, service militaire ou de propagande ; de grecs gardant une réserve digne et prudente. Or, la légende attribue à Héraclite une réserve orgueilleuse, bien que ses formules exaltent et même divinisent *l'homme mort à la guerre* en défendant *la Loi et le Rempart* (D.K. 24 et 44). Il n'a défendu la loi ni le rempart d'aucune cité, ni la sienne, ni aucune cité de son choix. Il n'est pas mort à la guerre. Ses concitoyens l'ont héroïsé par la suite pour des services tout autres que civiques. La résignation civique d'Héraclite aurait-elle eu pour motivation le mépris qu'il faisait de ses concitoyens? (D.K. 121). Ou un conflit moral insoluble entre son patriotisme grec et ses préférences monarchistes ? Nul ne le sait, mais un texte au moins rend probable qu'elle ait eu pour compensation la défense d'une meilleure *Loi*, et d'un meilleur *Rempart*; car « celui qui parle avec intelligence, il lui faut tirer sa force de la *Chose Commune*, comme la cité tire sa force de sa loi, et même encore davantage.

1. K. Reinhardt, « Parmenides ».

2. Suggestion de H. Frankel.

Bien des formules héraclitéennes s'éclairent par référence à des images cultuelles, à des formules rituelles, ou à des textes gnomiques, surtout choisis chez Eschyle et Pindare ? Le domaine hellénique fournit à lui seul assez de rapprochements éclairants pour qu'on ne cherche pas ailleurs, non pas même pour un modèle cultuel du feu. Il est préférable de supposer la qualité grecque de ses sources et de son éthos. Le problème d'une interférence iranienne reste ouvert. A notre sens son rôle se limiterait à celui d'un repoussoir : l'exemple étranger servant à cristalliser le mécontentement contre la tradition propre.

Maintenant, l'expression de son mécontentement est virulente. Mais sa position définitive reste ambiguë.

— Les personnages évoqués au fragment 12 appartiennent à une faune religieuse du pays facile à identifier : dévots des oribasies d'Artémis sur le Solmissos, lènes et bacchants des nouveaux mystères dionysiaques, faiseurs d'horoscopes importés d'Asie dans la suite des fonctionnaires Achéménides. Qu'il les ait rassemblés dans le même mépris prouve qu'il avait les yeux ouverts à la comédie religieuse d'Éphèse ; sans exclure qu'il ait approfondi le sens des mystères traditionnels de sa famille, et entretenu conversation avec des théologiens autorisés du Mazdéisme en plein essor.

— Si les fragments 5 et 15 ont été bien lus, ils témoigneraient pour une réaction beaucoup plus réfléchie. Les hommes ne savent pas percevoir le vrai sens de leurs conduites. Quand ces conduites sont des conduites religieuses, elles prennent parfois des sens tout à fait absurdes, tout à fait scandaleux, ou tout à fait contraires à ce que l'on croit. Si les hommes s'éveillaient au vrai sens de leur conduite religieuse, ils auraient honte ou ils auraient peur.

— Si le fragment 1 a été bien lu, il impliquerait encore ceci : il ne suffit pas d'avoir passé son examen probatoire en formules, il faut encore être devenu réellement ouvert à leur intelligence.

La revendication héraclitéenne monte dans le sens de l'authenticité et de l'intériorité. On n'a pas de raison de ne pas penser qu'elle soit spontanée, même si des modèles voisins et étrangers ont servi de repoussoir. S'il est vrai qu'il se soit démis de sa magistrature sacerdotale, c'est peut-être parce qu'il aurait perçu le sens

la personnification archangélique des entités et leur association régulière avec les éléments ;

d) néanmoins, à supposer qu'Héraclite ait connu la hiérarchie des entités, et voulu les traduire, on trouverait dans son vocabulaire connu de quoi le faire.

S'il a connu la religion de Zoroastre, c'est par certains articles de cultes, et peut-être la théologie. Mais les structures de sa propre pensée demeurent originales et différentes. Conclusion réservée.

scandaleux ou le non-sens effrayant des mystères, ou c'est tout simplement parce qu'il a désespéré d'éveiller les hommes à leur meilleur sens. Il aurait donc opéré une réforme radicale à sa façon : en remplaçant les cultes par la pratique de l'enseignement. Un moment de sacralité ne manquait pas sans doute à sa pratique enseignante.

— Il n'a pas renversé les statues. Mais il a dit que prier les statues, c'était comme si on causait avec les murs des maisons (Fr. 15). Faute d'habitants à entretenir, il aurait remplacé la prière par la conversation intelligente : pratiquée authentiquement avec des hommes, et même avec les choses dans le vaste monde. Ce faisant, on entre en familiarité avec un *Logos présent* à toute chose, et dans la conversation de tout un chacun : en plein éveil et Le sachant (1)

— Il n'a pas rayé les noms divins de sa tradition. Mais il les a soumis à un traitement original. Le traitement consistait à changer les noms en simples signes, pointant vers quelque chose qu'ils ne réussissent pas à dire. Ou encore à les traduire, par mutation de lettre ou par emploi casuel approprié, en quelque autre mot plus sévère et de sens moins opaque.

La comparaison avec les textes de Zoroastre fait parfaitement ressortir l'originalité et la modération du traitement grec. Car Zoroastre a parfaitement conservé les structures de la religion sous-jacente, en les surmontant par l'invention de son Seigneur Sage. Mais il s'est débarrassé des vieux noms. Il ne les a pas délibérément rayés. Il les a démonisés. Les vieux noms sont devenus des noms de Mauvais.

Le traitement grec présentait un danger. L'histoire l'a mis au jour en montrant comment les théologiens ont réussi à emboîter les généalogies d'abstractions avec les généalogies de personnages, et même à reconvertir le tout en imagerie fantastique. Quand le nom de Zeus sert de signe pour chiffrer le *Toujours Vivant*, on s'expose à le voir se reconvertir en grand chef mâle de la tribu. Qu'on mette à sa place une formule : l'harmonie invisible de la vie et de la mort. On s'expose encore à la voir se reconvertir en histoire : quelque légende des amours de la déesse Harmonía !

Ces faits expliquent pourquoi la sagesse héraclitéenne restait grosse de possibilités de développements contraires. Il n'est pas contestable que les cercles des grammairiens théologiens ne l'aient

(1) Il est naturellement possible que l'exemple de la religion iranienne, dont le culte se pratiquait à l'air libre et sans statue, ait servi de repoussoir aux cultes d'Éphèse. Mais la solution d'Héraclite n'en demeure pas moins originale, et incomparable aux cultes iraniens les plus sévères.

Le fragment est amené par Hippolyte à la fin du développement destiné à prouver que la théologie de l'hérésiarque Noétius serait de la philosophie héraclitéenne, et par manière de dire que : il confond le *dieu créé* et le *dieu créateur*. Pour Hippolyte, c'est le premier membre de la phrase, le mieux attesté, qui signifierait le *dieu créé*, et c'est le second, avec la comparaison incertaine, qui signifierait le *dieu créateur*. Les parenthèses montrent tout ce que l'érudition moderne remet en question : c'est beaucoup ! Et encore, la comparaison elle-même a été remise en question. Et même, certains hésitent avant d'admettre *le dieu* pour authentique au début de la phrase !

Si la comparaison n'est pas la glose de quelque gnostique, elle amènerait un terme particulièrement important qui est tombé du manuscrit. Ce dieu est décidément un dieu qui se cache ! Les modernes ont restauré plusieurs termes, parmi lesquels les opinions les plus autorisées hésitent entre de *l'huile* (ελαιον) et du *feu* (pyr.). H. Frankel a défendu l'huile, et lui fait porter la théologie d'Héraclite.

L'huile constitue un milieu neutre apte à recevoir tous les aromates. Quand on la mélange avec un ou avec plusieurs, les parfums se dégagent avec plus de suavité et plus de distinction pour être mêlés à de l'huile. On oublie alors l'huile porteuse ; on ne lui donne même plus son nom. On la nomme du nom du parfum qu'elle porte chaque fois. Si elle en porte plusieurs, on la nomme du nom du parfum le plus prégnant, ou peut-être, du nom du parfum préféré.

Ainsi pour le dieu, Il est présent à tout ce qui arrive à l'homme, selon les saisons et les jours. « Le dieu se montre en assumant sans cesse les contradictions de la vie » (H. Frankel). Mais l'homme *oublie* la Chose dont les altérations produisent son drame. Il vit le drame, et quand le drame n'est pas de son goût, il lui donne de vilains noms. Quand le drame est de son goût, il lui donne de beaux noms !

Le mot de « *substance* », pour lors, n'existait pas. La notion en aurait déjà percé, non pas avec un nom, mais avec une image. Percant avec une image, la première sagesse qui se forme ressemble selon H. Fränkel... à de la sagesse hindoue. Ne pourrait-on pas dire... à du spinozisme ? En effet, la Chose se laisse prendre sous une multitude d'*attributs* (au sens précis qu'ils font fonction d'attributs dans la phrase). Et chacun de ces attributs sort au jour en faisant éclater une contrariété : sous le *mode* de la contrariété. Que se passerait-il si l'homme possédait *le sens* : c'est-à-dire la

(1) Cf. Appendice.

conscience du *dieu présent*, et le savoir du dieu manifesté sous mode de contrariété ? Cela ne modifierait même pas sa vision. Non pas plus que la connaissance du troisième genre, chez Spinoza, ne supprime le paysage autour de nous. Mais cela modifierait *la disposition de l'homme* : l'homme ne se mettrait plus en colère ; il ne donnerait plus à la Chose de vilains noms ! Avec de très beaux noms, ou avec des mots sévères et sobres, il entamerait un *Logos du dieu* !

Maintenant, si ce n'est pas de l'huile, peut-on faire porter la même sagesse, et peut-on faire porter une sagesse, à *la fumée d'un feu*? L'inconvénient c'est que la fumée se disperse : on l'a donc prise pour un signe de la dispersion. Mais il n'y pas pour cela d'évidence héraclitéenne. Au contraire, sur la foi du fragment 67 et des fragments 7 et 98, on pourrait établir une association entre *le nom* et *le parfum* : les âmes possèdent nom et parfum ! Lors donc que la flamme "passe, et ne tombe pas en eau, elle passerait en parfum et en nom. Le *dieu créé* (Dieu-poème) de la terminologie gnostique aurait été mis à la place de toutes *les formes visibles et préhensibles*, avec des yeux et avec des mains. Le *dieu créant* (Dieu-poète) de la terminologie gnostique aurait été mis à la place du feu passé en nom et en parfum : tout comme une âme, il posséderait son Logos et sa senteur. Or, quand on mélange du feu avec des aromates, ou plus précisément, quand on mélange des aromates en les jetant sur le feu, il y a un feu et *plusieurs* aromates. De même, il y a *un dieu* et *plusieurs noms*. On fait son choix selon le parfum qui l'emporte, ou peut-être selon le goût de chacun. La phrase reviendrait tout simplement à dire que : le dieu est un, les noms sont plusieurs, et toujours inadéquats à la chose. Le dieu tout comme la Chose accepte et refuse les noms.

Le Feu a pour lui que : 1° après « δικωπερ » et la syllabe *per*, la syllabe *pyr* a pu facilement tomber du manuscrit ; 2° c'est en effet un terme important bien attesté du registre héraclitéen. Il a contre lui le fait que les gnostiques en abusaient pour en faire un symbole et un article rituel. Mais les gnostiques en ceci ne faisaient sans doute qu'imiter des rites grecs païens tout à fait archaïques, ou des rites païens iraniens également archaïques, et venus à la connaissance d'Héraclite. Ou, tout simplement, ils faisaient un sort rituel à la propre terminologie d'Héraclite.

Qu'on accumule cependant toutes les critiques négatives : 1⁰ « tous les contraires : tel est le sens » a été écrit de la main d'Hippolyte, ou pris par lui dans un texte déjà glosé. Cela n'empêche pas le responsable d'avoir fourni en glosant une interprétation probablement correcte : les quatre exemples sont pris pour tous les contraires.

car ils sont *Un* ». On serait en droit de glisser dans la phrase le long du jour et de la nuit et de conclure : Hésiode est le pire, lui qui a manqué de *connaître l'Un*.

La protestation toucherait au cœur d'un problème ouvert dans la conscience grecque par l'enseignement de la cosmogonie. A la première génération naissent 3 : le Chaos, la Terre et l'Amour. Eux-mêmes probablement décomposables en 2+1. La *Fente Abismale* et la *Base de sécurité* pour tous : un couple irréconciliable, et les procréateurs de deux races incompatibles. *L'Amour* comme un troisième *mis à part* : né pour unir, mais qui ne réussit certainement pas à unir la progéniture *Ouranienne* à la progéniture de la *Nuit*. On connaît donc deux générations indépendantes, et un Amour impuissant à refaire *l'unité de tout*. L'accusation formulée contre Hésiode serait donc bien plus précise que la simple protestation d'un intuitif contre des historiographes et des érudits, et dépasserait même le mépris d'une sagesse ésotérique contre une tradition populaire. Une doctrine neuve, et pourvue d'un vocabulaire mieux maniable, prend conscience de son originalité en s'insurgeant contre un héritage déjà bien assez savant : contre un *Amour* impuissant à réconcilier les puissances de l'ordre avec les puissances de la destruction.

Faut-il regretter qu'Héraclite réponde avec précision aux questions précises ouvertes par la problématique de l'âge ? Cela l'éloigne-t-il de nous ? D'aucuns préfèrent le sens humain de sa doctrine : une seule chose pour l'homme mérite le nom de sagesse, c'est de tomber d'accord avec les meilleurs en écoutant un bon maître, et d'accord tous ensemble avec le Logos. Un homme sage se retire en s'éloignant de l'incompréhension des foules, et il fréquente ses pairs. Mais ce sens humain n'est nullement banni. Le secret réside dans la méditation du pouvoir des mots. Les mots les plus sévères de la langue héraclitéenne réfèrent non moins que les autres à une expérience vécue : non pas à l'expérience arithmétique du nombre, mais tout simplement à l'expérience existentielle d'Héraclite. *h'Un* ne renvoie donc pas à l'unité arithmétique, mais à la *solitude du sage*. Une fois nommé, et, l'expérience mise en mots, les mots reprennent une vie autonome. On arrange avec eux des phrases : enchaînées par leurs mots communs, les phrases forment une ronde, en éveillant de proche en proche des sens nouveaux. Les mots ne cessent de tourner en chœur autour de la *Chose à découvrir*. Pour la dire il n'existe plus de nom, bien que la désignent encore des mots comme : chose *non-à-espérer*, *non-à-trouver*, et tout à fait *inaccessible*.

Il n'aurait jamais connu *l'Un* si... beaucoup de choses n'existaient pas. Si le sage n'avait pas lutté pour rassembler des hommes sous la communauté d'un sens et d'un enseignement, en

éprouvant la stupidité, l'inconsistance, la non-foi, et la mauvaise foi des mortels. Le nom de Zeus a laissé fuir l'image du père de la tribu patriarcale. Il s'est fait signe et rien que signe, pointant vers quelque chose de très difficile à trouver. L'Un, la Chose Sage, possède davantage de vertus pour la dire. Même avec ces mots, de l'espèce sévère et sobre, le combat éternel de la chose et des mots recommence. Quelque Chose se cache toujours derrière les arrangements de mots : quelque *non-à-trouver*, pour, lequel les organes n'ont plus de prise, et les mots n'ont plus d'accès. Il faut que l'arc demeure bandé, et la flèche vise l'avant-dernière des *énigmes*.

Le sens du dieu. Sous des formules réductibles à quelque structure grammaticale simple, les énigmes répètent inlassablement le principe de *l'unité des contraires*. Ce faisant, elles mettent en mots une expérience à la structure contrariée. La même chose, quand elle se découvre, montre toujours des aspects contrastés : ou bien elle se découvre, montre toujours des aspects contrastés : ou bien *l'un avec l'autre*, telle une montagne, ou un temple, découpé entre son côté d'ombre et son côté de lumière ; ou bien *l'un après l'autre*, tel un paysage apparu au jour, et disparu de nuit. Ou bien encore, les aspects contraires se séparent les uns des autres, et en se séparant font surgir l'illusion de plusieurs règnes. Par exemple :

— *La boue* est la plus sale et la plus propre des choses : pour les cochons, ils s'y lavent, pour les hommes, ils s'y souillent.

— *L'eau de mer* est tout à fait salubre et tout à fait néfaste : pour les poissons ils y vivent, pour les hommes ils y meurent.

Dans ces exemples, la séparation du propre et du souillé, la séparation de la vie et de la mort, font surgir un *règne de l'animal* et un *règne de l'homme*. Il existe de même un *règne de l'homme* et un *règne de l'enfant*, un *règne de l'esclave* et un *règne de l'homme libre*.

La bataille est toujours une défaite et une victoire : la défaite fait des esclaves, la victoire fait des hommes libres.

— *Le Fleuve* est toujours le même et toujours différent. Pour plusieurs hommes, s'ils entrent dans le même fleuve, d'autres eaux leur coulent dessus. Pour le même homme, s'il entre dans le même fleuve, d'autres et d'autres eaux lui coulent dessus. Le fleuve porte toujours son nom.

La séparation du *même et de l'autre* fait naître surgir un *règne des plusieurs* : chacun vit enfermé dans un *monde à soi*. Chacun reçoit à la rencontre l'événement qui lui tombe dessus ! Dans le *règne de l'Un la Chose Sage* au contraire, tous vivraient dans un *monde commun*.

Le même exemple illustrerait encore autre chose. Pour le même homme, entrant dans le même fleuve, d'autres et d'autres eaux lui coulent dessus. Les eaux sont toujours changeantes. Le fleuve

conclure : *le dieu est Un*. A-t-on le droit de le faire ? Probablement non. Mais pourquoi ?

Ce n'est pas parce que les formules sont séparées. Pratiquement les deux formules ont été transmises par le même Hippolyte, et Hippolyte vraisemblablement les aurait prises dans le même contexte. Elles possèdent donc le même degré de crédibilité. Si elles étaient séparées dans le contexte, cela ne constituerait pas une raison de ne pas les rassembler : au contraire ! On jouerait avec les mots à *rassembler les membres séparés* du dieu : c'est le cas de le dire ! On opérerait dans le registre du discours ce qu'une antique légende invite à pratiquer avec les membres du corps (1).

Ce n'est pas parce que le syllogisme serait impossible à cette date. A cette date on ne possédait pas une théorie du syllogisme, décrivant les structures avec des mots d'un degré supérieur d'abstraction. Mais dans la vie, on raisonnait bel et bien en opérant des substitutions sur un mode syllogistique : sans que la structure ait été réfléchie à part, ni le nom inventé.

Ce serait plutôt parce que les règles des substitutions seraient différentes. Des rassemblements inattendus s'opéreraient autrement, et d'une manière qui n'exclut vraisemblablement pas des processus irrationnels : tels le jeu rythmique et assonancé des syllabes, ou des démarches associatives avec chaînon imaginaire. Les règles du jeu seraient plus élastiques que les règles de la syllo-

(1) Légende de la littérature dite orphique : les Titans ont déchiré et dévoré les membres du dieu enfant Dionysos. Les hommes descendent des Titans. Ils ont hérité leur faute, mais ils possèdent un morceau du dieu dans leur chair.

Pour ce qui est de l'Orphisme, nous avons toujours admis la thèse de I. Linforth. Il n'y a pas d'Orphée. Il n'y a pas de secte orphique. Tout se limite à la coutume de signer d'un nom illustre des poésies religieuses et la constitution des mystères (I. Linforth « The arts of Orpheus »). Si la thèse est vraie, le problème ouvert est celui de la date des fragments dits orphiques, et celui du vocabulaire spécial à cette littérature. Il n'est pas prouvable qu'Héraclite ait été influencé par la littérature orphique ancienne. Il est simplement présumable qu'il possédait lui aussi un vocabulaire de tradition, ce qui n'a rien d'extraordinaire, s'il a reçu une éducation le destinant à la prêtrise, et quoi qu'il en ait fait par la suite ! Ce qui serait prouvable, c'est que des poésies religieuses de basse époque plagient ou imitent les textes héraclitéens.

Naturellement la célèbre légende se range dans le cadre de la catégorie : *rassemblement, dispersion*. Elle s'y range si bien qu'il serait plutôt à présumer que... elle a été fabriquée pour l'illustrer. Un exemple entre autres de la réinvention en légende d'une sagesse déjà fortement conceptualisée. On aurait tort de conclure que cela constitue du mythe artificiel. Ce mythe peut très bien prendre vie dans l'imagination populaire, et même se faire introduire dans les cultes. Quoi qu'il en soit, on peut *dispenser et rassembler* : des mots, des vers, des formules. On peut disperser et rassembler des membres. Il est à parier que le jeu des phrases à rassembler aurait précédé la légende des membres à constituer en un corps (î) Faut-il admettre au contraire que le jeu des phrases à rassembler serait substitué à d'antiques rituels sadiques ? Un mode original de la sublimation, sur le chemin de l'invention de la philosophie (?)

gistique. Elles pratiqueraient aussi le choix et l'exclusion des sujets et des attributs pour des mobiles qui échappent à la critique du moderne. Les signes ont une espèce de vie autonome. Le fait même que les signes prennent une vie autonome n'est pas fondé en raison, mais en irraison. C'est bel et bien pourtant parce que les signes ont pris une vie autonome, que l'arithmétique et la logique ont pu, chacune à leur façon, travailler avec des signes mobiles, et étudier les règles de leurs équivalences. N'y a-t-il pas toujours une espèce de déraison et de démesure propre au mathématicien et au logicien ?

Il vaut la peine de rassembler les formules du grand jeu : le jeu qui sert à former des sens concernant les plus grandes choses. Outre le groupement déjà proposé autour des signes de la Nuit et du Jour, on en tiendrait une multitude d'autres possibles formées sur le même modèle. Et pour rassembler le tout :

« *Le dieu est tous les contraires.* (D. K. 67)
Tout est Un. (problématique d'après D.K. 50)

« *le dieu est tous les contraires.*
[^] *le mort le vivant,*
 « *comme même chose* existe en nous -, *l'éveillé l'endormi,*
 ' *le vieux le jeune.*
 (D. K. 88). »

Faut-il ou ne faut-il pas former le sens : *le dieu est Un et même chose*? Il est présent en nous, sous l'expérience contrastée de la mort et de la vie, de la veille et du sommeil, pourvu qu'on sache en lire l'harmonie secrète ? Il faut probablement *ne pas* former ce sens ! L'expression « tous les contraires » n'est pas sûrement héraclitéenne. Le début du fragment 88 est difficile à lire. Toutefois, même si on renonce à former des propositions *avec le dieu pour sujet*, autres que la proposition bien attestée du fragment 67, on voit bien comment, *après Héraclite* et *d'après lui*, ont pu être fermées des propositions avec le dieu pour sujet. Il n'est pas étonnant qu'une tradition de théologiens se soit enracinée dans ce discours.

Que l'on prenne à présent les signes de l'*Un* et de la *Chose Sage* pour le centre de l'enquête. On a évité de prendre ces signes comme des *noms* pour dire un principe suprême. On les a pris seulement comme des mots servant à former des sens concernant la *plus grande Chose*, quand elle refuse d'être dite avec le *nom* de Zeus.

— d'après le fragment 41 :

La Chose Sage est une Chose: posséder le sens...

CONCLUSION

LE SENS DE L'ÉNIGME

Que l'on retourne à présent à l'énigme proposée au commencement (D. K. 57) :

« Hésiode est le maître du *plus grand nombre* d'hommes. Ils « croient que c'est lui qui sait *le plus de choses* : lui qui n'a même « pas connu *le jour et la nuit!* Car jour et nuit c'est *un.* »

Elle a déjà servi à isoler deux couples, et, à partir d'eux, à regrouper une table des contraires, ni close, ni systématique, et de registres vocabulaires très mêlés. Elle illustre au surplus un moyen, entre autres, de façonner une énigme : on prend deux contraires pour sujets, et on leur attribue *Un*. Le même moyen peut servir à façonner un nombre quelconque d'énigmes, si la liste des contraires possibles n'est pas close. Il semble que la liste des attributs possibles soit close rapidement.

¹ Deux contraires quelconques étant pris pour sujet, on leur attribue :

Un (έν) : ex. Jour et Nuit c'est Un (D. K. 57).

Le même (ταυτό) : C'est même chose en nous que le vivant et le mort..., etc. (D. K. 88). Ou, comme construit G. S. Kirk : comme la même chose existe en nous le vivant, le mort, etc. Avec des noms de dieux pour sujets : Hadès et Dionysos c'est le même (D. K. 15).

Une seule chose est la même (μία καὶήαυτή) : ex. Route droite et route tordue, c'est une seule chose et la même (D. K. 59). Route en haut et route en bas, c'est une seule chose et la même (D. K. 60).

Chose commune (το ξυρόν) : ex. le commencement et la fin sont chose commune (D. K. 103).

Il n'y a pas d'exemple où *le dieu* soit pris grammaticalement pour l'attribut (1). La liste des attributs possibles constitue par

(1) Du moins dans les formules héraclitéennes. En dépit de l'observation célèbre de Wilamowitz que, en Grèce, le dieu est toujours pensé comme attribut.

Ce schéma empédocléen est un *modèle*. On peut le recouvrir d'une *image*, parce que l'intérieur de l'homme est le lieu où opère son *génie*. Les autres membres et la langue habillent de *chair* le plus précieux, condensé dans le sang autour du cœur. On peut aussi le développer *dans le temps*, parce que son génie est une inspiration dominante, et même une inspiration combattue. Elle se développe selon des phases et des phrases : *les vies*, avec leurs temps de travail et de repos, de jour et de nuit, d'heur et de malheur ; les chaînes de vie, avec leurs temps de vie et de mort, d'obscurité et de gloire, d'humanité et de divinité.

Le schéma empédocléen dérive directement des phases archaïques de l'homme grec. L'intérieur de l'homme reste ouvert sur les profondeurs du monde : le ciel des dieux et les abîmes de la terre. En conquérant la maîtrise de soi, l'homme démocritéen au contraire aurait perdu cette ouverture. Il projette bien autour de lui des idoles : telles des images flottantes capables d'effrayer et d'émerveiller les enfants, incapables d'émouvoir *Yaihambié* (ὄραβή) de l'homme sage : la disposition d'un homme au sens rassis et disponible à toute rencontre. Il ne s'en laisse pas imposer et ne s'émerveille de rien !

S'il existe une différence entre l'homme des couches archaïques et l'homme empédocléen, elle est difficile à exprimer. Se sent-il saisir, voit-il un autre saisi, par quelque inspiration divine : les mains pour attaquer, les pieds pour fuir, la langue pour séduire, l'homme archaïque ne s'étonne pas ! S'il s'étonne, il s'émerveille. Un dieu répond à la situation ! Empédocle au contraire a forgé la notion des *membres rebelles*. Il l'a élaborée dans l'image des *membres dispersés*, errants aux quatre coins du paysage. On dirait que l'homme grec a appris entre temps à se défendre contre des inspirations incontrôlables. Il voudrait être le *maître de son conseil intérieur*. Il n'admet pas *l'insurrection parmi les membres*, la *division dans la maison*, *l'invasion des puissances étrangères*. L'intérieur de l'homme reste ouvert sur les fonds divins du monde, mais l'homme empédocléen se défend contre les invasions étrangères. Empédocle reste un homme divisé, et il a inventé la division des puissances. Neikos est responsable pour le désordre. Philotès se charge de mettre de l'ordre dans la maison !

Conclusion. L'analyse des substrats culturels permet de mettre au jour des structures antérieures au dualisme somato-psychique, et des structures de rechange. La structure dualiste se fait jour à un âge de l'histoire de l'homme. Elle apparaît solidaire de disciplines, que l'on peut appeler au sens large des disciplines de salut :

1° Les disciplines médico-pédagogiques de la maîtrise de soi ;

2° Les disciplines de guérison ;

3° Les disciplines de mémoire ;

4° Les disciplines de la création musicale et poétique ;

5° Les disciplines de la divination et de la purification.

Ces dernières nous échappent. On sait que des personnages mystérieux, tels Épiménide le Crétois, et Hermodore de Clazomène, pratiquaient des exercices de dormition. L'exercice consistait à s'endormir après préparation dans une caverne consacrée, ou exposé à l'air dans un lieu saint, pour avoir des rêves, et découvrir en rêve le secret des fautes commises, les causes de souillure et de maladie, les rites de purification et les moyens de guérison. On faisait un voyage : quelque chose de l'homme abandonnait la dépouille endormie, en gardant un fil ombilical accroché pour le retour. Là serait une origine pour les représentations dualistes, le thème de l'âme et du vêtement, et le thème du voyage. Mais les témoins manquent pour vérifier si, dans cette tradition, la *dépouille* a pris le nom de soma, et le *voyageur* le nom de la psyché.

Force est de revenir aux disciplines de mémoire. Elles enveloppaient à l'origine une partie au moins de la divination. La mémoire était censée découvrir beaucoup plus qu'un passé simplement personnel et simplement temporel : toutes les formes de l'inconscience, parmi lesquelles, les fautes à l'origine des malheurs de la cité et de la race, et même celles qui ont eu les murs de la maison pour témoin ! Le secret des dieux aussi, et celui de tous les autres êtres alentour ! Pour Empédocle, la mémoire en s'agrandissant éclaire beaucoup plus que les temps de vie d'un homme qui serait *toujours moi*. Elle éclaire les temps de vie de tous les êtres. Le problème du salut personnel n'était donc point au centre des préoccupations. Comment la mémoire s'est-elle limitée dans ses ambitions à remémorer une seule chaîne de vie, composant l'histoire d'un *seul moi* ? Ultérieurement, une chaîne de phases composant *une seule vie sous un seul nom* ? Est-ce tout simplement parce que les hommes se seraient aperçus qu'ils ne réussissaient pas honnêtement à faire beaucoup mieux ? On augurerait aussi que l'homme a perdu le sens de sa contiguïté avec l'être alentour. L'homme de l'âge archaïque de culture ne se limite pas aux frontières de son corps. On ne saurait l'isoler de son ambiance et de son paysage : l'homme dans son ambiance et dans son paysage compose un *présent du monde*. Par exercice approprié on l'enrichirait et on en reculera l'horizon. Une belle réussite en ferait le

monde présent.

Sous leur forme la plus sobre, les disciplines de mémoire se confondent avec l'apprentissage et la création poétique et musicale. Les aèdes de tradition savaient par cœur beaucoup d'histoires, et

lequel possède le dualisme somato-psychique le plus clairement formulé, et même expliqué à partir des atomes, mais ne possède pas la croyance en l'immortalité. Il a développé à la place une noble exigence de spiritualité ascétique, tempérée par l'acceptation des nécessités de la vie, et aggravée par l'acceptation de ses courtes limites. La seconde conception correspond à notre première ligne d'évolution, la première à notre autre ligne d'évolution.

Qu'on se remette d'abord sous les yeux le tableau évolutif pour le premier filum, en remontant de l'état le plus récent à l'état le plus ancien :

Phase IV (Démocrite).

1. être sage. 2. faire ce qu'il faut.

Anthropologie parallèle.

1. âme (partie divine de l'homme). 2. corps.

Phase III (Héraclite).

I. Posséder le sens.

2. parler d'accord avec le logos. 3. œuvrer selon la nature.

Anthropologie parallèle.

I. La profondeur de l'âme (?)

2. la langue (enracinée). 3. les membres.

Phase II (tradition commune à Eschyle et à Héraclite).

I. Le sens du dieu (?)

2. parler avec la parole venue du fond. 3. faire selon l'oracle.

Anthropologie parallèle.

I. La profondeur divine (?)

2. La langue (enracinée). 3. les membres.

Phase I (Homère).

I. Le Conseil des dieux.

2. briller avec la parole au conseil. 3. briller avec les bras et les pieds, à la guerre et à la course.

Anthropologie parallèle.

I. Le ciel des dieux.

2. la langue. 3. les membres chéris.

A la phase I on rejoint une anthropologie homérique. L'homme est une collection de membres. Chacun peut remuer tout seul en obéissant à une inspiration particulière : la langue aussi. Il existe un conseil à l'intérieur. Les dieux ou certains dieux se manifestent dans le conseil. Le conseil à l'intérieur constitue l'ébauche d'un fond propre à l'homme : l'ébauche seulement. L'homme a encore pour fond *la profondeur divine* du monde ! Le membre singulier de la langue n'a pas de privilège. S'il conquiert plus tard son privilège, c'est parce qu'il tient visiblement par des racines à l'intérieur. L'homme s'émerveille des conseils qui sortent par la langue. Il s'émerveille bien davantage des exploits qui sortent par les mains et par les pieds. Sur le chemin entre la seconde et la troisième phase, *l'homme a conquis un fond à lui*. Qu'on prenne par hypothèse Eschyle et Héraclite pour témoins (1).

Palingénésie. Sur l'autre tradition se seraient développées des rêveries de palingénésie. Le vieux Pythagore n'ayant pas laissé de documents avec des mots à lui, force est de recourir à Empédocle

(1) L'anthropologie héraclitéenne ne se constitue pas autrement que la cosmologie. Donc elle se constitue en Feu, Eau, Terre. On peut hésiter entre trois modèles :

I	2	3
<i>Feu</i>	<i>Peu</i>	<i>Feu</i>
<i>Eau.</i>	<i>Eau</i>	<i>Eau</i>
<i>Terre</i>	<i>Terre</i>	<i>pr ér</i>
		<i>! terre</i>

Psyché est un équivalent pour le *Feu*. L'un et l'autre désignant de l'énergie vitale, l'Eau désignerait la semence, et la Terre, les os et les parties solides du corps. Le prestèr, le souffle chaud, quand il remonte en haleine et s'échappe en paroles, ou la fumée odoriférante quand elle monte des bûchers. Le cycle est celui de la naissance et de la mort.

Maintenant, ces modèles ne sont superposables au schéma qu'à la condition d'établir des équivalences. Il faut les pratiquer avec réserve, et pour ainsi dire, dans un esprit de jeu.

Le Feu = le Sens (gnomé — logos).

VEau = la parole jaillie du fond (la semence par une association commune).

elle se change en

— un sens proféré dans des mois.

— des faits et gestes pleins de sens.

L'évolution du sens du mot psyché sur cette ligne d'évolution s'expliquerait ainsi : Tout le schéma se laisse envelopper dans la catégorie Homme-dieu. Ainsi :

Côté divin : Feu = psyché possède le Sens — gnomé ou logos.

Côté humain : Eau = psyché humide

fait couler les paroles = épéa.

Terre produit les œuvres = erga.

La psyché tombe du côté divin. L'homme s'échange contre un dieu et vice-versa. Avec un rêve d'héroïsation, cela se traduit par le passage de l'homme du côté des héros. Sans rêve d'héroïsation, de l'énergie vitale se mue en un composé de boue et de sang avec un souille qui remonte. Le souffle forme des mots, et les mots un sens. C'est le plus précieux de l'homme.

- 1^o Rites d'héroïsation ;
- 2^o Rites préparatoires au candidat à l'héroïsation (rites d'initiation) ;
- 3^o Pratiques d'enseignement et d'ascèse destinées à opérer un *changement radical* (μεταβολή). Dès à présent, et par communication de maître à élève ;
- 4^o Pratiques d'enseignement et d'hygiène destinées à donner à l'homme la *bonne tournure*. La pratique implique une *gymnastique du logos* ;
- 5^o Notions d'une hygiène somato-psychique.

Le troisième stade est *héraclitéen*, le quatrième est *démocriteen*. Aux stades 1 et 2, les maîtres appartiennent aux familles dépositaires des traditions des cultes. Aux stades 4 et 5 il y a une émancipation partielle. Les agents de l'émancipation seraient les *itinérants*.

Au stade 3, qu'on se représente un Héraclite selon la tradition. Il appartiendrait à une famille sacerdotale et royale. Il aurait reçu un dressage spécial, et en particulier, une bonne expérience dans *les choses à dire*. Les temps ont évincé sa famille des fonctions politiques, et sa cité de la souveraineté. Il refuse des fonctions religieuses : à la place, il met une autre activité, une communication de maître à élève, une conversation entre amis sur le fond des choses. Il s'agit bien toujours d'opérer un *changement radical*, de réveiller un *dieu vivant la mort d'un homme*. Un trésor de pensées sages se diffuse dans les cercles héraclitéens. A la génération suivante, la mentalité grecque a subi de graves altérations. L'intelligence de l'enseignement des altérations proportionnées.

Que l'on prenne ceci pour une reconstruction sur une base fragile. Le seul commencement de preuve est fourni par l'éclairage rétrospectif jeté sur quelques formules.

Le fragment 58. « *οἱ γοῦν ἰατροὶ τέμνοντες, καίοντες, [πάντη « βασιανίζοντες κακῶς τοὺς ἀρρωστοῦντας], ἐπαιτέονται μηδὲν ἄξιον μισθὸν « λαμβάνειν παρὰ τῶν ἀρρωστοῦντων, ταῦτά ἐργαζόμενοι [τὰ ἀγαθὰ] καὶ « αἱ νόσοι. »*

« Les médecins, quand ils coupent, brûlent (et torturent le « patient de toutes les façons possibles), réclament par dessus le « marché des honoraires qu'ils ne méritent en aucune façon, « puisque les effets qu'ils obtiennent ce sont les mêmes que les « maladies obtiennent. »

Il y a naturellement controverse autour du texte. Mais on peut limiter la discussion à deux points particulièrement graves (1) :

1^o Il s'agit de médecins qu'on accuse de ne pas mériter les honoraires reçus (interprétation de Diels et de Kranz). Il s'agit de médecins qui se plaignent de ne pas recevoir le salaire mérité, (interprétation de Bywater et G. S. Kirk) ;

2^o Ils obtiennent des effets :

Il s'agit d'effets qui sont précisément les mêmes que les effets obtenus par la maladie : à savoir, être coupé, brûlé, torturé, etc. (d'après une correction de Wilamowitz). Il s'agit d'effets qui sont eux-mêmes des contraires identifiables : à savoir la maladie et la santé, parce que maladie et santé, au fond c'est la même chose (d'après la glose d'Hippolyte).

Dans les deux cas, les médecins ne méritent pas leurs honoraires. Ou bien c'est parce que la maladie ne fait pas beaucoup plus de mal que les médecins. Ou bien c'est parce qu'on ne peut même pas produire la santé sans produire en même temps la maladie : l'homme l'it en santé en se débattant contre sa maladie !

Maintenant, on a vu que Démocrite :

1^o Constitue l'homme en *âme et en corps* ;

2^o Croit au primat *de l'âme* sur le corps ;

3^o Croit à une médecine qui obtient des effets somato-psychiques par un régime de *logismos*.

Dans la génération de Démocrite, un débat se précise entre une médecine qui essaie d'obtenir des effets somato-psychiques à partir d'un exercice *de pensée*, et une médecine qui essaierait d'obtenir des effets psychiques à partir du régime et de la gymnastique du corps. *Le débat mpose pour être pensé le cadre du dualisme*. Les effets obtenus sont de l'ordre de : *supporter la souffrance inévitable, adapter les désirs au réel*, et peut être même d'un ordre plus grave, tels que supprimer la souffrance et supprimer le désir. Mieux vaut, ne pas entamer la question des effets miraculeux ! (1)

Il est donc possible que, dans la génération d'Héraclite déjà, aient existé des disciplines d'ordre religieux et médical, dont les effets auraient été : *supporter la souffrance, l'alléger, régler le désir, peut-être le supprimer, peut-être le convertir*. Il faut multiplier les points d'interrogation ; mais il est intéressant de lire avec cette hypothèse de travail les fragments 18 et 27. Ils deviennent une exhortation à convertir le désir et l'espérance vers quelque chose qui ne fait pour personne l'objet normal d'un désir, ni même d'une imagination.

Si l'hypothèse était bonne, on attendrait que le fragment 58 exprimât une vive opposition contre une médecine agissant par

(1) Cf. appendice, Bibliographie pour le fragment 58.

(1) C'est un fait que Démocrite a réfléchi sur les conditions dans lesquelles un mort apparent revient selon les apparences à la vie : cf. fragment 1 d'après Proclus.

Le dualisme somato-psychique. Sur la foi de ces témoignages on doit conclure qu'il existe chez Démocrite un dualisme somato-psychique parfaitement constitué. Psyché et soma (ou skénos) ont pris le sens d'âme et de corps, qu'ils ont toujours conservé depuis. Dualisme somato-psychique ne veut pas dire croyance en l'immortalité de l'âme. Chez Démocrite justement, où une anthropologie dualiste est formée plus distinctement qu'ailleurs, elle s'accompagne bien d'une croyance au primat de l'âme, elle ne s'accompagne pas d'une croyance en son immortalité. On a donc tort de faire l'histoire de l'anthropologie dualiste uniquement sur le terrain des disciplines religieuses. Si les gnomes démocritéennes supposent par derrière les formules héraclitéennes, et si, chez Héraclite, l'anthropologie dualiste n'est pas encore clairement constituée, il vaut la peine d'analyser, sur cette file et de ce biais, comment elle se serait constituée.

Il est clair qu'elle apparaît solidaire de la dernière phase du schéma. Quand la parole tombe, le schéma se constitue à deux termes : pensée et œuvres. Alors simultanément, l'homme se constitue dans une structure dualiste : un intérieur, siège de la pensée dans le secret, et les exécutants des œuvres. C'est un fait ; c'en est un autre que *psyché* désigne l'intérieur, et *soma* ou *skénos* désignent l'exécutant des œuvres. Cela est si clair qu'on serait presque tenté de proposer une hypothèse purement philologique : le schéma aurait évolué pour lui-même, selon les lois de la vie des formes. Comme il servait à construire des phrases et des formules pour dire ce que l'homme pensait de lui-même, l'homme se serait pensé lui-même dans une structure à deux termes. Les termes seraient relativement indifférents : la chose importante, c'est la structure à deux. Est-ce impossible ? Dans l'histoire de la pensée, bien d'autres conceptions sont nées portées par la vie des mots. Ce n'est même ni injuste ni scandaleux. A l'âge d'Héraclite, ne croyait-on pas que la langue possède un pouvoir de divination par elle-même ?

Maintenant, il arrive que des structures verbales reflètent des modèles de culture, et inversement prennent corps dans d'autres. Il se produit entre structures et modèles un jeu d'échanges complexes et difficiles à reconstituer. Quand on dispose principalement ou uniquement des mots pour témoins, on tombe dans la tentation d'attribuer aux mots trop d'importance, bien qu'ils en aient en effet sûrement beaucoup. Pour la structure verbale qui nous occupe, elle refléterait probablement une institution dans l'ordonnance du mimo drame rituel. Il est possible qu'elle ait : 1° reflété une institution ; 2° évolué par elle-même sur la lignée des transmissions et des imitations ; 3° dicté des modèles de conduite et des modèles

de pensée à un autre stade ou dans d'autres domaines. Il est possible aussi que les choses se soient passées autrement. Et il est possible encore que sur plusieurs lignées, les choses aient évolué différemment. Que disent les témoignages dont on dispose :

1° Le dualisme somato-psychique tend à se projeter en imagerie populaire :

« Si le *corps* engageait un procès contre l'âme, pour l'avoir au « long de la vie maltraité et fait souffrir, et si lui (Démocrite) « était juge de la plainte, il condamnerait l'âme, parce qu'elle « a contribué à la ruine du corps par manque de soins ; elle l'a « détendu par excès de boisson ; elle l'a abîmé et déchiré par « excès de plaisirs. Comme on rend responsable le maître négligent « d'un outil ou d'un équipement en mauvais état. » (Fr. 159).

Deux images tendent à se former : celle du procès, celle du mauvais soldat. On en tirerait facilement un apologue, et sans beaucoup de peine, un conte. L'apologue appartient à *l'art de persuasion* du médecin : c'est un conte à faire au malade, quand il suit mal son régime. La relation du soldat à son équipement est naturellement mythique : elle n'explique rien. Mais elle ne l'est pas davantage, et elle explique aussi bien les choses, que l'image cartésienne du pilote et du bateau. L'image de l'équipement militaire rapproche de l'image du vêtement. Celui-ci a eu la fortune que l'on sait pour exprimer la palingénésie : l'âme change de corps comme le corps change de robe. C'est si facile ! Mais il faut se méfier que l'image n'enfante une histoire, et que l'histoire n'enfante une doctrine, dont la première expression fut justement purement imaginaire !

2° La dualisme somato-psychique sert à formuler des diagnostics :

« Le sommeil diurne est le symptôme d'un embarras du corps, « ou d'un dérangement de l'âme, ou d'inertie, ou de mauvaise « éducation. » (Fr. 212).

Le médecin hésite entre quatre hypothèses : une somatique et trois psychiques : 1° embarras du corps : cela se soigne par purge ; 2° dérangement passager de l'âme : cela se soigne par *logisme* ; 3° mauvaise constitution de l'âme : cela se soigne par *logisme*, mais c'est plus tenace ; 4° mauvaise éducation, cela se soigne par *paideia* ;

3° Le dualisme somato-psychique a cru découvrir qu'il était plus facile d'intervenir efficacement dans le régime du corps, par traitement de l'âme, que dans le régime de l'âme, par traitement du corps :

l'honnête homme sans lucidité. Si cette interprétation est bonne, ce que Démocrite ravale, en le réduisant à la parole vide, serait bien le *logos* héraclitéen : « la parole est l'ombre de l'œuvre ».

L'homme *parlant* est devenu un beau parleur ! On lui oppose l'homme capable de tirer parti du présent, et même d'un présent malheureux. Il fait rendre au présent non pas le maximum de profit, mais le maximum de saveur. Si cette interprétation est bonne, Démocrite marquerait l'avènement de la vertu de *l'efficacité*. Ce n'est pas le rationalisme, c'est un esprit de positivité. L'esprit de positivité prend de la force contre le prestige des discours. Dès l'avènement il a oublié quelque chose : car sous la sobriété apparente vibre encore un résidu de vieille fascination et de vieille peur.

Le secret de l'homme. Le mensonge a découvert le danger de l'homme qui possède un secret. La parole vide a découvert l'inanité de l'homme qui ne possède pas de secret. D'une part, l'efficacité de l'œuvre a refoulé la vanité des mots. D'autre part, une dimension de profondeur a été découverte. Ce n'est pas chose nouvelle. Ce qui serait nouveau, serait d'avoir défini ce règne intérieur comme un *règne de l'homme* : donc d'avoir posé des limites à l'intérieur entre l'homme et le dieu. Qu'Héraclite l'ait déjà fait en nommant un *logos de la psyché* est problématique. Avec Démocrite, il n'est pas douteux que cela soit fait.

Pour bien comprendre, il faut remonter aux institutions et aux conceptions de l'âge archaïque. Le *logos de l'homme* se définit le mieux possible par opposition à deux autres choses : d'une part un *logos des dieux*, d'autre part une *image de l'homme*. On appelle *idole* une petite image qui se forme dans la pupille. Une image d'Hélène se forme dans la pupille de l'homme, et cette image le conduit à la mort. Sous la belle apparence se cache une Até. L'image est une Ap-até.

Le nom ne dit pas non plus la vérité. Il existe de dangereux faussaires, dont l'œuvre maléfique consiste à fabriquer des mensonges autour des noms. Parce que son image est trompeuse, l'homme a essayé de connaître l'homme comme il connaît les dieux : avec un nom et avec un *logos*. Il vaut mieux se connaître en écoutant *son logos dans la bouche des chanteurs*, qu'en regardant *son image au miroir*. Mais l'homme s'est vite aperçu que le bruit fait autour d'un nom n'était pas seulement mortel comme la foule qui le propage : il était chose sans racine, comme mot volant de la bouche à la bouche, et même chose mentie ! Le bruit fait autour des noms met l'homme à la merci des faussaires. Les hommes de cet âge de culture soulèvent une problématique en apparence

enfantine et stupide : qu'est-ce qui vaut le mieux ? ce qui se voit ou ce qui s'entend ? On ferait mieux de les interpréter alors en admettant qu'il s'agit tout de même d'un problème humain.

Pour ce problème, la Grèce a inventé une solution religieuse, formulée par les grands poètes, entre tous, Pindare et Eschyle. La solution religieuse fait appel à une Mémoire ou à un *cœur qui enregistre tout*, à un *témoin véridique* : Il fera tout sortir au jour à son heure, et rien ne sera oublié ! Pindare l'appelle Chronos, Eschyle l'appelle Hadès. Sur le fond de la solution religieuse, on fait bien mieux ressortir l'originalité des solutions élaborées. C'est un problème de savoir si en nommant un *logos de la psyché*, Héraclite a voulu nommer l'équivalent archaïque d'une *conscience de soi* ? Si en disant qu'il croît tout seul, il a voulu dire que *les dieux étaient inutiles* ? Et si en disant qu'il croît toujours, il a évoqué une forme de l'immortalité ? Avec Démocrite il n'y a plus de problème. U est clair que sa réponse *évince les dieux*. Ce n'est même pas la chose capitale : elle met l'homme à *l'abri des faussaires*. L'homme peut se saisir autrement que sous une image, et il peut se saisir autrement que par le *on dit*. On dit d'après de méchants poètes que la foule prend pour ses maîtres. Démocrite a clairement formulé l'équivalent d'une *conscience de soi*. Il vaut la peine d'assister à cette invention ! Est-il banal d'avoir découvert que :

« Même le blasphème ne ternit pas la bonne action. » (Fr. 177).

Même si les dieux dont on voudrait invoquer le témoignage se promènent comme des imagos dans le paysage, inutiles et tout juste bonnes à faire peur ou à émerveiller des enfants. L'invention est apparue avec des mots tout à fait simples : un usage réfléchi de la honte a suffi. L'homme a appris à *rougir en secret* !

« Il faut que l'homme qui a fait des choses infâmes en *prenne* « honte d'abord devant soi. » (Fr. 84).

« Tu ne dois rien dire ni rien faire de vil, même si tu es seul : « apprends à *avoir honte devant toi-même* bien plus que devant les « autres. » (Fr. 244).

« Il ne faut pas avoir plus de *respect humain* devant les autres « que devant, soi-même, et ne pas faire le mal plus facilement si « personne ne doit le savoir que si tout le monde doit le savoir. « Mais il faut avoir *le respect de soi-même* et se donner pour règle « à *l'âme* de ne rien faire d'indécent. » (Fr. 264).

Les deux verbes pour dire cette chose délicate à dire sont « αἰσχύνωσθα » et « αἰδέσθαι ». Le second évoque le nom de la vertu cardinale de la première des éthiques : l'αἰδώς : une *pudeur*. Il a fallu de la pudeur pour que l'homme apprît à *nommer son*

Cette aventure témoigne pour le combat d'un parti contre un autre ; les hommes solides à la peine, contre les hommes habiles à parler. Les deux espèces ont toujours vécu côte à côte, et leur querelle date de loin. Les corporations des experts en discours seraient responsables pour la solution donnée à une vieille problématique. Exprimée dans le registre du temps : lequel est du côté du *vide*, et lequel du côté du *plein*? Réponse de la démesure des chanteurs : le vide c'est l'exploit privé de chant. Le chant donne à l'exploit sa consistance. Réponse des plus sages : les deux sont nécessaires. L'exploit appelle le chant au jour, réciproquement, le chant sauve l'exploit de la nuit. En des endroits différents Pindare donne des réponses différentes, selon qu'il est. plus ou moins plein de l'enthousiasme de sa mission.

Cette aventure témoigne pour la victoire d'un éthos contre un autre. Ce qui vaut le mieux, pour l'un, c'est la conversation intelligente. Ce qui vaut le mieux, pour l'autre, c'est œuvrer efficacement sans faire de bruit avec la langue. Il est commode d'appeler l'un ionien et l'autre dorien. En fait, aucun des sages ni des poètes dont le témoignage a été invoqué n'a commis la démesure : ni celle qui consisterait à oublier la parole, ni celle qui consiste à exalter cette maîtresse des prestiges et de l'illusion. Ils ont tous été à la recherche d'une règle ; et tous seraient d'accord pour dire que la parole valable, c'est la parole enracinée au fond : la parole qui vient du cœur de l'homme, ou la parole entée dans l'être même.

Démocrite est le meilleur témoin pour le passage. Cela tient à ce que les formules morales de Démocrite montrent à l'état de survivance des éléments vocabulaires et structuraux de l'âge plus ancien. Elles montrent plus précisément des éléments vocabulaires et structuraux de style héraclitéen. Ils y survivent comme des blocs hiératiques, parmi une floraison étonnante de vocables de forge toute nouvelle. Et leur valeur paraît sensiblement altérée. A l'altération on mesure un changement d'âge : la décrire n'est pas chose facile. Le bon mot pour la qualifier serait peut-être une laïcisation, et à ce stade seulement on serait en droit d'en parler. Il faut pour montrer comment cela s'opère prendre beaucoup d'exemples.

Persistance des structures anciennes.

La structure à *trois termes* survit dans une interprétation allégorique : elle tend même à devenir en se compliquant à *quatre termes*. Il s'agit d'interpréter le nom d'Athéna *la trois fois née*. (ΤΡΙΤΟ-ΥΝΕΙΑ) : de la *sagesse* en effet sortent trois choses : *bien penser* (εὖ λογίζεσθαι), *bien dire*, (εὖ λέγειν) et *faire ce qu'il faut* (πράττειν a.

δει). A la faveur du nom de la « trois fois née » le terme du *bien parler* a été conservé à son rang. Il faut constituer le schéma ainsi :

1	2	3
<i>Bien penser.</i>	<i>bien dire.</i>	<i>faire ce qu'il faut.</i>

L'invention consiste :

1° A avoir distingué une fonction de *sagesse*, et une fonction nouvelle traduisible comme *pensée à la démarche correcte*. Le nom qui y correspondrait serait le *logisme* (Fr. 2) ;

2° A avoir formulé la notion du *devoir* (πράττειν à δει).

Le schéma de la communication du maître à l'élève survit sous la forme :

« Si un homme *entend avec intelligence* mes formules, il *fera* « beaucoup de choses dignes d'un homme qui vaut, et il *évitera* « d'en faire beaucoup de mauvaises. » (Fr. 35).

Et sous la forme :

« C'est intempérance que de *tout dire* sans rien vouloir *écouter*. » (Fr. 86).

Le changement se laisse décrire :

1° La relation du *maître parlant* à l'*élève écoutant* n'est plus vivante. Le disciple n'ouvre plus les oreilles pour recevoir du maître la leçon qu'il redira comme un *second parlant*. Auditeurs ou lecteurs comprennent des formules. Ce qui a été perdu, c'est la communication de la bouche à l'oreille. Ce qui a été gagné, c'est la circulation des formules dans le public. Ce qui a été changé, ce sont les mœurs de l'enseignement.

Le maître ne formule plus une exigence à l'adresse d'un disciple de choix : il formule un avertissement d'ordre général. Il condamne le bavardage ; il recommande la réserve du silence. Il décrit l'attitude de l'homme qui vaut. Les mots sont les mêmes, mais ils n'ont plus la saveur évocatrice des mœurs de l'initiation ;

2° On demande à l'homme de *comprendre* et de *faire*. Il vaut mieux qu'il ne parle pas beaucoup, ou qu'il ne parle pas du tout. La formule aj'pute avec subtilité ; *faire* et *ne pas faire*. On a donc perdu le sens d'une faute originelle de mal parler. Mais on a découvert la vertu de l'abstention. A-t-on découvert en même temps la faute par omission ?

Persistance d'une problématique ancienne. La relation de maître à élève est remplacée par l'expérience. Le vrai maître c'est l'expérience. Pour les incapables et les sots, le maître c'est la mauvaise expérience :

2° Inséparable de la constitution de l'organisme vivant et de sa disposition présente (Fr. 106-108) ;

3° Inséparable de la disposition des choses alentour (Fr. 105 et 106).

Il faut donc intégrer *l'homme à son ambiance et à son paysage*. Cependant la pensée tend bien à se ramasser : de préférence dans le sang autour du cœur. Chaque cœur constitue donc un *centre de rassemblement*, pour quelque chose que la doctrine appelle un *noéma* (Fr. 105, v. 3).

φρονεῖν c'est : *être d'accord avec toutes les choses co-présentes*. Autrement traduit : *la sagesse du présent*. C'est moins une science qu'un état : un état qui déborde les frontières d'un corps d'homme, et même déborde les frontières d'un présent simplement temporel. Cela grandit dans l'espace et dans le temps. Dans cette doctrine, les étapes de l'organisation coïncident avec les progrès de la méditation. Un paysage signifie une sagesse ! Mais si l'organisation sphérique homogène reste le meilleur type de l'organisation, il faut en conclure que la meilleure sagesse reste celle que la sphère signifie : c'est *jouir pleinement de sa force* dans la solitude alentour. Cet état converse-t-il ou reste-t-il silencieux ?

Omphaié et Siopé. La question se pose, et se pose précisément dans ces termes, parce qu'Empédocle possède une catégorie de la *parole* et du *silence* (Fr. 123, v. 3). Au témoignage de Théophraste, Parménide possédait déjà la même catégorie (D. K. A, 46) (1). Dans le style théophrastique, la parole et le silence apparaissent tout à fait laïcisés. Dans le style empédocléen, Omphaié et Siopé sont des déesses de la suite de la grande Déesse. Pour prendre le style juste, il convient de se placer entre deux : au point où quelque chose se manifeste quand l'homme parle, ou quand significativement il se tait. Quand aussi significativement *la chose se tait*, exerçant son impact sur une sensibilité ouverte à la révérence et à l'émerveillement.

Il est bien clair que Siopé appartient au côté *négatif*, et que pour Parménide au moins c'est un côté mauvais. Il aurait beaucoup mieux valu ne pas susciter en la nommant la forme de cette inexistence. Malheureusement l'homme a inventé un mot pour dire le cadavre ! Dans un arrangement de formes menties, un *état de mort* apparaît et n'apparaît pas : perception de l'ombre, du froid et du silence ! En vérité, *l'état de ce qui est* se définirait plutôt à

(1) «... Il dit"que le cadavre est imperceptif à la lumière, à la chaleur et au son (phoné) parce que le feu s'est retiré, mais qu'il est perceptible au froid, au silence (siopé) et d'une façon générale aux contraires négatifs... »

l'aide de la catégorie *de la parole*, qu'à l'aide de la catégorie du *silence*. La forme qui le signifie est la Sphère égale à elle-même.

Maintenant, les contraires parménidiens n'ont pas été nommés *parole et silence*, mais exactement *son et silence* (phoné, siopé). Là où les contraires régissent, il ne s'agit pas de parole il s'agit du *bruit que fait la langue*. La vraie parole ne fait pas de bruit ! Le choix des mots suppose que cet âge de culture ait soigneusement distingué le *bruit que fait la langue* et la *parole sensée*. L'un est phoné. L'autre alternativement ou successivement : *logos, logos et noéma, noéma*. Tout se passe comme si le logos avait été sacrifié, afin qu'on pût mieux séparer le *sens* et le *bruit*. Il est donc vraisemblable que cet âge de culture a débattu la problématique commune : lequel vaut le mieux, *la conversation intelligente avec des pairs*, ou, *la jouissance de sa force dans la solitude*? Elle aurait inventé une troisième réponse : ce qui vaut le mieux, c'est un *silence plein de sens*.

Des réponses de ce type s'adressent à une problématique commune et relativement populaire. Dans un discours plus sévère, elles s'expriment avec des mots plus différenciés, et prennent un sens aggravé. Tient-on absolument à mettre un nom sur chacune d'elles ? Il semble plutôt qu'on doive plutôt attribuer à Héraclite la première :

I. — Ce qui vaut le mieux, c'est la *conversation entre amis* capables de s'entendre. Dans la maison où les élèves rendent visite à leur maître, les dieux aussi sont toujours là ! La réponse a été aggravée jusqu'à former le sens : entendez-vous avec la Chose qui est au fond des choses.

II. — A Parménide la réponse : Ce qui vaut le mieux, c'est un *silence plein de sens*. On peut le comparer à une route qui se refermerait sur elle-même : scandée par des signes ou des bornes, on la commence par l'un ou l'autre, et on met le point final quand on a fait le tour.

III. — A Empédocle la réponse : Ce qui vaut le mieux, c'est *jouir de sa force dans la solitude*. La solitude rassemble en un seul Cœur les sens les plus précieux de toutes les leçons, de toutes les histoires : histoires d'hommes, de bêtes, de plantes et même de dieux.

Il est possible que la diversité des réponses corresponde à une diversité de *l'éthos*, selon les deux modes principaux de la culture hellénique. Selon le mode ionien, ce qui vaut le mieux c'est la *conversation intelligente*. Selon le mode dorien, ce qui vaut le mieux c'est un *silence plein de sens*. D'un côté, le scénario de l'entretien entre maître et élèves. De l'autre, le scénario de l'ambassade : l'envoyé communique son message sans discourir, rien qu'avec un geste hautement significatif.

— Au fragment 8, vers 17, la route barrée est dite :

« ἀνόητον - ἀνώνυμον »

« Impensable, in-nommable.

— Conjugué positivement :

« χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ἔόν εμμεναί' »

« Il faut que *le dire et le penser* de l'être soit. »

« Il faut *dire et penser* que l'être est. » (Fr. 6, v. 1).

— L'enseignement solide de certitude inébranlable est dit :

« - - πιστον λόγον ἠδέ νόημα »

« Chose *dite et pensée* tout à fait certaine. » (Fr. 8, v. 50).

Lus avec la même méthode, les vers difficiles 34, 35, 36 du fragment 8 livrent le secret de la formation d'un groupement plus riche.

« ταῦτον δ'έστ-ι νοεῖν τε καὶ οδνεκεν νόημα »

« οὐ γάρ άνευ του ἔόντος ἐν φ πεφατισμένον ἔστιν

« εὐρήσεις τό νοεῖν . »

« C'est la même chose que *Penser* et la *pensée* : que c'est.

« Car sans *l'être* en lequel la chose a été dite

« Tu ne trouveras pas *le Penser*.

Ces vers seraient développables ainsi :

« C'est la même chose que *Penser* et le *pensé-dit*: que c'est.

« Car sans *l'être* en lequel la chose a été *pensée-dite*

« Tu ne trouveras pas *le Penser* »

Cela voudrait dire que *Penser* ne se pense pas tout seul à part. *Penser* tient à la chose : *le pensé et le dit de l'être*. Le vers 50 l'appelle un *Logos-et-Noéma* : bien plus solide qu'un arrangement de choses ou de mots. *Logos-et-Noéma* est pensé et dit dans *l'être même*. *Penser* tient donc à *l'être*. S'il n'y tenait pas, si on le trouvait seul à part, il y aurait autre chose à côté de l'être : ce qui est impossible.

La chose pensée et la chose dite se trouvent soigneusement *séparées* et *rapprochées*. Elles se rassemblent dans l'être. Elles se sépareraient hors de l'être. Mais hors de l'être rien n'est. *Rien que penser* n'existe donc pas ! Il n'y a pas dans cette doctrine l'équivalent d'une *Pensée* qui se pense. Comment a-t-on pu la méprendre pour un idéalisme ? *Rien que dire* n'existe pas non plus. Il ne faut ni le penser ni le dire. Si on le dit quand même, par un usage aberrant de la parole, on ne fait *rien que nommer* des mots qui ne sont *rien que des mots*. Il ne faut ni le dire ni le faire : mais on le fait quand même ! Un phénomène surgit qui n'est rien qu'un assez méchant bavardage !

Maintenant, que l'on retourne à la généalogie du schéma (cf. chapitre précédent). A la troisième phase, le schéma tend à se constituer à trois termes : un couple, *dire et faire*, dominé par *être sage*. Avec Parménide l'équilibre change :

1° Le *Faire* tombe tout seul dans le domaine phénoménal ;

2° Un couple polaire se forme : *Penser et Dire*;

3° Un troisième terme supérieur domine le couple : *être*;

i° Parler sans penser tombe au rang de *rien que dire*: du vide et du bavardage.

Le schéma tend donc à se constituer ainsi :

<i>être</i>	I. Le Logos.
<i>penser et parler</i>	

Faire

II. Le phénomène.

On dirait que le mouvement de la pensée grecque tend à recreuser sous la chose *la première nommée* un vide qu'il faut sitôt combler en nommant plus haut un *tout à fait premier*. Ainsi, à la phase précédente, un *être sage* domine le parler et le faire. A la phase parméniennne, un *être* domine le penser et le parler. Ce mouvement a son parallèle dans la pensée cosmogonique. On soutiendrait même à bon droit que les hiérarchies cosmogoniques se sont enrichies par l'addition de nouveaux noms posés au commencement. Hésiode avait eu l'idée naïve et géniale de mettre tout à fait au commencement *du vide* ou un trou. Peine perdue ! les successeurs ont nommé quelque *UN* au fond de ce trou. En nommant *l'Être*, Parménide aurait voulu prendre pied sur une *base tout à fait solide*. L'Être parménienn vit en correspondance émotive avec la grande Gaia, siège solide pour les hommes et pour les dieux ! Héraclite était-il plus profond en nommant un *être-sage*, dont le nom ne cesserait de cacher un *sens inaperçu* par derrière ? La correspondance émotive vibrerait ici en accord avec le Chaos !

Il est vain de chercher à établir des correspondances ou des traductions terme à terme avec le matériel cosmogonique. Il faut laisser ce jeu aux théologiens de basse époque qui l'ont pratiqué avec une espèce de perversité. La correspondance simplement émotive, simplement entr'aperçue, aide à fixer le sens de la visée principale. Pour Parménide : plénitude d'être, sécurité inébranlable. Pour Héraclite : l'énigme que le premier nom cache en le découvrant. L'un vit si l'on veut davantage du côté de la *Terre*, l'autre davantage du côté du *Trou sans fond*.

Le schéma parménienn laisse son rang à la fonction de parler, pourvu que *penser, parler et œuvrer* marchent ensemble. A cet égard, il développe ce qui était implicite dans l'expression *épéa*

Pour Parménide l'erreur et l'errance ont commencé parce qu'on a donné deux noms à deux formes : en séparant la Lumière de la Nuit, et en posant leurs signes à part. L'insistance sur la fonction de nommer se place à mi-chemin entre la magie du verbe et la simple comparaison : un poème est comme un monde, un monde est comme un poème. Un arrangement de formes, et un arrangement de mots, suffisent l'un et l'autre à *créer l'illusion*. Si le mensonge avec les mots est le plus grave, c'est parce que l'homme a appris en premier lieu à se défier de *l'image à la belle apparence*. Il a appris ensuite à se défier de *la parole à la belle apparence*. Il a appris à formuler les règles d'un poème qui ne tromperait pas : la *démarche d'un logos* qui serait toute autre chose qu'un *arrangement de mots à moi*.

Or, il existe aussi chez Empédocle une notion de l'illusion créée par les formes : un peintre crée avec des couleurs, des arbres, des hommes, des femmes, des oiseaux, des poissons, et même des dieux (Fr. 23). L'apparence du monde ressemble à une surface peinte. Les hommes experts dans l'art des peintres savent comment cela se compose." On sépare des masses, on les met en ordre : que l'ordre soit par secteurs contrastés de couleurs, ou par couronnes alternées d'ombre et de lumière, dans tous les cas cela fait un *cosmos*. De même, l'homme expert dans l'art du verbe, ne sait-il pas comment le poème se travaille ? On sépare des signes à valeur positive, et des signes à valeur négative. On expose un projet (1). Empédocle possède pour le dire des expressions techniques. Ce vocabulaire et ces modèles appartiennent à une culture parfaitement consciente des moyens de son art.

On ne fait donc pas une hypothèse exagérément aventurée en supposant que les hommes de cet âge de culture ont débattu la problématique : qu'est-ce qui ment le mieux, la *chose montrée* ou la *chose dite*? Ils ont conclu : les deux mentent. Mais il est plus grave de mentir avec des mots, parce que les mots ont l'air de dire la chose en clair. Les hommes honnêtes de cet âge de culture ont donc soigneusement séparé la *démarche du Logos* qui n'est pas fait pour tromper, et les *signes d'un arrangement* fait pour tromper. Parménide appelle l'un *pistos logos*, l'autre *cosmos épéôn* (πιστός λόγος-κόσμος ἐπέων). Il n'est pas sûr qu'Empédocle ait distingué un *logos* et un *mythos*. Mais il a formé une notion bien claire de la *démarche du logos*, quand le logos n'est pas fait pour tromper (Fr. 17, v. 26). La démarche implique une structure, le mètre, les mots bornes, et la façon d'emboîter les phrases. Quant aux

(1) Expression technique (Fr. 17, v. 15).

« πηφάουσων πείρατα μύθων -

hommes malhonnêtes de cet âge de culture, ils manient les signes en maîtres de l'illusion et des prestiges.

Les métaphores empédocléennes pour le *logos* sont la *source* et la *rouie*. La source vient de l'intérieur et coule par la bouche. Elle a un débit : « on tire un logos d'un autre logos » (fr. 35, v. 2). La route doit être une *voie simple*. Il convient « d'aller jusqu'au bout d'une voie simple », et de ne pas « *attacher des têtes contraires les unes aux autres* » (Fr. 24). Qu'est-ce que cela veut dire ? L'expression « *les têtes du discours* » revient dans Pindare :

« ... Les têtes des discours sont tombées dans la vérité. » (O1. 7, ant. 4).

«... Si tu sais entendre la tête des discours... » (Pyth. 3, ant. 4).

Ces têtes désigneraient quelque chose de tout à fait précieux : le *sens*, et même un sens difficile à trouver, tel celui des formules oraculaires. Les deux démarches désignées par les expressions techniques : *suivre une seule route*, *nouer des têtes contraires*, correspondraient à : *avancer de sens à sens avec l'aide des mots*, et à *associer des sens contraires*. Plusieurs démarches peuvent être condamnées sous ce chef : la démarche capricieuse par association d'un Pindare ? Le double sens caché dans les formules oraculaires ? Ou tout simplement, le va-et-vient en : *il est* », « *il n'est pas* », tel qu'il se pratique sur la troisième voie de Parménide. A nouveau alors le sens d'Empédocle tomberait tout près du sens de Parménide.

Comparés sous cette lumière, le plus magicien des deux n'est pas celui qu'on pense. En effet, Parménide montre à l'élève deux modèles : un modèle pour un *pistos logos*, un modèle pour un *arrangement de mots*. En lui montrant le second modèle, d'ailleurs mensonger, il lui apprend à distinguer l'un de l'autre. Il pose un arrêt à son errance, en le dispensant de chercher plus loin autre chose, et quelque chose de pire. Empédocle, lui, ne se permet pas des exercices aussi dangereux. Tout ce qu'il donne est bon à croire. La leçon des racines est faite à la portée d'un enfant d'homme, et ne l'installe pas dans une sécurité inébranlable. La genèse des choses ne ment pas !

Maintenant, Parménide témoigne d'après la déesse. La déesse a donc elle aussi prononcé un *logos* suivi d'un *arrangement de mots*. Venu de ce fond, le second discours dispose les masses telles qu'elles apparaissent fatalement aux mortels, après que les mortels eurent par un usage maléfique de la parole, créé l'illusion. Car l'homme garde la fonction de parler, et la première faute a consisté à mal parler ! On comprend mieux le dédoublement de la déesse parméniidienne : une *bonne* accueille et instruit, une *redoutable* préside à de funestes accouplements. Empédocle, lui, ne possède qu'une seule déesse et une Bonne. Le malheur est qu'hommes et

pour « les *soins purs* » d'Empédocle. L'élève doit écouter et méditer en silence, ne pas regarder avec des *yeux qui ne fixent pas le but*, ne pas écouter avec des *oreilles pleines de bruit*, ne pas prendre avec la langue, mais :

« - - κρῖναι θε λόγῳ πολύδηριν ἰλεγχον
« ἔξ ἐμέθεν ρηθέντα. »

« ... juger avec un *Logos* l'exposé litigieux, énoncé de mon fond « à moi... » (Fr. 7, v. 5).

Que désigne en cet endroit *le logos*? A-t-on seulement fait remarquer que le vers rapproche *quelque chose de prononcé*, par moi ou de mon fond, c'est-à-dire *du fond de la déesse*, et un *logos* ayant fonction de le discerner, c'est-à-dire de discerner le divin ? Faut-il traduire par *sens critique*? La nuance juste serait plutôt donnée par opposition avec ce qui vient avant. Par opposition avec *des yeux qui ne fixent pas le but*: un *regard sans yeux qui fixe le but*. Par opposition aux *oreilles pleines de bruit*: une perception qui forme *le sens sans aucun bruit*. Par opposition à la langue: un organe privé de saveur et de bavardage. Bref, une fonction qui choisit *silencieusement d'un seul trait droit et sûr*. Elle ressemblerait alors à une *skepsis*, ou à la *gnomé* héraclitienne.

Le second passage en question dit :

« ἐν τῷ σοι παύω πιστον λόγον ἡδε νόημα
« ἀμφὶς ἀληθείης ἴδῳξασ δ'ἀπό τοῦθε βροτείας
« μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. »

« Avec ces mots je mets pour toi un point d'arrêt au sûr *Logos* « *et noéma* de la vérité. A présent apprends à connaître des repré-
« sentations simplement humaines, en écoutant *un arrangement*
« *trompeur de mots à moi*. » (Fr. 8, v. 50 à 52).

Le maître demande bien à l'élève : 1° d'écouter ; 2° d'exercer une fonction de discrimination, en séparant, sur l'exemple, le *logos* qui vient d'être achevé, et *l'arrangement de mots* qui va être entamé. Le *logos* désignerait alors le fragment de poème juste achevé, avec son contenu. Parménide emploie donc le *logos* pour désigner un *enseignement mis en vers*, et une *fonction* chargée d'en discerner la qualité divine.

Un élément de solution serait fourni encore par les deux symboles usuels de la fonction de parler : le *trait de l'arc* et la *route*. L'image qui fait le lien associatif entre les deux est *le char lancé sur la route*. Le trait de l'arc vise et vole droit au but. Le char court au bout de la route. Pour la techné des chanteurs, le symbole de la route désignerait précisément, et même techniquement, la *structure rythmo-poétique* accordée à l'inspiration. Elle comporte une manière

d'emboîter les mots et d'enchaîner les phrases. De grands signes jalonnent comme des bornes la route de Parménide, Si les symboles ne trompent pas, exercer le *Logos* ne voudrait rien dire d'autre que : prendre la route et monter sur le char. C'est-à-dire pratiquement, répéter le poème en assumant son rythme et sa démarche : avec le rythme, l'élan qui le commande ; avec la démarche, la règle qui l'assure ! U faut prendre le même élan et obéir à la même règle : on réussit à chanter le même poème d'un mouvement spontané.

On comprend mieux alors comment il se fait que le même mot désigne tour à tour, tantôt un morceau de poème, tantôt une fonction critique. Il ne s'agit pas de juger en exerçant ce que le moderne appelle le sens critique. Il s'agit de réciter le même poème du fond de la même inspiration. On sait alors, de savoir inébranlable, d'où cela vient et ce que cela vaut !

Le schéma de la transmission du maître à l'élève se trouve replacé à l'origine, sous la forme imaginaire d'un dialogue entre la déesse et le voyageur. Les personnages changent de rôle : le maître se fait l'élève. Dans le rôle de l'élève, quand il se retourne, il rencontre... un personnage féminin. La déesse l'a reçu, elle lui a pris la main droite, elle a prononcé' un *épos* en s'adressant à lui (Fr. 1, v. 22, 23). Transposé des mœurs de l'enseignement en fantaisie, le scénario s'habille en conversation intime avec une grande dame. Est-ce pour l'attrait éternellement humain de l'intimité de la grande dame ? Ou faut-il songer à quelque mimodrame rituel dans les cultes italo-siciliotes de la Bonne Déesse ?

Témoignage empédocléen.

Empédocle appartient par l'âge à une génération qui a i«t mûrir les caractères et les structures d'une mentalité apparentée à la moderne. Par la qualité conservatrice du vocabulaire, et par la qualité religieuse de la sensibilité, il appartient à une mentalité différente. La formule n'est pas toujours facile à lire. Il faut savoir la retrouver sous des énoncés rompus, et des enjolivements de style baroque. Si on sait la lire pourtant, elle fournit des indications pour l'articulation de l'exposé. Voici le schéma :

1. Du fond de la Muse, moi le maître, je parle.
2. Toi Pausanias)f^u toutes avec la « phrèn » φρήν.
I tu apprends avec le « nous » vous.
- ο ἄ . , . , \ tu laisses la chose s'enfoncer dans tes entrailles.
3. Ἄγαντ ἑκούτῃ
t tu l'entretiens avec des soins purs.
4. La chose dite pousse toute seule. Elle reste présente.
ou, avec une variante :
3. Ἄγαντ ἑκούτῃ tu regardes autrement toutes choses.
4. Tu possèdes la sagesse de la chose présente.

nouilles qui fournirait la formule rituelle pour l'examen de probation juxtapose la *gnomé* à des *logoi* (1).

«... βστις άπειρος τωώνδε λόγων ή γνώμην μή καθαρεύει.»

«... qui est inexpérimenté dans la formule ou non purifié de « conscience... »

On augurerait donc que le sens héraclitéen de la *gnomé* se situe quelque part entre le sens sacré de la *gnomé* des rites, et le sens sophistiqué de la *gnomé* des grammairiens théologiens. On peut conserver celui-ci : une disposition faite avec l'intuition du devin, le coup d'œil de l'archer, et le coup de main du pilote. Elle est toute divine quand elle imite la manière de l'Archer Devin, Apollon, ou du dieu protecteur des pilotes.

(1) Grenouilles, v. 354. Il est possible encore qu'Aristophane parodie des héraclitéens. Ou que la formule rituelle ait été réformée par des théologiens qui avaient appris à distinguer le sens et les paroles. Telle qu'elle elle sonne étrangement savante.

CHAPITRE IX

LA PAROLE ET LE SILENCE

(Suite et fin)

On peut éclairer en les grossissant les détails d'un tableau : ils acquièrent une valeur toute différente. Il faut ensuite reconstituer l'ensemble en respectant la hiérarchie des valeurs, mais les valeurs nouvelles acquises demeurent et modifient la vision de l'ensemble. Il en est de même quand on pratique dans les textes la cueillette des mots. Les vocables recherchés acquièrent des valeurs singulières accrochant l'intérêt principal, au point de changer les lignes d'interprétation. Quand il s'agit des grands pré socratiques, on obtient facilement des bouleversements. Ces gens-là écrivaient peu, en utilisant des schémas qui ne sont pas encore ceux d'une civilisation du livre. Il suffit souvent de faire ressortir la structure inaperçue d'un schéma, ou de mettre en valeur autrement un terme, pour que le « Cosmos de mots » prenne une autre figure. Les mots ont dans ces textes la valeur de pages de la civilisation du livre, et de livres de la civilisation du bavardage.

Quand il s'agit du mot *Logos* la vision est fortement troublée par le fait qu'il est devenu une hypostase dans la tradition grecque ultérieure, et un Dieu dans la civilisation chrétienne. Il faudrait pouvoir oublier cette histoire pour ne pas commettre la faute d'éclairer préférentiellement ce vocable singulier, ni par réaction de l'aplatir. Les résultats de l'investigation dans les textes héraclitéens donnent ceci :

- Le Logos est un sujet de choix pour-le verbe être.
- Toutes choses au monde naissent et meurent conformément au Logos.
- L'homme et le Logos vivent entre eux dans la relation : *se rapprocher* et *s'écarter*.

Par l'homme il faut entendre : moi le maître, *premier à parler*; des élèves *capables d'entendre et de parler*; Tes autres hommes qui sont incapables d'entendre ni de parler. Leur *geste* et leur *bavardage* se produisent conformément à un Logos .qu'eux-mêmes ne savent ni entendre, ni parler.

condensation de son *histoire* en formules.» C'est *le plus précieux* de l'homme, et c'est même sa *portion divine*. La tragédie eschylienne agrandit l'histoire de l'homme à la mesure de l'histoire d'une lignée : elle grandit depuis une faute à l'origine, à travers la série noire des fautes et des malheurs, jusqu'à une issue prévue par les oracles. Les chanteurs en tirent la leçon, acquise au prix de l'expérience vécue et du malheur. L'ode pindarique agrandit la victoire de l'homme à la mesure d'une victoire de sa lignée et de sa cité, avec une histoire dont les racines plongent dans l'histoire des dieux fondateurs. Le métier des chanteurs consiste à tirer la leçon sous forme de *gnomes* : il se forme un trésor de *formules de sagesse*, ou un trésor de *pensées sages*. Les pensées sages en enfantent d'autres : le trésor grandit *dans l'âme*, ou le long d'une tradition enracinée *dans un nom*.

C. Groupe 1, 2, 50, 72.

La leçon de ma sagesse est et n'est pas la même que la *Leçon de la Sagesse*.

«Ce Logos étant Chose Commune, la foule vit comme s'ils « possédaient chacun une sagesse à soi. »

« Pour ceux qui ont entendu non pas moi mais le Logos, il est « sage de tomber d'accord tous ensemble (pour confesser : « tout « est un »).

« Toutes choses arrivent selon le Logos. »

« Ce Logos, avec lequel ils entretiennent une conversation « constante, ils s'en écartent... »

La *leçon de l'histoire* s'agrandit à la mesure de tout. Un homme sage en tire *un trésor de pensées divines*, un *recueil de dits de sagesse*. Le trésor se laisse *rassembler* dans l'or pur de peu de mots, et même dans l'or pur d'un silence plein de *sens*. Si ce n'est pas *rien que Sens*, c'est au moins *peu de mots avec beaucoup de Sens*.

Maintenant que l'on rapproche :

« Toutes choses arrivent selon *le Logos*. » (D. K. 1)

« Toutes choses arrivent selon *l'Éris et le Chréon* (Guerre et « Nécessité). » (DK. 80) (1).

Est-ce formuler une conclusion trop hasardeuse que de choisir *le nom de la Guerre* entre les autres pour dire *le sens de la formule*? Plus précisément, d'après le fragment 80 : *Dikè et Eris c'est Un*. Une expression entre les autres pour dire la loi de l'identité des contraires.

(1) Nous rappelons l'analyse structurelle de G. S. Kirk pour le fragment 80 :

a b c d

La Guerre est partout. Ordre naturel des Choses est la Guerre,

b a c

partout les choses arrivent selon la Guerre et l'ordre naturel des choses.

D. Fragment 31 b.

« Terre coule en Mer, et Mer est mesurée selon le même Logos, « tel qu'il fut au commencement. »

Une expression quasi-scientifique pour la loi de l'identité des contraires appliquée à la mutation des formes donnerait : les formes du Feu changeant, une chose reste constante : la *proportion* entre les formes, ou la *mesure* de leur substrat.

Aussi longtemps qu'on peut se contenter de sens très simples, tout près de la tradition commune ou de l'expérience vécue, il vaut mieux les garder. On ne peut pas toujours s'en contenter, et il faut chercher des mots pour dire des choses plus difficiles. A se plier à cette discipline, on gagne de voir la philosophie naissante pousser hors de sa terre natale. Il n'est dans aucun cas nécessaire d'opérer une hypostase du Logos. Mais il y a des motifs sérieux de conclure : *Logos*, dans son emploi original et singulier, fait un *sujet convenable pour le verbe être*.

La gnomé. Il y a place dans le vocabulaire héraclitéen pour un emploi pluriel, et pour un emploi singulier de Logos. Il y a place de même pour un emploi pluriel, et pour un emploi singulier de *gnomé*.

Maintenant, dans leur emploi pluriel les *gnomai* désigneraient tout simplement des pensées de sagesse, des énoncés gnomiques. Le sens est tout à fait de tradition, puisqu'il désigne des pensées à la mode de celles des sept sages. Lu avec le sens traditionnel, le fragment 78 donne :

« La manière d'être humaine ne possède pas de pensées sages. »

« La manière d'être divine possède les pensées sages. »

L'homme passe en dieu quand il accepte de s'échanger contre un trésor de pensées sages : qu'il soit rassemblé dans son âme, ou qu'il soit rassemblé le long de la tradition. Il est amusant de conserver à *Êthos* le vieux sens d'un habitat. Le fragment donne alors :

« La maison de l'homme est vide de gnomes. »

« La maison du dieu est pleine de gnomes. »

L'image est bien de tradition, puisque c'est précisément celle qu'Alcibiade relève pour décrire Socrate. On dirait d'une armoire ouverte pour découvrir çes figurines de petits dieux. Les pensers divins sont comme des petits dieux habitant la maison : on tiendrait conversation avec eux et ils tiendraient conversation entre eux. Que l'on rappelle encore les sentences inscrites dans le marbre sur les murs des temples : une maison divine est toute bruisante de belles pensées. Dans une maison humaine et trop humaine, il n'y a rien de plus à faire que de causer avec les murs.

dont il réclame la *vraie présence*. Tels seraient *les uns*. Les autres : des hommes qui n'ont jamais écouté aucune leçon. Dans la terminologie des mystères, des initiés et des non-initiés. Au reste, les premiers sont de mauvais élèves : écouter ne leur profite de rien. Dans la terminologie des mystères ; l'initiation les a laissés comme devant ! Formerait-on un sens trop subtil en ajoutant : s'ils étaient *présents*, il n'y aurait plus pour eux *d'avant* ni *d'après*. La Chose est là et parle assez clairement à qui sait entendre !

Lue ainsi la phrase dirait :

— S'ils sont capables, ils ont déjà entendu ce que disent les choses.

— S'ils sont incapables, ils n'entendront jamais ce que dit un maître.

Et elle ferait... une curieuse ouverture à un traité didactique ! Mais les dits et travaux d'Héraclite, constituent-ils un traité didactique ? Ne constituent-ils pas un tissu d'énigmes bonnes pour mettre à l'épreuve la capacité des candidats élèves ? Faut-il admettre que, pour quelques élèves au moins, le contact du maître aurait servi de réveil ? Au contact du maître le réveil se ferait, pour qui en est capable, totalement et d'un seul coup.

En résumé, il faut tenter une traduction :

1. — του δέ λόγο« τοῦδ' έόντος
1. — Ce Logos, tel que ma leçon le donne, il est.
2. — άεί άξύνετοι γίνονται άνθρωποι,
2. — Les hommes demeurent toujours incapables de l'entendre,
3. — καί πρόσθεν ή άκούσαι και άκούσαντες τό πρώτον.
3. — Et avant qu'ils l'aient écouté, et après l'avoir écouté pour la première fois.
4. — γινομένων γάρ πάντων κατά τον λόγον τόνδε,
4. — Toutes choses au monde naissent et meurent selon le Logos.
5. — άπειροισιν έόικασι πειρώμενοι
5. — Mais les hommes paraissent dénués d'expérience, même quand ils font l'expérience
6. — καί έπέων και Ιργων τοιούτων όκοίων εγώ διηγεύμαι,
6. — des dits et des travaux, tels que moi je les expose,
7. — κατά φύσιν διαίρων έκαστον και φράζων δικως εχει. :
7. — découpant chaque chose selon sa nature, et arrangeant les signes pour dire la chose comme elle est.
8. — τούς δέ άλλους ανθρώπους λαθάνει όκόσα έγερθέντες ποιούσιν,
8. — Quant aux autres hommes, ce qu'ils font éveillé leur échappe,

9. — δικωσπερ όκόσα εύδοντες επιλανθάνονται.

9. — Juste comme ils oublient ce qu'ils font endormis (1).

(1) Nous avons renoncé à faire état de la bibliographie italienne. Mais nous ne pouvons passer à cet endroit sous silence l'interprétation proposée par A. Pagliaro (Saggi di critica semantica = « Eracliteo i il logos », p. 130 et suivantes = Florence 1950) : venue à notre connaissance après l'achèvement de ce travail, grâce à la complaisance d'un collègue qui nous a aidé à le lire. Les articulations fines de la pensée ne sont pas faciles à saisir, pour qui lit l'italien avec le latin et le français.

L'interprétation se fonde bien sur l'opposition des « éréa » et des « erga » : l'un entendu au sens de l'expression verbale, y compris la phonation sonore, l'autre entendu au sens du phénomène et de l'événement. Le « logos » est la pensée dans son organisation discursive : le mouvement de la conscience tel qu'il s'objective sous forme linguistique. L'idée d'Héraclite serait que le même logos s'objective sous deux formes : d'une part sous la forme de l'expression verbale, significative et sonore à la fois, d'autre part sous la forme du phénomène organisé. Il faudrait lire la phrase ainsi :

« Ce logos, tel que je le prononce, est toujours-f-les hommes se montrent incapables de l'entendre+et avant qu'il ait résonné à leur oreille+et après quand il résonne pour la première lois. »

« L'événement se produit selon le logos4-mais les hommes ont l'air de n'avoir jamais fait aucune expérience+même quand ils font l'expérience+du discours et de l'événement-f dans l'ordre où moi j'expose l'événement en distinguant chaque chose selon la nature et en l'interprétant comme elle vient... »

Nous nous excusons à la fois de mal traduire la pensée de A. Pagliaro et de juxtaposer une traduction à nous. C'est seulement pour préciser notre pensée. Celle de A. Pagliaro a naturellement plus de chances d'être la bonne. Étant d'accord sur l'idée maltresse : à savoir que le même logos se montre et dans le discours du maître et dans l'événement au monde. À. Pagliaro insiste sur le logos avant son expression verbale, donc dans les choses, et après son expression verbale, donc dans les phrases. Nous avons insisté à cette place sur la transmission de la bouche à l'oreille : avant et après le premier contact de l'élève avec un maître. Pour mieux faire sentir les différences, voici une autre traduction en regard :

« Ce Logos, tel que je l'enseigne, est là-présent+les hommes demeurent toujours incapables de l'entendre+et avant avoir écouté et ayant écouté la première fois ».

« L'événement se produit selon le logos+mais les hommes ressemblent à des candidats non éprouvés+même étant éprouvés+en dits et travaux+tels que moi j'expose en découpant selon la nature et en mettant les sens en phrases... »

A tort ou à raison, nous avons formé cette idée que *l'œuvre* propre au maître enseignant est de mettre les choses en mots. Ceci suppose un *découpage* du phénomène et de l'événement. Ceci suppose un *arrangement des mots* obéissant au mouvement naturel. Est-il même possible que le maître ait fait l'épreuve de ce travail singulier qui consiste à découper des phrases et à composer entre eux les mots ou à les construire : à un âge où le grec était écrit sans séparation de mots et sans ponctuation ? Ce travail serait alors le modèle pour l'intelligence du même travail transposé au contexte phénoménal ?

Autrement dit, nous avons entrevu et progressivement découvert cette idée que : une expérience d'artisan en formules se cache derrière la conception héraclitéenne des choses. Si nous avons bien entendu la pensée de A. Pagliaro, ce maître aurait bien plus tôt et bien mieux élaboré le principe d'une interprétation « linguistique » d'Héraclite.

On comprendra mieux en se référant à sa lecture originale du fragment 32. Il la découpe de façon toute nouvelle en ponctuant fortement avant le « mounon ». « Hen to sophon » tombe alors de la phrase, pour être regroupé autrement, comme fait par exemple H. Gomperz. La phrase se lit avec le nom de Zeus pour sujet :

Pour comprendre l'analyse de G. S. Kirk, que l'on partage aussi la page en trois colonnes. Les titres ne sont pas les mêmes :

<i>1^{er} chef d'accusation</i>	<i>reproche direct</i>	<i>2^e chef d'accusation</i>
Le Logos étant tel que je l'expose,	les hommes se montrent toujours incapables de l'entendre,	et avant d'avoir écouté, et après avoir écouté pour la première fois.
Quoique toutes choses arrivent selon ce Logos,	les hommes sont comme des gens sans expérience,	même quand ils font l'expérience des dits et des faits tels que je les explique ± en distinguant chaque chose selon sa constitution, en exposant chaque chose comme elle est.
tout ce qu'ils font quand ils sont réveillés	leur échappe, juste comme ils oublient	
ce qu'ils font endormis.		

Le fragment est entendu tout entier dans le sens d'une accusation contre les hommes et leur stupidité. Il y a deux chefs d'accusation. 1^o : le Logos existe et les choses arrivent selon lui, mais les hommes ne savent pas le reconnaître dans leur expérience ; 2^o : moi je me donne la peine de les enseigner, mais les hommes n'entendent pas la leçon. Le reproche direct s'adresse aux autres hommes.

Les propriétés du Logos ressortent moins, et sont données accessoirement à l'affirmation qu'on l'expérimente en toutes choses. Ce qui ressort au contraire, avec les deux chefs d'accusation, c'est la distinction : *l'expérience, l'enseignement*. Ils ont d'abord fait l'expérience des choses. Ils ont ensuite écouté un enseignement en paroles. Ils n'avaient déjà pas compris les choses. Ils n'ont pas compris davantage les paroles. Et ils demeurent tout à fait comme des gens sans expérience, même après que je me sois donné la peine de leur expliquer, avec des mots, l'expérience qu'ils n'étaient pas capables de comprendre tout seuls (1).

Les deux analyses fournissent au surplus l'occasion de vérifier la différence entre une lecture d'école germanique, et une lecture d'école anglo-saxonne. L'école germanique a mis dans la première colonne les *propriétés du Logos*. L'école anglo-saxonne a mis dans la première colonne *l'expérience directe des choses*. L'école germanique a mis dans la seconde colonne l'affirmation de *moi le maître*. L'école anglo-saxonne a mis dans la seconde colonne *l'imbécillité humaine*. L'école germanique et l'école anglo-saxonne ont mis dans la troisième colonne la *vanité de l'enseignement*. Finalement, l'école germanique met mieux en valeur les structures, et singulièrement la structure qui *rapproche et écarte un Logos commun* et un *enseignement particulier*. L'école anglo-saxonne met mieux en valeur *l'allée et venue* entre une *expérience des choses*, et *l'enseignement d'un maître*.

(1) Reconstruction du fragment I par H. Fränkel (à partir de la seconde phrase) : « ...während *alles* gemäss diesem Logos geschiet, benehmen sie sich als hätten sie *nie etwas* von seinem Wirken erlebt — *nie etwas erlebt* während sie es *ständig erleben* — (*sie es erleben*) genau so wie *ich* es analysiere und deute — (*ich deute es*) *den Andern* bleibt es unbewusst — (unbewusst) in *Wachen* als wären sie in *Schlaf* ».

± ...La suite des idées contient une force de tension particulière, parce que chaque fois ou presque une contrariété soutend le passage d'un membre à l'autre... »

Fränkel compare plus bas le jeu de la phrase à des vagues survenant l'une après l'autre, et même suggère que toute la construction du livre a dû être faite ainsi. La construction ici amène mesure après mesure des morceaux de phrases, nouées les unes aux autres par des termes affrontés. Ce type de construction ressemblerait... à un fleuve. Il amène toujours le *même Sens* ζ les phrases sont toujours *renouvelées*. C'est donc la *structure même du discours* qui¹⁶ développerait comme un fleuve. (Wege und Formen, P. 78, H. 3).

Ou comme une succession de configurations changeantes ? Chaque phrase amenant une configuration de mots, et les phrases se succédant en changeant de configuration. A la manière des figures du monde. On aboutit à cette idée que : la structure du discours imite d'une certaine façon la construction de la nature.

1^{er} mouvement : L'image trompe, mais le nom dit la vérité.

2^e mouvement : Le nom cache beaucoup de sens quand il en donne un seul.

Le nom donne juste le sens contraire.

3^e mouvement: Retour à la chose même.

Le retour à la chose même peut s'effectuer par *adhésion à l'événement*, et il peut s'effectuer par *la discipline de l'action pratique*. Les héraclitéens de la première lignée ont cultivé une *éthique du présent*, avec pour contre-partie, une *esthétique de la parole pour la parole*, développée au niveau d'une véritable technique de l'illusion. Par réaction : un scepticisme. Les héraclitéens de la seconde lignée ont cultivé la sobriété de *l'œuvre sans bavardage*, développée au niveau de la positivité scientifique, et de l'efficacité éthique. Mais la position héraclitéenne se situe encore avant ces développements, et sa démarche caractéristique se meut tout autrement. Sa démarche caractéristique *va et vient* entre l'événement et le discours. Il n'opère pas encore la dissociation de l'événement insaisissable et du discours autonome. Encore moins, laisse-t-il le discours tomber. Il dans le combat de la chose et des mots, travaillant à composer un *discours ressemblant*, qui n'est pas un discours de pure semblance. Telle serait la situation de l'homme entre les choses et les mots. Si elle est bien telle, le fragment 48 témoignerait que le maître l'a éprouvée à l'occasion comme un véritable écartèlement.

Il n'est donc pas insignifiant du tout que le nom et l'œuvre se trouvent tantôt rapprochés, tantôt affrontés, et à l'occasion nommés l'un sans l'autre. Héraclite fut-il jamais homme à manier un couple de mots connus de façon automatique et insignifiante ? Quand l'un est nommé sans l'autre, comme au fragment 75, le silence de l'autre se fait plein de sens. Quand ils se trouvent rapprochés comme au fragment 1, *l'événement* coïncide avec la *leçon*: un *Logos* s'y manifeste. Quand ils se trouvent affrontés, comme au fragment 48, l'événement, et le discours s'écartent. L'homme demeure avec son arc bandé, visant de sa flèche par la fente quelque Chose introuvable et sans accès (1).

Le fragment 67 (2). Le fragment 67 attribue à un sujet qui est le *dieu*, nommé au singulier, plusieurs couples de contraires mis en illustration pour tous les autres. Il finit par une comparaison

(1) L'arc qui a servi d'illustration sert communément de symbole pour la parole. On dit : la flèche des mots vole, elle a touché au but. On compare alors la parole qui vole au temps qui rampe, amenant l'événement à un pas de tortue. L'écart entre le discours et l'événement serait-il celui de deux temps : l'un plus rapide et l'autre plus lent ?

dont le terme est problématique, et l'authenticité incertaine. Si on retient la comparaison, soit avec le feu, soit avec l'huile, on forme ce sens :

De même que l'huile ou le feu reçoivent plusieurs noms selon les aromates qu'on y mélange, ou selon le parfum qui prévaut dans le bouquet, ainsi le dieu reçoit plusieurs formes. Le dieu est *l'harmonie cachée* se découvrant dans les alternances régulières du jour et de la nuit, de l'hiver et de l'été ; et dans les alternances capricieuses de la guerre et de la paix, de la famine et de la prospérité.

Si cette interprétation vaut, on décomposerait la pensée en deux moments importants :

1^o Il y a *un dieu*, mais une multitude de *noms*. L'assertion enregistre un état de la question du polythéisme dans les milieux des spécialistes en discours sacrés, autour d'Héraclite et à cet âge de culture ;

2^o Les *formes alternantes* du contexte phénoménal sont comme *les noms* du dieu.

Il est important sans doute qu'Héraclite ait relevé les solutions théologiques les plus avancées de son milieu de culture et de son âge. Mais plus digne de considération, c'est qu'il ait assimilé les *formes* du contexte phénoménal, aux *noms* du discours sacré. Grâce à cette assimilation, un acquis de la culture religieuse a pu être transposé du domaine du discours sacré au domaine de la physis. L'acquis de la culture religieuse, c'est la réduction du panthéon à un système de signes, et la pensée de *l'Un*, présent sous le jeu des signes. Transposée à l'air libre, la même pensée devient celle de *l'Un présent sous le jeu des phénomènes*. Le rythme de l'événement renverse les positions et alterne les figures, à la façon dont un maître en discours varie le découpage de ses phrases, change les mots de place, et fait sortir plusieurs sens. La même chose accepte et refuse de se laisser prendre au rythme des phénomènes et au filet des phrases.

Une problématique du nom et de l'oracle a été disputée en Grèce archaïque entre spécialistes du discours sacré. Elle constituerait un fonds d'origine pour la sagesse. Le degré vers plus de sagesse passe par la discussion de cette problématique entre maîtres experts dans les arts de la parole, et avec un reflet de leur expérience. Les oracles demeurent incompris tant que l'événement n'a pas éclairé leur sens, mais l'événement resterait dépourvu de sens, si l'homme n'attendait de lui la confirmation ou l'infirmité des oracles. Héraclite est sorti du même milieu. Il a marché à l'air libre, accueillant les choses comme elles sont, et forgeant pour les

sont à mettre en lumière : la première : le progrès de l'homme dans la défiance. L'homme a d'abord appris à *démasquer les images*. Il leur oppose l'oracle du *nom*. L'homme a appris ensuite que les noms aussi peuvent mentir. Les noms peuvent cacher, et ils peuvent ne rien vouloir dire du tout. La femme ne ment pas seulement avec les signes prometteurs de sa beauté, elle ment encore bien mieux avec un arrangement de mots. Il faut donc trouver quelque chose d'autre, et de mieux, pour l'opposer à un arrangement de mots trompeurs, ou simplement, à un *arrangement particulier de mots à moi*. Pour une sage simple traditionelle, et déjà suffisamment savante, c'est le témoignage de quelque Pémoin Véridique, quelque Mémoire Enregistreuse : qu'on l'appelle Hhronos, qu'on l'appelle Hadès ! Pour une sage plus sobre et mieux élaborée, c'est un *Cosmos commun*, un *Logos qui est*, une *parole prononcée du fond de l'être*, ou même, déjà, ce qui porte dans l'arménide le nom de la *Vérité*.

La seconde chose à mettre en lumière, est le transfert d'un domaine à un autre des *mots*, des *notions*, et même des *affects*. L'homme a forgé ce vocabulaire pour discuter la problématique de son propre destin. Comme l'homme grec avait coutume d'interroger sur son destin les oracles, ce sont des mots bons pour discuter la problématique des oracles. Une sage mieux différenciée en aura étendu l'usage à Tout. Elle aura transféré sur *toutes choses* le drame du destin de l'homme. Voici pourquoi elle aborde le monde avec le désir et le ressentiment de l'homme contre Hélène, elle sait que sous la surface éblouissante, belle comme la mer au Dleil, se joue le terrible jeu de l'amour et de la mort. Pour une problématique de l'homme, la *doxa*, au sens bénéfique de la *gloire*, pris un sens maléfique : elle met l'homme à la merci des maîtres de l'illusion. Au sens de la *gloire du monde*, la *doxa* est aussi devenue une *vision particulière* : rien qu'une image à moi, et rien qu'un arrangement de mots trompeurs.

Évidence héraclitéenne pour une problématique du nom et de l'oracle.

Le fragment 93. « Ὁ ἀναξ ὁδὸ τοῦ μαντεῖόν ἐστι τοῦ ἐν Δελφοί, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. »

« Le Maître à qui appartient l'oracle, celui de Delphes : il ne parle pas, il ne cache pas. il fait des signes (1). »

La formule ne saurait être entendue que si on la lit dans le cadre de l'opposition traditionnelle des oracles *par signes* et des oracles *par mots*. L'oracle de Delphes est justement le modèle des oracles *par mots*. Ce que veut donc dire Héraclite c'est que même l'oracle *par mots*, au fond, ne fait que donner *des signes*.

Cela se laisse interpréter de façon très claire et très sobre : la coutume était de poser la question en *si*. Si le dieu veut qu'on fasse ceci, ou bien cela. Si le dieu veut qu'on fasse ceci, ou bien qu'on ne le fasse pas. Une question bien posée doit placer le dieu dans une alternative. Si la question est bien posée, l'oracle ne trompe pas. Le jeu de la question en *si* est un jeu à qui sera le plus malin : le dieu pour réserver son sens, ou l'homme pour forcer le dieu à donner un sens clair. Si la question est posée sur le mode de l'alternative, la réponse n'a besoin d'être rien de plus qu'un mot indiciel du choix à faire : un signe pour la direction à prendre à la croisée de deux chemins. Par exemple, les Athéniens consultent *si* il faut ou il ne faut pas mettre en culture un champ d'Éleusis. Us mettent les deux possibilités dans deux urnes closes. Le dieu n'a rien de plus à faire que désigner la bonne urne. Il n'y a pas de façon plus élégante de le traiter de Tout-Sachant, en le mettant dans l'impossibilité de tromper avec des mots à double sens (1).

Si cette interprétation est la bonne, la phrase contiendrait un sage conseil pour l'utilisation des oracles. Mais la phrase a peut-être un sens plus difficile. Eschyle oppose encore le *signe* à la *parole* comme le plus obscur au plus clair. Le signe c'est par exemple le feu épié par le veilleur de nuit. La parole c'est la confirmation donnée par un messenger parlant d'homme à homme. Les sages d'Argos attendent, pour croire, la parole de l'homme. C'est bon pour les femmes que de croire sur signes :

«... il ne *fait pas signe* avec la fumée d'un feu

« mais il invite à se réjouir *en parlant*. » (Ag. v. 495-496).

Le fragment héraclitéen hiérarchiserait subtilement trois degrés du plus obscur au plus clair : *cache*, *signifier*, *dire*. Qu'Eschyle ait aussi connu le degré du *cache* est montré par une autre citation :

« Pour ceux qui savent je parle, pour ceux qui ne savent pas « je me cache. » (Ag. 39).

J'oublie ou je me cache (λήθομαι). C'est la formule même du double sens. La même parole peut donc servir à cacher pour les uns, à révéler pour les autres, selon qu'ils l'écoutent ou ne l'écoutent pas avec intelligence. On aurait donc le choix entre deux interprétations, la plus sobre et la plus séduisante.

La plus sobre : Héraclite apprécie à leur juste mesure le degré de clarté des oracles. Ils ne sont ni une révélation, ni un piège. Pour qui sait les utiliser, ils se tiennent entre deux. Ce faisant, il défendrait bel et bien l'oracle contre une accusation de tromperie que l'homme grec n'a pas manqué de formuler. Mais en même

(1) Faits empruntés à P. Amandry. (La mantique apollinienne).

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 93.

A la première phase, le schéma correspondrait à un découpage mettant ensemble les membres extérieurs proéminents, et à part le membre singulier de la langue. Les membres extérieurs sont ceux avec lesquels l'homme se fait valoir à la guerre et au stade : les membres de l'exploit. La langue est le membre pour parler. Quand on met au premier rang *l'être sage*, on découvre, non pas un autre membre, mais l'importance de *l'intérieur de l'homme*. L'intérieur de l'homme c'est tout ce qui se cache dans le sac de la peau. L'homme alors est fait *de trois* : des membres, une langue et un intérieur. La langue enfonce des racines à l'intérieur, et de là coule la source des mots.

Le mot de vocabulaire empédocléen pour désigner l'intérieur serait *prapides* ou *phrènes* : un mot au sens ambigu, désignant inséparablement des organes nobles ou le divin ; les tissus situés entre le diaphragme et le cœur, et un centre pour l'aperception de l'être. Empédocle aurait d'ailleurs relevé l'usage d'un mot qui a une longue histoire. Chez Eschyle encore, la *phrèn* désigne la *profondeur de l'homme* :

<< λέξω, κελεύεις γάρ, τον εκ φρενός λόγον. »

« Je vais prononcer, puisque tu le commandes, le Logos venu « du fond du cœur. » (Ch. v. 107) (1).

Dans ce vers, les femmes esclaves d'Argos annoncent qu'elles vont prononcer, à la demande d'Électre, une prière de haine contre les despotes abhorrés. Le mot recouvre donc le fond des émois qui inspirent l'homme, quand il prie vraiment du fond de lui-même, ou encore de plus loin, du fond de la haine des morts !

Maintenant, le mot *phrèn* n'appartient pas au vocabulaire héraclitéen connu. L'équivalent héraclitéen serait peut-être... un emploi original de la *psyché* : au moins dans l'expression *le Logos de la psyché*. Le Logos de la psyché a en effet une dimension de profondeur, et il ne cesse de grandir (Fr. 45 et 115). Si l'on compare cependant l'expression héraclitéenne à son homologue pindarique, on remarque deux différences. Pindare écrit :

« L'honneur va à ceux dont

« le dieu fait croître un beau logos

« venu au secours des morts... » (Ném. 7-Ant.istr. 2).

La première différence, c'est que Pindare nomme un Logos *des hommes*, Héraclite un Logos *de la psyché*. La seconde différence, c'est que dans l'ode, le *dieu* fait croître le Logos, dans la formule,

(1) La signification homérique exacte de *phrèn* serait : tout ce qui sort du corps de l'homme quand on l'a percé avec une lance en visant au-dessus du nombril (suggestion de M. Jeanmaire). Le mot possède aussi dans Homère des connotations psychologiques.

il croit *de soi*. Cela signifie-t-il qu'Héraclite aurait découvert *soi-même et la profondeur de l'homme*, en limitant son propre fond *contre le dieu* ?

Eschyle vient au secours de notre embarras en rendant la couleur pathétique du débat. Eschyle connaît aussi un *Logos*, celui qui va *de l'homme à l'homme* :

« άνήρ προς άνδρα » Ch. v. 667).

« άνήρ απ' ανδρός » (Ch. v. 736).

De l'homme à l'homme, ou plutôt, *du mâle au mâle*. La parole qui va du mâle au mâle s'oppose en effet à la parole qui va de l'homme à la femme : parce qu'entre l'homme et la femme règne une « pudeur » empêchant l'homme de véritablement parler. Elle s'oppose aussi probablement à la parole qui va *du dieu* à l'homme : parce que la parole des dieux est obscure comme les signes, ou énigmatique comme un oracle à double sens. Eschyle aurait passionnément revendiqué pour *le dialogue de l'homme à l'homme* : le seul qui soit un dialogue clair. Quand on retrace, pourtant, dans son contexte l'appel passionné au dialogue d'homme à homme, on s'aperçoit qu'il prélude au dialogue entre... Oreste et Égisthe. C'est-à-dire que sa démarche progresse à travers le mensonge vers le meurtre ! Le contexte est celui de la tragédie !

Dans le contexte de la sagesse, que devient la même revendication ? Pour mieux entendre le sens d'un logos dit *des hommes*, que l'on parte donc du logos dit *des dieux* : le hiéros logos, ou la légende sacrée de la tradition. On entendra mieux comment, en ajoutant à la légende sacrée une légende des hommes, les chanteurs ont fait acte de conquête. L'expression *logos des hommes* comporterait une altération d'agressivité anti-dieu congénitale à l'humanisme grec : à un mode au moins de cet humanisme. Congénitale à sa suite à un mode au moins de l'humanisme occidental. C'est cette altération que la piété de Pindare aurait corrigée en écrivant : les dieux font croître un logos des hommes. Pindare aurait voulu protester contre une hybris qu'il connaissait bien. Sa piété se plaît à reconnaître que le chanteur travaille par vocation et par inspiration.

Quelle altération de sens comporte donc l'expression corrigée : le logos croît *de soi*, ou croît *tout seul* ? Elle supprime apparemment les dieux. Elle supprime aussi l'arbitraire des chanteurs. A leur place elle pose un *logos*, tout seul et au singulier : le logos est plus sobre que le dieu, et plus divin que les chanteurs. Avec cette modification on passerait d'une sagesse de simple tradition, quoique de tradition assez sophistiquée, à une sagesse mieux élaborée. G. S. Kirk a proposé de traduire *logos* par le mot anglais *account*. C'est en anglais un mot ambigu. En français on pourrait

de probation, s'ils demeurent toujours comme des non-initiés. Le sens religieux rejoindrait celui de la formule 14 : ce que les hommes appellent des mystères s'accomplit de façon tout à fait profane. La protestation héraclitéenne serait alors simple à entendre : elle partirait d'une exigence *d'authenticité* et *d'intériorité*. Il ne suffit pas d'avoir entendu ni appris, ni d'être capable de répéter, il faut encore *être changé*. Il ne suffit pas d'assister à la cérémonie, il faut encore y *être présent*. Il aurait donc rejeté le rôle qu'on prétendait lui faire jouer dans une *comédie de l'initiation*, et transposé son exigence dans un *drame de l'enseignement*. Mais ce fut pour retrouver dans ce domaine une espèce de la tragédie, à savoir, l'impossibilité de *communiquer*. « Communiquer » n'est pas un terme emprunté au vocabulaire des modernes philosophies existentielles. C'est la traduction pour un terme de vocabulaire présocratique qui signifie *les incapables*, et s'amuse à les dire : *privés de la chose commune*, (ἀξύνετοι - ἄ - ξυνόν). De deux choses l'une, ou les hommes sont capables de communication, alors ils devraient déjà l'avoir avec les choses dont ils font tous les jours l'expérience ; ou ils en sont incapables, alors ils le restent : avant d'avoir écouté, en écoutant, après avoir écouté, ils continuent de vivre et de mourir leur *avant-pendant-après* sans jamais réaliser *l'être présent*.

Le schéma du *Faire et du Dire* s'imbrique avec le schéma *Parler-Écouter*, ou avec le schéma *Premier-Parlant, Écoutant, Témoin*. On peut donc admettre pour celui-ci aussi une origine similaire : un mimodrame de la transmission de la bouche à l'oreille. Le jeu de la transmission de la bouche à l'oreille correspondrait à quelque chose d'institutionnel. Maintenant, dans le fameux fragment 1, on trouve un *Logos*, on trouve un *maître-parlant*, et des *écoutants*. On trouve aussi des *dits et des travaux*. C'est une question de savoir si Héraclite a pratiqué une discrimination significative entre un *Logos* nommé au *singulier*, et des *épéa* nommés au *pluriel*. *Les Dits et les Travaux* ne se trouvent pas opposés, mais au contraire rapprochés, pour désigner les dits et les travaux du maître. Faut-il les rapprocher encore davantage, au point de leur faire signifier : *mes travaux en dits de sagesse? Le maître est un ouvrier en paroles*. Le *Logos* se tient au-dessus. Puisqu'il est si difficile de savoir ce qu'il veut dire, qu'on aborde le problème par le biais de la structure verbale : *Dits et Travaux*. Le même groupe se trouve nommé substantivement (ἔπεα και εργα) et verbalement (ποιεῖν και λέγειν).

Les fragments-112, 73, 75.

« σαρφρονεῖν ἀρετῇ μεγίστη, και σοφίη ἀληθέα λέγειν και ποιεῖν κατά φύσιν επαῖοντας. »

« Être sage est la plus grande vertu, et la sagesse consiste à « parler pour dire des choses vraies, et agir selon la nature en lui « obéissant. »

Le fragment est rejeté par de bonnes autorités, et semble rejetable, au moins pour le second membre de phrase, parce qu'il utilise un vocabulaire trop avancé. Même rejeté, il peut servir de témoin pour l'utilisation de la même catégorie dans des formules imitées d'Héraclite. Le fragment 73 et le fragment 75 appartiennent au groupe de citations faites par Marc-Aurèle, et faites semble-t-il de mémoire (1).

« οὐ δεῖ ὡσπερ καθεύδοντας ποιεῖν κατ' ἀνάγκην. »

« Il ne faut pas *faire ni dire* comme des endormis. »

Le couple du faire et du dire s'y entrecroise avec la catégorie des *éveillés* et des *Endormis*. Il y a un faire et un dire des Endormis. Il y a probablement un faire et un dire des Éveillés. Ce qui est important alors, ce n'est pas que le faire et le dire soient rapprochés, c'est que les *endormis* et les *éveillés* soient opposés. Pour les endormis, quand ils parlent, leur parole n'est rien qu'un bruit du monde. Pour les éveillés, quand ils font, leur faire est signifiant comme un discours.

Le fragment 75 est à manier avec prudence, parce que la fin serait de terminologie stoïcienne. Cela se reconnaît au fait que *cosmos* y serait employé au sens de « monde », et à l'usage de la notion des *co-œuvrants*. Marc-Aurèle aurait écrit : « je crois bien que c'est des *endormis* qu'Héraclite dit : ils sont des *ouvriers* ». Et il aurait ajouté de sa main : « et des *co-œuvrants* pour tout ce qui naît et meurt au monde ». D'Héraclite il testerait : « Les endormis sont des ouvriers ». Ce qui est assez difficile à entendre.

On l'entendrait mieux en observant que justement les *ouvriers* et les *co-œuvrants* sont nommés tout seuls. Faut-il mettre la nuance : justement, ils ne sont pas des *parlants*, formant une *parole avec un sens?* S'ils parlent, leur parole n'est rien qu'un bruit du monde. Leur œuvre aussi n'est rien qu'un événement au monde. Le commentaire de Marc Aurèle n'est pas alors insignifiant, *s'il* est de Marc-Aurèle : en ajoutant un mot à lui, il a encore évité de nommer *le parlant*. En ajoutant le mot *co-œuvrant* il aide à former cette idée que : leur faire rentre dans le contexte du monde. Pour qui sait lire avec une âme intelligente, il prend du sens, mais les

(1) Cf. Appendice, Bibliographie pour le fragment 112, pour les fragments 73, 75, se reporter au chap. 1.

Éléments de vocabulaire avancé : 1° la nomination au féminin singulier de la Sagesse ; 2° l'expression dire des choses vraies (?) ; 3° l'expression agir selon la nature (?) Cf. Appendice.

L'exploit tombe à rien s'il n'est conservé au grand jour du chant. Il faut donc renverser l'ordre des valeurs : ne pas dire que l'efficacité pratique témoigne pour l'authenticité des prétentions verbales, mais au contraire que *la parole achève l'exploit*. La parole donne à l'exploit pour ainsi dire de la consistance. La *chose faite* ne vaut pas mieux que *la chose dite*, bien au contraire, *la chose dite* installe la *chose faite* dans le chant, et la défend contre sa chute dans la nuit.

Que cette doctrine ne soit pas seulement celle de Pindare, mais bien une doctrine commune, avec des racines dans une tradition, serait montrable par recours à Hésiode et à Eschyle. Dans le catalogue des Enfants de la Nuit, Hésiode a placé à un rang éminent, immédiatement après le Sommeil et la Mort un groupe singulier : (Μόμος Ὀϊζύς) (Théog. v. 214). Les dictionnaires donnent pour le premier « la raillerie », et pour le second « la misère ». Le groupe singulier de ces jumeaux signifierait : la parole puissante pour *faire diminuer la gloire de l'homme*. Il est probable que cette conception serait née d'une conception archaïque commune : la puissance de la satire. La valeur émotive exacte du verbe *diminuer* est rendue par un couplet des Euménides :

« Les gloires des hommes, même les plus augustes sous la lumière, « fondues comme neige au soleil *diminuent* et *rentrent sous terre*, « sous le choc de nos voiles noirs, et le maléfice de nos rondes... » (v. 368, 369, 370).

Le rapprochement fait sentir pourquoi les jumeaux « *Raillerie et Misère* » ont été rangés en ordre juste après les jumeaux « *Sommeil et Mort* ». La valeur émotive du verbe *diminuer*, jusqu'à disparaître sous terre comme il arrive aux morts, rend par contraste la juste valeur émotive pour le verbe *croître*, dans l'expression *faire croître un Logos de l'homme* (1).

La problématique du mensonge.

La puissance de la parole étant si grande, on comprend mieux l'indignation contre une mauvaise espèce de chanteurs, disposant à leur gré, et disposant mal des réputations. Soit qu'ils négligent de chanter les beaux exploits, soit qu'ils fabriquent des réputations truquées. L'exemple de Pindare pour la réputation volée, c'est Ulysse. L'exemple de Pindare, et sans doute l'exemple traditionnel pour le héros frustré de son exploit, c'est Ajax. Il existe donc une espèce tout à fait dangereuse de méchants artistes : *des fabricants et des témoins pour les mensonges* (ψευδῶν τέκτονες καὶ μάρτυρες). Ce ne sont pas seulement les poètes colporteurs de légendes scanda-

(1) Cf. ch. III : Le Logos de l'homme. — Et notre étude sur la Nuit et ses enfants dans la tradition grecque : chap. Hésiode.

leuses sur les dieux, mais aussi les artisans de la fausse gloire. Pour rendre la nuance émotive exacte du scandale, il faut trouver un équivalent dans une tradition différente. La gloire mentie, c'est l'équivalent hellénique pour ce qu'une civilisation du livre appellerait : falsifier les noms dans le livre de la vie. La civilisation et l'âge de culture d'où émergent les notions helléniques ne serait donc pas, ou ne serait pas encore, une civilisation du livre : plutôt une civilisation du *chant* (1).

La problématique du nom.

La problématique de l'oracle est trop connue pour qu'il soit nécessaire de faire plus que de l'évoquer. La problématique du nom est à peu près la même, parce que le nom contient un oracle. Dans la couche de culture des présocratiques les plus anciens, la pensée grecque oscille entre deux extrêmes. A l'extrême de la confiance, *le nom dit la vérité*. Qu'on rappelle l'exemple déjà cité du nom d'Hélène. L'*image* d'Hélène à la belle apparence est une *tromperie* : une *Apaté* marchant sous la conduite d'une *Némésis*. Si un bon interprète avait su traduire le nom : il avait dit la vérité. Le nom se traduit par jeu de mots avec le verbe *enlever*. Hélène a enlevé... la jouissance de la femme au mari, et la vie à tous les guerriers. Hélène a aussi été enlevée. Une autre a été enlevée et enlève : c'est Perséphone, c'est la Mort ! Sous le masque d'Hélène à la belle apparence marche en vérité la Mort.

Dans cet exemple, *l'image* trompe et *le nom* dit la vérité. Cette traduction quelque peu sophistiquée de la légende d'Hélène trahit une culture sensible à *l'illusion de l'apparence*. Elle y oppose *la vérité des oracles*, et entre autres, *la vérité des noms*. A l'extrême de la défiance au contraire, les noms ne sont plus rien *que des noms*. Les mots ne sont plus rien *que des mots*, avec lesquels un artisan de malice fabrique l'arrangement d'un *discours trompeur*. La notion de noms qui ne sont plus rien *que des noms* aurait été clairement formée par Parménide :

«... ce ne sont plus rien *que des noms* toutes les choses que les « mortels ont posées, croyant que c'était la vérité... » (Fr. 8, v. 38, 39).

(1) Dans le cas d'Ajax, on lui a volé son exploit en lui volant son arc. Heureusement de bons poètes ont su faire à Ajax une gloire : ils lui ont fait la réputation du héros dont on a volé l'arc et l'exploit. La crainte du vol de gloire était si forte qu'elle a même enfanté une création religieuse : quelque part existe un *témoin véridique*, une mémoire qui enregistre tout. Elle saura bien en son temps faire sortir au jour la vérité. Dans la mythologie de Pindare le rôle est tenu par *Chronos*. (Cf. Olymp. X, ant. et ép. 3). Chez Eschyle par *Hadès*. Le nom de l'Hadès se lit avec plusieurs jeux de mots : l'Invisible, le Tout-sachant, et aussi le Chanteur. Hadès est le chanteur invisible et véridique.

prononcer l'être, *il pense et parle* enraciné dedans. Si continu, si contigu avec l'être lui-même, que *c'est tout Un !* Les interprétations en termes d'idéalisme à la moderne n'ont donc rien à voir ici. L'être parménidien n'est pas un être dont la nature serait de penser. Le penser, tout adhérent à l'être même, se prononce avec des racines solidement plantées dedans. Autrement, ce ne serait, ni être, ni penser, ni dire, mais rien que *bavarder* et *vagabonder* (v. 39, 40, 41).

Sous le signe de l'Un encore, il faut lire les lignes 36 et 37 : rien d'autre à côté de l'être n'est ni ne sera. Puisque ces lignes sont mises en explication pour les précédentes, l'autre à côté serait le penser et le dire à côté de l'être. Maintenant, si la chose pensée se prononce par une bouche d'homme, ces lignes affirmeraient que l'homme tient à l'être même. Pourvu qu'il soit en possession de la vérité, il repose bien enraciné dans ce terroir. Quant aux autres hommes, ils divaguent, à la façon des mots creux d'un mauvais poème.

Les deux mêmes hémistiches complètent ainsi l'argumentation entamée à la ligne 6 : rien ne saurait naître, ni du non-être ni de l'être, ni se poser comme un second à côté du premier. Et ainsi, la ronde des signes se referme et tout se tient !

Reste à chanter le troisième couplet à la Moira. Sous les trois noms de la Diké, l'Ananké, la Moira, surgit régulièrement entre les bornes la triple figure de la Déesse aux liens. Avec la Grande Déesse du proemium, et l'Aphrodite assise entre les couronnes d'un monde voué à de tristes accouplements, elles constituent les Mères d'un panthéon parménidien. Pour autant que les textes existants renseignent, un panthéon matriarcal, sinon un panthéon réduit, avant celui d'Empédocle, à la Femme.

La Sphère. La Sphère rassemble les autres signes sous son image. Elle n'est pas seulement une figure géométrique, avec son mode d'existence dans un espace euclidien. Elle n'est pas seulement une boule de matière, avec son mode d'existence dans un ciel physique. Elle n'est pas seulement une structure, pour le réarrangement global du phénomène. Elle est surtout un signe *expressif*: le plus plein de sens, et le seul qui réussisse à dire tout à la fois. Elle exprime pour l'homme une manière toute divine d'être, et bien plus que cela : la grande Manière de l'Être lui-même

CHAPITRE VIII

LA PAROLE ET LE SILENCE

Les Grecs de l'âge présocratique ancien ont forgé un vocabulaire d'une nouvelle espèce : qu'on l'appelle ontologique, parce que Parménide a nommé l'être, hénologique, parce qu'Héraclite a nommé l'un, ou sophologique, parce qu'il a nommé la chose sage, dans tous les cas, il y a avantage à manier les mots avec rigueur. Ce qui importe, c'est que l'apparition d'un nouveau vocabulaire ait été solidaire d'une mutation des formes de pensée. On voudrait pouvoir montrer qu'elle a été solidaire d'une mutation de l'homme, et en reste le signe accessible. Naturellement ce vocabulaire n'est pas né de rien. La thèse est qu'il serait né d'un vocabulaire plus ancien, diffus dans des milieux spéciaux sur toute l'aire de la culture, hellénique. Les meilleurs témoins seraient les morceaux pseudo-hésiodiques de poésie cosmogonique, et les fragments gnomiques des poètes. Le problème spécial de ce chapitre est celui du Logos héraclitéen.

1° Le « Logos » est-il un autre nom pour désigner la Chose ; celle qui refuse d'être dite avec le nom de Zeus ?

2° S'il est un autre nom, et même s'il ne l'est pas, comment faut-il le traduire ? Qu'a-t-il à faire avec la fonction de la parole ? que désigne à l'âge classique le verbe *legein* (λέγειν) ;

3° Y a-t-il eu à date archaïque une *hypostase* grecque de la fonction de la parole ?

4° Y a-t-il eu à date archaïque une *méditation* grecque de la fonction de la parole ?

Il y a avantage à aborder le problème spécifiquement héraclitéen une fois la réponse donnée aux dernières questions. Il y a avantage à le poser sur le terrain d'une tradition commune. Ce qui est facile à montrer c'est que : il y a eu à date archaïque une *problématique* grecque de la fonction de la parole :

1° Une problématique du *nom*;

2° Une problématique de l'*oracle*;

3° Une problématique du *mensonge*.

jamais le droit de séparer un *logos* d'un *éthos*: une manière de parler d'une manière d'être (1).

La route est marquée par des bornes. Le propre de la route parménidienne, c'est quelle se referme sur elle-même. Elle constitue une piste de course plutôt qu'une route, et elle ne mène *nulle part ailleurs*. C'est pourquoi, il est indifférent que l'on commence ici ou là, par une borne ou par une autre : de toute façon, on y reviendra (frag. 5). On la parcourt de plus en plus vite quand on est bon champion, en serrant de plus en plus près les bornes au centre. Au besoin, on réussit à télescoper les signes.

Les trois routes.

Chacune entame le discours d'une façon différente :

- 1^e route (l'être) *est...+ les signes-attributs.*
- (non-être) *n'est pas...*
- 2^e route (l'être) *n'est pas...*
- (non-être) *est...*
- 3^e route (être et non-être) *est et n'est pas...*
- par exemple : *le même* (Fr. 6).

ou disposé comme ceci

Être	— — —	est
	Je même;	
Non-être	_____	n est pas

Or la seconde route est impossible. La troisième est ridicule. Finalement, il existe bien trois façons de combiner des mots, qui ne sont rien que des mots, dans un jeu de construction. Mais il n'existe qu'une *seule route* ouverte. La seconde est fermée. La troisième divague (2).

A chaque *logos* correspond un *éthos* de l'homme. Au troisième correspond l'éthos de *tout le monde* : rien que de la divagation! A quel éthos correspondrait donc le second *logos*? Quelque dangereuse espèce de la folie humaine sans doute, et qui pis est, quelque espèce savante! Mais on ne saurait mettre un nom dessus. Quant au seul *logos* bon à tenir, il correspond à la *manière d'être sage*. Comment la décrire ?

Il y a deux interprétations possibles :

lo — j_e ferme les yeux à la chose présente alentour. Je dis, je

(1) Cf. E. Fink, «Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung», 5, p. 53 à 64.

(2) Cf. J. Wahl, vers la fin de l'ontologie, (p. 122 à 128). La deuxième route et la —. iTM*rivccihp mais tout le monde la prend.

pense, et je crois : *que l'être est*. L'Être désignerait alors *quelque chose de très lointain*. Je réussis à faire disparaître le présent alentour, et à rendre *l'Être présent à la place*.

2° — Je garde les yeux ouverts à la chose présente alentour. Je dis, je pense, et je crois : *que c'est*. L'être ne désigne alors rien d'autre que *le plus prochain*. Je pars de n'importe quel *présent vécu*. Je reviens au présent vécu. Entre temps, j'ai fait un rapide voyage. Résultat : tout à changé! Comment est-ce que tout a changé ? J'ai pris de l'aplomb et les couleurs du monde ont passé. Mieux dit : l'aplomb me gagne, et les couleurs du monde passent !

La seconde interprétation est la plus séduisante. Elle suppose d'ailleurs que, parti de mon présent vécu, j'aie affirmé avec obstination une série de propositions radicalement contraires à ce que je vois, je sens et j'expérimente avec les organes de tout le monde : rien ne meurt ni ne glisse jamais sous les pas... etc. Il serait peut-être plus prudent de fermer les yeux pour le faire. Mais il est sûrement plus audacieux de les garder grand ouverts! De toutes façons cette technique réussit à faire pâlir le phénomène et à le dévaloriser.

La structure du discours.

Sur la piste restée ouverte, le discours pose *sept signes* : *non-né* (ἀγένητον), *non-à-détruire* (ἀνώλεθρον), *tout-d'une-seule-masse* (σύλομελής), *inébranlable* (ἀτρεμές), *non-à-terminer*, (ἀτέλειστον) un (!v), *d'un-seul-tenant* (συνεχής) (1).

Ces signes reviennent tous *au même*. C'est pourquoi l'ordre du discours consiste en gros à enchaîner les signes en les posant les uns au bout des autres, mais ne le fait pas tout à fait rigoureusement dans l'ordre de l'énumération. U tolère des déplacements, et surtout une "grande inégalité dans les développements, avec l'insertion supplémentaire de formules hiératiques, ou de couplets à *la Moira*. Le discours pousse avec les inégalités et les dissymétries de la chose vivante.

Signes 1 et 2. Le plus long développement est aussi le seul qui enchaîne sur le mode d'une ébauche de déduction, en mettant bout à bout des arguments. L'ébauche de la déduction se trouverait avec l'affirmation que :

« Étant non-né, il est aussi non-destructible. » (v. 3) (2).

Les deux attributs semblent liés en consécution. Viennent à

(1) 7 ou 8. Nous croyons que « tout entier tout à la fois présent » fait corps avec le vers 5, énoncé de la formule de l'éternité, ici introduite comme commentaire à « non à terminer ».

(2) D'après la traduction W. Kntuz. La traduction de H. Friinkel n'indique pas la consécution.

cognitif, le processus est distinctement organique et affectif. La disposition requise serait une *docilité*: laisser le Logos passer et pousser tout seul !

C. *Comparaison avec le fragment 86 d'Héraclite* (1).

La notion de la *disposition négative* se retrouve dans un fragment ruineux d'Héraclite, parvenu par une transmission de Clément et par une transmission de Plutarque, toutes deux aussi incertaines l'une que l'autre.

« _____ἀπιστίγ) διαφυγγάνει μή γιννώσκεσθαι. »

«... fuit et se dérobe à la connaissance à cause de l'incrédulité. »

Ni l'une ni l'autre ne donnent le sujet d'Héraclite. Plutarque aurait entendu : la plupart des choses divines. Clément : les profondeurs de la gnose. Or il existe un vers d'Eschyle qui ressemble curieusement à la formule héraclitéenne :

« Πως φής : πέφευγε τοδπος ἐξ ἀπιστίας. »

« Comment dis-tu ? La chose dite m'a échappée par impossibilité
« d'y croire... (Ag. v. 268.).

Le vers est mis dans la bouche d'un vieillard d'Argos, et il veut dire que la nouvelle de la victoire l'a surpris dans un état tel qu'il ne pouvait simplement plus croire que la victoire arrivât jamais. Il avait trop pris l'habitude d'attendre ; il n'était plus prêt pour le bonheur ! La simple émotivité humaine justifie très bien cette disposition de *l'apistia*. Mais le rapprochement suggère qu'Eschyle et Héraclite auraient utilisé un *dit commun*. Il faudrait alors donner pour sujet à la phrase héraclitéenne un *épos* ou un *logos* (2). Ou peut-être, quelque *Chose* nommée au neutre singulier ?

Le plus digne d'être remarqué, c'est que le sujet inconnu prenne l'initiative de fuir ou de s'écarter. De même, au fragment 110 d'Empédocle : un enseignement des racines, où les racines elles-mêmes, *s'en vont* parce qu'on les *néglige*. Tout pointe vers l'idée commune que : la chose ne se laisse pas négliger. Au contraire, c'est elle qui se refuse. Le sens de *l'apistia* héraclitéenne viendrait alors tout près de celui de la *négligence par stupidité*.

D. *Au fragment 114 d'Empédocle*.

Le sens le plus religieux est rendu par le fragment 114 :

« ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὐνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις
« οὐς ἐγὼ ἐξερέω ' μάλα δ' ἀργαλή γε τέτυκται
« ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὀρμή. »

(1) Cf. Appendice. Bibliographie pour le fragment 86.

(2) *Suppositioñ* de Diels : « τα πολλά του λόγου - signale le rapprochement avec Eschyle. (D. K., p. 170).

« O mes amis, je sais que la vérité réside dans les paroles qui
« sortent de ma bouche. Je sais aussi qu'Elle est difficile à recevoir pour les hommes, et rude, *l'assaut de la pislis au cœur...* »
(d'après Clément d'Alexandrie).

Une relation de *présence* ou de *proximité* s'établit ici entre la *Vérité* et les *paroles* : comparable à la relation que les textes héraclitéens établissent entre *ma leçon* et le *Logos*. *L'élan de la foi vers le cœur* désignerait une énergie à la fois affective et volitive : la même sans doute que désigne le symbole parménidien, pindarique, et traditionnel, des chevaux attelés à un char. La disposition n'est plus alors une réceptivité, mais un enthousiasme : à la conquête de la vérité !

On mesure alors la différence entre Parménide et Empédocle avec une toute autre mesure. Emporté sur la voie des vers, par les chevaux d'un grand désir, avec une inspiration pour guide, le char parménidien mène une course animée par la conscience de la victoire. Au contraire, dans les vers d'Empédocle résonne la désolation d'un aveu de faiblesse : un élan de désir frustré, heurté à la jalousie contraire : il est « *δύσζηλος* ». Dira-t-on que Parménide décrit son propre enthousiasme, tandis qu'Empédocle déplore l'impuissance humaine ? D'un côté la course d'un maître, de l'autre les tentatives avortées des communs mortels. Mais le fragment 3 d'Empédocle évoque le même char et la même course, et le fait avec l'accent de la supplication : du fond de la piété, que la Muse daigne envoyer le char ! Ce n'est plus du tout le même ton de prière.

On vérifie en même temps l'ambiguïté de la notion de *cœur*. *Phrèn* (φρήν) au singulier désigne, dans le vocabulaire empédocléen, tantôt un organe humain de la conviction, tantôt le centre du rassemblement universel : c'est-à-dire un équivalent pour *le cœur inébranlable de la vérité toute ronde*. D'un seul bond de ses chevaux Parménide identifie *l'être inspiré de l'homme* à *l'Être* tout court. Chez Empédocle subsiste toute la distance d'un travail long et difficile entre un retour au cœur de soi-même, et l'adhésion au *Cœur des êtres*.

E. *Au vers 3 du fragment 133*.

Avec des mots différents et la même image, le fragment 133 décrit la conviction :

« /πέρ τε μεγίστη
« πειθούς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτός εἰς φρένα πίπτει. »

« ... par où passe la grande route de la conviction tombant sur
« le cœur. »

Pour les hommes, la *route de la conviction* passe par les yeux et

controversé du fragment 4 voudrait dire alors que la mémoire est une mémoire *de tout*, et non pas seulement une mémoire *de moi*.

La comparaison pointe donc vers deux sens : un sens intensif et un sens extensif. Le premier dit : à partir de ton présent tu peux, en te remuant énergiquement, rendre *l'être présent*. Le second dit : à partir de ton présent, tu peux, en te remuant énergiquement, rendre présents *les lointains spatiaux et temporels*. Dans l'un et l'autre cas on partirait toujours d'un présent, c'est-à-dire, une *conscience d'homme dans son ambiance et dans son paysage*. On peut la distendre à la mesure d'une épopée universelle, ou la changer en conscience d'être. Mais ce n'est pas en pratiquant la réflexion sur soi-même à la façon des modernes. C'est en pratiquant au contraire *l'adhésion aux choses alentour*. Les deux sens se laissent lire facilement dans les textes d'Empédocle. Chez Héraclite, la condamnation de la « poïymathie » exclurait le sens extensif. Chez Parménide, le sens intensif paraîtrait mieux convenable à la sévérité ontologique. Mais on peut se tromper ! En tous cas, le sens d'une physique des phénomènes célestes serait exclu. Il serait moins vraisemblable à cet âge que le sens d'une épopée universelle, ou même le sens d'une aperception d'être.

Que conclure ? les trois grands présocratiques dépendraient également d'un matériel de tradition commune. Faut-il dire que deux grands dépendent d'un matériel de tradition commune, Héraclite et Parménide ; Empédocle dépend directement de Parménide ? Quoi qu'il en soit, le matériel est imprégné de religiosité, ou tout simplement religieux. Connus à Éphèse (Héraclite), à Athènes-Éleusis (Eschyle), à Delphes (Pindare), et à Agrigente (Empédocle). S'il n'appartenait pas au plus large courant de la tradition grecque, où faudrait-il donc chercher celui-ci ? Poètes et philosophes l'élaborent, en l'utilisant chacun de façon originale (1). Ils se gourmandent les uns les autres. Mais qui saurait dire si l'un gourmande l'autre, ou s'il gourmande seulement un mauvais usage des mots ? Le matériel de tradition constituant le fond commun, sur ce fond se distingueraient trois *manières d'être*. T1 est commode de les opposer deux à deux.

I° L'exercice de la mémoire la développe en extension ou en

(1) G. S. Kirk cherche son interprétation pour les fragments anthropocentriques dans le sens d'une tradition populaire élaborée de façon originale. Pour l'élaboration originale, aucun doute. Mais la tradition est-elle populaire ? Nous la croirions volontiers savante et même déjà sophistiquée, en tous cas, ni aberrante, ni étrangère à la Grèce. Au contraire, émanant des milieux en exercice autour des grands sanctuaires, et peut-être des familles sacerdotales. Ou du peuple de la parole, en entendant par là les chanteurs : tous ceux qui font métier de conserver, propager et fabriquer de beaux poèmes.

intensité. S'il la développe en *extension*, il vise à distendre la conscience : rendre présents les lointains spatiaux et temporels, intégrer le présent vécu de l'un au présent vécu de l'autre, et rassembler ainsi un monde commun à tous. S'il la développe en *intensité*, il vise autre chose : rendre l'Être présent à n'importe quel présent vécu, et de préférence, au présent vécu dans l'entretien de maître à élèves. Au lieu d'exercice de mémoire, on pourrait l'appeler exercice d'attention, et presque d'*adhésion*. On toucherait ainsi la différence entre Empédocle et les deux autres : mais c'est incertain ! Entre Empédocle et Parménide la différence la plus certaine, c'est que Parménide marche plus longtemps avec un discours plus sévère, et quand l'incertitude humaine retombe sur les choses, il retrouve non pas un univers transfiguré, mais un univers démasqué ;

2° L'autre différence serait celle qui sépare une quête d'une possession. Car l'Être tient l'homme tout à fait solidement dans des liens qui ne risquent pas de lâcher. Il ne laisse pas l'homme prendre du champ libre, comme un cheval au bout d'une longe habilement détendue. Tout est si plein d'être,-et d'un être si absolument compact, que l'homme ne trouve même plus de fissure où engager son vivre et son mourir : tout ce qu'il peut faire d'humain, c'est *d'oublier ! La chose à chercher*, au contraire ne cesse de se dérober derrière les mots faits pour la dire. Pour un dieu, tout est plein et chargé de sens ; pour un homme, tout est vide et insensé ! On toucherait ainsi la différence entre Parménide et Héraclite. Mais le plus important n'est pas de mettre des noms sur des thèses et des hypothèses. Le plus important est de discerner des variétés de l'éthos grec.

Chaque éthos représente une tentative originale pour dépasser la condition humaine. L'homme héraclitéen vit et meurt dans le combat de l'homme et du dieu. L'homme parménidien ne fait même pas un sujet convenable pour le verbe être : qu'il pense et dise : « *c'est* ». Le mage empédocléen vit son apothéose dans un environnement transfiguré, et il emporte le souvenir d'une violence, avec le remords d'un excès.

Pistis. La comparaison se laisse approfondir par l'examen des usages présocratiques de *la foi* (πίστις).

Clément d'Alexandrie les a recherchés, comme il a recherché les emplois de *l'espérance* (ἐλπίς), et tous les textes où il pouvait lire sa propre conception chrétienne des vertus théologiques. Il serait non moins vrai de dire que Clément a habillé sa propre conception chrétienne avec les mots d'un vocabulaire païen : des mots chargés d'histoire et de sens. Il ne faut pas, par scrupule d'authenticité,

pas la sécurité d'un asile imprenable. Il ne connaît pas des genoux dont on ne glisse plus ! Il ne possède rien. La Chose se réserve sous le nom qui la donne. La physis joue à cache-cache. Le dieu des oracles manie les mots comme des signes ambigus. Il n'y a pas de sens clair à former sans frange d'obscurité. Nulle présence à saisir sans dérobaie. Ni victoire définitive, ni défaite implacable, mais sans cesse des victoires à consolider, et des défaites à réparer.

Tout est largement interprétatif. La leçon serait belle et bonne si on était sûr que Parménide ait voulu dire : les choses prochaines sont pleines d'être, tout autant que les choses lointaines. Ce n'est donc pas la peine de *Le* chercher en faisant un long voyage : il suffit de s'en apercevoir. Et pour cela de se remuer en esprit. Mais Parménide part en voyage ! Le sens mérite donc plus d'examen. Outre la lecture proprement ontologique, trois autres au moins peuvent être faites. Trois sens au moins ont été donnés pour les *choses prochaines* et les *choses lointaines* :

1° Le sens *humain* de Pindare : *choses prochaines*, c'est la réalité quotidienne et l'entourage. *Choses lointaines*, c'est l'objet des espérances et des rêves des jeunes filles folles ;

2° Le sens *physique* des doxographes après Aristote : choses prochaines c'est le monde sublunaire. Choses lointaines, ce sont les corps célestes ;

3° Le sens *divin* de Clément d'Alexandrie : choses prochaines, ce sont les biens d'ici bas. Choses lointaines, c'est l'objet de l'espérance chrétienne.

Clément d'Alexandrie est notre rapporteur pour le fragment 4 : il y a lu que l'homme possède par l'espérance les biens surnaturels, bien plus certainement qu'il ne possède en effet les biens d'ici-bas. Que l'on écarte la lecture chrétienne comme étrangère et anachronique. Il reste :

— La lecture en termes de *physique*: puisque *la chose tient à la chose* dans un univers compact, les objets célestes sont aussi proches que les objets terrestres. Il n'y a pas de vide entre l'homme et les étoiles (1).

— La lecture en termes *d'existence humaine*: les jeunes filles sages réalisent leur désir avec un mari du pays. Puisque *l'être tient à l'être*, ajouterait le texte ? La légende de Coronis servirait de parabole, à un sens qui viendrait tout près du sens ontologique.

Que l'on relise donc la légende, telle que Pindare l'a illustrée (Pindare. Troisième Pythique, 1^e épode et 2^e strophe). Coronis avait pour amant Apollon. Or, une jeune fille sage regarde les jeunes

gens du pays. Elle ne court pas après un prince étranger, encore moins un amant divin. Entre la première épode et la seconde strophe du poème, on devine un sens tout contraire. Coronis est coupable parce qu'elle a *oublié l'amant divin*, au profit d'un étranger venu dans le pays. Elle était déjà enceinte des oeuvres d'Apollon. Courir après la *chose lointaine*, pour elle, c'était négliger l'enfant né du dieu. Apollon l'a su. sans avoir besoin d'autre messager que son esprit omniscient. Ne dirait-on pas que Pindare ait voulu *renverser les sens* du prochain et du lointain ? Rien n'est plus proche qu'un dieu sachant tout par aperception immédiate. Le rapprochement accuse la coloration religieuse du fragment parménidien (1).

Faute d'autre texte de Parménide pour fixer le choix entre un sens physique et un sens ontologique à forte composante religieuse,

(1) Pindare a manifestement élaboré un thème folklorique, même deux, et l'a fait de façon qui trahit de la confusion :

1^o thème : la jeune fille du pays enlevée par un *étranger*. Thème voisin : la reine adultère et fugitive. Légende du type de la légende d'Hélène ;

2^o Thème : la jeune fille engrossée par un *dieu*. Thème de naissance miraculeuse : Dionysos, Ion...

On passe facilement de l'un à l'autre parce que *l'étranger cache un dieu*. Dans la sensibilité religieuse populaire, un vagabond mystérieux est une figure sous laquelle un dieu peut toujours se cacher.

Or, dans la légende telle que Pindare l'a transmise, Coronis est séduite successivement par un *étranger* et par un *dieu*. Manifestement deux thèmes ont été amalgamés :

1^o Thème à valeur ambivalente : Coronis est une *mauvaise femme*. Elle a trahi le mari, le pays, ou les jeunes gens du pays. La mauvaise femme se découvre plus tard la favorite d'un dieu ;

2^o Thème à valeur ambivalente : *la mère du dieu* commence régulièrement par être un objet de calomnie, de jalousie et de persécution.

Il est inutile d'insister sur le fait que ces types de légende recouvrent probablement des jeux rituels du type du jeu du rapt, poursuite et initiation de la femme. Ce qui est important pour nous, c'est que ce type de légende ait subi une élaboration ultérieure, capable de leur faire signifier des sens profonds, et même sophistiqués ? A cet égard il y a continuité entre les plus vieux jeux rituels de la Grèce et ses spéculations les plus sophistiquées. La légende de Coronis, telle que Pindare l'a transmise, est sur le chemin de la transformation.

Coronis est une mauvaise femme, parce qu'elle a trahi les jeunes gens du pays au profit de l'amant venu de loin. Elle avait l'amour de *la chose lointaine*. Mais Coronis est la favorite du dieu. Sa méchanceté se traduit en sens inverse : elle a trahi l'amant divin; on attendrait... au profit d'un quelconque garçon du pays. On trouve au contraire : au profit d'un étranger. Manifestement les deux thèmes ont été confondus. Mais l'amalgame fait sortir une idée nouvelle : l'amant divin est tout ce qu'il y a de plus prochain. Il sait tout, même de loin, par aperception immédiate. On peut donc écrire : *le plus lointain* et *le plus prochain* c'est la même chose. Traduit en vocabulaire ontologique : l'être est là tout près et pour ainsi dire chez nous.

On a souvent remarqué des ressemblances entre la poésie de Pindare et la philosophie de Parménide. Le plus probable reste qu'ils relèvent l'un et l'autre d'une tradition commune. Mais on ne saurait dire que cette tradition soit populaire. Elle paraît au contraire raffinée et même sophistiquée. Probablement celle des gens spécialisés dans le travail avec le discours.

(1) Cf. V. J. Verdenius : « Π voulait dire que de penser aux régions les plus lointaines est une chose difficile (Uli est) ».

Pour Héraclite, sa démarche caractéristique serait en *allée et venue*: de la parole à l'expérience, entre un contexte de choses et **une** œuvre de discours. Le maître regarde et écoute avec une âme intelligente. Il parle le premier en divisant et composant, juste comme fait la physis. L'élève **éGoute le** maître avec les oreilles **et une âme** aussi réveillée **que** possible. Il regarde ensuite **les choses avec, une** âme devenue intelligente; finalement, s'il est bon **témoin**, il répète la leçon du maître, comme un second à parler. S'il **est** mieux capable encore, il reforme avec des mots à lui la leçon de la **physis**, comme **un** maître premier à parler. Sa démarche va de la leçon à l'expérience, et vice-versa. Entre maître et élèves la conversation ou l'échange se tient toujours tout près des choses.

Mais pour Parménide ? La question est de savoir si le voyage se fait, ou ne se fait pas, avec aller et retour ? Plusieurs interprétations récentes concourent pour lier les deux parties du poème : le discours sévère et pur, et l'explication du phénomène. Le départ sur la route sonore, avec un attelage triomphant, serait donc suivi, la leçon entendue, d'un retour au théâtre de la tribulation humaine. On n'aurait pas le droit de séparer la première démarche vers la maison de la déesse, de la seconde, vers un monde commun aux mortels. Parménide n'aurait pas déserté le théâtre de la tribulation humaine, et l'explication parménidienne du phénomène se ferait la justification de sa nécessité. Or cela se laisse discuter i

La route faite avec le discours est déjà une route assez longue, et qui mieux est, une route close et se refermant sur soi. Quant au cosmos que restitue un arrangement de mots trompeurs, il se présente comme un modèle relativement abstrait : un bel arrangement en couronnes d'ombre et de lumière. Il est sûrement plus facile d'écrire dedans un trône avec une silhouette de déesse, que d'y poser un paysage avec des champs, des maisons, de la mer et du soleil. On ne saurait nommer la Lumière sans la Ténèbre, mais mais on aurait beaucoup mieux fait de ne nommer ni l'un ni l'autre des deux ! (1)

(1) La tendance à lier étroitement les deux parties du poème parménidien est commune à plusieurs interprétations modernes avec des nuances : Verdenius, Cornford, Gigon, Riezler, Heidegger. Dans l'école allemande, elle accompagne une lecture de Parménide sur un mode *héraclitéen* en termes de contrariété : la contrariété de l'être et du paraître. Partant de la connaissance de l'être, le paraître est connu pour ce qu'il est : il est démasqué. Inversement, en le démasquant, l'homme appréhende l'être par ce qui le distingue du paraître.

Protestation chez II. Fränkel : «... chacun des deux mondes est un cercle fermé sur soi-même. » (Wege und Formen, p. 190).

P. M. Schuhl : (La Formation de la pensée grecque, p. 196).

A la croisée des trois chemins (1).

L'interprétation que M. Heidegger a donné à la doctrine des routes laisse l'homme engagé sur la route de la tribulation humaine : à perpétuité et nécessairement. A perpétuité et nécessairement placé à la *croisée de trois chemins* : avec une décision de salut toujours à prendre, et toujours à reprendre.

M. Heidegger s'exprime ainsi :

« Ouvrir et tracer les trois routes, c'est là *le penser* à l'aurore de « la philosophie. Les distinguer place l'homme, tel un *sachant*, sur « ces routes et à leur croisement, et par conséquent, avec une « décision toujours à prendre. » (Einführung in die Metaphysik, p. 84, par. I, 1. 1 à 9).

« Un homme authentiquement *sachant* n'est pas celui qui court « aveuglément après une vérité, mais celui, qui ne cesse de *savoir* « les trois chemins. Le savoir réfléchi, et tout savoir est réflexion, « n'est accordé qu'à celui qui a fait l'expérience de la porte à deux « tours sur le chemin de l'être, à qui l'épouvante du second chemin « menant à l'abîme n'est pas demeurée étrangère, et qui pourtant « s'est engagé sur le troisième, celui de l'illusion comme *il ne cesse* « d'être nécessaire. » [Id., p. 86, 1. 1 à 28).

Nul homme donc ne demeurerait dans la maison de la déesse. Nul n'y demeurerait *étant homme*. Cette interprétation illustre l'insécurité de la condition humaine, toujours sur le tranchant de sa perte ou de son salut. Or, elle semble contredite par l'affirmation triomphante de la sécurité : quand l'être est là, il est y bien et rien ne l'ébranlé. Quant on tient l'être, mieux dit, quand l'être tient l'homme, mieux dit encore, quand l'être se tient, en se parlant par une bouche d'homme, *c'est solide* ! Cette sécurité il est est vrai pourrait n'être rien que l'illusion nécessaire du moment où *l'homme sait que l'être le tient*. Le moment d'après il l'oublie. La créature éphémère sait et oublie selon l'altération de sa membrane. Et elle retombe du ciel d'airain des dieux à la croisée des

(1) La thèse de L. Robin était qu'il y a deux voies : mais-la seconde, la voie fallacieuse, aurait comporté pour ainsi dire deux directions, correspondant à deux degrés de l'irrationalité : l'une, la pire, aurait été celle de la philosophie d'Héraclite. L'autre, la plus bénigne, aurait été celle des physiciens. Celle-ci confond l'être et le non-être. L'autre prend le parti scandaleux de les identifier. (La Pensée grecque, p. 106).

J. Wahl discute la doctrine heideggerienne : sa thèse est qu'il y a une seule voie. La troisième serait une forme de la seconde, c'est-à-dire celle qui n'en est pas une, étant impraticable. On se trouve alors devant le paradoxe : il y a une variété de la voie par laquelle personne ne peut passer, mais qui est tout de même celle par laquelle tout le monde passe. Cela même est énigmatique et le signe qu'on se trouve dans l'illusion. (Vers la fin de l'ontologie, p. 122 à 128).

ni séparer de *l'autre Être*: non pas même si *l'étant* se disperse en une pluralité *d'étants*, de façon à composer un monde.

On peut lire aussi le premier vers de deux façons :

« Regarde *avec l'esprit* comme *choses absentes* se font solidement « *présentes* ». Ou : « Regarde comme *choses absentes* sont faites par « *l'esprit* solidement *présentes* ». La première façon de traduire a pour elle un analogue empédocléen (Frag. 17, v. 21). La seconde a pour elle la place singulière de l'esprit entre les Choses absentes et les Choses présentes. La traduction de W. Kranz laisse l'esprit jouer les deux fonctions. Pour le fond du sens, cela ne fait pas grande différence : on entend de toute façon que *choses absentes* se font *choses présentes*, ou *choses lointaines* se font *choses prochaines*, pourvu que s'exerce un acte d'aperception spirituelle. C'est bien ainsi que Clém. d'Alexandrie l'avait entendu, puisqu'il a cité ces vers en illustration pour la vertu chrétienne de *l'espérance* : l'espérance est une aperception spirituelle, grâce à laquelle l'homme possède, et même possède très assurément, ce que pratiquement il ne possède pas !

Avec toutes espèces de réserves justifiées par la difficulté du texte et l'embarras des plus sages, il faut bien réserver une traduction française :

« Exerce l'aperception de l'esprit : *choses absentes* se font *choses présentes* et très solidement présentes. Tu n'empêcheras pas en « effet l'être de tenir à l'être en le coupant : il ne se laisse ni *dispenser* « partout en arrangement de choses, ni *ramasser...* »(1).

La seconde phrase *refuse* d'appliquer à *l'être* la catégorie : *rassembler, disperser*. L'être ne fait pas un sujet convenable pour : (il) se rassemble et (il) se disperse. On peut donc comparer ce fragment au fragment 91 b d'Héraclite. Il poserait une règle pour l'emploi des catégories transmises par Héraclite sous la forme de verbes, sans sujet certain exprimé dans les textes existants

Parménide aurait voulu dire que : de *l'être* en tous cas, nul ne saurait prononcer qu'il *se disperse* et *se rassemble*. Il ne le fait ni l'un après l'autre, ni l'un en même temps que l'autre, vivant sous la tension de forces contrariées. Non : (il) *est, tout bien compact et parfaitement rassemblé*. Et de même : de l'être en tous cas, nul ne saurait prononcer : *il s'avance et il se retire*, ni tour à tour, ni dans un pas hésitation. Non : (il) *est là tout près et il y reste*.

Parménide peut avoir voulu le dire spécialement contre Héraclite. Et il peut avoir voulu le dire tout simplement contre une

manière vicieuse d'utiliser des catégories communes. L'Être ne convient pas comme sujet pour ces couples de verbes contrastés. L'essentiel ne serait-il pas alors d'avoir découvert les catégories communes : soit que l'usage en ait été spécial à Héraclite, soit que l'usage en ait été beaucoup plus étendu. Il est probable que l'usage en a été beaucoup plus étendu. Parménide dénonce un usage vicieux, et forme sa pensée à lui en précisant l'usage qu'il choisit d'en faire, ou de n'en pas faire.

On peut comparer de même la première phrase du fragment 4 de Parménide au fragment 34 d'Héraclite. Le fragment 34 gourmande des hommes, parce qu'ils écoutent sans entendre : quand *ils sont là, ils n'y sont pas*. Ils ne savent pas écouter avec une âme grecque. La phrase parménidienne dit la même chose et le contraire : quand on sait regarder avec intelligence, ce qui *n'est pas là, justement est là*. Il y est même solidement installé et sans danger de partir. Faut-il traduire : *celui* qui n'est pas là, justement est là ? L'absent se fait tout à fait proche : tel Apollon pour son suppliant ! Il n'y a même plus de danger qu'il s'éloigne. On dirait donc que Parménide renverse les propositions. La chose commune à Parménide et à Héraclite, c'est que l'un et l'autre exhortent également à pratiquer une aperception spirituelle.

Que l'on compare donc soigneusement les textes héraclitéens aux textes parménidiens. D'abord, on est frappé par la différence apparente. Ensuite, on découvre la similitude profonde. Et finalement, on discerne des divergences très délicates et de grande conséquence. C'est le moment où l'interprétation se fait difficile et problématique.

La question difficile est de savoir *entre qui et qui* au juste, ou entre *qui et quoi* se joue la danse : se rapprocher, s'éloigner, se rassembler, se disperser, être là, n'être pas là ? Au fragment 34 d'Héraclite, la danse se joue entre un *maître qui parle* et des *élèves qui écoutent, donc d'homme à hommes* : les hommes sont des endormis, autrement dit des incapables, ou des gens tout à fait sans expérience. L'équivalent parménidien serait : des créatures ignares, autrement dit, des *mortels non sachants*, (βροτοί εἰδύτες οὐδέν). Quand ils sont là, ils n'y sont pas : en écoutant, ils n'entendent rien. En écoutant ce n'est pas *moi* qu'il faut entendre, c'est un *Logos*. Le jeu se joue entre *les hommes et le logos, avec moi le maître* entre deux. Le Logos vit en familiarité tout à fait intime avec les hommes, et cependant ils s'en écartent !

Le fragment 4 de Parménide nomme des *choses absentes* et des *choses présentes*: un être séparé de *Vautre être*. Au fond il parle de *l'être-absent* et de *l'être-présent*. Rien qu'un acte d'aperception spirituelle suffit à *supprimer l'absence*. Rien qu'un acte d'aperception

(1) Pour la discussion sur la façon d'accentuer ὄμοως ou ὅμοως, se reporter à U. von Hölsher, Hermes 84 p. 388, et J. Bollack, R. E. G. (1957), p. 56 à 77. Cf. Untersteltner (verbalement). Traduit avec ἀποτιμήξτ, (2^e pers.)

Le traitement grammatical de la phrase peut rester le même. Mais aucune philologie n'explique pourquoi divers esprits sont diversement sensibles à la densité des mots. Même en coupant la phrase de la même façon tout change, selon que l'on traite la formule hiératique comme un vieil outil remplaçable par un emploi plus discret du verbe être, ou qu'on la traite au contraire comme la pièce maîtresse du discours, à laquelle viendraient s'accrocher des sujets à peu près interchangeables : un Cosmos, ou un Logos, ou un Feu.

On conclura au moins provisoirement que :

— La conjugaison du verbe être prenait dans la tradition grecque des valeurs singulières, à la faveur de formules du type de la formule de l'éternité.

— Ces formules appartenaient à un vieux fonds, vivant sur toute l'aire de la culture hellénique et au delà.

— Il n'est possible de préciser ni le point de départ, ni le cheminement, ni l'aire de rayonnement. Une hypothèse serait que les mêmes formules, ou des formules similaires, naissent pas éclosion spontanée en divers lieux au même âge, ou à des âges homologues de culture. Une autre hypothèse serait que l'échange entre spécialistes du discours sacré a toujours été plus actif, et plus loin étendu qu'on ne prouve, ni même qu'on n'imagine.

— Il convient de poser des formules de ce type derrière le discours héraclitéen. Dans le discours héraclitéen lui-même, elles seules attestent tout à fait certainement un emploi fort et signifiant du verbe être. Une hypothèse serait que le maître les aurait apprises, et en aurait développé l'usage, en faisant son éducation de prince-prêtre. Il l'a faite à Éphèse, et Éphèse était le centre de multiples échanges, même entre spécialistes du discours sacré, et même entre spécialistes de culture hellénique et de culture voisine.

— Héraclite garde la responsabilité et le mérite pour une *mutation originale du discours sacré*. Les étapes en seraient :

a) économie des *noms divins* pris pour *signes* et rien que signes. Usage préférentiel des formules du type sévère et sobre, et des verbes aussi usuels que le verbe *parler* ou *être-là*.

b) Développement de la *nomination au neutre singulier*, introduite ou non-introduite avec l'article *to*.

c) L'usage de *ta onta* (τά ὄντα) étant d'ailleurs attesté dans d'autres langues spéciales, un *usage héraclitéen original du verbe être au singulier*, avec un sens aggravé. Aucun n'est *incontestable* : l'usage peut être simplement copulatif (Fr. 1) ; ou le texte est douteux (Fr. 63).

Il est cependant possible et même probable que l'usage héra-

clitéen original s'y trouve, et développe des sens aggravés. Il est même possible qu'il soit né à partir d'un jeu de mots. Par exemple :

Το ζυόν, ζύν νόφ (λέγειν), (ζύν) ὄν — (πῦρ) ἀείζων, αἰί (ζο) ὄν.

Quant à la nomination de *l'être* à l'infinitif avec un sens ontologique fort, on sait qu'elle n'est pas attestée avant Parménide. Parménide serait donc plus avancé dans l'évolution qu'Héraclite. Cela ne veut pas dire forcément qu'il faudrait placer l'un plus haut et l'autre plus bas sur une même ligne d'évolution. Ils pourraient appartenir à deux lignes d'évolution différentes, et relativement indépendantes. Mais il faudrait admettre derrière les deux un fonds commun : et non seulement le fonds commun de la langue grecque, mais même le fonds d'une langue spéciale en plein travail de mutation. L'ontologie serait-elle née *par mutation sémantique à partir des vieux discours sacrés* ?

La thèse révolutionnaire de K. Reinhardt a consisté à placer Parménide dans l'évolution plus haut que la tradition historique ne le place d'ordinaire. Elle a découvert des structures archaïques du raisonnement éléatique, qui seraient même plus anciennes que les structures du raisonnement de Xénophane. C'est donc Parménide qui aurait influencé Xénophane. Et Xénophane aurait influencé Héraclite (1).

Contre la thèse de l'antériorité de Parménide, on peut tirer argument du fait que Parménide n'est pas nommé par Héraclite dans les textes existants : Xénophane l'est avec Pythagore, tous deux pour être grondés, et rangés parmi les suppôts de la « polymathie ». Dira-t-on que le reproche, fait à Parménide et à son Être, serait particulièrement incompréhensif et injuste ? Il l'est à peine moins, fait à Xénophane et à son Dieu. Quant à Pythagore, savoir s'il a été traité avec moins d'injustice demeure hors portée faute de textes. Le fait de ne pas avoir été nommé pour être grondé avec les autres ne prouve pas que l'on soit connu ni approuvé. Il s'explique aussi bien et même mieux par le fait que l'on soit tout simplement inconnu.

L'influence en sens inverse demeure moins invraisemblable et tout aussi difficile à prouver. La thèse ancienne de A. Patin consistait à soutenir que les *errants à deux têtes*, dans le discours parménidien, désignaient des Héraclitéens ou Héraclite en personne : ils vont disant que *être et ne pas être c'est et ce n'est pas la même chose* (Frag. 6). Cette thèse est à présent généralement abandonnée. K. Reinhardt a montré que les schémas traditionnels du raisonnement éléatique comportaient trois hypothèses : 1. « que c'est ».

(1) K. Reinhardt — Parmenides, 1916.

Ce texte archaïque contient certainement une catégorie de *l'étant-toujours*. Et probablement, une opposition entre *l'étant-toujours* et le *devenu* (?). La même entité passe d'un ordre dans l'autre : et elle passe en *changeant de nom*. En recevant le nom de la Terre, Chthonié est devenu la terre. On pourrait donc écrire en parlant d'elle : elle veut et ne veut pas être nommée la terre. La théologie archaïque avait su trouver des noms pour les entités de l'ordre supérieur : elle ne les avait pas laissées *non nommées*. A l'étage supérieur, on nomme et on figure une espèce de trinité, avec *Chronos*, et le *premier couple*.

Si le rapprochement est valable, où résiderait donc l'invention héraclitienne ? Dans le fait qu'Héraclite aurait renchéri sur les plus vieux théologiens. Ceux-ci avaient déjà surmonté les noms les plus populaires avec des noms plus savants. Héraclite invente une nouvelle espèce de mots, plus sévères et plus sobres; pour dire ce que les noms divins ne savent plus dire : non pas même le nom de Zeus, ou de Zas, sous la forme génitive Zēnos, et entendu par jeu de mot au sens de *la Vie*.

On avait déjà conjugué significativement *le verbe être avec l'adverbe toujours*, en lui donnant pour sujet *des noms divins*. L'invention aurait consisté à laisser tomber les noms divins, et à nommer au singulier *le toujours-étant*. Au point de l'évolution où Héraclite est parvenu, il n'a pas tout à fait laissé tomber les noms divins, et il n'a pas précisément nommé au singulier *le toujours-étant*, encore moins *l'être*. Il a peut-être nommé au pluriel « *ta onta* » avec le sens probable de *toutes choses* (Fr. 7). Il a conjugué le verbe être au participe pour dire : *ce Logos est*, ou, *le Logos est celui-ci* (Fr. 1). Pour dire : *la Guerre est Chose Commune* (Fr. 80). Il a nommé au singulier un *Feu toujours vivant* (Fr. 30). Il a opposé à toutes choses *l'Un*, avec des noms variés introduits par l'article neutre. Finalement, sur la foi du rapprochement avec le texte de Phérécyde, on admettrait comme *possible* qu'il ait conjugué significativement le verbe *être* avec l'adverbe *toujours*. Les degrés vers la nomination de *l'Être* se laissent vraiment monter un à un (1) !

Si l'histoire est bonne, elle prouverait qu'Héraclite possédait

noms différents pour le même principe à deux étages. Chthonié a revêtu le nom et la forme de la Terre.

Lue dans cette perspective, la sagesse se détache comme un jeune rameau sur un tronc ancien. Quand le jeune rameau eut produit ses fruits, le tronc ancien a continué de produire les formes et les noms du passé. A époque basse, on a réinvolué la sagesse dans les noms et les formes de la tradition archaïque. L'invention du vocabulaire de la sagesse a été solidaire d'une mutation de l'homme.

Cf. W. Jaeger : « The Theology of the early Greek Thinkers » (chapitre IV). — H. Frankel : D. P., p. 321 à 324.

(1) Cf. Appendice au chap. VI. — Bibliographie pour le fr. 52. — Hésiode lui-même» fmirnit ries fixemles de l'emDloi du verbe être au participe avec l'adverbe

un vocabulaire de théologie archaïque. Probablement celui que son éducation de prince-prêtre lui avait inculqué. Il aurait hérité l'habitude de manier librement les noms divins comme des signes pour leur faire dire autre chose, et même celle de manier significativement des expressions hiératiques formées sur les verbes simples de la langue. Qu'a-t-il fait de plus sinon en assouplir l'usage, l'enrichir par la pratique habituelle du nom neutre, et l'aggraver en lui ajoutant des sens originaux ? Il aurait effacé les images, et maintenu le désir bandé vers quelque chose de non-figurable, que désignerait le nom de *Γ In-accessible*. Mais il n'a pas radicalement rayé de son vocabulaire les noms divins.

Noos sommes et nous ne sommes pas.

Les autres emplois du verbe être sont tous aussi discutables ! En premier lieu l'emploi en *oui et non* avec *nous les hommes* pour sujet. On le trouve ajouté à l'un des fragments du fleuve* et à vrai dire un fragment, suspect (49 a).

« σῖμεν τε και ουκ εἶμεν. »

« Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves.
« Nous sommes et nous ne sommes pas. »

La formule en *oui et non* est de bonne frappe héraclitienne : mais une chose est de l'employer avec un verbe quelconque, et une autre est de l'employer avec le verbe être. La conjugaison à la première personne du pluriel suggère des manipulations par les grammairiens. Si l'emploi était attesté, il signifierait sans doute l'inconsistance, l'insubstance, pour ne pas dire l'insubstance, de l'être ambigu par excellence : nous-mêmes ! Que le maître ait formé pareille pensée est possible, puisqu'elle était dans l'air du temps, et a reçu son expression poétique. Mais une chose est de l'exprimer en disant : « l'homme est le rêve d'une ombre », et une autre de l'exprimer par l'emploi original en *oui et non* du verbe être. Par prudence, il vaut mieux l'attribuer comme glose à quelque lecteur inconnu de tradition héraclitienne (1).

toujours ! Th. v. 21, l'h. v. 801. — « Pendant neuf ans il est tenu loin des dieux toujours-étant ? » (Interpolation).

Il s'agit de la punition d'un parjure. Le texte rappelle le fragment 115 d'Empédocle. La punition consiste dans un exil temporaire, avec une période de somnolence et des épreuves. Comme on ne sait pas dater les interpolations, on peut admettre qu'elles ont été elles-mêmes influencées par les textes présocratiques. Mais il est possible que les textes présocratiques et ceux-ci témoignent les uns et les autres pour un vocabulaire traditionnel. On pouvait l'utiliser pour faire de la poésie bonne ou mauvaise. On pouvait l'utiliser et le réformer pour faire de la philosophie, de la mauvaise et même de la bonne.

(1) La plupart des commentateurs récents suppriment : nous sommes et nous ne sommes pas. D'accord avec une critique formulée par O. Gigon (p. 106). Et plusieurs

CHAPITRE VII

ÊTRE ET NON-ÊTRE

Que l'on prenne donc *l'Un* et le *Sophon* comme des signes, arrangeables entre eux et avec quelques autres, à la façon de dés, de pions, ou des pièces d'un jeu de construction : ils sont neutres, et privilégiés pour former des sens concernant tout ce qu'il y a de plus grand : *la Chose à chercher!* Ce n'est pas de la matière, puisque la matière n'avait encore été ni inventée ni nommée, et son nom signifiait le bois. Ce n'est pas de la terre, puisque la terre n'est que l'une entre les trois formes. Terre, bois et matière sont d'ailleurs en grec toutes du féminin. Ce n'est pas de la chose morte, c'est exactement le contraire ! Et si l'on n'ose pas prononcer le nom de *divin*, oserait davantage prononcer le nom de l'être ? Héraclite n'a pas dans les textes existants nommé *l'être* (τό εἶναι). Mais il a fait plusieurs emplois du verbe être, à propos desquels se pose la question : si l'emploi est simplement copulatif, ou s'il est signifiant avec un sens ontologique fort. Les interprétations obéissent aux deux tendances inverses : à l'extrême, réduire autant que faire se peut le sens à la fonction copulative ; à l'autre extrême, attribuer à Héraclite les rudiments de l'ontologie.

Le début du fragment I (1).

« του δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι _____ »

La première question à résoudre est : si *toujours* (ἀεὶ) accompagne le verbe *être* avec *Logos* pour sujet ; ou s'il accompagne le verbe *devenir* avec *les hommes* pour sujet. Dans le premier cas, le *Logos* serait *toujours*, et même il serait un *Étant-toujours*. Dans le second, les hommes deviendraient toujours aussi incapables de le recevoir : ils l'étaient avant d'avoir écouté le maître, et ils le demeurent après. Même si on évite de nommer *l'Étant-toujours*, au moins nommerait-on *de l'Étant*. Il n'y a pas de solution plus radicale dans le sens négatif que la solution de G. S. Kirk. Elle évite de lire : *le Logos est toujours* . Elle évite encore de lire : *le Logos est*. Elle

(1) G. S. Kirk, C. F., p. 33. Cf. Appendice reporté au chap. VIII.

achèvement de sagesse : ce n'est pas la Sagesse. C'est un achèvement tout divin sans doute : mais l'homme assume une manière divine d'être quand il se fait sage.

On nommerait au contraire un principe suprême si on prenait le groupe *V Un-la-Chose-Sage* pour le sujet de la phrase, comme fait par exemple K. Reinhardt :

« εν τό σοφόν ἐπίσταται γνῶμην ἕτην : κυβερνησαι πάντα ὅσα πάντων. »

dans la traduction allemande :

« Wahre Einsicht hat allein *das Eine das Allweise*, als die da ist : « alles durch alles zu regieren. »

« *L' Un-la-Chose-Sage* possède seul la connaissance en vérité, à « savoir : tout conduire à travers tout. »

La traduction ne se contente pas de nommer *V Un-la-Chose-Sage* comme un principe suprême : elle implique au surplus que son mode de connaissance consiste à gouverner sciemment l'univers. Il s'agirait donc d'un principe de gouvernement, doué de la conscience intuitive de son activité. Cela sonne goethéen !

Une alternative consiste à lier le fragment 41 au fragment 40 qui le précède dans le résumé de Diogène Laërce. On obtient ainsi deux traductions, selon que l'on ponctue avant ou après le verbe de connaissance :

« τό νόον εχειν εν τό σοφόν : ἐπίστασθαι γνῶμην ὅτην ἐκυβέρνησε πάντα « διά πάντων. »

«... posséder l'intelligence est la seule chose sage : savoir comment « tout est conduit à travers tout. »

« τό νόον εχειν εν τό σοφόν ἐπίστασθαι : γνῶμην ὅτην ἐκυβέρνησε πάντα « διά πάντων. »

«... posséder l'intelligence c'est connaître *l'Un-la-Chose-Sage* : « Sagesse qui conduit tout à travers tout. »

Selon cette solution, qui est celle de H. Gomperz, il s'agirait bien d'un *achèvement humain* : mais l'achèvement humain consisterait à connaître un *principe divin*.

Or, la solution prête à des objections philologiques, et elle prête non moins à des objections philosophiques. Qu'on la compare pourtant à la solution en apparence la plus prudente, et en tout cas la plus *humaine* : mise en français clair, celle-ci dirait :

« La sagesse humaine est simple : elle consiste à posséder le sens « en vertu duquel opère le pilotage universel. »

Finalement quelle est donc la visée la plus ambitieuse ? *pour l'homme*, est-ce d'accéder à un degré de sagesse tel *qu'il saurait bien comment faire pour gouverner* le monde ? ou est-ce d'accéder

à un degré de sagesse tel qu'il *reconnaîtrait un principe qui le gouverne?* (1).

Le fragment 108.

« ὁκόσων λόγους ἤκουσα ουδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν « ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον. »

« De tous ceux dont j'ai écouté les leçons, nul ne touche le but « de connaître que : chose sage est séparée de tout. »

Que l'on replace devant *chose sage* l'article, en l'identifiant à *l'Un-la-Chose-Sage*, alors la formule touche le but de connaître... *une Transcendance !*

Qu'on l'entende seulement au sens d'une sagesse humaine, alors la formule dit que : *pour les hommes*, la manière d'être sage consiste à se tenir séparés *de tous* ou *de tout*. Il serait sage de vivre à l'écart des foules et de leur folie. Il serait sage de vivre en écartant la vaine science de beaucoup de choses. Les deux ne sont sûrement pas incompatibles. Mis ensemble, ils reformeraient le sens idéal d'une *vita contemplativa* : retraite et méditation de l'Unique (2).

Même en penchant de la façon la plus partielle dans *le sens de l'homme*, on n'évite pas :

I° De reformer un *idéal de la vie sage* sur le vieux modèle du *départ et du retour*. Autrement dit : *séparation et réunion*;

(1) Aperçu sur la variété des sens donnés à la Gnomé.

J. Burnet : la pensée (thought).

H. Cherniss : traité comme accusatif interne à la façon de Heidel : to understand.

H. Diels : la Raison (Vernunft).

O. Gigon : la Formule.

W. A. Heidel : (traité comme accusatif interne) to get understanding.

G. S. Kirk : (*id.*) to be skilled in true judgement.

W. Nestle : l'esprit (Geist).

B. Snell : le Sens (Sinn).

(2) Traduction préférée par G. S. Kirk : De tous ceux dont j'ai écouté les relations (accounts), nul n'a touché le point de reconnaître que la sagesse est séparée de tout.

Traduction de W. A. Heidel : De tous ceux dont j'ai eu la fortune d'apprendre les messages concernant la nature des choses, nul n'a atteint la vraie connaissance : car elle est loin de tous les hommes.

ι Of all those whose messages regarding the nature of things it has been my fortune to learn about, not one has attained to the point of true knowledge : for wisdom is removed from all men. »

On voit que W. A. Heidel évite de nommer la Chose Sage comme un nom pour un principe transcendant ; mais il donne à la connaissance un sens tout à fait fort. Et il fait dire à la phrase que la vraie sagesse se tient à l'écart des hommes.

Le sens transcendant est donné par H. Fränkel, W. Jaeger, dans le sens d'un dieu. Par K. Reinhardt, dans le sens d'une Raison transcendante.

traiter le monde comme un ramassis d'esclaves et un tas de fumier, ou interpréter la langue des dieux dans le jeu des enfants et le balbutiement des fous.

Marche-t-elle dans le sens de ce que le moderne appelle ontologie ou philosophie ? La question a précisément le sens que prennent dans le vocabulaire héraclitéen le verbe *être* et le nom de *Sage*. Il est d'autant plus difficile de répondre qu'il est plus hasardeux de choisir entre plusieurs valeurs possibles de l'emploi du verbe et du nom. Le lecteur se trouve dans la situation du musicien qui interpréterait un texte sans notation d'expression, avec une mesure problématique et des notes falsifiées. Qu'on mette plus d'accent sur ce mot-ci ou ce mot-là, qu'on coupe la phrase autrement en rétablissant la ponctuation, et déjà la lecture diverge entre des sens qui laissent entre eux toute la distance du dieu à l'homme.

L'Un-la Chose Sage (1). Faut-il ou ne faut-il pas lire « *Ἰν το σοφόν* » comme un signe pour dire quelque principe suprême ? Les interprétations récentes se laissent classer entre deux extrêmes : à l'un des extrêmes, on reconstitue le groupe partout où il est possible. A l'autre, on attribue la simple épithète de *sage* à une disposition toute humaine. La première tendance se retrouve le plus souvent chez les interprètes d'école allemande ; la seconde, chez les interprètes d'école anglo-saxonne. Dans le premier cas, le fragment 50 fait difficulté. Dans le second le fragment 32. Les fragments 41 et 108 se laissent plus facilement tirer dans les deux sens.

Le fragment 50. L'édition allemande de W. Kranz et l'édition anglaise de G. S. Kirk sont en tout cas d'accord pour la lecture du fragment 50 :

« οὐκ ἐμοῦ ἀλλά του λόγου ἀκούσαντας δμολογεῖν σοφόν ἐστίν ἐν πάντα <(εἶναι). »

« En écoutant, non pas moi, mais le Logos, *il est sage* de tomber d'accord pour dire : tout est Un. »

« *Il est sage* » désigne alors une disposition *de l'homme*.

Une lecture extrême à l'inverse a été fournie par H. Gomperz. Elle fait dépendre la phrase de « *dikaion* » (δικαίον) extrait du contexte d'Hippolyte, et restitué « *eidenai* » (εἰδέναι) à la place de « *einai* » (εἶναι) à la fin.

« δίκαιον οὐκ ἐμοῦ ἀλλά τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν [ἐστίν] ἐν πάντα εἰδέναι. »

(1) Cf. Appendice Bibliographie pour les fragments 32, 41, 50 et 108.

« En écoutant non pas moi, mais le Logos, il est juste de tomber d'accord que *l'Un-le-Sage* sait tout. »

Outre les difficultés de lecture (1), le sens n'est pas satisfaisant, parce que *tout savoir* serait une mauvaise louange dans une doctrine qui répudie le *beaucoup savoir*. Que l'on retourne donc par prudence à la lecture qui fait l'accord entre le plus grand nombre. Ce faisant, il est visible encore qu'on peut mettre sous la même formule deux sens aussi différents que :

1° « U est prudent de tomber d'accord sur la théorie que toute « matière au fond c'est dû feu. »

2° « Il est sage de se réunir en écoutant le Logos, pour confesser « tous ensemble que Tout est Un. »

Un sens ouvre la perspective sur un *accord de pensée entre savants*. L'autre sur une *communion des sages*.

Le contexte d'Hippolyte aide peu, parce que ce contexte est uniquement préoccupé de lire dans Héraclite la doctrine hérétique de Noétius. Il a cité la formule après une série de couples contraires de terminologie gnostique. Il y lisait sans doute l'identité de *Dieu* et du *monde*, ou même, l'identité de *l'Immanence* et de la *Transcendance*. Mais, par souci de ne pas projeter sur un texte des intuitions -religieuses étrangères ou anachroniques, il ne faut pourtant pas manquer une intuition religieuse originale, ni projeter une absence scientifique d'intuition religieuse.

L'idéal scientifique et l'idéal religieux sont-ils déjà séparés ? L'accord entre *gens qui savent* constituerait de soi une *manière d'être divine*. En langue populaire : là où ils s'entretiennent, les dieux sont présents ! En langue sévère et sobre : là règne la *Chose Sage* ! On pourrait donc lire sans modifier la construction, mais avec un accent de valeur tout différent :

« En écoutant non pas moi, mais le Logos, tomber d'accord pour « confesser la même leçon (tout est un ?), c'est *la Chose Sage*. »

On y mettrait le sens : quand cet accord parfait se réalise, alors *la Chose Sage* se révèle. Sens analogue au sens déjà formé : quand les héros triomphent sur le champ de bataille, alors du divin se montre (2).

(1) La difficulté est constituée par « *estin* ». Le verbe, « *eidenai* » est donné par le manuscrit. H. Gomperz refuse de le corriger, et il prend « *dikaion* » dans le contexte d'Hippolyte. Cf. Appendice.

(2) La traduction de H. Cherniss est :

« One thing is Wisdom in all respect : to hearken not to me but to the Logos and to agree with it »

en supprimant le dernier *verbe*, et par *conséquent* : « tout est un ».

Le sens est celui d'une sagesse toute humaine.

possibles, énoncent quelque chose de très rare et de très simple : rien qu'un mouvement, non pas même un mouvement, rien que le sens d'un mouvement : (cela) rassemble et (cela) disperse, (cela) s'approche et (cela) se retire. Font exception les verbes du fragment 126, énonçant un changement qualitatif : chose chaude se refroidit, chose humide se dessèche, et vice versa. On dirait que le sujet se forme par la concrétion du verbe. Il vaudrait mieux ne pas le nommer. Si on le nomme, le nom de la chose humide convient mieux que celui de l'eau : il dit mieux la chose prête à changer. On dirait que le verbe tend à dépouiller toute forme sensible particulière. Il tend à réduire son sens à un indice de direction, une ébauche dépouillée de « parure » et de « parfum ». A la limite, on ne tiendrait plus que ce que dit le verbe *dire*, quand il énonce que la chose refuse les noms. Ou le verbe *être*, quand il se contrarie à son propre emploi négatif. Mais l'emploi en *oui et non* du verbe être n'est pas certainement attesté dans un texte héraclitéen (1). Ce qui est attesté, c'est l'emploi de *pareinai* (παρεῖναι) et *apeinai* (ἀπειναι) ou *apienai* (ἀπιέναι) : *Être-là, n'être-pas-là. Être-prochain être lointain*: l'énoncé statique de ce que dit dynamiquement le couple : *se rapprocher, s'éloigner*.

Ce qui importe encore, c'est l'usage préférentiel du *neutre*. Mettrait-on à la place un sujet masculin ? Au pluriel cela ne pose pas de problème, parce que la multitude des hommes est aussi stupide que la multitude des choses : tout et tous s'intègrent au tissu de *l'œuvre* et ne *parlent* pas. Au singulier, cela pose un problème, parce que *moi le maître*, je fais un sujet possible, ou à ma place, *tout homme capable d'entendre et de parler*. *Logos* fait un sujet masculin. *Théos* fait un sujet masculin. Pour chacun se pose le problème de sa relation avec un homme capable d'entendre et de parler. Cette voie de discours ramène donc à la relation de *l'homme au Logos*. Ou à la relation à trois : entre un *maître enseignant*, un *Logos* qu'il enseigne, et *l'élève écoutant*.

Dans le cas le meilleur la relation s'exprime par le verbe ou l'expression verbale :

« Tomber d'accord » : « ὁμολογεῖν » « homologuein ».

« Avoir commerce avec Logos » : « λόγῳ ὀμιλεῖν » « Logōi homilein ».

Dans le cas ordinaire la relation s'exprime par quelque expression contrariée :

« Présents ils sont absents. » : « παρέοντας ἀπειναι ».

« Prochains ils sont lointains. »

« En tombant d'accord ils s'écartent. » : « ὁμολογοῦντας διαφέρονται ».

« En s'écartant ils tombent d'accord. » : « διαφέροντας ὁμολογοῦσιν ».

« En entretenant le commerce le plus étroit ils s'écartent. » (Fr. 72).

La relation de la présence et de l'absence est à double entrée. Elle peut servir à gronder les élèves, *parce qu'en étant là, ils n'y sont pas*: autrement dit, ils n'entendent rien. Elle peut servir à célébrer le dieu à la façon d'Eschyle, *parce qu'en étant loin, il est tout proche et bon gardien*: autrement dit, il entend de loin. Il est vrai que les fragments existants d'Héraclite ne fournissent pas d'autre exemple que le mauvais. Mais c'est peut-être un accident de la transmission. Ou c'est parce qu'Héraclite avait mauvais caractère. Ou pour laisser le bon élève trouver tout seul le sens du dieu. Ou pour signifier quelque chose de plus profond : le propre de l'homme est de s'en aller ! Il se fait toujours plus absent ! Cela se laisse dire de façon toute sèche : mais la tragique aventure de l'Exilé Errant ne fait pas autre chose que d'habiller d'images l'os des mots.

Toute la lecture que l'on fera d'Héraclite dépend alors d'un choix subtil : faut-il ou ne faut-il pas mettre sur les mots l'accent dramatique ? Faut-il ou ne faut-il pas faire résonner une harmonique eschylienne ? Même en dépouillant le sens sobre de l'aventure d'un Exilé Errant ! Il est clair qu'Eschyle emploie le même vocabulaire, et qu'il l'habille avec la tragédie d'un Banni. Selon que l'on choisit le registre change, et l'on passe d'un jeu de forces à un drame.

La relation du proche au lointain règne de *chose à chose*, et *des choses à la Chose*. A l'optimum de la proximité, toutes choses s'allumeraient par contact : toutes prendraient feu ! Au maximum de l'éloignement, rien ne s'arrangerait plus l'un avec l'autre. Entre deux, des arrangements se forment. Oscillant de l'unité à la dispersion, un cosmos est toujours entre deux. Mais plus les choses sont pioches les unes des autres, mieux elles se réunifient à *la chose commune* (ξυνόν). Plus elles sont lointaines, plus elles se font *étrangères* (ξένα).

La relation du proche au lointain règne *d'homme à homme*, et *de l'homme à la chose*. Qu'est-ce qu'une cité sinon un arrangement d'hommes et de choses ? Tous s'entendent, parce qu'ils parlent la même langue et nomment des choses familières avec les mêmes noms. Tous vivent en obéissant à la même loi et à l'abri du même rempart. Dans la cité, la relation prochaine prend la couleur humaine de la *cohabitation*, de la *familiarité*, ou de la *conversation*. La relation lointaine est celle du citoyen à l'étranger. Mais le vrai modèle concret pour Héraclite serait à chercher encore dans un autre domaine : elle régnerait d'homme à homme, entre un *maître* qui enseigne et des *élèves* qui l'écoutent. Il y a toujours alors *un troisième présent*. Quand elle se fait toute prochaine, tous tombent

(1) Cf. Appendice — Bibliographie pour le fragment 49 a traité avec 12 et 91. Cf. Chapitre VII : discussion sur l'emploi en *oui et non* du verbe être.

choses que l'on prend ensemble. Les choses que l'on prend ensemble sont, justement alors des choses contraires : par exemple, *le jour et la nuit pris ensemble*, ils forment une seule phase, et ils forment deux temps fortement contrastés. De même, l'hiver et l'été, la jeunesse et la vieillesse. Le froid et le chaud pris ensemble, en un sens ils chantent d'accord, en un sens ils chantent chacun sa chanson.

4° Le *quatrième couple* est à mettre à part. Il convient de mettre un signe de ponctuation plus fort entre le troisième et le quatrième. Il ne s'agirait plus de *choses contraires* prises ensemble, mais de *toutes choses* prises ensemble. En un sens, la multitude se réunifie, en un sens, l'unité se disperse. Il faut savoir lire les *deux sens à la fois!*

Ce dernier article réclame commentaire, parce qu'il engage l'interprétation de la doctrine. Ce dernier article vise à distinguer fortement une *cosmologie* de type héraclitéen, et une *cosmogonie* de type empédocléen ? Empédocle aussi travaille avec la catégorie : *Un-à-partir-de-plusieurs, Plusieurs-à-partir-de-Un*. Seulement dans sa doctrine les deux complexes désigneraient des *phases successives* du développement du monde : l'une venue après l'autre, avec des âges critiques entre deux, un âge du rassemblement, un âge de la dispersion. C'est l'histoire d'une Genèse. Dans la doctrine héraclitéenne au contraire, les deux complexes désigneraient des *tendances contraires* ou des efforts contrariés. Leur contrariété même empêche toutes choses d'être jamais ni *totale*ment Une, ni à l'état de dispersion. Toutes choses demeurent sous tensions contraires, arrangées de telle façon qu'on puisse les lire dans le sens où elles vont se rompre, dans le sens où elles vont s'embrasser. Les deux complexes désigneraient donc en même temps des *lectures différentes* pour les mêmes choses, prises toutes ensemble.

Plus une interprétation s'articule, plus elle se compromet, et accule à des choix essentiels. Le fragment 10 est de la manière héraclitéenne la plus sévère. Sa lecture engage celle de l'univers héraclitéen. Or, sur la base de l'interprétation de G. S. Kirk, il demeure des difficultés :

1° Faut-il vraiment mettre une ponctuation forte entre les trois premiers couples et le quatrième? Pour les trois premiers, il s'agirait de deux contraires à prendre ensemble. Pour le quatrième, de toutes choses à mettre ensemble. *Tout le contenu du monde phénoménal* entre dans la discussion. Mais là distinction n'est peut-être pas faite clairement dans la phrase ; et les philologues après tout prennent sur eux la responsabilité de mettre des ponctuations faibles ou fortes entre les mots. De beaucoup d'êtres au monde, et non pas seulement des contraires, on peut dire également qu'ils *chantent ensemble*, ou qu'ils chantent *chacun sa chanson*.

Qu'ils vont à la rencontre l'un de l'autre, ou qu'ils tirent *chacun de son côté*;

2° Faut-il séparer en les coupant comme avec un couteau, d'un côté *les choses*, et de l'autre un *homme les regardant*? Autrement dit, distinguer à la façon du moderne un *point de vue* de l'homme, plusieurs *façons de prendre* les choses, ou, comme on s'est plusieurs fois exprimé, des diversités de *lectures* (1) ?

La question est d'importance parce qu'elle engage la situation de l'homme au monde, telle que cet âge de culture pouvait la réaliser. Du moment que l'on pense clairement la relativité de l'aperception, on pense en séparant distinctement le *connaissant* et le *connu*. On les sépare, de fait, du moment où on énonce des phrases transitives avec un verbe de la famille de *connaître*, et un homme pour sujet. Mais il y a encore de la distance, entre faire des phrases avec un *homme sujet* et un *objet*, et penser clairement la *subjectivité de l'aperception*.

(1) On touche ici le point sensible de la discussion entre G. S. Kirk et A. Rivier (Venue à notre connaissance postérieurement à la rédaction de ce chapitre. Cf. G. S. Kirk p. 167 à 179, et A. Rivier, Museum Helv. XIII 3, 1956, p. 144 à 164).

Quand deux aspects de la réalité entrent en contraste, il peut bien arriver que l'homme intervienne, mais alors ce n'est pas en qualité de juge ou de mesure. Tantôt l'aspect humain de la réalité entre en contraste avec un autre, animal ou divin ; tantôt les modalités de l'expérience humaine entrent en contraste les unes avec les autres. Et d'autres fois, les mêmes formules conviennent aux aspects humains et aux aspects cosmiques de la réalité. Ou encore, l'expérience propre au sage dévoile les aspects contrastés de la réalité, et les rassemble, mais sans qu'on puisse dire que la connaissance philosophique en serait la condition. Mieux vaudrait dire que la réalité dévoile ses aspects contrastés sous une certaine manière d'être, que des hommes sages aussi savent réaliser. Une seule formule ferait exception (12), parce que dans la formule 12 les hommes qui entrent dans les fleuves seraient pris pour témoins, et la condition même sous laquelle les aspects contrastés du fleuve se révèlent, en révélant leur unité. On a vu que A. Rivier met en doute l'authenticité du datif pluriel : pour des hommes qui entrent dans les fleuves.

Naturellement, on peut dire encore qu'il existe une dilérence entre deux choses : dire que l'homme est *le témoin* pour lequel une réalité dévoile ses aspects contraires et complémentaires, et dire que l'homme avec son appréciation fait *la mesure* des choses. Néanmoins on glisserait facilement de l'un à l'autre. Il est vrai que dans l'antiquité archaïque, l'homme a glissé le long d'une tradition qui partirait d'Héraclite, et aboutirait à Protagoras. On serait passé d'une position à une autre à travers des degrés : *l'homme témoin* serait un degré, entre l'homme chez qui se réalise la chose connue sous des aspects contrastés, et *l'homme mesure* de Protagoras. Cela fait partie de l'histoire archaïque de l'homme d'Occident ! Nous cherchons péniblement à reconstituer l'homme avant cette aventure. On peut se tirer de difficulté en convertissant les phrases à la voix moyenne, avec *la chose pour sujet*. Ce n'est pas l'homme qui la prend, ni qui la voit de son point de vue, c'est elle qui accepte ou refuse de se laisser prendre. On pense déjà alors : elle se donne à *l'homme*, ou elle se laisse prendre *par l'homme*. Faut-il croire que le datif pluriel aurait été introduit pour compléter un texte original, à la mode de Protagoras ? Ou faut-il croire que l'énoncé de certaines formules se prêtait facilement à la déformation accomplie par Protagoras ?

A ce moment, il est clair qu'on a à faire à l'objection ultrasophistiquée d'un disciple beaucoup trop intelligent. Il a médité le paradoxe mis en évidence par le passage de la formule *deux fois de suite* à la formule *une fois de suite*. C'est-à-dire qu'il a médité *le temps*, en réintroduisant dans la méditation du temps le paradoxe de la division à l'infini du moment. Et probablement en prenant le Fleuve comme un symbole pour dire *le temps*. Cela peut mener à une épistémologie sceptique, et peut mener, à une éthique du moment présent. Cela peut même mener à une esthétique de type impressionniste et musical. Cela est gros de possibilités que plusieurs postérités héraclitéennes ont développées en ouvrant leur éventail. Mais cette postérité trop intelligente a perdu quelque chose en route : elle a perdu le *double sens* (1).

Maintenant la conversation est toute imaginaire, et ne prétend rien que figurer hypothétiquement les étapes d'une évolution, le long d'une tradition maintenue par des hommes, à un âge où l'homme a changé très vite. *Si* elle les figure de façon plausible, l'opération de décapage aurait réussi à découvrir une couche de culture plus ancienne, et une représentation du monde sous-jacente à celle qu'il est commode d'appeler la Cratylienne. Et non seulement elle l'aurait découverte, mais même elle saurait rendre raison par conjecture pour le passage de l'une à l'autre. Car il ne suffit pas de rectifier une interprétation traditionnelle, classique au moins depuis Platon ! il faut encore justifier sa formation, et le fait qu'elle se soit imposée aux générations après le maître. Des élèves se sont laissés fasciner par *la chose qui bouge*. Ce n'est pas seulement parce que leur attention aurait été attirée sur *l'eau qui coule*, en oubliant la rive. Et leur dextérité de manieurs de signes aurait inscrit le *signe du fleuve* dans un registre préparé pour dire des choses plus vastes. C'est surtout parce que les générations changeaient vite à cet âge de l'homme ! On a préféré des intuitions plus difficiles et plus, émouvantes aux intuitions archaïques plus proches du réel vécu.

Car le réel vécu s'impose tout de même avec un peu de solidité. Il faut se donner du mal pour réussir à le réaliser comme mouvance. Mais on éprouve facilement que les êtres de l'entourage, et surtout les êtres aimés, hommes et choses, restent et ne restent pas les mêmes. Sont-ils changés en vieux, et même en cadavres, on leur donne toujours le même nom. Le nom est-il plus ou moins que la

(1) Sauf les stoïciens ! Ils ont bien conservé le double sens, mais ils ont commis une autre faute : maître *sous le choix de l'homme* le pouvoir de donner un sens ou l'autre, au lieu de se laisser faire par la Chose qui veut ou qui ne veut pas révéler tel ou tel de ses visages.

Cf. V. Goldschmidt. « Le système stoïcien et l'idée de temps. »

chose ? Est-il même quelque chose ? Car si le nom était moins, et si le nom n'était rien, ils passeraient tous, comme passerait un fleuve que personne dans le pays ne saurait plus reconnaître, en lui donnant le nom que la tradition lui donnait.

Ce Fleuve avec son entourage, et les promeneurs remontant le courant, se révèle tour à tour un *familier* et un *étranger*. Pour le témoin qui resterait debout dans le courant, tout se laisserait lire avec le verbe « bouger », et se laisserait lire encore avec le verbe « rester là ». Un peu à la façon d'une figure ambiguë qui se laisse lire en plein et en creux par un enfant. Toutes choses au monde de même : elles se laissent lire avec le verbe « tenir ensemble », et avec le verbe « partir en morceaux ». « Tout fait un *bel arrangement* », et « tout ne fait rien qu'un *tas de fumier* ». Qui sait si la lecture à double sens, fascinante à la façon du jeu des images ambiguës, ne constituait pas pour l'homme de cet âge une discipline ? Car toutes choses se laissent lire encore à la façon des pions sur un échiquier, Pour celui qui sait jouer et qui a suivi la partie, *elles font un sens*. Pour celui qui ne sait pas et qui ne suit pas, *elles ne font aucun sens*. Lu du côté des hommes, il y a du juste et de l'injuste. Pour le dieu, tout est juste et comme il faut que ce soit. Le jeu du sens et du non-sens n'exercerait-il pas l'homme à pratiquer des conversions rapides et totales ? A se déshabituer de la manière humaine et trop humaine de lire les choses ? *Si* tel était le cas, les héraclitéens de la seconde génération, qui n'ont plus su lire le Fleuve, ni toutes choses prises sous son symbole, que dans le sens unique où *tout bouge*, auraient en effet perdu la technique du retournement, et avec elle un art d'échapper à la sclérose de l'être humain (1).

Les couples verbaux. Qu'on prenne donc le Fleuve de préférence comme une illustration, non comme un symbole pour dire autre chose que lui-même. Faut-il en même temps le prendre comme un *sujet* possible pour les deux ou trois couples verbaux du fragment 91 b ? « (il) rassemble et disperse ». « (il) tient ensemble et il s'en va ». « (il) s'avance et il se retire ». Le Fleuve conviendrait tout au plus comme sujet pour le couple n° 3. Mais on a déjà éliminé le sujet de Plutarque. Comme sujet possible, que reste-t-il ?

A. *Les âmes*? parce que le fragment 12 associe un dit *des âmes* à un dit du *Fleuve*.

(1) Ces héraclitéens de la seconde génération seraient aussi responsables pour avoir : 1° Converti *tout change de place* en *tout coule*. Dans un cas la ligure est celle de configurations changeantes. Dans l'autre du courant ;

2° Ajouté « tout coule *cl rien ne demeure* ». La phrase met. en formule logique parfaite le caractère unilatéral de leur vision.

DJ Le sens donné par le contexte de Plutarque au fragment 91. Le fleuve représenterait l'essence de la *chose mortelle*: tout ce qui passe et change sans qu'on puisse ni le retenir, ni seulement le toucher, et sans doute les hommes aussi bien que les choses. Plutarque, lui, y opposait encore *l'idée*, et sans doute, cette partie de l'âme qui lui ressemble (1) ;

C) Le sens stoïcien donné par l'addition au fragment 49 a, et par le commentaire d'Arius Didyme au fragment, 12. L'addition au fragment 49 a donne « *nous les hommes* » pour sujet au verbe *être*, dans un usage en *oui et non*: elle fait ressortir *l'in-substance* ou *l'in-subsistance de l'homme*, ou même, plus précisément, le paradoxe de la *condition humaine*. Le commentaire d'Arius Didyme lit une théorie stoïcienne *de l'âme* dans le texte héraclitéen ; si on le rectifie, on lit que : « les âmes sont *toujours autres* », ou : « les âmes sont *toujours nouvelles* ». L'évaporation *psychique* ressemblerait alors à l'évaporation *solaire*: elle passe et se reconstruit comme la flamme des météores. On peut interpréter négativement : rien de l'âme ne *demeure* semblable à soi-même. Mais on peut interpréter positivement : l'âme est *nouvelle tous les jours*. Les stoïciens auraient donc été de très bons héraclitéens, parce qu'ils auraient conservé ou reconstitué les *doubles sens*. Au lieu de les interpréter avec la grossièreté d'un matérialisme infantile, on ferait mieux de les interpréter avec la subtilité d'un existentialisme ancien. Tous les jours l'âme choisit de se faire absolument neuve ! Le propre du stoïcisme serait d'avoir fait tomber le sens sous le *choix de l'homme*, et d'avoir réparé l'in-substance, en inventant un usage métaphysique de *la fidélité*.

B) Le sens d'Aristote et de Platon. Il faut faire très attention, non seulement parce qu'Aristote et Platon sont de grosses autorités, mais surtout parce qu'on approche des couches anciennes. Or, si on y prend garde, trois textes différents d'Aristote, à trois reprises, donnent pour sujets aux verbes *bouger* et *couler* des pluriels neutres : les *êtres, toutes choses, les choses sensibles* (τά δντα - τά πάντα - τά αισθητά). *Toutes choses* sont un terme familier du discours héraclitéen, sinon les deux autres, mais il y entre régulièrement en opposition avec *l'Un* ou la *Chose sage*, nommée au neutre singulier. S'il est fondé sur un texte héraclitéen perdu, le témoignage d'Aristote n'autorise pas à conjuguer le verbe bouger, ni le verbe couler, avec *Un* pour sujet, ni avec *la Chose sage* (2).

(1) D'après Diels il y aurait derrière le contexte de Plutarque un texte stoïcien. L'interprétation de Plutarque se rapproche-t-elle davantage d'une interprétation stoïque ou d'une interprétation néo-platonicienne ? Pour les additions et les rectifications, voir appendice aux fragments du fleuve.

(2) Textes : Arist. de an. A 2, 405 a — Topiques, A 11, 104 b — Met., A 6, 987 a — Platon : Théétète, 160 d — Cratyle, 401 d et 402 a. Le second texte du Cratyle — «... ἡ...» — h... : f... nap : «n ri p, mots avec le noin de Rhéa (la Terre).

Le témoignage de Platon est plus grave, parce qu'à la formule habituelle avec un neutre pluriel pour sujet, « *tout bouge* » et « *tout va* », il ajoute : « *et rien ne demeure* » (Cratyle, 401 d). L'addition refuse à *l'Un* son statut, et dissout la fermeté de son *conseil*. Mais elle entre en contradiction flagrante avec un emploi positif au moins du verbe *demeurer* (D. K. 27).

Le second texte du Cratyle (402 a) exhibe un autre verbe : toutes choses *passent en faisant place*, ou toutes choses *changent de place* (πάντα χωρεῖ). Si Platon a ici un texte héraclitéen en mémoire ou sous les yeux, on augurerait que les *formes du Feu* circulent en prenant la place les unes des autres. Or les *formes du Feu* entrent en correspondance avec des *états de l'homme*: l'être-en-mort, l'être-èn-sommeil, l'être-en-vie-éveillé. Ce qui passe, faisant place à la chose à venir, n'est-ce pas chaque fois une *phase de l'homme*? Tout court vers... le retour éternel de l'Enfant. Si tel était le cas, il ne faudrait pas oublier non plus les textes qui nomment un Feu toujours Vivant, ni le texte nommant des choses qui demeurent, attendant l'homme qui trépassé (D. K. 27).

A) A la génération précédente, on rencontre Cratyle. Le témoignage d'Aristote (Mét. Gamma 5, 1010 a) montre Cratyle corrigé Héraclite : « il n'est pas possible d'entrer deux fois dans le même fleuve ». Bien pis : « il n'est même pas possible d'y entrer une fois ». Mais si Cratyle a changé le *deux fois* en *une fois*, c'est que Cratyle connaissait un dit du Fleuve, qui contenait le *deux fois* (1).

2° Le Fleuve réel concret illustre une contrariété. Il faut faire attention à la façon dont on tourne la phrase. Ne pas dire : « *l'homme*, quand il se baigne, réalise l'efflux constant des eaux ». Ni : *l'homme*, quand il regarde, réalise l'identité du paysage. Ni : *l'homme*, quand il nomme, réalise l'unité de la chose. Ni : « *l'homme*, quand il mesure, expérimente la constance du débit », pourvu qu'il opère sur des laps de temps assez longs. Toutes ces formules mettent au pouvoir de l'homme, et pour ainsi dire sous son choix, un art de faire sortir à son gré les aspects différents de la même chose. Il faut parler en mettant de préférence les verbes au moyen : « La chose se donne toujours la même et toujours différente ». Cela se voit bien dans le Fleuve. Une structure contrariée s'y manifeste. Les baigneurs sont peut-être des témoins nécessaires. Mais ils ne créent pas la contrariété, ni davantage ne choisissent d'en isoler les aspects. « Ils font partie de l'ensemble des choses présentes, dans lequel une contrariété se manifeste, et même,

(1) Cf. textes cités dans l'Appendice et particulièrement A. Rivier : Museum Helveticum, 1956, XIII, p. 145 à 164. — G. Vlastos. A. J. P. 76, (1955), p. 338 à 344.

Les trois paires de verbes à eux seuls ont donné lieu à une abondante discussion critique dont l'issue est importante, car elle engage toute l'interprétation de la doctrine.

1° Les trois paires de verbes appartiennent-elles au vocabulaire héraclitéen authentique ? Une tradition philologique sur laquelle s'inscrivent de très grands noms (Bywater, Zeller, H. Diels et W. Kranz) a retenu pour authentiques la première paire et la troisième. K. Reinhardt a sauvé la seconde, et remis en question la première. G. S. Kirk, dont le traitement est d'ordinaire le plus sévère, trouve des raisons de sauver les trois ;

2° De qui ou de quoi les verbes sont-ils dits ? Le sujet de Plutarque est exclu. Le sujet de Plutarque est *l'essence mortelle* (θνητή ουσία). Plutarque a donc lu dans la phrase *l'inconsistance*, et *l'insubstance* de tout ce qui passe, tout y compris l'homme. L'inconsistance de ce qui passe s'oppose à la solidité de l'être. Elle rend une apparence fantasmatique. A l'âge de Plutarque, la catégorie de la substance était devenue usuelle. Les oppositions de *l'être* et *du devenir*, de *l'être* et *du paraître* avaient déjà une longue histoire. On peut les lire à la rigueur dans le fragment 1 d'Héraclite ; mais il est plus prudent de ne pas le faire, parce qu'on risque de projeter des catégories devenues plus tard usuelles, sur des mots qui ne les forment peut-être pas tout à fait clairement.

Le premier et le troisième couple fournissent des suggestions de *mouvement*. La suggestion de quelque chose qui *rassemblerait*, venue de tous les côtés, et *dispenserait* de même : comme le vent. La suggestion de quelque chose qui *s'approcherait* d'un côté, et *s'en irait* de l'autre : comme l'eau qui coule. Si on le retenait, le second couple ajouterait la suggestion de quelque chose qui se formerait en un tout compact et solide, et à nouveau fuirait : comme de l'eau prise en glace.

Une thèse extrême consiste à traiter les couples comme les morceaux égarés d'une suite au fragment du fleuve : ils décriraient le *mouvement de l'eau*. Il est visible que la thèse ne tient que pour le couple n° 3 : le couple n° 3 pourrait décrire le surgissement et la fuite de l'eau, tels que les expérimenterait un baigneur, à condition qu'il reste debout dans le courant et ne nage pas avec. Le couple n° 1 décrirait mieux la formation des nuages. Et les trois réunis, les évolutions des danseurs dans un ballet.

L'importance de cette thèse consiste en ceci qu'elle traite le Fleuve comme un simple fleuve, et non pas comme un symbole pour dire autre chose : à savoir, un symbole pour dire que toutes choses sont en flux perpétuel.

Le Fleuve (1). La thèse se lie à la critique générale d'une interprétation de la doctrine héraclitéenne, classique depuis Platon. Le Fleuve ne serait pas un symbole, servant à signifier autre chose que lui-même. Il serait une illustration, servant à faire sortir au jour les contrariétés de l'expérience. Qu'on lise donc le fragment dont l'authenticité archaïque est le moins contestée en l'enfermant dans le cadre d'une contrariété :

« ποταμοῖσι τοιεῖς αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπφρεῖ. »

« Pour des baigneurs, entrant dans *les mêmes* fleuves, *d'autres* et *d'autres* eaux leur coulent dessus. »

On pourrait s'exprimer en disant :

« (pour des baigneurs) le Fleuve est toujours le même et toujours « différent. » Un peu comme on dirait :

« Si toutes choses devenaient Fumée, pour les yeux elles seraient « toutes confondues, pour le nez, on y distinguerait encore *des* « parfums. »

Maintenant, si on veut bien marcher avec cette lecture, il faut encore dire comment le Fleuve se montre toujours le même, et comment toujours différent. Toujours différent parce que les eaux coulent. Toujours le même, pourquoi ?

1^{re} hypothèse: Parce que la *mesure de l'écoulement* reste la même, ou, si l'on veut, le débit du courant. Comme dans une horloge à eau ou dans un sablier, toutes conditions restant semblables, une même quantité d'eau ou de sable passe d'un réservoir dans l'autre dans le même laps de temps. Cette mesure mériterait le nom de *logos*. Cette lecture est la plus savante, et elle suppose un *mesureur*. On peut lui objecter que, pris dans son vif, le débit d'un courant reste rarement le même, et varie selon des facteurs difficiles à mettre en formule pour une science débutante. Spécialement quand il s'agit des rivières côtières à la Méditerranée : un jour on marche à sec dans les cailloux, le lendemain, le torrent emporte les maisons sur la rive. Suivant le fil de cette hypothèse, il faudrait donc à nouveau écarter le fleuve réel concret, et revenir au Fleuve symbole pour la mutation des formes les unes dans les autres (Cf. frag. 31 a et b et 36).

2^e hypothèse: Les eaux coulent, le fleuve garde *son nom*. Le Fleuve ne serait alors qu'une illustration de plus, pour mettre en évidence le fait que *le nom et la chose* se contredisent. On pourrait replacer le fragment dû fleuve dans le contexte du fragment de l'Arc (D. K. 48) :

« L'Arc : le nom dit la vie, l'œuvre fait la mort. »

« pas non plus aux autres organes, quels qu'ils soient, par où
« s'ouvre un chemin vers la pensée. Mais pense avec les clartés que
« chacun donne. » (Fr. 3, v. 10 à 13).

Entre les deux Héraclite. Héraclite aurait aussi bien fait la même distinction quand il a écrit :

« Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes
« quand ils ont l'âme barbare. » (D. K. 107) (1).

Les contradictions apparentes des fragments 101a et 107 s'expliqueraient alors, parce que le schéma serait en processus de mutation évolutive. Si cette hypothèse de travail est bonne, dans ce cadre, on réussirait à fixer le point précis de l'invention héracliteenne, à savoir :

1° Héraclite a nommé *la psyché* pour désigner la fonction qui entend, bien ou mal, la langue parlant aux yeux et aux oreilles. Il emploie ailleurs l'expression : « parler avec intelligene » (ξύν νόω λέγειν) (D. K. 114). Dans cet emploi, la psyché viendrait donc tout près de l'intelligence, ou quoi que ce soit que désigne le mot « vous » ;

2° Héraclite a nommé *la physis* pour désigner le Maître de qui un *premier parlant* a appris le *premier discours* (D. K. 1). Le premier parlant découpe et arrange les signes « kata physin » (κατά φύσιν) (D. K. 1) : il travaille d'après nature pour dire les choses comme elles sont. *La physis* désigne probablement alors la *nature des choses*. Mais il est tentant de la traduire comme une poussée à l'œuvre

(1) Pour une étude du même schéma, cf. Schottländer (Hermes 62, p. 441).

Au chapitre IV, par le biais de la comparaison d'Héraclite avec Empédocle, nous avons déjà abordé le même problème ou un problème voisin. Il est important de préciser les différences.

A) Au chapitre IV nous avons surtout mis en valeur un schéma qu'on pourrait appeler le schéma de l'élève placé entre *la leçon du maître et le témoignage des choses*. L'élève écoute le maître — il regarde les choses — les choses servent de témoin pour l'enseignement ;

B) Ici nous voulons mettre en valeur le schéma qu'on peut appeler *de la transmission de la bouche à l'oreille* : il place un *témoin* entre le *maître premier parlant* qu'il écoute, et un *élève auquel il parle* ;

C) Les deux s'imbriquent l'un dans l'autre parce que un *maître premier parlant* se trouve placé entre des *choses* qu'il regarde avec intelligence, et le *témoin second parlant*.

D) Les deux s'imbriquent avec le schéma « *les Sens — l'Intelligence*, parce que le maître ne saurait se placer lui-même entre les choses et le témoin, et ne saurait placer son élève entre un enseignement et les choses, que si tout à fait au début il a su lui-même entendre *les choses en les regardant* ; et tout à fait à la fin, si l'élève sait aussi *regarder avec intelligence*.

Tout le processus part donc de la chose même et retourne à elle. Pour former cette doctrine subtile il fallait avoir rapproché *l'intelligence des choses* et *l'intelligence de la leçon*. Gela se fait comme on place une Intelligence au-dessus des choses vues et de la leçon entendue.

dans la croissance végétale et animale, et de faire pousser le discours du même fond d'où sortent, pour se montrer au jour, toutes les choses au monde (1).

Les deux autres grands maîtres *premiers parlants*, Parménide et Empédocle prétendent l'un et l'autre avoir parlé *du fond du dieu* : Parménide, sous la dictée de sa déesse ; Empédocle, en priant la Muse qu'elle épanche une source pure par une bouche sanctifiée. Toutes ces manières de parler veulent probablement dire à peu près la même chose. Mais des trois, Héraclite resterait encore celui qui parle la langue la plus sobre. Les trois enseignements s'inscrivent dans un schéma similaire. La différence de style correspond à une différence de position, ou de disposition, à décrire avec plus de délicatesse. Faisant fonction de *premier parlant*, Empédocle commence par *écouler la Muse avec son cœur* : quitte à ouvrir les yeux après ou en même temps, pour regarder les choses alentour, ouvrir les oreilles pour les écouter, et même, ouvrir pour les absorber tous les pores de la peau. De son élève, Empédocle exige qu'il commence par *écouter le maître avec intelligence* : quitte à rouvrir après les yeux, les oreilles, et tous les pores de la peau. Même le soleil alors lui servira de témoin !

Faisant fonction de *premier parlant*, Parménide commence par transcrire soigneusement la leçon de la déesse : il avance rien qu'avec des mots, par un long chemin de discours, en fermant soigneusement les portes des sens, et les rouvre à la fin de la route, pour apprendre à maîtriser *la tromperie* d'un monde arrangé comme un *cosmos de mots* (2).

Faisant fonction de *premier parlant*, Héraclite commence par *ouvrir les yeux et les oreilles*. Il commande aussi à son élève d'ouvrir les yeux et les oreilles. Il est vrai que cela ne lui sert de rien, si l'élève est un *écoutant incapable*. Mais cela sert de tout à un maître capable. Et cela sert peut-être tout de même de quelque chose pour quelques élèves privilégiés, à qui la conversation du maître aurait appris à avoir *l'âme grecque*.

On peut s'exprimer en disant que les trois se tiennent *entre les mots et les choses*, et comme oscillant de l'un à l'autre. Mais des

(1) Pour le sens de physis : cf. G. S. Kirk. C. F. pp. 42-43, n. 1, p. 158, 229, 390-391. Empédocle donne à la *Physis* (sous le nom folklorique de *Physô*) le sens de la Puissance qui fait croître et sortir au jour tous les vivants. Cf. le Fr. 9 où il est possible qu'il y ait un jeu de mots entre l'expression « sortir à la lumière » (εἰς αἰθέρ' ἵκωνται), le nom des créatures (phôta) (φώτα), la physis, et l'expression « eis plîos » (εἰς φῶς).

(2) Le même schéma se retrouve dans Parménide sous la forme négative : « ne te laisse pas forcer à... » « exercer l'oeil sans regard, l'ouïe bruisante, ni la langue, mais au contraire juge avec le logos l'argument litigieux, tel que moi je l'ai mis en mots » (Fr. 7, v. 4-5-6).

Cependant, la phrase aurait écrit non pas « συμφέρονται » mais « ὀμίλουσι » : cela fait une nuance. Ce verbe jest sans doute un équivalent pour le terme sévère qui entre en balance dans le couple « συμφερόμενον-διαφερόμενον ». Mais il rappelle davantage la *chose concrète*. La chose concrète c'est dans ce cas *le commerce, la conversation*, tels qu'on les entretient par exemple sur la place publique, dans l'amitié ou l'inimitié entre concitoyens. « *S'en aller l'un à l'envers de l'autre* » ou « *chacun dans son sens* » représenterait alors l'anarchie du mouvement désordonné dans la ville. On peut donner un sens concret sans aller jusqu'à donner le sens pathétique d'Eschyle. Faut-il donner le sens pathétique d'Eschyle ? La proximité, et pour ainsi dire la cohabitation, se ferait si exigeante, que l'homme se dépêcherait d'écarter cela de lui !

Il faut surtout entrer dans le mouvement de la pensée héraclitienne. La démarche irait ici de l'expérience de tous les jours au *dessin verbal d'une relation* exprimable par la contrariété de deux mots. Le vocabulaire reste mélangé. La pensée demeure à moitié engagée dans le contexte de la vie de tous les jours, à moitié dégagee avec l'aide des mots. Telle est la situation de l'homme entre les choses et les mots. Lue ainsi la phrase a l'air de dire deux choses à la fois. Le premier sens confirmerait la critique des hommes du commun : ils vivent de fait dans un contexte de choses qui naissent et meurent selon le logos, mais ils ne le savent pas. Le sens d'Héraclite viendrait alors tout près du sens émotif et religieux d'Empédocle : bien qu'entraînés dans la danse d'Aphrodite, les hommes ne La connaissent pas (Fr. 17, v. 25 et 26).

Mais derrière la façade un sens plus sévère se dessine : entre les deux termes, le Logos et l'homme, pris ensemble, existe une relation complexe exprimable par la contrariété « συμφερόμενον-διαφερόμενον ». Le second sens viendrait tout près du sens exprimé par la belle formule de l'effacement de moi : « en écoutant *non pas moi, mais le Logos...* (Frag. 50). D'une certaine façon, *moi* et le *Logos* se rapprochent jusqu'à s'identifier. D'une autre façon, *ils* s'écartent, et il faut suivre le Logos. On passe d'un sens à l'autre selon que l'on prête plus ou moins d'attention à la résonance poétique des mots, ou à leur combinaison dialectique. Qu'on oublie ou l'un ou l'autre, et à chaque fois on manque Héraclite !

La seconde phrase parallèle à la première ne la répète pas. *Les choses que l'on rencontre* reviennent ailleurs dans le fragment 17 : elles ont l'air d'y désigner cette expérience à la rencontre dont l'accident modifie une créature inconsistante et éphémère (1). On peut donc lire aussi la seconde phrase dans la structure d'une

contrariété : les choses *les plus familières* paraissent *les plus étrangères*. Mais cela n'est pas tout à fait satisfaisant. L'expérience à la rencontre ne désigne pas forcément la familiarité du quotidien ; elle pourrait désigner la *contingence* à laquelle une créature éphémère reste soumise. Toutes choses à la rencontre ne frappent-elles point l'homme par leur *étrangelé* précisément à proportion s'il est plus *familier* avec le *Logos*?

Il est possible qu'il faille lire le pluriel *xena* (ξένα) en l'opposant au singulier *xunon* (ξυνόν) : *choses étrangères* contre *chose commune*? Cela du moins serait conforme à la pratique du jeu des mots. La seconde phrase parlerait donc de cette connaissance inférieure à laquelle les hommes restent limités, lorsqu'ils se heurtent aux rencontres de tous les jours sans rien comprendre. Ils demeurent étrangers à *la Chose commune*. Autrement dit : pour chacun, sa propre aventure quotidienne constitue un monde de *semblance particulière*. Tous sont étrangers les uns aux autres, et étrangers à la Chose commune. Ils vivent endormis, chacun dans un monde à soi. L'analogie se retrouve chez Empédocle enseignant que : si le disciple donne ses soins à mille choses tout à fait misérables, alors les Grandes Choses le fuiront... (Frag. 110). Héraclite et Empédocle auraient donc également condamné la position de l'homme *sans racines*, vivant au ras du donné quotidien. Et promu une autre position de l'homme : avec des racines, ou avec une connaissance qui l'enracine. Seulement la lecture mot à mot de la phrase n'est jamais tout à fait satisfaisante. Faut-il la sacrifier, parce qu'elle commenterait une doctrine héraclitienne avec des mots qui ne sont pas sûrement écrits de la main du maître ?

La chose importante, c'est de trouver la juste position de l'homme héraclitien. Savoir si le maître, quand il blâme des hommes aliénés au Logos et perdus dans le souci quotidien, conseille ou ne conseille pas de se détourner du monde alentour, et d'abdiquer le quotidien ? Pour Empédocle par exemple, *dans un premier temps*, il se détourne, se fiant à la voie du pur discours ; mais *dans un second temps* il retourne, et prend les choses à témoin de la vérité mise dans les mots. Pour Héraclite, il est encore plus difficile de répondre. Sa position se tiendrait encore plus près de la chose même. Dans le même temps, la même chose se montre ou bien tout à fait *étrangère*, ou bien tout à fait *familière*, selon qu'on la lit ou ne la lit pas avec intelligence. Et selon qu'on lit ou ne lit pas avec intelligence, en même temps et avec la même expérience, on *marche avec le Logos* ou *pn marche à l'envers*. Il y aurait donc une disposition juste, telle que l'homme qui saurait la prendre pourrait emboîter le pas du logos, à même un monde quotidien. Le difficile est de la prendre : et cela doit se faire par un « μεταπίπτειν »,

(1) Cf. Fragment 17, rapproché de Parménide 16, et Empédocle 109. Appendice au fhunit.re TV

Les verbes pour exprimer la vigilance sont : φυλάσσειν ou ἐποπτεύειν. La langue religieuse a formé sur eux les noms de l'Éropte et du Gardien (phylax). Eschyle dit encore en parlant du dieu Hadès :

« Il voit tout avec un cœur qui enregistre. »

« δελτογράφω δὲ πάντ' ἐπωπὸ φρενί. » (Euménides v. 275).

Il faut probablement mettre une nuance subtile sous le choix du nom divin de l'Hadès. Dans la tradition commune, le *dieu qui voit tout* est Hélios, le Soleil. Il voit avec un *œil* tout ce qui se passe *sur terre* et *de jour*. Mais Hélios se couche : des choses échappent à son sommeil ! Hadès lui voit tout, absolument tout : ce qui se passe *sur terre* et *dessous, de jour* et *de nuit*. Il le *sait avec un cœur*. Nul ni rien ne saurait échapper à celui qui ne se couche jamais (1). Ce cœur est en même temps une mémoire qui enregistre. Au cœur de toutes choses existe donc quelque divin qui *sait* et qui *conserve*. Sa fonction de mémoire rappelle les *prapides* toujours en train de croître. Son titre de *phrèn* rappelle la « φρήν ἱερή » d'Empédocle. En encore le dieu qui :

« ὄδλος ὄρα, ὄδλος δὲ νοεῖ, ὄδλος δὲ τ' ἀκούει... »

« ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενί πάντα κραδαίνει. »

« tout entier voit, tout entier sait, tout entier entend. »

(Xénophane Fr. 24.)

« Sans peine aucune ébranle le tout rien qu'avec la *phrèn* de « son *nous*. » (id. Fr. 25).

Le nom de l'Hadès aura été choisi pour un jeu de mots à faire avec le verbe savoir (εἰδέναι) : le nom veut dire *le Tout Sachant* (Cf. Platon, Cratyle 404 b).

Pour traduire la fonction divine d'assistance, Eschyle emploie le verbe substantivé : το μή ἀμελεῖν = la Non-négligence. « ἀμέλεια » veut dire le manque de soins. Empédocle désigne avec un mot apparenté les soins que prennent, ou ceux que négligent de prendre, le disciple et le poète :

« En faveur d'un éphémère, 0 Muse immortelle, si tu laisses

« Nos soins purs pénétrer jusqu'à ton cœur... »

« Tiens-toi près de ton suppliant, Calliope... » (Fr. 131, v. 1, 2, 3).

Les *soins purs* (μελέται) s'adressent en style historié à la Muse, et en style sévère aux racines antiques. Ils consistent en *enseignement, contemplation* de la chose enseignée, et *œuvre* de poésie. Sous tous les mots se cache donc une idée commune à plusieurs poètes et à plusieurs sages : que l'homme de son côté exerce sa

(1) Cf. Appendice, étude du fragment 16.

mémoire et pratique des soins purs ! Le dieu du sien *reste présent!* Son absence n'est pas l'effet de l'éloignement, mais l'effet de la négligence. Avec des soins appropriés, l'homme entretiendrait une *conversation de cœur à cœur*.

Le vocabulaire poétique témoigne à lui tout seul pour des nuances de sensibilité informée par une dialectique de la *présence* et de l'*absence*. On sait distinguer la proximité et l'éloignement simplement spatiaux, d'une perceptivité au cœur qui n'a rien à faire avec la distance, bien qu'elle exige des *soins* et réclame des *signes*. On joue de l'actif et du passif dans le drame des échanges : la chose divine n'est pas ignorée, elle se dérobe à l'ignorance (1). On a donc formé l'idée d'une omniprésence toute agissante, d'une omnimémoire toute pensante, dans laquelle l'homme se tiendrait avec piété ou avec oubli. Ce fond de sensibilité n'est pas populaire. Mais il est commun à plusieurs, et il s'exprime avec un vocabulaire élaboré par ou pour des experts dans les arts de la parole.

Un autre verbe et un autre nom désignent encore la conversation et le commerce : le verbe « ὀμιλεῖν » le nom « ομιλία ». Ils peuvent s'entendre au sens commercial, au sens amical, même érotique, ou simplement au sens de la concitoyenneté. Eschyle semble les avoir sélectionnés pour désigner une *présence* ou une *visitation* divine, quand elle se fait lourde à porter et difficile à supporter.

« καὶ μὴν βαρεῖαν τήνδ' ὀμιλίαν χθονός »

« ἔμβουλός εἰμι μηδαμῶς ἀτιμάσαι. »

« Je vous conseille de ne pas négliger »

« Une présence lourde à porter... (pour cette terre). »

(Euménide, v. 711)

« Je me ferai lourde à porter pour cette terre » (id. v. 720).

« - - βαρεῖα χώρα τη δ' ὀμιλήσω πάλιν. »

Il s'agit de la *Visitation de l'Erinys* sur une terre qui la néglige. Ou encore, de la *présence de la Moira* au foyer domestique :

« Cohabitanes du foyer domestique « παντὶ δόμῳ μετόικοι »

« Vous y faites sentir en tout temps « παντὶ χρόνῳ δ' ἐπιβριθεῖς »

« La pesante exigence de l'Ordre... » « ἐνδίκῳ ομιλίαις. »

(Euménides, v. 964, 5, 6.)

(1) C'est probablement le sene qu'il faut donner au fragment 86 : (sujet inconnu) se dérobe à une « apistia », ou, « fuit l'être connu par une apistia.

Pour le sujet, Plutarque donne « beaucoup de choses divines » ; Clément « les profondeurs de la gnose ».

Cf. le fragment 32 : « la Chose... veut et ne veut pas être dite ». L'initiative vient toujours du sujet inconnu.

Cf. appendice pour le fragment 86, reporté au chapitre VII à la discussion du sens de « pistis » et « apistia ».

la manière d'être divine, non pas même pour un roi. La vie dans la cité représenterait exactement une manière d'être entre la plus divine et la plus maudite : ni quiétude, ni errance, mais remembrement. L'amitié de maître à élève illustrerait un état plus près d'un éthos divin. Ne sert-elle pas à condenser le noyau autour duquel grandit un trésor de pensées sages ? Traduit en terme d'existence humaine, le choix de la sphère représenterait le choix de la retraite, seul ou à deux, ou dans une communauté d'amis, destinée à conserver et à faire croître un trésor. La première exigence est : qu'on se sépare. « Puisque tu t'es séparé, tu apprendras... » (Fr. 2, v. 9 et 10). La différenciation civique serait alors effacée.

Il faut nuancer plus exactement la réponse, car la juste réponse engage une éthique, une politique, et une religion. *L'état de sphère* emporterait le haut de la valeur. Mais *l'état de corps* n'a pas été mis non plus du mauvais côté. La saison de la vie florissante appartient encore à un règne prévalent de l'Amour. Il y aurait donc, pour ainsi dire, un premier et un second meilleur moment : avec une saison entre deux. Que l'on traduise en termes d'existence humaine : la démarche dans le sens de l'Amour va entre l'épanouissement de la maturité, et l'involution dans la retraite pensante. Elle va entre l'exercice de la fonction politique et l'exercice de l'enseignement. Les Purifications exaltent au-dessus de toute autre condition de l'aède ou du médecin : il visite les cités, il donne des conseils, il délivre des ordonnances pour apprendre à remembrer de beaux corps. Mais il passe, toujours en voyage, et il fait éclater au passage le triomphe du divin. Par quelle aberration a-t-on pris cette doctrine pour une doctrine négatrice de vie ? Elle aime la vie ! Mais elle semble avoir estimé que la bonne saison était passée. Les *Errants* se font de plus en plus nombreux alentour, et les meilleurs rentrent dans *la cachette*. Ces solitaires, ou ces amis, ont-ils entretenu l'espérance que, passée une saison fatale du démembrement, tous se remembreraient autour d'eux ?

La contemplation empédocléenne elle-même semble hésiter entre deux moments : un moment de silence dans la cachette de l'Harmonie invisible, un moment d'ouverture sur un monde merveilleux à regarder. Entre les deux, l'ascèse du discours ! L'ascèse du discours exige la séparation, mais elle répudie la clôture des sens : finalement elle réconcilie l'homme à tant de choses étonnantes à considérer. Y a-t-il un moment de la réconciliation parfaite ? Tel que le monde y apparaîtrait dans sa gloire, comme l'éclosion du dieu au jour ? Non sans doute ! Une marge de *temps* subsiste entre l'homme et le dieu, c'est-à-dire une marge *d'oubli*. Nul mortel ne saurait appréhender le Tout, ni avec les yeux, ni avec les oreilles, ni même avec un esprit !

Ces considérations sont largement hypothétiques. Sous la réserve de l'hypothèse, elles permettraient de répondre à la seconde des critiques aristotéliennes. Juste ou non juste, la critique prouve qu'Aristote savait qu'Empédocle fait de la théologie en ayant l'air de faire de la physique (1). Le dieu ne serait pas *tout-sachant* : en effet, il n'a aucune part à la haine, et ne saurait comprendre un monde pétri de haine et d'amour. La réponse serait que l'involution à l'état de sphère s'accompagne d'un *exercice de mémoire* : elle intègre à la *Mémoire* tous les temps de vie de tous les êtres, et non pas seulement trente générations des miens, ni trente générations d'une race, mais celles de tous les êtres alentour. L'odyssée de la conscience malheureuse obtiendrait donc de *faire grandir la leçon de l'Histoire*. A la limite, elle s'échangerait contre un *Silence plein de Sens*. S'il est bien vrai que ce dieu là se retire de temps en temps à part, ce n'est sûrement pas le Dieu à part !

(1) Dans la métaphysique, Aristote le savait. Dans la physique, il traite le monde empédocléen comme fait de matière, et ne le traite pas comme un drame expressif du combat de l'homme et du dieu. L'interprétation d'Aristote est complexe et se fait à plusieurs niveaux.