

## XII

### Séminaire du 2 mars 1983

Aujourd'hui nous irons une fois encore, comme pour Anaximandre, aux textes mêmes, avec cette différence qu'au lieu d'analyser de façon approfondie un seul passage je vais essayer de regrouper et de commenter ce qui nous reste d'Héraclite\*, soit un peu moins de cent quarante fragments (j'y reviendrai). Si j'ai voulu aborder ici Héraclite, c'est pour plusieurs raisons. D'abord, parce que cela m'intéresse passionnément ; ensuite, parce que c'est le premier philosophe de l'histoire occidentale dont le corpus transmis permette un travail d'interprétation qui dépasse l'exercice de divination sur un fragment unique ou (comme chez Xénophane) sur une poignée de vers ; troisièmement, et surtout, parce que avec lui nous nous trouvons déjà en plein dans la philosophie, avec toute sa splendeur et, en effet, son obscurité. Et surtout parce que, comme je vous le disais la dernière fois, dans ce cercle perpétuel que parcourt la philosophie et la pensée tout court, Héraclite marque l'achèvement d'un premier mouvement, il boucle, pardonnez-moi si j'abuse de l'image, une première spire. Car Héraclite, pas plus qu'Anaximandre, répétons-le, n'écrit dans le vide, comme semblent le supposer tacitement beaucoup d'interprètes, notamment Heidegger\*\* ; il tient pleinement compte du monde qui l'entoure et de tout ce qui l'a précédé, tout en s'en séparant très fortement. On pourrait dire qu'il en fait une sorte de synthèse au sens hégélien : ce qu'il nie n'est pas ignoré par lui, mais, même réfuté et aboli, est implicitement contenu dans sa propre pensée. Héraclite arrive à un moment crucial, qui est (pour reprendre la terminologie traditionnelle, selon moi inadéquate) la fin de la période archaïque et le début de la grande période classique. Selon la tradition doxographique, il naît vers 540 et atteint son acmé vers 505-500. Il a donc une quarantaine d'années au tournant du siècle. Pour situer les choses, je vous rappelle quelques autres dates : Xénophane naît vers 570 et meurt vers 470, Pythagore naît vers 570 et meurt vers

490 ; Eschyle naît en 525 et meurt en 456 ; Pindare naît en 518 (ou 522), Parménide vers 515, Hérodote vers 485. Donc, au moment où Héraclite écrit, toutes les grandes figures qui bâtissent – pour autant que les individus aient ce rôle – le grand siècle classique, le v<sup>e</sup> siècle, sont déjà là. Et je vous rappelle qu'à Athènes, c'est en 508 que le *dèmos*, dirigé par Clisthène, introduit la démocratie, au sens plein du terme<sup>148</sup>.

Un mot quand même sur le problème textuel. Il subsiste donc à peu près cent quarante fragments d'Héraclite, qui se trouvent pour la plupart soit chez des doxographes qui écrivent à partir du 1<sup>er</sup> siècle de l'ère chrétienne, soit chez des auteurs chrétiens qui, pour prouver la vérité de leur religion, essaient de retrouver chez les meilleurs des anciens philosophes l'annonce de la vérité révélée par le Christ. Il faut aussi compter avec les stoïciens (l'école stoïcienne est fondée au 3<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne), qui étaient passionnés d'Héraclite et – nous avons là-dessus le témoignage de Plutarque\* – le citaient en l'accommodant à leurs propres vues. Nous avons donc, comme pour d'autres présocratiques, non pas un texte authentique, mais une série de phrases ou de fragments de phrases insérés dans le texte d'un autre auteur. Une formule du type « comme le disait Héraclite » est suivie d'un certain nombre de mots dont on suppose qu'ils sont de lui, souvent sans que l'on sache exactement où ils commencent ni où ils s'arrêtent. Tous ces citateurs écrivent à partir de leurs propres préconceptions, d'où un biais considérable dans la sélection des fragments, dont certains, d'ailleurs, tiennent en trois mots\*\*. Le plus long, le premier dans le recueil de Diels, fait 7 lignes imprimées. <Mettons une moyenne de 2 lignes par fragment>, cela donne un total approximatif de 280 lignes, soit 7 pages environ de texte dans une édition « Budé ». Or Héraclite a écrit un livre\*\*\*. Quelles pouvaient en être les dimensions ? Selon la tradition, Empédocle (qui est plus tardif) avait écrit un poème *De la nature* – titre inauthentique, sans doute – qui comptait 2000 vers. Bien sûr, il faut tenir compte de la différence entre prose et poésie, et aussi de l'incroyable densité du style d'Héraclite. Quoi qu'il en soit, 2000 vers représenteraient une cinquantaine de pages. (Un dialogue de Platon de dimension moyenne fait environ 70 pages dans l'édition « Budé ».) On aurait donc en gros un dixième du livre d'Héraclite, sous forme d'extraits discontinus. Pour vous aider à vous représenter la situation, prenons un

livre important de philosophie moderne, la *Critique de la raison pure*, ou bien l'*Éthique* de Spinoza. Supposons que des 700 pages du premier il en reste 80, ou 30 des 300 pages du second. Pas des pages qui se suivent, mais des pages coupées de-ci, de-là, les coupures étant dues soit à des philosophes antikantiens ou antispinozistes polémiquant contre ces philosophes, soit à des membres d'une école philosophique ultérieure qui essaieraient d'exploiter Kant et Spinoza à leurs propres fins en déformant leur propos, soit enfin aux fidèles d'une religion apparue cinq ou six siècles plus tard, qui voudraient voir en eux des précurseurs de leur foi. A partir de là, vous seriez mis au défi de comprendre ce qu'ont vraiment dit Kant ou Spinoza. Nous en sommes exactement là avec Héraclite. Pour ma part, je crois (c'est peut-être mon propre préjugé) qu'on peut malgré tout regrouper ces fragments pour obtenir des unités articulées et qui fassent sens aujourd'hui, pour nous – il ne faut pas oublier que c'est toujours nous qui parlons. Il ne s'agira certes pas d'une unité systématique au sens allemand, mais on aura quand même affaire à une pensée parfaitement cohérente dans sa saisie centrale et dans ses articulations, une pensée qui dessine elle-même sa propre démarche. Et si cela est possible sans qu'on l'explique par les capacités sophistiquées de celui qui le fait – ce que j'exclus par hypothèse –, nous aurons là un témoignage extraordinaire de la puissance et de l'unité de la pensée d'Héraclite.

Dans les unités que j'ai constituées, et qui me semblent assez évidentes, j'ai laissé de côté comme incertains ou non pertinents onze fragments sur les cent quarante. Il y en a d'autre part treize qui relèvent de ce que j'appellerais la physico-cosmologie d'Héraclite : je n'en parlerai pas ici parce qu'ils n'entrent pas dans notre sujet. Notons que pour Héraclite comme pour les Grecs de son époque, jusqu'à Aristote compris, la physique et la cosmologie – pour parler en termes contemporains – faisaient (à juste titre) partie de la philosophie. Ces fragments posent d'ailleurs un problème sur lequel je reviendrai à la fin. Cela dit, ils s'insèrent parfaitement dans sa conception générale.

Ici je fais une parenthèse. Comme je vous le disais la dernière fois, très souvent les modernes choisissent les fragments qui les arrangent. C'est en particulier le cas chez Heidegger, qui retient les phrases d'Héraclite qui auraient pu être écrites par Hölderlin – ce qui lui facilite énormément la tâche. Chez Bollack et Wismann, qui s'attachent à interpréter tous les fragments, on trouve une suren-

148. <Voir ci-dessus, séminaire III, p. 72 sq.>

chère interprétative qui consiste à refuser le sens obvie quand il se présente, ce qui arrive assez souvent. Une telle attitude repose sur le postulat qu'il est impossible qu'un auteur aussi profond qu'Héraclite ait voulu dire que deux et deux font quatre, ou qu'il est faux que deux et deux fassent cinq; donc, s'il l'écrit, il faudra trouver un sens second, caché. Commence alors un jeu avec le texte où l'interprétation va souvent à l'encontre de la syntaxe et du lexique, c'est-à-dire de la sémantique de la langue... Encore un fois, il y a une foule de choses qui nous paraissent évidentes aujourd'hui, mais qui ne l'étaient pas et ne pouvaient pas l'être à la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Nous en rencontrerons des quantités. On a beau critiquer l'ethnocentrisme occidental, on oublie l'une de ses formes les plus puissantes qui consiste à considérer que ce qui va de soi pour nous va de soi pour tout le monde. C'est le contraire qui est vrai : jamais, nulle part sur la terre, il n'est allé de soi de critiquer la croyance de sa propre communauté; cela vaut encore aujourd'hui ici et là, et il arrive qu'on enferme alors les gens dans des hôpitaux psychiatriques – ce qui représente déjà une étape assez évoluée. Nous aurons à nous défier de cette attitude.

Je vous avais dit la dernière fois qu'Héraclite, en un premier temps, critique la tradition. Cela comprend aussi bien la tradition populaire, c'est-à-dire l'ensemble des croyances instituées, que la tradition lettrée représentée par ceux qui ont écrit avant lui, poètes ou autres. Il dit ainsi qu'au lieu d'honorer les cadavres, on devrait les jeter hors des villes, encore plus que les excréments (fragment 96). Contre le caractère sacré du cadavre et le devoir de l'enterrer suivant les rites, il affirme que le cadavre est puant, que ce n'est plus l'homme. Les gens, dit-il encore, se purifient par le sang des crimes de sang, chose aussi folle que si, sali de boue, on entrait dans la boue pour se laver (fragment 5). Et il ajoute : ils adorent les statues et prient devant elles, comme si l'on parlait à une maison, ignorant ce qu'il en est vraiment des dieux et des héros (*ibid.*). Les statues, bien sûr, n'entendent rien, elles ne peuvent pas exaucer des vœux qu'elles n'entendent pas, et pourtant les Grecs leur parlent. Et aussi : ils ne savent pas que Dionysos et Hadès, c'est la même chose (fragment 15). Héraclite apparaît également dans une anecdote que l'on raconte parfois à propos de Xénophane – on ne prête qu'aux riches, et elle est tout à fait dans son esprit. Rencontrant des Égyptiens qui pleuraient pendant la cérémonie commémorant la mort d'Osiris, il aurait dit : si c'est un dieu, pourquoi le pleurez-vous ? Si vous le pleurez, cela veut dire que vous ne le tenez pas

pour un dieu<sup>149</sup>. Les hommes croient que leur vie est réglée par les dieux ou par les *daimones* (êtres divins), mais vous avez la fameuse phrase « le *daimôn* de l'homme, c'est son *èthos* » (fr. 119), c'est-à-dire la disposition intérieure qui le fera agir de telle façon plutôt que de telle autre. Enfin, le rejet de la tradition est explicite dans ce fragment cité par Marc-Aurèle, où Héraclite dit qu'on ne doit pas penser et agir comme enfant de ses parents (fr. 74), expression qui en grec pourrait suggérer quelque chose comme « fils à papa », mais en se référant à l'attitude intellectuelle : on ne peut pas s'en remettre à son père, ou à ses ancêtres, pour trouver la bonne façon d'agir. C'est dans cette perspective qu'il faut lire le fragment « les yeux sont meilleurs témoins que les oreilles » (fr. 101a). Nous avons tous entendu raconter certaines histoires depuis l'enfance : allons-nous les prendre pour argent comptant ? Non, il faut examiner, contrôler par soi-même.

Du côté de la tradition lettrée, Héraclite s'en prend aux poètes et aux aèdes, qui propagent la tradition épique et poétique en Grèce. Il dit ainsi qu'il faudrait chasser des jeux et frapper à coups de bâton Homère aussi bien qu'Archiloque (fr. 42); que la plupart des gens ont pour maître Hésiode et croient qu'il sait beaucoup de choses, lui qui ne savait même pas ce que sont le jour et la nuit (fr. 57). Héraclite affirme en effet l'identité du jour et de la nuit, alors qu'Hésiode, dans la *Théogonie*, fait de Nuit et de Jour deux divinités différentes<sup>150</sup>. Les Grecs croient aussi au génie d'Homère, qui était si stupide qu'il n'a pas su résoudre une devinette posée par des enfants. D'après la tradition que suit Héraclite, elle était ainsi formulée : « Ce que nous avons pris, nous ne l'avons plus; ce que nous n'avons pas pris, nous l'avons toujours » (fr. 56). Homère a été incapable de répondre, nous le serions aussi, je crois. Il s'agit tout simplement des poux qu'avaient les enfants : ils avaient tué ceux qu'ils avaient pu attraper, mais ils avaient toujours ceux qui leur avaient échappé. Héraclite dit encore qu'il faut se méfier de la pensée et de l'intelligence des gens, puisqu'ils croient ce que racontent les aèdes et prennent la foule pour maître, ignorant que la plupart des hommes sont mauvais et que les bons sont rares (fr. 104). C'est un des fragments dont on a pu prendre prétexte pour défendre l'idée d'un Héraclite aristocratique et méprisant. Autre

149. <Aristocrite, *Théosophie*, 68-69; cité par J.-F. Pradeau, *op. cit.*, n° 141 (= DK 22 B 5, mais DK arrêtent leur citation avant.)

150. <Jour est enfant de Nuit : *Théog.*, 123-125. Cf. *sém.* VIII, p. 172.>

attaque contre Hésiode : il divise les jours en fastes et néfastes, ignorant que la nature de tous les jours est une (fr. 106). Pythagore, lui, est traité – Héraclite ne mâche pas ses mots – de premier des imposteurs (fr. 81)... Ce qui est visé avec lui, c'est toute une tradition lettrée dont font partie les premiers philosophes : on croit, vice fondamental, que ce qu'Héraclite appelle *polumathiè*, c'est-à-dire le fait de savoir beaucoup de choses, peut remplacer la pensée. Nous avons là une proclamation de l'essence de la philosophie. La philosophie n'a pas spécialement affaire au savoir concernant tel ou tel objet ; elle a affaire à l'activité de la pensée, qui bien sûr ne saurait être séparée de tout savoir, mais qui est autre chose qu'un simple savoir. Savoir beaucoup de choses, dit-il, n'éduque pas la pensée, autrement cela aurait éduqué Hésiode et Pythagore, et aussi Xénophane et Hécatee (fr. 40), et les aurait empêchés de dire des sottises.

Dans cette double critique de la tradition, c'est celle de la tradition populaire qui est, de loin, la plus importante, dans la mesure où elle s'en prend nécessairement aux représentations et significations instituées. Nous en avions vu une première forme chez Xénophane ; mais ici elle prend toute son ampleur et s'appuie, au-delà même de l'institué, sur la mise en évidence de la relativité des données immédiates. Les hommes, dit Héraclite, se trompent quant à la connaissance des choses manifestes (*ta phanera*), et c'est cette phrase qui introduit l'anecdote d'Homère et des enfants (fr. 56). En effet, la perception immédiate, irréfléchie, induit en erreur. Les hommes possèdent, comme nous dirions aujourd'hui, un appareil sensoriel qui contient en lui la capacité de l'erreur ; ils ont en outre la présomption (*oièsis*) de croire qu'ils savent, ce qui est aussi catastrophique que la « maladie sacrée », l'épilepsie (fr. 46). La capacité d'erreur propre à l'appareil sensoriel joue à plein lorsqu'il n'est pas contrôlé par cette puissance intérieure de réflexion et de pensée qu'Héraclite appelle – comme le fera toute une tradition après lui – l'âme (*psukhè*). C'est pourquoi il dit (fr. 107) que les yeux et les oreilles sont de très mauvais témoins pour les hommes, s'ils ont des âmes « barbares\* », incultes, qui ne travaillent pas les données brutes de la sensorialité.

Je fais ici une parenthèse, pour ne pas avoir à y revenir. Vous remarquerez qu'il m'arrive souvent – je l'ai souligné moi-même – d'utiliser dans ce commentaire des fragments le vocabulaire et la conceptualisation modernes. Cela pose un problème, sur lequel je reviendrai ; mais je voudrais quand même signaler que ce vocabu-

laire et cette conceptualisation n'ont pu être élaborés que grâce au travail d'Héraclite et de nombreux penseurs venus après lui. Il est à mon avis impossible de méconnaître que toute la problématique de la relativité des données sensorielles se trouve posée, entre autres, chez Héraclite. Il faudrait pour le nier violer les textes à la façon ahurissante de Heidegger. Mais, même violés, les textes continuent à témoigner de cette préoccupation.

Revenons à la « présomption » : dans un autre passage (fr. 131), Héraclite dit qu'elle signifie l'arrêt de la progression. Tautologie, mais combien importante. Si vous croyez déjà connaître, ce n'est plus la peine de travailler ou de penser. Or ce qui est à la racine de la présomption – et on a là une façon beaucoup plus profonde de la décrire, une découverte/création capitale d'Héraclite –, c'est ce qu'il appelle *idia phronèsis*, la pensée propre, ou privée. Le fragment 2 dit que la plupart des gens vivent comme s'ils avaient une intelligence propre, alors que le *logos* est *xunos*. Les gens font comme si leur pensée leur appartenait en propre, comme si elle avait des propriétés particulières, mais en réalité le *logos* est commun. Sans nous lancer dans une discussion linguistique, je vous signale que *xunos* est un mot très riche, plein de résonances. C'est d'abord la forme ionienne de *koinos* (commun)\* ; mais on y entend aussi le mot *xun* (ensemble, associé), qui renvoie à une étymologie distincte. Il existe donc un *logos* qui est commun à tous, et même à tout, avec une articulation entre les êtres humains et le tout (j'y reviendrai) ; et, face à lui, des gens dont chacun persiste à poser sa pensée comme à part et capable, en elle-même et dans ses particularités, de trouver la vérité. C'est pourquoi (fr. 17) la plupart des gens, même quand ils ont à affronter les choses, ne pensent pas ainsi (c'est-à-dire comme il faudrait) et, quand ils les ont apprises, ne les connaissent pas distinctement, mais croient seulement les connaître – sous-entendu : et c'est cela le pire. Héraclite appelle ces gens-là *axunetoi* (ce qui suggère un rapprochement très intéressant avec *xunos*), on dirait en dialecte attique *asunetoi* : les inintelligents. Ils ressemblent à des sourds, même après avoir entendu ; comme dit le proverbe, ce sont des « présents absents » (fr. 34). L'exemple par excellence de cette pensée privée, c'est le sommeil. Pour la plupart des hommes (fr. 1), ce qu'ils font éveillés leur échappe, de même qu'ils oublient ce qui se passe pendant le sommeil. Or c'est précisément à cause de cet *idion*, de ce propre, que (fr. 72) les hommes se trouvent en constante opposition à cela même avec quoi ils sont tout le temps en contact, à savoir le *logos*,

et que les choses qu'ils affrontent tous les jours leur paraissent *xena*, étrangères – on pourrait même dire étranges. D'ailleurs l'*idia phronèsis* ne concerne pas seulement les individus, mais l'humanité tout entière. Il y a là une critique, directe ou allusive, de l'anthropomorphisme. Les ânes, dit-il avec mépris, préfèrent le foin à l'or (fr. 9). Les ânes, ce sont les hommes, qui ne connaissent pas la vraie valeur des choses. Ils croient que certaines sont justes et d'autres injustes, alors que pour les dieux tout est juste et beau. Les croyances des hommes sont des hochets, des jouets d'enfant (fr. 70).

Un autre point très important, que les fragments établissent avec certitude mais qu'ils ne nous permettent pas d'élaborer beaucoup, c'est l'inadéquation du langage. Les hommes parlent, ils ne peuvent pas faire autrement. Le terme de *logos* qu'utilise Héraclite a d'ailleurs une foule de significations qui communiquent entre elles, c'est sans doute un des termes les plus extraordinaires de la langue grecque, et peut-être de toute langue. Il signifie à la fois pensée, calcul, discours et parole. Héraclite lui-même l'utilise dans différentes acceptions\*. Dans certains passages, *logos* veut manifestement dire discours ; dans d'autres, il s'agit du premier principe – nous y reviendrons. Donc les hommes sont dans le langage ; un langage inadéquat, parce qu'il sépare. Ainsi, le dieu qui est un être non pas mystérieux, mais sans doute caché, et en tout cas réunion de contraires, reçoit, dit-il (fr. 67), un nom suivant le plaisir de chacun\*\*. En vérité, le dieu accepte et n'accepte pas un nom déterminé : c'est le fameux fragment 32 où nous lisons que l'Un, qui est le seul sage (*sophon mounon*), accepte et n'accepte pas le nom de Zeus. Le nom de Zeus, c'est celui de la religion établie, qui insère le dieu dans une généalogie, une mythologie et une hiérarchie divines : à ce titre, il ne convient pas à l'Un. Mais il pourrait lui convenir si l'on tient compte de ce que symbolise le nom de Zeus, l'excellence absolue ou la maîtrise ultime. La phrase d'Héraclite reste, non pas dans l'ambiguïté, mais dans l'inachèvement de la pensée. On peut la comprendre si on la relie à une autre (fr. 48), où il dit que les hommes donnent à l'arc (*bis*, l'un des noms grecs de l'arc, à côté de *toxon*) le nom de la vie (*bíos*), alors que c'est un instrument de mort. Ce calembour appelle l'attention sur le caractère conventionnel et inadéquat d'un mot ; mais, plus profondément, il montre que le langage est obligé de fixer, de séparer arbitrairement les prédicats des choses et de l'être.

Cela nous amène à une deuxième grande unité, dont un moderne considérerait à tort le thème comme banal : la relativité de toute

prédication. Ici, nous n'envisageons plus le versant du langage, mais celui des choses elles-mêmes. La prédication est obligée de séparer, en quoi elle ne correspond pas à ce qui est. De plus, elle est nécessairement relative à, *pros ti*. Mais le risque est toujours présent pour les hommes d'oublier ce caractère, et de transformer un prédicat relatif en prédicat absolu. Ici, parmi une foule de fragments, je n'en mentionnerai que quelques-uns. Vous vous souvenez de celui qui parle de l'eau de mer salubre aux poissons, fatale aux hommes. Il est impossible d'attribuer à la mer une propriété sans dire *par rapport à quoi*. On trouve la même idée sur le mode comparatif : le plus beau singe est laid comparé au genre humain, et le plus sage des hommes comparé aux dieux apparaîtra comme un singe quant à la sagesse, à la beauté et à tout le reste (fr. 82 et 83). Je n'entre pas dans le détail de l'interprétation, il faudrait faire le même travail que pour Anaximandre. De même, ce que font les médecins en coupant, en brûlant, etc., serait un crime si n'importe qui d'autre le faisait ; eux le font et exigent même d'être payés pour cela (fr. 58). De même encore, les hommes, au cours des fêtes en l'honneur de Dionysos, font les choses les plus impudiques – et, ici, Héraclite fait notamment allusion aux processions de *phallos* géants. S'ils agissaient ainsi en dehors de cette circonstance, tout le monde y verrait l'impudeur la plus extrême (fr. 15). Mais cette relativité des prédicats résulte de, ou plutôt est fondée sur quelque chose qui la dépasse. Il faut bien voir qu'ici nous n'avons plus simplement affaire au problème – fondamental – de l'élaboration de la logique ensembliste-identitaire. Soit dit par parenthèse, ce problème va désormais travailler toute la philosophie grecque, ce qu'ignorent allégrement bien des interprètes modernes parmi les plus profonds. C'est à partir de ces considérations d'Héraclite, et de Parménide aussi, que tout le *v<sup>e</sup>* siècle va se passionner pour la question de savoir sous quelles conditions on peut énoncer quelque chose de vrai, ou même sous quelles conditions l'énonciation est possible. Au point qu'il y aurait eu au moins un philosophe\* qui refusait de parler parce que parler implique de poser des déterminations limitées comme si elles étaient illimitées, problème que l'on retrouve chez Platon, chez Aristote et même chez les stoïciens. Mais, au-delà de cet aspect logique, ensembliste-identitaire, nous trouvons une considération ontologique. Il n'y a pas seulement relativité des prédications, mais aussi en fin de compte fusion de ce qui apparaît aux hommes, dans leur discours, comme des inconciliables. On ne peut pas parler encore de termes contradictoires, la

notion n'apparaît que plus tard, chez Platon et chez Aristote\*. Ces inconciliables, donc, coexistent en fait dans l'être, ce sont des faces d'une même réalité. La structure de l'être est contrariété, l'être ne serait pas s'il ne contenait des contraires, au même moment et sous le même rapport – ce ne sont pas bien sûr les termes d'Héraclite, mais on est obligé de le dire ainsi. La grande trouvaille d'Aristote consistera à dire qu'une chose ne peut pas ne pas être identique à elle-même à un moment donné et sous un rapport donné. Naturellement cette chose peut changer, on peut la regarder d'un autre point de vue. Exemple trivial : un cube blanc sur une de ses faces, noir sur la face opposée. X dit : ce cube est blanc, Y dit : ce cube est noir. Énoncés contradictoires ? Non, puisque le cube n'est pas à la fois blanc et noir sous le même rapport. Or Héraclite ignore implicitement cette distinction. Pour lui, la contrariété est précisément contenue dans l'être en un même moment et sous un même rapport. C'est ainsi que « le dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et famine » (fr. 67) ; « nuit et jour sont un » (fr. 57) ; « le vivant touche au mort et l'éveillé au dormeur » (fr. 26), etc.

Mais, et c'est là le deuxième grand moment, on ne peut pas dire que cette contrariété existe, sans plus. D'une part, elle est inhérente à l'être. De ce point de vue, elle aboutit bien sûr à une indétermination – inutile de vous rappeler à ce propos l'*apeiron* d'Anaximandre. Mais ce n'est pas là-dessus qu'Héraclite met l'accent. Loin d'être simple coexistence passive des contraires, la contrariété est à la fois détermination ontologique et principe actif – lutte, discorde, guerre. Tout ce qui existe est en conflit, non pas seulement avec les autres choses, mais avec soi-même. Ainsi (fr. 80) il faut savoir que la guerre est universelle (*xunon*), que la justice (*dikè*) est conflit et que tout advient selon le conflit, selon la nécessité. Et encore : la guerre est père de tout et roi de tout – c'est le splendide fragment 53<sup>151</sup>, qui se poursuit avec cette phrase fondamentale, sur laquelle nous reviendrons lorsque nous parlerons de la politique et de l'esclavage en Grèce : c'est la guerre qui a désigné (*edeixe*) les uns comme dieux et les autres comme hommes. La distinction entre hommes et dieux a donc été révélée par la guerre, ce qui veut dire qu'en un sens elle était déjà là. La guerre a fait des uns des esclaves, des autres des hommes libres. J'attire votre attention là-dessus parce que nous avons ici la thèse philosophique centrale des

151. Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Grecs sur l'esclavage, qui restera constante, avec l'unique exception d'Aristote : thèse philosophique, mais aussi politique, pratique, et qui est vraie. Il n'y a pas d'esclaves ni d'hommes libres par nature, mais c'est la guerre, la violence, qui les rend tels. Bien entendu, ici, la distinction esclaves-hommes libres est sur un tout autre plan que la distinction hommes-dieux, pour laquelle on pourrait penser à une sorte d'indifférenciation initiale à l'issue de laquelle éclate le conflit, montrant immédiatement qui est dieu et qui est homme<sup>152</sup>. Là encore, l'erreur des hommes tient à ce qu'ils ne voient dans le conflit que le conflit, alors qu'il est aussi principe d'unité et de coexistence, et finalement d'harmonie – c'est le terme d'Héraclite. Les hommes, dit-il (fr. 51), ne comprennent pas (*ouxuniasin*) comment ce qui s'oppose à soi-même (*diapheromenon heautô*) s'accorde (*homologeï*) avec soi-même. Comme je viens de le souligner, il n'est pas question ici d'un conflit purement extérieur, entre X et Y. Et Héraclite continue <avec cette expression très débattue, très difficile à traduire> : *palintropos harmoniè* – je dirai pour ma part : « harmonie oscillante\* », une harmonie qui a deux vecteurs opposés, comme celle, dit-il, de l'arc et de la lyre. Pour tendre un arc, il faut en effet que jouent deux forces opposées. C'est ce que les hommes ne comprennent pas lorsqu'ils considèrent les contraires comme des entités fixes et séparées, et la contrariété comme négative et destructrice ; alors que (fr. 8) ce qui s'oppose s'accorde à soi, la plus belle harmonie est celle qui est produite par des entités en conflit, et tout advient selon l'*eris*, discorde et dispute.

Outre cette opposition de soi contre soi qu'est *polemos*, une guerre qui est en même temps harmonie – deux grands principes de la constitution de l'être –, il faut encore mentionner un autre aspect de la contrariété : le flux. Vous savez que ce thème a eu une influence énorme sur de nombreux courants de la réflexion philosophique ultérieure, les sophistes, Démocrite, Platon, etc. Vous connaissez tous la maxime *panta rhei* (tout s'écoule\*\*), qui n'est pas à proprement parler d'Héraclite, ainsi que l'affirmation : « on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve » (fr. 91). On peut citer d'autres passages : « le soleil est nouveau chaque jour » (fr. 6) ; « nous entrons et n'entrons pas dans le même fleuve, nous sommes

152. [Annot. marg. : L'inégalité de puissance entre dieux et hommes est essentielle et permanente. Celle entre libres et esclaves est un résultat contingent (si les esclaves s'arment, etc.).]

et ne sommes pas » (fr. 49a), ce qui va encore plus loin dans la négation de l'attribution fixe d'une identité. Et le fragment 126 énonce la liaison intime entre la contrariété et le flux : « Ce qui est froid devient chaud, ce qui est chaud devient froid, l'humide devient sec et le sec s'humidifie. »

Voilà donc les trois grandes thèses, ou significations, qu'Héraclite pose pour la compréhension de l'être. Bien entendu, elles contredisent tout ce que les hommes pensent habituellement. Elles établissent en effet, entre ce qui apparaît et ce qui est vraiment, un écart qu'Héraclite caractérise comme le voilement de la nature par elle-même : *phusis kruptesthai philei*, « la nature aime se cacher » (fr. 123). C'est dans cette perspective, et en liaison avec d'autres points dont je parlerai tout à l'heure, qu'il faut comprendre cet autre fragment d'après lequel « le roi dont l'oracle est à Delphes [Apollon] ne dit ni ne cache, mais signifie » (fr. 93). La prophétesse de Delphes, la Pythie, transmet des énoncés d'autant plus trompeurs qu'ils semblent clairs. Ainsi, lorsque Crésus consulte l'oracle pour savoir s'il doit combattre les Mèdes ou renoncer à cette guerre, la Pythie lui répond que s'il traverse l'Halys (le grand fleuve qui divise en deux l'Asie Mineure), il détruira un grand empire<sup>153</sup>. Sur quoi Crésus, tout joyeux, part en guerre, et se fait battre : c'est son propre empire qui a été détruit par les Mèdes. L'énoncé était parfaitement exact et Crésus n'avait qu'à s'en prendre à lui-même. Héraclite, bien sûr, ne pouvait qu'apprécier le style des oracles delphiques. Quant au roi dont il est question dans le fragment, il s'agit d'une métaphore : de l'être, mais aussi du sage. Il n'y a d'ailleurs dans cette dissimulation de l'être rien de diabolique. Einstein dira : je peux croire que le bon Dieu est astucieux, mais pas qu'il soit pervers (*boshaf*), qu'il ait fabriqué les lois de la nature de telle sorte que nous ne puissions jamais les découvrir\*. Nous avons ici la même idée. L'être n'est pas fait de telle sorte que tous ses messages ne soient que voiles et tromperies, mais en même temps ce qui en apparaît, ce qui se donne, n'est pas un dire clair. Cela signifie, traduction immédiate, pour un moderne comme moi, du verbe *sèmainei* – on pourrait aussi le rendre par indiquer, ce qui serait plus proche du sens originel, « donner un signe, montrer du doigt ». Un historien écrira par exemple qu'un roi a signifié (*esèmane*) un ordre d'un geste de la main. Donc l'être indique ou signifie ce qu'il est sans le dire claire-

153. <Hérodote, I, 53-56.>

ment. Et l'on pourrait bien entendu en dire autant du discours vrai sur l'être, qui, sans chercher à dissimuler, pour toutes les raisons qu'on a dites, ne sera jamais capable de dire l'être, en tout cas dans un *logos* articulé, déductif et univoque. Simplement, la vérité de l'être peut être indiquée dans le discours du sage, donc dans celui d'Héraclite lui-même – et, espérons-le, dans le nôtre peut-être aussi. Un autre aspect de ce voilement qui n'est pas obscurité totale apparaît, nous y reviendrons, dans ce qu'il dit de l'âme et de la profondeur de son *logos*.

Récapitulons : nous avons abordé un premier groupe de fragments, ceux qu'on pourrait appeler la propédeutique critique, ou la partie destructive, comme dira Bacon au XVII<sup>e</sup> siècle. Ils établissent la fausseté de la tradition et critiquent les données des sens, la présomption de la pensée privée-propre, le langage. Une deuxième partie parle de l'être ; elle établit la relativité de la prédication dans les propriétés de l'être, et parmi ces propriétés la contrariété, le *polemos*, l'harmonie résultant des contraires et le flux, avec cette conséquence que l'être peut être pensé, mais seulement dans la signification et non pas dans un *legein* ensembliste-identitaire. Nous pouvons maintenant passer à un troisième groupe de fragments, qui concernent la condition de l'homme, avant de finir sur un quatrième qui constitue un grand retour sur l'être.

Pour désigner la condition habituelle, banale, de l'homme « privé », Héraclite recourt à la métaphore du sommeil – une métaphore qui, pour lui, est presque une réalité. En un sens, tous les hommes sont continuellement plongés dans le sommeil ; pourtant même cela ne suffit pas à les faire échapper à l'Un-Tout (*hen-pan* ou *to xunon*), car, comme il dit dans une phrase splendide, « même ceux qui dorment contribuent à l'existence du monde » (fr. 75), et sont sans doute aussi toujours soumis à ce qui arrive au monde et dans le monde. Or « nous ne devons pas agir et parler comme des dormeurs » (fr. 73). Banalité affreuse ? Qu'est-ce qu'Héraclite entend par dormeurs ? Ceux qui sont tournés vers leur monde propre, privé. Vous vous souvenez du fragment qui dit que le *logos* est commun à tous, mais que la plupart des gens ont une pensée privée (fr. 2). Ce qu'Héraclite veut dire ici, c'est : si vous restez enfermés dans ce que vous pensez déjà, vous êtes comme un homme qui dort. Effectivement, tout un chacun, quand il dort, vit dans un monde qui lui est propre – et celui qui vit dans son monde propre dort. Mais pour les éveillés, dit Héraclite (fr. 89), il existe un monde unique et commun. Être éveillé, c'est vivre dans ce monde-là, non pas bien sûr comme ensemble

d'objets matériels, arbres, terre, etc., mais comme monde commun du point de vue du *logos* qui le parcourt et auquel les hommes participent. Il aurait encore fallu aborder ici, si nous en avions eu le temps, d'autres fragments qui concernent la disposition requise pour aller au fond des choses, les exigences du connaître.

Revenons à ce fameux *logos xunos*. Sans vouloir épuiser toutes ses significations, le *logos*, chez Héraclite, est aussi bien humain que cosmique. Il faut prendre ces deux acceptions séparément, bien que sans doute le *logos* humain ne puisse être *logos* que dans la mesure où il participe au *logos* cosmique, dont il est un aspect ou une réalisation. Qu'il s'agisse bien d'une réalité distincte, c'est ce que montre le fragment 1, dans lequel on a voulu voir le proème, le paragraphe introductif de tout le livre\* – ce qui me semble fort douteux. C'est en tout cas le fragment le plus long : « Or, le discours vrai étant celui-ci (à savoir ce qui va suivre), les hommes se rendent toujours inintelligents et avant de l'écouter et une fois qu'ils l'ont écouté. Car, alors que toutes choses adviennent selon ce discours (ce *logos* que je vais exposer – mais ici, on voit déjà l'oscillation sémantique : ce discours théorique est en même temps un *logos-loi*), ils ressemblent à des ignorants bien qu'ils aient l'expérience et des dits et des actes, tels que moi-même je les développe, divisant chaque chose selon la nature et disant comment elle est. Mais aux autres hommes échappe ce qu'ils font éveillés autant que (leur échappe) ce qu'ils oublient en dormant. » Nous retrouvons la métaphore du sommeil pour désigner la vie de l'homme, qui connaîtra une immense fortune philosophique – réveiller l'homme qui dort, l'éveiller à la pensée, à l'examen, etc. Kant dira ainsi que Hume l'a réveillé de son sommeil dogmatique, tiré de son monde privé wolfien<sup>154</sup>. Mais ce que nous dit ce fragment, c'est aussi qu'il existe un *logos* qui est celui des hommes, ce *logos xunos* du fragment 2. Il faut rapprocher de cela les fragments 113 et 116, qui affirment respectivement que le penser (*phroneein*) est commun à tous, et qu'il appartient à tous les hommes de se connaître eux-mêmes et de penser correctement (*sôphronein*) – exprimant, encore une fois, la position fondamentalement démocratique de la philosophie, en tout cas de la philosophie grecque et d'Héraclite quand il parle en philosophe.

Je voudrais faire ici une incidente, qui comme d'habitude n'en est pas vraiment une. Nous avons vu (fr. 107) que la sensorialité

154. [Annot. marg. : Le *dogmatische Schlummer*, c'est le sommeil du dogme, c'est-à-dire la présomption.]

était source d'erreurs. Mais en même temps, il faut dire qu'elle fait partie de la réalité, qu'il existe toujours une certaine correspondance entre elle et tout ce qui est. Autrement dit, grâce à la sensorialité, les hommes ne peuvent jamais être totalement privés d'accès à la réalité : c'est à cela que se réfère la phrase « si toutes choses devenaient fumée, on les distinguerait (encore) par le nez » (fr. 7).

L'idée du *logos xunos* se retrouve dans d'autres fragments, formulée autrement. On lit ainsi (fr. 114) : « Si l'on veut parler avec intelligence, il faut se fortifier avec ce qui est commun à tous, comme la cité le fait avec la loi, et encore plus. » Et là, nous passons à un autre point, essentiel pour l'anthropologie philosophique d'Héraclite, à savoir l'âme. On peut en établir le lien avec le *logos* de façon, je crois, non artificielle, grâce au fragment 115 : « Il y a un *logos* de l'âme qui croît (ou : s'accroît) de lui-même. » Il existe un discours de l'âme (« de l'âme », ici, est un génitif subjectif : un discours que l'âme tient), ou une pensée, une raison de l'âme. Mais si le *logos* de l'âme s'accroît de lui-même, cela renvoie précisément à l'âme comme autoactivité. Et c'est là que se nouent, si je puis dire, tous les fils qui conduisent à la voie (*hodos*), parce que cette âme, pour Héraclite, tout en étant un exemple de la nature de ce qui est, exemple privilégié pour nous parce que commensurable à ce qui est, présente cette particularité d'avoir un *logos* qui s'accroît de lui-même, dont la profondeur est inépuisable, ce qui devient la condition de notre accès au *logos* universel. C'est de cela que parle le fragment 45 : « Les limites de l'âme (*psukhès peirata*), tu ne les découvriras pas, même si tu parcours tout le chemin, tellement son *logos* est profond. » Il faut bien sûr entendre ici le terme *peirata* au sens de bornes « spatiales », puisqu'il est question de parcourir un chemin. Mais ce sont aussi, je ne peux pas m'empêcher de le penser dans ce contexte, des *déterminations*. On ne saurait découvrir les déterminations de l'âme, en tout cas ses déterminations ultimes, même en parcourant tout le chemin (ou tous les chemins, comme traduisent Bollack et Wismann). Mais le *logos* de l'âme n'est peut-être si profond que parce que, précisément, il s'accroît de lui-même. L'âme est donc profondeur incommensurable et en même temps énergie propre, spontanéité, autodéploiement ; et c'est là qu'intervient le travail du philosophe, qui consiste à éveiller les hommes. Pour cela, il se donne lui-même en exemple : « je me suis exploré (*edizèsamèn*) moi-même » (fr. 101). Il ne dit pas qu'il s'est cherché, ou qu'il s'est interrogé. Il est cet explorateur qui a voulu, sans y parvenir, parcourir tous les chemins sus-

ceptibles de mener aux limites de l'âme ; mais dans cette exploration il a pu constater la profondeur de son *logos*, le fait que ce *logos* se nourrit de lui-même, et sans doute aussi que le mouvement de sa recherche était lui aussi une manifestation de cette autocroissance du *logos* de l'âme.

Il y a tout une série de conclusions à tirer des fragments qui concernent l'homme. Le plus important, à mes yeux, est qu'Héraclite oppose la recherche à la tradition ; qu'il établit très fermement la nécessité de la loi pour la communauté politique : « le peuple doit se battre pour la loi comme pour ses murailles » (fr. 44), et qu'en fin de compte, pour lui, le seul *daimôn* auquel nous soyons soumis, c'est notre propre *èthos*, notre disposition, attitude ou façon d'être – les Anglais diraient : *tuning*, comme pour l'accord d'un piano – par rapport au monde.

Nous allons terminer, comme annoncé, par des considérations qui sont à la fois ontologiques et cosmologiques – mais je n'aborderai pas la cosmologie pour elle-même. Tout d'abord, Héraclite pose l'unité du tout. « En écoutant non pas moi, mais le *logos*, il est sage de convenir que tout est un (*hen to pan*) » (fr. 50). Ce qui se donne comme plus que divers, ce qui se donne dans la contrariété et dans le flux, est un. Bien sûr, flux et contrariété ne sauraient être réduits à une simple apparence trompeuse au sens le plus superficiel : Héraclite insiste trop sur leur importance. Ce qui est trompeur, c'est de ne voir à chaque fois qu'un des aspects en présence, ou bien de tenir les contrariétés pour des oppositions exclusives, inconciliables, ou enfin de postuler une séparation absolutisante et absolutisée de l'apparence et de l'être. Car en vérité, l'apparence fait partie de cet un qu'est l'être, l'être ne peut pas être sans apparaître : voilà ce que dit Héraclite, venant après les Milésiens et les autres. Il faut convenir que tout est un, et pour cette même raison, il faut aussi convenir que « la voie qui monte et qui descend est la même » (fr. 60). C'est aussi pourquoi il dit : « Comment pourrait-on échapper à ce qui jamais ne se couche ? » (fr. 16). Qu'est-ce qui ne se couche jamais ? Dans Homère, par exemple au troisième chant de l'*Illiade* (v. 277), c'est Hélios, le soleil. Il est traditionnel de s'adresser au soleil en lui disant « toi qui as l'œil sur tout... ». C'est une formule – le soleil capable de tout voir, même les crimes cachés – que l'on doit retrouver dans tous les folklores. Mais ici il ne peut s'agir du soleil, puisque nous savons que jour et nuit, lumière et obscurité, sont la même chose. Ce qui ne se couche jamais (*to mè duon pote*), c'est l'âme, c'est l'être, et c'est à cela

qu'on ne peut échapper. Et c'est ce même un, comme je vous le disais, qui admet et n'admet pas le nom de Zeus. Cet un est aussi le monde, « ce monde, le même pour tous, qui n'a été créé ni par un dieu, ni par un homme [ce qui, d'une certaine façon, éclaire le sens de l'expression « n'admet pas le nom de Zeus »], mais a toujours été, est et sera feu vivant éternellement qui s'allume selon la mesure et s'éteint selon la mesure » (fr. 30). L'un est donc le cosmos, et en même temps c'est le feu. Naturellement, il y a là un problème. Il ne s'agit sans doute pas, je vous l'ai déjà dit, d'un feu empirique. Je pense pour ma part que c'est une métaphore de l'être, dans sa concrétude et son activité. On lit au fragment 90 : « Toutes choses sont échangées contre le feu et le feu est échangé contre toutes choses, comme les marchandises contre l'or et l'or contre les marchandises. » Ceux d'entre vous qui ont lu *Le Capital* verront qu'ici le feu – horrible anachronisme ! – joue le rôle de ce que Marx appelait l'équivalent général. En quel sens peut-on dire cela ? Sans doute parce qu'il produit en même temps qu'il consume, qu'il est éternellement changeant tout en restant le même. C'est un équivalent général ontologique.

Mais cette idée du feu a un autre versant, qui se rattache à la cosmo-physiologie d'Héraclite. Il s'agit des treize fragments que j'ai évoqués au début, et dont on ne peut pas se débarrasser sous prétexte qu'on y trouve la trace d'idées stoïciennes. La tradition doxographique nous décrit une cosmologie physique héraclitéenne centrée sur le feu, où le sec et l'humide (ce qui a été chauffé jusqu'à se dessécher, et son opposé) jouent le rôle d'éléments premiers. Il faut dire que les stoïciens avaient des conceptions très proches de celles d'Héraclite ; ils sont allés jusqu'à lui attribuer leur propre idée de l'*ekpurôsis*, c'est-à-dire d'une conflagration générale de l'univers à intervalles périodiques, suivie de sa renaissance. Une telle conflagration n'existe pas, que l'on sache, chez Héraclite\*. Ce qui existe, c'est une cosmologie physique dans laquelle le feu n'est plus simple métaphore, mais joue le rôle d'une sorte d'élément ou d'origine, en même temps que de lieu métaphorique où retourne tout ce qui est. Je ne parlerai pas de cet aspect ici. La naissance de la physique et de la cosmologie en Grèce est un chapitre à part ; ce qui nous intéresse, je vous le rappelle, c'est la création et l'institution de la société. Quoi qu'il en soit, le feu est bien sûr aussi métaphore par excellence du procès, où tout diffère et tout est un, où tout change en étant éternel, parce que le cosmos, qui est éternel, est lui-même soumis à la loi.

Il existe une loi divine, un *khreôn*, dirait Anaximandre, qui nourrit toutes les lois humaines. C'est ce que dit le fragment 114 : « Le soleil lui-même ne peut pas dépasser les (ou ses) mesures ; autrement, les Érinées, aides de la *dikè*, le découvriront. » C'est une phrase qui pourrait s'appliquer à un criminel : *he will be found out*. Ici est donc posée, à nouveau et malgré le *hen to pan*, la question d'une division entre l'être et sa loi. Il me semble qu'Héraclite a perçu cette résurgence de la division, et que sa visée ultime a été d'unifier les deux par l'identification de l'un avec le feu, mais aussi avec le *logos*, qui est *nomos*. C'est précisément là, pour moi, le sens du fragment 41 : « Une chose est sage, c'est de connaître la *gnômè* qui gouverne tout à tous égards. » Ici, *gnômè*, c'est la pensée (Bollack et Wisman traduisent par « intention » ; le mot peut avoir ce sens, mais je ne crois pas que ce soit le cas dans ce passage). Or le feu est *logos*, ou il est pensée, et la pensée est feu. Ce qu'il s'agit donc de connaître, c'est ce feu, dont la lumière vient de ce qu'il consume la matière qui le nourrit. On pourrait commenter longuement cette idée.

#### QUESTIONS

— A propos de l'unité, n'y a-t-il pas un fragment où Héraclite dit qu'il faut concevoir le *logos* comme séparé de tout ?

Nous avons en effet le fragment 108, qui est assez obscur et semble tout à fait isolé par rapport au reste. C'est lui que, très probablement, Bollack et Wisman ont pris comme point de départ de leur interprétation — sans qu'on voie bien, d'ailleurs, où est l'arrivée. Quoi qu'il en soit, le voici :

*Hokosôn logous êkousa oudeis aphikneitai es touto, hôste ginôskhein ho ti sophon esti, pantôn kekhôrismenon.*

« De tous ceux dont j'ai entendu les discours, aucun ne parvient au point de connaître ce qui est sage (*sophon*), séparé de tout. »

Bollack et Wisman traduisent : « De tout ce sur quoi j'ai écouté les discours, pas un ne parvient à ce point qu'il distingue la chose qui, séparée de toutes, fait l'art. » « La chose qui fait l'art », c'est *ho ti sophon esti*. Effectivement, *sophos* peut désigner quelqu'un d'astucieux, de très capable, le détenteur d'un savoir-faire. Cela dit,

je trouve cette interprétation insoutenable, ne serait-ce que sur le plan grammatical. Mais ce n'est pas ici le lieu d'en discuter, nous ne sommes pas dans un séminaire de philologie. Selon mon interprétation, Héraclite dit qu'aucun des hommes qu'il a entendus parler ne parvient à connaître ce qui est *sophon* (c'est-à-dire la vérité) considéré en lui-même (*pantôn kekhôrismenon*) : non pas au sens d'une chose qui serait « séparée de tout le reste », mais « en mettant de côté tout le reste ». Il s'agit donc de connaître ce qui est sage, ce qui est vrai, *considéré comme tel*, pour se servir d'une terminologie moderne.

Permettez-moi ici une petite mise en perspective. Vous savez que l'édition de référence des présocratiques est le recueil de Diels. Or tous les philologues sérieux s'accordent à reconnaître le besoin pressant d'une nouvelle édition de ces fragments, d'abord parce qu'on en a découvert d'autres, ensuite parce que l'authenticité de certains fragments déjà connus est devenue pour différentes raisons très douteuse, enfin et surtout parce que — comme je vous l'ai déjà fait remarquer — le travail de Diels est très fortement tributaire des idées de son époque. Lorsqu'on cherche à établir un texte ancien, il s'agit de le rendre compréhensible. Compréhensible pour qui ? Qu'est-ce qui peut être compris, qu'est-ce qui va de soi ? Ce qui est compréhensible pour Henri Estienne\* n'a rien à voir avec ce qui l'est pour Diels ; ni ce qui est compréhensible pour Diels avec ce qui l'est pour Heidegger. Dès la lecture des manuscrits, un certain nombre d'idées viennent orienter le choix des leçons retenues, suggérer éventuellement des corrections, et l'on traduit en conséquence. Voici comment Diels traduit le fragment 108 (je traduis de l'allemand) : « De tous ceux dont j'ai entendu (ou perçu) les mots, aucun ne parvient jusqu'au point de connaître que le sage (expression au neutre) est quelque chose de séparé de tout le reste. » Qu'est-ce que ce « sage » séparé de tout le reste, sinon le Dieu d'une théologie monothéiste canonique, ou d'un idéalisme philosophique canonique\*\* ? On entend dans cette expression l'esprit d'une époque : 1900, avec les termes propres à l'Allemagne wilhelminienne, où les idéalistes dominaient l'Université ; mais, au-delà, vingt siècles de philosophie, aboutissant à l'idée que ce qui est sage doit être séparé de tout. Or on ne saurait interpréter ce fragment unique en allant contre les dizaines de fragments qui disent que tout est un. Si tout est un, il n'y a pas de place pour quelque chose dont l'existence serait séparée de tout le reste. On est donc obligé de donner à l'expression *pantôn kekhôrismenon* un

autre sens : je vous en ai proposé un. Ou alors il faudrait dire que le brave Stobée, dont le *Florilège* contient notre passage, dormait ou pensait à autre chose lorsqu'il a recopié la citation, à moins qu'il n'y ait ajouté un morceau qui venait d'ailleurs... Mais on ne peut pas contredire ce qu'Héraclite répète tout le temps. Je vous remercie de m'avoir donné l'occasion d'expliquer ce point.

– *Comment doit-on comprendre exactement la contrariété ?*

Sur ce sujet, il faut d'abord être bien conscient de la position des fragments que nous examinons, en amont d'un certain nombre de distinctions que les philosophes et les logiciens ont pu établir par la suite<sup>155</sup>. Vous savez que même chez Platon on ne trouve pas la distinction, explicite depuis, entre contraires ou opposés et contradictoires. Aristote a été le premier à l'établir\*, en écrivant qu'il ne revient pas au même de dire « le blanc et le noir » ou « le blanc et le non-blanc ». On ne peut donc interpréter Héraclite en se basant sur des concepts logico-philosophiques ultérieurs. Il faut bien voir que les contrariétés qu'il énumère constituent en fait ce qu'à partir d'Aristote on appellera, non pas des contradictoires, mais des contraires, c'est-à-dire des oppositions de polarités : chaud et froid, etc. – même s'il faut tenir compte aussi de ce qu'il y a de particulièrement dense et rude dans son style. Car vous trouverez chez lui, placées sur le même plan, des oppositions qui n'appartiennent pas au même plan logique. Opposer, par exemple, d'une seule et même façon, le chaud et le froid, la vie et la mort, les dieux et les hommes ou même le jour et la nuit serait (du point de vue ultérieur) commettre un mélange de catégories, passer d'une catégorie du discours à l'autre. Chaud et froid sont des propriétés des choses matérielles ; dieux et hommes sont des catégories, ou des classes, d'êtres ; le jour et la nuit – à moins que ce ne soient des métaphores désignant la lumière et l'obscurité –, c'est encore autre chose. Ce que nous avons là, ce sont de simples contrariétés, établies principalement à partir de qualités repérables. Je vous rappelle la fameuse phrase de Hegel, qui se flatte, dans ses leçons sur l'histoire de la philosophie, de n'avoir pas laissé de côté un seul fragment d'Héraclite dans la *Science de la logique*\*\* . Selon moi, d'ailleurs, il se vante : il y a très certainement des fragments qu'il

155. [Annot. marg. : Fernando Gil, *Libre*, <« Opposer pour penser », *Libre*, 5, 1979, p. 129-182>.]

n'a pas pris en compte... Quoi qu'il en soit, on ne peut pas faire d'Héraclite un dialecticien au sens hégélien. Il faut résister à ce genre de tentation, même si, bien entendu, nous sommes juchés sur plus de vingt siècles d'élaboration philosophique, ce qui nous rend très difficile de saisir la spécificité d'une conception aussi éloignée. Nous devons faire l'effort de nous replacer en esprit à une époque où la pensée découvre, non pas les oppositions banales, mais la coexistence d'attributs contraires.

– *Il s'agirait alors en fait d'une différence constitutive... ?*

Oui, car Héraclite ne se borne pas à dire qu'il y a contrariété des attributions, mais affirme que cette contrariété est constitutive de ce qui est. C'est là le point important. Cela acquis, la discussion de cette position s'identifie strictement aux vingt-cinq siècles de philosophie qui ont suivi : libre à vous de la reprendre, si vous vous sentez le courage et les capacités. Elle n'a d'ailleurs rien perdu de son actualité. Le flux, par exemple, renvoie aux paradoxes de Zénon : il est impossible d'affirmer quoi que ce soit parce que la même chose, au même moment, est en contradiction avec ce qu'elle est. Il existe de nos jours des naïfs, des mathématiciens par exemple, pour croire qu'on en a fini avec les paradoxes de Zénon. C'est absolument faux, le débat est loin d'être clos\*. Et quand les interprètes tentent de dire quelque chose de nouveau, ils affirment que l'histoire de la philosophie s'est dévoyée. Effectivement, soit on identifie la discussion de la doctrine d'Héraclite sur la contrariété à toute l'histoire ultérieure de la philosophie, de la pensée abstraite, de la logique, soit on affirme qu'une autre interprétation est possible et vraie, et alors toute l'histoire en question apparaît comme une déviation, un malentendu. On dira que cette histoire s'est appuyée sur une mauvaise compréhension d'Héraclite, en lui imputant des problèmes qui n'étaient pas les siens – ce qui d'ailleurs est sans doute vrai ; et nous-mêmes risquons d'en faire autant, dans la mesure où nous sommes condamnés à un va-et-vient perpétuel entre ce qui était important pour Héraclite et ce qui est important pour nous. Nous pourrions d'ailleurs dire, à la rigueur, puisque notre intérêt n'est pas d'ordre archéologique, que si les questions qui comptaient pour Héraclite nous concernent, ce n'est que dans la mesure où elles comptaient déjà pour nous. Encore une fois, cela pose tout le problème de l'interprétation. Très brièvement, je crois que l'histoire de la philosophie est à tout

moment, par rapport à ce qui la précède, une sorte de déviation, mais que cette déviation permanente est justement la création philosophique. Cela veut dire que Platon – et déjà Socrate – fait violence aux idées des présocratiques, et Aristote à celles de Platon, et qu'en un sens s'ils ne le faisaient pas ils ne seraient pas Aristote et Platon. Mais, en même temps, si les textes antérieurs donnent à ce mouvement son point de départ et si celui-ci s'en nourrit, ils gardent cependant leur signification propre, qui n'est pas épuisée par les philosophies ultérieures : c'est ce qui motive le retour aux textes. Il y a circulation des idées, dans un *logos xunos*.

– *Considérez-vous comme ininterprétable ce fragment (fr. 52) qui parle du temps comme d'un enfant qui joue avec des pions ? Peut-on en faire une lecture cosmologique ?*

Il n'y a aucun fragment que je considère comme ininterprétable. J'ai dit qu'il y en avait dont la signification est incertaine, ou bien qui sont si mutilés qu'on pourrait leur faire dire à peu près tout et son contraire, parce que leur interprétation dépend d'un contexte perdu pour nous. Le fragment que vous citez fait partie pour moi de ceux qu'on pourrait appeler, pour aller vite, relativistes. Il est assez proche d'un autre fragment (fr. 124) que je n'ai pas eu le temps de mentionner, selon lequel ce monde, qui est le plus beau de tous, n'est qu'un amas de choses jetées au hasard. Là encore, il est question de la solidarité des contraires : ce hasard selon lequel les choses sont jetées produit la plus belle harmonie, le plus bel ordre (*kosmos*). Atlan, Prigogine ou Varela pourraient mettre ce fragment en exergue de leurs travaux...