L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite

Autor(en): **Rivier, André**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **13 (1956)**

Heft 3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-14003

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

L'homme et l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite

Par André Rivier, Lausanne

Il est souvent question des hommes dans les fragments d'Héraclite, soit que le philosophe trouve dans la condition de ceux-ci matière à illustrer la loi divine de l'union des contraires, soit qu'il souligne l'ambiguïté de leur conduite relativement à cette vérité qui régit leur vie. La présente étude se propose de décrire pour eux-mêmes ces exemples et ces avertissements relatifs à la condition humaine. A vrai dire, notre intention n'est pas de chercher ce que pensait Héraclite de l'homme et de sa position dans l'univers – l'entreprise excéderait la dimension d'un article – mais de déterminer pourquoi l'homme intervient si souvent dans les fragments du philosophe. Nous n'envisagerons point tant le sens des exemples où il figure que leur fonction; non pas tellement la place qu'ils permettent d'assigner à l'homme dans la doctrine d'Héraclite, que la manière dont ils concourent, dans les fragments conservés, à l'expression de la pensée du philosophe et de son dessein fondamental.

Les matériaux de notre étude étant connus, nous n'avons pas cru nécessaire de passer en revue tous les fragments d'Héraclite. Notre souci a été de n'omettre aucun aspect significatif des textes relatifs à l'homme. D'autre part, il nous a paru qu'il fallait distinguer les déclarations qui prennent directement à partie les contemporains d'Héraclite de celles qui saisissent l'homme dans sa généralité, en tant qu'il appartient au monde que le philosophe considère. Les premières ont un caractère plus pratique; elles sont moins aptes à déceler les raisons qui motivent l'emploi de l'exemple humain. Au reste, cette distinction n'a rien d'absolu. Les fragments «polémiques» ont parfois un tour général; ils rattachent l'homme à une vision d'ensemble de la *φύσις*, et leur fonction, dès lors, ne peut diverger sensiblement de celle des fragments «objectifs».

Enfin nous devons prévenir que, dans la mesure où les nombreux problèmes d'interprétation et de critique posés par les textes d'Héraclite tombent en dehors du cadre assigné à notre enquête, il n'en sera pas question ici. Contrairement à ce qui se passe d'habitude, nous n'allons pas demander à ces textes de nous renseigner d'emblée sur la doctrine d'Héraclite, mais de nous familiariser avec la *structure* de sa pensée relative à l'homme. Toutefois il nous arrivera de faire état des conclusions de l'étude d'ensemble la plus récente consacrée à une importante portion des fragments d'Héraclite[1]. Encore que l'intention et le plan de cette étude

---

[1] G. S. Kirk, *Heraclitus. The Cosmic Fragments. A Critical Study with Introduction, Text and Translation* (University Press, Cambridge 1954).

soient sans rapport avec le présent travail, nous aurons lieu d'indiquer, ici ou là, jusqu'à quel point elle nous paraît confirmée ou contredite par les faits décrits ci-après.

I

Envisagé dans la généralité de sa condition, comme partie du monde décrit par le philosophe, comment l'homme se présente-t-il dans les fragments «objectifs»? Il faut distinguer trois cas. Tantôt (a) il est pris dans une relation de contraste avec un autre aspect de la réalité: animaux ou dieux, par exemple. Tantôt (b) il est considéré seul: ce sont alors les aspects de sa propre existence qui se trouvent opposés. Enfin (c) il arrive que certaines propriétés constitutives des choses soient exprimées par une formule qui associe les éléments animés et inanimés de la nature; sans être toujours nommé, l'homme est aussi compris dans les énoncés de ce type. De nombreux textes viennent se ranger d'eux-mêmes sous ces trois chefs distincts: en voici les principaux. Après chaque citation, nous indiquons la structure du passage en marquant brièvement, du point de vue de la présente recherche, la place offerte à l'homme ou l'emploi qui lui est réservé.

a

Fr. 61: *θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.* Assurément l'homme n'est pas ici le thème propre de la réflexion d'Héraclite, et l'expérience humaine n'est pas seule en cause. Le rôle de l'homme est subordonné à un double titre. Conjointement avec les poissons, il donne matière à l'énoncé d'une affirmation «polaire» dont la mer est le sujet: étant à la fois la plus pure et la plus souillée, en elle les contraires coïncident[2]. Fr. 53: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.* La suprématie de la guerre tient à ce que son règne s'étend à tous les êtres vivants et qu'elle affecte la condition de chacun. L'idée de cette loi permanente est réitérée à la faveur des deux oppositions polaires *θεοί – ἄνθρωποι, δοῦλοι – ἐλεύθεροι*: dans le premier de ces couples, l'homme est donné avec ce qui contraste avec lui[3]. Fr. 82: *πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.* C'est un animal qui de nouveau entre en rapport avec l'homme. Toutefois, faute

[2] G. S. Kirk estime que dans ce fragment comme dans les fr. 13 et 9: «The same thing is regarded in opposite ways by different types of observer» (*Heraclitus* 73). Si cette formule se donne pour une transcription du sens envisagé par Héraclite lui-même, elle doit être écartée. Le philosophe ne conçoit pas les poissons, ni les porcs (fr. 13) ni les ânes (fr. 9) dans l'emploi que leur assigne la phrase citée. Ce ne sont point des «observateurs»; et les hommes ne le sont pas non plus dans le fr. 61. La mer y est saisie directement dans sa double et objective qualification (comme le montre aussi le mouvement du texte); les hommes et les poissons viennent à titre subsidiaire expliciter le contenu de la thèse. Sur ce point, davantage plus bas, p. 155s., n. 41; 159.

[3] Le second couple vise en revanche une opposition interne à la condition de l'homme. Sous ce rapport, le fr. 53 peut aussi bien être rangé dans la prochaine section de la présente analyse.

d'un troisième terme qui tire profit de ce contraste, on pourrait supposer que la «race des hommes» sert de fin à la comparaison et fournit au rapport sa norme, si deux autres fragments ne prouvaient le contraire. Fr. 83: *ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίῃ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν*; fr. 79: *ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός*. Il devient clair ici que l'homme n'est pas à soi sa propre norme. Héraclite détermine sa valeur relativement à deux extrêmes[4]; et sous le double rapport de *σοφίη* et de *κάλλος* la divinité constitue la norme envisagée par le philosophe. L'homme, quant à lui, occupe un niveau intermédiaire dans l'ordre de la sagesse et de la beauté; pour n'être pas inférieur, son rang n'en est pas moins subordonné. Et à ce rang correspond exactement la fonction qui lui est départie dans les fragments cités. Ce n'est pas l'homme qui est visé, mais à travers lui l'*ἓν τὸ σοφόν*, c'est-à-dire le divin (fr. 32), c'est-à-dire aussi la connaissance du Logos (fr. 41)[5].

Au reste, le divin étant au principe de la *coincidentia oppositorum*, Héraclite ne pouvait manquer, après avoir distingué fortement l'homme de la divinité[6], de poser quelque part la thèse de leur union, corollaire évident de l'union du divin et du monde[7]. Le fr. 62 va dans ce sens: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*, sans que varie la structure de la pensée. L'homme est compris dans l'énoncé double et réciproque du couple «mortels-immortels». Et dans l'unité objective des contraires que ce couple associe la vérité «divine» du Logos est rendue manifeste.

b

S'il arrive qu'Héraclite envisage l'homme en lui-même, c'est pour mettre en contraste divers aspects de l'existence humaine. Ceux-ci sont empruntés à l'expérience familière (fr. 111: *νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν.*); ou bien tels qu'ils se donnent à l'intuition particulière du philosophe. Fr. 26: *ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑωυτῷ ἀποσβεσθεὶς ὄψεις· ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὕδων, ἐγρηγορὼς ἅπτεται εὕδοντος*. Fr. 21: *θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος*. Ces déclarations, de la plus simple à la plus obscure, ne laissent aucun doute sur le rôle qu'elles assignent

---

L'étude consacrée naguère par H. Fränkel à ce tour caractéristique de la pensée d'Héraclite (AJP 59 [1938] 309ss.) est reprise dans les *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* du même auteur (Munich 1955) 253ss.

[5] L'expression *ἓν τὸ σοφόν* n'a pas exactement le même sens dans les fr. 32 et 41 (voir Kirk 387 et 393s.); dans les deux textes toutefois elle est en connexion directe et essentielle avec les notions de *θεός* et de *λόγος*.

[6] A ce thème se rattachent encore les fr. 78 (seule la divinité possède la connaissance) et 102 (en elle les contraires se fondent en unité; voir H. Fränkel, *Wege und Formen* 249), où se précise la soumission de l'homme à la norme divine.

[7] Nulle part celle-ci n'est rendue avec plus d'énergie que dans la formule initiale du fr. 67: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός* («substratum», Kirk 197, est inapte à définir ici *θεός*; c'est la rançon du point de vue «cosmologique» adopté par l'auteur. Voir Fränkel, loc. cit. 249: «der positivste Faktor ... in allem was geschieht», etc.). A son tour la thèse de l'union du divin et du monde trouve une limitation attendue dans les derniers mots du fr. 108: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*.

à l'homme: celui d'un exemple privilégié. L'homme est le lieu d'un partage entre des états successifs, opposés et solidaires: maladie et santé, faim et satiété, peine et repos, vie et mort, veille et sommeil. Reproduisant ainsi la forme de toute existence, mieux qu'aucune autre sa condition atteste l'empire de la loi commune. Non que l'homme mesure la vérité du Logos: au contraire, il faut que le Logos soit reconnu à l'œuvre en lui pour que l'être humain trouve une assise et un sens. Fr. 89: *τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι*[8]. L'opposition des termes de veille et de sommeil s'insère ici dans un contexte différent; mais elle est entièrement déterminée par rapport au couple *κοινόν* – *ἴδιον*, lequel est lui-même relatif au Logos (fr. 2). Ainsi la perspective ne change pas, que l'homme soit pris dans son rapport avec la réalité extérieure ou saisi en lui-même: devenu seul objet de la considération d'Héraclite il demeure objet subordonné. Le Logos qui fonde l'opposition de ceux «qui veillent» et de ceux «qui reposent» permet aussi d'affirmer leur unité, c'est-à-dire dans l'homme l'unité de la veille et du sommeil, de la vie et de la mort, etc. Fr. 88: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.* Le contexte de cet énoncé est encore différent, mais l'application qu'il fait de la loi de l'union des contraires n'en est pas moins notable. Partout présente, cette loi est partout souveraine: tant de manières d'envisager l'homme confirment l'empire du Logos. Fr. 75: *τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων*[9]. Le privilège de contribuer au «devenir» du monde paraît appartenir de droit à ceux «qui veillent», puisqu'ils connaissent l'ordre des choses. Si ce privilège échoit aussi à ceux «qui dorment», ce ne peut être qu'en vertu du *ταὐτὸ* ... *ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον* et conformément à la formule du fragment 51: *διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται*[10].

---

[8] Il est probable que certains termes ont été remaniés par Plutarque (*De superst.* 3, 166 c); mais nous ne croyons pas que le texte soit entièrement forgé. Il ne se réduit pas, comme le pense Kirk 63, à une paraphrase de la fin des fr. 1 et 2, car le rapport des idées est inversé. *Εἰς ἴδιον* renvoie sans doute à l'*ἰδία φρόνησις* des *πολλοί* (fr. 2) et on voit bien comment les *κοιμώμενοι* peuvent sortir de *ὅκωσπερ εὕδοντες* (fr. 1); mais l'idée qui associe les *ἐγρηγορότες* à celle de *κοινόν* (*ξυνόν* fr. 2) ne sort pas des *ἐγερθέντες* du fr. 1, car ceux-ci sont justement *ὅκωσ ρ εὕδοντες*, c'est-à-dire réduits à leur *ἰδία φρόνησις* comme les *κοιμώμενοι* du fr. 89. Nous sommes ici devant la thèse de l'opposition entre ceux qui veillent et ceux qui dorment; nous n'avons pas affaire à leur assimilation polémique comme au fr. 1.

[9] *Συνεργούς* est une interprétation de Marc-Aurèle (VI 42, 1; cf. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* 195, W. Theiler, *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst* [1951] 324); et peut-être *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων* lui appartient aussi. Restent les premiers mots, dont nous ne pouvons certifier le sens faute de savoir à quel objet s'applique dans le texte original le terme *ἐργάτας*. Nous suivons, quoi qu'il en soit, la ligne aurélienne parce qu'elle n'affecte pas la structure de l'affirmation d'Héraclite. L'union des contraires *καθεύδοντες* (= *κοιμώμενοι*) – *ἐγρηγορότες* opposés dans le fr. 89 est ici au moins suggérée.

[10] On rapprochera encore le fr. 110: *ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκόσα θέλουσιν οὐκ ἄμεινον.* Il paraît s'inscrire dans un contexte éthique, mais renvoie néanmoins au Logos. Si ce que les hommes tiennent pour désirable, autrement dit «meilleur», n'est pas «meilleur» en réalité, c'est parce que nous le rapportons à cette norme suprême (sur la valeur «polaire» du comparatif *ἄμεινον*, voir H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, Hermes 60 [1925] 174, n. 1).

c

Dans ces textes d'Héraclite l'homme renvoie à la totalité de la *φύσις* parce que la loi de celle-ci est aussi sa loi propre: l'homme et la nature ont même statut fondamental. Dès lors, si le lien qui les unit est inhérent à leur réalité profonde, quoi de plus normal qu'il noue entre eux la permanence d'un échange? Fr. 36: *ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή*. Ce texte inscrit l'âme au nombre des parties constituantes dont les modifications réciproques rendent compte du changement ordonné que subit l'univers: en dépit de son obscurité[11], la référence à l'homme y est indubitable. D'autres formules du même type ne désignent pas nommément la réalité humaine; celle-ci est pourtant impliquée dans le tour général de leur énoncé. Fr. 126: *τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται*. Héraclite décrit ici l'affinité que chacune des quatre «qualités» éprouve pour son «contraire». Généralisant la proposition que le fragment 88 énonçait relativement à l'homme, il affirme que les choses, passant successivement par des états opposés, sont «autres» en demeurant «les mêmes». Nous n'aurions pas lieu de douter que cette affirmation concerne aussi la «psychologie» d'Héraclite, même si d'autres fragments relatifs à l'âme ne nous en donnaient la preuve (cf. fr. 77. 117. 118). Mais un autre trait doit être mis en évidence. La forme du fragment 126 (l'emploi des verbes) nous avertit, comme l'a montré B. Snell[12], que le processus n'est pas saisi comme une suite de phénomènes proprement physiques, mais comme des événements inscrits dans la sensibilité d'un être vivant[13]. «Quand Héraclite dit: 'le froid se réchauffe', il s'insinue (er fühlt sich ein) en quelque sorte dans la transformation vécue par l'objet, il ne l'enregistre pas comme un fait à la manière d'un observateur»[14]. L'auteur de cette remarque désigne, sur l'exemple de nombreux autres fragments[15], comme un caractère distinctif de la démarche d'Héraclite le fait que la nature n'y soit pas l'objet d'une connaissance «scientifique», mais qu'elle soit «comprise» comme une réalité vivante[16]. Cette conclusion peut être discutée, mais les observations dont elle procède ne sont pas contestables. Elles nous révèlent que l'«homme» n'intervient pas seulement dans les fragments d'Héraclite comme une réalité, objet explicite ou implicite de la réflexion du philosophe, mais aussi comme une expérience qui détermine cette réflexion elle-même et modèle son expression. Ainsi le lien entre les choses et l'être humain est assuré à un double titre. Il l'est à titre final ou objectif par l'affirmation d'une loi commune régissant

[11] L'âme occupe ici la position qui est normalement celle du feu (cf. fr. 31), sans toutefois que le sens du fragment puisse être limité aux changements affectant les hommes et les animaux. Voir Kirk, *Heraclitus* 340ss.

[12] *Die Sprache Heraklits*, Hermes 61 (1926) 353ss.

[13] Id., ibid. 356.

[14] Ibid. 357.

[15] En particulier le fr. 36 allégué ci-dessus (Snell 360s.) et le fr. 31 (p. 359s.): *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*. La part d'«eigener Empfindung» (Snell 357) est dans ce dernier texte d'autant plus significative qu'il ressemble davantage à une formule d'explication cosmologique stricto sensu.

[16] Il s'agit d'un «als lebend Auffassen» (Snell 358); cf. 377.

tous les aspects du réel; il l'est à titre initial et interne dans la sensibilité du philosophe qui en éprouve la forme et les contours. Héraclite, on le sait, désigne l'opération du changement par le verbe *μεταβάλλειν*; mais il l'oppose à *ἀναπαύεσθαι* (fr. 84a) et le qualifie comme un *μεταπίπτειν*[17], termes empruntés à la sphère de l'expérience humaine[18]. Parler de métaphore[19] n'est pas plus décisif ici que pour élucider l'emploi de *πόλεμος* aux fragments 53 et 80. En réalité, les propriétés des choses ne sont point séparées de l'expérience où elles prennent corps et où s'ordonne leur diversité; mais elles n'en dépendent pas pour autant, elles n'y trouvent pas leur mesure. C'est à titre propre et en vertu d'une détermination intrinsèque que, dans les fragments d'Héraclite, les choses paraissent coextensives à l'expérience humaine. Donnons encore un exemple. Fr. 10: *συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Le tour général de l'énoncé indique que les *συλλάψιες*, c'est-à-dire les couples de contraires[20], embrassent la sphère de l'existence humaine aussi bien que celle des phénomènes naturels. La formule est, quant à son objet, aussi compréhensive que celle du fragment 126. D'autre part, l'examen de la langue du fragment décèle, quant au sujet de l'énoncé posé par Héraclite, le même parti qui saisit les choses sous le rapport de leur affinité avec les phénomènes humains. Le verbe *διαφέρομαι* qui n'est point ici déterminé se dit proprement au fragment 72 des hommes qui s'écartent du Logos. Et si le terme *συλλάψιες* désigne n'importe quel «couple», sans acception de personne ni d'objet, il n'implique pas moins l'idée d'une activité qui «appréhende ensemble» les choses opposées[21]. Nous retrouvons donc la double

---

[17] Id., ibid. 356.

[18] «*μεταπίπτειν* – das Umschlagen einer Stimmung in die andere», Snell, ibid.

[19] Cf. Kirk, *Heraclitus* 252. 244. 249. Le départ entre ce qui est métaphore et ce qui ne l'est pas est une conséquence de l'interprétation. Il ne peut pas précéder celle-ci et moins encore la guider.

[20] Sur le texte et l'interprétation de ce fragment (*συλλάψιες* sujet), voir B. Snell, Hermes 76 (1941) 84–87, que suit Kirk, *Heraclitus* 169ss., sauf en ce qui concerne les derniers mots. Il est permis de douter, en effet, que les *συλλάψιες* figurent à titre de comparaison pour la grande *σύλλαψις* du cosmos «der 'aus Einem' und 'aus Allem' besteht» (Snell 87). Mais il me paraît plus improbable encore que les mots *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα* renvoient à l'activité du sujet effectuant les *συλλάψιες* («the person 'taking together'», Kirk 178), et qu'ils le désignent tantôt tirant de la multiplicité des choses l'idée du lien qui les unit, tantôt déplaçant sa pensée de la considération du Logos à l'observation des choses que celui-ci unifie (id., ibid.). C'est la réalité elle-même qui est envisagée par Héraclite – quel que soit le sens qu'on donne à l'expression controversée – et non pas la possibilité (sic Kirk 178) de la considérer sous différents points de vue (voir encore la note ci-après). G. S. Kirk est ici victime de l'interprétation qu'il donne des prétendus fragments «relativistes» (id., ibid.). A ce sujet voir plus bas, p. 155s., n. 41.

[21] «Le mot *συλλάψιες* étant dérivé de *λαμβάνειν* implique de lui-même un ou plusieurs sujets personnels» note Kirk 178. En effet, cette nuance doit être retenue et mise à profit pour l'interprétation du fragment. Mais dans quel sens et à l'intérieur de quelles limites? S'il est déjà discutable de parler ici de «personal criterion», il me paraît tout à fait abusif d'en déduire (Kirk ibid.) que les *συλλάψιες* offrent pour Héraclite un aspect simple ou complexe «according to the point of view of the person taking together». Héraclite ne propose pas deux «descriptions» ou deux «vues» alternativement «possibles» des couples où les contraires s'harmonisent (ibid., cf. 176). Il confère à ces couples, y compris cette propriété qu'ils ont d'être à la fois simples et complexes, le caractère indubitable de ce qui est objectivement vrai, en tant que fondé sur la suprématie du Logos. Le coefficient «personnel»

qualification notée plus haut. Dans le fragment 10, l'homme est présent une première fois parce qu'il compte au nombre des réalités envisagées. Une seconde fois, parce qu'à l'instar des autres textes conservés, il spécifie l'expérience qui inspire ce fragment et en modèle la forme. Nous verrons qu'il s'agit de la propre expérience d'Héraclite[22].

II

Envisageons maintenant les fragments «polémiques». «Les hommes ne comprennent pas» la vérité proclamée par le philosophe, telle est l'idée autour de laquelle ils gravitent. Fr. 51: *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται· παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*[23]. Autant que les fragments «objectifs», ces textes sont régis par la pensée du Logos, auquel renvoie constamment la structure de leur dessein critique. Par exemple, c'est en rapportant à cette norme le cours ordinaire de l'existence humaine qu'Héraclite dégage le paradoxe d'une expérience que le manque de vrai discernement mue en inexpérience. Comme il est dit au fragment 1: ... *γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, κτλ.* Rien, en effet, n'est si proche ni si familier aux hommes que ce Logos qui pénètre et soutient leur existence, rien d'autre part qu'ils ignorent davantage et dont ils soient plus éloignés. Fr. 17: *οὐ γὰρ φρονέουσι*[24] *τοιαῦτα πολλοί, ὁκοίοισ'*[25] *ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.* Fr. 72: *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέρην ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.* On le voit, ces textes, tout polémiques qu'ils sont, suivent le plan des fragments «objectifs». Dans l'attitude même qu'il réprouve, Héraclite fait entrevoir l'opération du Logos: les hommes sont «présents et absents» (fr. 34); ils ont l'expérience et ils n'ont pas d'expérience (fr. 1). Bref, leur condition traduit en son ambiguïté un état de tension, *συμφερόμενον διαφερόμενον*, analogue à celui qui qualifie les *συλλάψιες* du fragment 10. D'autre part, s'il est vrai que l'homme «s'écarte» du Logos «auquel il est constamment mêlé», bien qu'il soit appelé à connaître la vérité, bien qu'Héraclite n'hésite pas à le blâmer de n'y point parvenir, cet homme, dût-il

---

introduit par le terme *συλλάψιες* n'affecte pas l'objet de la réflexion d'Héraclite; c'est un trait qui connote l'expérience où cette réflexion s'alimente. Il ne la «relativise» pas; il lui confère un style propre.

[22] Je ne retiens pas les mots rapportés par Aristote (*EN* 1155 b 4s.) et généralement cités comme le fr. 8. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit* 25s., a montré qu'ils combinent un résumé du fr. 10 avec une paraphrase des fr. 51 et 80. Voir aussi Kirk, *Heraclitus* 220.

[23] Pour n'être pas toujours apparent, le rapport n'en existe pas moins. C'est le cas du fr. 107, par exemple: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.* Cf. G. Vlastos, Gnomon 27 (1955) 72.

[24] Sur le sens de *φρονεῖν* et de *φρόνησις* en relation avec la connaissance du Logos, voir Kirk 61, qui renvoie notamment à W. Jaeger, *Paideia* I 180, 3e éd. anglaise.

[25] Si, comme il est tentant de l'admettre, Héraclite procède ici d'Archiloque (fr. 68 Diehl), pour s'en distancer d'ailleurs expressément, le nominatif *ὁκόσοι* des mss. de Clément (*Strom.* II 8, 1) doit céder le pas au datif, et *τοιαῦτα* entraîne la correction de *ὁκόσοις* en *ὁκοίοις* (Bergk). Quant à *πολλοί*, il faut le maintenir si l'on ne veut pas trancher la pointe de la polémique dirigée contre Archiloque (⟨*οἱ*⟩ *πολλοὶ* [Bergk] n'est probablement pas nécessaire; cf. H. Diels. *Herakleitos von Ephesos*, 2e éd. [1909] 43, note au fr. 108: «Doch ist H. Artikelsparer»).

fermer les yeux sur la loi de son existence, ne perd pas de ce fait sa qualité d'être humain, car il est dit que «dormir et veiller sont une seule et même chose» (cf. fr. 88[26]) et que «les dormeurs contribuent» au devenir du monde (fr. 75[27]). Ce second paradoxe ne dément pas la suprématie du Logos; il en révèle plutôt l'empire sur les moindres propos d'Héraclite. Si la polémique du philosophe prend appui sur la loi de l'union des contraires, elle y trouve aussi bien sa limite: il n'appartient pas à cette polémique de rompre tout lien[28] entre l'ignorant et l'objet suprême du savoir, il lui importe d'affirmer à son propos la permanente souveraineté du Logos. Ici encore les textes tendent à se ranger sous trois chefs distincts. Nous les décrivons brièvement.

a

Héraclite s'adresse d'abord aux maîtres. Nul ne lui paraît capable de dissiper l'ignorance du Logos. Fr. 108: *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.* Poètes épiques, «physiciens» ou géographes, tous sont férus de *πολυμαθίη*, et cette curiosité les prive du vrai discernement. Fr. 57: *διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.* Fr. 40 et 41: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. ἔστι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅπῃ κυβερνᾶται*[29] *πάντα διὰ πάντων.* En passant ainsi condamnation, Héraclite ne fait acception de personne. Peu lui importe que le savoir d'Hésiode ou d'Homère (cf. fr. 56) soit contesté par Xénophane ou Hécatée. Ceux-ci se détournent aussi bien de l'unique *σοφόν*. De part et d'autre, le blâme coïncide avec le rappel énergique de la norme ignorée.

b

L'enseignement des poètes et de leurs émules doit donc être écarté, en dépit de la foule qui accourt aux récitations épiques. Quoi de plus déraisonnable que de se mettre à l'école du plus grand nombre? Fr. 104: *τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δήμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι «οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί».* Les derniers mots, passés en proverbe, sug-

[26] Sur ce fragment, voir plus haut p. 147.

[27] Sur la citation de Marc Aurèle et le terme *ἐργάτης*, voir ci-dessus p. 147, n. 9.

[28] Nulle part l'équivalence du savoir et de l'ignorance n'est signifiée chez Héraclite comme l'identité de la veille et du sommeil au fr. 88. Toutefois, quelques indices peuvent être relevés, comme aux fr. 72 et 75 (s'il est permis d'entendre ici «dormeurs» au sens transposé: ignorant le Logos). Cette équivalence prenait d'ailleurs son plein effet au plan divin, où tous les contraires, sans se neutraliser, trouvent leur parfaite harmonie, selon la formule du fr. 102: *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια* (H. Fränkel, *Wege und Formen* 249).

[29] Je modifie ici le texte de Snell, *Die Fragmente des Heraklit* 16, 4e éd. (1944): *ὅπῃ* suggéré par Gigon, adopté par Walzer (*ὅκῃ* Kirk) paraît plausible, dès lors qu'on renonce à *ὅτέῃ* transmis par deux mss. de Diogène (cette forme n'a pas de parallèle: la conjecture de Diels *οὕτεον*, *Parmenides. Lehrgedicht* [1897] 38 et 90s., ne suffit pas à la protéger). *Κυβερνᾶται* (Bywater) suit naturellement cette première correction.

gèrent l'idée d'un mépris aristocratique tel que, mêlé de rancune, nous le trouvons exprimé chez Théognis. Mais il serait surprenant qu'Héraclite départageât «bons» et «méchants» sur le seul plan de la prépotence sociale. Fr. 29: *αἱρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἁπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα*[30]. L'opposition n'a visiblement pas sa fin en elle-même. La formule *ἓν ἀντὶ ἁπάντων* contrastant avec l'image du bétail gavé à bon compte renvoie au couple *ξυνόν – ἴδιον* (fr. 2; cf. au fr. 89: *ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον – ἴδιον*[31]) et, comme pour l'antithèse *ἐγρηγορότες – καθεύδοντες*[32] qu'il évoque dans notre esprit, il semble que nous puissions transposer le fragment 29 au plan du souci fondamental d'Héraclite. Les «meilleurs» dans l'ordre de la vérité[33] sont ceux qui ne «préfèrent» pas la diversité des connaissances particulières, mais qui, en dépassant celles-ci, obtiennent l'intelligence de l'universel *ξυνόν*.

c

Mais où trouver ces vrais sages? On ne peut dire qu'ils n'existent pas. Fr. 39: *ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων*. Sans doute leur nombre est petit; et parmi ses concitoyens, Héraclite peut-être ne distinguait personne capable de cette promotion, hormis Hermodore banni par eux (cf. fr. 121). De là le tour général et tranchant des formules qui énoncent, comme le fragment 51 reproduit plus haut[34], l'inaptitude des hommes à comprendre le Logos. Ce sont les premiers mots du fragment 1: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον*, auxquels de nombreux textes font écho. Rappelons les fragments 17 et 72 déjà notés[35] et citons le fragment 34: *ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι*. Enfin c'est le lieu de reproduire le fragment 2 qui marie au thème de l'exhortation (*διὸ δεῖ*) les deux motifs que nous avons distingués constamment au cours de la présente analyse: la description «objective» (*τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ*) et la polémique envers les contemporains: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν*

[30] Diels, *Herakleitos von Ephesos* 42, 2e éd., semble écarter l'idée même d'un rapport entre les fr. 104 et 29. Les raisons de cet arrêt ne sont pas évidentes. Nul ne contestera qu'au fr. 104 Héraclite ne s'en prenne à l'enseignement des poètes, ni que sa polémique à leur égard ne lui soit dictée par le souci du Logos. Dès lors, si l'éloge des *ἄριστοι* au fr. 29 s'inscrit aussi dans la ligne de cette préoccupation, encore que les termes en soient empruntés au code aristocratique, la conformité des deux passages est suffisamment établie. Sur l'expression *κλέος ἀέναον θνητῶν* (= *παρὰ θνητοῖς*), cf. Wilamowitz, *Griechisches Lesebuch* I, *Erläuterungen* 14s, 8e éd., lequel, ibid. I, *Text* 34, fait un seul texte des deux fragments.

[31] Voir plus haut, p. 147.

[32] Ibid.

[33] La même transposition paraît au fr. 49: *εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ*.

[34] Voir p. 150.

[35] Voir ci-dessus p. 150s. On rapprochera encore des passages mentionnés ici le fr. 19: *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν* ainsi que les textes où Héraclite exprime, non pas sa défiance à l'endroit des organes des sens (pour le crédit qu'il leur fait, voir le fr. 55), mais le blâme encouru par le mauvais usage de ceux-ci, notamment au fr. 107 (cité plus haut). Ces textes posent, sinon d'une manière formelle, du moins implicitement, la nécessité de faire servir les sens à la connaissance du Logos.

ἔχοντες φρόνησιν. Les derniers mots dégagent un blâme sous le même mode général et tranchant que les citations qui précèdent. Mais peut-être font-ils percevoir mieux qu'elles que ce blâme n'implique aucun système de l'homme, qu'il ne développe pas une péjoration théorique de ses moyens de connaissance. Les mots *οἱ πολλοὶ ζώουσιν*[36], mais aussi *ἀξύνετοι* (fr. 1. 34), *οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι* (cf. fr. 1), *οὐ ξυνιᾶσιν* (fr. 51), etc., renvoient en réalité à la sphère où se déploie l'activité du philosophe, où prend corps son expérience, où mûrit le sentiment des résistances qu'il doit surmonter.

III

Sans nous astreindre à reproduire tous les textes, nous avons groupé les plus significatifs selon quelques relations typiques, auxquelles il est aisé de rapporter les passages que nous avons tus. Essayons maintenant de dégager les enseignements que comporte cet inventaire sur le rôle de l'homme et de l'expérience humaine dans les fragments d'Héraclite.

1. D'une part, nous constatons que l'homme entre dans une série d'exemples destinés à illustrer la loi de l'union des contraires ou plus précisément: à dévoiler la force opérative du Logos. Dans cette perspective, l'homme est compris parmi les données que le philosophe exploite au service de son dessein fondamental. Le procédé d'Héraclite consiste à mettre en évidence un certain nombre de couples dont les termes réciproquement s'excluent et s'appellent à la fois. Le plus souvent il part de l'opposition de deux termes pour en dévoiler l'unité sous-jacente[37]; mais il arrive aussi qu'il révèle la présence de contraires dans l'indistinction initiale d'un objet connu[38]. Enfin, mais plus rarement il est vrai, l'accent est posé à la fois sur l'unité et la «contrariété», selon la formule des fragments 10 et 51 approximativement reproduite par Platon (Symp. 187 a 5; Soph. 242 e 2s.): *διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται*[39]. Ces couples ou *συλλάψιες* sont dégagés à la faveur d'une con-

[36] Cf. Gigon, *Untersuchungen* 15; Kirk, *Heraclitus* 60: «*οἱ πολλοὶ* ... allows for the possibility that some men as well as Heraclitus have comprehended the truth that confronts them.» Id., ibid. 387: «True wisdom consists in one thing only, that is understanding the order of things; this is within the reach of some men, and should be the aim of all, though most pursue quite different ends.»

[37] Selon la formule du fr. 50: *ἓν πάντα εἶναι*. Le premier souci d'Héraclite est assurément de montrer que la multiplicité des choses se réduit à l'unité. Mais il s'agit de l'unité de contraires: sa tâche est donc aussi de faire voir, là où l'unité est donnée, qu'à son tour elle implique une «contrariété» sous-jacente. Il ne suffit pas de dire que «the chief content of the Logos is that all things are one» (Kirk 32). «Things are simultaneously one and many» (id. 15) est plus exact.

[38] Ce schème est bien distingué par K. Reinhardt, *Heraclitea*, Hermes 77 (1942) 242s., qui allègue les fr. 32 et 49a; ce dernier doit être écarté comme suspect (cf. Gigon 106s., Kirk 373). Nous renvoyons quant à nous aux fr. 21, 26 et 61. L'unité est donnée ici au départ; c'est celle de l'objet envisagé, comme le marque l'énoncé du nom en tête de chaque texte: *ἄνθρωπος, θάνατος, θάλασσα*. Au fr. 67, en revanche, c'est la diversité qui est initiale: *θεός* n'est pas connu (le texte va précisément en dévoiler l'essence), de sorte que ce fragment présente une structure inverse, dont le type paraît au fr. 88: *ταὐτό* (en tête!) *τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ ἐγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν*.

[39] Ce troisième mode me paraît illustré par le fr. 90: *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*. Il met en œuvre le motif *ἐκ*

frontation qui rapproche les aspects les plus variés, parfois les plus inattendus, de la nature et de l'existence humaine. Et le sens de cette confrontation ne change pas, que la nature soit prise en elle-même, ou l'homme avec la nature, ou l'homme en lui-même. Héraclite pose le même regard sur les choses et sur l'homme, car c'est ensemble qu'ils se donnent comme le corps de la vérité qu'il annonce.

De là le caractère direct, l'accent catégorique des énoncés qui concernent l'homme et sa condition. La loi de l'union des contraires y est décelée de façon aussi franche, aussi peu conditionnelle[40], que dans les fragments relatifs aux choses et à leurs relations. Là même où la vision d'Héraclite se fait la plus obscure à nos yeux, comme au fragment 26, l'essence complexe de son objet est saisie sans intermédiaire, dans le geste immédiat de l'affirmation. Si l'homme, offrant au philosophe les contrastes de son être propre et de son rapport au monde, contribue directement à l'entreprise de dévoilement menée par celui-ci, nulle part il n'est donné comme la condition de la révélation du Logos. Dans les fragments que nous avons examinés, dans les autres qui s'y rapportent, l'homme apparaît, concurremment aux choses, objet de la connaissance philosophique; il n'est pas proposé comme la mesure de celle-ci. Davantage: il est objet subordonné, n'étant lui-même connu que pour autant que le Logos est reconnu à l'œuvre en lui. Autrement dit, c'est le

---

πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα (qui varie lui-même la formule *συμφερόμενον διαφερόμενον* du fr. 10) sur l'exemple privilégié du feu. On objectera que *πῦρ* et *τὰ πάντα*, pas plus que *χρυσός* et *χρήματα*, ne sont des «contraires»; qu'ils ne forment pas une *σύλλαψις* comme les couples des fr. 67 et 88. Je répondrai que sur le chapitre des contraires, le sens des fragments ne doit pas être pressé dans un moule trop rigide. On remarque en effet, pour le cas qui nous occupe, que le passage d'un «opposé» à son «contraire» est dit *μεταπίπτειν* (fr. 88); que dans un autre contexte, s'agissant des âmes, de l'eau et de la terre (fr. 36: *ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή*), le terme *θάνατος* équivaut à un *μεταπίπτειν*; qu'inversément *ἀνταμοιβή*, qui exprime le lien d'équivalence unissant le feu aux choses, peut désigner aussi bien le rapport de l'eau et de la terre (fr. 31: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*), du jour et de la nuit (cf. fr. 67: *ἀλλοιοῦται*, sinon pour la forme qui reste problématique, du moins pour l'idée de changement), etc. En d'autres termes, il est possible de dire: «Dead always turns into alive ... (or night into day, summer into winter, etc.), and alive into dead: therefore dead is the same as alive. Fire always turns into sea, and indirectly into earth, earth and sea turn back into fire: therefore sea and earth are «the same» as fire, and «this order» can be described in fr. 30 as being «an ever-living fire» (Kirk 348). Dans cette mesure les fr. 88 et 90 sont compatibles et *ἀνταμοιβή* paraît superposable à *μεταπίπτειν*. Sur cette équivalence, voir aussi Gigon, *Untersuchungen* 47. (La critique de H. Cherniss, AJP 56 [1935] 414s., vaut contre la thèse de l'*ἐκπύρωσις* défendue par Gigon, non pas contre la possibilité de rapprocher les fr. 88 et 90 sous le rapport qui vient d'être défini.) Ainsi les termes *πῦρ* et *τὰ πάντα*, sans former à proprement parler des «contraires» au sens des fr. 67 et 88, ne constituent pas moins un couple, une *σύλλαψις*, en entrant dans la dialectique du *συμφερόμενον διαφερόμενον*. Au reste, si nous ne trouvons dans les fragments d'Héraclite aucun mot qui désigne ce que nous appelons les «opposés» ou «contraires», ce n'est pas un hasard (cf. Kirk 173), mais le signe qu'Héraclite n'en concevait pas l'idée sous le mode abstrait qu'on lui prête quand on veut distinguer trop rigoureusement les aspects «analytico-logiques», «synthétiques» et «cosmologiques» de sa pensée (id., ibid. 403; cf. 344 et passim).

[40] L'observation peut être vérifiée sur l'exemple emprunté aux états qui affectent le corps humain. Fr. 111: *νοῦσος ὑγιείην ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν*. Ces données de la vie physique sont envisagées par Héraclite aussi objectivement que s'il s'agissait d'animaux ou de plantes. Nous sommes devant l'expérience humaine la plus pratique et la plus familière, mais en tant qu'elle s'impose comme un fait. Ici encore le terme «human standard» (Kirk 132) prête à malentendu. Voir ci-après, n. 41.

Logos qui, parce qu'il constitue l'objet propre de la connaissance philosophique, en est la mesure comme il est la mesure des hommes et des choses. Que l'homme vive ou meure, veille ou dorme, qu'il possède le savoir ou demeure ignorant, qu'il passe de la santé à la maladie, de la satiété à la faim, du repos à la peine, et inversement, ces états et ces activités assortis deux à deux dans l'unité de leur opposition ne sont pas là pour offrir une garantie supplémentaire à la réalité du Logos en lui permettant de se manifester de façon plus tangible, ils se donnent comme coextensifs au Logos lui-même, pétris de sa substance, constitués par lui comme les signes concrets de sa présence active au cœur de l'existence humaine. Il n'y a pas d'exemple[41] chez Héraclite que la loi de l'union des contraires dépende de ce que l'homme

[41] G. S. Kirk, *Heraclitus*, passim et notamment 115. 178, estime qu'il existe chez Héraclite des fragments «relativistes». Je souhaite indiquer ici pourquoi cette opinion me paraît indéfendable. Il s'agit des fragments 58, 59, 60, 103 et 48; l'auteur les groupe dans une section distincte (le «group 3»), dont il énonce l'intention comme suit: «The same observer may ascribe opposing attributes to the same object in certain special case, because different applications or aspects of the object are being considered» (87). Autrement dit, l'opposition de tels caractères que possèdent certains objets est seulement apparente (cf. 91. 112. 115 par exemple) et relative au point de vue adopté par le même observateur. Or, nous voyons bien que M. Kirk, soucieux d'ordonner la masse des fragments et de les classer de façon cohérente, a choisi de les interpréter du point de vue d'un observateur supposé (cf. 73, l'énoncé du «group 2»: «the same thing is regarded in opposite ways by different types of observer»; 123, du «group 4»: «the fact that men recognize some conditions and sensations to be desirable and good shows that within this sphere of human judgement opposites exist...»; 166, du «group 6»: « ... the whole sum of things ... can be viewed synthetically or analytically, with emphasis either on the underlying connexion between opposites or on the superficial separateness of things ...»). Mais la question se pose de savoir dans quelle mesure ce point de vue répond à l'intention réelle des fragments et, quelque pratique qu'il soit pour les classer, s'il peut servir à leur interprétation objective. Héraclite lui-même concevait-il le point de vue de l'«observateur» comme déterminant le sens des textes appartenant au groupe visé? Il n'en est rien, pensons-nous. Soit, en effet, le fr. 103: *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας*. Pour affirmer que le «commencement» et la «fin» coïncident, il faut sans doute considérer le cercle plutôt que la vie humaine (cf. Kirk 115). Mais où voit-on qu'Héraclite oppose la considération du cercle à celle de la vie humaine de manière à souligner le rôle de l'observateur qui déplace son attention d'un objet à l'autre? Le cercle est tel, dit Héraclite, que le commencement et la fin chez lui coïncident: il ne s'agit pas d'un attribut facultatif, mais d'une propriété intrinsèque et objective. L'observation est, si l'on veut, relative à l'objet; elle n'est pas relative à l'observateur (à moins que l'on précise que cet observateur n'est autre qu'Héraclite lui-même; mais alors c'est une tout autre question). Le philosophe a choisi de montrer sur l'exemple du cercle l'union inattendue de deux «contraires». D'ordinaire il procède sur l'exemple de la vie humaine ou des réalités naturelles. Ici l'objet est différent, mais l'intention ne varie pas: c'est toujours le Logos qui est visé. De même au fr. 48: l'unité des opposés «vie» et «mort» est montrée sur l'exemple de l'arc: *τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος*. Kirk (117s.) a raison de marquer, après d'autres, que l'opposition *ὄνομα – ἔργον* n'est pas ici celle de l'apparence ou de la convention et de la réalité: *βίος* et *θάνατος* sont tous deux connectés avec la vraie nature de l'arc. Mais dès lors nous avons, reprise sur le cas d'un objet concret, la même *σύλλαψις* qu'au fr. 88: *ταὐτὸ ... ζῶν καὶ τεθνηκός*. Elle est bien relative à cet objet, mais elle n'a rien de «relativiste». Fr. 60: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή*: Kirk admet l'interprétation de K. Reinhardt, Hermes 77 (1942) 19s.; nous y renvoyons le lecteur (Reinhardt, pas plus ibid. que 239, n'assigne à ce fragment une valeur «relativiste», comme le suggère Kirk 109). Qu'une route parcourue dans un sens et dans l'autre soit la «même», c'est qu'elle ne saurait être autrement: elle est faite pour être empruntée dans les deux sens, sans attendre que deux promeneurs (ou deux «observateurs»), ou le même alternativement, aient effectué (ou envisagé) le chemin en sens inverse. Fr. 59: *γναφείῳ* (Bernays: *γραφέων* libri, Kirk) *ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή*. Il est difficile de dire à quelles opérations du métier des foulons ce fragment nous renvoie; mais il n'y a pas lieu de douter qu'il s'agisse de ceux-ci (je penche pour la leçon *γναφέων* adoptée par Bywater). Kirk, 97ss., maintient

fait ou ne fait pas, veut ou ne veut pas. Bien au contraire, c'est l'homme, quoi qu'il fasse et qu'il le veuille ou non, qui dépend de cette loi, parce que c'est elle qui est première et constitue sa réalité. Que disent à leur tour les fragments polémiques? «Les hommes ignorent»; «ils ne comprennent pas»; «ils sont comme des sourds et des gens sans expérience». Ces fragments posent donc la primauté et la pérennité du Logos, car c'est en fonction de celui-ci qu'ils évaluent et définissent l'ignorance humaine. Loin que cette ignorance limite la souveraineté du Logos, elle ne laisse pas, elle aussi, de relever de son empire.

2. D'autre part, comme l'avait déjà observé B. Snell et comme nous avons tenu à le rappeler plus haut[42], le monde décrit par le langage d'Héraclite ne se décompose pas en phénomènes physiques réductibles à des causes et tributaires d'une explication positive; il se condense plutôt en une suite ordonnée d'événements typiques dont la figure et le sens procèdent largement de la sensibilité qui les discerne, de l'expérience qui les enregistre. Cette expérience vécue, dont nous décelons partout la trace[43] est celle du philosophe lui-même. Ce n'est pas qu'elle ra-

---

γραφέων (de *γραφεύς* «scribe» ou *γράφος* «lettre»), parce que ni la presse à fouler ni le cylindre à carder n'étaient connus à l'époque classique. Mais cette observation, qui remonte à P. Tannery, ne porte que contre la glose interpolée par Hippolyte ou la source de celui-ci: *ἡ τοῦ ὀργάνου τοῦ καλουμένου κοχλίου κτλ.* Nous ne sommes pas tenus de conserver l'interprétation préconisée par Diels («Walkerschraube» ou «Krempelwalze»). Un passage du *περὶ διαίτης* I, écarté à tort par Kirk, peut nous mettre sur la bonne voie: (14) *καὶ οἱ γναφεῖς τοῦτο διαπρήσσονται· λακτίζουσι, κόπτουσιν, ἕλκουσι.* Le contexte n'a sans doute aucun rapport avec notre fragment; mais les verbes *λακτίζω, κόπτω, ἕλκω,* désignent une activité qui est susceptible de fournir l'exemple d'une «voie droite et oblique» (les mouvements des foulons). Quoi qu'il en soit, la leçon *γραφέων* défendue par Kirk modifierait le sens du fragment, non pas sa fonction. Comme plus haut, il s'agit d'une application de la loi des contraires à un objet (une activité), sans nuance «relativiste». Quant au fr. 10, le texte pose des problèmes qu'il ne m'est pas loisible de traiter ici. Mais qu'on adopte la version de Bernays ou, comme Kirk 88ss., celle de Bywater, il me paraît clair que le double aspect de l'art médical est envisagé par Héraclite comme un caractère intrinsèque et permanent de cette pratique, et non pas en tant que l'«observateur» en considère les effets à long ou à court terme (Kirk 96). En vérité, nulle part dans les fragments cités Héraclite ne pose l'existence d'un «observateur»; nulle part il n'introduit la notion d'un «sujet» auquel les propositions de ces fragments devraient être rapportées. Constater le fort coefficient personnel qui affecte maintes affirmations d'Héraclite est une chose; admettre qu'il ait conçu l'idée d'une instance humaine jugeant des propriétés des objets et «relativisant» l'énoncé de celles-ci en est une autre. Il y a de l'une à l'autre un pas que nul indice ne nous autorise à franchir. G. S. Kirk s'en est-il avisé? On peut en douter; et ce malentendu joint à l'emploi qu'il fait ailleurs des termes «human standard» et «personal criterion» (voir plus haut n. 2, n. 20 et 21, n. 40) grève son analyse d'une sérieuse équivoque.

[42] Voir p. 148s.

[43] Il suffit, rappelons-le, d'examiner le caractère des exemples choisis par Héraclite (prédilection pour les exemples «humains») et d'observer la structure et la forme de son langage. En renvoyant une fois de plus aux analyses de B. Snell (sous réserve du fragment 12 dont il sera question plus bas), j'insisterai sur la conséquence que voici: Quand nous rencontrons une «image» ou une «métaphore» (du type *θάνατος*, fr. 36, *πόλεμος*, fr. 53, etc.), nous n'avons pas le droit d'admettre que ce langage, parce qu'il nous paraît figuré, est un langage affaibli; qu'il exprime moins directement la pensée du philosophe ou ne retient qu'un aspect secondaire de cette pensée. Ce langage est pour Héraclite un langage propre, exprimant sa vision du monde. De même, s'il arrive que les fragments usent d'un tour, d'une comparaison, appartenant au langage de l'épopée, c'est peut-être le signe qu'ils retiennent quelque chose des conceptions traditionnelles que ce langage véhiculait («tradition of poetical thought», «traditional thought-patterns», Kirk 396. 403); mais cette raison ne nous donne pas a priori le droit de sous-estimer ces passages (comme le fr.32 par exemple), de faire bon marché du témoignage qu'ils produisent sur la pensée originale du philosophe.

mène l'entreprise d'Héraclite aux dimensions d'une aventure subjective, bien au contraire: elle confère à sa pensée, outre la forme et la structure qui lui sont propres, un pouvoir d'aperception exceptionnellement riche et étendu. Il est peu de penseurs à l'égard desquels on parle plus justement de vision philosophique; le mot dit bien à la fois l'acuité du regard métaphysique que l'on pressent chez Héraclite et la singularité de l'angle sous lequel ce regard envisage la réalité. Mais il est clair qu'Héraclite n'avait pas conscience de ce double caractère qui pour nous distingue sa démarche; ou du moins ne concevait-il pas le rôle de l'expérience vécue comme affectant le résultat de sa recherche, tel qu'il l'exposait dans son livre. Nous l'avons remarqué[43a]: les aspects du réel qui chez lui procèdent visiblement de ce qu'on pourrait appeler le parti pris de la sensibilité sont toujours donnés comme des propriétés intrinsèques déterminant objectivement la nature des choses. Il n'en va pas autrement de la figure de l'homme que nous présentent les fragments. Bon nombre des traits qui composent cette figure sont tirés d'une réflexion que le philosophe menait sur lui-même. Fr. 101: *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*. Il s'est donc pris pour matière de sa propre recherche. Mais rien dans les fragments ne laisse entendre qu'Héraclite ait voulu distinguer cette phase de son investigation. Quand il parle des hommes, à sa manière franche et catégorique, c'est tels qu'il les voit dehors et au-dedans de lui-même. Pas plus que celle d'autrui, Héraclite ne pose sa propre expérience pour mesure ou condition de la vérité qu'il annonce. Il se tient dans la distance de son propre regard, le même qu'il pose sur le monde, et déchiffre dans son existence, comme dans celle des autres hommes, comme dans les choses et dans la *φύσις* tout entière, l'épiphanie du Logos. C'est pourquoi il peut dire, dans tous les sens que le fragment 50 comporte: *οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι.*

IV

Ainsi, quand nous parlons d'expérience humaine à propos d'Héraclite, nous devons savoir que le terme peut désigner deux choses très différentes, et qu'il est nécessaire de les distinguer nettement sous peine de graves malentendus. Ou bien (1) il s'agit d'exemples empruntés à l'existence des hommes, à leurs activités, à telles de leurs manières d'être ou de sentir, qui illustrent à titre de manifestations objectives et conjointement à d'autres exemples tirés de la nature des choses la loi de l'union des contraires: il est certain qu'Héraclite affectionnait ces exemples et les multipliait. Ou bien (2) il s'agit de l'expérience propre au philosophe, d'une certaine manière d'être dans le monde, de l'éprouver comme une force vivante et coextensive à l'âme, c'est-à-dire à la sensibilité humaine, qui modèle la forme de sa vision[44]; non pas conçue comme telle par le philosophe, mais inhérente à sa

[43a] Voir ci-dessus p. 148s. Voir encore B. Snell, Hermes 61 (1926) 361. Le cas du fr. 12 demeure réservé.

[44] «Ohne dieses Ineinanderleben von Seele und Welt, ohne solche Durchdringung des Geistigen und Physischen ist Heraklits Lehre nimmermehr zu verstehen; ... da sie immer wieder die Welt nach der Seele deutet und immer wieder die Seele nach der Welt verbild-

Klassisch-philologisches
Seminar der Universität

démarche et décelée par nous grâce, notamment, au langage dont il use. Cette expérience n'est pas nommée dans les fragments, car Héraclite ne la sépare point du monde qui en est l'objet, aux profondeurs duquel elle lui ouvre un accès. Les traits auxquels nous croyons la reconnaître sont donnés comme appartenant aux hommes et aux choses mêmes.

Il y a toutefois parmi les fragments que nous lisons aujourd'hui sous le nom d'Héraclite un passage qui cadre mal avec la description qui précède et semble démentir les conclusions que nous en avons tirées. Jusqu'ici nous avons réservé ce passage en raison de son caractère insolite: le moment est venu de l'examiner. Il s'agit des premiers mots du fragment 12, tels que nous les lisons dans la Praeparatio d'Eusèbe: *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ*[44a]. Si nous nous en tenons au texte reçu et que nous le rapprochions des nombreux fragments analysés plus haut, il semble que nous ayons affaire à l'un de ces exemples où, selon la préoccupation constante du philosophe, l'activité de l'homme, ici fixée par le participe *ἐμβαίνουσιν*, sert à dévoiler l'opération du Logos. Mais nous savons que dans ces exemples l'homme n'entre point comme la condition, ou l'occasion nécessaire, de ce qu'il manifeste: si le Logos se révèle en lui, c'est que le Logos constitue sa réalité profonde. En outre, nous avons observé que ces exemples sont construits sur une opposition, dont l'homme fournit les deux termes, ou l'un

---

licht», Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie* 299 (cité par B. Snell, Hermes 61, 375, n. 1). Comparer Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*, 2e éd. I (Berne 1950) 343, sur le contraste de l'âme et du soleil (combinaison des fr. 3 et 45 suggérée par H. Fränkel; cf. ibid. 342, n. 1, et Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* 485): «Als lebendige Wesen sind Sonne und Seele von gleicher Art oder Natur; Heraklit kontrastiert sie nicht ... in dem Sinne, in dem wir Physisches und Psychisches unterscheiden. Vielmehr bedeutet der Ausdruck *psyché*, mit dem er die Seele bezeichnet, sowohl die individuelle Seele des Menschen als auch das 'Leben', das der Mensch mit allen Dingen in der Welt, die Gestirne eingeschlossen, teilt ... Das, was wir als Körper und Seele oder Materie und Geist unterscheiden, ist hier noch ... als lebendige Einheit gesehen.»

[44a] Le texte conservé par Eusèbe passe généralement pour l'expression la plus fidèle de la pensée d'Héraclite relative aux fleuves. Il tend à supplanter les autres versions transmises par les auteurs anciens (cf. fr. 49. 91). Ce point du vue, admis à juste titre par Kirk (cf. 368, 374), est contesté par G. Vlastos dans un article (*On Heraclitus*, AJP 76 [1955] 337–368) dont j'ai pris connaissance après que le présent travail eut été remis à l'impression. Vlastos 338ss. soutient que la pensée d'Héraclite s'exprime adéquatement dans la formule attestée par Platon (Cratyle 402 a) avant Aristote et Plutarque (cf. fr. 91), et dans celle des Allégories homériques (fr. 49 a), le fr. 12 n'étant qu'une combinaison «adoucie» (343) de ces deux citations originales. Aux arguments avancés par l'auteur il serait discourtois de n'opposer qu'une fin de non-recevoir; mais l'espace me manque pour développer ici la réfutation qu'ils appellent. Qu'il me soit permis de dire néanmoins que cette argumentation n'atteint pas le niveau où Gigon, mais surtout Weerts, Reinhardt, et Kirk lui-même (cf. AJP, 72 [1951] 225–253) ont porté la question. Vlastos simplifie à l'excès le problème de la tradition; il isole de leur contexte les témoignages antiques, les traitant comme les pièces d'une documentation homogène; enfin le sentiment qu'il a de la langue et du style ne paraît pas infaillible. Les mots de la citation de Cléanthe chez Eusèbe *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν* portent seuls trace du dialecte d'origine. Ils font au surplus avec *ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα*, sous le triple rapport du sens, du rythme et de la sonorité, un texte d'une consistance exceptionnelle (cf. H. Fränkel. Gött. Nachr. 1924, 107 n. 2 = *Wege und Formen* 78 n. 3; B. Snell, Hermes 61, 356; Vlastos lui-même 343 n. 15). Prétendre que ce texte est forgé, lui opposer un prétendu original calqué sur Platon et Plutarque (*Qu. nat.* 912 a) en dépit du caractère nettement discursif de ce dernier, **δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ* (340), c'est renverser les rapports les plus évidents.

d'eux seulement, suivant qu'il est envisagé en lui-même ou dans son rapport avec ce qui n'est pas lui. Or, s'il est vrai que nous avons dans le début du fragment 12 une opposition du type *συμφερόμενον διαφερόμενον*, l'homme n'y est point partie, quoiqu'il soit désigné nommément dans le texte. Bien plus, l'activité de ce sujet humain, qui demeure extérieure au contraste visé par le fragment, se donne en même temps comme l'occasion qui permet à celui-ci de prendre forme, comme la condition de sa réalité. Non seulement l'homme n'a pas dans ce texte le rôle que les autres fragments nous ont permis de mettre en évidence, mais la fonction qu'il exerce ici paraît précisément être celle que ces fragments nous invitent à exclure, celle de condition ou de mesure[45] dans l'énoncé des applications de la loi de l'union des contraires.

Sans doute cette loi englobe aussi les choses; nous avons vu que l'homme contribue parfois à mettre en évidence les applications qui les concernent. Mais alors il est compris dans les *συλλάψιες*; il intervient à titre effectif dans le contraste envisagé par Héraclite. Reprenons le premier fragment que nous avons cité. Fr. 61: *θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον*. Il s'agit de la mer; l'opposition qui la concerne est extérieure à l'homme, et il semble à première vue qu'on puisse se demander si celui-ci n'en «conditionne» pas l'énoncé, puisque son expérience est invoquée pour poser l'un des termes du contraste *καθαρώτατον – μιαρώτατον*. En réalité il n'en est rien: l'homme n'est pas nommé seul; il est envisagé avec les poissons. C'est sur le couple qu'il forme avec eux que s'appuie l'énoncé relatif à la mer. L'expérience humaine n'est pas retenue comme condition «épistémologique» (sinon il faudrait parler aussi de l'«expérience» des poissons); elle se présente comme un fait, une «donnée» («l'homme ne tolère pas l'eau de mer»), laquelle, rapprochée par Héraclite[46] d'un autre fait («les poissons en vivent»), dévoile l'opération du Logos universel. La structure du fragment 61 ne coïncide pas avec celle que le terme *ἐμβαί-*

---

[45] La fonction propre du terme *ἐμβαίνουσιν* dans le fr. 12 ressort de l'analyse même développée par Kirk, *Heraclitus* 377 s. «Why the mention of the *ἐμβαίνοντες*» se demande-t-il? Et, après avoir noté: «only because the waters flow regularly and replace each other by balanced amounts is the identity (scil. 'of rivers') preserved», il répond: «The *ἐμβαίνοντες* provide the fixed point against which the regularity of the passage of water can alone be measured (378)». L'auteur croit pouvoir rapprocher cette «mesure» dont un sujet humain est l'organe de l'idée de *μέτρον, μετρέεσθαι*, exprimée dans les fragments «cosmologiques» 30 et 31. Une discussion sur le fond nous entraînerait hors des limites du présent travail. Mais sous le rapport de la forme et de la structure de la pensée d'Héraclite, qui nous intéressent ici, il convient de souligner que l'idée d'une mesure objective, incorporée à la nature elle-même et révélant l'ordre interne de ses transformations (fr. 30: *πῦρ ... ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*; fr. 31: *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται*: comparez les verbes au moyen) et la notion d'un repère humain, extérieur et supérieur à ce qu'il mesure, ne sont pas superposables. Kirk dit ailleurs que ce repère n'est point nécessaire, mais seulement «desirable» (377). On se demande pourquoi, s'il ne lui était pas nécessaire, Héraclite aurait introduit ici cet *homo-mensura* que les autres fragments ignorent.

[46] Si, conformément aux distinctions posées plus haut, nous nous demandons quelle est la part d'expérience propre au philosophe, nous pouvons dire qu'elle s'affirme précisément dans l'idée de coupler l'homme et les poissons au service de la manifestation du Logos. Cette expérience n'a rien à faire avec l'expérience «humaine» que la pensée d'Héraclite prend ici pour objet.

νουσιν nous invite à lire dans le texte transmis par Eusèbe: le sujet humain y exerce une fonction différente.

Il faut donc renoncer à compter le fragment 12 au nombre des exemples «humains» de l'union des contraires. Il n'en possède pas les caractères distinctifs et présente un trait au moins que ceux-ci récusent. L'homme n'y laisse pas paraître dans sa propre existence l'opération du Logos; il ne le révèle pas non plus, conjointement avec un autre objet, à l'œuvre parmi les choses. Il est le sujet d'une activité qui donne au Logos l'occasion de se manifester dans le monde extérieur[47]. La vérité du Logos n'est plus envisagée directement dans la réalité tant humaine que naturelle; elle est «médiatisée», saisie indirectement par l'entremise du sujet qu'elle affecte et qui, par conséquent, en mesure l'aptitude à se laisser connaître. Nous avons bien affaire à l'expérience humaine, mais non plus à celle dont les «exemples» proposent le tableau objectif. Cette expérience n'est plus un fait parmi d'autres où se dévoile la loi de l'union des contraires; elle conditionne la perception de ces faits. Elle n'est plus matière d'une vision originale de la réalité, objet «subordonné»[48] de la connaissance héraclitéenne du Logos; elle est constitutive de cette connaissance même. Autrement dit: le terme *ἐμβαίνουσιν* renvoie à l'expérience propre du philosophe, au deuxième sens que nous avons distingué, à celle qui modèle sa vision des choses. Pourquoi est-elle ici nommée ? Le fait qu'elle soit objectivée dans un sujet à la 3e personne ne doit pas nous dissimuler le caractère unique de cette mention. Nous avons vu que l'expérience vécue, si active chez Héraclite, n'est point nommée parce qu'elle n'intervient pas à titre propre dans sa pensée, parce que, s'il est vrai que certaines modalités du monde que décrivent les fragments renvoient pour nous au sujet de la connaissance héraclitéenne, ces mêmes modalités ne sont pas séparées pour le philosophe de l'objet qu'il envisage. Il n'est donc pas possible d'assimiler le début du fragment 12 aux textes qui décèlent ce parti pris dont nous avons parlé, cette manière propre à Héraclite d'être dans le monde et d'éprouver la réalité des choses. D'autre part, l'expérience d'Héraclite étant incorporée dans l'énoncé de sa doctrine, la mesure que nous pouvons en prendre est toujours indirecte. Or, nous voyons qu'au fragment 12 il dépend de l'activité des *ἐμβαίνοντες*[49] que la forme du Logos soit perçue dans le

---

[47] Dira-t-on qu'au fr. 59, par exemple, *γναφέων* (Bywater: *γραφέων* Kirk) *ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή*, le sujet humain n'est pas moins qu'au fr. 12 l'«occasion» qui permet au Logos de se manifester ? En vain: le rapprochement fait éclater la différence. Dans le cas présenté par le fr. 59, le Logos (*ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιὴ κτλ.*) se manifeste dans l'activité des *γναφεῖς*(*λακτίζουσι, κόπτουσιν, ἕλκουσι,* selon le *περὶ διαίτης* I 14, cf. ci-dessus n. 41. Il n'en irait pas autrement de l'exemple des *γραφεῖς* si nous retenions la leçon défendue par Kirk). Cette activité elle-même sert d'exemple. Dans le cas du fr. 12, au contraire, le Logos est manifesté dans les fleuves (*αὐτοί – ἕτερα*); ce sont eux qui servent d'exemple, et non pas l'activité des *ἐμβαίνοντες*. Ceux-ci restent extérieurs à l'objet envisagé par Héraclite (tandis que les *γναφεῖς*, saisis dans leur activité, constituent cet objet même). Leur fonction est bien celle de «condition» ou de «mesure», qui est unique dans les textes conservés.

[48] Voir plus haut, p. 154s.

[49] Ecrivons à la manière des exemples «objectifs»: *ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ*, et demandons-nous en quoi le texte transmis diffère de cette phrase.

courant des fleuves; le participe permet donc ici une mesure directe de l'expérience propre à Héraclite et il suggère que, dans la pensée du philosophe, elle a cessé de faire un avec l'objet qu'il envisage. Sous ce rapport le début du fragment 12 tombe en dehors de la structure que nous avons analysée[50].

S'il en est ainsi, nul ne contestera, que ce texte, dans l'état où il nous est parvenu, présente une anomalie quant à la place faite à l'homme et à son expérience. Mais en admettant que le problème se pose dans la perspective d'une lecture philosophique du fragment[51], il nous reste à savoir si une interprétation

---

Ou bien il n'y a pas de différence essentielle (et l'on se demande pourquoi Héraclite aurait introduit un terme superflu). Ou bien cette différence existe, et elle tient dans l'expression d'une limite et d'une dépendance. Pour que se révèle dans l'eau qui coule l'opposition et l'unité des «contraires» (ici *αὐτοί* – *ἕτερα*, identité et changement), il faut entrer dans les fleuves (W. J. Verdenius, Museum (Leyde) 60 [1955] 91 s. tient qu'«il ne s'agit pas de personnes qui entrent dans l'eau, mais qui marchent dans l'eau». A tort, sans doute, car les «paraphrases» antiques, de Platon à Plutarque, si elles ne peuvent servir à l'interprétation du texte, montrent du moins quant au sens littéral que *ἐμβαίνειν* + dat. équivaut ici à *ἐμβαίνειν εἰς*). Autrement dit: pour déceler dans les fleuves l'opération du Logos, il faut les «sentir» comme si l'on s'y baignait. La connaissance du Logos dépend effectivement dans ce contexte de l'expérience vécue et désignée comme telle.

[50] Pour dégager le rôle de l'expérience vécue dans la pensée d'Héraclite et dans son expression, B. Snell était lui-même parti du fr. 12, probablement parce que cette expérience s'y trouvait désignée nommément. «Nicht ein kühler Beobachter hat diese Bewegung gesehen, sondern der ganze Körper hat sie gespürt», écrivait-il à son propos (*Die Sprache Heraklits* 356). Il n'a pas tenu compte du fait que, parmi les passages qu'il examine ensuite, aucun ne contient une mention de ce genre, quand précisément leur style témoigne du pouvoir de la sensibilité chez Héraclite. En réalité le début du fr. 12 doit être séparé des autres textes analysés par l'auteur. Au reste, ceux-ci sont assez nombreux et assez significatifs pour que ce retrait n'affecte en rien les résultats de son enquête.

[51] L'existence de ce problème est niée par G. S. Kirk, JHS 74 (1954) 199. Rendant compte d'un passage de mon étude, *Un emploi archaïque de l'analogie chez Héraclite et Thucydide* (Lausanne 1952) où la difficulté est décrite sommairement (13 ss.), il tient que celle-ci repose «upon a radical misunderstanding of Heraclitus» et ajoute peu après: «R. makes the most extraordinary use of Snell's contention that the Heraclitean 'opposites' were essentially connected with and derived from human experience. This thesis is made to work against the mention of a human standard, *ἐμβαίνουσιν*, in fr. 12.» Ce qui est extraordinaire, en vérité, c'est que Kirk n'ait pas vu que «l'expérience vécue» mentionnée dans le passage en question et jusque dans la phrase qu'il cite (cf. *Analogie* 16) est l'expérience du philosophe lui-même, en tant qu'elle détermine sa vision de l'homme et des choses, non pas l'expérience humaine telle que le philosophe l'envisage «objectivement». La première (voir ci-dessus, p. 153 ss., sens 2) est la condition de la perception de l'union des contraires; la seconde (ci-dessus, sens 1) est, parmi d'autres, l'objet de cette perception. Or, c'est à la première que renvoie le participe *ἐμβαίνουσιν*, comme nous avons tenté de le montrer en détail ici, et si l'on en croit Kirk lui-même («The *ἐμβαίνοντες* provide the fixed point against which the regularity of the passage of water can alone be measured», *Heraclitus* 378; cf. ci-dessus, n. 45). Ce texte n'a rien de commun avec ce que l'auteur, comme nous, appelle les «specific and concrete examples of the unity of opposites» et dont il veut pourtant le rapprocher (JHS 1954, 199). Alléguer ces exemples sous prétexte que l'homme y est nommé, c'est commettre une confusion. L'homme n'occupe pas la fonction de «standard» dans les «exemples» d'Héraclite (voir ci-dessus p. 154 ss. et n. 41); il ne nous renvoie pas au sujet de la connaissance héraclitéenne, il en constitue l'objet «subordonné» (ibid.). Le fait qu'il soit désigné nommément dans ces exemples ne «protège» aucunement le participe *ἐμβαίνουσιν* qui n'entre pas dans la même structure et dont la fonction est en tous points différente. Quant au traitement du fr. 12 développé par Kirk dans son ouvrage, il ne m'est pas loisible de m'y arrêter ici. Du moins ne tairai-je pas ma surprise de voir que l'auteur veut lier le fr. 91 au début du fr. 12 (cf. *Heraclitus* 381 ss.) et nous propose de lire: ... *ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ· σκίδνησι καὶ συνάγει, συνίσταται καὶ ἀπολείπει, πρόσεισι καὶ ἄπεισι* (384). Toute autre question mise à part, il me paraît exclu qu'Héraclite ait jamais dit d'une eau qui

moins ambitieuse ne viendrait pas à bout de la difficulté. Est-il indispensable de presser comme nous l'avons fait le sens du participe *ἐμβαίνουσιν*? Le début du fragment 12 ne peut-il pas toucher au thème de l'expérience humaine sans se ranger aunombre des «exemples» proprement dits, sans en reproduire la structure? Et ce lien ne peut-il être trouvé en recourant aux fragments polémiques? Le fragment 1 nous montre qu'au blâme dirigé contre les *ἀξύνετοι*, Héraclite associe l'idée d'une expérience, mais d'une expérience qui échoue faute de s'allier au vrai discernement: *ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι*[52]. Ce motif est repris deux fois au moins dans les textes conservés. Fr. 17: *οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκοίοισ'*[53] *ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.* Fr. 72: *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέρην ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.* On a suggéré de comprendre le fragment 12 dans la ligne de ces affirmations[54]. Elles envisagent, en effet, une expérience des choses (*ἐγκυρεῦσιν* fr. 17; *ἐγκυροῦσι* fr. 72) qui ne s'achève pas dans la connaissance du Logos qu'elle devrait procurer (*οὐ φρονέουσι* fr. 17). Ne pourrait-on admettre que le participe *ἐμβαίνουσιν*, en exprimant l'idée d'un contact sensible, vise précisément l'expérience aveugle des *ἀξύνετοι*? L'énoncé des premiers mots du fragment 12 ferait au cas particulier des fleuves l'application de la polémique dirigée contre les «ignorants». Le sens serait à peu près celui-ci: «Ils entrent dans les mêmes fleuves et des eaux toujours nouvelles affluent sur eux; ⟨mais il ne comprennent pas, *οὗτοι δὲ οὐ γινώσκουσιν...*»⟩. En vérité, ils ne comprennent pas quoi? Cette simple question fait surgir une difficulté insurmontable. De façon générale, la réponse est donnée au fragment 51: *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται.* Mais dans le cas particulier des fleuves, cette réponse est déjà donnée dans l'énoncé du couple *τοῖσιν αὐτοῖσιν – ἕτερα καὶ ἕτερα*; l'affirmation du Logos est posée explicitement dans la forme sous laquelle la réalité du fleuve est décrite. Pour cette raison, il n'est pas possible d'admettre que le participe *ἐμβαίνουσιν* désigne l'expérience sensible en tant que distincte de la perception du Logos et réfractaire à la connaissance de celui-ci. Rien ne nous autorise à opérer cette disjonction, dont les fragments d'ailleurs ne nous offrent aucun exemple particulier[55]. S'il est question de l'expérience humaine

---

coule dans le lit d'une rivière qu'elle «se disperse» (*σκίδνησι*, «zerstreut» sich Kranz, Snell), et non plus qu'elle «se rassemble» (*συνάγει*, «sammelt sich» Kranz, «tritt zusammen», Snell). *Σκίδνησι* d'ailleurs s'entendrait plutôt d'un fleuve qui répand ses eaux hors de son lit (*ἀνὰ κῆπον ἅπαντα σκίδναται, Od.* 7, 129s., etc.). Ces verbes ne peuvent pas, en dépit des assurances prodiguées par l'auteur («they surely must»), «décrire le mouvement de l'eau dans une rivière» (*Heraclitus* 384), d'autant qu'il s'agit d'un écoulement «régulier» (ibid. 366. 377, etc.). Leur sens tout bonnement s'y oppose.

[52] Voir plus haut, p. 150.

[53] Voir ibid., n. 25.

[54] J. D. Meerwaldt, Mnemosyne 8 (1955) 57: «in *ingredentium* experientia ipsum adeo auctoris sigillum. Cf. fr. 1, 17, 72 D.» En dehors du développement esquissé ici dans le texte, je ne vois pas moyen de donner un sens consistant à cette observation. Au moins mérite-t-elle examen. Sur les autres remarques du même auteur, voir encore ci-après, n. 56.

[55] En dehors des énoncés polémiques, qui n'ont pas de portée systématique, en dépit du tour général qu'ils adoptent souvent (voir ci-dessus, p. 153), nous n'avons rien qui ressemble

au début du fragment 12, ce ne peut être, pour qui tient compte de la structure et de la forme de ce texte, que de l'expérience totale qui, du contact avec les choses, tire l'aperception de leur loi constitutive. Ce n'est pas celle des *ἀξύνετοι* pris à partie par les fragments polémiques; ce n'est pas celle de l'être humain en tant qu'il est matière de la description des fragments «objectifs». C'est l'expérience du philosophe lui-même, cette expérience que les autres textes révèlent sans la nommer, qui se trouve explicitée pour la première fois dans le terme *ἐμβαίνουσιν*.

Autrement dit, et pour nous résumer: de quelque côté qu'on le prenne, le début du fragment 12 offre, dans l'état où il nous est parvenu, une difficulté liée à la présence du participe *ἐμβαίνουσιν*, parce que ce participe assigne à l'expérience humaine un rôle qui ne correspond pas à celui qu'elle exerce partout où, dans les fragments d'Héraclite, elle est désignée nommément. Sans doute, on ne condamne pas un terme ni un tour de pensée, même insolites, pour la seule raison qu'ils sont sans parallèle. Bien que nous n'ayons pas d'exemple d'une difficulté semblable dans les fragments conservés, l'existence du problème ne suffit pas à rendre suspect le texte transmis; et nous n'aurions pas sujet d'écarter le participe *ἐμβαίνουσιν*, si celui-ci était inattaquable sous le triple rapport du sens littéral, de la syntaxe et du style. Mais tel n'est pas le cas, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs[56]. Au reste, notre propos était ici d'établir que les exemples «humains» occupent une fonction précise dans l'ouvrage conçu par Héraclite et que cette fonction implique une structure définie des rapports entre la pensée du philosophe et la réalité. Nous avons constaté en outre que cette fonction ni cette structure

---

à une réflexion sur le «problème» de la connaissance. Quand Héraclite évoque la réalité de l'erreur, c'est sur un mode tout objectif, par le procédé de la comparaison. Fr. 56: *ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, κτλ.*

[56] *Un emploi archaïque de l'analogie*, p. 10ss. Certaines des observations réunies à cet endroit demandent à être précisées. En insistant, peut-être avec excès, sur l'anomalie, dans la langue préclassique, du participe isolé, au datif masculin pluriel, avec nuance hypothétique, je n'envisageais pas le cas du participe «substantivé» (cf. d'ailleurs Schwyzer-Debrunner, *Griech. Gramm.* II 408: «substantivisch finden sie [scil. die Partizipia] sich bei Homer noch nicht im Plur. masc.»). Je n'envisageais pas non plus le cas où le participe conservant sa fonction verbale, voit celle-ci atténuée fortement par l'absence de régime; il est difficile, en effet, de refuser à ce cas toute analogie avec le précédent. Ainsi, dans *Iliade* 12, 374, *ἐπειγομένοισι δ' ἵκοντο*, P. Chantraine, *Gram. Homér.* II, Syntaxe, 320, assigne sans doute avec raison une valeur temporelle au participe (cf. Kühner-Gerth I 424); mais le défaut de complément fait précisément que l'emploi d'*ἐπειγομένοισι* ne correspond pas à celui d'*ἐμβαίνουσιν* au début du fr. 12. Le participe *ἐμβαίνουσιν* ne sera «protégé», s'il peut l'être, que par des parallèles rigoureux. Avec J. D. Meerwaldt, Mnemosyne 8 (1955) 57, nous sommes loin de compte. Il croit justifier l'«usus hypotheticus» d'*ἐμβαίνουσιν* en rapprochant Homère, *Od.* 5, 400, et Hésiode, *Trav.* 12, *βοήσας, νοήσας* (voir aussi W. J. Verdenius, Museum 60 [1955] 91). Mais ces participes sont au nominatif singulier et ils s'appuient sur le verbe à l'indicatif dont ils explicitent le sujet. Meerwaldt est encore moins heureux avec le fr. 114 d'Héraclite (de même Verdenius, ibid., qui rapproche aussi le fr. 50): *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ*. Car ici le participe est à l'accusatif pluriel et s'appuie plus fortement encore sur l'infinitif *ἰσχυρίζεσθαι* (et sur *χρὴ*, cf. H. Fränkel, *Wege und Formen* 264, n. 2). En revanche le participe *ἐμβαίνουσιν*, au datif masculin pluriel, ne dispose d'aucun soutien semblable dans le contexte syntaxique. Les deux auteurs mêlent ainsi des emplois qui ne se recouvrent pas. Ils font d'autres objections qui ne sont pas mieux pesées.

ne se retrouvent dans les premiers mots du fragment 12, où pourtant l'expérience humaine est en cause. Cette observation se suffirait à elle-même. Néanmoins, elle ne laisse pas de s'éclairer si l'on admet d'autre part, et précisément sous le rapport du participe *ἐμβαίνουσιν*, que le texte du fragment 12 ne peut être tenu pour «textkritisch gesichert».