

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss
journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 45 (1986)

Artikel: Héraclite : philosophe et théologien?

Autor: Imhoof, Stefan

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883110>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

STEFAN IMHOOF

Héraclite – Philosophe et Théologien?

I.1. Dans ce texte, nous tenterons d'analyser les fragments à contenu «religieux» d'Héraclite. Nous évoquerons d'abord, la manière dont le religieux se dit chez les Grecs, parlerons donc en particulier de la problématique du *muthos* et de la mythologie. Puis, nous analyserons les fragments d'Héraclite qui parlent du ou des dieux, pour tenter de cerner comment la question du religieux ou du divin se pose chez l'un des représentants des «Présocratiques».

I.2. Commençons donc, et très brièvement, par donner quelques indications sur la manière dont le religieux se dit chez les Grecs. D'emblée, nous voici confrontés au problème du mythe. Car s'il est évident que c'est dans le mythe, que l'homme grec concentre la somme de ses expériences religieuses, une définition unique du terme est quasi impossible. L'historien des religions, l'anthropologue de la Grèce antique, l'ethnologue, le philosophe, n'arrivent en effet pas à se mettre d'accord sur une définition commune et admissible par tous du mythe¹.

Si, pour Mircea Eliade², le mythe «constitue l'histoire des actes des Etres Surnaturels ... considérée comme absolument vraie ... et sacrée», qu'il se rap-

¹ Nous ne pouvons, dans le cadre de cette étude approfondir ce point et nous nous permettons simplement de renvoyer à deux textes de K. Hübner. Le premier, intitulé «La recherche contemporaine sur le mythe: une révolution pas encore conçue», est publié dans le cahier no 4 du groupe de recherches sur la philosophie et le langage de l'univ. de Grenoble (1984, pp. 145–164). Le second est son livre majeur, intitulé «Die Wahrheit des Mythos», Beck 1985. Dans le premier texte, K. Hübner classe en trois catégories les recherches consacrées au mythe; il y a d'abord le transcendentalisme (Cassirer), où «le mythe est considéré comme une espèce de vérité préliminaire, située à un niveau primitif»; puis le structuralisme (Lévi-Strauss), pour qui «la question de la vérité est exclue, mais qui constate en revanche dans le mythe une rationalité formelle équivalente à celle d'aujourd'hui»; enfin l'interprétation «numineuse» (W. F. Otto, J.-P. Vernant, M. Eliade, etc.), qui «accorde au mythe le mérite d'avoir trouvé dans la profondeur de son expérience divine, une vérité» (p. 154).

² Dictionnaire des mythologies (éd. sous la direction d'Y. Bonnefoy), Flammarion 1981, II, p. 139.

porte «toujours à une création», qu'il «raconte comment quelque chose est venu à l'existence», qu'il permet de connaître «l'origine des choses, cette connaissance étant revécue à chaque fois grâce au rite»³, si enfin, le mythe est vécu, «dans le sens où on est saisi par la puissance sacrée», le philosophe considérera généralement le mythe d'une façon moins descriptive et donc plus théorique, en l'opposant par exemple au concept de logos. Dans un livre récent⁴, Luc Brisson montre, que c'est Platon qui thématise pour la première fois l'opposition muthos/logos, logos signifiant tantôt «discours argumentatif», tantôt «discours vérifiable». (Cette double opposition n'épuise nullement les champs sémantiques de mythos et logos, comme l'auteur le montre d'ailleurs.) L'opposition du muthos et du logos, qui est, chez Platon à l'origine d'importantes spéculations épistémologiques et éthiques, va marquer jusqu'à récemment, la conception philosophique du muthos, comme «discours religieux, non-rationnel», voire comme «fable», issue d'une mentalité, qui ne saurait être que «primitive»⁵. Cette conception du muthos va marquer bon nombre d'historiens de la philosophie, et fournira l'explication commode du «miracle» grec, caractérisé selon eux, par un passage irréversible et un véritable saut qualitatif du non-rationnel au rationnel. Pour Burnet⁶, par exemple, (déjà critiqué sur ce point par Jaeger dans sa «Paideia») malgré l'attention méritoire qu'il porte aux mathématiques égyptiennes et à l'astronomie babylonienne, et malgré la mention qu'il fait d'Homère et d'Hésiode⁷, l'idée génératrice de son ouvrage sur la «naissance» de la philosophie reste pourtant, que la rationalité grecque a surgi d'un coup avec Thalès, telle Athèna du crâne de Zeus, et comme «par miracle» des brumes du mythe. Ainsi, le chapitre 2 de l'introduction est intitulé de façon symptomatique «La vue primitive du monde», et traite les récits cosmologiques de «conte bizarre sur l'origine des choses». En 1942, Wilhelm Nestle réédite son histoire de la pensée des «Présocratiques», intitulée «Vom Mythos zum Logos»⁸, et affirme dans son introduction que «la représentation mythique et la pensée logique

³ Le rapport mythe/rite n'est pas toujours de la forme de la redondance (thèse de l'école sociologique): un rite illustrant un mythe, ou un mythe fournissant un fondement à un rite, comme le montre Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale*, Plon 1958, Chap. 12).

⁴ Luc Brisson, *Platon les mots et les mythes*, Maspero 1982, ainsi que son article in *Dict. des Myth.*, II, pp. 268-275.

⁵ C'est chez Aristote que la rupture entre muthos et logos est consommée: «l'écart est maintenant tel, que la communication ne passe plus; le dialogue est impossible, la coupure consommée. Même lorsqu'ils semblent viser le même objet, pointer dans la même direction, les deux genres de discours restent mutuellement imperméables. Choisir un type de langage c'est bien désormais donner congé à l'autre» (J.-P. Vernant, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Maspero 1982², p. 203).

⁶ John Burnet, *L'aurore de la philosophie*, 1919 (Payot, 1970 pour la traduction française).

⁷ id. pp. 4-10.

⁸ A. Kröner Verlag, Stuttgart 1942².

sont des opposés» (p.1) et ajoute que «d'arriver à parcourir le chemin du mythos au logos, c'est-à-dire de l'immatunité (Unmündigkeit) de l'esprit à celui de la maturité (Mündigkeit) semble avoir été le privilège des peuples aryens, qui sont les races les plus douées» (p.6 sic!). Plus bas, il dit encore que «la victoire de la longue lutte entre le mythos et le logos revient sans conteste au logos: qui oserait désigner ce processus en termes de chute et de décadence?» (p.20), en concédant cependant que tous deux, mythos et logos, «sont des enfants de l'esprit hellénique» (id.).

La thèse est claire: mythos et logos s'opposent et se combattent. Ce qui précède le logos relève de l'immatunité dans laquelle se confinent aujourd'hui encore bon nombre de peuples, et c'est le «génie» des Grecs, qui a permis le saut dans le rationnel. Rhétorique du miracle, là encore.

A l'opposé de cette interprétation, citons la position de Claude Lévi-Strauss, nettement énoncée dans ce texte souvent commenté:

«La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peu différente ... Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'oeuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès – si tant est que le terme puisse alors s'appliquer – n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets» (Anthropologie structurale, Plon 1958, pp.254–255).

Pour Lévi-Strauss, la pensée mythique et la pensée scientifique et rationnelle, ressortent en définitive d'une seule et même rationalité, elle-même indivisible. Ces deux formes de pensée ne sauraient donc se comprendre comme opposées, voire comme contradictoires.

Cette conception du mythe, qui fait ressortir dans celui-ci la présence de structures rationnelles, aura une influence profonde sur certaines analyses de J.-P. Vernant⁹ ou de M. Détiéne, qui marquent un renouveau dans l'esprit des études grecques. Outre l'intérêt que manifestent ces deux auteurs pour une interprétation structuraliste des mythes grecs, ils tentent également de formuler d'une façon nouvelle, la question toujours identique et néanmoins lancinante, de la «naissance» de la rationalité. Comme le dit Détiéne¹⁰, pour L. Gernet et J.-P. Vernant, «c'est dans les pratiques institutionnelles de type politique et juridique que s'opère au cours des VIIe et VIe siècles un procès de laïcisation des formes de pensée. C'est dans la vie sociale que se constituent à la fois le cadre conceptuel et les techniques mentales qui favorisent l'avènement de la pensée rationnelle». Si les termes de l'analyse se déplacent, si les Grecs sont explicitement pensés «sans miracle», si les auteurs insistent avant

⁹ Voir par exemple l'étude de J.-P. Vernant intitulée «Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale», dans: Mythe et pensée chez les Grecs, Maspero 1971, pp.13–41.

¹⁰ M. Détiéne, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque, Maspero 1967 (1979³), p.100.

tout sur l'influence des nouvelles conditions socio-économico-culturelles de la cité-polis sur la formation de la pensée rationnelle, le schéma conceptuel opposant le *muthos* et le *logos*, sous-tend cependant – çà et là – leurs analyses. En effet, s'ils reconstituent le cadre historique et politique de l'apparition de la philosophie, comprise comme «laïcisation» de l'antique pensée religieuse, cette apparition reste encore pensée dans les catégories de la «naissance», elle-même consécutive à un «déclin du mythe»¹¹. C'est dans les écrits de W. Schadewaldt¹², un représentant important de la grande tradition philologique allemande, que j'ai trouvé, formulée d'une manière particulièrement nette, la nécessité de dépasser la conception de l'apparition de la philosophie comme «naissance», que ce soit par mutation miraculeuse du mythe ou plus progressivement à partir de la constitution de nouvelles conditions sociales et politiques. Schadewaldt pose en effet explicitement la question suivante: «est-il possible que la philosophie ait «commencé» à une époque déterminée?» Voilà la réponse qu'il donne à sa propre question:

«Je ne crois pas qu'il en ait été ainsi, parce que précisément la philosophie, tout comme l'histoire, la religion ou l'art, ne fait pas partie des choses qui peuvent apparaître tout d'un coup, mais fait partie des préoccupations originelles (*Uranglegenheiten*) de l'homme, qui apparaissent avec l'homme lui-même. Elles ne sont pas tombées du ciel à un moment quelconque, ni avec Socrate ni avec Thalès, mais il s'agit d'un acte de pensée (*Denkgeschehen*), qui se prépare depuis longtemps de manière souterraine et qui s'est déguisé d'abord sous d'autres formes: mythe, poésie, etc., jusqu'à ce qu'il s'exprime explicitement, et c'est cette explicitation (*Ausdrücklichwerden*) que nous désignons, lorsque nous parlons d'un commencement de la philosophie. Je la compare volontiers à l'image d'un fleuve: là aussi, il y a d'abord une source (*Quellgrund*) gorgée d'eau, à partir de laquelle se forment des rigoles qui s'unissent en des rivières et peut-être même en des fleuves souterrains, qui apparaissent à un moment donné à la surface. Et quelle que soit l'importance du moment et du lieu de cette apparition, la source lointaine qui a préparé et rendu possible tout cela, est certainement d'une importance tout aussi grande. Ainsi ma conception est que la philosophie ne «commence» pas avec Thalès» (Schadewaldt, op. cit., pp. 17-18).

Nous devons donc opérer une véritable révolution dans les mots, pour parler de l'avènement de la pensée «présocartique», où à la rhétorique du miracle, nous pourrions substituer un vocabulaire de l'émergence¹³. Cette «révo-

¹¹ «Avènement de la polis, naissance de la philosophie: entre les deux ordres de phénomènes, les liens sont trop serrés pour que la pensée rationnelle n'apparaisse pas, à ses origines, solidaire des structures sociales et mentales propres à la cité grecque ... Le déclin du mythe date du jour où les premiers Sages ont mis en discussion l'ordre humain ...», J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Quadrige, PUF (1981), pp. 131-132.

¹² Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag, 1976.

¹³ Cf. M. Détiéne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, 1981, p. 234: «Le savoir mythologique découvre son inventivité, projetant ses figures imaginaires sur la surface en miroir du mythe-fiction qui mène indifféremment le discours obscène de la démence, la naïveté fabulatrice d'une humanité dans l'enfance ou la profondeur d'une pensée primordiale d'où *émerge* (c'est moi qui souligne) la science précédée de la philosophie».

lution» du langage, doit s'accompagner d'un changement dans la méthode, où une attention plus soutenue serait portée aux synchronies, plus secrètes, plus difficiles aussi à cerner, plutôt que d'opter pour une vision globalement diachronique, simplificatrice et rationalisante. C'est ce que tente entre autres, Jean Rudhardt, dont M. Détiéne résume ainsi les positions: «le mythe grec est une forme de raison privilégiant la subjectivité, seule capable de retrouver le sens religieux de l'expérience du monde à travers des images symboliques: une raison s'affirmant autre et plus ample que l'intelligence conceptuelle, le logos habile à distinguer, à procéder par divisions, mais devenu amnésique de la totalité signifiante»¹⁴. On admettrait alors avec Lévi-Strauss, que pensée mythique et pensée rationnelle ne s'opposent nullement, et on préciserait avec Rudhardt, que le mythe obéit à une rationalité synthétisante, là où le logos analyse pour clarifier. Il reste que, nous devons avouer avec Vernant, que si le «mythe met en jeu ... une logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité», nous n'avons toujours pas à disposition de modèle linguistique, logique et mathématique, qui nous fournirait «l'outil qui nous manque: le modèle structural d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou non, une logique autre que la logique du *logos*» (Mythe et Société, p.250). Tant qu'un tel modèle n'aura pas été trouvé, la recherche mythologique ne cessera d'une part, d'être considérée comme moins crédible que les recherches purement rationnelles qui mettent en oeuvre la logique binaire du logos, et d'autre part, elle sera toujours tentée de se mesurer au logos soit pour en envier l'univocité, soit pour la dénoncer comme non pertinente.

La raison serait donc bien une et indivisible, mais les logiques qu'elle met en oeuvre dans le logos et le muthos seraient différentes.

I.3. S'il n'est pas possible dans le cadre de cet article d'explorer l'ensemble du champ sémantique du terme de muthos, et de procéder à une étude différentielle par rapport aux autres mots grecs qui font partie du vocabulaire de la parole (epos, logos, etc. ...), nous devons cependant faire quelques remarques sur la signification même du terme, maintenant que nous avons passé en revue quelques conceptions du rapport entre le mythe et la pensée rationnelle.

Le terme de muthos, qui signifie «suite de paroles qui ont un sens, propos, discours» se distingue de celui d'epos, en ce qu'il désigne le contenu des paroles, l'avis, l'intention, la pensée. Cette ligne de sens mènera finalement à l'idée de récit fictif et de fable, et ce depuis Platon et surtout Aristote¹⁵. Si le terme se rattache donc d'emblée à une tradition de la parole, liée au contexte de la civi-

¹⁴ id. p.222.

¹⁵ Cf. P.Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Klincksieck, Paris 1968-1980 ainsi que H.Fournier, Les verbes «dire» en grec ancien, Klincksieck 1946 et plus particulièrement les pages 211-224.

lisation orale, le mot «mythe» évoque cependant pour nous, occidentaux, avant tout un texte écrit, qui est pour des raisons culturelles rattaché immédiatement au contexte du monde gréco-romain. Le muthos se situe donc pour nous sous le signe d'une ambiguïté très nette, dans la mesure où il est dans le meilleur des cas, la version écrite d'une histoire racontée. Et Vernant se pose à juste titre la question de savoir «si les mêmes méthodes d'interprétation sont valables dans le cas d'un corpus de récits oraux sur lesquels travaillent les ethnologues, et dans celui des textes écrits auxquels ont affaire les hellénistes; on a même pu se demander si l'on est en droit de ranger les deux ordres de documents dans une seule et même catégorie» (Mythe et Société, p.197). Significativement, nous semble-t-il également, Lévi-Strauss, pour qui «le mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier» (Anthr. struct. p.232), parle de «lecteur» et non d'«auditeur» d'un mythe; de même on peut se demander, si ses remarques sur le mythe d'Oedipe qui «nous est parvenu dans des rédactions fragmentaires et tardives, qui sont toutes des transpositions littéraires» (id. p.235) ne s'appliquent pas à la plupart des mythes grecs auxquels nous avons affaire. En ce sens, on pourrait peut-être dire que tout mythe grec ressort à la mythologie, c'est-à-dire au sens propre, qu'il est un logos sur le muthos¹⁶, encore que cette formule soit plus un jeu de mots qu'une vraie définition, dans la mesure où les frontières entre les deux termes sont fluctuantes en grec. Peut-être que tout ce que nous posons ici d'une façon problématique, n'a jamais été ressenti ainsi par les Grecs avant Platon. Comme le dit J. Bouveresse¹⁷, il arrive souvent que nous nous méprenions «sur la nature exacte du problème qu'il s'agit de résoudre et nous croyons qu'il doit être résolu par l'invention d'une explication ou d'une théorie». Le «religieux», que nous percevons d'une manière problématique, n'a sans doute pas été perçu de cette façon par les Grecs eux-mêmes, pour qui il était de l'ordre du factuel et du quotidien.

I.4. Terminons cette première partie par quelques remarques plus prosaïques. Le travail d'écriture du mythe – ou mythographie – et celui de composition à la fois réfléchi et systématique du mythe – ou mythologie – commence avant les «Présocratiques», continue avec eux et se poursuit après leur époque, avec constance et régularité. La disposition même de notre vulgate des textes des «Présocratiques», le Diels-Kranz, ne rend cependant pas compte de ce fait: elle suit un ordre logique (la logique de l'opposition du muthos et du logos!) plutôt que strictement chronologique. En effet, si la poésie astrologique, et parmi elle Hésiode, est placée au sixième siècle (?) a. v.

¹⁶ Cf. M. Détiéne, Mythe et écriture. Les Mythographes, Dict. des Myth., II, p. 141.

¹⁷ Cahier no 4 du groupe de rech. sur la phil. et le langage de l'univ. de Grenoble, 1984, «Wittgenstein critique de Frazer», p. 182.

J.-C., après Orphée, Musée et Epiménide, Akousilaos (un mythographe du *Vème* siècle a. v. J.-C.) est placé dans le même groupe que Phérécyde (VIème s. a. v. J.-C.), groupe qui précède Thalès et les Milésiens, qui figuraient en tête de la première édition (1903). Or Phérécyde est un contemporain d'Anaximandre (tous deux doivent être morts autour de 540 a. v. J.-C.), et il est par conséquent postérieur à Thalès bien que Kranz le place avant lui. L'ordre suivi, pourrait ainsi nous induire en erreur puisqu'il semble y avoir une évolution parfaitement linéaire d'Hésiode mythologue à Phérécyde, qui se sert semble-t-il de catégories intermédiaires entre les noms divins et les principes abstraits¹⁸, jusqu'à Thalès qui poserait un principe premier matériel.

Par ailleurs, un simple coup d'oeil jeté au lexique de Kranz, suffit à prouver que le terme de *muthos*, n'est nullement opposé chez les «Présocratiques» à celui de *logos*. Assez rare, *muthos* apparaît deux fois chez Parménide (fr. 2,1; 8,1), où il désigne les «paroles», les «discours» du penseur lui-même; cinq fois chez Empédocle (fr. 17, 23, 24, 62, 114), où il désigne l'«enseignement» (mais aussi simplement «les paroles») du maître; une fois chez Démocrite (fr. 126a), où il signifie «récits», «paroles» et une fois chez Critias (fr. 6), où il a le même sens. La seule occurrence du corpus où *muthos* apparaît à côté de *logos* est le fragment 1 (vers 14) de Xénophane (oublié par Kranz dans son lexique), où les deux termes sont synonymes et signifient «paroles», «discours» ou simplement «mots».

II.1. En examinant les fragments d'Héraclite à contenu «religieux», nous pouvons déterminer trois catégories essentielles de textes:

1° ceux qui nomment explicitement un dieu traditionnel, ou qui évoquent des pratiques rituelles réelles (fr. 5, 14, 15, 32, 63, 98, 120);

2° ceux qui parlent d'un dieu (théos), d'une manière plus générale et vague (fr. 24, 30, 53, 67, 83*, 102) ou d'un daïmôn (fr. 79, 119);

3° le fragment 62, où il est question des «immortels», opposés aux «mortels».

Nous aurions également pu analyser les fragments où il est question d'Homère (42, 56) et d'Hésiode (40, 57), qu'on peut considérer comme «mythographes». Mais ces textes posent des problèmes particuliers d'interprétation, qui ne permettent pas de les rattacher immédiatement au thème de notre étude. Il en va de même du célèbre fragment 93, mentionnant implicite-

¹⁸ «C'est un fait que, dans la perception des réalités matérielles aussi bien que morales – il y a tout ensemble une abstraction, qui peut rester telle dans le langage courant, et la représentation d'un être divin, qui peut se développer pour elle-même: Chloè est celle qui fait pousser la végétation; mais elle est proprement la végétation elle-même. Type de vision très défini, à la fois abstrait et imagé.» L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, 1932 et 1970², p.209.

ment Apollon, ainsi que des fragments consacrés à la dikè (23, 28, 80, 94), qu'on peut considérer comme étant la déesse de la justice. Signalons enfin, que nous nous concentrerons ici sur les aspects religieux apparaissant dans nos textes, en ne faisant qu'évoquer leur lien avec une interprétation plus générale de la pensée héraclitienne, malgré le caractère arbitraire d'une telle coupure.

Le premier groupe de fragments se laisse à son tour subdiviser en trois catégories: a) évocation des pratiques rituelles: fr. 5, 14, 15, 63, 98 (ce dernier texte sera analysé plus bas en relation avec le fr. 67); b) un fragment astronomique: 120; c) un fragment «sophologique»¹⁹: 32. Clémence Ramnoux²⁰, dans des pages aussi minutieuses que précieuses, a tenté de replacer les «fragments religieux» d'Héraclite dans leur contexte historique et culturel. Nous ne reprendrons pas ici, son analyse détaillée, mais tenterons plutôt une lecture littérale des fragments, dans le but d'explicitier leur structure interne.

II.1.a.

Fr. 5 «Ils se purifient souillés [par le sang] avec un autre sang, comme si quelqu'un entré dans la boue, se lavait avec de la boue. Il serait considéré comme un fou, celui qui parmi les hommes serait découvert agir ainsi. Et ils implorent ces statues, comme s'ils conversaient avec des maisons, ne sachant pas qui sont les dieux et les héros»²¹.

Le début du fragment se laisse décomposer en deux séries d'oppositions entre le pur et l'impur (cf. fr. 61):

ils se croient purs
purifiés du sang
purifiés de la boue

alors qu'ils sont souillés
par un autre sang
avec plus de boue.

En ce faisant, ils méconnaissent le sens réel des pratiques, qu'ils effectuent comme des somnambules (fr. 1, 21, 26, 88). Le sujet pluriel renvoie sans doute aux «hommes de la foule» c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas pris connaissance du discours et du savoir du maître de sagesse: ils sont les dormeurs. Mais ils sont aussi semblables à ces cochons «qui préfèrent la boue» (fr. 13, dans la version de Clément). La souillure dont les hommes se chargent en fait, en croyant s'en débarrasser par le rite, les enfonce davantage dans la folie (le jeu de mots *miainomenoi/mainesthai* identifie dans le fait, ce que les mots distinguent en apparence). Tout se passe, comme si le rite aboutissait à l'inverse du résultat souhaité: l'effacement du crime de sang par le sacrifice, ajoute de la boue à la boue, du sang au sang; le sang versé injustement n'est pas annulé par

¹⁹ L'expression est de Clémence Ramnoux.

²⁰ Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Belles Lettres, Paris 1968²; (abrégé CR); fr. 5: pp. 240-242 et 396-398; fr. 14: pp. 384-391; fr. 15: pp. 97-99 et 396-398; fr. 63: pp. 60-63 et 254-258; fr. 98: pp. 126-130.

²¹ Contre Bollack (J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*. Minuit, Paris 1972, p. 71) je garde la version longue de Diels. Même s'il s'agit de «gloses», le vocabulaire est héraclitien.

la nouvelle victime, offerte au dieu: celle-ci ne fait qu'augmenter la quantité de sang déjà versé. A une analyse du sacrifice comme suppression de la faute, par une réeffectuation symbolique de celle-ci, et visant au retour à un état originel, Héraclite oppose une analyse matérialiste, ne prenant en considération le sang que sous son aspect quantitatif en non sous ses qualités mystiques. Cette folie qui saisit le «pratiquant» est de l'ordre de l'imaginaire, marqué à la fois par le verbe dokéô²² et par l'optatif.

Une seconde structure d'oppositions articule la deuxième partie du fragment:

ils *font* (poiéô) comme si
en priant des statues ils prient des maisons (vides)
et ne *reconnaissent* (ginoskô) pas,
ni les dieux ni les héros.

A l'opposition du pur et de l'impur vient s'ajouter celle du faire/reconnaître (peut-être un doublet de faire/dire (fr. 1)), ainsi que celle de folie/sage. Les hommes de la foule ne saisissent rien de la chose telle que le maître l'explique. Ils n'ont pas soumis leur pratique au dire du maître, qui pourrait en dégager le sens réel. En s'adressant à des statues sourdes, qui sont comme des murs insensés (fr. 128*), ces hommes agissent sans rechercher le sens (logos) de leur action.

Fr.15 «Si ce n'était pour Dionysos qu'ils faisaient un cortège et chantaient l'hymne, ils auraient accompli des choses très impudiques avec les parties honteuses. Mais c'est le même, Hadès et Dionysos, pour qui ils font les fous et font la fête.»

Nous retrouvons l'opposition faire/dire, sous la forme du verbe «faire» (poiéô) et du substantif «chant» (aisma). Remarquons aussi la grande densité sonore de la séquence 'aisma aidioisin anaide stata ... Haïdès' centrée autour du substantif ambigu (superposant deux sens opposés) d'aidioisin, dérivant du verbe aidomai, «avoir de la pudeur», mais qui, comme substantif, désigne «les parties honteuses». Le nom de Haïdès, peut être explicité quant à lui en le rapprochant de aïdés: invisible, de aïdô: chanter, et enfin, d'après une étymologie savante du Cratyle (404b) de eidenai: savoir²³. Pour Clémence Ramanoux, le nom du dieu pourrait ainsi être paraphrasé par l'expression d'«Hadès chanteur invisible et véridique».

L'affirmation centrale du fr. 15, est l'identification d'Hadès et de Dionysos. Manifestement, Héraclite fait violence à la mythologie traditionnelle. Mais il précise aussi au fr. 57, que c'est lui qui a raison, contre le mythologue,

²² Comme dans les fr.27 et 28, où le verbe dokeô, désigne une connaissance peu assurée, voire irréaliste, alors que ginoskô, est généralement employé dans le sens d'une connaissance analytique et distinctive, véhiculée par le logos du maître.

²³ CR p.97 et suiv.

en l'occurrence Hésiode. Une des fonctions du discours d'Héraclite pourrait être de renverser le sens des noms anciens pour en faire ressortir un/des sens nouveau(x), parfois cachés dans les noms anciens. Le fragment a été lu comme une manière de dire, qu'en fait la vie et la mort c'était la même chose, soit que sous Hadès et Dionysos se cachait un seul dieu, qui serait à la fois celui de la vie et de la mort, soit qu'il s'agissait d'un principe regroupant les deux opposés. L'emploi de noms divins traditionnels donnerait alors à l'affirmation une force accrue. Dans ce cas, Bollack aurait raison de faire porter le démonstratif hotéôï sur Hadès *et* Dionysos (il traduit: «Mais c'est bien le même que Hadès et Dionysos, celui pour qui ...»); hotéôï reprendrait alors hôutos et renverrait à la «chose commune», désignée par les deux opposés de vie et de mort. Une autre manière de lire insisterait sur l'importance de Dionysos, et verrait dans le fragment une manière de dire: le nom du dieu couvre les actions en soi honteuses de ceux qui font le cortège. La référence à des noms divins, doublée de la récitation rituelle de l'hymne, donnerait alors un sens noble à des actions en soi honteuses et folles comme les sacrifices sanglants étaient fous. L'identification de Hadès et de Dionysos viendrait en quelque sorte renforcer la honte: s'il est douteux de faire de tels actes, sous le couvert du nom de Dionysos, il en devient d'autant plus honteux de les commettre devant le dieu des morts, qu'il faut craindre et respecter. Cette seconde lecture est pourtant difficile à concilier avec les autres textes héraclitéens sur la mort, qui insistent sur l'aspect non-dramatique de la nuit, du sommeil et de la mort (cf. 14; 21; 26, 57).

Nous proposons de mettre ainsi en évidence la structure du fragment:

Pour Dionysos	{	ils <i>font</i> un cortège ils <i>font</i> des choses détestables avec les parties honteuses ils <i>font</i> les fous ils <i>font</i> la fête ils <i>chantent</i> l'hymne	}	et pour Hadès
---------------	---	---	---	---------------

Ainsi, le fragment nous semble être construit autour de l'opposition du faire et du dire (chanter), qui a une forme dissymétrique. Héraclite développe plusieurs types d'activités équivoques et les oppose à un seul type de dire. Le sens des activités reste plus opaque que celui de l'hymne, véhiculé par des mots. Le fr. 5 opposait les pratiques et leur signification véritable, alors que le fr. 15 nous paraît plutôt opposer les sens multiples des pratiques, qui restent en définitive indéchiffrables, au sens moins équivoque de l'hymne. Les pratiquants s'enfoncent dans la nuit des doubles-sens; ainsi par ex. ne savent-ils pas s'ils *font* un cortège } } aidioisin, ne réalisant pas où se trouve la frontière entre le pur et l'impur. S'ils font un cortège pour les choses vénérables, ils le font pour honorer le nom du dieu, déjà célébré par

l'hymne. S'ils le font pour les parties honteuses, ils le font pour la chose elle-même, sans rechercher la signification de leur acte et offensent alors le nom du dieu. Mais l'acte de vénération, comme pratique, renvoie au nom du dieu (qui peut recéler des sens opposés) c'est-à-dire en définitive à un signe qui nomme sans nommer (cf. fr. 93) et qui lui-même renvoie en-deçà des pratiques et du langage à la fois, au kosmos des choses.

Fr. 14 «Noctambules: mages, bacchants, lènes, mystes: les mystères en usage chez les hommes sont célébrés avec impiété.»

Le sujet au pluriel du fragment est ici explicité. Pour C. Ramnoux (CR, p. 289 sq.), *nuktipoloi* désignerait le clergé du temple d'Artémis, connu pour ses promenades nocturnes. Bollack (p. 92) par contre, fait de ce terme une annonce et ne le place donc pas sur le même plan que les quatre groupes qui suivent. On admettra cette hypothèse, en considérant toute une série d'autres fragments où Héraclite utilise le même procédé stylistique (fr. 31, 34, 60 ...), et surtout parce que le terme de *nuktipoloi* est vague et général, alors que les quatre autres catégories sont désignées très précisément. Pourtant, si l'on peut admettre que les mystères soient liés à la notion d'obscurité, on ne voit par contre pas très bien ce que les mages zoroastriens adorateurs du feu, auraient à voir avec la nuit. Bollack admet pour résoudre cette difficulté, que les mages sont situés au début du cycle du feu, prenant ses racines dans la nuit. On aurait ainsi une structure analogue au fr. 31, avec, à une extrémité le feu (les mages), et à l'autre la terre (les mystes), avec au centre, les adorateurs de Dionysos, bacchants et lènes réunis et opposés à la fois par leur sexe (cf. Bollack p. 93). Si les mystères sont bien une expérience de la mort²⁴ et l'on connaît le rôle décisif d'Hadès dans les mystères éleusiniens, Dionysos lui aussi, ferait remonter ses célébrants jusqu'aux racines de la vie, dans cette nuit, qu'il a en commun avec Hadès. Ce fragment pourrait alors être lu en continuité avec le fr. 15.

Les interprètes n'ont pas assez insisté à mon gré sur un aspect du terme de *nuktipolos*, à savoir le fait qu'il est un composé de *nux*. Or, partout ailleurs, Héraclite emploie le terme d'euphronè pour désigner la nuit (fr. 26, 57, 67, 99). Le terme de *nuktipoloi* renvoie selon nous à la «nuit noire» et menaçante d'Hésiode, cette nuit qu'il fallait apprendre tout d'abord à nommer correctement (fr. 57). Elle n'est plus pour Héraclite «pernicieuse» (Théog. 224), confinée dans sa zone d'obscurité, mais elle est «bienveillante» (euphronè). Elle peut être partout où «les hommes ignorent ce qu'ils font éveillés et oublient ce qu'ils ont fait en dormant» (fr. 1). Implicitement donc, la condamnation des

²⁴ Voir par ex. D. Sabbatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, Flammarion, Paris 1982 (1965 pour l'éd. ital.) p. 156.

mages, des bacchants, des lènes et des mystes est contenue déjà dans le terme même de nuktipoloi. Tous ces pratiquants suivent des cultes qui adorent une fausse nuit, la nuit terrifiante qui fait peur. Par rapport à la nux hésiodique, Héraclite affirmerait trois choses: 1) la nuit n'est pas à craindre, comme telle, comme entité séparée; elle fait un avec le jour (fr. 57); 2) la nuit n'est pas là où les hommes croient la trouver; 3) les sectes, qui se réclament de la nuit, même celles qui adorent le feu, se trompent et s'enfoncent dans la fausse nuit des mystères; leurs membres sont comparables aux «dormeurs» qu'évoque le fr. 1.

L'impiété dont il est question ici, comparable en ceci avec la folie évoquée au fr. 5, consiste à ne pas vouloir reconnaître le sens véritable des actes rituels accomplis, à savoir ici, à adorer une nuit qui n'a pas à l'être. Réaliser ou reconnaître ce sens véritable, ne signifie pourtant pas, il faut y insister, dégager un sens *plus profond* sous le sens apparent. Réaliser le sens des pratiques, c'est reconnaître le logos unique et unifié du monde des choses, que nous fait connaître le discours (logos) du maître. Ce qu'on a pu appeler une lecture «critique» des pratiques religieuses par le philosophe, en voulant ainsi en faire un «réformateur», nous paraît être lié au présupposé théorique du passage du muthos au logos et nous apparaît devoir être compris autrement chez Héraclite. Ni dans les pratiques religieuses ni ailleurs, les hommes n'ont réalisé l'impossibilité pour les mots figés de dire la mouvance des choses. Or, c'est précisément ce sur quoi l'Ephésien veut attirer l'attention. L'homme n'ayant pas d'autre moyen pour s'exprimer que les mots, Héraclite va tenter, par un travail sur et avec les mots, dont le but est de dégager des sens anciens, oubliés ou cachés, de rendre le langage incertain et mouvant, à l'image des choses qu'il entend nommer le plus correctement possible.

Ainsi, ces textes ne nous semblent pas devoir être lus dans la perspective d'une «théologie» critique de la religion traditionnelle, mais ils constituent plutôt autant d'exemples, choisis par Héraclite dans le monde qui l'entoure, servant à illustrer l'incapacité de ses concitoyens de réaliser le sens véritable des choses, telles qu'elles sont dites dans le logos.

Le fr. 63, s'intègre à mon sens, dans cette ligne d'interprétation: «Se lever contre celui qui est là et devenir gardiens éveillés des vivants et des morts.»

Le texte étant très corrompu, je garde la version de Kranz²⁵. Deux hypothèses de lecture ont été proposées pour ce texte énigmatique²⁶: 1) celle de A. Brieger, pour qui le fragment ferait allusion au culte des héros, qui, une fois morts, règneraient comme gardiens des vivants et des morts; 2) celle de Diels, pour qui le fragment ferait allusion à des pratiques initiatiques: les mystes se

²⁵ CR, p. 256 mentionne plusieurs corrections proposées.

²⁶ Cf. CR, p. 42.

relevant devant la statue du dieu qui leur est présentée et qui deviennent ainsi des phylakes (cf. Hés. Op. 249–251).

On le voit, c'est le terme de phylakes qui fait problème. Dans le fr. 28, le verbe phulattô désigne le sage, qui «garde les représentations». Si le fr. 63 fait effectivement allusion aux mystères, nous pourrions, en nous appuyant sur le fr. 28, considérer que c'est le maître de sagesse, qui est à la fois l'initié et l'initiateur véritable: il est non seulement le véritable éveillé, par opposition à ceux qui dorment debout (fr. 21, 26), mais encore, celui qui ose regarder la mort en face, ayant reconnu, que sous le mystère apparent du nom terrifiant ne se cache rien d'autre que du vide. Et ce serait alors le sage qui serait le «gardien éveillé des vivants et des morts».

II.1.b.

Fr. 120 «Frontières de l'aube et du soir: l'Ourse et face à l'Ourse, la borne de Zeus rayonnant.»

Pour Bollack, il faut voir le soleil, derrière l'expression «Zeus de lumière» (pp. 330–331). Indépendamment du sens astronomique de ce fragment (que nous ne pouvons pas analyser ici), cette interprétation pose problème, dans la mesure où Héraclite désigne habituellement le soleil de manière concrète par le terme hélios (fr. 3, 6, 94, 99). Est-ce que dans notre texte, l'expression «Zeus de lumière» doit être prise comme une image, symbolisant le soleil? Pour répondre à cette question nous devons auparavant traiter le fr. 32, qui contient la deuxième mention du nom de Zeus du corpus.

II.1.c.

Fr. 32 «Une la chose sage (habile); elle seule veut et ne veut pas être dite du nom de Zeus.»

Ce texte montre immédiatement la difficulté que pose l'interprétation de Bollack de l'expression «Zeus de lumière», puisque manifestement le nom de Zeus, le dieu des dieux, n'est pas compris de manière univoque par Héraclite. Si pour A. Jeannière²⁷ «il est toujours loisible de rabaisser les présocratiques et de faire dire à Héraclite les plus plates banalités; ici, par exemple, que Zeus n'est pas ce qu'un vain peuple pense . . .», nous allons cependant partir de cette interprétation «banale» pour tenter de comprendre le fr. 32. Non, Zeus n'est pas seulement ce que les hommes s'imaginent à son sujet. Et étant donné qu'il est difficile de se représenter le contenu véritable de son nom, nous ne pouvons pas l'identifier, comme le propose Bollack pour le fr. 120, de façon univoque au soleil. La compréhension univoque du nom de Zeus ne satisfait pas Héraclite. Ce nom, nomme et ne nomme pas ce qu'Héraclite désigne par «chose

²⁷ A. Jeannière, Héraclite, Aubier 1977, p. 47.

sage». S'il est impossible de dire avec certitude, si «seul» (mounon) se rattache encore ou non au groupe hen to sophon, il me paraît cependant plus probable que ces trois mots soient à mettre en évidence en tête du fragment, et que «seul» se rattache donc à ce qui suit (cf. fr.41 ou fr.108: la chose sage est séparée de toutes les autres). Le point essentiel est que hen to sophon est un *syntagme neutre*, dont les différents composants ont la même valeur. Dire hen, c'est ajouter immédiatement et dans le même souffle to sophon. Ce syntagme peut être considéré comme une des sédimentations ultimes de la doctrine héraclitienne, dans la mesure où il nomme correctement ce que le nom de Zeus dit et ne dit pas. Ce qu'il dit pour la plupart, c'est la royauté, le pouvoir, l'ordre juste instauré, l'histoire de cette instauration, telle qu'ont pu la raconter les mythographes, Hésiode en particulier. Ce qu'il ne dit pas: toute histoire est un choix de mots qui en élimine beaucoup d'autres. Le sage ne saurait se contenter de cette version morcelée du dieu (s'il doit y avoir un), réduit à la dimension du récit qu'on rattache à son nom, inférieur donc au logos dans sa capacité évocatrice. Ainsi, malgré le caractère royal de Zeus, le nom même du dieu (qui signifie la vie: Zeus dériverait de Zên, vivre) élimine une partie des traits de son être réel alors que l'expression neutre et an-historique de hen to sophon les contient. Héraclite semble donc vouloir nous dire que l'on peut garder le nom de Zeus si on est satisfait par son contenu, mais que le sage préfère l'expression hen to sophon, plus complète et moins dépendante de l'anecdote. Le logos du sage ne vient cependant pas «réformer» par des concepts rationnels un mythe formé de noms trompeurs; le mythe est une manière de dire, dans une histoire que répète inlassablement le rite (et l'hymne qui l'accompagne), ce que le discours (logos) du sage dit de façon plus neutre et plus complète. Tout porte donc à croire, qu'Héraclite est, comme d'autres «Présocratiques», excessivement *conscient* des deux ordres de langage, qu'il emploie *tous deux*, et qui, en tant que tels, ne s'excluent nullement, même si sa préférence va à l'expression neutre. Ainsi, le «religieux» ne s'oppose pas au philosophique, mais l'un et l'autre sont intégrés dans un langage unique, qui souffre d'ailleurs d'un manque essentiel par rapport aux choses, celui d'être de l'ordre du dit; aucun discours humain, de quelque type qu'il soit, n'a la capacité technique de rendre adéquatement le logos des choses dans le logos des mots. Par logos des choses, il faut entendre l'organisation à la fois structurée et systématique des choses dans le monde, qui forment un kosmos, (c'est-à-dire tout le contraire d'un chaos), dont l'ordre de la langue, structurée elle aussi par la grammaire et la syntaxe, peut nous donner une analogie, mais jamais une homologie stricte. Il y a donc correspondance de structure à structure et non superposition des mots à l'être des choses. La pensée héraclitienne, donne par là congé de manière décisive à une conception magique de la langue, capable d'agir sur les choses. On pourrait dire qu'Héraclite est

l'homme d'après la séparation des choses et des mots. L'insuffisance du logos humain par rapport au kosmos des choses, provient de son univocité qui ne saurait rendre compte au niveau des mots de la mouvance de la chose. Si dans les choses, il existe des dénominateurs communs (le pluriel est important) tels le feu, le dieu, etc., dans les mots, certains *noms* jouent le même rôle et reproduisent au niveau des mots la distinction mot/chose. Le nom est donc moins que la chose, mais plus que le simple mot. Deux systèmes mouvants se superposent sans jamais se recouvrir parfaitement: celui des choses à jamais insaisissables en tant que telles, et celui des mots rendus mouvants par la recherche de doubles-sens, de jeux de mots et de sens anciens et cachés. Mais Héraclite, qui par bien des traits, reste un «maître de parole» semble aussi vouloir nous signifier que cette langue «mouvante» ne saurait jamais être qu'une manière de dire. Ce sera Cratyle qui tirera les conséquences radicales de l'héraclitéisme: si les choses sont à jamais insaisissables, on ne peut que les montrer du doigt en se taisant (cf. Aristote, MET 5, 1010a 7 et sq.).

II.2. Après avoir analysé les fragments d'Héraclite évoquant un dieu traditionnel ou une pratique rituelle, tournons-nous maintenant vers une autre série de textes, où, par le nom de dieu (théos)²⁸ l'Ephésien désigne d'une façon plus vague une puissance divine. L'analyse des textes devra montrer ici encore, si l'on peut déceler chez Héraclite une théo-logie²⁹, à proprement parler un discours rationnel sur le dieu et/ou le divin; si cette théo-logie est en accord avec la conception grecque traditionnelle du divin, ou si elle en diffère; et si elle en diffère, en quoi.

Nous diviserons les textes à analyser en trois groupes:

- a) les fragments qui nomment explicitement un théos: fr. 24, 30, 53, 67, 102; l'adjectif theios, divin, apparaît dans les fragments 78 et 114;
- b) les fragments qui parlent d'un daïmôn: fr. 79, 119;
- c) un fragment qui parle d'«immortels»: fr. 62.

II.2.a.

Dans le premier groupe de textes, six fragments sur sept opposent les dieux et les hommes (fr. 24, 30, 53, 78, 102, 114), et cette caractéristique vaut aussi pour les textes des groupes 2 et 3.

²⁸ Le singulier théos, ou le pluriel théoi, semble être employé par Héraclite sur un pied d'égalité. Parfois l'article devant le nom théos vient renforcer son caractère indéterminé. Cf. Chantraine (op.cit., p.429): «Au singulier et au pluriel théos et theoi signifient à l'occasion la divinité, sans qu'il soit possible de reconnaître s'il y a franchement une notion monothéiste.»

²⁹ C'est par ex. la thèse de W. Jaeger, dans son ouvrage «A la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques» (Cerf 1966, pour la trad. française); pp.119-137 (sur Héraclite).

Nous commencerons notre analyse par le seul fragment qui ne contienne pas cette opposition, le fr. 67:

«Le dieu: jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim; mais il change, comme [le feu] lorsqu'il est mélangé aux aromates, il est nommé selon le plaisir de chacun»³⁰.

Ce fragment révèle une partie de ce que Clémence Ramnoux appelle la «table des contraires» (op. cit., pp. 9–14). Le couple jour/nuit se retrouve au fr. 57, celui de satiété/faim au fr. 111. Par contre, le fr. 67 contient les seules évocations des couples guerre/paix et hiver/été du corpus. Il sera encore question du premier couple d'opposés dans l'analyse du fr. 53, qui peut être lu comme une explicitation de cette opposition.

Le dieu, mis en évidence au début du fragment, selon une figure de style caractéristique d'Héraclite, englobe les choses nommées contradictoirement par les hommes. La première partie du texte pourrait donc vouloir dire que ce que les hommes perçoivent comme opposé est perçu de façon unifiée par le dieu. Mais alors la deuxième partie s'intègre difficilement à cette lecture, puisqu'elle semble au contraire faire valoir l'idée d'un dieu «changeant». Le début du texte, pourrait marquer une progression par rapport au fr. 32, dans le sens de la neutralité: il n'est plus question de Zeus, mais d'un dieu anonyme. Il paraît vraisemblable que les dénominateurs communs qui renvoient à la chose unique aient été au nombre de plusieurs: tantôt la chose sage, tantôt le dieu, tantôt la dikè, tantôt le feu (et c'est dans cette mesure que l'adjonction de Diels se justifie)³¹.

La seconde partie du texte peut être interprétée en évoquant le rôle des sens et leur classification. La question qu'Héraclite se pose est la suivante: quel est le sens qui permet la perception la plus immédiate de la chose? L'ouïe, dont il est question au fr. 101a, est reléguée après la vue au fr. 55: elle est donc le plus méchant des sens. C'est elle qui dépend le plus complètement des mots sonores et dans cette mesure, c'est elle qui est la plus éloignée de la perception immédiate de la chose. Lorsque nous parlons, nous ne juxtaposons pas simplement des mots, mais nous les articulons à l'intérieur de phrases: on ne saisit donc le sens des signifiants sonores que lorsqu'ils sont articulés selon un logos. Les choses, de leur côté, n'apparaissent pas de façon juxtaposée dans le monde, mais elles sont elles aussi disposées selon un logos structurant. C'est donc *la*

³⁰ Le feu (pur) est une adjonction de Diels. Je garde le texte d'Hippolyte (cf. Bollack). Pour Cherniss, le passage de okôsper (comme) à thuômasi (aromates) est tout entier une glose. Là encore je préfère garder l'ensemble du texte, qui peut être explicité me semble-t-il par le fr. 98.

³¹ Savoir si cette série est finie ou non, est impossible, vu l'état fragmentaire des textes. Se prononcer sur cette question amène moins à la compréhension d'Héraclite, qu'elle ne révèle les idées de l'interprète. Pour une position différente, voir K. Reinhardt, *Parmenides*, Klostermann 1985⁴, pp. 205 sq. et W. Jaeger, op. cit., p. 243, note 5.

phrase, comme ensemble structuré de mots, elle-même élément du logos, qui permet de reproduire analogiquement dans la langue, la façon la plus correcte dont les choses sont disposées dans le monde. Il reste que les mots peuvent contenir des sens cachés, voire contradictoires (fr. 15 et 48). Les sens ne font que transmettre la connaissance de la chose singulière, et non celle de la texture (logos) dans laquelle la chose est insérée, et dont la connaissance véritable ne peut être transmise que par le logos (langage). Ainsi les sens ne nous donnent qu'une connaissance morcelée du monde des choses, et ils se situent du côté de la sagesse particulière (fr. 2). Même si la vue et l'odorat permettent une perception plus immédiate de la chose, en ce qu'ils ne passent pas par les mots, ils subissent pourtant la même critique que l'ouïe. Si l'odorat distingue des parfums différents, là où la vue ne voit partout que la même fumée, comme le remarque C. Ramnoux, il reste cependant que cette connaissance des choses est partielle, parce que morcelée et liée au plaisir changeant de chacun. Elle ne saurait donc amener à une connaissance stable. Le dieu unique, ainsi que la chose sage, renvoient comme noms uniques, à des choses contraires, mais contraires seulement au niveau de l'expression dans les mots (cf. fr. 57). En fait, elles sont un, unifiées dans un nom, celui du dieu³². Le langage est en définitive, par la complexité des agencements et des hiérarchisations mot/nom qu'il met en place dans les phrases, l'outil qui nomme le plus complètement les choses (bien que jamais de façon exhaustive), là où les sens ne faisaient que percevoir fugitivement le dieu associé à l'aromate qui lui est consacré et dont le parfum s'évanouit tout aussi fugitivement. Ainsi, sous la fugacité de la perception sensible, le langage étend sa capacité stabilisatrice et ordonnatrice et vient assurer une permanence de la connaissance.

Fr. 53 «La guerre est père de toutes choses, et de toutes choses le roi; et elle désigne les uns comme dieux et les autres comme hommes, et elle fait des uns des esclaves et des autres des hommes libres.»

Ce texte fait partie des formules qui soulignent l'aspect relatif du dieu (cf. fr. 62, 119). L'analogie qu'évoque le fragment, disposée selon la structure caractéristique du chiasme dieu-homme/esclave-homme (libre), semble vouloir dire, que le dieu, tout autant que l'homme, se définissent pour nous par rapport à ce qu'ils ne sont pas: la guerre état d'instabilité généralisé sert de révélateur. A la fois roi et père, elle hérite de la double dignité du dieu. L'ordre paternel, elle l'incarne en le déstabilisant: le rapport de filiation entre les dieux et les hommes peut s'inverser. L'ordre royal, qui renvoie à la société humaine et à son histoire, et qui fait les hommes libres et les esclaves (division résultant

³² Cf. W. Jaeger, id. pp. 132-133: «Héraclite en revient toujours à cette idée unique: l'unité de toutes choses est pour lui l'alpha et l'oméga; ... le devenir consiste en un jeu de contraires au sein desquels subsiste sans cesse l'unité.»

d'une guerre), lui est aussi soumis: c'est la guerre qui est la reine des rois, puisqu'elle vient inverser les fonctions que le roi traditionnellement détermine et qu'elle peut même faire un esclave du roi. La guerre fait et agit d'une part, et montre ou désigne de l'autre: la distinction faire/désigner double une fois encore celle de faire/dire, et renvoie au mode d'apparaître ambigu de l'homme: désigné comme homme par le dieu (relation imaginaire?), il est fait esclave par l'homme libre (relation concrète). Peut-être sommes-nous ici en présence d'une première opposition entre nature et convention, plus exactement entre l'ordre naturel, qui distinguerait l'homme du dieu (et de l'animal), et l'ordre social, qui établit des hiérarchisations en fonction de la liberté³³. Figure exemplaire du renversement et de la déstabilisation, la guerre révèle à l'homme l'aspect contradictoire des choses, ainsi que celui de son statut.

La guerre, nous la retrouvons au

Fr. 24 «Les morts d'Arès, les hommes les honorent, les dieux aussi.»

Pour C. Ramnoux, ce fragment ferait allusion au culte rendu aux héros morts à la guerre. Pour elle, «le dieu c'est l'homme mort à la guerre» et «l'enthousiasme à la guerre est la condition de l'immortalité des héros», morts selon les «conditions psycho-physiques requises» (p.108). Dans ce type d'interprétation, on passe à côté me semble-t-il de la double étymologie que Bollack signale (p.117), dans le terme d'arêiphatous, évoquant d'après lui d'une part le radical phonéô:tuer, d'autre part le radical phêmi:dire. Ce qui l'amène à montrer, qu'Arès, le dieu ambigu de la guerre, est à la fois celui qui tue et celui au nom duquel on ose tuer (cf. fr. 5). L'immortalité espérée est obtenue en vertu d'un contre-sens sur le nom du dieu: le guerrier est tué (en tant qu'homme) par celui au nom duquel il se croit légitimé de tuer (cf. fr. 15). D'autre part, en développant à partir de la racine phêmi, on sait que pour les poètes, l'homme ne peut trouver l'immortalité que grâce à leurs chants (cf. par ex. Pindare Ném. 7, v. 9–24); mais le statut mortel de l'homme reste pour Héraclite la condition de l'immortalité des dieux. Ce fragment ne me semble donc pas tant parler des héros, morts en état «d'échauffement et de surexcitation» (G.S. Kirk cité par CR, p.119). Il montrerait plutôt, l'ambiguïté du statut de l'homme, esclave du dieu parce que mortel, et libre, lorsque le poète l'honore comme un dieu immortel.

Fr. 102 «Pour le dieu toutes les choses sont bonnes, excellentes et justes, mais les hommes prennent les unes pour justes, les autres pour injustes.»

³³ Cf. W. Jaeger, id. p.126: «C'est la première fois que le concept de <loi> apparaît dans la pensée philosophique.» Le fr. 114, montre, que pour la cité, la chose commune (xunon) et intelligible (xun nôï) à tous est la loi (cf. fr. 33, 44).

L'homme ne se trouve pas seulement opposé au dieu³⁴, mais également au poisson (fr. 61) ou à l'enfant (fr. 79, 117)³⁵: cependant, il ne saurait être question d'interpréter ces fragments dans le sens d'un relativisme à la Protagoras (CR, p. 128, note 1), où l'homme, mesure de toutes choses, serait incapable de rien dire sur les choses qui ne cessent de lui échapper. Ce n'est donc pas d'un homme insaisissable, qui ne ferait que percevoir des choses également insaisissables, dont il est question chez Héraclite. Les choses ont leur logos et ainsi leur stabilité, que l'homme doit s'efforcer de reproduire dans l'abstraction d'un nom unique et stable: le nom du dieu vient ici opérer le rapprochement entre la chose et son logos, et assurer ainsi la stabilité du logos humain, qui reproduit le logos des choses. Homère distinguait deux langues, celle des hommes et celle des dieux: chacune avait son vocabulaire. Dans la langue du dieu, le logos des choses est dit univoquement, mais dans celle des hommes, il ne saurait qu'être dit de façon équivoque ou plurivoque. Si l'on ne saurait aller avec W. Jaeger jusqu'à parler d'un Héraclite «prophète», force nous est cependant de reconnaître, que ce texte peut incliner l'interprète vers une lecture théologique d'Héraclite. Mais le fr. 30, à propos duquel Jaeger nous dit qu'«il n'est pas nécessaire de nous arrêter à discuter l'interprétation exacte (...) qui se heurte à nombre de difficultés» (p. 132) est inconciliable avec un tel type de lecture. En effet, le texte dit ceci:

Fr. 30 «Cet ordre du monde (kosmos), le même pour tous, ni l'un des dieux, ni l'un des hommes ne l'a fait: mais il était toujours il est et il sera, feu toujours vivant, s'allumant en mesure, s'éteignant en mesure.»

Selon C. Ramnoux (pp. 102–106), kosmos a chez Héraclite un sens proche de celui de la Gaia hésiodique, qui offre à tous (aux hommes et aux dieux!) une «assise sûre» (Th. 117). Le kosmos d'Héraclite aurait alors selon elle deux valeurs: a) il serait antérieur à la séparation des dieux et des hommes et b) «il n'aurait pas été fait, il n'est pas un ergon. Il n'a pas de démiurge». Héraclite dépasserait donc le généalogiste, en désignant les noms sujets de la théogonie, par des états, des verbes: le *ên aei* emphatisé par le *aeizôn* donnerait du verbe être une interprétation dynamique, perçue dans les catégories de la phusis. Ainsi, Héraclite pourrait marquer l'aboutissement du processus de rationalisation à l'oeuvre depuis Hésiode, et il n'est pas impossible alors de considérer que les *aei zônta* de Phérécyde (fr. 1) constitueraient le chaînon manquant entre les dieux du poète et les mots sobres du philosophe. Cependant C. Ramnoux précise qu'«Héraclite aurait renchéri sur les plus vieux théologiens, qui avaient déjà surmonté les noms les plus populaires avec des noms plus

³⁴ Notons la présence de l'article devant *théos*, comme au fr. 67 (cf. Bollack, op. cit., p. 292); voir note 28.

³⁵ Ou encore au singe: fr. 82*.

savants, en inventant une nouvelle espèce de mots, plus sévères et plus sobres, pour dire ce que les noms divins ne savent plus dire» (p.254), se démarquant ainsi d'une lecture parfaitement diachronique du «processus de rationalisation». Héraclite «sans rayer radicalement de son vocabulaire les noms divins» (p.255), aurait donc utilisé des noms, qui, par rapport à Hésiode, à la fois disent et ne disent pas le dieu. Cette lecture ne me paraît pas entièrement satisfaisante: sous prétexte de rétablir une cohérence et malgré toutes les nuances employées, le résultat demeure cependant qu'on projette sur le texte la vision moderne de ce que l'évolution de la pensée grecque a dû être.

L'ordre conçu comme bon ordre du monde (c'est ainsi qu'on pourrait paraphraser les différentes valeurs de kosmos³⁶) n'est pour Héraclite ni l'oeuvre d'un dieu, ni l'oeuvre d'un homme. Ces deux catégories se posent en s'opposant (fr.62). Chez Héraclite, le dieu³⁷ et l'homme se définissent respectivement par rapport à ce qu'ils ne sont pas, et à partir de l'opposition qui structure bien des fragments (par ex. fr.15, 62, ...) et dont Schadewaldt (op.cit. p.396) a noté le caractère fondamental, celle de la vie et de la mort. A une conception théogonique et anthropogonique, qu'il oppose pour les rejeter toutes deux, Héraclite substitue ici une conception ontologique, qui fait valoir la permanence du verbe être, contre une vision poétique de la création. Le seul monde vraiment commun à tous, n'est ni le résultat de la création d'un dieu auquel on croit, ni celui de la création poétique d'un homme qui chanterait dans son poème la création divine et qu'on apprendrait par coeur, pour aller le/la chanter de par le monde³⁸; non, le seul monde vraiment commun à tous est le feu, dont l'apparition est rythmée selon un ordre mesuré (logos). Il est remarquable qu'Héraclite inverse l'ordre traditionnel des formes verbales qui disent en grec la totalité du temps et qui chez Homère (Il. 1,70) ou chez Hésiode (Th.38) est présent/futur/passé, en lui substituant un ordre de succession logique passé/présent/futur, qui marque peut-être le dépassement de la conception archaïque de la vérité comme remémoration³⁹. Le présent, temps héroïque par excellence (cf. Od. 11,489), est relégué à sa place logique entre un passé dont il est issu et un avenir dans lequel il se projette (cf. Platon, Timée 37e). Les temps, mesurés selon le logos, s'articulent les uns aux autres, de façon à régler les embrasements et les extinctions du feu, qui n'est pas seule-

³⁶ Chantraine, op.cit., p.570.

³⁷ «L'indéterminé, pas une personne, montre l'absurdité qu'il y aurait à préférer dans la série de tous les dieux ou de tous les hommes possibles, l'un plutôt que l'autre» (Bollack, op.cit., p.132); voir note 34.

³⁸ Cf. J.-P. Vernant, Mythe et Société, pp.199-200.

³⁹ Cf. M. Détiéne, Les maîtres de vérité ..., op.cit., pp.9-27 («La mémoire du poète»).

ment, mais qui est *vivant*, toujours vivant, c'est-à-dire, au-delà de l'ordre rythmé des temps grammaticaux, pris dans l'ordre dynamique de la phusis⁴⁰.

II.2.b.

Venons-en aux fragments où Héraclite utilise le mot de daïmôn. Pour G.François (op.cit., note 20, p.174), le mot daïmôn «semble avoir la même acception que le terme de théos» conçu comme «puissance divine» (cf. fr.83*); l'auteur s'empresse cependant d'ajouter, qu'«il se pourrait qu'elle soit conçue tout différemment». Chantraine (op.cit. p.246) signale que le terme, qu'il traduit par «puissance divine», «s'emploie chez Homère pour désigner une puissance divine que l'on ne peut ou ne veut nommer, d'où les sens de divinité d'une part, et de destin de l'autre; le daïmôn n'est pas l'objet d'un culte»: ce terme serait donc le plus subjectif et le plus vague des mots héraclitéens désignant le divin, après les divinités traditionnelles dûment nommées et après le théos anonyme.

Nous débiterons par l'analyse du fr.119, l'un des plus lapidaires de tout le corpus. Deux versions du texte existent, équivalentes quant à la qualité de leur transmission. La première de Plutarque (Quaest. plat. 999E) donne anthrôpou (génitif), là où Stobée (Flor. IV 40,23) donne anthrôpoi (datif). Diels garde la seconde, tandis que Bollack préfère la première. Comme Bollack le montre (op.cit. p.328), ce choix a des conséquences importantes pour l'interprétation.

Si l'on part de la version de Stobée, on peut comprendre le texte de deux façons. Soit: «la manière d'être est à l'homme son propre génie» (Diels traduit ainsi: «Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon [d.h. sein Geschick]»). Dans ce cas, le sens d'éthos est assez proche de celui de daïmôn. L'homme est son meilleur témoin; ce qui me paraît assez peu héraclitéen et en tout cas en contradiction avec un certain nombre de textes, dont le fr.1. Soit: «pour l'homme son destin est dans sa manière d'être». On développe ainsi le terme de daïmôn, pour en faire le destin. Le destin est fixé dans le caractère de l'homme: il sera ce qu'il est déjà. Cette lecture va dans le sens d'une permanence de l'homme, ce que de nombreux textes nient, comme nous l'avons vu. Bollack, qui choisit la version de Plutarque et qui traduit le texte ainsi: «les caractères de l'homme, le dieu», insiste quant à lui sur le fait qu'Héraclite récuse «le principe d'identité, sous sa forme abstraite et figée» (p.329). Sous la permanence du nom de l'homme se dessine le changement qui fait que «l'être de l'homme est ce qu'il n'est pas, le dieu; mortel il s'identifie avec l'autre,

⁴⁰ Le feu n'est ni un élément (stoicheion) au sens où ce terme est employé à partir d'Empédocle (Burnet, op.cit., p.56, note 1) comme le pensait Zeller, ni une «divinité ou la loi du monde» (Zeller toujours, cité par G.François, Le polythéisme grec et l'emploi de théos et daïmôn, Paris 1957, p.173), mais un «dénominateur commun» et figuratif de toutes les choses.

l'immortel. Inconnu sans nom (daïmôn), le génie de l'homme est en lui pour créer son nom. L'identité est altérité» (id.).

Si cette interprétation semble dans un premier temps rendre bien compte du caractère réversible de l'opposition homme/dieu, elle reste cependant ambiguë dans sa formulation. (En effet, lorsque Bollack dit que «le génie de l'homme est en lui pour créer son nom», affirme-t-il vraiment autre chose que «pour l'homme son destin est dans sa manière d'être» (version Stobée, interprétation b)?) Il y a plus: sa lecture se heurte à l'affirmation du fr. 78, qui contient le second emploi héraclitéen d'éthos: «La manière d'être humaine est, de ne pas avoir de jugement (gnômas), la divine (theion) d'en avoir», et qui insiste donc sur l'éthos différent de l'homme et du dieu. Si l'on choisit pour le terme de gnômas la traduction de «maximes, pensées sages»⁴¹, on peut préciser la traduction du fragment de la façon suivante: «La manière d'être de l'homme est de ne pas avoir de sages pensées, la divine d'en avoir», en insistant ainsi sur la différence qualitative de la sagesse des hommes et du dieu (cf. fr. 83*). Ces explicitations ne permettent pas cependant de concilier les fr. 78 et 119. De deux choses l'une: ou bien Héraclite se contredit, ou bien c'est le sens de daïmôn, dont les interprètes font un synonyme de théos, qui doit être compris autrement dans le fr. 119.

Pourtant le fr. 79: «L'homme s'entend appeler un enfant devant le daïmôn, comme l'enfant devant l'homme» par la tripartition enfant/homme/daïmôn semble bien quant à lui, plutôt identifier daïmôn et théos: on retrouverait la tripartition singe/homme/dieu (théos) du fr. 83*, encore que ce parallèle ne soit pas concluant, puisque le texte est apocryphe. L'enfant, en grec nêpios, celui qui ne sait pas parler, caractérise au fr. 79 le statut de l'homme comparé à la divinité (daïmôn): l'homme est celui qui ne sait pas parler, qui ne sait pas nommer correctement les choses selon le logos (cf. fr. 2, 50, 108). Ainsi on peut lire ce texte en continuité avec le fr. 78, dont l'affirmation de la divergence du statut de l'homme et du dieu va dans le même sens. Reste alors l'énigme du fr. 119.

Le fr. 101 «Je me cherche», fait d'un côté allusion au statut énigmatique de l'homme et répond de l'autre, à n'en pas douter, à l'injonction du «connais-toi toi-même, et tu connaîtras le monde et les dieux» delphique. Les interprètes insistent justement sur le fait qu'il ne faut pas lire ce texte dans le sens socratique d'une recherche intérieure. Bollack souligne par ailleurs, que l'aoriste

⁴¹ Si ce sont les gnômas, qui semblent être le signe essentiel de la différence entre les hommes et les dieux, il paraît bien difficile d'en préciser le sens exact. Le seul autre emploi héraclitéen (au singulier) se trouve au fr. 41: les traductions données par les interprètes pour gnômè, vont de raison (Diels), pensée (Burnet) à compréhension (to understand: Cherniss), à esprit (Nestle) ou à sens (Snell) (cf. CR, op. cit., p. 247, note 1). Au pluriel, les dictionnaires signalent le sens que nous retenons.

(edizêsamên), ne doit pas être pris comme indiquant un temps passé, mais qu'«il a une valeur paradigmatique que le présent n'aurait pas» (p.288). Ainsi, la recherche n'est pas achevée, Héraclite n'a pas trouvé de réponse à sa propre énigme, pas plus qu'il n'a pu déterminer le statut de l'homme. Sa manière d'être, est celle d'un daïmôn, c'est-à-dire d'un inconnu anonyme. Le sens du fr. 119 ne tomberait alors pas loin de celui du fr. 101: l'homme est une énigme pour l'homme. Si la plupart du temps les hommes se servent encore de catégories précises et discriminatoires, c'est qu'ils n'ont pas admis que «selon le logos, il est sage de reconnaître que toutes choses sont une» (fr. 50). Si notre hypothèse est correcte, on pourrait alors trouver chez Héraclite au moins deux sortes de textes: la première emploierait des structures classificatoires traditionnelles (c'est à elle qu'appartiendraient p. ex. les fr. 78 et 79) et la seconde tenterait de montrer l'unité et la réversibilité de certaines catégories employées de façon trop absolue par les hommes, qui n'ont pas eu connaissance du logos (par ex. fr. 119).

II.2.c.

Le fragment 62, peut se rattacher à la problématique du statut ambigu des termes homme et dieu:

«Immortels, mortels, mortels, immortels; vivant la mort de ceux-ci, de ceux-là mourant la vie.»

D'une construction admirable, ce fragment est un bel exemple de ce que Jaeger appelle de «petites phrases bien frappées», pour caractériser le style d'Héraclite (p. 121). La structure en chiasme (cf. fr. 53) dans la première partie est reprise dans la seconde avec l'opposition vivre la mort (zôntes thanatou)/mourir la vie (bion tethneôtes). L'opposition des hommes et des dieux est placée ici entièrement sous celle de la vie et de la mort (cf. fr. 15). Si le couple immortel/mortel recoupe celui de dieu/homme, il faut cependant préciser qu'il le fait ici sous l'unique aspect de l'opposition vie/mort. Le dieu vit la mort de l'homme pour rester dieu: il est le tueur adoré. L'homme vit dans l'imagination (ou le talent du poète) l'immortalité du dieu, qu'il désigne comme non-mourant, par sa propre mort. «Vivre la mort» et «mourir la vie» sont alors considérés comme deux mouvements faisant partie d'un même processus et qui peu à peu se superposent en s'inversant. Là encore sous l'opposition tranchée entre les hommes et les dieux, marquée par des noms divergeants, se cache une unité plus profonde, qui fait converger dans un même ordre (celui du logos) les mouvements apparemment contraires.

III. *Remarques de synthèse*

Parvenus au terme de notre analyse des «fragments religieux» d'Héraclite, force nous est de constater que cette appellation nous semble difficile à maintenir. Pas plus qu'il ne nous a été possible de dégager chez Héraclite une théologie cohérente (qu'elle soit en accord avec la religion traditionnelle ou «réformatrice»), il ne nous semble possible de parler de «fragments religieux», ce terme impliquant à notre avis la thèse de la présence chez Héraclite d'une réflexion globale et cohérente sur le fait religieux comme tel.

Héraclite nous paraît plutôt choisir dans le monde quotidien qui l'entoure et où les pratiques religieuses jouent un rôle certain, autant d'exemples significatifs pour illustrer sa doctrine du logos. Ce qui est d'habitude compris comme une lecture «critique» des pratiques rituelles (fr. 4, 14, 15) nous a ainsi plutôt semblé devoir être compris comme un appel à suivre la loi du logos, qui permet seul de nommer le plus correctement possible (mais jamais parfaitement) les choses mouvantes. Ainsi, le sage devient le gardien vigilant des représentations correctes (fr. 63) et propose d'abandonner les noms divins traditionnels pour des formules neutres (hen to sophon, fr. 32) plus conformes au logos. Le religieux et le philosophique ne sont pas posés et pensés de manière distincte ou concurrente, mais sont intégrés à l'ordre synthétique du logos.

Au fr. 102, le dieu semble avoir accès à un ordre de valeurs stables, interdit à l'homme, alors que la plupart des autres textes (fr. 30, 62, 67), semblent indiquer le nécessaire dépassement d'une opposition tranchée entre l'homme et le dieu: à l'énigme de la nature véritable du dieu semble répondre l'énigme de la nature véritable de l'homme (fr. 101, 119). Il faut très certainement maintenir cette tension irréductible entre les deux groupes de textes, sans y voir une contradiction: la tension entre les opposés n'est-elle pas caractéristique de bien des textes d'Héraclite (cf. p. ex. fr. 51)?

Ainsi, cette tension ne nous semble ni devoir être imputée à l'état fragmentaire du corpus, ni à l'évolution des idées d'Héraclite, mais bien à la nature même de ses conceptions philosophiques.

Pas plus qu'il ne nous a semblé possible de parler de «théologie» à propos d'Héraclite, il ne nous semble adéquat de décrire sa pensée comme étape décisive de la marche d'une rationalité triomphante, débarrassée enfin du fatras des vieux mythes.