Héraclite

Œuvres

Arvensa Editions

ARVENSA ÉDITIONS

La référence des éditions numériques des oeuvres classiques en langue française

Bénéficiez d'offres privilégiées en vous abonnant à notre lettre d'actualité. Vous serez informé des mises à jour de cette édition et de nos nouvelles publications :

Je m'inscris

Ou rendez-vous sur notre site internet :

www.arvensa.com

ISBN : 9791027300815

Image de couverture : Héraclite, huile sur toile d'Hendrick ter Brugghen, 1628, Rijksmuseum (Amsterdam)

©Arvensa® Editions

NOTE DE L'ÉDITEUR

Il est difficile de parler d'*œuvres complètes* à propos des 139 *fragments* d'Héraclite. Ils sont, cependant, tout ce qui nous reste de ce philosophe présocratique pour qui le monde se crée et s'invente à chaque instant. Tout est fluence.

Les traductions des fragments que nous vous proposons sont celles de John Burnet dans l'*Aurore de la philosophie grecque*. Elles suivent l'ordre établi par Bywater, dans une édition plus ancienne. Nous avons repris aussi les analyses de la doctrine d'Héraclite qu'en fait Burnet dans le même ouvrage.

Un autre résumé de sa pensée par Adrien Zeller dans la *Philosophie des Grecs* complète cette édition.

L'objectif des Éditions Arvensa est de vous faire connaître les œuvres des plus grands auteurs de la littérature classique en langue française à un prix abordable, tout en vous fournissant la meilleure expérience de lecture sur votre liseuse.

Si, malgré tout le soin que nous avons apporté à cet ouvrage, vous notiez quelques erreurs, nous vous serions très reconnaissants de nous les signaler en écrivant à notre Service Qualité :

servicequalite@arvensa.com

Pour toutes autres demandes, contactez :

editions@arvensa.com

Nos publications sont régulièrement enrichies et mises à jour. Si vous souhaitez en être informé, nous vous invitons à vous inscrire sur le site :

www.arvensa.com

Nous remercions aussi tous nos lecteurs qui manifestent leur enthousiasme en l’exprimant à travers leurs commentaires.

Nous vous souhaitons une bonne lecture.

ARVENSA ÉDITIONS

ŒUVRES COMPLÈTES NUMÉRIQUES PUBLIÉES PAR ARVENSA ÉDITIONS

De nouvelles oeuvres viennent régulièrement compléter notre catalogue. Inscrivez-vous à notre lettre d'actualité pour être informé.

Guillaume Apollinaire : Oeuvres majeures
Honoré de Balzac : Oeuvres complètes
Charles Baudelaire : Oeuvres complètes
Henri Bergson : Oeuvres complètes
Chateaubriand : Oeuvres complètes
Pierre Corneille : Oeuvres complètes
Alexandre Dumas : Oeuvres complètes
Esope : Oeuvres complètes
Gustave Flaubert : Oeuvres complètes
Heraclite : Oeuvres
Homère : Oeuvres complètes
Victor Hugo : Oeuvres complètes
Jean de La Fontaine : Oeuvres complètes
Marivaux : Oeuvres complètes
Guy de Maupassant : Oeuvres complètes
Molière : Oeuvres complètes
Montesquieu : Oeuvres complètes
Alfred de Musset : Oeuvres complètes
Friedrich Nietzsche : Oeuvres complètes
Blaise Pascal : Oeuvres complètes
Platon : Oeuvres complètes
Marcel Proust : Oeuvres complètes
Jean racine : Oeuvres complètes

Arthur Rimbaud : Oeuvres complètes
Jean-Jacques Rousseau : Oeuvres complètes
La Comtesse de Ségur : Oeuvres complètes
William Shakespeare : Oeuvres complètes
Spinoza : Oeuvres complètes
Stendhal : Oeuvres complètes
Paul Verlaine : Oeuvres complètes
Jules Verne : Oeuvres complètes
Virgile : Oeuvres complètes
Voltaire : Oeuvres complètes
Emile Zola : Oeuvres complètes

Arvensa Editions
www.arvensa.com

En optant voilà deux mille cinq cents ans pour la description de la réalité telle que nous la livre Parménide, nous avons appris à voir un monde cloué, vissé, fixe, apparemment invariable, docile à nos concepts, nos classifications, nos distinctions, nos divisions, comme en état d'arrestation. « Tout a conspiré à nous mettre en présence d'objets que nous pouvons tenir comme invariables » (Bergson, *La Pensée et le Mouvant*) »

Héraclite, lui, dans sa vision de la fluence, du devenir incessant et toujours renouvelé du Réel, n'a trouvé ses héritiers que bien plus tard dans la physique quantique. Héritiers malheureux puisqu'au lieu de révolutionner notre vision du monde comme l'avait été la leur par la bouleversante confirmation d'une réalité en permanent devenir se créant et s'inventant à chaque instant, ils n'ont pas pu parvenir à changer d'un iota nos habitudes mentales fossilisées.

« Il n'y a pas de matière, il n'y a qu'un tissu de relations » (Niels Bohr). Les seuls fruits qu'aient portés leur branche ont été l'électronique et … l'énergie atomique. Mais l'illuminante révélation que tout n'est que reliance et corrélation n'a pas traversé le rideau de fer de nos consciences. Nous n'avons adopté que les machines et détourné les yeux de la formidable vision d'un monde où l'esprit pré-existe au phénomène et le crée à tout instant. L'Occident une fois encore n'a pas supporté le vertige, le vent du large de ce réel en fusion, du flux jubilatoire de l'élan qui génère l'élan à tout instant. Il n'est que de voir le sort que réserve notre « culture » à ceux qui bougent et transhument sur cette terre : les jeunes, les nomades, les rebelles et les gitans !

Christiane SINGER
Où cours-tu ? Ne sais-tu pas que le ciel est en toi ?
Albin Michel, 2001

LISTE DES TITRES

Héraclite : Oeuvres

ARVENSA ÉDITIONS
NOTE DE L'ÉDITEUR
ŒUVRES COMPLÈTES NUMÉRIQUES PUBLIÉES PAR ARVENSA ÉDITIONS

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE

ANNEXE

LA PHILOSOPHIE DES GRECS

Héraclite : Oeuvres

HÉRACLITE D’ÉPHÈSE

John BURNET
Traduction : Auguste Reymond

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques et suggestions :
editions@arvensa.com
ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com

HÉRACLITE D’ÉPHÈSE

Edition sous la direction de :

Magalie Schwartzerg

Annotations :

John Burnet.

Choix des illustrations :

Marc M.

Ouvrage de référence :

L’Aurore de la philosophie grecque par John Burnet, chapitre III – Héraclite d’Éphèse.

Traduction française : Auguste Reymond (Payot 1919)

©Arvensa® Editions

Héraclite[1]

Table des matières

Liste des abrévations
I – Vie d’Héraclite
II – Son livre
III – Les fragments
Fragment 1.
Fragment 2.
Fragment 3.
Fragment 4.
Fragment 5.
Fragment 6.
Fragment 7.
Fragment 8.
Fragment 9.
Fragment 10.
Fragment 11.
Fragment 12.
Fragment 13.
Fragment 14.
Fragment 15.
Fragment 16.
Fragment 17.
Fragment 18.
Fragment 19.
Fragment 20.
Fragment 21.
Fragment 22.
Fragment 23.
Fragment 24.
Fragment 25.

Fragment 26.
Fragment 27.
Fragment 28.
Fragment 29.
Fragment 30.
Fragment 31.
Fragment 32.
Fragment 33.
Fragment 34.
Fragment 35.
Fragment 36.
Fragment 37.
Fragment 38.
Fragment 39.
Fragment 40.
Fragments 41-42.
Fragment 43.
Fragment 44.
Fragment 45.
Fragment 46.
Fragment 47.
Fragment 48.
Fragment 49.
Fragment 50.
Fragment 51.
Fragment 51 *a*.
Fragment 52.
Fragment 53.
Fragment 54.
Fragment 55.
Fragment 56.
Fragment 57.
Fragment 58.
Fragment 59.
Fragment 60.
Fragment 61.

Fragment 62.
Fragment 64.
Fragment 65.
Fragment 66.
Fragment 67.
Fragment 68.
Fragment 69.
Fragment 70.
Fragment 71.
Fragment 72.
Fragment 73.
Fragments 74-76.
Fragment 77.
Fragment 78.
Fragment 79.
Fragment 80.
Fragment 81.
Fragment 82.
Fragment 83.
Fragment 84.
Fragment 85.
Fragment 86.
Fragments 87-89.
Fragment 90.
Fragment 91 *a*.
Fragment 91 *b*.
Fragment 92.
Fragment 93.
Fragment 94.
Fragment 95.
Fragment 96.
Fragment 97.
Fragments 98-99.
Fragment 100.
Fragment 101.
Fragment 102.

Fragment 103.
Fragment 104.
Fragment 105-107.
Fragments 108-109.
Fragment 110.
Fragment 111.
Fragment 112.
Fragment 113.
Fragment 114.
Fragment 115.
Fragment 116.
Fragment 117.
Fragment 118.
Fragment 119.
Fragment 120.
Fragment 121.
Fragment 122.
Fragment 123.
Fragment 124.
Fragment 125.
Fragment 126.
Fragment 127.
Fragments 129-130.
V – La tradition doxographique.
VI – La découverte d'Héraclite.
VIII – Le feu.
IX – Le flux.
X – Le sentier en haut et le sentier en bas.
XI – Mesure pour mesure.
XII – L'homme.
XIII – *a* : Sommeil et veille.
XIV. – *b* : Vie et mort.
VII – L'un et le multiple
XV – Le jour et l'année.
XVI – La grande année.
XVII – Héraclite enseignait-il une conflagration générale ?

XVIII – Lutte et « harmonie ».
XIX – Corrélation des contraires.
XX – Le sage.
XXI – Théologie.
XXII – Morale d’Héraclite.

Liste des abrévations

Arch. — Archiv für geschichte der Philosophie. Berlin 188-1908

Diels, Dox. — Doxographi graeci. Hermannus Diels. Berlin 1879

D. V. — Die Fragments der Versokratiker, von Hermann Diels, 2ème ed. Berlin 1906.

Gomperz. —

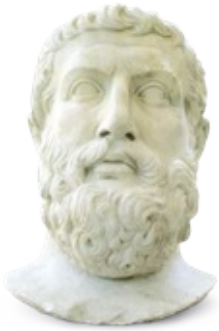
R. P. — H. Ritter et L. Preller. Historia Philosophiae Graecae. Editio octava, quam curavit Eduardus Willmann. Gotha 1898.

Zeller. — Eduard Zeller. Die Philosphie der Griechen, Erster Teil, Füntte Auflage. Leipzig 1892.

D. — Cette abréviation que l’on trouve à la fin de nombreux fragments correspond à leur ordonnancement par Hermann Diels[2].

I – Vie d'Héraclite

Héraclite d'Éphèse, fils de Blyson, « florissait », dit-on, dans la LXIX^e^ Olympiade (504/3-501/0 av. J.-C.)[3], c'est-à-dire juste au milieu du règne de Darius, et plusieurs traditions le mettent en rapport avec ce souverain[4]. Nous verrons que Parménide était placé dans la même Olympiade, quoique pour une autre raison. Il est plus important, toutefois, pour le but que nous nous proposons, de noter que tandis qu'Héraclite parle de Pythagore et de Xénophane au passé, il est à son tour l'objet d'une allusion de Parménide.



[5]

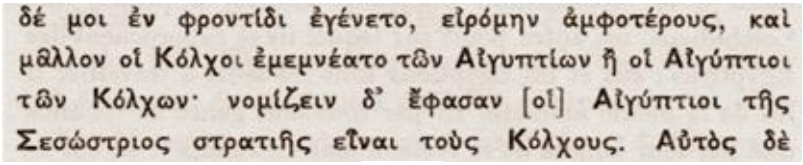
Ces références sont suffisantes pour marquer sa place dans l'histoire de la philosophie. Zeller soutient, il est vrai, qu'il ne peut avoir publié son œuvre qu'après 478, en se fondant sur le fait que l'expulsion de son ami Hermodore, à laquelle il fait allusion dans le fragment 114, ne peut avoir eu lieu avant l'écroulement de la domination perse. S'il en était ainsi, il serait difficile de comprendre comment Parménide pourrait avoir connu les doctrines d'Héraclite ; mais il n'y a assurément aucune difficulté à supposer que les Éphésiens aient banni un

de leurs plus éminents citoyens à l'époque où ils payaient encore le tribut au Grand Roi. Les Perses n'enlevèrent jamais aux cités ioniennes leur autonomie interne, et les lettres apocryphes d'Héraclite montrent que, selon l'opinion reçue, Hermodore fut exilé au cours du règne de Darius[6].

Sotion dit qu'Héraclite fut élève de Xénophane[7], mais cela n'est pas probable, attendu que Xénophane parait avoir quitté pour toujours l'Ionie avant qu'Héraclite fût né. Il est plus vraisemblable qu'il ne fut l'élève de personne, mais il est clair, en même temps, qu'il était au courant de la cosmologie milésienne, et qu'il avait lu les poèmes de Xénophane. Il savait aussi quelque chose des théories enseignées par Pythagore (frg. 17).

De la vie d'Héraclite, en réalité, nous ne savons rien, sauf peut-être qu'il appartenait à l'ancienne maison royale, et qu'il résigna en faveur de son frère la dignité de roi attachée à son nom[8]. L'origine des autres renseignements relatifs à sa vie est tout à fait transparente[9].

II – Son livre


δέ μοι ἐν φροντίδι ἐγένετο, εἰρόμην ἀμφοτέρους, καὶ
μᾶλλον οἱ Κόλχοι ἐμεμνέατο τῶν Αἰγυπτίων ἢ οἱ Αἰγύπτιοι
τῶν Κόλχων· νομίζειν δ' ἔφασαν [οἱ] Αἰγύπτιοι τῆς
Σεσώστριος στρατιῆς εἶναι τοὺς Κόλχους. Αὐτὸς δὲ

[10]

Nous ne connaissons pas le titre de l'œuvre d'Héraclite[11] — si toutefois elle en avait un — et il n'est pas très facile de se faire une idée claire de son contenu. On nous dit qu'elle se divisait en trois discours : un traitant de l'univers, un de politique et un de théologie[12]. Il n'est pas probable que cette division soit due à Héraclite lui-même ; tout ce que nous pouvons inférer de cette indication, c'est que ce livre, de par sa nature, se divisait en ces trois parties quand les commentateurs stoïciens se mirent à en faire leurs éditions.

Le style d'Héraclite est proverbialement énigmatique, et il lui valut, à une date postérieure, le surnom d'« Obscur[13] ». Les fragments relatifs au dieu delphique et à la Sibylle (frg. 11 et 12 = 9 et 92 D.) semblent montrer qu'il avait conscience d'écrire en style oraculaire, et nous avons à nous demander pourquoi il le fit. En premier lieu, c'était la manière du temps[14]. Les événements impressionnants de cette époque et l'influence de la renaissance religieuse faisaient prendre un ton quelque peu prophétique à tous les conducteurs de la pensée. Pindare et Eschyle en usent de même. Ils sentent tous qu'ils sont en quelque mesure inspirés. C'est aussi l'époque des grandes individualités, qui sont portées à la solitude et au dédain. C'était, du moins, le cas d'Héraclite. Si les hommes veulent se donner la peine de creuser pour avoir de l'or, ils peuvent le

trouver (frg. 8 = 22 D.) ; sinon il faut qu'ils se contentent de paille (frg. 51 = 9 D). Telle parait avoir été l'opinion représentée par Théophraste, qui disait que l'obstination d'Héraclite l'avait conduit parfois à des exposés incomplets et contradictoires[15]. Mais c'est là chose très différente de l'obscurité voulue et de la disciplina arcani qu'on lui attribue quelquefois ; si Héraclite ne se détourne jamais de sa voie pour rendre sa pensée claire, il ne la cache pas non plus (frg. 11 = 93 D).

III – Les fragments

[16]

Je donne la traduction des fragments en suivant l'ordre établi par Bywater dans sa magistrale édition[17].

Fragment 1.

Il est sage d'écouter, non pas moi, mais mon verbe, et de confesser que toutes choses sont Un. — R. P. 40[18] ; D[19] 50.

Fragment 2.

Quoique ce verbe[20] soit toujours vrai, les hommes n'en sont pas moins aussi incapables de le comprendre quand ils l'entendent pour la première fois qu'avant de l'avoir entendu. Car, quoique toutes choses se passent conformément à ce verbe, il semble pourtant que les hommes n'en aient aucune expérience, quand ils font des essais, en paroles et en actions, tels que je les expose, divisant chaque chose suivant sa nature et montrant comment elle est en réalité. Mais les autres hommes ne savent pas ce qu'ils font quand ils sont éveillés, de même qu'ils oublient ce qu'ils font pendant leur sommeil. — R.P. 32 ; D 1.

Fragment 3.

Les fous, quand ils entendent, sont comme les sourds ; c'est d'eux que le proverbe témoigne qu'ils sont absents quand ils sont présents. — R. P. 31 *a* ; D 34.

Fragment 4.

Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes, s'ils ont des âmes qui ne comprennent pas leur langage. — R. P. 32 ; D 107.

Fragment 5.

La foule ne prend pas garde aux choses qu'elle rencontre, et elle ne les remarque pas quand on attire son attention sur elles, bien qu'elle s'imagine le faire. — D 17.

Fragment 6.

Ne sachant ni écouter ni parler. — D 19.

Fragment 7.

Si tu n'attends pas l'inattendu, tu ne le trouveras pas, car il est pénible et difficile à trouver[21]. — D 18.

Fragment 8.

Ceux qui cherchent de l'or remuent beaucoup de terre, et n'en trouvent que peu. — R. P. 44 *b* ; D 22.

Fragment 9.

L’ouvrage de référence ne fait pas mention de ce fragment[22].

Fragment 10.

La nature aime à se cacher. — R. P. 34 *f* ; D 123.

Fragment 11.

Le maître à qui appartient l'oracle des Delphes, ni n'exprime ni ne cache sa pensée, mais il la fait voir par un signe.— R P. 30 *a* ; D 93.

Fragment 12.

Et la Sibylle, qui, de ses lèvres délirantes, dit des choses sans joie, sans ornements et sans parfum, atteint par sa voix au-delà de mille années, grâce au Dieu qui est en elle. — R.P.30 *a* ; D 92.

Fragment 13.

Les choses qui peuvent être vues, entendues et apprises sont celles que j'estime le plus. — R. 42 ; D 55.

Fragment 14.

... apportant des témoignages indignes de confiance sur des points contestés. — DV 12 *a* 23.

Fragment 15.

Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles[23]. — R.P. 42 *c* ; D 101 *a*.

Fragment 16.

Le fait d'apprendre beaucoup de choses n'instruit pas l'intelligence ; autrement il aurait instruit Hésiode et Pythagore, ainsi que Xénophane et Hécatée. — R. P. 31. D 40.

Fragment 17.

Pythagore, fils de Mnésarque, poussa les recherches plus loin que tous les autres hommes, et choisissant ces écrits, il revendiqua comme sa propre sagesse ce qui n'était qu'une connaissance de beaucoup de choses et un art de méchanceté[24].— R.P. 31 *a* ; D 129.

Fragment 18.

De tous ceux dont j'ai entendu les discours, il n'en est pas un seul qui soit arrivé à comprendre que In sagesse est séparée de loin. — R.P. 32 *b* ; D 108.

Fragment 19.

La sagesse est une seule chose. Elle consiste à connaître la pensée par laquelle toutes choses sont dirigées par toutes choses. — R. P. 40 ; D 41.

Fragment 20.

Ce monde[25], qui est le même pour tous, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait ; mais il a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure. — R. P. 45[26] ; D 30.

Fragment 21.

Les transformations du feu sont, en tout premier lieu, mer ; et la moitié de la mer est terre, la moitié vent tourbillonnant. — R.P. 35 *b* ; D 31 *a*.

Fragment 22.

Toutes choses sont un échange pour du feu et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises. — R. P. 35 ; D 90.

Fragment 23.

Elle devient mer liquide, et est mesurée avec la même mesure qu'avant de devenir terre[27]. — R. P. 39 ; D 31 *b*.

Fragment 24.

Le feu est manque et excès. — R. P. 36 *a* ; D 65.

Fragment 25.

Le feu vit (du verbe *vivre*) la mort de l'air[28] et l'air vit la mort du feu ; l'eau vit la mort de la terre, la terre celle de l'eau. — R.P. 37 ; D 76.

Fragment 26.

Le feu, dans son progrès, jugera et condamnera toutes choses.— R.P. 30 *a* ; D 66.

Fragment 27.

Comment pourrait-on se cacher de ce qui ne se couche jamais ? — D 16.

Fragment 28.

C'est la foudre qui dirige le cours de toutes choses. — R.P. 35 *b ;* D 64.

Fragment 29.

Le soleil ne franchira pas ses mesures ; s'il le fait, les Érinyes, servantes de la Justice, le découvriront. —R.P. 39 ; D 94.

Fragment 30.

La limite de l'Orient et de l'Occident est l'Ourse ; et à l'opposé de l'Ourse est le domaine du brillant Zeus[29]. — D 120.

Fragment 31.

S'il n'y avait pas de soleil, il ferait nuit, quoi que pussent faire tous les autres astres[30]. — D 99.

Fragment 32.

Le soleil est chaque jour nouveau. — D 6.

Fragment 33.

L’ouvrage de référence ne fait pas mention de ce fragment[31].

Fragment 34.

... les saisons, qui apportent toutes choses. — D 100.

Fragment 35.

Hésiode est le maître de la plupart des hommes. Les hommes pensent qu'il savait beaucoup de choses, lui qui ne connaissait pas le jour ou la nuit. Ils ne font qu'un[32]. — R. P. 39 *b* ; D 57.

Fragment 36.

Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, surabondance et famine ; mais il prend des formes variées, tout de même que le feu, quand il est mélangé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. — R. P. 39 *b* ; D 67.

Fragment 37.

Si toutes choses devenaient fumée, les narines les distingueraient. — D 7.

Fragment 38.

Les âmes sentent dans l'Hadès. — R.P. 46 *d* ; D 98.

Fragment 39.

Les choses froides deviennent chaudes, et ce qui est chaud se refroidit ; ce qui est humide se sèche, et ce qui est desséché devient humide. — D 126.

Fragment 40.

Il se disperse et se rassemble ; il avance et se retire. — D 91.

Fragments 41-42.

Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves ; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. — R. P. 33 ; D 12.

Fragment 43.

Homère avait tort de dire : « Puisse la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes ! » Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'Univers ; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient… — R. P. 34 *d* ; DV 12 *a* 22.

Fragment 44.

La guerre est le père de toutes choses et le roi de toutes choses : de quelques-uns il a fait des dieux, de quelques-uns des hommes ; de quelques-uns des esclaves, de quelques-uns des libres. — R. P. 34 ; D 53.

Fragment 45.

Les hommes ne savent pas comment ce qui varie est d'accord avec soi. Il y a une harmonie de tensions opposées, comme celle de l'arc et de la lyre. — R. P. 34 ; D 51.

Fragment 46.

C'est l'opposé qui est bon pour nous. — D 8.

Fragment 47.

L'harmonie cachée vaut mieux que l'harmonie ouverte. — R. P. 34 ; D 54.

Fragment 48.

Ne conjecturons pas à tort et à travers sur les plus grandes choses. — D 47.

Fragment 49.

Les hommes qui aiment la sagesse doivent, en vérité, être au courant d'une foule de choses. — D 35.

Fragment 50.

Le sentier droit et le sentier courbe que suit le peigne du foulon est un et le même. — D 59.

Fragment 51.

Les ânes aiment mieux avoir de la paille que de l'or. — R. P. 31 *a* ; D 9.

Fragment 51 *a*.

Les bœufs sont heureux quand ils trouvent à manger des vesces amères[33]. — R. P. 48 *b* ; D 51 *a*.

Fragment 52.

L'eau de la mer est la plus pure et la plus impure. Les poissons peuvent la boire et elle leur est salutaire ; elle est imbuvable et funeste aux hommes. — R. P. 47 *c* ; D 61.

Fragment 53.

Les porcs se baignent dans la fange, et les oiseaux de basse-cour dans la poussière. — D 37.

Fragment 54.

... trouver ses délices dans la fange. — D 13.

Fragment 55.

Toute hôte est poussée au pâturage par des coups[34]. — D 11.

Fragment 56.

Identique au n° 45. — D 89.

Fragment 57.

Bien et mal sont tout un. R. P. 47 *c* ; — D 58.

Fragment 58.

Les médecins qui coupent, brillent, percent et torturent les malades demandent pour cela un salaire qu'ils ne méritent pas de recevoir. R. P. 47 *c* ; — D. 58.

Fragment 59.

Les couples sont des choses entières et des choses non entières, ce qui est réuni et ce qui est désuni, l'harmonieux et le discordant. L'Un est composé de toutes choses, et toutes choses sortent de l'Un[35]. — D 10.

Fragment 60.

Les hommes n'auraient pas connu le nom de la Justice si ces choses n'étaient pas[36]. — D 23.

Fragment 61.

Pour Dieu, toutes choses sont justes, et bonnes et droites, mais les hommes tiennent certaines choses pour mauvaises et certaines pour droites. — R. P. 45 ; D 102.

Fragment 62.

Nous devons savoir que la guerre est commune à tous, et que la lutte est justice, et que toutes choses naissent et périssent (?) par la lutte. — D 80.

Fragment 64.

Toutes les choses que nous voyons étant éveillés sont mort[37], de même que toutes celles que nous voyons étant assoupis sont sommeil[38]. — R. P. 42 *c* ; D 21.

Fragment 65.

Le sage est un, seulement. Il ne veut pas et veut être appelé du nom de Zeus. — R. P. 40 ; D 32.

vFragment 66.

L'arc est appelé vie, mais son œuvre est mort. — R. P. 49 *a* ; D 38.

Fragment 67.

Les mortels sont immortels et les immortels sont mortels, l'un vivant la mort de l'autre et mourant la vie de l'autre. — R. P. 46 ; D 62.

Fragment 68.

Car c'est la mort pour les âmes que de devenir eau, et mort pour l'eau que de devenir terre. Mais l'eau vient de la terre, et de l'eau l'âme. — R. P. 38 ; D. 36.

Fragment 69.

Le chemin en haut et le chemin en bas sont un et le même. — R. P. 36 *d* ; D 60.

Fragment 70.

Dans la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent. — D 103.

Fragment 71.

Tu ne trouveras pas les limites de l'âme, quelle que soit la direction dans laquelle tu voyages, si profonde en est la mesure[39]. — R. P. 41 *d* ; D 115.

Fragment 72.

C'est plaisir pour les âmes de devenir humides. — R. P. 46 *c* ; D. 77.

Fragment 73.

Quand un homme est ivre, il est conduit par un jeune garçon sans barbe ; il trébuche, ne sachant où il marche, parce que son âme est humide. — R. P. 42 ; D 117.

Fragments 74-76.

L'âme sèche est la plus sage et la meilleure[40]. — R. P. 42 ; D 118.

Fragment 77.

L'homme est allumé et éteint comme une lumière pendant la nuit. — D 26.

Fragment 78.

Et c'est la même chose en nous, ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux ; les premiers sont changés de place et deviennent les derniers, et les derniers, à leur tour, sont changés de place et deviennent les premiers. — R. P. 47 ; D 88.

Fragment 79.

Le temps est un enfant jouant aux dames ; la puissance royale est celle d'un enfant. — R. P. 40 *a* ; D 52.

Fragment 80.

Je me suis cherché moi-même. — R. P. 48 ; D 101.

Fragment 81.

Nous descendons et ne descendons pas dans les mêmes fleuves ; nous sommes et ne sommes pas. R. P. 33 *a* ; — D 12.

Fragment 82.

C'est une fatigue de travailler pour les mêmes maîtres et d'être gouverné par eux. — D 89 *b*.

Fragment 83.

Il se repose par le changement. — D 89 *a*.

Fragment 84.

Même la bière se décompose si elle n'est pas remuée. — D 125.

Fragment 85.

Il vaut mieux jeter des cadavres que du fumier. D 96.

Fragment 86.

Quand ils naissent, ils désirent vivre et subir leur destinée — ou plutôt jouir du repos — et ils laissent après eux des enfants pour qu'ils subissent à leur tour leur destinée. — D 20.

Fragments 87-89.

Un homme peut être grand-père à trente ans. — DV 12 A 19.

Fragment 90.

Ceux qui dorment sont des compagnons de travail... — D 75.

Fragment 91 *a*.

La pensée est commune à tous. — D 113.

Fragment 91 *b*.

Ceux qui parlent avec intelligence doivent tenir ferme à ce qui est commun à tous, de même qu'une cité tient ferme à sa loi, et même plus fortement. Car toutes les lois humaines sont nourries par la seule loi divine. Elle prévaut autant qu'elle le veut, et suffit à toutes choses, sans même s'épuiser. — R. P. 43 ; D 119.

Fragment 92.

Ainsi nous devons suivre le commun[41], et cependant la plupart vivent comme s'ils avaient une sagesse à eux. — R. P. 44 ; D 2.

Fragment 93.

Ils sont étrangers aux choses avec lesquelles ils ont un commerce constant[42]. — R. P. 32 *b* ; D 72.

Fragment 94.

Il ne vaut rien d'agir et de parler comme gens endormis. — D. 73.

Fragment 95.

Ceux qui veillent ont un monde commun, mais ceux qui dorment se détournent chacun dans son monde particulier. — D 89.

Fragment 96.

La voie de l'homme n'a pas de sagesse, mais bien celle de Dieu. — R. P. 45 ; D 78.

Fragment 97.

L'homme est appelé par Dieu petit enfant, tout comme un enfant par un homme. — R. P. 45 ; D 79.

Fragments 98-99.

L'homme le plus sage, comparé à Dieu, est un singe, de même que le plus beau singe est laid, comparé à l'homme. — D 83, 82.

Fragment 100.

Le peuple doit combattre pour sa loi comme pour ses murailles. — R. P. 43 *b* ; D 99.

Fragment 101.

De plus grandes morts gagnent de plus grandes portions. — R.P. 49 *a* ; D 25.

Fragment 102.

Les dieux et les hommes honorent ceux qui tombent dans la bataille. — R. P. 49 *a* ; D 24.

Fragment 103.

Le dérèglement doit être éteint, plus encore qu'une maison en feu. — R. P. 49 *a* ; D 43.

Fragment 104.

Il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir tout ce qu'ils désirent. C'est la maladie qui rend la santé agréable ; mal, bien ; faim, satiété ; fatigue, repos. — R. P. 48 *b* ; D 101,111.

Fragment 105-107.

Il est dur de combattre avec les désirs de son propre cœur[43]. Tout ce qu'il aspire à obtenir, il le recherche aux dépens de l'âme. — R. P. 49 *a* ; D 85, 116,112.

Fragments 108-109.

Le mieux est de cacher la folie ; mais cela est difficile au moment où l'on s'abandonne auprès des coupes. — D 109, 95.

Fragment 110.

Et c'est une loi, aussi, d'obéir au conseil d'un seul. — R. P. 49 *a* ; D 33.

Fragment 111.

Car quelle pensée ou quelle sagesse ont-ils ? Ils suivent les poètes et prennent la foule pour maîtresse, ne sachant pas qu'il y a beaucoup de méchants et peu de bons. Car même les meilleurs d'entre eux choisissent une seule chose de préférence à toutes les autres, une gloire immortelle parmi les mortels, tandis que la plupart se gavent de nourriture comme des bêtes[44]. — R. P. 31 *a* ; D 104,29.

Fragment 112.

À Priène vivait Bias, fils de Teutamas, qui est de plus de considération que les autres. (Il disait : « La plupart des hommes sont mauvais. ») — D 39.

Fragment 113.

Un seul est dix mille pour moi, s'il est le meilleur. — R. P. 31 *a* ; D 49.

Fragment 114.

Les Éphésiens feraient bien de se pendre, homme par homme, et d'abandonner la ville à des jeunes gens sans barbe, car ils ont chassé Hermodore, le meilleur homme qui fût jamais parmi eux, en disant : « Nous ne voulons parmi nous personne qui soit le meilleur ; s'il en est un de tel, qu'il s'en aille ailleurs et parmi d'autres gens. » — R. P. 29 *b* ; D 121.

Fragment 115.

Les chiens aboient après tous ceux qu'ils ne connaissent pas. — R.P. 31 *a* ; D 97.

Fragment 116.

... (Le Sage) n'est pas reconnu, parce que les hommes manquent de foi. — D 86.

Fragment 117.

Le fou s'agite à chaque mot. — R. P. 44 *b* ; D 87.

Fragment 118.

Le plus estimé d'entre eux ne connaît que des contes ; mais en vérité la justice atteindra les artisans de mensonges et les faux témoins. — D 28.

Fragment 119.

Homère devrait être banni des concours et fouetté, et Archiloque pareillement. — R. P. 31 ; D 42.

Fragment 120.

Un jour est pareil à tout autre. — D 106.

Fragment 121.

Le caractère de l'homme est sa destinée. — D 119.

Fragment 122.

Quand les hommes meurent, des choses les attendent, qu'ils ne prévoient pas et auxquelles ils ne songent pas. — R.P. 46 *d* ; D 27.

Fragment 123.

... [45]qu'ils s'élèvent et deviennent les vigilants gardiens des vivants et des morts. — R. P. 46 *d* ; D 63.

Fragment 124.

Noctambules, mages, prêtres de Bakchos et prêtresses des pressoirs ; trafiquants de mystères… — D 14 *a*.

Fragment 125.

Les mystères pratiqués parmi les hommes sont des mystères profanes. — R. P. 48 ; D 14 *b*.

Fragment 126.

Et ils adressent des prières à ces images, comme si un homme voulait parler avec la maison d'un homme, ne sachant pas ce que sont les dieux ou les héros. — R. P. 49 *a* ; D 5.

Fragment 127.

Car si ce n'était pas en l'honneur de Dionysos qu'ils faisaient une procession et chantaient le honteux hymne phallique, ils agiraient de la manière la plus éhontée. Mais Hadès est le même que Dionysos, en l'honneur de qui ils tombent en démence et célèbrent la fête des pressoirs. — R. P. 49 ; D 15.

Fragments 129-130.

C'est en vain qu'ils se purifient en se souillant de sang, tout comme si un homme qui eût marché dans la fange voulait se laver les pieds dans la fange. Un homme qui le verrait agir ainsi le tiendrait pour dément. — R. P. 49 *a* ; D 68, 5.

V – La tradition doxographique

On voit que quelques-uns de ces fragments sont loin d'être clairs, et il en est dans le nombre dont le sens ne sera jamais retrouvé. Nous nous adressons naturellement aux doxographes pour en avoir la clef ; mais le mauvais sort a voulu qu'ils soient beaucoup moins instructifs en ce qui concerne Héraclite qu'en d'autres cas. En fait, nous avons à lutter contre deux grandes difficultés. La première est l'exceptionnelle pauvreté de la tradition doxographique[46] elle-même. Hippolyte, chez qui nous trouvons généralement un compte-rendu assez exact de ce que Théophraste a réellement dit, tira les matériaux de ses quatre premiers chapitres — qui traitent de Thalès, de Pythagore, d'Héraclite et d'Empédocle — non pas de l'excellent abrégé dont il se servit plus tard, mais d'un compendium biographique[47] qui consistait pour la plus grande partie en anecdotes et en apophtegmes apocryphes. En outre, il s'appuyait sur un auteur de Successions qui tenait Héraclite et Empédocle pour des Pythagoriciens. Aussi les place-t-il l'un à

côté de l'autre, et fait-il de leurs doctrines un mélange désespérant. Le trait d'union entre Héraclite et les Pythagoriciens était Hippasos de Métaponte, dans le système duquel, nous le savons, le feu jouait un rôle important. Théophraste, après Aristote, avait parlé de l'un et de l'autre dans la même phrase, et cela suffit pour engager les écrivains des *Successions* dans une fausse voie[48]. Nous sommes donc forcés de recourir à la plus détaillée des deux analyses que nous donne Diogène des opinions d'Héraclite[49], analyse qui remonte aux *Vetusta Placita* et est, par bonheur, assez complète et exacte. Toutes nos autres sources sont plus ou moins teintées.

La seconde difficulté qui s'offre à nous est encore plus sérieuse, si possible. La plupart des commentateurs d'Héraclite mentionnés dans Diogène étaient Stoïciens[50] et il est certain que leurs paraphrases ont été prises parfois pour l'original. Or les Stoïciens avaient pour le philosophe d'Éphèse une estime particulière, et cherchaient à l’interpréter autant que possible dans le sens de leur propre système. De plus, ils aimaient à « accommoder[51]« les vues des anciens penseurs aux leurs propres, et ce fait eut de sérieuses conséquences. Les théories stoïciennes sont constamment attribuées à Héraclite par nos autorités, et les fragments mêmes sont adultérés par des bribes de terminologie stoïcienne.

VI – La découverte d’Héraclite

[52]

Héraclite regarde avec mépris non seulement le troupeau humain, mais tous ceux qui, avant lui, ont étudié la nature. Cela ne peut signifier qu'une chose, c'est qu'il croyait lui-même s'être rendu compte de quelque vérité non encore reconnue, quoiqu'elle brillât, pour ainsi dire, aux yeux des hommes (frg. 93 ; 72 D). Évidemment donc, si nous voulons pénétrer au point central de son enseignement, nous devons essayer de découvrir à quoi il pensait quand il dénonçait ainsi la sottise et l'ignorance humaines[53]. La réponse semble nous être fournie par les fragments 18 et 45 (108 et 51 D). Nous en inférons que la vérité jusqu'alors ignorée, c'est que les nombreuses choses apparemment indépendantes les unes des autres et en conflit les unes avec les autres dont nous avons connaissance, sont en réalité unes, et que, d'autre part, cette unité est aussi multiple. La « lutte des contraires » est en réalité une « harmonie ». Il suit de là que la sagesse n'est pas la connaissance de nombreuses choses, mais la perception de l'unité qui se cache sous les contraires en lutte. Que ce fût là vraiment la pensée

fondamentale d'Héraclite, Philon l'atteste. « Car, dit-il, ce qui est fait de deux contraires est un ; et si l'Un est divisé, les contraires sont mis au jour. N'est-ce pas là justement ce que les Grecs disent que leur grand et très célèbre Héraclite mettait en tête de sa philosophie, comme la résumant toute, et de quoi il se vantait comme d'une découverte nouvelle[54] ? » Nous allons prendre un à un les éléments de cette théorie et voir comment ils doivent être compris.

VIII – Le feu

[55]

Tout cela l'obligeait à chercher une nouvelle substance primaire. Il ne lui fallait pas seulement une chose d'où il fût concevable que le monde diversifié que nous connaissons peut être fait, ou duquel les opposés pussent sortir par « séparation », mais une chosequi, de par sa propre nature, pût se changer en n'importe quelle autre, et en laquelle n'importe quelle autre pût se changer. Cette chose, il la trouva dans le feu, et il est facile de se rendre compte pourquoi, si nous considérons le phénomène de la combustion, tel qu'il apparaît même au premier venu. La quantité de feu, dans une flamme qui brûle tranquillement, parait rester la même ; la flamme semble être ce que nous appelons une « chose ». Et pourtant la substance dont elle est faite change continuellement. Elle se transforme toujours en fumée, et sa place est toujours prise par l'afflux du combustible qui la nourrit. C'est là justement ce qu'il nous faut. Si nous considérons le monde comme « un feu toujours vivant » (frg. 20), nous pouvons comprendre comment il devient sans cesse toutes choses, tandis que toutes, choses

reviennent sans cesse à lui[56].

IX – Le flux

[57]

Ceci amène nécessairement à considérer d'une certaine manière le changement et le mouvement du monde. Le feu brûle continuellement et sans interruption. Il consomme donc sans cesse du combustible et donne sans cesse naissance à de la fumée. Toute chose, ou bien monte pour servir de combustible, ou descend après avoir alimenté la flamme. Il s'en suit que l'ensemble de la réalité est pareil à un fleuve qui coule perpétuellement, et que rien n'est jamais un seul instant en repos. La substance des choses que nous voyons est en proie à un changement incessant. Au moment même où nous les regardons, une partie de la matière dont elles sont composées a déjà passé en quelque chose d'autre, et une matière fraîche a pénétré en elles, venant d'une autre source. Cette théorie est habituellement résumée d'une manière assez exacte dans la formule : « Toutes choses s'écoulent », quoique, par un singulier hasard, on ne puisse prouver que ce soit là une citation d'Héraclite. Platon, toutefois, exprime l'idée très clairement. « Rien n'est jamais, tout est dans le devenir » ; « toutes choses sont en mouvement comme des fleuves » ; « toutes choses passent, et rien ne demeure » ; « Héraclite dit quelque part que

toutes choses passent et que rien ne demeure ; et comparant les choses au cours d'une rivière, il dit qu'on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve » (Cf. frg. 41 ; 12 D), — tels sont les termes dans lesquels il décrit le système. Et Aristote dit la même chose : « Toutes choses sont en mouvement » ; « rien n'est stable[58]. » Héraclite soutenait, en fait, que n'importe quelle chose donnée, quoique stable en apparence, n'était qu'une section du fleuve, et que la matière dont elle était composée n'était jamais la même dans deux moments consécutifs quelconques. Nous allons voir comment il concevait la marche de ce processus ; en attendant, nous ferons remarquer que l'idée n'était pas entièrement nouvelle, et qu'elle ne constitue guère le point central du système d'Héraclite. Les Milésiens soutenaient une opinion analogue. Tout au plus, le flux d'Héraclite était-il plus incessant et plus universel.

X – Le sentier en haut et le sentier en bas

[59]

Héraclite parait avoir développé les détails du flux perpétuel en se reportant aux théories d'Anaximène. Il est improbable, cependant, qu'il expliquât les transformations de la matière par la raréfaction et la condensation[60]. Théophraste donnait, semble-t-il, à entendre que l'Éphésien le faisait, mais il reconnaissait que ce n'était nullement clair. Le passage de Diogène que nous allons citer a fidèlement reproduit cette appréciation. Dans les fragments, en tous cas, nous ne trouvons rien sur la raréfaction et la condensation. L'expression employée est « échange » (frg. 22 ; 90 D) ; et elle est certainement très bien choisie pour désigner ce qui arrive quand le feu dégage de la fumée, et absorbe en échange du combustible.

Nous avons fait remarquer qu'à défaut d'Hippolyte, notre meilleure analyse de la doxographie théophrastique d'Héraclite est la plus développée des deux que nous donne Diogène Laërce. En voici la traduction :

Ses opinions sur des points particuliers sont les suivantes :
Il soutenait que le feu était l'élément, et que toutes choses étaient un échange du feu, produit par condensation et raréfaction. Mais il n'explique rien clairement. Toutes choses seraient produites en opposition les unes aux autres, et toutes choses seraient un écoulement comme un fleuve.
Le tout est fini, et le monde est un. Il naît du feu et est de nouveau consumé par le feu, alternativement à travers toute l'éternité, suivant certains cycles. Ceci arrive conformément au destin. Ce qui conduit à la naissance des opposés est appelé Guerre et Lutte ; ce qui conduit à la conflagration finale est Concorde et Paix.
Il appelait changement le chemin en haut et en bas, et soutenait que le monde vient à l'existence en vertu de cela. Quand le feu est condensé, il devient humide, et quand il est comprimé, il se transforme en eau ; l'eau, étant congelée, se transforme en terre, et c'est là ce qu'il appelle le chemin en bas. Puis la terre se liquéfie de nouveau, et d'elle naît l'eau, et de celle-ci tout le reste ; car il rapporte presque chaque chose à l'évaporation de la mer. C'est le chemin en haut. R. P. 36.
Il soutenait aussi que les exhalaisons naissaient à la fois de la mer et de la terre, quelques-unes claires et pures, d'autres sombres. Le feu était nourri par les claires, et l'humidité par les autres.
Il ne s'explique pas très clairement sur la nature de ce qui entoure le monde. Il soutenait toutefois qu'il y avait en lui des auges dont les faces concaves étaient tournées de notre côté, et dans lesquelles les exhalaisons claires étaient réunies et produisaient des flammes. Celles-ci sont les corps célestes.
La flamme du soleil est la plus claire et la plus chaude, car les autres corps célestes sont plus éloignés de la terre, et pour cette raison donnent moins de lumière et de chaleur. La lune, d'autre part, est plus rapprochée de la terre, mais elle se meut à travers une région impure. Le soleil se meut dans une région claire et sans mélange, et en même temps est juste à la distance convenable de nous. C'est pourquoi il donne plus de chaleur et de lumière. Les éclipses du soleil et de la lune sont dues au fait que les auges se tournent du côté d'en haut, tandis que les phases mensuelles de la lune sont produites par une révolution graduelle de son auge.
Jour et nuit ; mois, saisons et années ; pluies et vents, et choses analogues sont dues aux diverses exhalaisons. L'exhalaison claire, quand elle s'allume dans le cercle du soleil, produit le jour, et la prépondérance de l'exhalaison opposée produit la nuit. L'accroissement de chaleur provenant de l'exhalaison claire produit l'été, et la prépondérance de l'humidité provenant de l'exhalaison sombre produit l'hiver. C'est en conformité avec ceci qu'il assigne les causes des autres choses.
Quant à la terre, il ne donne aucune indication claire sur sa nature, pas plus qu'il ne le fait sur celle des auges.
Telles étaient donc ses opinions. H. P. 39 *b*.

Il est évident que si nous pouvons nous fier à ce passage, on ne saurait s'en exagérer la valeur ; et que nous le puissions, en somme, cela ressort du fait qu'il suit exactement l'ordre des matières adopté par toutes les doxographies dérivées du grand ouvrage de Théophraste. D'abord, nous avons la substance primaire, puis le monde, puis les corps célestes, et enfin les phénomènes météorologiques. Nous concluons donc qu'il peut

être tenu pour authentique, à l'exception : premièrement, de la conjecture probablement erronée de Théophraste que nous avons mentionnée plus haut sur la raréfaction et la condensation, et, secondement, de quelques traces d'interprétation stoïcienne, qui viennent des *Vetusta Placita.*

Considérons les détails de la théorie. Le feu pur, nous dit-on, se trouve essentiellement dans le soleil. Celui-ci, de même que les autres corps célestes, est une auge ou peut être une sorte de barque ; sa face concave, où se réunissent et brûlent les exhalaisons claires de la mer, est tournée de notre côté. Comment le feu du soleil passe-t-il en d'autres formes ? Si nous consultons les fragments qui traitent du chemin en bas, nous trouvons que la première transformation qu'il subit est celle qui le fait devenir mer, et, de plus, nous apprenons que la moitié de la mer est terre et l'autre moitié (frg. 21 ; 31 *a* D).

Nous verrons tout à l'heure la pleine signification de cette phrase ; il nous faut d'abord établir la signification d’un mot-clef. Nombre de théories ont été mises en avant sur ce sujet ; mais, à ma connaissance, personne[61] n'a encore proposé de prendre ce mot dans le sens qu'il a partout ailleurs, c'est-à-dire celui d'ouragan accompagné d'une trombe enflammée[62]. Et, cependant, c'est là sûrement la chose requise ici. Il est amplement attesté qu'Héraclite expliquait le passage de la mer au feu par le moyen d'évaporations claires ; et il nous faut une explication météorologique analogue du retour du feu à l'eau. Il nous faut, en fait, une chose qui représente également la fumée produite par la combustion du soleil, et l'état immédiat entre le feu et l'eau. Qu'est-ce qui répondrait mieux à ce but qu'une trombe enflammée ? Elle ressemble assez à la fumée pour être tenue pour le produit de la combustion du soleil, et elle descend certainement sous forme d'eau. Et cette interprétation acquiert en fait la certitude si nous la rapprochons de l'exposé que fait Aétius de la théorie héraclitique ? Ils étaient dus, nous dit-il, « à l'embrasement et à l'extinction de nuages[63] ». En d'autres termes, la vapeur claire, après s'être enflammée dans la coque du soleil et s'être de nouveau éteinte, réapparaît sous forme de

nuée d'orage sombre et enflammée, et se transforme une fois de plus en mer. Au stade suivant, nous voyons l'eau passer continuellement à l'état de terre. Nous sommes déjà familiarisés avec cette idée (§ 10), et nous n'avons pas besoin d'en dire davantage sur ce sujet. Revenant au « chemin en haut », nous voyons que la terre se liquéfie dans la même proportion que la mer devient terre, de sorte que la mer est « toujours mesurée avec la même mesure » (frg. 23 ; 31 *b* D). Pour une moitié, elle est terre, et pour une moitié elle est mer. Cela doit signifier qu'à n'importe quel moment donné, la moitié de la mer s'engage dans le chemin en bas, après avoir été nuée orageuse enflammée, et que l'autre moitié prend celui d'en haut, immédiatement après avoir été terre. Dans la proportion où la mer est augmentée par la pluie, l'eau se transforme eu terre ; dans la proportion où elle est diminuée par l'évaporation, elle est nourrie par la terre. Enfin, l'ignition, dans la coque du soleil, de la vapeur claire sortie de la mer, complète le cercle du « chemin en haut et du chemin en bas ».

XI – Mesure pour mesure

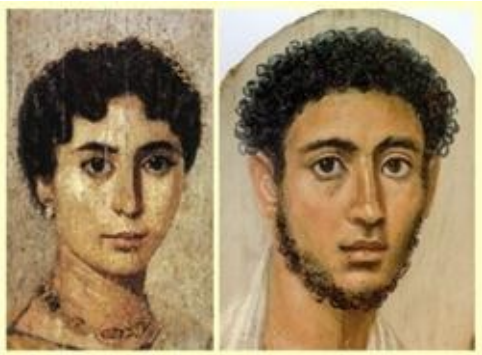
[64]

La question se pose maintenant de savoir comment il se fait qu'en dépit de ce flux constant, les choses nous apparaissent relativement stables. À cette question, Héraclite répondait que, grâce à l'observation des « mesures », et en vertu de celles-ci, la masse agrégée de chaque forme de matière demeure la même dans ce long circuit, quoique la substance dont elle est formée change constamment. Certaines « mesures » du « feu toujours vivant » sont toujours en train de s'allumer, tandis que des « mesures » égales s'éteignent sans cesse (frg. 20 ; 30 D) ; et ces mesures, le soleil ne les excédera pas. Toutes choses sont « échangées » contre le feu, et le feu contre toutes choses (frg. 22), et cela implique que pour chaque chose qu'il prend, le feu en rend autant. « Le soleil n'excédera pas ses mesures » (frg. 29 ; 94 D).

Et cependant les « mesures » ne doivent pas être regardées comme absolument fixes. Le passage de Diogène cité plus haut nous apprend que Théophraste parlait d'une prépondérance alternante des exhalaisons claires et des sombres, et Aristote parle d'Héraclite comme expliquant toutes choses par

l'évaporation[65]. C'est de cette manière, en particulier, qu'il rendait compte de l'alternance du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver. En outre, dans un passage du traité pseudo-hippocratique, qui est presque certainement d'origine héraclitique[66], il est question d'une « avance du feu et de l'eau », en relation avec le jour et la nuit, et avec le cours du soleil et de la lune. Enfin dans le frg. 26 (66 D), nous lisons que le feu « avance ». Tous ces faits paraissent intimement liés. Nous devons donc essayer de voir si, dans les autres fragments, il n'y a rien qui se rapporte à ce sujet.

XII – L’homme



[67]

Pour étudier cette avance alternante du feu et de l'eau, il convient de partir du microcosme. Nous possédons des informations plus précises sur les deux exhalaisons dans l'homme que sur les processus analogues dans l'univers, et il semble qu'Héraclite lui-même expliquait l'univers par l'homme plutôt que l'homme par l'univers. D'un passage bien connu d'Aristote, il ressort que l'âme est identique à l'exhalaison sèche, et cela est pleinement confirmé par les fragments. L'homme est fait de trois choses : feu, eau et terre. Mais tout comme, dans le macrocosme, le feu est identifié avec la seule sagesse, dans le microcosme, le feu seul est conscient. Quand il a quitté le corps, ce qui reste, la terre et l'eau, est absolument sans valeur (frg. 85 ; 96 D). Naturellement, le feu qui anime l'homme est sujet au « chemin en haut et au chemin en bas »[68], exactement comme le feu du monde.

Cette phrase évidemment héraclitique nous a été conservée : « Toutes choses, tant les humaines que les divines, passent en haut et en bas par le fait des échanges. » Nous sommes en flux perpétuel aussi bien que n'importe quoi d'autre dans le monde.

Nous sommes et ne sommes pas les mêmes pendant deux instants consécutifs (frg. 81 ; 12 D). En nous, le feu devient perpétuellement eau, et l'eau terre ; mais, comme le processus contraire se poursuit en même temps, nous paraissons rester les mêmes[69].

XIII – *a* : Sommeil et veille

[70]

Mais ce n'est pas tout. L'homme est sujet à une certaine oscillation dans ses « mesures » de feu et d'eau, et cela donne naissance aux alternatives de sommeil et de veille, de vie et de mort. Le *passage classique* sur ce sujet est un passage de Sextus Empiricus, qui reproduit l'analyse de la psychologie héraclitique donnée par Énésidème (un sceptique, circa 80-50 av. J.-C.)[71]. En voici la teneur (H. P. 41 ; DV 12 A 16) :

Le philosophe naturaliste est d'avis que ce qui nous entoure est rationnel et doué de conscience. Selon Héraclite, quand nous aspirons cette raison divine par la respiration, nous devenons des êtres raisonnables. Dans le sommeil, nous oublions, mais à notre réveil, nous redevenons conscients. Car dans le sommeil, quand les ouvertures des sens se ferment, l'esprit qui est en nous est coupé du contact avec ce qui nous entoure, et seule est conservée notre relation avec lui par la respiration comme une sorte de racine (de laquelle le reste peut sortir à nouveau) ; et quand il est ainsi séparé, il perd la faculté de mémoire qu'il avait auparavant. Mais quand nous nous

réveillons, il regarde à travers les ouvertures des sens comme à travers des fenêtres, et, se réunissant à l'esprit qui l'entoure, il reprend la faculté de la raison. De même, alors, que des charbons qui changent et deviennent ardents quand on les approche du feu, et s'éteignent quand on les en éloigne, la partie de l'esprit environnant qui séjourne dans notre corps perd sa raison quand elle en est coupée, et pareillement elle reprend une nature semblable à celle du tout quand le contact est établi à travers le plus grand nombre d'ouvertures.

Dans ce passage, il y a évidemment un abondant mélange d'expressions postérieures et d'idées plus récentes. En particulier, l'identification de « ce qui nous entoure » avec l'air ne peut pas être d'Héraclite, car Héraclite ne peut rien avoir connu de l'air, qui, de son temps, était regardé comme une forme de l'eau (§ 27). La mention des pores ou ouvertures des sens lui est probablement étrangère aussi, car la théorie des pores est due à Alcméon (§ 96). Enfin, la distinction entre l'esprit et le corps est beaucoup trop nettement tirée. D'autre part, le rôle important assigné à la respiration peut très bien être héraclitique, car nous l'avons déjà rencontré chez Anaximène. Et il est difficile de ne pas croire à l'authenticité de l'excellente comparaison de l'esprit avec les charbons qui brûlent quand on les approche du feu (cf. frg. 77 ; 26 D). La vraie doctrine d'Héraclite était sans doute que le sommeil était produit par l'empiétement des exhalaisons humides et sombres de l'eau que renferme le corps, empiétement qui fait que le feu se ralentit. Dans le sommeil, nous perdons le contact avec le leu du monde, qui est commun à tous, et nous nous retirons dans un monde à nous (frg. 95 ; 89 D). Dans une âme où le feu et l'eau sont également balancés, l'équilibre est rétabli le matin par une avance égale de l'exhalaison claire.

XIV. – *b :* Vie et mort

[72]

Mais, dans aucune âme, le feu et l'eau ne sont également balancés pour longtemps. L'un ou l'autre acquiert la prédominance, et le résultat, dans l'un ou l'autre cas, est la mort. Examinons successivement chacun de ces cas. C'est, nous le savons, la mort pour les âmes de devenir eau (frg. 68 ;36 D) ; et c'est justement ce qui arrive aux âmes qui recherchent le plaisir. Car le plaisir est une mouillure de l'âme (frg. 72 ; 77 D), comme on peut le voir par l'exemple de l'homme ivre, lequel, en le poursuivant, a mouillé la sienne à tel point qu'il ne sait pas où il va (frg. 73 ; 117 D). Même quand on se laisse aller honnêtement à la jouissance des coupes, il est plus difficile de cacher sa folie qu'en d'autres temps (frg. 108 ; 95 D). C'est pourquoi il est si nécessaire pour nous de réprimer le dérèglement (frg. 103 ; 43 D) ; car quel que soit le désir qui s'empare de notre cœur, celui-ci le poursuit au prix de la vie, c'est-à-dire du feu qui est en nous (frg. 105 ; 85 D). Voyons maintenant l'autre cas. L'âme sèche, celle qui renferme le moins d'humidité, est la meilleure (frg.74 ; 118 D) ; mais la prépondérance du feu cause la mort aussi bien que celle de

l'eau. C'est une mort très différente, cependant, et elle assure de « plus grandes portions » à ceux qui en meurent (frg. 101 ; 25 D). Ceux qui tombent dans la bataille partagent apparemment leur sort (frg. 102 ; 24 D). Nous n'avons aucun fragment qui nous dise directement en quoi consiste ce sort, mais le groupe de déclarations que nous allons examiner ne laisse que peu de doutes à cet égard. Ceux qui meurent de la mort du feu et non de la mort de l'eau deviennent, en fait, des dieux, mais non au sens dans lequel la seule sagesse est dieu. Il est probable que le fragment corrompu 123 (63 D) se rapporte à ce sort inattendu (frg. 122 ; 27 D) qui attend les hommes quand ils meurent.

De plus, si l'été et l'hiver sont un et se reproduisent nécessairement l'un l'autre par leur « tension opposée », il en est de même de la vie et de la mort. Elles aussi sont une, nous dit Héraclite, et une aussi la jeunesse et le grand âge (frg. 78 ; 88 D). Il s'ensuit que l'âme doit être tantôt vivante et tantôt morte ; qu'elle ne se transforme en feu ou en eau, selon les circonstances, que pour recommencer une fois de plus son incessant voyage en haut et en bas. L'âme qui est morte d'excès d'humidité descend sur la terre ; mais de la terre se forme de l'eau, et de l'eau s'exhale une fois encore une âme (frg. 68 ; 60 D). C'est également ainsi (frg. 67 ; 62 D) que dieux et hommes sont en réalité un. Ils vivent la vie et meurent la mort l'un de l'autre. Ceux des mortels qui meurent de la mort du feu deviennent immortels[73] ; ils deviennent les gardiens des vivants et des morts (frg. 123 ; 63 D)[74] ; et ces immortels deviennent mortels à leur tour. Toute chose est en réalité la mort de quelque chose d'autre (frg. 64 ; 21 D). Les vivants et les morts prennent sans cesse la place les uns des autres (frg. 78 ; 88 D), comme les pièces d'un jeu d'enfant (frg. 79 ; 52 D), et cela s'applique non seulement aux âmes qui sont devenues eau, mais à celles qui sont devenues feu et sont maintenant des esprits gardiens. La fatigue réelle est la continuation dans le même état (frg. 82 ; 84 D) et le réel repos est le changement (frg. 83 ; 84 D). Dans n'importe quel autre sens, le repos est

l'équivalent de la dissolution (frg. 84 ; 125 D)[75]. C'est ainsi qu'eux aussi naissent encore une fois. Héraclite évaluait à trente années la durée du cycle qui maintient l'équilibre de la vie et de la mort, soit au temps le plus court dans lequel un homme peut devenir grand-père (frg. 87-89 ; DV 15 A 19).

VII – L’un et le multiple

[76]

Anaximandre avait déjà enseigné que les contraires étaient sortis, par différenciation, de l'Illimité, mais qu'ils s'y résolvaient et qu'ils étaient ainsi punis de leurs injustes empiétements les uns sur les autres. Cette conception implique qu'il y a quelque mal dans la guerre que se font les contraires, et que l'existence du Multiple est une brèche dans l'unité de l'Un. La vérité que proclamait Héraclite, c'est qu'il n'y a pas d'Un sans le Multiple et pas de Multiple sans l'Un. Le monde est à la fois un et multiple, et c'est justement la « tension contraire » du Multiple qui constitue l'unité de l'Un.

Le mérite d'avoir été te premier à se rendre compte de cela est expressément assigné à Héraclite par Platon. Dans le Sophiste (242 d) l'étranger d'Élée, après avoir expliqué par quels arguments les Éléates soutenaient que ce que nous appelons multiple est en réalité un, continue comme suit :

Mais certaines Muses ioniennes, et (à une date postérieure) certaines Muses siciliennes remarquèrent que le plus sûr était d'unir ces deux choses, et de dire que la réalité est à la fois multiple et une, et qu'elle est maintenue par la Haine et par l'Amour. « Car, disent les Muses plus sévères, dans sa division

elle est toujours réunie (cf. frg. 59 ; 10 D) ; tandis que les Muses plus douces n'allaient pas jusqu'à exiger qu'il en fût toujours ainsi, et disaient que le Tout était alternativement un et en paix par la puissance d'Aphrodite et multiple et en guerre avec soi-même à cause d'une chose qu'elles appelaient la Lutte. »

Dans ce passage, les Muses ioniennes représentent naturellement Héraclite, et les siciliennes Empédocle. Nous remarquons aussi que la différenciation de l'Un en Multiple, et l'intégration du Multiple en Un, sont à la fois éternelles et simultanées, et que c'est là la base sur laquelle le système d'Héraclite est mis en opposition avec celui d'Empédocle. Nous reviendrons sur ce point. En attendant, nous nous en tenons à ceci que, suivant Platon, Héraclite enseignait que la réalité était à la fois multiple et une.

Nous devons toutefois nous garder soigneusement de croire que ce qu'Héraclite découvrit ainsi était un principe logique. C'est là l'erreur que Lassalle a commise dans son livre[77]. L'identité dans et par la diversité qu'il proclamait était purement physique ; la logique n'existait pas encore, et comme le principe d'identité n'avait pas été formulé, il aurait été impossible de protester contre une application abstraite qui en eût été faite. L'identité qu'il représente comme consistant dans la diversité est simplement celle de la substance primaire dans toutes ses manifestations. Cette identité avait déjà été aperçue par les Milésiens, mais ils avaient trouvé une difficulté dans la diversité. Anaximandre avait traité d'« injustice » la lutte des opposés, et ce qu'Héraclite se proposa de montrer, c'est que, au contraire, c'était la souveraine justice (frg. 62 ; 80 D).

XV – Le jour et l’année

[78]

Venons-en maintenant au monde. Diogène nous dit que le feu était maintenu par les vapeurs claires de la terre et de la mer, et l'humidité par les vapeurs obscures[79]. Quelles sont ces vapeurs. « obscures » qui accroissent l'élément humide ? Si nous nous souvenons de l'« air » d'Anaximène, nous inclinerons à les regarder comme l'obscurité elle-même. Nous savons qu'il n'est pas naturel à l'esprit ingénu de considérer l'obscurité comme la privation de lumière. Même à notre époque, on entend parler quelquefois d'une obscurité « à couper au couteau ». Héraclite, donc, croyait, à ce que je suppose, que la nuit et l'hiver étaient produits par le fait que l'obscurité s'élève de la terre et de la mer — il voyait naturellement les vallées s'assombrir avant les sommets des montagnes — et que cette obscurité, étant humide, augmentait l'élément aqueux au point d'éteindre la lumière du soleil. Ceci, cependant, détruit la puissance de l'obscurité elle-même. Elle ne peut plus s'élever à moins que le soleil ne lui communique le mouvement, et c'est ainsi qu'il devient possible pour un nouveau soleil (frg. 32 ; 6 D) de s'allumer, et de se nourrir un temps aux dépens de l'élément

humide. Mais ce ne peut être qu'un temps. Le soleil, en consumant la vapeur claire, se prive lui-même de nourriture, et la vapeur sombre prend une fois de plus le dessus. C'est dans ce sens que « le jour et la nuit sont un » (frg. 35 ; 57 D). Chacun d'eux implique l'autre, et ils doivent par conséquent être regardés simplement comme les deux côtés de l'Un, dans lequel seul peut être trouvée la cause qui les explique véritablement (frg. 36 ; 67 D).

L'été et l'hiver étaient faciles à expliquer de la même manière. Nous savons que les « tours » du soleil étaient un sujet d'intérêt en ces temps-là, et il était naturel pour Héraclite de voir dans la retraite de cet astre vers le Sud l'avance graduelle de l'élément humide, causée par la chaleur du soleil lui-même. Mais cela diminue la puissance d'évaporation du soleil, et il est par conséquent obligé de retourner vers le nord pour trouver un nouvel aliment. Telle était, en tous cas, la doctrine stoïcienne sur ce point[80], et semble prouver qu'elle vient d'Héraclite. Il parait impossible de rapporter à n'importe quelle autre source la phrase suivante :

Et tour à tour chacun d'eux (le feu et l'eau) l'emporte et succombe au plus haut et au plus bas degré qu'il soit possible. Car ni l'un ni l'autre ne peut l'emporter tout à fait pour les raisons suivantes. Quand le feu s'avance jusqu'à l'extrême limite de l'eau, l'aliment lui fait défaut. Et quand l'eau s'avance jusqu'à l'extrême limite du feu, le mouvement lui fait défaut. À ce point, donc, elle s'arrête ; et, quand elle en est venue à s'arrêter, elle n'a plus le pouvoir de résister, mais elle sert de nourriture au feu qui tombe sur elle. Pour ces raisons, ni l'un ni l'autre ne peut prévaloir tout à fait. Mais si, à un moment quelconque, l'une des deux choses devait l'emporter d'une manière quelconque, alors ni l'une ni l'autre n'existerait plus telle qu'elle est maintenant. Aussi longtemps que les choses sont comme elles sont, le feu et l'eau seront toujours aussi, et ni l'un ni l'autre ne fera jamais défaut[81].

XVI – La grande année

[82]

Héraclite parlait aussi d'une assez longue période, que l'on identifie avec la « grande année », et dont la durée est évaluée par les uns à 18.000, par les autres à 10.800 ans. Mais nous n'avons aucune indication précise sur le processus qu'Héraclite supposait se dérouler dans la grande année. Nous avons vu que la période de 36.000 ans était, selon toute probabilité, babylonienne, et était celle de la révolution qui produit la précession des équinoxes[83]. Or 18.000 années constituent exactement la moitié de cette période, fait que l'on peut rapprocher de l'habitude d'Héraclite de diviser tous les cycles en « un sentier en haut et un sentier en bas ». Il n'est pas du tout probable, cependant, qu'Héraclite — qui soutenait avec Xénophane que le soleil était « chaque jour nouveau » — se soit mis en peine de la précession des équinoxes, et nous sommes forcés, semble-t-il, de supposer qu'il donnait de la période traditionnelle quelque nouvelle explication. Les Stoïciens, ou du moins quelques-uns d'entre eux, affirmaient que la grande année était la période comprise entre deux conflagrations du monde. Mais ils avaient soin de la faire beaucoup plus longue

que ne la faisait Héraclite, et nous n'avons pas le droit d'attribuer à ce dernier sans autre forme de procès la théorie d'une conflagration générale[84]. Nous devons essayer d'abord, si possible, d'interpréter la grande année sur l'analogie des périodes plus brèves déjà discutées.

Nous avons vu qu'une génération est le plus court temps dans lequel un homme puisse devenir grand-père ; c'est la période du sentier en haut ou du sentier en bas de l'âme, et l'interprétation la plus naturelle de la plus longue période serait sûrement d'y voir le temps pris par une « mesure » du feu mondial pour se transformer en terre par le sentier en bas ou pour redevenir feu une fois de plus par le sentier en haut. Platon implique à n'en pas douter qu'un parallélisme de ce genre était reconnu entre les périodes de l'homme et du monde[85], et ce fait reçoit une curieuse confirmation d'un passage d'Aristote, que l'on suppose habituellement se rapporter à la doctrine d'une conflagration périodique. Il discute la question de savoir si les « cieux » — c'est-à-dire ce qu'il appelle le « premier ciel » — sont éternels ou non, et il les identifie assez naturellement, à son propre point de vue, avec le feu d'Héraclite. Il cite ce dernier à côté d'Empédode comme soutenant que les « cieux » sont alternativement tels qu'ils sont aujourd'hui et dans quelque autre état, état de destruction ; et il continue en faisant ressortir qu'il n'est pas exact de dire qu'ils périssent, pas plus qu'il ne le serait de dire qu'un homme cesse d'être quand il se transforme de jeune garçon en homme et de nouveau d'homme en jeune garçon. Il est bien clair que le Stagirite fait ici allusion au parallèle entre la génération et la grande année, et s'il en est ainsi, l'interprétation ordinaire du passage ne saurait être la bonne. Il est vrai que cela ne s'accorde pas tout à fait avec la théorie de supposer qu'une « mesure » de feu puisse garder son identité à travers tout son voyage en haut et en bas ; mais c'est exactement la même inconséquence que nous nous sommes sentis obligés de reconnaître en ce qui concerne la survivance des âmes individuelles, fait qui est réellement en faveur de notre interprétation. On pourrait ajouter que si 18.000 est la

moitié de 36.000, 10.800 est égal à 360 x 30, ce qui ferait pour chaque génération un jour de la grande année[86].

XVII – Héraclite enseignait-il une conflagration générale ?

[87]

La plupart des écrivains modernes, cependant, attribuent à Héraclite la doctrine d'une conflagration périodique. Il est évident que cela ne s'accorde pas avec la théorie, telle que nous l'avons interprétée, et Zeller lui-même le reconnaît. À sa paraphrase de l'indication de Platon citée plus haut, il ajoute ces mots : « Il n'était pas dans l'intention d'Héraclite de rétracter ce principe par sa doctrine d'un changement périodique de la constitution du monde ; si les deux doctrines ne sont pas compatibles, c'est une contradiction qu'il n'a pas remarquée. » Or il est tout à fait probable en soi qu'il y avait des contradictions dans l'exposé d'Héraclite, mais il est tout à fait improbable qu'on y trouvât justement celle-là. En premier lieu, c'est une contradiction qui atteint l'idée centrale de son système, la pensée qui occupait tout son esprit (§ 67), et nous ne pouvons en admettre la possibilité que si les preuves à l'appui sont absolument péremptoires. En second lieu, une telle interprétation détruit toute l'opposition que Platon signale entre

Héraclite et Empédocle (§ 68), et qui est justement celle-ci : tandis qu'Héraclite disait que l'Un était toujours multiple, et le Multiple toujours un, Empédocle affirmait que le Tout était alternativement multiple et un. L'interprétation de Zeller nous oblige donc à supposer qu'Héraclite contredisait positivement sa propre découverte, sans s'en rendre compte, et que Platon, en discutant cette même découverte, ne s'apercevait pas non plus de cette contradiction[88].

On ne trouve rien non plus dans Aristote qu'on puisse opposer à l'indication emphatique de Platon. Nous avons vu que le passage dans lequel il dit qu'Héraclite et Empédocle soutenaient que les cieux étaient alternativement dans un état puis dans un autre, ne se rapporte pas au monde en général, mais au feu, qu'Aristote identifiait avec la substance de son propre « premier ciel ». Il s'accorde tout à fait aussi avec notre interprétation quand il dit que toutes choses, une fois ou l'autre, deviennent feu. Cela ne signifie pas nécessairement qu'elles deviennent feu toutes en même temps ; ce n'est qu'une manière d'exprimer l'indiscutable doctrine héraclitique du sentier en haut et du sentier en bas.

Les seuls textes affirmant clairement qu'Héraclite enseignait la doctrine d'une conflagration générale sont postérieurs à la naissance du Stoïcisme. Il n'est pas nécessaire de les énumérer, puisqu'il n'y a aucun doute sur leur signification. Les apologètes chrétiens, eux aussi, étaient intéressés à l'idée d'une conflagration finale, et reproduisent l'opinion stoïcienne. Chose curieuse, toutefois, il y avait divergence d'idées sur ce point, même parmi les Stoïciens. Marc-Aurèle dit quelque part : « De sorte que toutes ces choses sont absorbées dans la Raison de l'Univers, soit par une conflagration périodique, soit par une rénovation effectuée par des échanges éternels. » Il s'en trouvait, en vérité, quelques-uns pour affirmer qu'il n'y avait aucune conflagration générale du tout dans Héraclite. « J'entends dire tout cela, fait dire Plutarque à un de ses personnages, à beaucoup de gens, et je vois la conflagration stoïcienne se répandre sur les poèmes d'Hésiode, exactement comme elle le fait sur les écrits d'Héraclite et les vers

d'Orphée. » Nous voyons par là que la question était débattue, et nous nous attendrions par conséquent à voir citer à tout propos quelque texte d'Héraclite qui la tranchât. Il est hautement significatif qu'on ne puisse produire une seule citation de cette nature.

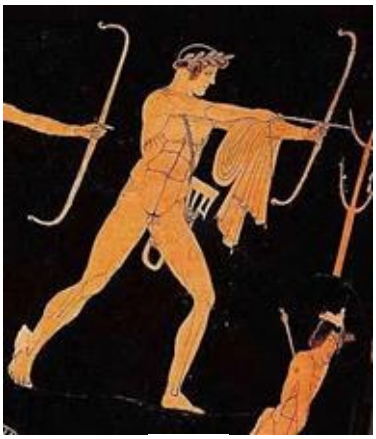
Au contraire, l'absence de tout témoignage prouvant qu'Héraclite affirmait une conflagration générale ne devient que plus évidente si nous considérons les quelques fragments qui sont supposés l'attester. Celui auquel on s'en réfère de préférence est le frg. 24, où il est dit que le Feu est défaut et excès. Cette phrase est bien dans sa manière, et elle a un sens parfaitement intelligible dans notre interprétation, qui est de plus confirmée par le frg. 36. D'autre part, il semble nettement artificiel de comprendre l'excès comme se rapportant au fait que le feu a dévoré tout le reste, et encore plus d'interpréter le défaut comme signifiant que le feu, ou la plus grande partie du feu, s'est transformée en monde. L'autre fragment est le 26, où nous lisons que le feu, dans son avance, jugera et condamnera toutes choses. Il n'y a rien là, cependant, qui suggère que le feu jugera toutes choses à la fois plutôt que successivement, et, en vérité, l'expression nous rappelle l'avance du feu et de l'eau, que nous avons eu des raisons d'attribuer à Héraclite, mais qui est expressément limitée à un certain maximum. Voilà, semble-t-il, les seuls passages que les Stoïciens et les apologètes chrétiens purent découvrir à l'appui de leur thèse, et que notre interprétation en soit juste ou fausse, il est parfaitement évident qu'ils n'autorisent pas la conclusion qu'on en tire, mais qu'on n'en pouvait trouver aucun qui se prêtât mieux à la démonstration.

Il est beaucoup plus facile de trouver des fragments inconciliables avec l'idée d'une conflagration générale. Les « mesures » des frg. 20 et 29 doivent être la même chose, et elles doivent sûrement être interprétées à la lumière du frg. 23. S'il en est ainsi, le frg. 20, et plus encore le frg. 29, contredisent directement l'hypothèse d'une conflagration générale. « Le soleil ne franchira pas ses mesures[89]. » Secondement, la métaphore de l'« échange », qui est appliquée aux

transformations du feu dans le frg. 22, parle dans le même sens. Quand de l'or est donné en échange de marchandises et des marchandises en échange d'or, la somme ou « mesure » de chacun reste constante, quoiqu'ils changent de propriétaires. Et les marchandises et l'or ne tombent pas dans les mêmes mains. Pareillement, si quelque chose devient feu, une chose d'égal montant doit cesser d'être feu, si l'on veut que l'échange soit juste ; et qu'il doive être juste, nous en sommes assurés par la vigilance des Érinyes (frg. 29), qui veillent à ce que le soleil ne prenne pas plus qu'il ne donne. Il y a naturellement, nous l'avons vu, une certaine variation, mais elle est confinée entre des limites strictes, et elle est compensée à la longue par une variation en sens contraire. Troisièmement, le frg. 43, dans lequel Héraclite blâme Homère de désirer la cessation de la lutte est tout à fait concluant. La cessation de la lutte signifierait que toutes choses prennent en même temps le sentier en haut ou le sentier en bas, et cessent de « courir dans des directions opposées ». Si elles prenaient toutes le sentier en haut, nous aurions une conflagration générale. Or, si Héraclite avait lui-même soutenu que tel était l'ordre du destin, est-il probable qu'il eût reproché à Homère de désirer un anéantissement aussi nécessaire[90] ? Quatrièmement, nous remarquons qu'au frg. 20 c'est ce monde, et non pas seulement le « feu toujours vivant », qui est dit éternel, et il parait aussi que cette éternité dépend du fait qu'il s'allume toujours et s'éteint toujours dans les mêmes « mesures », ou qu'un empiétement dans une direction est compensé par un empiétement subséquent dans l'autre. Enfin, l'argument tiré par Lassalle de la dernière phrase du passage cité plus haut n'est, en réalité, pas touché par l'objection de Zeller, consistant à dire qu'il ne peut être héraclitique parce qu'il implique que toutes choses sont feu et eau. Il n'implique pas cela, mais seulement que *l'homme*, comme les corps célestes, oscille entre le feu et l'eau ; et c'est précisément ce qu'enseignait Héraclite. Il ne semble pas non plus que les mesures de terre variassent le moins du monde. Or, dans ce passage, nous lisons que ni le feu ni l'eau ne peuvent prévaloir complètement, et une très bonne raison en est

donnée, raison qui est, elle aussi, en accord frappant avec les autres opinions d'Héraclite. Et, en vérité, il n'est pas facile de voir comment, suivant ces opinions, le monde pourrait jamais renaître d'une conflagration générale, si elle devait se produire. Tout le processus dépend, autant que nous pouvons nous en rendre compte, du fait qu'excès est aussi défaut, ou, en d'autres termes, qu'une avance du feu augmente l'exhalaison humide, tandis qu'une avance de l'eau prive le feu de sa puissance d'évaporation. La conflagration, ne durât-elle qu'un moment[91], détruirait la tension des contraires, dont dépend la naissance d'un nouveau monde, et alors le mouvement deviendrait impossible.

XVIII – Lutte et « harmonie »



[92]

Nous sommes maintenant à même de comprendre plus clairement la loi de lutte ou d'opposition qui se manifeste dans le « sentier en haut et le sentier en bas ». À n'importe quel moment donné, chacune des trois formes de la matière, Feu, Eau et Terre, est formée de deux portions égaies, — sujettes, naturellement, à l'oscillation décrite plus haut, — dont l'une prend le sentier en haut et l'autre le sentier en bas. Et c'est justement le fait que les deux moitiés de chaque chose sont « tirées dans des directions opposées », c'est cette « tension opposée » qui « garde les choses ensemble », et les maintient dans un équilibre qui ne peut être troublé que temporairement et au dedans de certaines limites. Cette tension constitue ainsi l’« harmonie cachée » de l'Univers (frg. 47), quoique, à un autre point de vue, elle soit lutte. L'exemple de l'arc et de la lyre montre que l’idée de structure[93] en faisait le fond. D'autre part, celui qu'on tire de l'accord de notes hautes et de notes basses montre que le sens musical du mot, à savoir une octave,

n'était pas entièrement absent non plus. En ce qui concerne l'« arc » et la « lyre » (frg. 45), je pense que c'est le professeur Campbell qui a le mieux mis en évidence le sens de la comparaison. « Quand, dit-il, le trait quitte la corde, les mains tirent en sens opposés, soit par rapport à elles, soit par rapport aux différentes parties de l'arc (Cf. Platon, Rep., 4, 439) ; et le beau son de la lyre est dû à une tension et à une détension analogues. Le secret de l'univers est le même[94] « La guerre, donc, est le père et le roi de toutes choses, dans le monde comme dans la société humaine (frg. 44), et quand Homère souhaitait de voir cesser la lutte, il souhaitait en réalité la destruction du monde (frg. 43).

Nous savons par Philon qu'Héraclite alléguait une foule d'exemples pour prouver que l'harmonie résulte de la lutte ; et, par un heureux hasard, quelques-uns de ces exemples peuvent être retrouvés. Il y a une remarquable concordance entre un passage y relatif du traité pseudoaristotélicien intitulé *Le Kosmos*, et le traité hippocratique auquel nous avons déjà renvoyé. Que les auteurs des deux ouvrages aient puisé à la même source, à savoir dans Héraclite, cela est probable en soi, et cela est pratiquement rendu certain par le fait que cette concordance s'étend à une partie des *Lettres d'Héraclite*, qui, bien qu'apocryphes, furent certainement composées par un homme qui eut entre les mains l'œuvre originale. Le thème en était que les hommes eux-mêmes agissent exactement de la même manière que la Nature, et qu'il est par conséquent surprenant qu'ils ne reconnaissent pas les lois suivant lesquelles elle opère. Le peintre produit ses harmonieux effets par le contraste des couleurs, le musicien par celui des notes hautes et basses. « Si l'on faisait toutes choses pareilles, il n'y aurait aucune jouissance en elles. » Il y a beaucoup d'exemples analogues dans le traité hippocratique, et quelques-uns d'entre eux remontent certainement à Héraclite, mais il n'est pas facile de les séparer des additions postérieures[95].

XIX – Corrélation des contraires

[96]

Dans la collection des fragments d'Héraclite[97], il y en a un certain nombre qui forment une classe par eux-mêmes, et qui comptent parmi les déclarations les plus extraordinaires qui nous aient été conservées. Leur caractéristique commune est d'affirmer de la manière la plus nette l'identité de choses variées, habituellement tenues pour opposées. La clef de ces fragments doit être cherchée, dans l'explication que nous avons déjà donnée de celui qui affirme que jour et nuit sont tout un. Nous avons vu qu'Héraclite veut dire non pas que le jour soit nuit, ou que la nuit soit jour, mais qu'il y a deux faces du même processus, à savoir l'oscillation des « mesures » de feu et d'eau, et qu'aucun des deux ne serait possible sans l'autre. Toute explication que l'on peut donner de la nuit sera donc aussi une explication du jour, et vice versa, car ce sera une explication de ce qui est commun aux deux, et qui se manifeste tantôt sous forme de l'un, tantôt sous forme de l'autre. De plus, c'est justement parce qu'il s'est manifesté sous une forme qu'il doit

ensuite apparaître sous l'autre, car ainsi l'exige la loi de compensation ou Justice.

Ceci n'est qu'une application particulière de ce principe universel que le feu primordial est un, même dans sa division. Lui-même, il est, même dans son unité, à la fois excès et défaut, guerre et paix (frg. 36). En d'autres termes, la « satiété » qui fait que le feu passe en d'autres formes, qui le fait chercher « le repos dans le changement » (frg. 82 et 83) et « se cacher » (frg. 10) dans l'« harmonie cachée » de l'opposition, n'est qu'une des faces du processus. L'autre face est le « défaut » qui l'amène à consumer la vapeur claire qui lui sert de combustible. Le sentier en haut n'est rien sans le sentier en bas (frg. 69). Si l'un des deux devait cesser d'être, l'autre cesserait aussi, et le monde disparaitrait, car il a besoin de tous deux pour conserver une réalité en apparence stable.

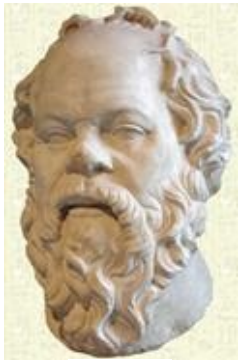
Toutes les autres affirmations de ce genre doivent être expliquées de la même manière. S'il n'y avait pas le froid, il n'y aurait pas de chaleur, car une chose ne peut devenir chaude que si, et dans la mesure où elle est déjà froide. Et l'on en peut dire autant de l'opposition de l'humide et du sec (frg. 39). Ce sont là, précisément, on le remarquera, les deux oppositions primordiales d'Anaximandre, et Héraclite montre que la guerre entre elles est réellement paix, car elle est l'élément commun en elles (frg. 62), qui se manifeste comme lutte, et cette lutte précisément est justice, et non, comme Anaximandre l'avait enseigné, une injustice qu'elles commettent l'une à l'égard de l'autre, et qui doit être expiée par une réabsorption de toutes deux dans leur fonds commun[98]. C'est la lutte elle-même qui est le fonds commun (frg. 62), et elle est éternelle.

La plus déconcertante de ces déclarations est celle qui nous dit que le bien et le mal se confondent (frg. 57). Cela ne signifie pas le moins du monde, toutefois, que le bien soit mal ou que le mal soit bien, mais simplement qu'ils sont les deux inséparables moitiés d'une seule et même chose. Une chose ne peut devenir bonne qu'autant qu'elle est déjà mauvaise, et mauvaise qu'autant qu'elle est déjà bonne, et tout dépend du contraste. L'exemple donné au frg. 58 le montre clairement. La douleur,

pourrait-on dire, est un mal, et cependant elle est tournée en bien par la présence d'un autre mal, à savoir la maladie, comme l'atteste le fait que les chirurgiens exigent un salaire pour infliger des souffrances à leurs patients. D'autre part, la justice, qui est un bien, serait totalement inconnue sans l'existence de l'injustice, qui est un mal (frg. 60). Et c'est pourquoi il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir tout ce qu'ils désirent (frg. 104). De même que la cessation de la lutte dans le monde signifierait sa destruction, la disparition de la faim, de la maladie et de la lassitude signifierait la disparition du rassasiement, de la santé et du repos.

Ceci conduit à une théorie de la relativité qui prépare la voie à la doctrine de Protagoras, selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses[99] ». L'eau de la mer est bonne pour les poissons et mauvaise pour les hommes (frg. 52), et il en est de même de beaucoup d'autres choses. Et cependant Héraclite n'est pas un adepte de l'absolue relativité. Le processus du monde n'est pas simplement un cercle, mais un « sentier en haut et en bas ». À l'extrémité supérieure, où les deux sentiers se rencontrent, nous avons le feu pur, dans lequel il n'y a pas de relativité parce qu'il n'y a pas de séparation. L'Éphésien nous dit expressément que, tandis que pour l'homme certaines choses sont mauvaises et certaines bonnes, toutes sont bonnes pour Dieu (frg. 61). Par Dieu, d'ailleurs, il n'y a pas de doute qu'Héraclite n'entende le Feu. Il l'appelle aussi le « seul Sage » et peut-être disait-il que le Feu « sait toutes choses ». Ce qu'il voulait dire par là, — la chose paraît hors de toute contestation, — c'est qu'en lui s'évanouissent l'opposition et la relativité, qui sont universelles dans le monde. Et c'est assurément à ce sujet que se rapportent les fragments 96, 97 et 98.

XX – Le sage



[100]

Héraclite parle de « sagesse » et de « Sage » en deux sens. Il disait, nous l'avons vu déjà, que la sagesse était « une chose à part de toute autre chose » (frg. 18), entendant par là la perception de l'unité du multiple ; et il applique aussi le terme à cette unité elle-même regardée comme la « pensée qui dirige le cours de toutes choses ». En ce sens, elle est synonyme du feu pur, non différencié en deux parties, dont l'une prend le sentier en haut et l'autre le sentier en bas. Cela seul possède la sagesse ; les choses partielles que nous voyons ne la possèdent point. Nous-mêmes, nous ne sommes sages que dans la mesure où nous renfermons du feu (frg. 74).

XXI – Théologie

[101]

Avec certaines réserves, Héraclite était disposé à appeler l'unique Sagesse du nom de Zeus. Tel, du moins, parait être le sens du fragment 65. Ce qu'étaient ces réserves, il est facile de le deviner. L'unique Sagesse ne doit naturellement pas être représentée sous forme humaine. Si Héraclite ne l'a pas expressément dit, c'est qu'il n'aurait fait que répéter ce qu'avaient déjà dit Anaximandre et Xénophane. Il s'accorde, en outre, à soutenir avec Xénophane que ce « dieu » — s'il faut l'appeler ainsi — est un, mais sa polémique contre la religion populaire était dirigée plutôt contre les rites et les cérémonies que contre ses excroissances purement mythologiques. Il donne (frg. 124) la liste de quelques-unes des figures religieuses les plus caractéristiques de son temps, et le contexte dans lequel le fragment est cité montre qu'il les menaçait en quelque sorte de la colère avenir. Il glose sur l'absurdité de la prière adressée à des images (frg. 126), et sur cette étrange idée que le meurtre puisse être lavé par l'effusion du sang (frg. 130). Il semble avoir dit aussi qu'il était absurde de célébrer le culte de Dionysos par des cérémonies gaies et licencieuses, tandis que l'on cherchait à se rendre l'Hadès propice par des rites lugubres (frg. 127).

Suivant la doctrine mystique elle-même, les deux dieux n'en formaient en réalité qu'un, et seule la Sagesse devait être adorée comme un Tout.

Les quelques fragments qui traitent de théologie et de religion ne nous portent guère à croire qu'Héraclite eût de la sympathie pour la renaissance religieuse de l'époque, et cependant on nous a invités à considérer son système « à la lumière de l'idée des mystères[102] ». On appelle notre attention sur le fait qu'il était « roi » d'Éphèse, c'est-à-dire prêtre de la branche des mystères éleusiniens établie dans cette cité, laquelle était aussi en relations avec le culte d'Artémis ou de la Grande Mère[103]. Ces indications peuvent être exactes, mais, même si elles le sont, qu'en résulte-t-il ? Nous devrions sûrement, à l'heure qu'il est, avoir appris de Lobeck qu'il n'y avait aucune « idée » du tout dans les mystères ; et sur ce point, les résultats des recherches anthropologiques récentes ont amplement confirmé ceux des études philologiques et historiques.

XXII – Morale d'Héraclite

[104]

L'enseignement moral d'Héraclite a parfois été regardé comme une anticipation de la théorie morale du « sens commun[105] ». Le « commun » sur lequel Héraclite insiste est cependant quelque chose de très différent du sens commun, pour lequel, en vérité, l'Éphésien avait le plus grand mépris possible (frg. 111). En fait, la plus grave objection qu'il fasse à « la foule », c'est que ses membres vivent chacun dans son monde à lui (frg. 95), comme s'ils avaient une sagesse à eux (frg. 92) ; et l'opinion publique est par conséquent exactement l'opposé du « commun ».

L'éthique d'Héraclite doit être regardée comme un corollaire de ses vues anthropologiques et cosmologiques. Ce qu'elle requiert de nous avant tout, c'est que nous gardions nos âmes sèches, et qu'ainsi nous les rendions semblables à l'unique Sagesse, qui est feu. Voilà ce qui est en réalité « commun », et la plus grande faute est d'agir comme des hommes endormis (frg. 94), c'est-à-dire de nous couper nous-mêmes du feu du monde en laissant nos âmes devenir humides. Nous ne savons pas quelles conséquences Héraclite déduisait de la règle en

vertu de laquelle nous devons tenir ferme à ce qui est commun, mais il est facile de voir de quelle nature elles devaient être. Le Sage n'essaiera pas de s'assurer le bien sans son corrélatif, le mal. Il ne cherchera pas le repos sans la fatigue, et ne s'attendra pas à jouir du contentement sans souffrir d'abord du mécontentement. Il ne se plaindra pas d'avoir à prendre le mauvais avec le bon, mais il sera conséquent et envisagera les choses comme un tout. Héraclite prépara la voie au cosmopolisme stoïcien en comparant le « commun » aux lois d'une cité. Et ces lois sont même plus qu'une simple copie de la loi divine : elles en sont des incarnations imparfaites. Elles ne peuvent, cependant, l'épuiser complètement ; car, dans toutes les affaires humaines, il y a un élément de relativité (frg. 91). « L'homme est un petit garçon, comparé à Dieu » (frg. 97). Telles qu'elles sont, cependant, la cité doit combattre pour elles comme pour des murailles ; et si elle a la bonne fortune de posséder un citoyen à l'âme sèche, il en vaut dix mille (frg. 113) ; car en lui seul est incarné le « commun ».

FIN

ANNEXE

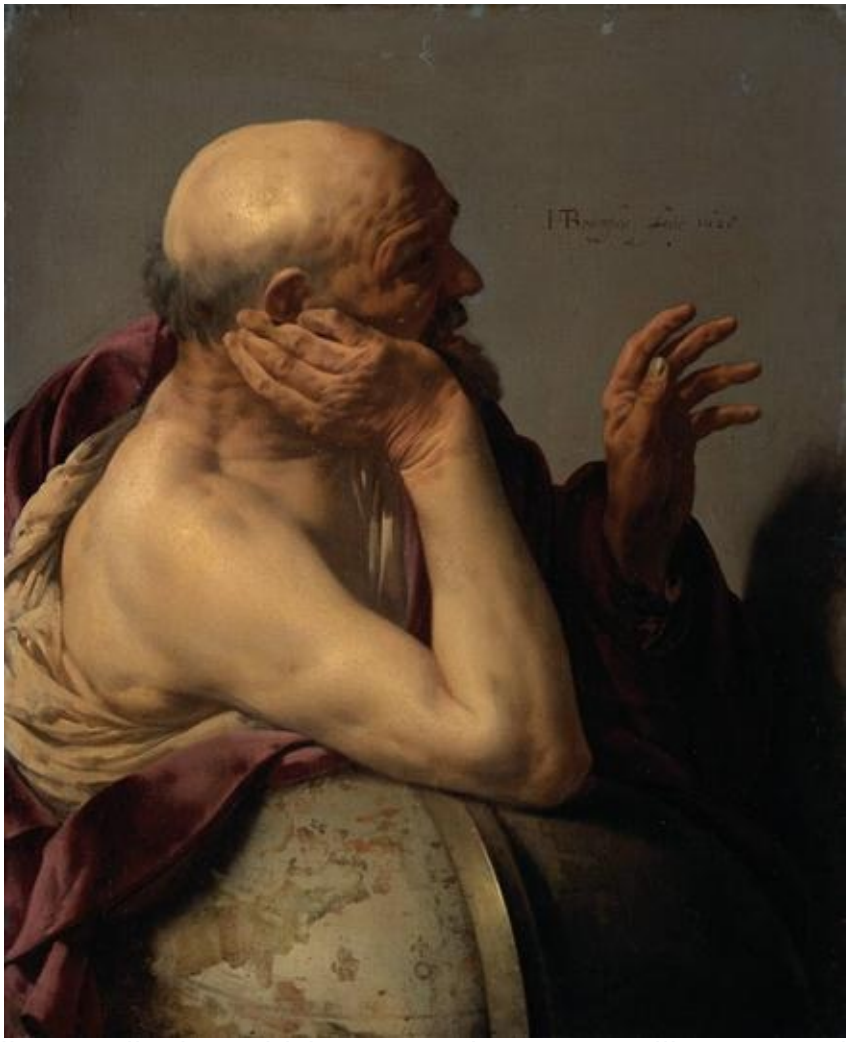
LA PHILOSOPHIE DES GRECS

HÉRACLITE

Édouard ZELLER

Retour à la liste des titres

Pour toutes remarques et suggestions :
editions@arvensa.com
ou rendez-vous sur :
www.arvensa.com



Héraclite, huile sur toile d’Hendrick ter Brugghen, 1628, Rijksmuseum (Amsterdam).

LA PHILOSOPHIE DES GRECS
HÉRACLITE

Annotations :

Édouard Zeller.

Ouvrage de référence :

La philosophie des Grecs considérée dans son développement historique, par Édouard Zeller, professeur de philosophie à l’université de Berlin.

Traduction de l’Allemand : Émile Boutroux (Hachette 1882)

©*Arvensa® Editions*

Table des matières

I – Le point de vue général et les idées fondamentales de la doctrine d'Héraclite.
- Vie et époque
- Ignorance des hommes
- Écoulement de toutes choses
- Le feu primordial
- Le feu et ses transformations
- La discorde
- L'harmonie

II – La cosmologie.
- Formation du monde
- Les éléments
- Circulation des éléments
- Le soleil et les astres
- Système du monde. Périodes du monde
- Embrasement du monde
- Périodes du monde. Année du monde.

III – L'homme, sa faculté de connaître et son activité.
- Anthropologie
- La vie après la mort
- La connaissance
- Éthique.
- Vues politiques et éthiques.

IV – Place historique et importance d'Héraclite. Son école.
- Place historique.

L’école d'Héraclite

I – Le point de vue général et les idées fondamentales de la doctrine d’Héraclite

Vie et époque

— Tandis que l'école d'Élée déduisait de l'unité de l'être l'impossibilité absolue de la multiplicité et du devenir, il se formait[106], à l'autre extrémité du monde grec, en Asie Mineure, une philosophie que ce même principe conduisait à une doctrine exactement opposée, consistant à concevoir L'Être un comme étant toujours en mouvement, comme se modifiant et se particularisant sans relâche. L'auteur de ce système est Héraclite[107].

Ignorance des hommes

— De même que la doctrine des Eléates, celle d'Héraclite[108] s'est développée en opposition directe avec l'opinion commune. Ce philosophe, de quelque côté qu'il se tourne, ne rencontre nulle part la connaissance vraie. Le commun des hommes, dit-il, n'a aucune intelligence de l'éternelle vérité, quelque évidente qu'elle puisse être ; ce que les hommes voient tous les jours leur demeure étranger, ils ignorent où les conduit le chemin même qu'ils suivent, ils oublient ce qu'ils ont fait pendant la veille, comme s'ils l'avaient fait pendant le sommeil ; l'ordre du monde, malgré toute sa splendeur, n'existe pas pour eux. La vérité leur paraît incroyable, ils sont sourds à sa voix quand elle frappe leurs oreilles : l'âne préfère le son à l'or, et le chien aboie à tous ceux qu'il ne connaît pas. Également incapables d'entendre et de parler, ce qu'ils pourraient faire de mieux, ce serait de cacher leur ignorance. Dans leur inintelligence, ils s'attachent au bavardage des poètes et aux opinions de la foule sans réfléchir que le nombre des hommes de bien est très restreint, que la plupart des hommes vivent comme le bétail, que les meilleurs seulement d'entre les mortels préfèrent à tout la gloire impérissable, et qu'un seul homme vertueux vaut plus que des milliers d'hommes pervers.

Ceux qui ont acquis un renom de haute sagesse ne sont guère mieux traités par Héraclite. Il leur accorde un vaste savoir plutôt que la vraie science. Il porte les jugements les plus sévères sur Hésiode et Archiloque, sur Pythagore, Xénophane et Hécatée, mais surtout sur Homère ; il ne témoigne d'estime qu'à ceux qu'on a appelés les Sept Sages. Quelle que puisse être

d'ailleurs la différence qui sépare sa doctrine de celle des Éléates, elle n'est pas, comme on le voit, plus voisine de l'opinion commune.

Écoulement de toutes choses

— Selon Héraclite, le vice essentiel de l'opinion commune est d'attribuer aux choses une persistance qui leur est étrangère. À dire le vrai, rien dans le monde n'est fixe ou stable, mais tout se meut sans cesse, comme un fleuve où des vagues nouvelles poussent toujours les anciennes devant elles. Or, par cette image, il n'a pas voulu indiquer simplement que tous les êtres individuels sont périssables, mais que toute espèce de persistance dans les choses est une pure illusion. C'est en effet ce que tous les témoins, à partir de Platon et Aristote, et Héraclite lui-même, ont déclaré de la façon la plus précise.

Nulle chose ne demeure ce qu'elle est, tout se convertit en son contraire, tout devient tout, tout est tout. Le jour est tantôt plus court, tantôt plus long, de même la nuit ; la chaleur et l'humidité se remplacent mutuellement, le soleil est tantôt plus rapproché, tantôt plus éloigné. Ce qui est visible devient invisible, ce qui est invisible devient visible ; l'un succède à l'autre, l'un périt par l'autre ; le grand se nourrit du petit, le petit du grand. A l'homme aussi la nature enlève certaines parties, et en même temps elle lui en donne d'autres ; elle le rend ainsi tantôt plus grand, tantôt plus petit ; et l'un ne va pas sans l'autre. Le jour et la nuit sont une seule et même chose ; en d’autres termes, c'est un même être qui est tantôt clair, tantôt sombre. Il n'y a aucune différence entre ce qui est salutaire et ce qui est nuisible entre le haut et le bas, le commencement et la fin, le mortel et l'immortel. La maladie et la santé, la faim et le rassasiement, le travail et le repos sont identiques ; la divinité est à la fois jour et nuit, été et hiver, guerre et paix, abondance et disette ; tout est un, tout devient tout. Ce qui vit meurt, ce

qui est mort devient vivant ; ce qui est jeune devient vieux, ce qui est vieux devient jeune ; ce qui veille s'endort, et ce qui dort se réveille ; le courant de la génération et de la mort ne s'arrête jamais, l'argile dont les choses sont faites revêt toujours de nouvelles formes.

C'est sur ce mouvement continuel que reposent la vie et le sentiment de la vie, c'est lui seul qui constitue l'existence des choses. Aucune chose n'est ceci ou cela : elle le *devient* uniquement, dans le mouvement de la vie de la nature. Les choses ne sont rien de persistant, d'achevé une fois pour toutes : elles sont continuellement créées à nouveau par les forces agissantes dans l'écoulement des phénomènes, elles ne sont que les points où se croisent les courants opposés de la vie de la nature. C'est pourquoi Héraclite compare le monde à une mixture qui a besoin d'être remuée constamment pour ne pas se dissocier, et la force organisatrice du monde à un enfant qui en jouant va de côté et d'autre avec les jetons.

Ainsi, tandis que Parménide nie le devenir pour maintenir le concept de l'être dans toute sa pureté, Héraclite, au contraire, nie l'être pour conserver dans toute son intégrité la loi du devenir. Tandis que le premier regarde l'idée du changement et du mouvement comme une illusion des sens, le second déclare telle l'idée de l'être persistant. Tandis que l'un trouve absurde l'opinion commune, parce qu'elle admet la naissance et la mort, l'autre aboutit à la même conclusion en partant de l'idée contraire.

Le feu primordial

— Le principe métaphysique de l'écoulement de toutes choses se transforme immédiatement pour notre philosophe en une théorie physique. Ce qui vit et se meut dans la nature, c'est, selon lui, le feu ; si tout se meut et se modifie continuellement, il s'ensuit que tout est du feu ; et l'on doit admettre que, chez Héraclite, cette proposition ne découle pas du principe métaphysique, par une réflexion consciente, mais que chez lui l'imagination revêt tout d'abord d'un symbole physique cette loi du changement qu'il a observée partout : par là même sa propre conscience ne sait pas encore distinguer entre l'idée générale et la forme sensible sous laquelle cette idée est exprimée.

C'est en ce sens que nous devons entendre les passages où il est dit qu'Héraclite a regardé le feu comme l'être primordial, comme le principe ou la substance première des choses.

« Ce monde, dit-il lui-même, n'a été créé par aucun des dieux ni par aucun des hommes, mais il a toujours été, il est, et il sera un feu éternellement vivant, s'allumant et s'éteignant selon la loi. »

Le feu, qui ne se repose jamais, règne partout. Héraclite indique déjà par-là pourquoi il dit que le monde est un feu : il veut exprimer ainsi, selon la remarque de Simplicius et d'Aristote, la vitalité intime de la nature, et faire comprendre le changement incessant des phénomènes. Le feu n'est pas, à ses yeux, une substance immuable qui aurait servi à former les autres choses, mais qui, au point de vue qualitatif, ne subirait aucun changement dans ces combinaisons, comme sont les Éléments d'Empedocle ou les principes d'Anaxagore. IL

constitue l'essence de tous les éléments, il est le principe nutritif qui circule éternellement dans toutes les parties de l'univers, prend en chacune d'elles une autre forme, engendre et absorbe les objets individuels, et, par sa mobilité absolue, produit le pouls incessant de la nature. Par le feu, le rayon de feu ou l'éclair, Héraclite entendait, non-seulement le feu visible, mais d'une manière générale l'élément chaud, le principe de la chaleur, ou encore les vapeurs sèches, selon l'expression des auteurs postérieurs. C'est pourquoi, au lieu du feu, il disait encore tout simplement le *souffle, »psuchè »,* peut-être aussi *l'éther.*

ÉNÉSIDÈME a donc certainement méconnu la conception propre à notre philosophe, quand il a prétendu que, selon lui, tout procède de l'air (chaud).C'est en prenant le mot dans son sens le plus général qu'Héraclite a pu dire de son feu : il ne périt jamais. L'existence de ce feu, en effet, n'est pas liée, comme celle de la lumière solaire, à un phénomène particulier, et par conséquent variable : le feu est l'essence universelle formant la substance de toutes choses.

D'autre part, on ne peut, avec LASSALLE, le réduire à une abstraction métaphysique Quand Héraclite parle du feu, il ne pense pas simplement à « l'idée du devenir comme telle », à « l'unité du processus de l'être et du non-être », etc. ⁝ il n'indique nulle part qu'il ait voulu désigner par cette expression « l'essence rationnelle et logique du feu », non la substance déterminée qui est perçue dans la sensation de chaleur ; nulle part il n'indique qu'il ait vu, dans le feu dont il parle, un principe absolument immatériel et différent de toute espèce de feu matériel. Ses propres assertions et les témoignages des anciens nous permettent au contraire d'affirmer que le feu dans lequel il a pensé trouver le fondement et l'essence de toutes choses est précisément la substance déterminée qui porte ce nom.

Le feu et ses transformations

— Ce feu primordial prend les formes les plus diverses, et c'est dans cette transformation que consiste la génération des substances dérivées. Tout se convertit en feu, dit Héraclite, et le feu en tout, comme les marchandises s'échangent contre l'or, et l'or contre les marchandises. Il fait entendre par là que les substances secondaires dérivent de la substance primordiale, non-seulement par voie de combinaison et de séparation, mais encore par transformation, par changement qualitatif ; car, dans l'échange des marchandises contre l'or, ce n'est pas la matière, mais la seule valeur, qui reste la même.

D'ailleurs toute autre interprétation serait incompatible avec la doctrine fondamentale de l'écoulement des choses. Si donc quelques-uns de nos témoins affirment que, selon Héraclite, les choses se forment par la combinaison et la séparation des éléments, on doit tenir ces expressions pour inexactes, du moins en tant qu'elles auraient le même sens que chez Empédocle, Anaxagore et Démocrite.

On ne doit pas non plus, avec quelques auteurs, avancer que, selon Héraclite, les substances secondaires procèdent du feu et se résolvent en feu par voie de condensation et de dilatation. Sans doute, quand le feu se change en humidité et l'humidité en terre, il y a condensation, de même que, dans le cas contraire, il y a dilatation. Toutefois, dans la pensée d'Héraclite, cette condensation et celle dilatation ne sont pas la cause, mais la conséquence du changement de substance. En effet, selon lui, ce n'est pas le rapprochement des particules du feu qui fait passer l'élément igné à l'état humide, et l'élément humide à l'état solide ou terreux ; mais, si un élément moins dense

devient un élément plus dense, c'est que le feu s'est transformé en humidité, et l'humidité en terre. Par là même, pour que le feu renaisse des autres substances, il ne suffit pas que les éléments primitifs de ces substances s'écartent les uns des autres : il faut une nouvelle transformation, un changement qualitatif des parties aussi bien que du tout. C'est ce qu'indiquent clairement les expressions par lesquelles Héraclite désigne le passage d'un élément à un autre. Il ne parle pas de dilatation, de condensation, de combinaison ou de séparation des substances, mais de la transformation, de l'extinction et de l'embrasement du feu, et encore de la vie et de la mort des éléments. Ce sont là des désignations qui ne se retrouvent chez aucun autre physicien. Mais la raison décisive, c'est que toute idée d'une substance première qualitativement invariable est incompatible avec la pensée fondamentale d'Héraclite. Le feu est donc pour lui autre chose que les éléments des physiciens plus récents. Ces éléments sont ce qui persiste au milieu du changement des choses individuelles : le feu d'Héraclite est ce qui produit ce changement par ses transformations incessantes.

La discorde

— L'écoulement de toutes choses a cette conséquence, que tout réunit en soi des déterminations opposées. Chaque changement est la transition d'un état à un état opposé ; si tout change et n'existe que dans ce changement même. Tout est un milieu entre deux termes opposés ; et quelque point que l'on considère dans le fleuve du devenir, on est toujours en présence de la transition ou de la limite où se touchent deux qualités et deux états contraires. Ainsi, de même que tout, selon Héraclite, est sans cesse en train de changer, de même tout, à chaque instant, renferme en soi son contraire. Chaque chose est et n'est pas, et l'on ne peut rien affirmer d'une chose, que l'on ne puisse en même temps et également énoncer l'affirmation contraire. Toute la vie de la nature est une alternance continuelle d'états et de phénomènes opposés, et chaque objet individuel est, ou plutôt devient ce qu'il est, uniquement par l'apparition incessante des contraires entre lesquels il se trouve placé. En d'autres termes, pour parler avec Héraclite, tout naît de la discorde ; la guerre est la mère et la souveraine de toutes choses, elle est le droit et l'ordre du monde ; l'inégal s'assemble, le haut et le bas doivent se joindre, afin que l'harmonie, faite de mâle et de femelle, se réalise, afin qu'une vie nouvelle se développe. Ce qui se sépare, s'unit ; le système du monde repose sur des tensions opposées, de même que celui de l'arc et de la lyre ; ce qui est entier et ce qui est divisé, ce qui est uni et ce qui est désuni, ce qui est d'accord et ce qui est en désaccord doivent se combiner, afin que le tout sorte de l'un, comme l'un du tout. En un mot, le monde entier obéit à la loi des contraires.

C'est à cause de ces assertions qu'Aristote et ses commentateurs accusent Héraclite d'avoir nié le principe de contradiction. En revanche, des philosophes modernes le louent d'avoir été le premier à reconnaître l'unité des contraires, l'identité de l'être et du non-être, et d'avoir fait de cette doctrine le fondement de son système.

Mais ni l'une ni l'autre de ces deux opinions (que l'on y voie un blâme ou un éloge) n'est entièrement exacte.

On ne pourrait considérer Héraclite comme niant le principe de contradiction, que s'il affirmait que des déterminations opposées peuvent appartenir au même sujet, non-seulement dans le même temps, mais encore sous le même rapport. Or il n'affirme rien de pareil. Il dit bien que le même être admet les formes les plus diverses, et que dans chaque chose sont unis les états et les qualités les plus opposés, entre lesquels la chose se meut et devient ; mais il ne dit pas que ces qualités lui appartiennent *sous le même rapport ;* et, s'il ne le dit pas, c'est sans doute qu'il ne songe pas encore à une question, que Platon et Aristote ont été, selon ce que nous savons, les premiers à envisager expressément.

De même, il n'a pas parlé avec une telle généralité de l'unité des contraires, de l'unité de l'être et du non-être, et cette unité d'ailleurs ne saurait se déduire de ses assertions. Autre chose est de dire : le même être est clair et obscur, jour et nuit, le même phénomène est naissance et mort, etc. ; autre chose de dire : il n'existe aucune différence entre, le jour et la nuit, entre l'être et le non-être considérés en eux-mêmes. En d'autres termes, autre chose est soutenir l'unité des contraires au point de vue concret, ou, au point de vue abstrait, affirmer leur coexistence dans le même sujet, ou leur identité. La première affirmation seule peut être déduite des exemples cités par Héraclite, et il n'avait nulle raison pour aller plus loin ; il n'était pas placé sur le terrain de la logique spéculative, mais sur celui de la physique.

D'un autre côté on n'a pas le droit d'atténuer sa proposition au point de la réduire à cette idée : « que le même objet montre des qualités très diverses, soit simultanément, quand on le met

en relation avec plusieurs autres objets à la fois, soit successivement, quand on le met en face d'un objet unique, mais variable », et que la coexistence des contraires n'est, pour parler avec Herbart, que le résultat auquel donne lieu un point de vue accidentel. On ne voit nulle trace de cette thèse ni dans les assertions d'Héraclite lui-même ni dans les témoignages postérieurs qui le concernent. Au contraire, Héraclite, parlant, d'une façon générale et sans restriction aucune, des choses en apparence contraires, telles que le jour et la nuit, la guerre et la paix, le haut et le bas, dit qu'elles sont une seule et même chose ; et le caractère relativement primitif de sa philosophie apparaît précisément dans ce fait, qu'il n'a pas encore soulevé la question de savoir dans quelles conditions et en quel sens cette coexistence des contraires est possible.

L’harmonie

— Mais s'il est nécessaire que tout se dissolve en contraires, il l'est également que les contraires se réunissent dans l'unité : car ils dérivent d'un seul et même être, lequel, dans le cours de ses changements, produit et détruit tour à tour les contraires ; lequel, en toutes choses, s'engendre lui-même et maintient l'unité du tout à travers le conflit des tendances opposées. En se séparant de lui-même, il s'unit avec lui-même ; de la lutte procède l'existence, de l'opposition l'union, de l'inégalité l'harmonie. Tout devient un, tout se soumet à la divinité pour l'harmonie du tout, l'inégal lui aussi s'unit à elle pour produire l'égalité ; cela même que les hommes considèrent comme un mal est pour eux un bien ; et du tout résulte cette harmonie secrète du monde, à laquelle la beauté des choses visibles ne peut être comparée. Ce principe est la loi divine, à laquelle tout obéit, la Diké, dont rien au monde ne peut enfreindre les arrêts, la destinée ou la nécessité, qui domine tout. Le même ordre universel, conçu comme force agissante, s'appelle la sagesse qui régit l'univers, le Logos, Zeus ou la divinité ; et, en tant que cette sagesse produit la série infinie des périodes du monde et des états qui s'y succèdent, elle s'appelle L’ÆON ; tous ces concepts ont, dans Héraclite, une seule et même signification ; et la force organisatrice du monde, en tant que sujet actif, n'est pas distinguée du monde lui-même et de l'ordre du monde. Cette force est identique avec la substance primordiale du monde ; la divinité ou la loi du monde n'est pas différente du feu primitif ; l’être primordial tire tout de lui-même par sa propre force, d’après la loi qui lui est immanente.

Le système d'Héraclite est donc le panthéisme le plus nettement caractérisé : selon ce système l'être divin, en vertu de la nécessité même de sa nature, traverse sans relâche les formes changeantes du fini, et le fini n'existe que par le divin, lequel est, dans une unité indivisible, la matière, la cause et la loi du monde.

II – La cosmologie

Formation du monde

— En ce qui concerne la manière dont s'est opérée, à l'origine de notre monde, la transformation de l'être primitif en êtres dérivés, Héraclite enseignait, nous dit-on, que la raison divine, créatrice du monde, a converti le feu, d'abord en air, puis en humidité ; celle-ci a été, en quelque sorte, la semence du monde, et elle a formé la terre et le ciel avec tout ce qu'ils renferment. Sans doute il est impossible de méconnaître dans cette exposition l’influence de la physique stoïcienne, laquelle, précisément parce qu’elle prétendait être simplement une reproduction et une explication de celle d’Héraclite, altéra et obscurcit la connaissance de cette dernière chez les Grecs postérieurs. Toutefois on doit regarder comme appartenant à Héraclite cette idée que le feu primitif s’est d’abord transformé, au moment de la formation du monde, en eau ou en « mer », et que celle-ci par suite d’une seconde transformation, accomplie dans deux directions opposées, a produit, d’une part, l’élément solide, la terre, de l’autre l’élément chaud et volatil, le vent brûlant. De cette façon, Héraclite se trouverait, à l’égard de la doctrine de Thalès, dans la même situation qu’Anaximandre, celui d’entre les anciens Ioniens, auquel il se rattache le plus étroitement. Mais nous n’avons aucun document bien précis sur ses idées relatives à la formation du monde.

Les éléments

— Ces trois mêmes formes, que prend l'être primitif dans la genèse du monde, étaient considérées par notre philosophe comme étant, dans le monde actuel, les limites extrêmes entre lesquelles avaient lieu la transformation de la matière, et l'alternative du devenir et du périr. Selon Diogène, Héraclite appelait le changement le chemin vers le haut et vers le bas, et il disait que le monde se forme sur ce chemin ; il admettait que le feu se transforme en eau par condensation, et l'eau en terre ; la terre, de son côté, redevient liquide et se résout en eau ; l'évaporation de celle dernière donne naissance à presque toutes les autres substances. La première transformation était le chemin vers le bas, la seconde, le chemin vers le haut. Ce texte ne peut être rapporté, comme le fragment de Clément, à la formation du monde ; mais il a trait à la transformation des substances dans le monde actuel[109]. C'est également au monde actuel que pense PLATON, quand il parle du chemin vers le haut et vers le bas ; et il en est de même de tous les écrivains postérieurs qui expliquent le sens de cette expression.

D'ailleurs, nous possédons une assertion d'Héraclite lui-même relativement à la rotation de la matière et aux formes qu'elle reçoit, assertion tout à fait conforme à l'indication de Diogène. « Pour les âmes, dit-il, la mort consiste à se transformer en eau ; pour l'eau, à se transformer en terre ; mais de la terre vient l'eau, et de celle-ci vient l'âme » Schuster prétend que cette proposition se rapporte uniquement aux êtres vivants, dont l'âme est constamment reformée par les éléments aqueux de leur corps dans lesquels elle se résout

continuellement, de même que ces derniers sortent des éléments terreux et y rentrent perpétuellement. Mais cette interprétation est en contradiction avec l'affirmation unanime de tous nos témoins ; et Aristote, de son côté, nous apprend qu'Héraclite avait appelé âme le feu qui forme la substance de toutes choses. Nous sommes donc tout à fait fondés à croire qu'Héraclite considérait le feu, l'eau et la terre comme les formes essentielles que traversait la matière dans ses transformations.

Quelques auteurs plus récents voudraient voir ici les quatre éléments, en interprétant « l'âme » d'Héraclite dans le sens de l'air, ou en intercalant cet élément entre le feu et l'eau. Mais, en présence de la déclaration précise d'Héraclite, on ne saurait admettre cette manière de voir, d'autant que c'était, comme on sait, le propre de cette époque, d'interpréter dans des sens nouveaux les doctrines des anciens philosophes, et que cette tendance était favorisée, dans le cas actuel, par le désir qu'avaient les Stoïciens de retrouver leurs propres idées dans la philosophie d'Héraclite.

Pour la même raison noua ne devons attacher aucune importance à ce fait, que certaines expositions récentes parlent d'un passage direct du feu à la terre[110] ou de la terre au feu[111].

De même on ne doit pas chercher dans Héraclite le concept de l'*élément* au sens d'Empédocle ou d'Aristote[112]. Son idée, c'est que les trois substances que nous avons mentionnées sont les formes sous lesquelles l'être primitif apparat dans sa première transformation, que ce sont les corps auxquels tous les autres peuvent être ramenés, et que ces corps procèdent l'un de l'autre selon l'ordre indique[113]. Par cette proposition : « le chemin vers le haut et vers le bas est le même, » il donne à entendre que la série des phases est analogue des deux côtés. Il nous apprend en outre par là qu'à ses yeux le changement de substance implique un changement de lieu : plus un corps se rapproche de la nature ignée, plus il s'élève ; plus il s'en éloigne, plus il descend, ainsi qu'il est

démontré par l’expérience des sens.

Circulation des éléments

— La matière, dans ses transformations, décrit donc en quelque sorte un cercle ; lorsque sa substance élémentaire s'est le plus éloignée de sa forme primitive, en se changeant en terre, elle retourne à son état primordial par les degrés intermédiaires. L'identité et la régularité de ce mouvement sont la seule chose qui persiste dans l'écoulement de la vie du monde. La matière change constamment de nature et de place : par conséquent aucune chose ne demeure jamais, quant à sa composition élémentaire, ce qu'elle était auparavant ; tout se transforme continuellement : par là même tout perd continuellement une partie de ses éléments matériels, et cette perte doit être incessamment réparée par l'afflux d'autres parties qui prennent la place et revêtent la nature des éléments antérieurs dans leur chemin vers le haut et vers le bas. L'apparence de la persistance de l'être tient donc exclusivement à celle circonstance, que les parties qui s'écoulent d'un côté sont remplacées, d'un autre côté, par l'afflux d'autres parties dans la même proportion. L'eau doit recevoir du feu et de la terre autant d'humidité qu'elle en cède elle-même au feu et à la terre, etc. Ce qui persiste dans l'écoulement des choses, ce n'est pas la substance, mais la proportion des substances. Le monde pris dans sa totalité restera le même aussi longtemps que les éléments se transformeront l'un dans l'autre dans la même proportion, et chaque chose individuelle restera la même aussi longtemps que la transformation de la matière aura lieu d'une manière uniforme au point déterminé qu'elle occupe dans l'univers. Chaque chose par conséquent est ce qu'elle est, par

cette seule raison que les courants opposés des substances qui vont et viennent se rencontrent en elle dans telle direction et dans telle proportion déterminées[114]. C’est la régularité de cette marche qu'Héraclite appelle l'harmonie, la Diké, le destin, la sagesse qui gouverne le monde, etc., tandis que, d’autre part, de la circulation même de la matière procède l’écoulement de toutes choses, et de l'opposition des voies vers le haut et vers le bas la loi universelle de la guerre.

Le soleil et les astres

— Cette doctrine, appliquée avec conséquence à toutes les parties du monde, aurait engendré un système scientifique selon lequel les différentes classes du réel auraient parcouru les mêmes degrés du processus universel de la transformation. Mais il est très probable qu'Héraclite n'a jamais songé à donner une description complète de la nature. Si, en dehors des idées anthropologiques dont nous parlerons plus tard, nous ne connaissons qu'un petit nombre de propositions d'Héraclite relatives à l'astronomie et à la météorologie[115], cela ne tient certainement pas au manque de documents, mais à ce fait, que lui-même n'a pas traité les questions physiques d'une manière complète.

Ce qu'on cite de lui d'ordinaire et presque uniquement, c'est son opinion bien connue sur la formation quotidienne du soleil. Non seulement il croyait, avec d'autres physiciens, que le feu de cet astre était entretenu par les vapeurs ascendantes, mais il regardait cet astre lui-même comme une masse de vapeurs ignées ; et, comme il admettait que ces vapeurs étaient consumées pendant le jour par la combustion et renaissaient le matin, il arriva à cette proposition : le soleil se renouvelle tous les jours. Dès lors l'apparence même de persistance, que prêtaient aux choses l'afflux et l'écoulement réguliers des substances, n'appartenait au soleil que pour cette courte durée.

Aristote nie expressément[116] qu'il ait étendu cette assertion aux autres constellations. Si donc certains auteurs affirment que, selon lui, la lune et les étoiles étaient également nourries par les vapeurs, et que les étoiles étaient des amas de

feu[117], il est au moins probable que la première de ces indications n'est qu’une extension de ce qu’il avait dit réellement[118]. A ce qu’il semble, il ne s’était guère occupé des étoiles, par cette raison qu’elles n’exercent que peu d’influence sur notre monde. Quant à ses prétendues explications des autres phénomènes célestes, elles nous ont été transmises d'une façon trop incomplète pour que nous en puissions tirer des conséquences importantes relativement à sa philosophie.

Système du monde. Périodes du monde

— Les documents ne nous disent pas explicitement comment Héraclite se représentait la forme et la structure du monde. Mais, comme la marche ascendante des substances avait sa limite dans le feu et la marche descendante dans la terre, et, comme ce changement qualitatif concordait, dans l'opinion de notre philosophe, avec le mouvement ascendant et descendant dans l'espace, il devait y avoir, selon Héraclite, une limite inférieure et supérieure du monde. Nous ne savons pas s'il a attribué au monde une forme sphérique ; et, en ce qui concerne la terre, l'hypothèse contraire est plutôt probable[119]. Il est également impossible de trouver chez lui la mention de la rotation diurne du ciel[120]. Il devait, en tout cas, considérer le monde comme un tout homogène, ainsi qu'il le dit nettement lui-même : car un tel monde est nécessaire pour rendre possible ce mouvement circulaire où tout vient de l'un et l'un de tout, et où les oppositions de l'existence se concilient dans une harmonie universelle. Si donc des auteurs postérieurs ont rangé Héraclite parmi les philosophes qui ont enseigné l'unité et l'étendue limitée du monde[121], ils ont eu raison au fond, bien que lui-même sans doute ne se soit pas servi de ces expressions.

Embrasement du monde

— S’il n’existe qu'un monde unique, ce monde ne doit avoir ni commencement ni fin, car le feu créateur divin ne peut jamais demeurer en repos. C'est dans ce sens qu'Héraclite a dit expressément : le monde a toujours été et sera toujours. Toutefois cette doctrine n'exclut pas la possibilité d’un changement dans l'état et l'organisation de l'univers. Ce changement pouvait même paraître impliqué par la loi fondamentale de la mutabilité universelle, bien qu’il ne le fût pas en réalité : car il est parfaitement satisfait à cette loi, si, tandis que le tout se maintient à travers le changement de ses parties, rien d'individuel ne demeure le même. La doctrine de l'alternance des états de l’univers pouvait paraître d’autant plus naturelle à Héraclite qu'elle avait déjà été soutenue par Anaximandre et Anaximène, deux physiciens dont le premier offre avec lui de si nombreuses ressemblances. En fait, les anciens documents s’accordent à lui attribuer cette assertion, que le monde actuel se résoudra un jour en feu, mais que de cet embrasement universel sortira un nouveau monde, et ainsi de suite à l'infini. L'histoire du monde n'est donc qu'une série de créations et de destructions se succédant à des époques fixes.

Schleiermacher[122], puis Lassalle[123], ont, de nos jours, contesté énergiquement cette interprétation.

Lassalle n'a pas assez distingué entre deux idées qui, sans doute, peuvent être exprimées l'une et l’autre par les termes « embrasement du monde », « destruction du monde, » mais entre lesquelles il existe au fond une grande différence. La question n’est pas de savoir s’il doit se produire un jour un

anéantissement du monde dans le sens rigoureux du mot, une destruction absolue de sa substance. Héraclite ne pouvait naturellement admettre un tel anéantissement, puisqu'à ses yeux le monde ne consiste que dans telle forme déterminée de l'existence du feu divin, lequel, par conséquent, en est la substance. D'ailleurs il a déclaré avec toute la netteté possible qu'il n'admettait pas un tel anéantissement. Il s'agit uniquement de savoir si Héraclite pensait que l'état actuel du monde et la répartition des substances élémentaires qui en est la condition nécessaire peuvent se maintenir sans changement dans leur ensemble malgré la transformation incessante de toutes les choses individuelles, ou s'il estimait que l'ensemble des substances particulières doit de temps en temps retourner à la substance primitive, pour recommencer à émaner de cette substance.

Il semble résulter des assertions de notre philosophe lui-même que cette dernière solution était la sienne. Sans doute, en s'en tenant à certains textes, on ne pourrait décider si Héraclite admettait simplement une production continue des choses individuelles par le feu et leur retour ultérieur à ce même feu, ou s'il admettait en outre une transformation simultanée du monde entier en feu, suivie d'une formation nouvelle du monde. Mais il est d'autres textes dont les termes suggèrent nécessairement l'idée d'un embrasement futur du monde, et, en ce sens, de la fin du monde, idée à laquelle ils ont d'ailleurs été expressément rapportés par les auteurs qui nous les ont transmis. « Le feu viendra partout, dit Héraclite, jugera et saisira tout. » Dans un autre fragment, Héraclite exposait, selon Clément, comment, avant l'embrasement universel, la terre redevenait mer.

Aristote est encore plus explicite. Héraclite et Empédocle, dit-il, pensent que le monde, tantôt est dans l'état actuel, tantôt périt pour renaître sous une autre forme, et que les choses continuent ainsi éternellement[124]. Héraclite, remarque-t-il ailleurs[125], dit que tout, un jour, se convertira en feu. Déjà l'expression ἅπαντα nous avertit que cette assertion ne se rapporte

pas simplement à la transformation *successive* de tous les corps individuels en feu, mais à un état où l'ensemble des choses prend *simultanément* la forme du feu. Mais ceci ressort plus nettement encore de l'ensemble du texte : car Aristote dit au même endroit : Il est impossible que le monde entier consiste dans un seul clément ou se change en un seul élément, comme il arriverait, si tout, comme le veut Héraclite, devenait du feu[126].

L'école stoïcienne, de son côté, n'a jamais compris autrement la doctrine d'Héraclite[127] ; et cette interprétation lui a été évidemment suggérée par les propres déclarations du philosophe, et non pas seulement par le langage d'Aristote. Un grand nombre d'autres témoignages concordent avec ces indications ; et, quelque peine que l'on se soit donnée pour découvrir des assertions contraires, on n'a pu relever, chez tous les auteurs postérieurs à Aristote, un seul témoignage valable déniant à Héraclite la doctrine de l'alternance de la formation et de l'embrasement du monde. On ne trouve aucun témoignage de ce genre chez les Stoïciens qui ont combattu dans leur propre école la doctrine de l'embrasement du monde. A partir d'Aristote, tous les anciens écrivains, ou à peu près tous, s'accordent à dire qu'Héraclite a enseigné que le monde se résoudra un jour en feu et que cet embrasement sera suivi d'une création nouvelle.

On croit pouvoir réfuter cette interprétation par un témoignage plus ancien et plus authentique. Platon établit la distinction suivante entre la doctrine d'Héraclite et celle d'Empédocle. Le premier, dit-il, soutient que l'être est *constamment* en voie de réunion, en même temps que de séparation ; le second admet, au lieu de la simultanéité constante de l'union et de la séparation, une *succession* périodique de ces deux états. Comment, demande-t-on, cette distinction serait-elle possible, si Héraclite avait enseigné, ainsi qu'Empédocle, que l'état de division et d'opposition succède à un état du monde où tout a été réduit en feu et où par conséquent toute différence entre les choses et les substances

a été supprimée ?

Mais, en premier lieu, Héraclite, tout en enseignant l'embrasement du monde, n'était pas obligé, par là-même, de supposer que toute opposition et tout mouvement cessaient pour un temps avec cet embrasement, comme il arrive dans le sphérus d'Empédocle : il pouvait admettre qu'au moment même où le feu a tout englouti il se produit, grâce à la vitalité même de ce principe, une nouvelle opposition des substances élémentaires, une nouvelle formation du monde. Puis, s'il attribuait une certaine durée à l'état où le feu a tout absorbé, il n'était pas obligé pour cela de prêter à cet état une unité absolue exempte d'oppositions, puisqu'il concevait précisément le feu comme un être toujours vivant et toujours en mouvement, et l'existence de ce feu comme une alternance perpétuelle d'apparition et de disparition des contraires. Admettons pourtant qu'il ne se soit pas expliqué sur la manière dont le règne exclusif du feu pendant un certain temps pouvait s'accorder avec l'écoulement de toutes choses, on peut toujours se demander si cela devait empêcher Platon de l'opposer à Empédocle, comme il le fait dans le texte cité.

Car la différence fondamentale des deux philosophes est bien celle qu'il a indiquée. Empédocle place à l'origine un état d'unité complète de toutes les substances ; la séparation n'a lieu qu'après la cessation de cet état, et l'unité se rétablit quand la séparation a cessé. Héraclite, au contraire, avait dit que l'union existait déjà dans la séparation et avec elle, que toute séparation est en même temps union, et réciproquement. Il n'a pas eu l'idée de renoncer à ce principe par sa théorie des révolutions du monde ; si cette théorie est incompatible avec le principe, il n'a point remarqué cette contradiction. Est-il dès lors inconcevable que Platon, voulant marquer d'une façon brève et précise le rapport essentiel qui existe entre Empédocle et Héraclite, se soit tenu à leurs principes généraux, et ait laissé de côté la question de savoir si leurs autres doctrines étaient complètement d'accord avec ces principes ? Cette hypothèse du moins n'est-elle pas infiniment plus vraisemblable que celle qui veut qu'Aristote et ses successeurs se soient mépris sur le

système d’Héraclite d'une façon aussi grossière qu’il faudrait l'admettre si l'on rejetait leur témoignage touchant la théorie de l'embrasement du monde ?

Certes la doctrine de l’écoulement de toutes choses n’entraînait pas nécessairement, ainsi que nous l’avons déjà remarqué, celle de la révolution des états du monde. Si donc Héraclite a réellement admis qu’après l’embrasement du monde il vient un temps où rien n'existe sauf le feu primordial, et où toutes les oppositions sont supprimées d'une façon absolue, cette idée est en contradiction avec celle de l'action constamment créatrice de ce feu, et avec le principe suivant lequel le réel se sépare continuellement pour se réunir continuellement. Mais il ne s’agit pas ici de savoir quelles seraient les conséquences logiques des principes d'Héraclite. La question à résoudre est celle-ci : dans quelle mesure notre philosophe a-t-il lui-même tiré ces conséquences ? Rien ne nous autorise à lui dénier toute hypothèse qui ne découlerait pas, suivant une nécessité logique, de ses principes généraux, ou qui, développée avec rigueur, pourrait se trouver en contradiction avec ces principes.

En fait, l’extinction quotidienne du soleil n’est point une conséquence du principe de l'écoulement de toutes choses ; au contraire, à y regarder de près, cette idée est en contradiction avec une conséquence assez immédiate de certaines propositions émises par Héraclite[128], à savoir que la masse des substances élémentaires (feu, eau et terre) doit rester toujours la même. Or la masse du feu serait considérablement diminuée par cette extinction, sans qu'il y ait compensation immédiate. Mais il n'y a rien là qui nous autorise à contester qu’Héraclite ait admis cette idée. La préexistence des âmes et leur durée après la mort sont, si on les prend à la rigueur, incompatibles avec le changement constant de toutes les choses ; et pourtant nous constaterons que le philosophe a soutenu l'une et l'autre doctrine. Il en est de même pour le cas qui nous occupe. Non seulement Héraclite aurait pu ne pas admettre l'embrasement du monde, mais il aurait été plus conséquent avec ses principales doctrines, s’il avait enseigné, à

la manière d'Aristote, l'éternité du monde au milieu du changement constant de ses parties. Mais cette idée est si éloignée de l’opinion commune, qu'il a fallu aussi à la philosophie beaucoup de temps pour s'y élever[129]. Ne voyons-nous pas que, parmi les philosophes anciens, il n’en est pas un qui ait su présenter l'organisation du monde autrement que sous la forme d’une cosmogonie ; et Platon lui-même n'a-t-il pas été hors d’état de se passer de cette forme dans son mode d'exposition. C'était déjà beaucoup d'avoir osé soutenir, en face des idées dominantes, comme l’a fait Héraclite, que le monde n’a pas de commencement au point de vue de sa substance. Avant d'aller jusqu’à déclarer que l’univers lui-même est incréé et jusqu’à soutenir l’éternité du monde dans le sens d’Aristote, on essaya de concilier la croyance à la naissance du monde avec l’idée, nouvellement acquise, de l’impossibilité d'un commencement absolu ; et l'on admit, dans cette vue, que le monde est, à la vérité, éternel quant à son essence, mais qu’il est soumis de temps en temps à un changement d'état si complet, qu'une nouvelle organisation devient nécessaire. Si cette hypothèse n’était pas la plus logique ni la mieux fondée au point de vue scientifique, c’était du moins celle qui devait se présenter le plus naturellement aux philosophes de cette époque ; c’était celle qu’Héraclite trouvait établie chez ses prédécesseurs immédiats de l’ancienne écolo ionienne, Anaximandre et Anaximène. C’en est assez pour faire tomber les doutes qu’on élève contre la tradition unanime de l’antiquité.

Périodes du monde. Année du monde.

— Tout phénomène étant soumis à une loi fixe, la durée des mondes successifs devait être, elle aussi, selon Héraclite, exactement déterminée[130]. C’est à cette durée que se rapporte sans doute l’indication (dont l'exactitude n’est d'ailleurs nullement prouvée) selon laquelle Héraclite aurait admis une grande année, de 10 800 années solaires, selon les uns, de 18 000, selon les autres[131].

Héraclite appelait « guerre » la séparation des contraires ou la formation du monde, il désignait sous le nom de « paix » et de « concorde » l’union des éléments séparés ; il nommait aussi « disette » l’état de l'être divisé, et « abondance », l’unité résultant de l’embrasement. C’est au sein de ce contraste que se meut la vie de l'univers, dans les grandes choses comme dans les petites ; mais c’est toujours un être unique qui se manifeste dans le changement des formes. Le feu créateur est tout ce qui naît et périt ; la divinité est guerre et paix, disette et abondance.

III – L’homme, sa faculté de connaître et son activité

Anthropologie

— Comme tout dans le monde, l’homme, en dernière analyse, naît du feu. Mais les deux parties principales de son être sont, à cet égard, très différentes. Le corps, considéré à part, est la partie immobile et inanimée ; quand l’âme l’a quitté, il n’est plus, pour Héraclite, qu’un objet de dégoût. Dans l’âme, au contraire, cette partie infinie de l’être humain, le feu divin s’est conservé sous une forme plus pure[132] ; l'âme est faite de feu, de vapeurs chaudes et sèches, qui, pour cette raison même, sont nommées « âme ». Plus ce feu est pur, plus l'âme est parfaite : « l'âme la plus sèche est la plus sage et la meilleure »[133], elle étincelle, comme on dit, à travers l’enveloppe corporelle, comme l'éclair à travers les nuages[134]. En revanche, si l’âme est souillée par l’humidité, la raison disparaît, et c’est ainsi qu’Héraclite expliquait les phénomènes de l’ivresse : l’homme ivre ne se possède plus, parce que son âme est humectée. Mais l'âme est, comme toutes les autres choses, soumise à une transformation continuelle et se renouvelle constamment. Il ne suffit pas que son feu vienne de l'extérieur dans le corps, il faut qu'il se nourrisse du feu extérieur pour se conserver : hypothèse que devait suggérer le phénomène de la respiration, du moment que l'âme était considérée comme identique avec l’air vivifiant. Héraclite admettait donc que la raison ou le calorique nous vient de l’atmosphère, en partie par la respiration, en partie par les organes des sens[135]. Ceux-ci se fermant pendant le sommeil, la lumière de la raison s’obscurcit, l’homme se trouve limité

dans ses représentations à son propre monde, aux imaginations subjectives du rêve[136], encore que, en réalité, il ne puisse se soustraire au mouvement de l'ensemble du monde[137]. Les organes des sens se rouvrant au réveil, le flambeau de la raison se rallume ; mais il s’éteint à tout jamais quand l'homme cesse d’être en relation avec le monde extérieur par la respiration.

La vie après la mort

— A ces vues physiques Héraclite rattachait, comme fit plus tard Empédocle (d’une manière différente, il est vrai), certaines idées mythiques sur la vie après la mort, qui, à vrai dire, n’étaient pas appelées par ses doctrines philosophiques.

La seule conclusion à tirer de ces dernières serait que l’âme, comme toutes les autres choses, se recréant indéfiniment dans l’écoulement de la vie universelle, conserve son identité personnelle aussi longtemps que cette création se continue de la même manière et dans les mêmes conditions, mais périt comme être individuel, quand la formation de la matière psychique cesse d’avoir lieu au point où l’âme se trouve ; et comme cette matière se compose, selon Héraclite, des vapeurs chaudes qui sont en partie développées par le corps, en partie introduites par la respiration, l'âme ne saurait survivre au corps.

Héraclite semble, quant à lui, s’être contenté de cette idée assez vague, que la vie dure aussi longtemps que le feu divin anime l’homme, et qu'elle cesse quand il le quitte ; et comme il personnifie sous forme de dieu cet élément divin, il dit : les hommes sont des dieux mortels, les dieux des hommes immortels ; notre vie est la mort des dieux, notre mort leur vie ; car aussi longtemps que l'homme vit, la partie divine de son être reste liée aux matières inférieures dont la mort vient le débarrasser[138]. Les âmes, disait-il, parcourent le chemin qui mène vers le haut et le chemin qui mène vers le bas, elles entrent dans les corps parce qu’elles ont besoin de changement et qu’elles se lassent de demeurer dans le même état[139]. Héraclite transportait donc aux âmes individuelles ce qui,

logiquement, ne pouvait être dit que de l'âme universelle, ou du feu divin, créateur des âmes.

D'autres fragments nous montrent encore qu'il attribuait une durée persistante aux âmes délivrées du corps. Dans l'un de ces fragments il dit : la mort réserve aux hommes ce qu'ils n'espèrent ni ne croient ; Dans un autre, il promet à ceux qui sont tombés glorieusement qu'ils auront leur récompense, Dans un troisième, il parle de l'état des âmes dans l'Hadès ? Dans deux autres, il fait mention des démons et des héros, en assignant aux premiers la garde non seulement des vivants, mais encore des morts. Il nous est d'ailleurs donné comme ayant enseigné que tout est plein d'âmes et de démons[140].

Il a donc certainement admis que les âmes entrent dans les corps après avoir quitté une existence supérieure, et qu'elles retournent en qualité de démons à une vie plus pure[141], quand elles se sont rendues dignes de cette élévation. En revanche, il paraît avoir partagé l'opinion commune sur le sort réservé aux autres âmes dans l'Hadès[142].

Nous ne pouvons savoir d'une façon certaine si Héraclite a étudié le détail de la vie corporelle de l'homme ; les renseignements à cet égard font presque complètement défaut. Mais il nous reste de lui un grand nombre de propositions où il applique ses doctrines à l'activité morale et intellectuelle de l'homme.

La connaissance

— D'après les principes essentiels de son système, Héraclite ne pouvait assigner d'autre objet à l'activité intellectuelle que de chercher à saisir l'essence éternelle des choses à travers l'écoulement des phénomènes, et de s’affranchir de l'apparence trompeuse qui nous présente comme un être stable ce qui, en réalité, change continuellement. C'est pourquoi il déclare que la sagesse consiste en une seule chose, qui est de connaître cette Raison qui gouverne tout[143] ; on doit suivre les idées communes à tous, et non les opinions particulières des individus ; pour qu’un discours soit intelligent, il faut qu'il s'appuie sur ce qui est commun à tous ; et cette condition n’est remplie que par la pensée.

La connaissance de l’universel par la raison est donc la seule qui puisse avoir du prix à ses yeux ; la perception des sens ne fait qu’éveiller sa défiance. Nos sens ne perçoivent que l'apparence fugitive, et non l'être[144] ; le feu éternellement vivant leur est caché par une infinité d'enveloppes[145] ; ce qu’il y a en réalité de plus vivant et de plus mobile nous est présenté par eux comme mort et immobile. Ou, pour parler conformément à la théorie postérieure de l’école d'Héraclite : la perception naît de la rencontre de deux mouvements ; elle est le produit commun de l'action de l'objet sur l'organe sensible, et de l'activité de l’organe sensible qui subit cette action à sa manière ; elle ne nous montre donc rien qui dure et qui existe par soi-même, mais seulement un phénomène isolé, tel qu’il se présente dans tel cas donné et pour telle perception déterminée[146]. Sans doute l'observation des sens peut

toujours nous fournir quelques renseignements en tant qu'elle nous découvre mainte qualité des choses, sans doute aussi les deux sens les plus nobles, et surtout l'œil, doivent être placés au-dessus des autres ; mais, en comparaison de la raison, la perception des sens n'a que peu de valeur : les yeux et les oreilles des hommes sont de mauvais témoins quand ils sont au service d'âmes déraisonnables. Or la plupart des hommes écoutent exclusivement ce témoignage. De là ce profond mépris de la foule, que nous avons constaté chez notre philosophe ; de là sa haine de l'opinion capricieuse[147], de la déraison qui n'entend pas la voix de la divinité, de l'homme sans jugement, qui se laisse égarer par tous les discours, de la légèreté qui se joue indignement de la vérité[148] ; de là aussi sa méfiance contre l'érudition, qui, au lieu de faire des recherches originales, veut tout apprendre des autres[149]. Quant à lui, il se contentera de trouver peu avec beaucoup de peine, comme les chercheurs d'or ; il ne veut pas juger à la légère des choses les plus graves ; il ne veut pas interroger les autres, mais lui-même, ou plutôt la divinité ; car l'âme humaine ne possède pas l'intelligence, laquelle est le privilège de l'être divin ; et la sagesse humaine n'est rien autre chose que l'imitation de la nature et de la divinité. Celui qui écoute la loi divine, la raison universelle, est le seul qui trouve la vérité ; pour celui qui suit l'apparence trompeuse des sens et les opinions incertaines des hommes, la vérité demeure éternellement cachée.

Certes ce n'est point là une théorie scientifique de la connaissance. Héraclite n'a même pas senti le besoin d'une pareille théorie. Il n'a pas vu qu'il est nécessaire, avant de se livrer à l'examen des choses, de se rendre compte des conditions de la connaissance et de la méthode à suivre dans ses recherches. Les propositions que nous avons citées plus haut et les assertions analogues de Parménide étaient essentiellement, pour l'un comme pour l'autre, les conséquences d'une théorie physique tellement opposée à l'apparence sensible, qu'elle conduisait à considérer les sens comme suspects, si l'on voulait y rester fidèle.

Mais il ne s’ensuit nullement qu’Héraclite se soit proposé de construire son système suivant une méthode tout *a priori* et en dehors des données de l'expérience ; car une pareille intention supposerait des recherches théoriques et méthodologiques qui lui étaient aussi étrangères qu’à toute la philosophie antésocratique.

Encore moins sommes-nous autorisés, soit par les assertions d’Héraclite, soit par les déclarations des témoins dignes de foi, à considérer le vieil Éphésien comme le premier représentant systématique de l’empirisme, et à voir dans ses écrits des plaidoyers en faveur de l'observation et de l'induction. Ses réflexions se portèrent surtout sur le côté objectif de la nature ; en fait, son point de départ (comme finalement celui de tout philosophe) a été la perception de la réalité, et c’est en élaborant les données de la perception qu'il est arrivé à ses théories, mais il ne s’est jamais demandé à quelles sources il les avait puisées.

Et quand cette voie l’eut conduit à des hypothèses qui se trouvaient en contradiction avec les données de nos sens, il n’a point tenu ces hypothèses pour fausses, comme eut dû le faire un véritable empiriste, mais il a proclamé que les sens étaient trompeurs et que nos seules connaissances certaines nous viennent de la raison. Ni Héraclite ni aucun autre philosophe antérieur à Socrate ne s’est demandé par quel procédé nous arrivons à acquérir cette connaissance rationnelle.

De même, quelques savants modernes lui ont, à tort[150], attribué la doctrine d’après laquelle les noms des choses nous révèlent leur essence. Celle assertion ne peut être établie ni par des témoignages directs[151] ni par une déduction prenant son point de départ dans le *Cratyle* de Platon. Sans doute elle s’accorderait parfaitement avec les doctrines d’Héraclite[152] ; mais ni les jeux de mots ni les étymologies qui se trouvent dans ses fragments ne prouvent qu'il ait cherché à justifier théoriquement ces déductions tirées des signes du langage, comme ont fait les philosophes postérieurs.

Éthique

— Ce qui est vrai de nos connaissances s’applique à nos actions, Héraclite, qui ne sépare pas encore nettement les deux domaines, établira les mêmes lois pour l’un et l’autre ; il ne portera pas un jugement plus indulgent dans un cas que dans l’autre sur la conduite de la foule.

La plupart des hommes, dit-il, vivent comme le bétail ; ils se vautrent dans la fange et se nourrissent de terre comme les vermisseaux[153] ; ils naissent, procréent des enfants et meurent, sans viser dans leur vie à un but plus élevé. Ce que la foule recherche est pour l'homme raisonnable un objet de mépris, comme dénué de valeur et périssable. L’homme raisonnable se guide, non d'après ses propres idées, mais uniquement d’après la loi générale. Il évite par-dessus tout l'orgueil, la transgression des limites imposées à l'individu et à la nature humaine ; et, en se soumettant ainsi à l'ordre universel, il atteint ce contentement, dont Héraclite a fait, nous dit-on, le but suprême de la vie[154]. Il dépend de l’homme lui-même d’être heureux ; le monde est toujours tel qu'il doit être, il ne s’agit que de se conformer à l'ordre du monde. L’esprit de l’homme est son Démon.

Vues politiques et éthiques

— Ce qui est vrai de l’individu l’est également de la communauté. Rien n’est plus nécessaire au salut de l’État que la suprématie de la loi ; les lois humaines sont une émanation du divin, la société repose sur elles, et sans elles il n'y aurait pas de droit : un peuple doit donc combattre pour sa loi comme pour ses murs. Cette suprématie de la loi est compromise également sous la domination arbitraire d'un seul et sous celle de la multitude. Héraclite est donc un ami de la liberté[155], mais il hait et méprise la démocratie, qui ne sait pas obéir au meilleur et ne peut supporter aucune supériorité. Il exhorte les hommes à la concorde, qui seule soutient les États[156]. Héraclite a émis ainsi un certain nombre d’aphorismes éthiques ; mais, à en juger d’après les fragments qui nous restent, il n’a point cherché à déterminer scientifiquement les concepts moraux et politiques.

Parmi les idées et les actions absurdes des hommes, Héraclite devait nécessairement ranger un grand nombre d’idées et d’usages appartenant à la religion populaire. Mais il n’a pas songé à entreprendre contre ces idées une lutte systématique, à la manière de Xénophane. Non seulement il se sert du nom de Zeus pour désigner l’être divin créateur, mais il a une prédilection pour les appellations mythologiques[157]. Il parle d’Apollon sur le ton d'un croyant, et reconnaît dans les oracles de la Sibylle une inspiration supérieure. Il fonde la divination en général sur le rapport de l’esprit humain avec l’esprit divin[158]. Dans son aphorisme sur l’identité de Hadès et de Dionysos, et surtout dans ses assertions touchant

l'immortalité et les démons, il se rattache aux doctrines des Orphiques[159]. Toutefois la religion régnante et les écrits des poètes, sur lesquels cette religion repose principalement, devaient le choquer à plus d'un égard. Cette opinion, si naturelle au commun des hommes, que la divinité répartit arbitrairement les biens et les maux, ne s'accordait pas avec l'intelligence qu'avait le philosophe du cours régulier de la nature[160]. La distinction des jours fastes et des jours néfastes, si répandue dans les religions antiques, venait également à l'encontre de sa doctrine. Héraclite s'élève contre l'indécence des orgies dionysiaques ; il attaque, dans l'adoration des images, l'une des colonnes de la religion grecque ; il a condamné de même en termes très sévères l'usage des sacrifices. Ces diverses critiques ne sont pas sans portée ; mais il ne semble pas qu'Héraclite ait prétendu attaquer la religion populaire dans son ensemble.

IV – Place historique et importance d’Héraclite. Son école.

Place historique

— Dès l'antiquité, Héraclite était tenu pour l’un des physiciens les plus considérables. Platon surtout, qui a reçu de son école des impulsions si fécondes, lui fait une place à part, en rapportant à ses principes l’une des grandes théories possibles du monde et de la connaissance, celle qui est le plus radicalement opposée à la théorie des Éléates. En fait, c'est là, pour nous-mêmes, le point qui détermine essentiellement le rôle d’Héraclite. En ce qui concerne l’explication des phénomènes particuliers, il n’a rien fait qui puisse être comparé aux découvertes mathématiques et astronomiques des Pythagoriciens ou aux recherches physiques d’un Démocrite ou d’un Diogène. Ses doctrines morales, malgré le lien logique qui les rattache à son concept du monde, ne s’élèvent guère au-dessus de ces principes généraux et vagues, que l'on retrouve ailleurs, en dehors de toute connexion avec un système philosophique quelconque. Son mérite ne consiste pas à avoir fait certaines recherches particulières, mais à avoir déterminé des points de vue généraux pour l'étude universelle de la nature. Il est le premier qui ait affirmé énergiquement, d'une part la vitalité absolue de la nature, la transformation incessante des substances, la mutabilité et l’instabilité de tout ce qui est individuel ; d’autre part, l'uniformité immuable des rapports généraux, l'existence d'une loi raisonnable, absolue, qui régit le cours de toute la nature.

C’est pourquoi Héraclite ne saurait être considéré simplement, ainsi que nous l'avons déjà remarqué plus haut, comme un disciple de l'ancienne physique ionienne : il fut le promoteur d’une direction particulière, encore

qu'historiquement il se rattache plus ou moins aux anciennes philosophies ioniennes.

Il partage avec les anciens Ioniens l’hypothèse hylozoïstique d'une substance primordiale qui engendre les choses dérivées par une transformation spontanée. Il admet, avec Anaximandre et Anaximène, que le monde se forme et s'anéantit périodiquement. Il a, quant à sa conception du monde, un prédécesseur dans Anaximandre, dont l'influence, à cet égard, ne peut être méconnue : car, de même qu'Héraclite fait naître et disparaître comme des phénomènes fugitifs tous les êtres particuliers dans l'écoulement de la vie de la nature, de même Anaximandre considère l’existence individuelle comme une injustice qui doit être expiée par la mort.

Mais les idées les plus caractéristiques et les plus importantes de la philosophie d’Héraclite n’ont pu être empruntées aux anciens philosophes ioniens. Aucun d’eux n’a dit qu'il n’est rien de stable dans le monde, que toutes les substances et tous les êtres particuliers sont soumis à un changement constant, incessant ; aucun d’eux n'a déclaré que la loi qui régit le cours du monde, ou la liaison qui gouverne le monde, persiste seule au milieu du changement universel ; aucun d’eux n'a ramené cette loi à la séparation et à l’union des contraires, aucun n’a déterminé les trois formes élémentaires fondamentales ni dérivé l’ensemble des phénomènes de l'opposition des deux voies allant, l'une vers le haut, l’autre vers le bas.

Mais de même qu'Héraclite s’éloigne de ses devanciers ioniens, de même il se rapproche des Pythagoriciens et de Xénophane.

Les Pythagoriciens disent, comme lui, que tout naît des contraires, et que, pour cette raison, tout est harmonie. Selon Héraclite, rien ne persiste dans les choses, si ce n’est le rapport de leurs éléments constitutifs : de même les Pythagoriciens regardent la forme mathématique des choses comme leur substance, bien qu’ils soient loin de soutenir que rien n’est stable dans les substances.

Xénophane est le premier représentant philosophique de ce

panthéisme qui se retrouve au fond du système d'Héraclite. Par ses propositions sur l’essence pensante de la divinité, laquelle est en même temps la force unifiante de la nature, il a préparé la voie à la doctrine d’Héraclite sur la raison du monde. Les hypothèses de ce dernier relatives à la vie de l’âme en dehors du corps, ses principes éthiques et politiques, nous font penser aux Pythagoriciens, comme sa théorie du soleil a une analogie frappante avec les conceptions astronomiques de Xénophane.

Enfin, si l’on compare notre philosophe avec les Éléates postérieurs, on constate que Parménide et Héraclite, en parlant de prémisses opposées, sont arrivés l’un et l’autre à soutenir la supériorité absolue de la connaissance rationnelle sur les perceptions des sens. De même, si Zénon analyse dialectiquement les idées des hommes sur les choses pour justifier sa doctrine de l’unité, on retrouve chez Héraclite cette même dialectique réalisée objectivement dans les choses elles-mêmes, puisque, selon lui, l’unité primordiale renaît constamment de la multiplicité, dans la transformation des substances, de même que, d'autre part, elle se résout constamment en multiplicité[161].

Comme, d'ailleurs, Pythagore et Xénophane n’étaient pas inconnus de notre philosophe, et que, d’un autre côté, la doctrine d’Héraclite semble avoir été mentionnée par Épicharme, et a pu, selon la chronologie communément admise, être déjà connue de Parménide, on est enclin à conjecturer qu’Héraclite a reçu une impulsion philosophique de Pythagore et de Xénophane, et a exercé, à son tour, une certaine influence sur Parménide et sur la jeune école éléatique.

La première de ces hypothèses, à tout le moins, en dépit des jugements sévères d’Héraclite sur ses devanciers, n’est pas invraisemblable, bien qu’il n’ait certainement emprunté à aucun d’eux son principe propre, et que les propositions mêmes où il se rencontre avec eux se présentent chez lui dans un ordre différent et ne soient pas assez caractéristiques pour dénoter avec évidence une dépendance philosophique. Car l’unité de l’être, qui chez les Éléates exclut toute multiplicité et tout changement, apparaît ici au sein même du changement

continuel et de la formation du multiple par l'Un[162] ; la raison divine est identique avec l'ordre des phénomènes variables ; les contraires, qui, dans Pythagore, étaient primordiaux, naissent ici de la transformation de la substance primitive ; l'harmonie qui relie les contraires n'a pas chez Héraclite la signification proprement musicale qu'elle a chez les Pythagoriciens ; on ne trouve d'ailleurs chez lui aucune trace de leur théorie des nombres. Il est encore plus difficile de savoir si Héraclite a emprunté aux Pythagoriciens ses idées relatives à l'état de l'homme après la mort, car ces derniers se rattachaient eux-mêmes sur cette question à la doctrine orphique des mystères ; et, s'il se rencontre avec eux dans ses vues éthiques et politiques, cette rencontre se borne à des idées générales qui se retrouvent chez d'autres partisans d'un gouvernement conservateur aristocratique, sans présenter les traits distinctifs du pythagorisme. Ses assertions si connues sur l'extinction du soleil s'expliquent trop facilement par ses autres hypothèses pour que nous puissions attacher une grande importance à la conformité, certainement remarquable, qu'elles ont avec l'opinion de Xénophane. Il est donc, à coup sûr, vraisemblable qu'Héraclite se rattache à Pythagore et à Xénophane par un lien historique, mais il est plus ou moins impossible de convertir cette vraisemblance en certitude.

La conjecture[163] d'après laquelle la polémique de Parménide contre les insensés qui regardent l'être et le non-être comme à la fois identiques et non identiques[164] se serait précisément rapportée à notre philosophe, repose sur un fondement moins solide encore. Car d'un côté elle se heurte contre la chronologie[165] ; et d'un autre côté, ce n'est point Héraclite, selon ce que nous savons, mais les Atomistes qui admirent les premiers explicitement l'existence du non-être. Parménide a donc, en tout cas, prêté lui-même à ses adversaires l'idée de l'identité de l'être et du non-être ; de plus, la description qu'il fait de ces adversaires semble avoir plutôt trait au vulgaire, avec sa confiance irréfléchie dans les apparences sensibles, qu'au philosophe qui a nié, en se mettant

en opposition tranchée avec la foule, la vérité des perceptions sensibles[166]. D'un autre côté, il est impossible d'admettre que Parménide, en repoussant le témoignage des sens, ait simplement suivi Héraclite, car cette doctrine a une signification toute différente chez les deux philosophes. Parménide s'est défié des sens parce qu'ils nous font croire à tort à la multiplicité et à la transformation des êtres individuels ; Héraclite, au contraire, parce qu'ils nous font croire à leur persistance. Il n'est donc pas vraisemblable que Parménide ait eu connaissance de la doctrine d'Héraclite et qu'il y ait songé en établissant son système.

S'il est impossible de prouver d'une façon certaine qu'Héraclite se rattache aux écoles pythagoricienne et éléatique, cette impossibilité ne modifie en rien l'idée qu'on doit se faire du rôle historique et de l'importance de sa doctrine. Il importe peu de savoir s'il a reçu de ses prédécesseurs une sollicitation tendant à lui faire combattre leurs doctrines, ou si, dans la considération des choses elles-mêmes, son esprit s'est spontanément tourné vers cette face de l'être que l'on avait jusqu'alors négligée, et qu'a même explicitement niée l'école éléatique dans son développement ultérieur. La théorie éléatique de l'unité représente le point culminant de l'ancienne spéculation, dirigée tout d'abord vers le fondement substantiel des choses. Héraclite entre dans une voie opposée. Il est fermement convaincu de la vitalité absolue de la nature et de la transformation incessante de la substance matérielle ; et la force organisatrice du monde, ainsi que la loi de formation qui y est immanente, sont, à ses yeux, la seule chose qui reste égale à elle-même dans les vicissitudes des phénomènes. Mais, si tout est à l'état de devenir, la philosophie est tenue d'expliquer le devenir et le changement. Héraclite assigne donc à la philosophie une nouvelle tâche. Elle ne se demandera plus quelle est la substance des choses, elle recherchera avant tout les causes de la production, de la destruction et du changement. Dès lors, tournée entièrement vers cette nouvelle question, la philosophie naturaliste antésocratique change de

caractère[167].

Pour ce qui est d'Héraclite, il n'a répondu à cette question que d’une façon incomplète. Il montre bien que tout est soumis à une transformation continuelle, il détermine dans une certaine mesure cette transformation, en disant qu’elle consiste dans le développement et la combinaison des contraires, il décrit les formes élémentaires par lesquelles elle passe ; mais, si nous demandons pourquoi tout est à l’état de devenir et pourquoi on ne trouve nulle part un être persistant, Héraclite se borne à répondre : parce que tout est feu. Il n’y a là, en somme, qu’une expression différente de la mutabilité absolue des choses ; rien n’explique comment il se fait que le feu se transforme en humidité et l'humidité en terre, pourquoi la substance primordiale change sa nature ignée contre d'autres formes. Quant aux adeptes postérieurs de la doctrine d'Héraclite, ils semblent n'avoir presque rien fait soit pour résoudre cette question, soit pour donner à leurs opinions un fondement scientifique ou un développement méthodique.

L’école d'Héraclite

— L’école d'Héraclite se maintint longtemps après la mort de son fondateur. Platon nous atteste qu'au commencement du quatrième siècle, elle comptait encore de nombreux disciples en Ionie et particulièrement à Éphèse ; lui-même avait suivi, à Athènes, les leçons de l’héraclitéen Cratyle[168] ; et, environ trente ans auparavant, Protagoras avait appuyé son scepticisme sur les propositions d’Héraclite. C’est peut-être à l'influence de Cratyle que sont dues les traces de la doctrine d'Héraclite qui apparaissent si nettement dans quelques-uns des écrits attribués à tort à Hippocrate.

Mais les quelques renseignements que nous possédons sur ces disciples postérieurs d'Héraclite ne sont pas faits pour nous donner une haute idée de leurs travaux scientifiques. Platon du moins ne trouve pas de termes assez énergiques pour blâmer leurs allures enthousiastes, étrangères à toute méthode, la précipitation inquiète avec laquelle ils passent d’un sujet à un autre, leurs sentences présomptueuses exprimées en style d'oracle, leur vanité d’hommes qui se sont instruits eux-mêmes, et leur mépris pour tous ceux qui ne sont pas de leur école. Dans le *Cratyle,* il s’amuse de leurs étymologies sans fondement, qui dépassaient de beaucoup les jeux de mots d'Héraclite. Quant à Aristote, il nous raconte que Cratyle blâmait Héraclite de n’avoir pas exprimé assez fortement la mutabilité des choses, et qu’il avait fini par ne plus oser énoncer aucun jugement, sous prétexte que toute proposition contient une affirmation sur un être[169].

L’école d'Héraclite n’en eut pas moins, jusqu’au commencement du quatrième siècle, des adeptes dans son lieu d’origine et même ailleurs, ce qui prouve encore son importance historique ; mais la doctrine elle-même ne semble pas avoir reçu de développements dans cette école. Seuls, les philosophes qui s'étaient également instruits de la doctrine de Parménide essayèrent de donner une explication plus profonde du devenir, dont Héraclite avait fait le concept fondamental de son système. Les premiers que nous ayons à considérer à cet égard, sont, comme nous l’avons déjà fait observer, Empédocle et les Atomistes[170]

FIN

©Arvensa® Editions

Bénéficiez d'offres privilégiées en vous abonnant à notre lettre d'actualité. Vous serez informé des mises à jour de cette édition et de nos nouvelles publications :

Je m'inscris

Ou rendez-vous sur notre site internet :

www.arvensa.com

---

[1] Huile sur toile de Johannes Moreelse (1602-1634), conservée au Centraal Museum d'Utrecht. Pays-Bas.

[2] Nde

[3] Diog. IX, 1 (R. P. 29), sans doute d'après Apollodore, par quelque autorité intermédiaire. Jacoby, p. 227 sq.

[4] Bernays, Die Heraklitischen Briefe, p. 13 sq.

[5] Parménide.

[6] Bernays, op. cit. p. 20 sq.

[7] Sotion ap. Diog. IX, 5 (R. P. 29 c).

[8] Diog. IX, 6 (R. P. 31).

[9] Voir Patin, *Heraklits Einheitslehre*, p. 3 sq. Héraclite disait (frg. 68 = 38 Diels) que c'était mort pour les âmes de devenir eau, et l'on nous dit en conséquence qu'il mourut d'hydropisie. Il disait (frg. 114 = 121 D.) que les Éphésiens devraient laisser leur ville à leurs enfants et (frg. 79 = 52 D.), que le Temps était un enfant jouant aux dames. Aussi rapporte-t-on qu'il refusa de prendre une part quelconque à la vie publique, et qu'il allait jouer avec les enfants dans le temple d'Artémls. Il disait (frg. 85 = 96 D.), qu'il valait mieux jeter les cadavres que du fumier, et l'on prétend qu'il se couvrit lui-même de fumier quand il fut atteint d'hydropisie. Enfin, le frg. 58 (58 D.) fit dire qu'il avait longuement disputé avec ses médecins. Sur ces contes, voir Diog. IX, 3-5, et comparez les histoires relatives à Empédocle que nous discutons, chap. V, § 100.

[10] Extrait d'Hérodote, Livre II, Euterpe §104

[11] La variété des titres énumérés par Diog. IX, 12 (R. P. 30 b) semble prouver qu'aucun n'était authentiquement avéré. Celui de *Muses* vient de Platon, Soph. 242 *d 7.* Les autres sont de simples « mottos » préfixés par des éditeurs stoïciens, et avaient pour but de faire ressortir leur opinion que le sujet de l'œuvre était éthique ou politique (Diog. IX, 15 ; R. P. 30 c).

[12] Diog. IX, 5 (R. P. 30). Bywater s'est inspiré de cette manière de voir dans son arrangement des fragments. Les trois sections sont: 1-90 ; 91-97 ; 98-130.

[13] R. P. 30 *a*.

[14] Voir les précieuses observations de Diels dans l'introduction à son Herakleitos von Ephesos, p. IV sq.

[15] Cf. Diog. IX, 6 (R. P. 31)

[16] Fragment de manuscrit grec du quatrième Évangile (125 ap. JC), conservé à la Bibliothèque John Rylands. Manchester. Royaume-Uni.

[17] Dans son édition, Diels ne s'est pas préoccupé d'arranger les fragments d'après leur contenu, et il en résulte que son texte ne convient pas à notre propos. Je trouve aussi qu'il exagère la difficulté d'un arrangement approprié, et s'inspire un peu trop de l'opinion que le style d'Héraclite était « aphoristique ». Qu'il le fût, c'est une remarque importante et précieuse, mais il ne suit pas de là qu'Héraclite écrivait comme Nietzsche. Pour un Grec, si prophétique qu'il pût être dans son ton, il doit y avoir toujours une distinction entre un style aphoristique et un style incohérent. Voir les excellentes remarques de Lortzing dans la *Berl. Phil. Wochenschrift* 1896, p. 1, sq.

[18] Bywater et Diels acceptent tous deux la correction de Bergk, et celle de Miller. Cf. Philon, leg. all. III *c*, cité dans la note de Bywater.

[19] Rappel: L'abréviation D. que l'on trouve à la fin de la pupart des fragments correspond à leur ordonnancement des fragments par Hermann Diels. Cf. la liste des abrévations au début de cet ouvrage. (Nde)

[20] Le λόγος (le verbe) ; est simplement le discours d'Héraclite lui-même ; mais comme c'est celui d'un prophète, nous pouvons l'appeler le « verbe ». Il ne peut signifier ni un discours adressé à Héraclite, ni la « raison ». (Cf. Zeller, p. 630, n. 1).

[21] Je me suis écarté ici de la ponctuation de Bywater, et j'ai supplée un nouvel objet pour le verbe, comme l'a suggéré Gomperz (*Arch.* 1, 100).

[22] Note de l'éditeur

[23] Cf. Herod. I, 8. Le sens de ce fragment est sans doute le même que celui des deux précédents. L'investigation personnelle vaut mieux que la tradition.

[24] On s'est fondé sur ce fragment pour prouver que Pythagore a écrit des livres (cf. Diels, Arch. III, p. 451). Comme l'a fait ressortir Bywater, cependant, le fragment n'affirme rien de tel ; il dit seulement que Pythagore lisait des livres, ce que nous pouvons présumer qu'il fit.
Naturellement, un écrivain postérieur, lisant que Pythagore faisait des extraits de livres, devait supposer qu'il les insérait dans un livre de lui, exactement comme le faisaient les contemporains de cet écrivain.

[25] Le mot grec ; doit signifier ici « monde » et non pas simplement « ordre », car seul le monde a pu être identifié avec le feu. Cet emploi du mot est pythagoricien, et il n'y a pas de raison de douter qu'Héraclite ait pu le connaître.

[26] « s'allumant selon ses mesures et s'éteignant selon ses mesures. »

[27] La phrase peut seulement signifier que la proportion des mesures reste constante. Ainsi le comprend en fait Zeller (p. 690, n. 1): *zu derselben Grosse.*

[28] Avec Diels j'adopte la transposition (proposée par Tocco).

[29] J'incline à voir dans ce fragment une protestation contre la théorie pythagoricienne d'un hémisphère sud.

[30] Nous savons par Diog IX, 10 (cité plus loin) qu'Héraclite expliquait pourquoi le soleil était plus chaud et plus brillant que la lune, et ceci est sans doute un fragment de sa démonstration.

[31] Note de l’éditeur

[32] Hésiode disait que le Jour était l'enfant de la Nuit (Theog. 124).

[33] Ce fragment a été tiré d'Albert le Grand par Bywater. Voir Journ. cf Phil. IX, p. 230.

[34] Sur le fragment 55, voir Diels dans les Bert. Silzb. 1901, p. 188.

[35] Sur le frg. 59, voir Diels dans les Bert. Silzb. 1901, p. 188.

[36] Par « ces choses », Héraclite entendait probablement toutes sortes d'injustice.

[37] C’est-à-dire: ne sont que mort. (Note de l’éditeur)

[38] Diels suppose que le frg. 64 avait pour suite « Vie, Sommeil, Mort, est, dans la psychologie, la triple échelle, comme dans la physique Feu, Eau, Terre. »

[39] Burnet et Diels s’accordent à dire qu’il s’agit bien du mot « *mesure »,* comme au frg 23. (Note de l’éditeur)

[40] Ce fragment est Intéressant en raison de la haute antiquité des corruptions qu'il a subies. « la lumière sèche est l'âme la plus sage, » d'où le *siccum lumen* de Bacon. Or cette leçon est certainement aussi ancienne que Plutarque qui, dans sa vie de Romulus (ch. 28), donne au mot « lumière » le sens d'éclair, qu'il a quelquefois, et suppose que l'idée est que l'âme sage s'échappe en brûlant de la prison du corps comme l'éclair (que cela soit ce que cela voudra) à travers un nuage. À mon sens, le fait que Clément a commis la même erreur ne prouve rien du tout (Zeller, p. 705, n. 3), sinon qu'il avait lu son Plutarque.

[41] Sext. Math. VII, 133. Il me semble que ces mots doivent appartenir à Héraclite, quoique Bywater les omette.

[42] Une partie de ce fragment, me paraissent appartenir à Marc-Aurèle, et non à Héraclite.

[43] Sens homérique. La satisfaction du désir implique l'échange du feu sec de l'âme (frg. 74) contre l'humidité (frg. 72).

[44] Ceci parait être une claire référence aux « trois vies ». Voir chap. II, 45, p. 110.

[45] Je ne me suis pas aventuré à traduire les mots qui figurent au début de ce fragment, le texte me paraissant trop incertain. Voir cependant l’intéressante note de Diels.

[46] La doxographie consiste à analyser les écrits et opinions de penseurs anciens ou contemporains, en particulier de la Grèce antique. (Nde)

[47] Sur la source utilisée par Hippolyte dans les quatre premiers chapitres de *Ref*. I, voir Diels, Dox. p. 145. Nous devons soigneusement distinguer *Ref*. I et *Ref*. IX comme sources d'information sur Héraclite. Ce dernier livre a pour but de montrer que l'hérésie monarchienne de Noétos était dérivée d'Héraclite et non de l'Évangile, et constitue une mine abondante de fragments héraclitiens.

[48] Arist. Met. A, 3. 984 *a* 7 (R. P. 56 *c* ; DV 12 A 5) ; Théophr. *ap*. Simpl. *Phys*. 23, 33 (R. P. 36 *c* ; DV 12 A 5).

[49] Sur cette double analyse, voir Dox. p. 163 sq., et Appendice, § 15.

[50] Diog. IX, 15 (R. P. 30 *c*). Schletermacher Insistait avec raison sur ce point.

[51] Chrysippe, en particulier, donna une vive impulsion à cette méthode, comme le montre fort bien Galien, *de Plac. Hippocr, et Plat, livre III.* On en trouvera de bons exemples dans Aét. I, 13, 2 ; 28, 1 (DV 12 A 8) ; IV, 3, 12 (DV 12 A 15) — où des doctrines nettement stoïciennes sont attribuées à Héraclite. De quoi les Stoïciens étalent capables, nous le voyons par Cléanthe, frg. 55, Pcarson (535, von Arnlm).

[52] Mosaïque du IV^{e} siècle av.J.C: personnification de la ville d'Halicarnasse. Conservée au British Museum (Londres)

[53] Voir Patin, *Heraklits Einhetilslehre* (1886). À Patin revient Indubitablement le mérite d'avoir montré clairement que l'unité des contraires était la doctrine centrale d'Héraclite. Il n'est pas toujours facile, cependant, de le suivre quand il en vient aux détails.

[54] Philon, *Rer. Dio. Her.* 43 (R. I. 34 *c*).

[55] Séisme et éruption de la montagne Asama-yama au Japon (province de Sinano). Illustration d’Isaac Titsingh. 1822.

[56] Que le Feu d'Héraclite fût quelque chose au même titre que l'« Air » d'Anaximène, et non un « symbole », cela est clairement Impliqué dans des passages tels que Arist. *Met*. A, 3.984 *a* 5. A l'appui de l'opinion qu'Héraclite entend quelque chose de différent du feu ordinaire, on cite quelquefois Platon, *Crat*. 413 *b*, mais l'examen du contexte montre que ce passage n'admet pas cette interprétation. Socrate se plaint de ne recevoir que des réponses tout à fait contradictoires quand il demande quelle est la chose qui « passe à travers » toute chose. L'un dit que c'est le soleil. Un autre demande s'il n'y a pas de justice après le coucher du soleil, et dit que c'est simplement le feu. Un troisième dit que ce n'est pas le feu lui-même, mais la chaleur qui est dans le feu. Un quatrième l'identifie avec l'Esprit. Or tout ce que nous pouvons légitimement Inférer de cela, c'est que diverses réponses étalent faites à cette question au sein de l'école héraclitienne. Ces réponses étalent un peu moins primitives que la doctrine originelle du maître, mais aucune d'elles n'Implique pourtant quoi que ce soit d'Immatériel ou de symbolique. L'opinion que ce n'était pas le Feu lui-même, mais la Chaleur qui « passait à travers » toutes choses, est dans le même rapport avec la théorie d'Héraclite que l'Humidité d'Hippon avec l'Eau de Thalès. Il est très probable aussi que quelques Héraclitiens essayèrent de fusionner le système d'Anaxagore avec le leur propre, exactement comme Diogène d'Apollonte essaya de fusionner le sien avec celui d'Anaximène. Nous verrons, en fait, que nous avons encore une œuvre dans laquelle est faite cette tentative.

[57] Rivière. Huile sur toile de Claude Monet.

[58] Platon, *Tht*. 152 *e* 1 ; *Crat*. 401 *d* 5, 402 *a* 8 ; Arist. *Top*. A, 11.104 *b* 22 ; *de Cælo*, I. I. 298 *b* 30 ; *Phys*. 3.253 *b* 2.

[59] *Norham Castle, Sunrise*. Huile sur toile de William Turner réalisée entre 1835 et 1840. Clore Gallery, collection Turner. Londres.

[60] Voir cependant la remarque de Diels, citée n. P. 86 *c* (Dox, p. 105).

[61] Ceci a été écrit en 1890. Dans son *Herakleitos von Ephesos* (1901) Diels entend comme moi et traduit ce mot par *Glutwind*.

[62] Cf. Herod., VII, 42, et Lucrèce, VI, 424. Sénèque (*Quæst.* Nat. Il, 56) appelle ce

phénomène *igneus turbo*. Les opinions des anciens philosophes à ce sujet sont réunies dans Aet. III, 3. Pour Anaximandre (chap. I, p. 69, n. 2) c'est une chose toute différente, mais il est très probable que les marins grecs nommaient ce phénomène météorologique d'après le soufflet du forgeron.

[63] Diels paraît considérer ce mot comme étant la forme sous laquelle l'eau monte vers le ciel. Mais les Grecs savaient très bien que les trombes crèvent et tombent.

[64] Félix Ziem (1821-1911) Karthoum — Coucher de soleil

[65] Arist. de An. B, 2.405 *a* 26.

[66] La présence d'éléments héraclitiques dans ce traité a été mise en lumière par Gesner, mais Bernays a été le premier à en faire un ample usage pour la reconstitution du système. Les ouvrages relatifs à cette question ont en grande partie vieilli depuis la publication des *Hippokralische Unlersuchungen* de Carl Fredrichs (1899), où nous a été donné pour la première fois un texte satisfaisant des sections qui nous intéressent ici. Fredrichs montre que (comme je l'ai dit déjà dans ma première édition) l'ouvrage appartient à la période d'éclectisme et de réaction que j'ai brièvement caractérisée au § 181, et il fait ressortir que le chap. 3, que l'on supposait autrefois être essentiellement héraclitique, provient en réalité de quelque œuvre fortement influencée par Empédocle et par Anaxagore. Je pense toutefois qu'il se fourvoie en attribuant la section à un « physicien » anonyme de l'école d'Archélaos, ou même à Archélaos lui-même ; elle ressemble beaucoup plus à ce que nous pourrions attendre des éclectiques héraclitiques que Platon décrit dans le *Crat*. 413 *c*. Il a certainement tort de soutenir que la doctrine de l'équilibre du feu et de l'eau n'est pas héraclitique, et il n'y a pas de motif valable pour séparer de son contexte la remarque citée dans le texte parce que, fortuitement, elle concorde presque mot pour mot avec le commencement du chap. 3. Comme nous le verrons, ce passage aussi est d'origine héraclitique.

[67] Grèce antique. Portraits du Fayoum en Égypte (1er siècle ap. JC). Ces deux portraits font partie d'une série de plus de 1000 spécimens trouvés à partir de 1888 par Flinders Petrie, puis par d'autres archéologues, principalement dans le gouvernorat du Fayoum en Égypte, et datés du 1er au IV^{e} siècle ap. JC.

Ils datent des premiers siècles de notre ère (I^{er} au IV^{e} siècle)

[68] Voyez le chapitre X. (Note de l'éditeur)

[69] Il y a, semble-t-il, une claire allusion à ceci dans Épicharme, frg. 2 Diels (170 *b* Kaibel): « Considère maintenant aussi les hommes. L'un croit et l'autre diminue, et tous sont en proie à un changement incessant. Ce qui change dans sa substance, et ne reste jamais dans le même lieu sera déjà chose différente de ce qui a péri. Ainsi toi et moi, nous étions différents hier, et sommes maintenant de tout autres gens, et nous deviendrons de nouveau autres et ne serons plus jamais les mêmes, et ainsi de suite. » Ce langage est mis dans la bouche d'un débiteur qui n'a pas envie de payer. Voir Bernays (*Ges. Abh*. I, p. 109 sq.)

[70] Sainte Cécile (détail), huile sur toile (vers 1650) de l'école d'Eustache Lesueur.

[71] Sextus cite « Enésidème suivant Héraclite ». Natorp (Forschungen, p. 78) est d'avis qu'Énésidème combinait en réalité l'héraclitisme avec le scepticisme. Diels, d'autre part (Dox. p. 210, 211), soutient qu'Énésidème ne fait qu'analyser les théories d'Héraclite. L'usage que nous faisons de ce passage n'est affecté en rien par cette controverse.

[72] La Mort de Socrate, par Jacques-Louis David (1787).

[73] Le mot populaire est employé ici en raison de son effet paradoxal. Strictement parlant, ils sont tous mortels à un point de vue et immortels à un autre.

[74] Nous pouvons sans hésiter attribuer à Héraclite l'opinion que les morts deviennent les démons gardiens des vivants ; elle apparaît déjà dans Hésiode, *Travaux et Jours*, 121, et les communautés orphiques l'avalent popularisée. Rohde, Psyché, p. 442 sq. (2e. éd., Il, 148 sq.) se refusait à admettre qu'Héraclite crût à la survivance de l'âme après la mort. Strictement parlant, c'est sans doute une inconséquence ; mais, avec Zeller et Diels, je pense qu'une Inconséquence comme celle-là peut fort bien être admise. Nombre de penseurs ont parlé d'une immortalité personnelle, bien qu'il n'y eût en réalité aucune place pour elle dans leurs systèmes. Il vaut la peine de noter à ce propos que le premier argument dont se sert Platon pour établir la doctrine de l'immortalité dans le *Phédon* est justement le parallélisme héraclitique de la vie et de la mort avec le sommeil et la veille.

[75] Ces fragments sont cités par Plotin, Jamblique et Noumenios exactement dans cet ordre d'idées (voir R. P. 46 *c*), et il ne me paraît pas possible de soutenir avec Rohde que ces écrivains n'avaient pas de motifs pour les interpréter ainsi. Ils connaissaient le contexte, et nous ne le connaissons pas.

[76] Représentation traditionnelle des « Saisons », également appelées « Heures ».

[77] La source de cette erreur a été la curieuse déclaration de Hegel, qu'il n'y avait pas une proposition d'Héraclite qu'il n'eût adoptée dans sa propre logique (*Gesch. d. Phil*. I, 328). L'exemple qu'il cite est la déclaration que l'Être n'existe pas plus que le Non-Être, au sujet de laquelle il se réfère à Arist. *Met.* A, 4. Or, dans ce passage, cette déclaration n'est pas attribuée du tout à Héraclite, mais à Leucippceou à Démocrite, chez lesquels elle signifie que l'espace est aussi réel que la matière (§ 175). Aristote nous dit, en vérité, dans la Métaphysique, que « quelques-uns » pensent qu'au dire d'Héraclite la même chose peut être et ne pas être ; mais il ajoute qu'un homme ne pense pas nécessairement ce qu'il dit (*Met*. I. 3. 1005 *b* 24 ; DV 12 A 7). Je comprends ceci en ce sens que, quoique Héraclite ait émis cette assertion en paroles, il ne voulait pas faire entendre par là ce qu'elle aurait naturellement signifié à une date postérieure. Héraclite ne parlait que de la nature ; le sens logique de ces mots ne s'est jamais présenté à son esprit. Ceci est confirmé par K, 5.1062 *a* 31, où Aristote nous dit que, questionné d'une certaine manière, Héraclite aurait pu être amené à admettre le principe de la contradiction ; il ne comprenait, pour ainsi dire, pas ce qu'il disait ; en d'autres termes, il n'avait pas conscience des suites logiques de son affirmation.

Aristote se rendait donc compte que les théories d'Héraclite ne devaient pas être comprises au sens logique. Cela ne l'empêche toutefois pas de dire que selon Héraclite tout serait vrai (*Met*. À, 7.1012 *a* 24). Si nous nous souvenons de son attitude constante à l'égard des anciens penseurs, cela ne nous conduira pas à suspecter sa bonne foi ou son Intelligence. (Voir Appendice, § 2.)

[78] Le disque de Phaistos est un disque d'argile cuite, de 16 cm de diamètre, qui remonterait au IIe millénaire. Découvert en 1908 par l'archéologue italien Luigi Pernier sur le site archéologique du palais minoen de Phaistos, en Crète, de nombreuses théories ont été émises quant à son objet. L’une d’elles en fait un calendrier.

[79] Diog. IX, 9 (R. P. 39 *b*).

[80] Cf. Clc. N. D. III, 37: « Quid enim ? non eisdem vobis placet omnem Ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nlsi alitur: all autem solem, lunam, reliqua astra aquis, alla dulcibus (de la terre), alla marinis ? eamque causam Cleanthes adfert cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius discedat a cibo. »

[81] Pour le texte grec de ce passage, Fredrichs admet qu'il provient de la même source que celui que nous avons cité plus haut, mais il en nie également l'origine héraclitique. Il n'a pas tenu compte du fait que ce passage expose la doctrine stoïcienne, ce qui constitue une présomption en faveur de la paternité d'Héraclite. Si je pouvais me rallier à la théorie de Fredrichs, je dirais que le présent passage est une interpolation héraclitique chez le Physicien, et non pas que l'autre était une interpolation du Physicien dans la section héraclitique. Quoi qu'il en soit, Je n'éprouve aucune difficulté à croire que les deux passages donnent la doctrine héraclitique, quoique celle-ci soit amalgamée dans la suite avec d'autres théories.

[82] *Le ciel étoilé*. Huile sur toile de Vincent Van Gogh (1853-1890)

[83] Voir lntrod. § XII, p. 25, n. 1.

[84] Sur la doctrine stoïcienne, cf. Nemesios, de nat. hom. 38 (R. P. 503 ; 11,625 von Arnim). M. Adam concédait qu'aucune destruction du monde, aucune conflagration ne marquait la fin de l'année de Platon, mais il refusait de tirer de là une conclusion qui me paraît naturelle: c'est que la connexion entre les deux choses appartient à une époque postérieure, et ne doit par conséquent pas être attribuée à Héraclite en l'absence de tout témoignage tendant à l'établir. Néanmoins, son étude de ces questions dans le 2e volume de son édition de la *République*, p. 302 sq., doit servir de base à toute discussion ultérieure sur ce sujet. Il m'a certainement aidé à exprimer l'opinion qu'il rejette sous une forme que l'on trouvera, je l'espère, plus convaincante.

[85] C'est là le sens général du parallélisme entre les périodes définies par les termes utilisés, de quelque manière que nous en comprenions les détails. Voir Adam, Republie, vol. H, p. 288 sq.

[86] Ceci est pratiquement l'opinion de Lassalle sur la Grande Année, si ce n'est qu'il commet l'anachronisme de parler d'« atomes » de feu, au lieu de « mesures ».

[87] *Le ciel étoilé* (détail). Huile sur toile de Vincent Van Gogh (1853-1890)

[88] Dans sa 5e édition (p. 699), Zeller semble sentir cette dernière difficulté, car il dit: « *Es ist ein Widerspruch, den er und den wahrscheinlich auch Plato nicht bemerkt hat.* » Ceci me semble encore moins propre à être utilisé comme argument.

[89] S'il se trouve quelqu'un pour douter que ce soit là réellement le sens des « mesures », qu'il compare l'emploi du mot dans Diogène d'Apolinnie, frg. 3.

[90] C'est là justement l'argument que Platon emploie dans le Phédon (72 *c*), et la série entière d'arguments qui se trouve dans ce passage porte nettement le cachet héraclitique.

[91] Dans sa note au frg. 66 (= 26 Byw.), Diels cherche à réduire au minimum la difficulté du mot en disant que ce n'est qu'une petite conflagration, et qu'elle ne peut durer qu'un moment ; mais la contradiction notée plus haut n'en subsiste pas moins. Diels est d'avis qu'Héraclite n'était « obscur que dans la forme » et qu'il « se rendait parfaitement compte à lui-même du sens et de la portée de ses idées » (*Herakleitos*, p. 1). À quoi j'ajouterais qu'il était probablement surnommé l'« obscur » justement

parce que les Stoïciens avaient parfois de la peine à trouver leurs propres idées dans son langage.

[92] Archer grec.

[93] Suivant Bernays.

[94] Campbell, Theætetus (2e éd.), p. 244. Bernays expliquait l'expression comme se rapportant à la forme de l'arc et de la lyre, mais cela est bien moins probable. L'interprétation de Wilamowitz est la même, en substance, que celle de Campbell. « Es ist mit der Welt wie mit dem Bogen, den man auseinanderzieht, damit er zusammenschnellt, wie mit der Saite, die man ihrer Spannung entgegen zichen muss, damit sie klingt. » (*Lesebuch*, II, p. 129.)

[95] Sur tout ceci, voir Patin, *Quellensludien zu Heraklit* (1881). La phrase: « Ils se fient plutôt à leurs yeux qu'à leur entendement, quoique leurs yeux ne soient pas même capables de juger des choses que l'on voit. Mais je dis ces choses d'après l'entendement. » porte le vrai cachet héraclitique. Et celle-ci ne peut guère non plus avoir été écrite par un autre auteur. Ces mots sont positivement grotesques dans la bouche du compilateur médical ; mais nous sommes habitués à entendre de telles choses de la part de l'Éphésien. D'autres exemples qui peuvent être héraelitiques sont l'image des deux hommes qui scient du bois — « l'un pousse, l'autre tire » — et l'exemple de l'art d'écrire.

[96] Illustration Le dernier jour de Pompéï.

[97] Voyez le chapitre IV. (Note de l’éditeur)

[98] Chap. I, § 16.

[99] L'exposition que fait Platon dans le *Théétète* (152 *d* sq.) de la relativité de la connaissance ne peut guère remonter à Héraclite lui-même, mais est destinée à montrer comment l'Héraclitisme pouvait naturellement donner naissance à une telle doctrine. Si l'âme est un fleuve, et si les choses sont un fleuve, alors évidemment la connaissance est relative. Il est très possible que les représentants postérieurs de l'Héraclitisme aient développé la théorie dans cette direction, mais à l'époque d'Héraclite lui-même le problème de la connaissance n'avait pas encore été soulevé.

[100] *Socrate*. Marbre, 1er siècle ap. JC. Probable copie d'un bronze disparu, réalisée par Lysippe. Conservée au Musée du Louvre.

[101] Zeus, dieu suprême dans la mythologie grecque. Il a pour symboles l’aigle et le trait de foudre.

[102] E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee (1886).

[103] Antisthène (l'auteur des Successions) dans Diog. IX, 6 (R. P. 31). Cf. Strabon, XIV, p. 633 (R. P. 31 b ; DV 12 A 2).

[104] Héraclite, vu par Rubens.

[105] Köstlin, *Gesch. der Ethik*, I, p. 160 sq.

[106] Diogène (IX, I, sans doute d'après les indications d’Apollodore, qui, de son coté, semble avoir adopté les dates données par Eratosthène), Lusène *(Chron.,* 01. 70) et Syncellus (p. 283 c, 01. 70, 1) disent qu’Héraclite forissait dans la 69e olympiade

(504-500 av. J-C.). Les lettres apocryphes (Diog., IX, 13. Cf. Clément, *Strom.,* I, 302 b, Epictète, *IEuchirid.,* 21) le désignent également comme un contemporain de Darius 1er. Nous y lisons que ce prince l'invita à venir à sa cour et qu'Héraclite refusa l'invitation. Mais d un autre côté Eusèbe (ad 01. 80, 2; 81, 2) et Syncellus (p. 254 c) placent la période de floraison d'Héraclite dans la 80e ou la 81e olympiade. Cette indication semble confirmée par Straron (XIV, 1,25, p. 642), dont le témoignage a une valeur bien supérieure à celui de la huitième des lettres faussement attribuées à Héraclite (p. 82, Bern.). Strabon nous dit en effet que l'Ephésien Hermodore (voy. Pline, *H. nat*., XXXIV, 5, 21 ; Pomonius, *Digest.,* I. I, lit. 2, I. 2, § 4), qui aida les décemvirs romains dans la confection des lois des Douze Tables, n'était autre que l'ami d'Héraclite et que ce philosophe ne pouvait pardonner à ses concitoyens de l'avoir banni (Sirabon, *l.c.*: Diog.,IX, 2; voy. *inf.).* Hermann en conclut (*De phil*. *ionic. actat* (p. 10. 22) qu'Héraclite était né vers la 67e 0I. (510 av. J. C.) et qu'il mourut vers la 82e 0I. (450 av. J. C.). Schwegler *(Röm. Gesch.,* III, 20) approuva d'abord cette conclusion; plus tard il changea d'avis *(Gesch. d. grieh.* phil., 20, publiée par Kostlin). Il admet ici (p. 79), à l'exemple de Bernays, que Parménide connaissait les doctrines d'Héraclite, ce qui est inconciliable avec la chronologie d Hermann. J'ai déjà montré dans mon traité intitulé: *De Hermodor Ephesio et Hermod. Plat.* (Marb. 1859), p. 9 sqq., que rien n'autorise cette chronologie. L'indicalion d'Eusèbe reproduite par Syncellus a moins de valeur intrinsèque que celle de Diogène ou plutôt d'Apollodore ; et, si Hermann allègue en sa faveur qu'Eusèbe est plus exact qu'Apollodore dans la détermination de l'époque où vivaient Anaxagore et Démocrite, nous verrons plus loin que c'est le contraire qui est vrai. Cette indication perd d'ailleurs toute sa valeur par suite de la contradiction frappante où elle se trouve avec les assertions précédentes des mêmes écrivains. Nous ne savons pas où Eusèbe l'a rencontrée ni sur quoi il l'a appuyée; mais si l'on considère que la période principale de la vie d'Héraclile (et non pas sa mort, comme Hermann le prétend, car il est dit: *clarus habebatur, cognoscebatur)* est placée ici à la même époque que les lois établies par les décemvirs, il paraît vraisemblable que l'indication d'Eusèbe est fondée sur cette supposition qu'Hermodore, l'ami d'Héraclite, est entré en relation avec les décemvirs peu de temps après son bannissement, et que ce bannissement eut lieu dans le temps de l' de notre philosophe. Quant à l'indication de Diogène, il est difficile d'admettre qu'elle soit fondée sur des documents chronologiques bien précis. *A priori* il est plutôt vraisemblable (comme Diels le reconnaît, *Rh. Mus.* XXXI, 33 sq.) que Diogène avait simplement sous les yeux cette indication générale, qu'Héraclile aurait été un contemporain de Darius ier, et qu'il a placé, en conséquence, l'époque de foraison de sa vie dans la 69e olympiade, c'est-à-dire vers le milieu du règne de ce prince (0I. 64, 3; 73, 4). Mais on peut démontrer par d'autres arguments que cette conjecture est au moins d'une exactitude approximative, ct qu'il est impossible d'assigner à la mort d'Héraclile une date postérieure à 470-478. En effet, lors même que nous n'attacherions aucune importance àil ce fait que, d'après Sotion (*ap.* Diog., IX, 5), Héraclite était généralement regardé comme un disciple de Xénophane, nous devons admettre que sa doctrine était déjà connue en Sicile vers 470 avant J. C., à cause de la mention qu'en fait Epicharme. En outre, dans le passage cité page 443, 2, Xénophane, Pythagore et Hécatée sont les seuls qu'Héraclite mentionne après Hésiode, comme n'étant pas devenus sages par l'érudition. Or ceci peut nous faire supposer qu'il ne connaissait pas encore les philosophes plus récents, et notamment celui qui fut en quelque sorte son antipode, Parménide. Les indications relatives à Hermodore ne nous obligent pas non plus à placer la vie d'Héraclite à une époque

plus récenle. En effet, l'hypothèse de Strabon, d'après laquelle cet Hermodore (qui a pris part à la confection des lois des décemvirs) et l'ami d'Héraclite auraient été une seule et même personne, repose à la vérité (voy, l *c*., p. 15) sur une conjecture vraisemblable, mais non sur des documents authentiques. D'un autre côté, nous n'avons aucun motif d'admettre qu'Hermodore et Héraclile aient été du même âge; le premier peut très bien avoir été de 20 à 25 ans plus jeune que l'autre; et, s'il en est ainsi, on peut admettre qu'il a contribué à la confection des lois des Douze Tables, sans qu'il soit nécessaire pour cette raison de placer la mort d'Héraclite au milieu du Ve siècle. En tout cas, nous ne pouvons placer avant 478 le bannissaient d'Hermodore et la composition de l'ouvrage d'Héraclile; car le soulèvement de la démocratie à Ephèse n'était guère possible avant la fin de la domination des Perses. Il est même probable que cette délivrance en a été la cause. De cette façun on peut admettre, d'un côté qu'Héraclite mourut vers 475-470, et de l'autre qu'Hermodore assista les décemvirs dans leur œuvre vers 452. D'aprè Aristote, Héraclite serait mort à l'âge de soixante ans, si toutefois la leçon des manuscrits de Diogène (VIII, 52) est exacte. (...) Nous sommes donc obligés de laisser cette question indécise, ainsi que d'autres concernant la chronologie d'Héraclite.

[107] Les anciens citent unanimement Éphèse comme la ville natale d'Héraclite. Si Justin (*Cohort.*, c. 3) cite Métaponte, cette erreur vient apparemment de la lecture précipitée de quelque passage où Héraclite se trouvait nommé à côté du Métapontin Hippase. Car, à partir d'Aristote *(Metaph.,* I, 3, 984 a, 7), on a coutume de rapprocher ces deux noms. D'après Diogène (IX, 1), son père s'appelait Blyson; selon d'autres, il s'appelait Héracion; Schuster (p. 362 sq.) suppose que ce dernier nom était celui de son grand-père. Il appartenait à une famille illustre, comme le prouve une indication d'Antisthène (*ap*. Diog., IX, 6), d'après laquelle il aurait renoncé en faveur de son frère cadet à la dignité de; laquelle était héréditaire dans la famille d'Androclus, fils de Codrus, fondateur d'Ephèse (Strabon, XIV, 1, 3, p. 632; Berrnays, *Heraclitea*, 31 sq.). Aristocrate déclaré, il lutta contre les démocrates de sa ville natale (voy. *inf.);* cela explique pourquoi son ami Herrmodore fut banni (Diog., IX, 2), et pourquoi il était lui-même si peu en faveur auprès de ses concitoyens (Démétr., *ibid., 15).* Des auteurs chrétiens (Justin, *Apolog.,*I, 46 ; II, 8; Athénagore, *Supplic.*31 [27]) prétendent qu'il fut persécuté pour cause d'athéisme. Cette assertion, fondée peut-être uniquement sur la quatrième lettre héraclilique (voy. Bernays, *Herakl. Briefe*, p. 35 sq.), est douteuse, d'autant plus que les anciens témoins ne parlent pas de cette persécution. Nous trouvons dans Diogène (IX, 3 sqq.) et Tatien (*C. Græc.,* c. 3, etc. Cf. Bernays, *Herakl. Briefe,* p. 55 sq.) des anecdotes peu certaines et en partie contradictoires sur la dernière maladie et la mort d'Héraclite. Il est impossible de décider jusqu'à quel point ces anecdotes sont garanties au point de vue historique; Schuster (p. 247) croit qu'elles sont assez conformes à la vérité; Lassalle prétend (I, 42) qu'elles ne sont qu'un symbole mythique de la doctrine de l'identification des contraires. (Cette dernière explication me paraît trop raffinée.) Théophraste dit déjà (*ap*. Diog., IX, 6; cf. Pline, II. *n.,* VII, 19, 80) qu'Héraclite était d'humeur mélancolique, et ce jugement sera confirmé par les fragments de son ouvrage. Cependant les anecdotes que Diogène (IX, 3 sq.) nous raconte à propos de sa misanthropie ne méritent aucune créance. il en est de même de l'assertion absurde d'après laquelle il pleurait de tout, tandis que Démocrite riait de tout (Lucien, Vit. *auct.* 13; Hippolyte, *Refut.,* I, 4; Sén. *De ira*, II, 10, 5; *Tranq. an*., 15, 2, etc.).— La tradition commune semble n'avoir rien su des maîtres qu'aurait eus Héraclite. Cette ignorance ressort déjà de ce fait que les anciens (Clément, *Strom*., I, 300 c, sqq. ; Diog., IX, I, *Proœim.* 13 sqq., de même

Galien, c. 2) ne savent où le placer dans la série des . Il est donc évident que Sotion *(ap.* Diog., IX, 5) a tort de le donner pour un disciple de Xénophane. Une autre indication (*ap*. Suid.).), d'après laquelle il sérait un disciple d'Hippase, vient probablement d'une fausse interprétation du texte d'Aristote, (*Metaph,* I, 3). De même Hippolyte *(l.* c.) se trompe en le rangeant dans la pythagoricienne. Mais ceux qui lui font dire qu'il a tout appris par lui-même, que jeune il ne savait rien, et que plus tard il a su toutes choses (Diog., IX, 5; Stob. *Floril.,* 21, 7; Procl., *in Tim*., 106 e), semblent se méprendre sur le sens de certaines assertions de son ouvrage.

[108] Ce sont les fragments de l'ouvrage d'Héraclite qui sont la source la plus authentique pour la connaissance de sa doctrine. Cet ouvrage était écrit en prose ionienne. (...)

[109] D'après Schuster, il résulterait de l'ensemble du texte qu'il s'agit également ici de la formation du monde. Mais les remarques de Diogène à propos de la théorie d'Héraclite sur l'origine et l'embrasement du monde finissent entièrement avec les mots qui précèdent notre citation.

[110] Plutarque, *Plac.*, I, 3.

[111] Max. de Tyr. On pourrait aussi interpréter dans le même sens le texte de Diogene, IX, 9: Toutefois, cela n'est point nécessaire. En effet, admettons avec TEICIIMULLER (N. Stud., I, 57) que l'hypothèse de LASSALLE (d'après laquelle les vapeurs pures viendraient seules de la mer, tandis que les vapeurs obscures et brumeuses viendraient de la terre), ainsi que l'hypothèse contraire (d'après laquelle les vapeurs pures et claires viennent de la terre, tandis que les vapeurs obscures viennent de la mer) soient toutes deux fausses, parce que les vapeurs qui s'élèvent de la mer et de la terre sont également troubles ; admettons, par conséquent, qu'il soit plus exact de dire que !a terre et la mer produisent l'une et l'autre et des vapeurs claires et des vapeurs obscures: il n'en reste pas moins que Diogène ne prétend pas que la terre, à titre de corps élémentaire, se convertisse en vapeurs ignées ; 2° que l'on peut se demander si les vapeurs claires et obscures ne montent pas en même temps les unes à côté des autres, et si toutes ne sont pas d'abord sombres et humides, pour se convertir plus tard seulement en vapeurs claires: ces vapeurs obscures serviraient alors d'aliment aux nuages, les vapeurs claires aux étoiles et au ciel brillant. Pour démontrer la conversion directe de la terre en feu, SCHLEIERMACHER (p. 49, sqq.) s'appuie sur Aristote, dont la Météorologie semble reproduire pour le fond les opinions d'Héraclite, et qui parle, non seulement de vapeurs humides, mais encore de vapeurs sèches, par conséquent d'un embrasement direct de la terre. Mais il est impossible d'établir qu'Aristote dépende d'Héraclite, soit d'une manière générale, soit sur ce point en particulier. Enfin, IDELER (*ad* Arist. *Meteor* I, 351) conjecture qu'Héraclite peut avoir emprunté à des poèmes orphiques sa théorie de la double évaporation ; mais cette conjecture ne repose sur aucun fondement; du moins, il est impossible de l'appuyer sur ce que disent PLATON (Crat., 402 b) et CLÉMENT (Strom. VI, 629).

[112] Empédocle entend par ce qu'on appelle ses él*éments* (lui-même, on le sait, n'emploie pas cette dénomination) des principes premiers immuables, qui, à ce titre, ne se transforment pas l'un dans l'autre. Ceux d'Aristote se transforment l'un dans l'autre, mais ne dérivent d'aucune matière ayant existé avant eux.

[113] Quand Héraclite allumait du bois à son foyer, dit Schuster, se disait-il chaque fois que la terre doit d'abord se transformer en mer et ensuite en *prester,* avant de passer à l'état de feu?» C'est là une question à laquelle l'histoire de la philosophie

n’a pas à répondre. Sans doute, il ne lui arrivait pas non plus, chaque fois qu’il regardait le Caystros, de songer que ce n'était plus le même fleuve qu’auparavant; et il ne se demandait pas, chaque fois qu'il buvait de l'eau, si ce breuvage nuirait à la sécheresse de son âme.

La seule question qui ait de l'intérêt pour nous, c'est de savoir comment Héraclite expliquait, d’après ses théories, les phénomènes ordinaires, tels, par exemple, que la combustion du bois. L'absence de documents à cet égard ne nous donne naturellement pas le droit de mettre en doute les théories elles-mêmes. Sans doute, nous ne savons pas *comment* Héraclite expliquait la combustion du bois, nous ne savons même pas s’il a tenté cette explication. Mais, s'il a fait cette tentative, il avait une réponse toute prête. Il n’avait pas besoin, comme Schuster le prétend, de considérer la terre comme étant purement et simplement du bois: il pouvait admettre que c’était un mélange de terre et d’eau, que, pendant la combustion, la partie de la terre qui ne se convertit pas en eau reste à l'état de cendres, et que l'autre se transforme, ainsi que l’eau contenue dans le bois, d’abord en vapeur épaisse, puis en vapeur claire, d’abord en fumée, puis en feu. (D’après THÉOPHRASTE, *De igne,* fr. III, 3, le feu est, pour Héraclite, de la fumée brûlante, et d’après ARISTOTE, *Meteor.,* II, 2, 355 a, 5 et d'autres physiciens, tels que Diogène, il ne se nourrit que d’humidité.) Il avait là une explication aussi conforme aux apparences que beaucoup d’autres, et qui s’accordait parfaitement avec ses autres hypothèses. On ne saurait opposer à des témoignages authentiques sur les hypothèses scientifiques d’un philosophe l’incompatibilité de certains faits avec ces hypothèses, du moment que l’on ignore si ce philosophe a tenté une conciliation et de quelle manière il l’a tentée. Démocrite et Platon ont-ils regardé le bois comme incombustible, parce que d’après leur théorie la terre ne peut se transformer en feu ?

[114] On ne peut, à vrai dire, invoquer, en faveur de cette interprétation de la doctrine d'Héraclite, le fr. 48, comme un témoignage direct, si ces mots se rapportent, non à la transformation réciproque des éléments, mais à la fin du monde. Mais, si l'on a égard à l'opinion d'Héraclite sur l'écoulement, de toutes choses, on ne voit pas comment il aurait pu expliquer d'une autre manière

[115] L'assertion de Philon, elle aussi *(Quest, in Gen.,* III, 5), prouve simplement qu'Héraclite a appuyé sa théorie des oppositions de l'être sur une série d’exemples. Il n'est point question de l'indication d’un traité systématique et détaillé de physique, comme Lassalle se l'imagine (II, 98).

[116] Meteor., I. C., 355 a, 18.

[117] cf. Olympiodore, in Meteor., f. 6 a, Ideler; Bernays soutient une autre opinion (Heracl., 12 sq.).

[118] On peut encore moins admettre l'indication d’après laquelle Héraclite aurait enseigné que le soleil se nourrit des vapeurs de la mer, la lune de celles des eaux douces, les étoiles de celles de la terre (voy. Stob , *Ecl,* I, 510; cf. Plut., *Plac., II*, 17). On aura sans doute faussement attribué à notre philosophe la doctrine stoïcienne. Lui-même, comme nous venons de le montrer, ne s’est jamais expliqué sur ce qui alimente les étoiles; et il ne pouvait pas non plus admettre une transformation directe de la terre en ces vapeurs dont se nourrit l'élément igné. De même les disciples d’Héraclite, dont parlent les *Problèmes* d'Aristote, font une tout autre application de la différence entre les eaux douces et les eaux salées.

[119] Non seulement Anaximandre et Anaximène, mais Anaxagore, Démocrite et sans doute aussi Diogène, attribuaient encore à la terre la forme d'un cylindre ou d’un

disque. Il n’est donc pas vraisemblable qu'Héraclite se la soit représentée sous une autre forme. Jusque vers la fin du Ve siècle, les Pythagoriciens et les philosophes qui avaient adopté leur astronomie furent seuls à admettre la forme sphérique.

[120] Ses idées relatives à la nacelle du soleil et de la lune, ainsi qu’à l'extinction journalière du soleil, font plutôt penser à un mouvement indépendant appartenant aux différents corps célestes, tel que l'admettait Anaximène. Héraclite, qui s’occupait si peu des astres et de l'astronomie, ne semble pas avoir réfléchi que le lever et le coucher quotidiens de tous les astres devaient avoir une cause commune.

[121] Diogène, IX, 8.

[122] *L.* c., 94 sqq. De même, Heoel *(Gesch. Der Phil.,* I, 313) et Marbach *(Gesch. Der Phil.,* I, 68); mais ni l’un ni l'autre n’indique les motifs de leur opinion.

[123] II, 126-240. Dans son histoire de la Philosophie gréco-romaine (I, 177 sqq.), Brandis soutenait encore, contre Schleiermacher, qu’Héraclite croyait à l'embrasement du monde; mais Lassalle, à ce qu’il paraît, l’a déterminé à renoncer à cette opinion (voy. *Gesch. der Env.,* I, 69 sq.). Pour expliquer néanmoins les indications des anciens, il conjecture qu’Héraclite distinguait un double mouvement, l’un, exempt d’opposition, qu’il désignait par les noms de paix et de repos, l'autre, participant aux oppositions qui existent dans le monde. Notre philosophe, ajoute-t-il, s'est exprimé sur ces deux mouvements de telle façon qu'on pourrait considérer comme temporelle la distinction idéale qu’il établit entre eux ; « il est même possible que lui-même l'ait conçue de cette façon.» Par cette dernière assertion, Brandis revient, en fait, sur sa négation de l'embrasement du monde dans la doctrine d’Héraclite.

[124] *De caelo,* I, 10, 279 b, 12.

[125] *Phys.,* III, 5 a, 3: Les commentateurs pensent aussi que, dans les *Meteorologica* (I, 14, 342a, 17, sq.), on attribue à Héraclite l'opinion selon laquelle la mer diminuerait par dessiccation ; mais c’est à Démocrite qu'on prête cette opinion, jamais à notre philosophe. (voy. *inf.,* p. 799, 4)

[126] Lassalle (II, 163), bien décidé à supprimer dans Aristote toute mention de la doctrine d’Héraclite relative à l'embrasement du monde, a purement et simplement passé le contexte sous silence; toutefois il semble avoir senti l'impossibilité d'un pareil procédé, et alors il a eu recours à son expédient désespéré. La phrase, dit-il, à laquelle notre citation est empruntée (*Phys.,* 205 a, 1-4 ; *Metaph.,* 1067 a, 2-4), peut avoir été extraite d'abord de la *Métaphysique,* puis avoir été transportée à l’endroit de la *Physique* qui a été plus tard inséré dans la seconde moitié du onzième livre de la *Métaphysique* (laquelle est, comme on sait, une compilation d’extraits de la *Physique).*

[127] Nous ne possédons pas de témoignage direct pour prouver cette assertion, mais il est impossible de la mettre en doute. En effet, les premiers maîtres de l'école stoïcienne se sont déjà rattachés à Héraclite pour les questions de physique ; Cléanthe et Sphærus ont commenté ce philosophe, (voy. Diog., IX, 15; VII, 174, 178); d’un autre côté, la doctrine de a été enseignée dans l'école stoïcienne dès le début, et notamment par Cléanthe (voy. IIIe part., a, 139 sq., 2e éd.). C’est le fondateur même de cette école qui a trouvé (comme, je l'ai démontré dans l'*Hermes,* XI, 4 II.) les arguments que les défenseurs d’une formation et d’une destruction alternatives du monde opposaient, déjà du temps de Théophraste (voy. fragm. 30 de cet auteur, *ap*. Philon, *De ætern.* m., 959 c sqq., p. 510 sqq., Mang.) à la doctrine d’Aristote sur

l'éternité du monde. D'ailleurs, si ces arguments n'émanaient pas de lui-même, il faudrait les dériver, plus directement encore, de l'école d'Héraclite.

[128] Si tous les corps élémentaires se transforment constamment suivant un ordre de succession strictement déterminé, et si, dans ces transformations, une même quantité de l'un produit une même quantité de l'autre, il s'ensuit nécessairement que la masse totale de chacun d'eux doit rester constante.

[129] Les Éléates seuls considèrent l'être comme exempt de commencement; mais Parménide et ses successeurs n'entendent pas par cet être le monde lui-même, puisqu'ils nient la pluralité et le changement. Xénophane, de son côté, admettait de tels changements au sein du monde, que son opinion, elle aussi, diffère beaucoup de celle d'Aristote.

[130] DIOG., IX, 8.

[131] Par la grande année, dit Censorinus (Di. nat., 18, 11), on entend le laps de temps après lequel les sept planètes sont toutes dans le même signe où elles étaient auparavant; d'autres assignent à cette année une autre durée; Linus et Héraclite l'évaluent à 10800 années solaires.

[132] Ce n'est donc pas sans raison que Chalcidius, *in Tim*., 249 (voy. Lass., II. 341), a attribué à Héraclite la doctrine stoïcienne, si répandue d'ailleurs dans toute l'antiquité, d'après laquelle l'esprit humain est en relation constante avec l'esprit divin. Seulement, il est impossible de discerner, dans ce témoignage récent, sous quelle forme et avec quel degré de précision il a exposé cette doctrine.

[133] Cette proposition est très souvent attribuée à Héraclite, mais avec des versions si différentes, qu'il est difficile de dire quelle est la plus authentique.

[134] Je doute qu'il faille admettre comme authentique la proposition attribuée par Tertullien *(De* an., 14) à Héraclite ainsi qu'à Enesidème et à Straton, d'après laquelle l'âme *in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas, ita per sensualia variis inodis emicet.*

[135] On ne sait pas d'une façon précise s'il estimait que le sang contribue également à former et à nourrir l'âme.

[136] Plutarque *(De superst.* c 3, *sub fin.,* p. 166).

[137] M. Aurèle, VI, 42.

[138] C'est pourquoi Sextus *(Pyrrh.,* III, 230), Philon (L. *alleg., 60* c) et d'autres exposent l'opinion d'Héraclite dans les mêmes termes que celle de Pythagore et de Platon.

[139] Jamblique (ap. Stob. *Ecl.* I, 906).

[140] Diogène, IX, 7.

[141] A une existence individuelle, et non pas, comme dit Theodoret (V, 23, p. 73), à l'âme du monde.

[142] Cf. l'eschalologie analogue de Pindare.

[143] Cette connaissance elle-même aurait pour condition (d'après Lass , II, 344) « une révolution spontanée de l'objectif et de l'absolu eux-mêmes.»

[144] Aristote (*Metaph.,* 1, 6, *sub* init.).

[145] . Diogène, IX, 7.

[146] Théophraste *(De sensu*, I, 1 sq.)

[147] Diog., IX, 7.

[148] Clém. (Srom., V, 549 c)

[149] C'est dans ce sens que nous devons comprendre ce qu'Héraclite dit contre l'érudition. Gaisford a raison d'attribuer à Anaxarque le fragment sur la polymathie *ap*. Stobée *(Fioril,* 34, 19).

[150] Lassalle (II, 362 sqq.). Schuster(318 sqq.). Contre Lassalle, v. Steinthal, *Gesch. d. Sprachwissenschaft,* I, 165 sqq.

[151] Lassalle s'appuie sur Proclus (in *Parm.,* I, 12, Cous.).

[152] Schaarschmidt (*Samml*. *d. plat*. *Schr.,* 253 sq.) conteste cet accord, parce qu'une exactitude naturelle des mots, une signification précise et stable ne pourrait s'accorder avec l'écoulement de toutes choses.

[153] Tel *a pu* êtretdu moins le sens et la liaison des idées du texte cité par Athénée (V, 178, sq.) et par Aristote *(De mundo*, c. 6, fin).

[154] Théod. (*Cur. Gr. aff.,* XI, 6, p. 152).

[155] D'après Clément (*Strom*., I, 302 b), il aurait engagé le tyran Mélancomas à renoncer au pouvoir, et à refuser l'invitation que lui avait faite Darius de se rendre à sa cour. Il est impossible de savoir jusqu'à quel point ces indications sont exactes. Les lettres que Diogène (IX, 12 sqq.) cite à l'appui de la seconde indication démontrent que leur auteur connaissait le fait, mais rien de plus. Les recherches de Bernays *(Herakl. Briefe,* 13 sqq.) ne font également qu'en démontrer la possibilité.

[156] Plutarque (Garrul, c. 17, p. 511 raconte de lui une action symbolique qui aurait eu cette signification.

[157] Par exemple les Erinyes et la Diké.

[158] Chalcid., in Tim., c. 249: Heractilus vero consentientibus Stoicis rationiem nostram cum divina ratione connectit regente ac moderante mundana, propter inseparabilem comitatum (à cause de son union avec elle) consciam decreti rationabilis factam quiescentibus animis ope sensuum futura denuntiare. Ex quo fieri, ut appareant imagines ignotorum locorum simulacraque hominum tam viventium quam mortuorum. Idemque asserit divinationis usum et præmoneri meritos instruentibus divinis potestatibus. Ce texte reproduit surtout des opinions stoïciennes, mais Héraclite a pu en exprimer sous une forme quelconque la pensée principale, savoir que l'âme, en vertu de sa parenté avec les dieux, peut pressentir l'avenir.

[159] Lasalle (I, 204-208) cherche à démontrer qu'il existait des liens étroits entre Héraclite et les Orphiques, et que ces derniers ont exercé sur le premier une grande influence. Mais le texte qui constitue son argument principal (Plut., *D* a, Delph. 9, p. 388) ne contient pas, comme il le croit, une exposition de la théologie d'Héraclite: il contient une interprétation stoïcienne des mythes orphiques.

[160] Lassalle (II, 455 sq.) fait remarquer avec finesse que l'assertion relative à Homère et à Archiloque (voy. p. 575, 3, Schuster, 338 sq.) se rapporte à cette opinion. Il montre qu'elle est dirigée contre les vers de l'*Odyssée,* XVIII, 135 et d'Archiloque, fr. 72 (Bergk, *Lyr.gr.,* 551, 701), qui présentent le même sens, et il la relie à un reproche

analogue adressé à Hésiode. Il est moins vraisemblable que notre philosophe (Schleiermacher, 22 sq. Lassalle, II, 454) ait accusé Homère d'être un astrologue, et qu'il ait par conséquent rejeté l'astrologie.

[161] Cf. avec notre texte les observations de Hegel *(Gesch. d. Phil.,* I, 300, sq.) et de Braniss *(Gesch. d. Phil.).* Voy. Kant, I, 184 sur les rapports entre Héraclite et les Éleates.

[162] Xénophane, à la vérité, n'avait pas encore nié la pluralité et la mutabilité des choses, mais il avait exclu de la façon la plus absolue ces deux déterminations de l'être primitif ou divinité. Héraclite, au contraire, décrit la divinité comme semblable au feu qui prend sans cesse les formes les plus diverses. Schuster (p. 229, 1) trouve probable, et Teichmuller (N *Stud.,* I, 127 sq.) trouve incontestable qu'il a soutenu cette opinion en antagonisme direct avec Xénophane. Le fait me paraît possible, mais nullement certain.

[163] Bernays *(Rhein. Mus.,* VII, 114 sq.) et déjà Steinhart *(Hall. A. Literaturxeitung* 1845, Novbr., p. 892 sq. *Platon's Werke,* III, 394, 8), Kern *(Xenoph,* 14), Schuster (p. 34 sqq. 236).

[164] V. 46 sqq.

[165] Nous avons démontré que, selon toute vraisemblance, l'ouvrage d'Héraclite n'a pas été composé avant 478. L'ouvrage de Parménide peut à peine être postérieur; il est plutôt un peu antérieur.

[166] J'ai reproduit dans la présente édition, sans aucune altération essentielle, ce que j'avais dit dans la précédente; car le traité publié dans l'intervalle par Schuster pour défendre l'hypothèse contraire, ne m'a pas fait changer d'opinion. Nous ne trouvons, semble-t-il, ni dans les doctrines ni dans les expressions de Parménide, des points de contact avec Héraclite, tels que nous ayons lieu de considérer le premier comme ayant eu en vue le dernier dans ses assertions.

[167] Strümpell *(Gesch. d. theor. Phil. d. Gr.,* p. 40) renverse les rapports en plaçant Héraclite avant les Éléates, et en exposant de la manière suivante la transition du premier aux derniers: la mutabilité de la nature, enseignée par Héraclite, force la pensée à déclarer que les choses individuelles n'existent pas; les Éléates n'admettent pas que cette nature instable puisse être objet de science, et rapportent le savoir à l'être seul. Cette exposition me paraît inexacte. D'abord le fondateur de l'école éléatique est, en tout cas, antérieur à Héraclite; ensuite la doctrine éléatique, prise dans son ensemble, semble indiquer la fin de l'ancienne physique; la doctrine d'Héraclite, au contraire, annonce le commencement de la physique nouvelle, dont l'objet principal est l'explication du devenir.

[168] Arist., *Metaph.,* 1, 6; cf. 2e part., a, 344, 5. D'après Platon (Crat., 440 d; 429 d), ce philosophe était beaucoup plus jeune que Socrate; *ibid.,* 429 c ; cf. 440 e, où il est dit qu'il est né à Athènes et que son péro s'appelait Smicrion. Diogène (VI, 19) parle aussi d'un disciple d Héraclite nommé Antisthène; c'est lui, parait-il, et non Antisthène le Cynique, qui a commenté l'ouvrage d'Héraclite (voy. DIOG., IX, 15); mais nous ne savons rien de précis à son sujet.

[169] Aristote (*Metaph.,*IV, **5,** 1010 a, 10)

[170] Creuzer avait dit *(Symbolik und Mythol.,* Il, 196, 198 sq., 2e éd., p. 595 sqq., p. 601 sqq. dans l'éd. de 1840), et Gladisch a répété depuis, que la philosophie d'Héraclite procédait de la doctrine de Zoroastre. Comme cette opinion ne peut guère

être suggérée par les documents historiques eux-mêmes, nous ne l'examinerons que par manière de supplément, et nous nous bornerons à en discuter les points principaux. Gladisch croit *(Heracl. u. Zoroaster. Rel. u. Phil,* p. 139 sqq., cf. 23 sqq.) que le système de Zoroastre et celui d'Héraclite sont identiques. Mais il y a déjà une grande différence dans leurs principes fondamentaux. L'un des systèmes est un pur dualisme, l'autre un panthéisme hylozoïstique. La doctrine religieuse des Perses reconnaît deux êtres primordiaux, un bon et un mauvais. Car l'hypothèse suivant laquelle ce dualisme n'existe que par suite « de la transformation de l'être primitif, qui, de son essence primordiale, passe à une autre essence », est en contradiction avec les documents les plus authentiques, et repose sur un certain nombre d'interprétations récentes et mal fondées. Héraclite, au contraire, soutient aussi fermement qu'aucun autre philosophe l'unité du monde et de la force qui le met en mouvement. Les oppositions ne sont, à ses yeux, ni primordiales ni durables; ce qui est primordial, c'est l'Être un, qui, dans son développement, produit et absorbe tour à tour les formes opposées de l'être. Le système persique s'en tient donc à l'opposition du bien et du mal, de la lumière et des ténèbres, comme à une raison dernière et absolue des choses. Ahriman et son empire sont purement et simplement ce qui ne devrait pas être, et ce qui aussi ne s'est introduit dans le monde que dans le cours des temps (cf. Schuster, 225, 3). Pour Héraclite, au contraire, la guerre est la condition nécessaire de l'existence, le mal est un bien pour la divinité ; et un monde de pure lumière sans aucune ombre, semblable à celui qui constitue le commencement et la fin de la cosmologie de Zoroastre, est tout à fait inconcevable ; aussi l'opposition se résout-elle constamment dans l'harmonie du monde. Le dualisme d'Empédocle et des Pythagoriciens se rapproche beaucoup plus du dualisme persique que le système d'Héraclite. La doctrine fondamentale de ce dernier, touchant l'écoulement de toutes choses, fait complètement défaut dans la théologie de Zoroastre. Aussi, le culte qu'ils ont tous deux pour le feu a-t-il une signification toute différente. Ce que la religion persique considère tout d'abord dans la lumière et dans la chaleur, c'est qu'elles sont pour l'homme une source de plaisirs et de bienfaits. Héraclite voit dans le feu la cause et le symbole de la vie universelle, des changements auxquels toutes choses sont soumises, la force de la Nature, laquelle est pour l'homme une source de maux autant que de biens. Aussi ne trouve-t-on pas dans la doctrine persique les transformations réciproques des éléments, l'alternance de formation et de destruction du monde, enseignées par Héraclite. Les textes de Dion Chrysostome (or. XXXVI, p. 92 sqq., R) cités par Gladisch (*Rel. u*. *Phil.,* 27; Her*. u. Zor., 38* sq.) ne sont évidemment qu'une interprétation postérieure, par laquelle le char d'Ormuzd (cf. Hérod., VII, 40) et le cheval du soleil sont transformés en représentions allégoriques de la cosmologie stoïcienne. De même, la doctrine persique ne connaît, ni cette conception du soleil, si caractéristique dans le système grec, ni l'anthropologie d'Héraclite; cari a croyance aux *Ferouers,* que Gladisch invoque à cet égard, présente à peine une analogie éloignée avec les idées d'Héraclite. Nous avons déjà fait voir que Lassalle rattache sans aucune raison le Logos d'Héraclite à l'expression *Honover.* Enfin, quand Gladisch prélend « que les opinions poliliques d'Héraclite étaient celles d'un monarchiste imbu des idées de Zoroastre », c'est là une hypothèse plus que risquée. Les assertions d'Héraclite prouvent qu'il avait des opinions conservatrices aristocratiques, mais dans un sens tout hellénique; et la tradition affirme qu'il a expressément refusé l'invitation de venir à la cour de Perse. Dans ces conditions, peut-on rien conclure des ressemblances qu'on signale ? Héraclite, dit-on, a appelé la guerre la mère de toutes choses? — Mais ce mot a pour lui une toute autre signification que la lutte du bien et du mal dans la

religion de Zoroastre. — Il regarde le feu comme la substance primordiale? — Mais celle opinion a dans son système un sens tout différent de celui que la religion de Zoroastre attache à la nature lumineuse des purs esprits. — Les cadavres lui inspirent de l’horreur? — Mais c’est là une impression naturelle à l'homme. — Une tradition rapporte qu’il a été déchiré par des chiens? — Mais cela ne veut pas dire que son corps ait été livré aux bêtes, à la manière persique, d’autant que, chez les Perses, on ne livrait pas aux bêtes les hommes vivants. — Il blâmait l’adoration des images? — Mais Xénophane et d'autres ont également blâmé cette adoration, inconnue d’ailleurs également des anciens Romains et des Germains. — Il recherchait la connaissance de la vérité et haïssait le mensonge? — Mais un philosophe avait-il besoin des leçons des prêtres étrangers pour avoir de pareilles dispositions ? Lors même que l'on découvrirait un grand nombre d’analogies de ce genre, on n’en pourrait déduire une connexion historique entre les deux personnages; et lors même qu'Héraclite aurait été initié à la doctrine religieuse des Perses (ce qui est parfaitement admissible), il n’en resterait pas moins démontré que cette dernière n’a pas eu sur son système une influence essentielle.