

Blaise ORIET

HÉRACLITE
OU
LA PHILOSOPHIE



L'Harmattan

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

Héraclite
ou
la philosophie

Ouverture philosophique

Collection dirigée par Aline Caillet, Dominique Chateau,
Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Roberto MIGUELEZ, *Rationalisation et moralité*, 2011.

Stéphane LLERES, *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, 2011.

Joël BALAZUT, *Art, tragédie et vérité*, 2011.

Marie-Françoise BURESI-COLLARD, *Pasolini : le corps in-carne, A propos de Pétrole*, 2011.

Cyrille CAHEN, *Appartenance et liberté*, 2011.

Marie-Françoise MARTIN, *La problématique du mal dans une philosophie de l'existence*, 2011.

Paul DUBOUCHET, *Thomas d'Aquin, droit, politique et métaphysique. Une critique de la science et de la philosophie*, 2011.

Henri DE MONVALLIER, *Le musée imaginaire de Hegel et Malraux*, 2011.

Daniel ARNAUD, *La République a-t-elle encore un sens ?*, 2011.

A. QUINTILIANO, *Imagination, espace et temps*, 2011.

A. QUINTILIANO, *La perception*, 2011.

Aimberê QUINTILIANO, *Imagination, espace et temps*, 2011.

Aimberê QUINTILIANO, *La perception*, 2011.

Pascal GAUDET, *Kant et la fondation architectonique de l'existence*, 2011.

Blaise ORIET

HÉRACLITE
ou
LA PHILOSOPHIE

L'Harmattan

Image de la page de couverture :
Héraclite, par André Masson, 1942
copyright : ©2011, ProLitteris, Zurich

© L'Harmattan, 2011
5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris

<http://www.librairieharmattan.com>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-296-56333-9
EAN : 9782296563339

En 1951, le peintre Nicolas de Staël écrit à sa sœur :

*« J'ai besoin d'élever mes débats à une altitude unique,
ne fût-ce que pour les donner en toute humilité,
et cela implique beaucoup de familiarité
avec tout ce qui se passe dans le ciel,
va-et-vient des nuages, ombres, lumières... »¹*

Je remercie affectueusement
Boris et Amalric Oriet
pour leur attentive relecture du manuscrit,
accompagnée de pertinentes remarques.

¹ Cité par Jacqueline Kelen in *L'esprit de solitude*, p. 130 : « Ce peintre majeur du XX^e siècle, hanté par la solitude et l'absolu – ces deux faces d'un même amour –, a fini par se jeter dans le ciel à quarante-quatre ans, en enjambant à l'aube du 16 mars 1955 la fenêtre de son atelier d'Antibes.

HÉRACLITE

figure hiératique
dressée
au milieu de
nos platitudes catalauniques



*Je n'ai pas trouvé la philosophie par Héraclite ;
j'ai trouvé Héraclite par la philosophie.*

Le plongeur délien²

² Cf. la réplique de Socrate, p. 14.

Introduction

Soleil, soleil !... Faute éclatante !

Paul Valéry

*L'oiseau d'Athéna prend son envol
quand paraît l'Obscur.³*

Introduction

Comment attirer l'attention sur la singularité d'Héraclite sans donner dans la grandiloquence ? J'espère y parvenir en m'autorisant de la rigueur terminologique de Kant. J'affirme alors simplement que la parole du sage d'Éphèse atteint au sublime.⁴

Les deux livres formant la première partie de la *Critique de la faculté de juger* (qui couronne l'entreprise critique de Kant) sont intitulés *Analytique du beau* et *Analytique du sublime*. Le philosophe allemand y définit le beau comme suit : « Est *beau* ce qui plaît universellement sans concept. » Quant au sublime, l'auteur des *Critiques* souligne que sa définition ne peut être que nominale : « Nous nommons *sublime* ce qui est *absolument* grand. » Et Kant précise : « Est sublime ce qui, par cela seul qu'on peut le penser, démontre une faculté de l'âme qui dépasse toute mesure des sens. » Affirmant que l'Éphésien atteint au sublime, j'outrepasse la limite assignée par Kant à *l'expérience possible*. Mais c'est à dessein que je le fais puisque le Logos d'Héraclite est transcendant.⁵

³ Dans l'Antiquité déjà Héraclite était surnommé *l'Obscur*, en raison de l'énigmatique profondeur de ses sentences.

⁴ Le concept du *sublime* implique le *sans pareil* et est donc sans modèle.

⁵ A propos du vocable « transcendant » : c'est par un retour aux sources que l'on redonnera force et vie à ce mot. Et les sources c'est le latin *scandere* (s'élever – mais aussi scander, rythmer, cheminer pas à pas, mesurer) couplé à *trans* (par et à travers...). Par quoi ? Par... le fait *même*, c'est-à-dire par tout. Universel intransitif – comment le tout pourrait-il être transitif ! – la transcendance ne dépasse rien. Elle sublime Tout.

Bien accueilli par Socrate, Héraclite a été fustigé par Platon, avant que son Logos ne soit submergé par la *logorrhée* d'Aristote – comme dit Jean Bouchart d'Orval. Le philosophe ionien inspira ensuite les Stoïciens (dont l'empereur romain Marc Aurèle), puis il disparut dans son clair-obscur – d'où il ne sera exhumé qu'au 19^e siècle. S'il n'a peut-être jamais été vraiment compris Héraclite a néanmoins fasciné les penseurs exigeants. À preuve on citera deux d'entre eux, *par-delà bien et mal* :

SOCRATE, auquel Euripide demandait son avis à propos du livre de l'Éphésien : « Ce que j'ai compris est excellent [aurait répondu l'Athénien]. Et ce que je n'ai point compris l'est sans doute aussi, mais il y faudrait presque un plongeur délien »⁶

NIETZSCHE, qui remarquait ceci dans un contexte évoquant Héraclite : « Les plus grands événements comme les plus grandes pensées – mais les plus grandes pensées sont les plus grands événements – sont compris le plus tard ; les générations qui sont leurs contemporains *ne vivent pas* ces événements – leur vie passe à côté. Il arrive ici quelque chose d'analogue à ce que l'on observe dans le domaine des astres. La lumière des étoiles les plus lointaines parvient le plus tardivement aux hommes ; et avant son arrivée, les hommes nient qu'il y ait là... des étoiles. « Combien faut-il de siècles à un esprit pour être compris ? » – c'est aussi un critère ; on peut l'utiliser pour établir une hiérarchie souhaitable : pour l'esprit aussi bien que pour l'étoile ».⁷

Héraclite d'Éphèse

De son vivant déjà Héraclite ne laissait pas ses contemporains indifférents. L'attrait suscité par l'ésotérisme de ses écrits ajouta au mythe du génie incompris au point qu'il est malaisé de démêler, dans la figure de ce philosophe, ce qui revient à l'histoire et ce qui relève de la légende.

⁶ Cette image suggère que les plongeurs de Délos (île située au centre de la mer Égée) étaient réputés pour leur habileté à évoluer en profondeur. C'est à Délos aussi que naquit Apollon, le maître du « connais-toi toi-même ».

⁷ Nietzsche Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, § 285.

Les principaux renseignements biographiques sur Héraclite nous viennent de la compilation de Diogène Laërce (3^e siècle de notre ère) intitulée : *Vies et sentences de philosophes illustres*. Plus de sept siècles (soit bien davantage que la durée de l'empire romain d'Occident !) séparent donc le biographe de son personnage. Mais les fragments d'Héraclite eux-mêmes sont une source historiographique de première main, puisque le philosophe fustige souvent les modes et les valeurs ayant cours à son époque, évoquant aussi plusieurs prédécesseurs illustres. Selon ces sources il est établi qu'Héraclite vivait à Éphèse – en face d'Athènes, mais sur le rivage oriental de l'Égée. Il serait né vers 550 et aurait vécu jusque vers 480 avant J.-C. Héraclite était donc contemporain du Bouddha, de Lao Tseu (l'auteur présumé du Tao) et de Confucius – quelle constellation ! Il aurait même pu rencontrer un Zarathoustra vieillissant, mais il n'était déjà plus de ce monde quand naquit Socrate, en 470 avant J.-C.

La tradition brosse le portrait d'un personnage altier et farouche qui ne se reconnaissait aucun maître et affirmait tout savoir. Surnommé l'Obscur, on prétend que c'est à dessein qu'il a composé son ouvrage dans un style sibyllin, afin qu'une forme trop accessible ne le livrât point au dédain du vulgaire. Ce serait pour cette raison aussi qu'il l'aurait confié à la garde des dieux en le déposant dans le temple d'Artémis. Vers la fin de sa vie il se serait lui-même retiré dans l'enceinte du grand temple, jouant avec des enfants et répondant par énigme ou par des invectives à ceux qui le questionnaient. Quant aux circonstances de sa mort on rapporte qu'atteint d'hydropisie, il aurait demandé aux médecins s'ils pouvaient transformer des pluies en sécheresse. Face à leur incapacité il se serait couvert de boue et étendu au soleil. Certains allèguent qu'il serait mort ainsi ; d'autres que, méconnaissable sous son cataplasme boueux, il aurait été dévoré par des chiens. Les anecdotes à propos de sa mort montrent ce qu'il faut penser de cette biographie doxographique. Toutes ces circonstances apparaissent en effet comme des mises en scène à partir d'une interprétation triviale

des fragments. Héraclite n'oppose-t-il pas la morbidité de l'âme humide à la vitalité de l'âme sèche ? Il évoque aussi l'inintelligence des médecins, la relativité de toute chose (la boue, la paille, l'eau salée, etc.), les chiens qui aboient face à ce qu'ils ne connaissent pas. En somme, Héraclite mort, c'est la revanche de la foule, qu'il a durement fustigée pour sa compréhension superficielle. Mais c'est aussi la confirmation de la justesse de son jugement.

Héraclite aurait écrit un (sinon plusieurs) livre. À l'époque on écrivait généralement sur papyrus, ou sur cuir. Le livre de l'Éphésien était sans doute un rouleau de papyrus, comme le suggère cette recommandation rapportée par Diogène Laërce :

Ne déroule pas à la hâte le volume d'Héraclite l'Éphésien ;

Car le sentier est ardu : ténèbres, obscurité, le noir.

Mais si un guide t'y initie, alors ce sera le Soleil.

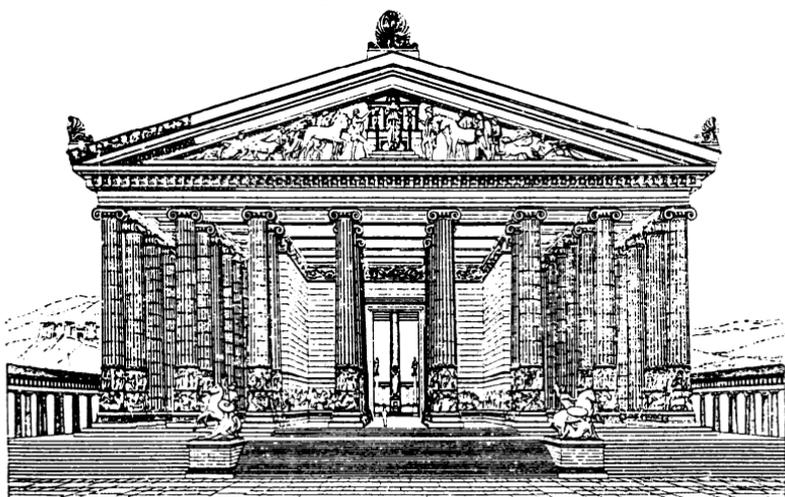
Ce livre portait-il un titre, et si oui, lequel ? La symphonie fragmentée du philosophe ionien se suffit à elle-même, mais le titre aurait fourni une indication intéressante sur la manière dont l'auteur situait son œuvre. Selon Diogène Laërce le livre était intitulé *De la nature*. D'aucuns (toujours d'après Diogène) prétendaient que l'ouvrage s'intitulait *Muses*, et d'autres, autrement. Le titre *De la nature* était usité généralement par les Anciens pour désigner les œuvres des philosophes – ou des *physiciens* comme on les qualifiait alors – le mot (*phusis*) ayant une signification bien large et fondamentale que son dérivé moderne. Pour ma part je considère que le titre *Muses* est le plus vraisemblable. On voit mal en effet pourquoi la tradition l'aurait retenu, puisqu'il ne peut être tiré des fragments. Et ce titre s'accorde avec ce que l'on sait d'Héraclite, homme au caractère fier, parfaitement conscient de la valeur de son discours, et préférant finalement le tête à tête avec les signes divins à la médiocre faculté d'écoute de ses semblables. Du reste Platon semble accrédi-ter cette présomption tandis que, dans son dialogue *Le Sophiste*, il vise les *héraclitisants* en fustigeant *certaines Muses vociférantes d'Ionie*.

La philosophie

« Pendant longtemps on a identifié la civilisation grecque avec l'épanouissement du classicisme à Athènes au V^e siècle. Ce n'est que depuis une époque relativement récente que l'intérêt s'est déplacé vers la période antérieure, celle que par commodité on appelle archaïque. » Tirée d'un livre de l'historienne Claude Mossé intitulé *La Grèce archaïque, d'Homère à Eschyle*, cette remarque est révélatrice des ruses de la raison et de l'histoire dont parlait Hegel, qui privilégient les courants dominants en se fiant à l'évidence des apparences plutôt qu'à se risquer en d'obscures profondeurs. La Grèce préclassique est essentiellement ionienne. Homère, dont l'œuvre épique n'a pas peu contribué à forger l'identité grecque ; Hésiode, le « maître de la foule » critiqué par Héraclite au fragment 57 ; Thalès, le protophilosophe naturaliste ; Pythagore, le mathématicien légendaire ; Anaximandre, le précurseur ; Héraclite, le père de la philosophie : tous sont Ioniens. Même la cité, cette organisation sociale si originale et qui concourra au mythe grec, est née en Ionie d'Asie mineure.

Habituellement, le Parthénon d'Athènes est considéré comme l'archétype du temple grec. C'est pourtant bien l'Artémision d'Éphèse (trois fois plus vaste et sûrement plus imposant que le Parthénon), qui, dans l'Antiquité, fut compté parmi les Sept Merveilles du monde – aux côtés des pyramides de Gizeh et des jardins suspendus de Babylone, notamment. En philosophie comme dans l'architecture monumentale on commence de s'aviser qu'avant Athènes, il y a Éphèse.

Pour ce monde ionien brillant et prospère des VII^e et VI^e siècles avant J.-C., Athènes et la Grèce occidentale importent peu. Pas une seule fois Héraclite ne mentionne la cité d'Athéna ou des personnalités non ioniennes dans les fragments qui nous sont parvenus. Dès la fin du VI^e siècle, la pression des voisins de l'est (Lydiens, puis Perses) ainsi que les cycles de l'histoire inverseront les courants de l'influence grecque au profit des rivages ouest de l'Égée, d'Athènes, plus particulièrement. Mais ce que recueille la Grèce dite classique, c'est une civilisation déjà sur le déclin.



Le Temple d'Artémis à Éphèse

Reconstitution

Si l'on considère que l'Être est *l'objet* même de la philosophie, Heidegger prétend que, à peine entrevu, il fut oublié : « Une fois cependant, au début de la pensée occidentale, l'Être du langage est apparu, le temps d'un éclair, dans la lumière de l'Être – concède-t-il. Une fois, lorsque Héraclite pensa le Logos. » Se pourrait-il donc que la philosophie se soit si précocement et si durablement fourvoyée ? Un tel égarement suppose d'abord qu'Héraclite n'ait pas été compris ; et ce fut bien le cas. Il requiert ensuite que la philosophie se soit établie sur une base qui fût aussi obnubilante qu'universelle ; et tel fut aussi le cas avec la fascination suscitée par *l'étant* – objet d'une logique des apparences, soit de ce que l'on désigne aujourd'hui comme *phénoménologie*. C'est ainsi que, après son aurore, la philosophie n'a cessé de creuser le gouffre l'éloignant de son fond. Et, se penchant sur cet abîme, de s'extasier de sa profondeur – qui ne mesure pourtant que l'obstination du tâcheron ébahi par son travail herculéen.

Inspiré peut-être par les Muses, Héraclite s'est d'emblée engagé sur la voie juste. Il est vraisemblable que son intuition a été favorisée par le symbolisme, qui avait encore droit de cité à l'époque. Contrairement aux Idées de Platon – et *a fortiori* à l'abstraction logique d'Aristote –, le symbole préserve *la vie du concept* – comme dira Hegel. Le symbolisme des 4 éléments, par exemple, suggère une conception structurelle au sein de laquelle les parties et le tout, mais aussi le fait et la forme se recueillent mutuellement pour dire le fin mot de toute chose.

Pour Héraclite la loi universelle est le duel : « Conflit (*polemos*) de toutes choses est le père, de toutes le roi » affirme-t-il au fragment 53. La philosophie tout entière peut alors être développée à partir d'une telle prémisse. À titre de Question (*fait questionnant* ou quête), le conflit est du reste expérimenté par l'homme comme un vécu effectif. De fait, le (*polemos*) d'Héraclite peut être assimilé à ce que nous appelons aujourd'hui *existence* – que j'écris parfois *ex-sistence* pour souligner la nature problématique (*conflictuelle*) de cette situation.

Et puisque l'existence est universelle, sa mesure est le *même*. Forme analytique par excellence, le *même* pro-duit dès lors une *méthode* (mot dont l'étymologie renvoie à un cheminement) permettant de s'engager d'un pas assuré sur la voie de la connaissance. C'est ainsi qu'en ne s'autorisant que du conflit et de la forme qu'il implique (le *même*), soit de notre situation effective, Héraclite parvient à résoudre méthodiquement l'équation métaphysique. L'Éphésien nomme *Logos* cette résolution – qui traduit moins l'atteinte d'une fin quelconque que la fin du cheminement.

Les sources

Le livre d'Héraclite a disparu, dans l'incendie de l'Artémision en 356 avant J.-C. (Alexandre le Grand voit le jour cette année-là) ou en d'autres circonstances. Mais des copies avaient dû en être prises, puisque, dans l'Antiquité déjà, l'Éphésien est assez souvent cité. Tout comme Homère a eu ses aèdes, fort heureusement

pour nous, divers amateurs compilèrent les opinions des anciens philosophes. Le premier de ces *doxographes* fut Théophraste (372 – 288 avant J.-C.), qui succéda à Aristote à la tête du Lycée. L'œuvre de ce pionnier est elle-même en grande partie perdue, mais d'autres compilateurs s'inspirèrent de son exemple et transmirent, pêle-mêle, des sentences puisées soit à la source originelle soit dans les travaux de leurs devanciers⁸.

Au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne maints auteurs citèrent des aphorismes d'Héraclite, qui pour étayer son propos, qui pour marquer sa différence. C'est par ces voies détournées que nous sont parvenus la plupart des quelque cent quarante fragments attribués à Héraclite. Une recherche systématique de ces perles, enserrées dans leur gangue doxographique, a été entreprise aux 19^e et 20^e siècles, donnant lieu aux éditions de Schleiermacher (1808), Bywater (1877) et Diels (1903). Depuis, de nombreuses traductions et exégèses commentées ont été consacrées aux fragments d'Héraclite.

Mais n'est pas Héraclite qui veut. Le philosophe ionien fait preuve d'une maîtrise exceptionnelle, la justesse du fond n'ayant d'égal que celle d'un style rendant la richesse des images avec une concision sans pareille. La difficulté même des fragments fut garante de la fidélité de leur transcription – on ne s'aventure guère à modifier ce que l'on n'est pas sûr de bien comprendre. On observe d'ailleurs que les quelques fragments transmis par d'illustres penseurs (Platon, Aristote) sont souvent interprétés et semblent moins fiables que ceux cités par des auteurs moins fameux. Par chance ces dernières sources sont les plus nombreuses et les plus significatives, de sorte que, tant par leur quantité que par leur qualité, les documents permettent de restituer la parole d'Héraclite d'une manière tout à fait satisfaisante.

⁸ « Quelle est cette naissance d'Alexandre dans la nuit où est brûlé le temple d'Éphèse ? Quel lien entre ce temple et cet homme ? Est-ce l'esprit conquérant et rayonnant de l'Europe qui, détruit sous la forme chef-d'œuvre, reparait sous la forme héros ? » Victor Hugo, in *William Shakespeare*, Paris, 1864, p. 231. – Le temple fut ensuite reconstruit à l'identique.

Cependant, avec l'Éphésien, le problème réside moins dans la restitution de son discours que dans celle de sa pensée. Car si Héraclite pense autrement, c'est à partir de l'Autre, surtout, qu'il pense. Il en va donc un peu de son Logos comme de la quête spirituelle : si l'on ne trouve jamais ce que l'on cherche, il arrive que l'on trouve parce que l'on cherche – « S'il n'espère pas il ne trouvera pas l'Inespéré, car il est indécélable et inaccessible » {18}⁹. Et le cas échéant que trouve-t-on ? Non pas *pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien* (la question fondamentale de la philosophie selon Heidegger), mais peut-être : *que le fleuve s'écoule, tranquille, et que les fleurs dispensent leurs couleurs* (cf. le 9^e tableau de l'allégorie des taureaux dans la conclusion). Si donc, par la grâce d'une écoute attentive et réfléchie, on atteint soi-même au Logos, on s'avise qu'il n'est que le reflet du parcours accompli. Mais ce reflet n'est pas rien puisqu'il vérifie la maxime delphique : *connais-toi toi-même*. Et qui se connaît ainsi n'est plus en quête de quoi que ce soit ; il est, purement et simplement. Héraclite : « Je suis, m'étant cherché moi-même » {101}.

Parce qu'elle n'est pas encore bridée par les catégories logiques qui nous sont familières depuis Aristote, la pensée d'Héraclite est assez déroutante. Loin d'être une faiblesse cette licence concourt à l'originalité et à la force du discours. Mais pour qui prétend rendre la singularité d'une telle parole aussi fidèlement que possible, le commentaire lui-même achoppe à l'écueil de l'étrangeté. Dans le but d'atténuer cette difficulté tout en présentant les fragments d'Héraclite en premier, je suggère de lire d'abord le chapitre LOGOS – qui suit les fragments. Cette propédeutique à l'écoute du Logos devrait permettre au lecteur de mieux apprécier les fulgurances de l'obscur philosophe.

⁹ Les numéros entre accolades renvoient aux numéros correspondants des fragments d'Héraclite.

À l'écoute...

« Prenez garde à votre façon d'écouter ! Car il sera donné à celui qui a reçu. Mais à celui qui n'a pas reçu, même le peu qu'il a lui sera enlevé. » Évangile, Marc 4 / 25.

« Contre ce désespoir de la réponse toute prête qui ne s'adresse qu'aux charbonniers de la foi, il y a plus que de l'espoir, il y a cette ambition de la connaissance. [...] Ce sont les croyants qui manquent d'espoir. Ils devraient savoir que si on ne peut prétendre décrire l'inconcevable, on peut le connaître. »¹⁰

« UNE CONSTELLATION
froide d'oubli et de désuétude
pas tant
qu'elle n'énumère
sur quelque surface vacante et supérieure
le heurt successif
sidéralement
d'un compte total en formation »¹¹

¹⁰ Patrick Levy, entretien, in Revue *Nouvelles clés* No. 46, pp. 29-33.

¹¹ Stéphane Mallarmé, Poésies, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*.

Avertissement au lecteur

À première vue, c'est d'abord à une traduction commentée des fragments d'Héraclite que nous avons affaire dans ce livre, laquelle serait suivie de commentaires philosophiques généraux. En fait il ne s'agit pas vraiment d'une traduction, puisque je [l'auteur] ne connais pas du tout la langue grecque – pas plus que le dialecte ionien dont usait Héraclite. Je prétends pourtant que la *traduction* française des fragments ici présentée est l'une des plus fidèles et des plus justes qui soient.

Pour comprendre Héraclite, l'interprétation compte au moins autant que la traduction linguistique. Le fragment 1 en fournit d'emblée un exemple : blâmant les pseudo-experts qui s'essaient à philosopher comme lui-même, Héraclite ne prétend pas pour autant être *capable du Logos* – dont il vient d'asserter *en vérité* que « toujours les hommes restent incapables ». Qui donc réduit la comparaison de l'Éphésien à une opposition oui/non, vrai/faux (*capable/incapable du Logos*) atteste par là-même qu'il ne comprend pas le philosophe sur ce point crucial. Bien peu nombreux pourtant sont les interprètes qui considèrent que – dans ce fragment notamment – Héraclite se sait et se dit incapable du Logos. Le rapport entre le tout déterminé (la dualité, le duel, le conflit {53}) et Un est bien sûr fondamental chez Héraclite. Mais ce rapport emblématique ne se pose pas sur le mode logique et binaire du *oui/non* ; bien plutôt suivant un processus de purification – du type besoin-satiété {65}, désir-plénitude, question-résolution –, jusqu'à la pure transcendance.

S'il est vrai que l'on peut trouver, chez Héraclite, maintes analogies avec la sagesse orientale, notamment avec l'hindouisme et le bouddhisme (mais aussi avec le christianisme et diverses mystiques), – surtout dans cette application à rétablir un voisinage, voire une familiarité entre macrocosme et microcosme, entre le divin et l'humain –, il n'en reste pas moins qu'avec l'Éphésien c'est de philosophie qu'il s'agit. Et cela n'est pas sans importance.

Pour qualifier ma transcription des fragments et ma présentation d'Héraclite, je trouve que la formule *traduction philosophique* est appropriée. Mais le plus juste serait de présenter les choses comme elles se sont passées. Avant de connaître l'Éphésien (il y a plus de 25 ans), j'ai écrit un ouvrage (non édité) intitulé : *La relativité-absolue*. Ce livre comportait déjà les bases de la *critique spéculative* – c'est ainsi que je désigne ma conception –, notamment l'inférence de CELA. Découvrant alors Héraclite, les similitudes sur divers points névralgiques me frappèrent d'emblée. Ayant approfondi la réflexion, je reconnus bientôt une parenté de perspective, de méthode et de résultats très remarquable.

Mais diverses questions restent posées. Par exemple celle-ci : pourquoi la doctrine d'Héraclite présentée dans ce livre ne peut-elle être tirée des seuls fragments, donc des mots mêmes de l'Obscur philosophe ? Je pense que cela tient au fait qu'à l'époque d'Héraclite (il y a 25 siècles), le langage véhiculait des engrammes symboliques qui endossaient la condition humaine, ce qui n'est plus le cas de la logique actuelle – cf. la citation de Osho Rajneesh, p. 164. Le problème impliquerait donc le langage, et non pas seulement la langue. Mais pourquoi ma *traduction philosophique* échapperait-elle à ce problème ? D'abord parce que je recours à une hyperlogique – la méthode du *même* se substituant au principe de contradiction qui sous-tend la logique. Ensuite parce que la philosophie forme une cohérence totale. Or, le tout spéculatif est *auto-référent* : il *comprend* sa réalité et sa vérité.

Encore fallait-il que cette philosophie concordât avec celle de l'Éphésien. Ici également, c'est le tout critique qui est la clé, car il n'y a qu'un seul Tout (*tout-Un*). La concordance atteste donc qu'Héraclite est bien le fondateur de la philosophie, d'une part, que la critique spéculative est bien une réinvention de la philosophie, d'autre part. Quant aux conséquences résultant de ces constats, elles peuvent être considérables, tant pour les leçons à tirer du passé que pour les perspectives d'avenir. Mais la philosophie a moins à voir avec l'histoire qu'avec l'origine et la fin – la *fin* dans le sens où le *Vedānta* est présenté comme la fin (l'accomplissement) des Vedas.

Les fragments d'Héraclite

Les fragments d'Héraclite

Les fragments sont présentés dans l'ordre *canonique*, dont on sait qu'il repose sur l'ordre alphabétique des citateurs dans la compilation de Diels-Kranz – hormis pour les deux premiers (le premier ouvrait, semble-t-il, le livre d'Héraclite), et pour quelques autres retrouvés ultérieurement ou dont l'authenticité a été établie après que la classification de Diels-Kranz se fut imposée.

Certains auteurs regroupent les fragments différemment, prétendant proposer sinon un ordre plus conforme à l'œuvre originale, du moins un ordre qui soit plus logique. Pour ma part je trouve que non seulement on ne gagne rien à une telle ordonnance, mais que l'on perd beaucoup. Hormis le fait que l'ordre habituel facilite la comparaison entre les diverses traductions, un classement différent attire inmanquablement l'attention sur son propre dessein, ou sur les thèmes ainsi mis en évidence. Or, une telle approche d'Héraclite me semble tout à fait contre-indiquée et inadaptée au souffle d'une pensée qui, à l'instar du vent (ou du feu), embrasse (embrase) tout à la fois.

Héraclite écrivait sans ponctuation, probablement parce que cette mesure du texte était encore peu usitée à son époque, mais aussi parce que le sens doit ressortir du choix et de l'arrangement des mots. J'ai tenté de respecter tant bien que mal cette option dans la présentation des fragments.

Pour la traduction des sentences de l'Éphésien comme pour les commentaires le point de vue se veut *critique*, privilégiant une cohérence structurelle en vertu de laquelle tous les fragments s'accordent et se précisent mutuellement. Dès lors, et même si le Logos d'Héraclite est transcendant, l'interprétation n'est pas affranchie de l'exigence de rigueur – bien au contraire.

J'ai souligné de nombreux fragments par une citation, tirée souvent de la *Bhagavad Gītā*¹² et du Tao – les citations de la *Gītā* sont puisées dans la superbe traduction d'Alain Porte (cf. la bibliographie). Par ces références orientales j'ai voulu montrer que si le rapport *Un-tout* homologué par le Logos d'Héraclite n'a guère d'équivalent dans la culture de l'Occident, il trouve une singulière consonance dans la sagesse de l'Orient – tout en satisfaisant au réquisit méthodologique spécifiant la voie occidentale (la philosophie). Un tel accord suggère que le symbolisme originel – souvent étayé par les 4 éléments – était bien plus riche et ouvert que la logique étriquée fondée sur l'étant. Je ne saurais faire mieux ressortir cet étiolement qu'en citant cette forte remarque de Hegel :

*À ce dont l'esprit se contente,
on peut mesurer la grandeur de sa perte.*

¹² La *Bhagavad Gītā* n'est qu'un bref épisode du vaste poème épique qu'est le *Mahābhārata*. Dans ce texte célèbre nous lisons les propos qu'échangent, lors des préparatifs d'une gigantesque bataille, le prince *Arjuna* et *Krishna*, son cocher, qui n'est autre que l'avatar de la divinité suprême.

*En vérité
de ce Logos qui est
toujours les hommes restent incapables
avant de l'avoir écouté comme une fois qu'ils l'ont écouté.*

*Car bien que tout arrive conformément à ce Logos
c'est à des inexperts que ressemblent ceux qui s'essaient
à des dits et à des actes tels que moi je les présente
divisant chaque chose selon sa nature
et expliquant ce qu'il en est.*

*Quant aux autres hommes
ce qu'ils font éveillés leur échappe
tout comme leur échappe ce qu'ils font endormis.*

Ce fragment est le plus long texte connu d'Héraclite. Par une remarque d'Aristote nous savons que le livre de l'Éphésien débutait ainsi. Introduit par la particule (*dè*), qui est souvent une conjonction (*car, or, ...*), mais parfois – et ici, en incipit, plutôt – une formule revendiquant l'autorité (*assurément, en fait, en vérité, Amen je vous le dis* – cf. la citation de II Corinthiens 1, p. suivante), le fragment 1 peut être considéré comme un exorde, voire comme un programme. La composition d'Héraclite, toujours recherchée, met d'emblée en évidence le terme clé, à savoir le Logos.

Le fragment présente trois points de vue – que j'ai signalés par des paragraphes. Le premier est celui d'Héraclite, pour qui les hommes restent toujours incapables du Logos. L'attribut *incapable* traduit le grec (*axunetoî*) et signifie littéralement *sans commune mesure*. Le second point de vue est celui des pseudo-experts, soit de ceux qui prétendent dire le vrai, ou de ceux à qui la foule prête cette compétence. Quant aux autres hommes, la foule justement, ils sont sans prétentions, sinon sans préjugés. Au moins ne (se) trompent-ils pas.

Héraclite dit : « Toujours les hommes restent incapables du Logos. » La plupart des interprètes estiment néanmoins que l'Éphésien se considère implicitement comme capable du Logos.

Mais tel n'est pas le cas. Héraclite est philosophe justement parce qu'il sait que le sens, tributaire de la détermination – soit d'une limite –, est incommensurable avec la mesure essentielle à laquelle aspirent les hommes.

Les hommes seraient-ils donc à jamais frustrés de l'essentiel ? Quel piètre critique ferait celui qui admettrait cette hypothèse, puisqu'elle assigne l'inassignable en quelque sorte. Or c'est justement ce à quoi s'essaient les inexperts fustigés par Héraclite. Ce faisant ils se détournent du Logos et passent à côté de la philosophie.

Le Logos, nous le verrons avec le fragment 50 notamment, c'est « l'art de dire *Un-tout* comme même ». Cet art n'en serait pas un s'il ne préservait – ou s'il ne recueillait (*legein*) – l'essence, à savoir le rapport singulier liant le *tout déterminé* (l'univers du sens) au *sans-commune-mesure* (Un). C'est ainsi que la philosophie se distingue de tout savoir particulier. Elle seule assume la question ontologique, soit la problématique d'un rapport *ex-orbitant* – ou plutôt transcendant –, qui réfléchit (selon le *même*) la dimension hors du commun (*axunetoi*) « par et à travers le tout » {41} et dévoile, par cette spéculation, la mesure essentielle de toute chose.¹³

Tel est le programme annoncé d'emblée – et tenu ! – par Héraclite.

Car Jésus, le Christ, le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être oui et non. Seul le Oui est en lui : il est le Oui qui confirme toutes les promesses. C'est donc par lui que nous disons Amen pour rendre grâce.

St-Paul, II Corinthiens 1/19-20.

¹³ Évoquons ici le mythe de Persée, qui doit couper la tête de Méduse (l'une des trois Gorgones, la seule qui soit mortelle) : c'est un défi à la mort – quiconque croisait le regard d'une Gorgone était transformé en statue de pierre. Athéna prête son bouclier à Persée, qui peut voir les Gorgones s'y réfléchir (comme dans un miroir) sans les regarder – ***l'in-forme peut donc être atteint par réflexion*** ! Persée donnera la tête de Méduse à Athéna, qui la fixe sur l'égide – qu'elle porte en plastron sur la poitrine, ou qu'elle arbore tel un bouclier.

*Bien que le Logos soit commun
la plupart des hommes vivent
comme si chacun avait un penser propre.*

Commun et *même* sont les mots qui apparaissent le plus souvent dans les fragments d'Héraclite. Les deux termes ont un sens similaire, même si le *même* conjugue généralement le particulier tandis que le *commun* est plutôt rapporté au tout. Ces attributs renvoient aussi à ce que l'Éphésien nomme *Un*, commun (ou même) par définition.

On n'imagine guère l'importance philosophique de ce petit mot : *même*. Reconnaître quoi que ce soit, c'est rapporter une perception ou un concept au sens déjà connu – ou familier. C'est donc établir un rapport selon le *même*. Le *même* n'est autre que la forme du jugement en général. À ce titre il exprime *la méthode*. Ainsi, tous les jugements sont *analytiques* (*a priori* ou *a posteriori*) – contre Kant. C'est pourquoi la confusion elle-même se prévaut de la méthode, même si, comme le relève justement Heidegger, on ne puisse dire valablement le *même* que lorsque la distinction est pensée.

Le Logos est un *résultat* critique. En tant que tel, il implique toujours le tout. Mais la plupart des hommes jugent sur le fait, suivant leurs habitudes ou d'après les croyances communes. Assurant, par exemple, qu'un démiurge a créé l'univers, ils seraient bien en peine d'expliquer ce qu'est un démiurge, n'ayant pas l'expérience d'une telle puissance.

Avoir un penser propre c'est user de la méthode comme d'un moyen magique, comme s'il suffisait de nommer les choses pour les comprendre effectivement. Ce faisant, on se paie de mots.

(le soleil)
de la largeur d'un pied d'homme.

De la largeur d'un pied d'homme, c'est ainsi qu'apparaît effectivement le soleil. Héraclite savait, bien sûr, que le soleil est beaucoup plus grand que son apparence – tout comme il savait qu'il n'est pas nouveau chaque jour {6}. C'est donc un droit de cité aux apparences qui est ici reconnu, non pas comme choses confuses ou subalternes, mais comme parties intégrantes du tout. Pour peu que le jugement préserve la différence – et tel est le cas lorsque le *même* est rapporté au tout – les apparences n'ont en effet pas moins de pertinence que ce que l'on qualifie de *réalité* ou de *vérité*.

*Nous dirions les bœufs heureux
 quand ils trouvent de la vesce à manger.*

Quand ils trouvent ce qui leur convient, ce qui est conforme à leur nature, les bœufs en font leur profit, sans état d'âme. C'est l'homme qui mêle ses considérations particulières à l'ordre des choses (à la *phusis*) – naturellement juste. Jugeant selon ses propres mesures, il rajoute : ici du bonheur, de l'amour, de la justice ; là du malheur, de la haine, de l'injustice. Remarquant que les animaux sont incapables de haine ou de vengeance, Paul Valéry a cette pertinente formule : *chez eux, rien d'inutile.*

*Ils croient se purifier en se souillant d'un autre sang
comme si quelqu'un ayant marché dans la boue
se lavait avec de la boue.*

*Et ils adressent des prières à ces statues
comme quelqu'un qui parlerait à des maisons.*

Héraclite semble évoquer ici un rite par lequel on se rachetait du sang versé (au combat ?) en se purifiant par le sang d'un animal sacrifié. Mais c'est sans doute moins le rite que la confusion qui est incriminé. Les deux comparaisons soulignent en effet l'incohérence : on ne se lave pas avec de la boue, pas plus qu'on ne parle à des maisons.

Rapportant Un au tout par la réflexion *même* (50, 41), le Logos relève la confusion (tout comme il rédime les apparences – cf. infra), puisque s'avère alors le *tout-Un*. Pour qui comprend vraiment, le jour et la nuit c'est Un {57}, et toutes choses sont justes (102). Celui-là n'a besoin ni de se purifier ni d'invoquer les dieux.

(le soleil)
nouveau chaque jour.

Ce fragment dit peu ou prou la même chose que le fragment 3. Celui qui connaît les choses à partir de la mesure véritable (le Logos) peut recevoir les apparences pour ce qu'elles sont, car la confusion est dépassée. Les apparences sont en quelque sorte sauvées par le Logos.

*Si toute chose devenait fumée
on discernerait par les narines.*

Les narines évoquent le sens de l'odorat, prépondérant chez les animaux. Quant à cette exhalaison sèche qu'est la fumée, elle émane du feu (Sec-chaud). Mais chez l'homme c'est l'âme – la faculté de juger – qui permet le discernement. Or « les âmes s'exhalent de l'humide » {12}...

Contrairement à ce que l'on soutient généralement, l'élément fondamental chez Héraclite n'est pas Feu ; c'est Eau. Le Logos, il est vrai, résulte d'une purification – le mot *pur* vient du grec (*pur*) signifiant *feu* –, mais ce résultat (cette réduction) est *Eau vive* plutôt que Feu.

Si tout devenait fumée, Un (Feu) régnerait sans partage et il n'y aurait nul besoin de savoir dire *Un-tout* comme *même*.

L'ob-posé se soutient.

À la lettre, le texte (souvent imagé et concret) d'Héraclite dit : le *tiré-en-sens-contraire* se soutient – comme les assemblages mortaises/tenons d'une charpente. Chez l'Éphésien l'*ob-posé*, le duel, le conflit (*polemos*) est le motif de toute chose, ce qui régit tout {53}, soit : tout ce qui est là, posé devant ou faisant face (les *ob-jets*), mais aussi ce qui est tout bonnement étalé, et même ce qui est latent. Héraclite illustre cet état par des couples de contraires. Mais l'opposé détermine aussi les choses simplement différentes, les contradictions, les identités, voire les tautologies.

Essentiellement le duel oppose Un et le tout. Et puisque le *même* est la raison du tout, on peut dépasser le duel et recueillir (*legein*) toute chose selon le *même* – c'est-à-dire *méthodiquement*.

Les ânes choisiraient la paille plutôt que l'or.

Toute créature suit sa nature. Si la paille comble l'âne, la nature humaine est animée par le besoin (le conflit). Feu est le signe spirituel de ce besoin comme l'or en est le signe matériel. Ceux qui sont obnubilés par les apparences choisissent l'or comme les ânes choisissent la paille ; ils sont alors repus comme du bétail {29}. Survenant, le feu {66} saisira ces hommes de paille et les réduira à ce qu'ils sont en fait : de la fumée.

Les hommes se pressent vers la lumière non pas pour mieux voir, mais pour mieux briller.

Friedrich Nietzsche

*Conjonctions
totalités et non-totalités.*

Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans le ciel. Cette parole s'adresse à l'homme inspiré par le Logos, lien impliquant *Un-tout* (le Tout). On peut aussi associer les choses simplement par les mots du discours ; mais ce faisant on n'évite pas la confusion, laquelle fourre tout dans le même sac et prend cet emballement indistinct pour un tout.

La véritable unité recueille toute chose selon Un en préservant la différence. Le jour et la nuit, c'est bien Un {57} ; mais cette unité n'est pertinente que si la distinction est préservée. Et tel n'est le cas que lorsque l'unité *résulte* d'une réflexion *par et à travers le tout* {41}. Hegel : « Le vrai est le tout. [...] Il faut dire de l'absolu qu'il est *résultat*, que c'est à *la fin* seulement qu'il est ce qu'il est en vérité » – c'est Hegel qui souligne.

Toute créature reçoit sa part de la terre.

Par *créature* il faut entendre ce qui va sur la terre, ce qui rampe et se traîne, par opposition aux habitants du ciel, les dieux, maîtres des mesures – le philosophe songeait peut-être aux troupeaux de moutons semblant ramper parmi les collines ioniennes et évoluer sous l’effet de la pesanteur terrestre. Tout ce qui partage la condition terrestre, c’est de la terre qu’il reçoit sa part. Héraclite affectionne ces figures en chiasme – ce qui atteste d’une composition recherchée des fragments.

La *terre* dont il est ici question renvoie aux 4 éléments. *Terre* symbolise les phénomènes, soit les choses réduites à leurs données immédiates. Au travers de cet élément c’est donc la passivité et la dépendance qui sont soulignées. Créée par quelque autre la créature n’est ni une en soi ni maîtresse de son destin.

Mais la créature (*l’ex-sistant*, la dualité, le conflit) est aussi la condition nécessaire à la manifestation d’un ordre distinctif : « Ils n’auraient pas lié le nom *Dikè* (la mesure divine) si ces choses-là n’étaient pas » {23}. On voit ainsi que le divin lui-même (Un) ne peut exister (comme Logos) que par et à travers les créatures – par et à travers le tout {41}.

Gītā 4/7 *Chaque fois que chancelle l’ordre cosmique et que surgit le chaos,
je me fais, chaque fois, moi-même créature.*

*Pour qui entre dans les mêmes fleuves
d'autres et d'autres eaux affluent
et certes les âmes s'exhalent de l'humide.*

En Grèce l'image omniprésente de l'eau est celle de la mer. Héraclite recourt pourtant plusieurs fois à la métaphore du fleuve, au point que certains ont vu, dans sa philosophie, une doctrine du flux. Par le jeu qu'il permet sur le *même* (même cours et même nom) et l'autre (des eaux), le fleuve propose une image suggestive pour la dualité, le conflit {53} – d'autant que l'élément Eau symbolise le principe déterminant universel. Mais le duel évoque moins un flux qu'une force, un motif, une tension, une aspiration, voire une conjugaison, un couple.

L'homme aspire à la transcendance et à la plénitude, tandis que les animaux flairent et se traînent au ras des pâquerettes. Le conflit exprime cette tension (tendance, élanement) de l'âme humaine – c'est à ce titre qu'il est signe selon Un) {93}. Oui, les âmes s'exhalent bien de l'humide...

Les porcs se complaisent dans la fange.

Ce fragment (comme quelques autres) souligne la relativité d'une position excluant tout absolu déterminé. Pour le divin, en effet, toutes choses sont belles, et bonnes, et justes {102}. Si les hommes jugent que la fange (ou certains comportements particuliers) sont peu convenables, ils le font à partir d'une mesure propre {2} non conforme à l'ordre naturel – à la *phusis*. (Voir aussi le commentaire du fragment 61).

*Errants dans la nuit
mages bacchants lènes mystes
c'est dans l'impiété
que l'on s'initie aux mystères pratiqués chez les hommes.*

Il est ici question de rites magiques, de pratiques orgiaques nocturnes vouées à Dionysos, et, vraisemblablement, aussi des mystères d'Éleusis. Ces diverses traditions occultes tendaient à apprivoiser – sinon à maîtriser – l'inéluctable destin des mortels.

Ce qu'Héraclite dénonce, semble-t-il, c'est moins les rites que la méthode : « c'est dans l'impiété... ». Ici aussi (cf. {5}), c'est la confusion – l'errance dans la nuit – qui est incriminée. Pour le philosophe, en effet, l'écoute du Logos est la seule initiation valable aux arcanes de la condition humaine. De fait, c'est en sachant dire *Un-tout* comme *même* que l'homme se recueille vraiment. C'est donc la connaissance qui relie au divin. La philosophie est piété. *Connais-toi toi-même*.

(Cf. aussi le fragment 44 et la citation de la Gītā qui le souligne).

Gītā 7/23 *Mince est le gain pour ceux dont la vision est courte.
C'est par le sacrifice qu'on accède aux dieux,
c'est en partageant ma nature qu'on vient à moi.*

*Si ce n'était pour Dionysos qu'ils processionnent
et chantent l'hymne à ce qui est vénérable
les actes les plus impudents auraient été accomplis.
Mais c'est le même que Hadès et Dionysos
celui pour qui ils délirent et dansent la bacchanale.*

Le fragment évoque les fêtes dionysiaques, au cours desquelles on célébrait le dieu de la génération (symbolisé par un *phallos* : ce qui est vénérable, sacré). Occulte, le sacré est censé n'être accessible qu'aux initiés (les prêtres) – il y a sans doute un jeu de mots ironique à propos du sacré, soit de ce qui doit être caché au public : le *phallos* vénérable aussi bien que le phallus érigé.

Promenant à grand bruit la chose vénérable, ils croient éviter le sacrilège en l'assimilant à Dionysos. Mais, dit Héraclite, c'est le même que Hadès et Dionysos (le nom *Hadès* évoque en effet ce qui est caché : l'invisible, le monde souterrain). Dès lors, et même si l'on s'en remet aux seuls mots (comme ils font généralement), les rites de la mort et du transit vers l'au-delà devraient susciter autant de célébrations ostentatoires aux choses occultes que ceux de la génération, ou, réciproquement, ceux-ci ne méritent pas moins de retenue que ceux-là. Car, à l'instar du jour et de la nuit {57}, c'est Un, que la vie et la mort.

Ici encore le philosophe semble incriminer moins les orgies bachiques et les débordements auxquels donnaient lieu ces fêtes soi-disant religieuses que la confusion (la *religion*) qui les justifie.

Comment le non-déclinant pourrait-il être sous-jacent ?

Ce fragment est généralement traduit comme suit : « De ce qui jamais ne disparaît, comment pourrait-on se cacher ? » Ici, je m'inspire de la leçon de Heidegger *in Essais et conférences*, « *Alèthéia* ».

Comment décliner le *non-déclinant* ; comment déceler le non-celé (*alèthéia*) ; comment dire la pure présence ? Par le Logos, soit par le Tout {41} attesté à partir de l'effectivité purement formelle (selon le *même*) du Négatif, du *Non-autre*, de CELA.

Étant à la mesure de *n'importe quoi* (CELA), le Logos transcende tout. Cette propriété est moins logique qu'ontologique. Le Logos, en effet, n'est pas seulement principe universel (tout) ; il est aussi Un, c'est-à-dire présence insigne. C'est pourquoi le Logos est au-delà du tout, au-delà de l'infini, au-delà même de l'indifférence, car il mesure le tout, l'infini et l'indifférence.

*Ils ne perçoivent pas les choses telles qu'elles sont
les hommes de la foule, tant soient-ils à s'y confronter
et même ayant appris ils ne les connaissent pas
ils se figurent.*

Obnubilés par les apparences les hommes de la foule ne perçoivent pas la singularité de l'essence ; car CELA n'est aucune chose déterminée. Et même lorsqu'ils s'essaient à comprendre CELA, c'est à leur image, c'est-à-dire comme un existant, ou comme une chose particulière qu'ils l'imaginent. Mais CELA n'*ex-siste* pas.

*S'il n'espère pas
il ne trouvera pas l'Inespéré
car il est indécélable
et inaccessible.*

Ce beau fragment est entièrement construit sur le mode négatif : n'espère pas – ne trouvera pas – le non espéré – non décelable – non accessible. Il signale néanmoins une ouverture sur l'Inespéré. On perçoit ici tout à la fois le génie et la singularité d'Héraclite.

Qu'est-ce qu'espérer ? C'est *aspirer à*. Qui aspire ? L'âme humaine. À quoi donc aspire l'âme ? À ne plus aspirer ! Et pourquoi aspire-t-elle ? Parce que la condition humaine est tributaire du sens, et que le sens implique la détermination (ou le particulier), c'est-à-dire une limite. Or, et en vertu de la loi sanctionnant sa présence même, la vie témoigne du dépassement de tout obstacle, de toute limite – la simple *présence* de la vie traduit ce dépassement. Un conflit originaire sous-tend donc la condition humaine ; et c'est en vertu de ce conflit (*l'ex-sistence*) que l'homme aspire.

Il n'y a pas de chemin déterminé vers l'Inespéré, qui, du reste, n'accepte aucun nom particulier {32, 45} – c'est pourquoi le fragment est construit sur le mode négatif. Seule l'aspiration humaine semble à la mesure de CELA. C'est donc le conflit lui-même qui ouvre la voie : non pas en la dévoilant ou en la dissimulant, mais en faisant signe {93}. Et ce signe (selon Un) n'est autre que l'espérance, soit la *tension vers...* inhérente à l'âme, à la condition humaine, à l'*ex-sistence*. En somme, l'existence est présence négative, pur manque, aspiration, désir, pulsion.

*Tao 1 Une voie qui peut être trouvée n'est pas la voie éternelle : le Tao.
Un nom qui peut être prononcé n'est pas le nom éternel.*

*Ne sachant pas écouter
ils ne savent pas non plus parler.*

L'écoute, au sens d'Héraclite, suppose une attention bien plus soutenue, ouverte et plénière que la simple ouïe : c'est une faculté d'entente véritable, une attitude méditative dont le moyen est la pensée (*nous*) et qui requiert aussi bien l'âme et le corps que la raison.

Savoir écouter, c'est d'abord s'ouvrir à ce qui est, sans réserve, sans peur et sans reproche, résolument. Qui écoute ainsi recueillera le Logos et saura parler.

*Une fois nés
ils veulent bien vivre et accueillir leurs parts mortelles
ou plutôt s'en accommoder
et ils laissent derrière eux des rejetons
parts mortelles vivaces.*

Même si une promesse de salut est toujours incluse dans nos parts mortelles, elle est ardue la voie de la résolution. Il est bien plus facile de céder au laisser-aller général (au dévalement). Produisant alors nous-mêmes l'horizon céleste de notre diminution, nous nous accommodons du destin de créature, et le perpétuons.

Mort
tout ce que nous voyons éveillés
et tout ce que nous voyons endormis
sommeil.

Puisque nous (nous) reposons sur nos parts mortelles, c'est bien mort que ce que nous voyons éveillés – alors qu'endormis nous touchons à l'indifférence gouvernant le cosmos {75}.

Pour ceux (la plupart des hommes) qui sont incapables de « se dresser face à ce qui est là et se faire les gardiens éveillés du vivant et du mort » {63}, mieux vaut dormir qu'être des morts-vivants subissant leur sort dans l'éveil.

L'homme qui ne médite pas vit dans l'aveuglement, l'homme qui médite vit dans l'obscurité. Nous n'avons que le choix du noir.

Victor Hugo

Ceux qui cherchent l'or
creusent beaucoup de terre
et trouvent peu.

La quête de la sagesse parmi l'omniprésence des phénomènes peut être comparée à celle des orpailleurs. Ne faut-il pas que les hommes épris de sagesse (les philosophes) soient informés en de nombreuses choses {35} ?

Qui entend discerner l'harmonie sibylline du Logos dans la phénoménale clameur humaine doit donc s'astreindre à une écoute attentive, patiente, ouverte et résolue (en un mot, *méditante*) – qualités que l'on peut rapprocher de celles dont font preuve les chercheurs d'or.

*Ils n'auraient pas lié le nom Dikè
si ces choses-là n'étaient pas.*

Dikè (la loi divine) est le nom que les Grecs donnaient à la justice immanente. Ses instruments sont le fléau, le crible et le feu. Contrairement à *Thémis*, la justice rendue (qui use de la balance et du glaive pour mesurer et trancher selon le particulier), *Dikè* juge souverainement et toujours pour le bien, exprimant à la fois la fatalité et la miséricorde divines. À l'instar du (*rta*) védique ou du (*dharma*) hindouiste, *Dikè* est le gardien de l'ordre universel.

Dikè relève de Un, à savoir de CELA qui est par-delà le particulier, par-delà les déterminations, par-delà bien et mal. Ce qui n'est pas déterminé n'a pas non plus de nom. Si nous pouvons néanmoins prétendre à cette sphère du *Sans-nom*, c'est uniquement par la grâce du signe – inhérent au conflit. De fait le conflit n'est pas seulement le principe déterminant de « ces choses-là » (tout ce qui existe) ; il est aussi motif, aspiration, tension vers... (Un), espérance {18} – c'est à ce titre qu'il est *signe* selon Un.

Évangile *En vérité je vous le dis,
tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel
et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.*

*Ceux qui meurent au combat
les dieux les honorent
et les hommes.*

La tendance naturelle des hommes est de se laisser aller à la facilité, de céder au dévalement. Héraclite rappelle qu'il est difficile de combattre son impulsion sans y engager son âme même {85}. Qui prétend purifier son âme jusqu'à en faire une source d'Eau vive doit dès lors se comporter en *guerrier spirituel* et parcourir un chemin de feu.

(Voir dans la bibliographie : Trungpa Chögyam, *Shambala*, La voie sacrée du guerrier).

*Plus grandes les parts mortelles
plus grandes les parts de vie qu'elles ont en partage.*

Toutes les parts des hommes sont apparemment des parts mortelles. Mais s'il s'engage résolument à dépasser les apparences (l'immédiat, le superficiel, la facilité, le particulier), l'homme peut transmuier ses parts mortelles en parts de vie – cf. la parabole des Talents dans l'Évangile. Il n'y a pas deux mondes chez Héraclite : celui-ci et l'au-delà. Il n'y a que ce monde-ci, qui recèle la mesure divine sous des apparences quelconques – « chemin, vers le haut vers le bas, un et même » {60}.

*L'homme dans la nuit s'allume une lumière
étant mort pour lui-même, la vue éteinte
vivant il touche au mort en dormant, la vue éteinte
éveillé il touche au dormant.*

Nuit-lumière – allumé-éteint – mort-vivant – éveillé-endormi : Héraclite affectionne cette présentation où l'apparente controverse fait *toucher* à ce qui, *opposé, se soutient* {8}, allumant ainsi une lumière (dans la langue ionienne il y a une proximité de sens entre *allumer une lumière* et *toucher à*).

S'endormir c'est mourir un peu. Pourquoi donc craindre la mort plus que le sommeil ? Pour qui connaît, la vie et la mort c'est Un – comme le jour et la nuit {57}.

*Les hommes étant morts
des choses les attendent qu'ils n'espèrent pas
et même qu'ils n'imaginent pas.*

Si le conflit est aussi bien la mesure de toute chose {53} que le signe de la transcendance {93}, c'est-à-dire *besoin* et *satiété* {65}, on peut considérer qu'en effaçant le conflit, la mort dépasse tout besoin et comble, en quelque sorte, l'aspiration humaine. Mais cette solution sans espérance est indifférente au point de ne même pas susciter une attente. Pourquoi dès lors s'en émouvoir ?

Faux-semblants
ce que reçoit et retient la réputation.
Dikè saisira les artisans et les témoins de faussetés.

La réputation est tributaire des valeurs reçues et prisées par la foule, soit de ce qui est ostentatoire, complaisant, gratifiant, immédiat, facile, etc. Par leur affectation ou leur pompe, ce sont les apparences qui présentent généralement ces caractéristiques.

Mais, « survenant, le feu séparera et emportera tout » {66}. *Dikè* (la mesure selon Feu) confondra ces pseudo-valeurs : ce qui est élevé sera abaissé, ce qui est rabaisé sera relevé afin que toutes choses soient égales – conformes à *Un-tout*.

Ils choisissent une chose contre toutes, les meilleurs
la gloire immortelle contre les choses mortelles.
Mais la masse est repue comme le bétail.

Ce que choisissent les meilleurs, c'est la résolution (le Logos). Attentifs au signe indiquant ce chemin – vers le haut – au cœur même des choses mortelles, les meilleurs s'affranchissent des affres du conflit et atteignent à une plénitude spirituelle, la seule satiété qui soit à la mesure de l'aspiration humaine.

Obnubilés par les apparences (le particulier, les choses existantes, les évidences communes), la plupart des hommes, suivant le chemin vers le bas, choisissent l'or comme les ânes choisissent la paille {9}.

*Cet univers
 le même de toute chose
 nul ni dieu ni homme ne l'a fait
 mais toujours il était il est et il sera
 feu toujours vivant
 s'allumant en mesure
 s'éteignant en mesure.*

Ce fragment flamboyant est un hymne à Un (Feu). Le mot *univers* traduit le grec (*kosmos*) ; comme on l'entend encore dans le terme *cosmétique*, le *cosmos* désigne un bel arrangement. Or, selon le fragment 124, le plus bel arrangement est fait de *choses jetées au hasard*. C'est l'occasion de remarquer que Un relève moins de l'unicité que de la liberté – ou de l'ouverture.

Le fragment suggère d'emblée la compatibilité de *Un* et du *même*. Toutefois, lorsqu'il est référé à Un, le *même* ne détermine aucun particulier : ni dieu ni homme ni temps, ni quoi que ce soit. Par conséquent Feu n'est pas une mesure déterminante. C'est un *pur rythme* – (*pyr*) signifiant *feu* et (*rhuthmos*) *mesure*. Un (l'essentiel) est intemporel : ni selon l'avant ou l'après, ni ici ou là. C'est un simple tempo selon le *même*, une marche pas à pas, *méthodique*.

Mais comment cette cadence lancinante s'insinue-t-elle dans l'âme humaine ? Comme *Conflit* {53}. C'est en effet à titre de pur motif (désir, pulsion, compulsion) que le conflit dicte le tempo. Déterminant ainsi toute chose suivant le *même*, le conflit est la raison du tout. Et le Tout est le lieu commun (le *même*) de l'âme humaine (aspiration s'exhalant de l'humide {12}) et de la loi divine (pure exaltation).

*Cycles du feu
d'abord mer*

*de mer la moitié terre et la moitié souffle ardent
mer s'épanche de part en part
et est mesurée selon le même Logos
qu'avant de produire terre.*

D'abord il y a Eau (mer). Feu n'est ni premier, ni avant ni après, mais toujours il était, il est et il sera. Eau est d'emblée conflit (dualité) : moitié Terre et moitié Air (souffle ardent). En tant que tel, Eau est le principe déterminant universel.

Étrangement ces cycles rappellent la cosmogonie sumérienne, où l'Océan primordial était formé de An (Ciel) et de Ki (Terre). Le démiurge (Enlil) est issu de An et de Ki, jusqu'alors étroitement liés au point de se confondre. Enlil les a séparés en occupant – entre Ciel et Terre – tout l'espace intermédiaire, qu'on appelle aussi *atmosphère*.

Le feu est souvent associé à l'éther atmosphérique. Mais avant la création il y avait une sorte d'unité de l'Océan primordial, de Ciel et de Terre. Le symbolisme des 4 éléments renverrait donc à une époque charnière, qui, à la fin du néolithique, aurait marqué la transition d'un ordre matriarcal et chthonien symbolisé par Eau, à un ordre patriarcal et ouranien tournant autour de Feu. De fait, on peut discerner les grandes périodes suivantes : *paléolithique supérieur = âge antédiluvien* → *mésolithique = Déluge* → *néolithique = ordre matriarcal (Grande-Mère)* → *premières civilisations = ordre patriarcal*.

*Gītā 9/10 C'est parce que je suis simplement le témoin
que l'énergie matérielle engendre l'animé et l'inanimé,
et c'est pour cette simple raison-là, Arjuna,
que le monde poursuit inlassablement sa ronde.*

*Un Cela-qui-est-sage
se recueille seulement
en n'admettant pas et en admettant
le nom de Zeus.*

L'expression *se recueille* traduit le mot (*legesthai*), où apparaît la racine (*legein*) qui a donné (*logos*). Selon Heidegger l'étymologie de (*legein*, dire) renvoie notamment à l'acte de recueillir. La parole vraie est donc aussi un recueillement.

Un n'admet même pas le nom divin, puisque Un ne peut être particularisé. C'est à dessein que le philosophe relève d'abord l'incompatibilité de Un avec toute détermination, fût-ce avec le nom divin : « en n'admettant pas ... ». Toutefois, tant la simple foulée (Terre, le cheminement) que le motif (Air, l'aspiration) sont impliqués par le principe universel (Eau, la source de toute détermination). Par ses éléments constitutifs, le conflit (Eau) est aussi bien *signe* selon Feu, puisque Terre et Air comportent (respectivement) les principes *sec* et *chaud*, qui, associés, qualifient Feu. Et c'est seulement par CELA que Un admet le nom divin.

(Voir aussi le chapitre consacré aux 4 éléments, notamment le point 2 de *la roue du Logos*).

*Tao 1 Sans nom, il est à l'origine du ciel et de la terre.
Avec un nom, il est la Mère des dix mille êtres.
Ainsi un Non-Désir éternel représente son essence,
et par un Désir éternel il manifeste une limite.
Ces deux états coexistent, inséparables,
et différent seulement de nom.
Pensés ensemble : mystérieuse Obscurité ;
la Porte de toutes les merveilles.*

*Loi aussi
suivre l'autorité d'un seul.*

Cette sentence n'a rien d'antidémocratique. Un, la loi divine, transcende en effet toute forme déterminée. L'erreur ce n'est donc pas de suivre une loi particulière ; c'est plutôt de confondre cette loi, fût-elle universelle, avec la loi essentielle, avec le Logos.

*Établis dans la confusion
ils sont semblables à des sourds quand ils écoutent
pour eux témoigne le dicton
présents ils sont absents.*

La confusion dont il est ici question semble correspondre à ce que l'hindouisme nomme (*Māyā*), soit à l'illusion de propriétés particulières – ou existantes par soi. Presque irrépressible, cette illusion est suscitée par le jeu chatoyant et captivant des phénomènes.

Seuls ceux qui ne se laissent pas obnubiler par ces miroitements pourront distinguer le signe selon Un des appas mondains. Ceux-là écoutent le Logos et suivent le chemin de la connaissance.

Gītā 15/11 *Quand on est détaché,
c'est l'attention qui nous fait voir en soi cette âme universelle.
Mais si l'on est inaccompli, l'attention ne nous sert à rien,
nous n'avons pas les moyens de voir.*

*Il faut vraiment
que les hommes épris de sagesse
soient informés en de nombreuses choses.*

L'expression « les hommes épris de sagesse » traduit le grec (*philosophous*). C'est la première occurrence attestée de ce terme.

La seule unité effective est celle du Tout. Le philosophe ne peut donc exhiber Un comme l'on tire un lapin d'un chapeau ; il doit attester l'unité « par et à travers le tout » {41}. C'est à cette condition seulement que les déterminations particulières sont préservées dans l'essence commune. Le vrai étant dès lors inséparable du tout (Hegel), il faut, en effet, que les philosophes soient informés en de nombreuses choses.

*Pour les âmes c'est mort que devenir eau
et pour l'eau mort que devenir terre
mais de la terre l'eau naît
et de l'eau l'âme.*

Rapportés à Feu – c'est-à-dire *dans l'absolu* –, Air (l'âme) symbolise la Vie, Terre la Mort. Mais Terre et Air sont d'abord les pôles du conflit (Eau). C'est à ce titre qu'ils expriment la méthode universelle : Air donne le *la* (motif, aspiration), Terre bat la mesure (selon le *même*). C'est pourquoi tout jugement est un *pas méthodique* – un fait analytique.

C'est donc en cheminant suivant le *même* que l'on finit par se connaître soi-même. Alors, ce qui était simple pas à pas se fait peu à peu danse sacrée.

(Voir aussi le chapitre consacré aux 4 éléments).

*Les porcs se lavent dans la fange
et les oiseaux de basse-cour dans la poussière.*

Héraclite blâme ici implicitement ceux qui ne recueillent pas les choses telles qu'elles sont (*alèthéia*), purement et simplement. Jugeant du propre et de l'impropre (ou du malpropre) selon leurs propres critères, ils passent à côté de ce qui, proprement, est, à côté du Logos. Les porcs pataugeant et les oiseaux s'ébrouant sont moins éloignés de la vérité que ces gens-là.

*Thalès
le premier à s'occuper d'astronomie.*

Au fragment 105 Héraclite affuble Homère du titre d'astrologue, usant du même mot que dans le fragment ci-dessus. La primauté reconnue ici au Milésien – pourtant postérieur – permet de conférer un sens laudatif à la qualification de Thalès, un sens péjoratif à celle visant Homère.

Ce que le philosophe loue chez l'un et blâme chez l'autre, c'est sans doute moins le contenu que la méthode – et peut-être aussi l'influence des messages respectifs sur la foule et la cité. Homère fut le chantre d'une tradition mythologique, alors que Thalès se référait à l'ordre naturel – il aurait prévu une éclipse de soleil et on lui attribue certaines démonstrations géométriques.

Signalons encore que pour Thalès comme pour Héraclite, l'élément primordial est Eau.

*À Priène naquit Bias, fils de Teutamès
dont le discours surpasse celui des autres.*

Bias était un contemporain d'Héraclite. Lors de l'insurrection ioniennne contre la domination perse il aurait déploré la désunion des cités grecques, prédisant que ce chacun-pour-soi entraînerait leur perte à toutes – ce qui se produisit effectivement. C'est donc la supériorité d'un discours privilégiant l'unité (la mesure selon Un) qui est illustrée par cet éloge de Bias.

*L'accumulation de savoirs n'enseigne pas la connaissance
car elle l'aurait enseignée à Hésiode et à Pythagore
ou encore à Xénophane comme à Hécatéé.*

Il faut pourtant que les hommes épris de sagesse soient informés en de nombreuses choses {35}. Si donc l'accumulation de savoirs est nécessaire, elle n'est pas suffisante. Qui prétend suivre son aspiration et ne pas simplement « se repaître comme le bétail » {29} doit dès lors se mettre à l'écoute de « l'harmonie non apparente, plus forte que l'apparente » {54}. Car seule cette harmonie (le Logos) unit toutes choses en préservant la distinction. C'est pourquoi la philosophie ne s'avère que dans un *système critique*, à savoir : « par et à travers le tout ».

On notera qu'Héraclite n'incrimine pas Anaximandre, qui vivait dans l'île de Samos (à environ 70 km d'Éphèse) vers 610 ~ 540 avant J.-C. On peut donc supposer qu'il l'estimait plus que les autres – voir la postface.

*Un Cela-qui-est-sage
savoir qu'une mesure in-différente
gouverne toute chose par et à travers le tout.*

Avec les fragments 1, 50, 53, et 108, le fragment 41 compte parmi ceux que l'on peut qualifier d'*architectoniques*, soit ceux qui sont indispensables pour comprendre la pensée d'Héraclite.

C'est le fameux rapport *Un-tout* qui est ici évoqué. Et ce rapport se résout dans le savoir, dit Héraclite. Mais qu'est-ce qu'une mesure *in-différente* ? C'est une mesure arbitraire (quelle qu'elle soit !) Et puisqu'il est question de savoir, ce n'est pas d'une indifférence morale mais bien d'une *in-différence* logique qu'il s'agit, d'une non différence, c'est-à-dire du *même* réfléchi comme pure *in-sistance* suivant le signe.

Le *même* est le moyen du tout : jamais le *même* n'aurait de sens si ce n'est par cela. Tout jugement est donc une application du *même* (une reconnaissance) – tout jugement est analytique. Quant au motif du tout, c'est l'*ex-sistence* – le conflit {53}. Ainsi et pour tout ce qui existe, le *même* est un *état de fait*. Mais un tel état n'est pas d'emblée *résolution*, car lui manque la puissance du Négatif (Hegel), soit justement la capacité *in-différente* – mesure de « l'harmonie Non apparente plus forte que l'apparente » {54}. Une telle mesure NE diffère PAS du tout déterminé, mais, en vertu même de cette *in-différence*, elle transcende tout par son *seul fait*. Et c'est par CELA qu'elle accorde *effectivement* Tout.

(Cf. la citation de Heidegger soulignant le fragment 111).

Gītā 9/4 *Par moi, par ma forme invisible, est déployé tout cet univers que tu vois. Toutes les formes sont en moi, mais moi je ne suis pas en elles. Les formes, cependant, ne sont pas en moi. Vois mon art de créer, mon détachement créateur. Je porte les formes sans exister avec elles. C'est mon être tout entier qui les fait être.*

(Voir aussi Mallarmé, p. 22).

*Homère mérite d'être chassé des concours à coups de bâton
et Archiloque de même.*

La compétition, l'émulation, l'excellence étaient des valeurs que les anciens Grecs prisait particulièrement, et même qu'ils cultivaient civiquement en organisant des joutes – telles que les Olympiades. Il est probable que l'on concourait dans la plupart des arts, et jusqu'en poésie...

Homère est le chantre de la poésie épique, laquelle exalte les valeurs héroïques en mêlant la destinée des dieux et des hommes. Archiloque, (VII^e siècle avant J.-C.), s'affranchit du genre épique et inaugure une poésie plus libre et plus lyrique. Si l'on se souvient du traitement grandiose du thème du bouclier d'Achille chez Homère (véritable mise en abyme de l'épopée) et que l'on compare avec les vers suivants d'Archiloque, on mesure l'opposition des genres :

Un Thrace a désormais mon bouclier superbe.
Il s'en pare ; il s'en fait honneur.
Soit, je l'avais, contre mon gré, jeté dans l'herbe.
Tant pis, je vis, j'ai le bonheur de respirer.
Quant à l'objet, laissez-moi rire.
Grand bien fasse à qui l'a conquis.
J'en trouverai un autre et par forcément pire.

Héraclite les renvoie pourtant dos à dos. Pour le philosophe, en effet, la seule excellence qui vaille, le seul véritable art de dire, c'est le Logos. Or, pour le Logos, belles sont toutes choses... {102}.

*C'est la démesure qu'il faut éteindre
bien plus que l'incendie.*

Pour la plupart des hommes, la démesure c'est ce qui n'est pas familier, ce qui est *ex-orbitant*. C'est Un (Feu). Mais pour qui connaît, la démesure c'est le conflit, l'*ex-sistence*, soit cette *in-quiétante familiarité* qui, par principe hors de soi {53}, n'est jamais la mesure *même* – tandis que Un ne saurait passer la mesure {94}.

La plupart des hommes croient être au clair avec une chose lorsqu'ils reconnaissent son existence. Mais si l'existence est bien le principe déterminant universel, elle l'est comme conflit, démesure. Néanmoins et en tant qu'il traduit une sorte de tension (désir, pulsion, aspiration), le conflit (Eau) est aussi bien *signe selon Feu* – ardeur, motif, espérance {18} – que pur tempo selon le *même* {30}.

Éteindre la démesure ce serait donc accueillir les choses suivant leur propre pulsation plutôt qu'en vertu de nos pulsions et compulsions. Pour cela il faut passer de l'*ex-sistence* (motif universel) à l'*in-sistance* (rythme essentiel).

Remarquons que c'est avec l'eau que l'on éteint. Par conséquent la démesure se dépasse en la guise d'Eau (le conflit comme *signe*) et suivant ses propres catégories (le tout selon le *même* comme moyen d'un rapport réflexif à l'*in-différence*).

*Il faut que le peuple combatte pour la loi qui le fait
aussi bien que pour le rempart.*

La loi est un ensemble de règles commun à tous. Elle fonde la cité et garantit la liberté de chacun des citoyens. Pour ceux-ci, le rempart entourant la cité est le signe de leur statut.

La loi qui fait la condition humaine est le *Conflit*. Commun à tout (méthode), le conflit est aussi signe selon Un ; en tant que tel, il est le moyen de la résolution. Et c'est par la connaissance que l'on combat pour ce statut Inespéré {18}.

Gītā 4/38 *En effet, il n'est pas ici-bas de purificateur égal à la connaissance.
Cela, avec le temps, celui qui est parvenu au détachement
le découvre lui-même.*

*Termes de l'âme
il ne les découvrirait pas
celui qui parcourrait tous les chemins
tant est profond le Logos qu'elle recueille.*

Rapporté au conflit (signe selon Un), le Logos transcende le principe universel, et donc aussi toute détermination, toute limite. Pour autant le Logos n'est pas davantage illimité que limité : il est *in-différent*. C'est à ce titre qu'il suffit à la mesure de quoi que ce soit.

*La présomption, maladie sacrée
et la vue, faux semblant.
(disait-il)*

Ce que les Grecs connaissaient sous le nom de *maladie sacrée*, c'est l'épilepsie – dont les convulsions font penser à une possession par un esprit démonique. On voyait parfois dans cette maladie un signe divin rappelant l'homme à sa condition de créature.

Est présomptueux l'homme qui coupe au plus court suivant son désir, comme s'il était « maître des mesures » {78}.

Quant à la vue, sens des apparences, elle n'est guère indiquée pour qui entend déceler « l'harmonie non apparente, plus forte que l'apparente » {54}.

*Ne nous livrons pas à de vagues conjectures
sur les plus grandes choses.*

Les plus grandes choses sont celles qui se rapportent à l'essentiel, soit au Logos. Or, le Logos ne se satisfait ni d'évidences toutes faites ni de demi-mesures. La *conessence*, qui est résolution, requiert plutôt un long cheminement critique, soit une écoute ouverte, méthodique, attentive et patiente s'apparentant à la méditation.

*Gītā 2/42 Il est des naïfs qui tiennent des discours fleuris,
comblés par la lettre du Veda, ils disent que rien d'autre n'existe.*

*L'arc
son nom vie
mais ce qu'il fait mort.*

Dans sa dénomination poétique (*biòs*), l'arc est désigné par le même mot que la vie (*bìos*), à l'accentuation près ; mais ce qu'il fait est l'inverse. L'arc est aussi *contre-tendu*. Or c'est justement par cette controverse que s'harmonisent le nom et le fait de l'instrument.

Héraclite se sert de l'image de l'arc pour illustrer la loi véritable, celle dont l'unité ne réside pas dans un simple nom (tel que Un), mais *résulte* d'une critique soutenue jusqu'au point où toute tension est dépassée dans la pure détente (résolution). Les mots et les choses sont alors parfaitement adéquats, toujours et partout – puisque l'harmonie *Non* apparente est à la mesure du *fait même*.

*Un vaut pour moi une myriade
si c'est le meilleur.*

Par l'expression *une myriade* il faut entendre n'importe quel nombre. On notera l'opposition entre le quantitatif (une myriade) et le qualitatif (le meilleur). Pas plus que l'accumulation de savoirs n'enseigne la Connaissance {40}, le quantitatif, même infini, ne peut combler une aspiration qui ne relève pas du particulier. Quant à la Connaissance, elle est ce qui préserve la distinction par et à travers la totalité des choses recueillies (selon le *même*). Le Logos dit cette sublimation du sens qu'est le *tout-Un*.

*Dans les mêmes fleuves
nous entrons et nous n'entrons pas
nous sommes et nous ne sommes pas.*

Par l'opposition entre ses eaux (toujours autres) et son cours, voire son nom (toujours mêmes), par l'eau aussi – élément associé au principe déterminant universel –, l'image du fleuve symbolise le conflit, l'*ex-sistence*.

Entrer dans le fleuve c'est donc entrer dans l'existence, soit dans la situation humaine déterminée par le duel (*polemos*). Et comme cette situation est la condition *sine qua non* de tout mode pertinent, Un (qui n'*ex-siste* pas) n'est pas un mode pertinent : même Un ne peut être reconnu (comme séparé) qu'en vertu du *Conflit* – « ils n'auraient pas lié le nom *Dikè* si ces choses-là n'étaient pas » {23}.

À l'instar des animaux (qui n'existent que pour nous), certains hommes (ceux qui sont pareils à des endormis) sont comme s'ils n'étaient jamais entrés dans le fleuve : plutôt que d'exister, ils vivent tout bonnement. Si ces hommes peuvent être dits « ouvriers et collaborateurs de ce qui se produit dans l'univers » {75}, c'est à leur insu, en tant que leur indifférence mime, en quelque sorte, la mesure selon Un. Mais ceux-là ont déjà leur récompense.

*Pour qui écoute
 non pas moi mais le Logos
 Cela-qui-est-sage c'est
 l'art de dire Un-tout comme même.*

Pour Héraclite l'écoute implique la faculté de juger. Ceux qui s'en remettent à la connaissance par ouï-dire, ou à l'enseignement d'un particulier – s'agissait-il d'un philosophe – jugeront selon le particulier. Or le Logos transcende tout.

« Dire comme même » traduit le grec (*òmologeìn*). Il s'agit donc, en quelque sorte, d'homologuer le rapport *Un-tout*. Ce faisant, on ne reconnaît pas que tout est Un ; bien plutôt « que Un est séparé de tout » {108}. Car c'est en vertu de Un que « toujours les hommes restent sans commune mesure avec le Logos » {1}. De fait le rapport selon le *même* s'applique non seulement à tout ce qui existe, mais encore à toute effectivité, *quelle qu'elle soit*. Un ne peut donc être attesté selon le *même* que comme « mesure *in-différente* (CELA) réfléchie par et à travers le tout » {41}. Ce qui est ainsi reconnu, ce n'est pas le particulier Un ; c'est plutôt la dimension transcendante inhérente au principe déterminant universel (le conflit). Quoique apophatique¹⁴, cette reconnaissance est résolution effective, puisque l'harmonie non apparente (le Logos) relève (*aufhebt – sauve-et-garde* en dépassant –) l'harmonie apparente (le sens déterminé suivant le conflit) {54}.

« Toujours identique malgré ta dissemblance, toujours inconcevable, toujours une énigme... Une énigme qui énigmatiquement possédait sa propre résolution. »

Søren Kierkegaard, in *Journal d'un Séducteur*.

¹⁴ Se dit de ce qui ne peut être évoqué que par défaut : non créé, non limité, non illimité, etc. – CELA est *logiquement* apophatique.

*Ils ne comprennent pas comment
ce qui par soi diffère est dit en accord
harmonie controversée
comme pour l'arc et pour la lyre.*

Ce qui par soi diffère est l'existence, le principe déterminant universel – qu'Héraclite nomme *Conflit* (*polemos*). De fait, l'existence est opposée à elle-même par définition : elle *ex-siste*, elle *sied hors de*. L'existence ne sied pas hors de quelque chose ou hors de quelque lieu : elle est par soi *seyance hors de*. C'est à ce titre justement qu'elle *fait signe*... vers le lieu (ou le *non-lieu*) d'où elle sourd. Bien qu'il soit visible comme le nez au milieu de la figure (*non-déclinant* {16}), ce signe est foncièrement indéclinable (apophatique), à l'écart, retiré, séparé de tout {108}. Comment, en effet, comprendraient-ils CELA ?

*La destinée est un enfant jouant
poussant des pions
règne de l'enfant.*

L'enfant dont il est ici question ne joue pas à un jeu particulier. Il s'amuse sans finalité et sans règles, poussant aléatoirement des pions – qui peuvent être de simples cailloux. C'est une image de la destinée dispensant à chacun ses parts. Et le lot dévolu à l'homme est le conflit. C'est donc avec cette part qu'il peut jouer...

Évangile *Si vous ne devenez pareils à ces enfants,
vous n'entrerez pas dans le Royaume.*

*Conflit de toutes choses est le père, de toutes le roi
et dans les unes il figure des dieux, dans les autres des hommes
des uns il fait des sujets, des autres des êtres libres.*

Le *père* évoque le fondement, l'origine ; le *roi*, c'est celui qui régit. Ce qui est au fondement et qui régit est un *principe*. Conflit (*polemos*) est donc le principe universel. Ce principe détermine la loi divine, la condition humaine, et tout ce qui existe.

Si le conflit détermine tout, l'univers selon Feu (Un) – exalté dans le fragment 30 – est rapporté *in-différemment* au tout : il est *hors de tout* (...sens). Le conflit, avons-nous vu, est l'*ex-sistence*, *ce qui sied hors de* {51}. Nous voyons maintenant comment le conflit *fait signe* selon Un : c'est en tant qu'il sied *hors de* que le conflit témoigne pour le *hors de tout*. Le signe est donc aussi patent que l'existence elle-même !

Par ailleurs, c'est seulement dans la mesure où toutes choses peuvent être rapportées à une expression *particulière* du pur rythme selon Un (en l'occurrence, au conflit !) qu'un ordre déterminé (le sens) peut s'instaurer au sein de l'indifférence (ou de l'arbitraire). Car après tout, Un n'est pas hors de tout ; Un n'est ni le tout déterminé, ni dans le tout, ni hors de tout, ni quelque chose ni rien. C'est uniquement dans le cadre de l'univers déterminé (« de ces choses-là » {23}) que Un peut être dit hors de tout. Telle est du reste la raison pour laquelle le conflit doit se résoudre par ses propres moyens et selon ses propres catégories, c'est-à-dire : « par et à travers le tout » {41}.

Gītā 9/8 *C'est parce que je suis présent dans mon énergie matérielle
que je fais surgir, encore et sans cesse,
la totalité de ces formes sans nombre,
par la seule impulsion de cette énergie.*

*L'harmonie non apparente
plus forte que l'apparente.*

L'harmonie est ce qui s'accorde ; et ce qui s'accorde le plus parfaitement est le *même*. L'harmonie apparente est l'accord du sens rapporté au conflit (le *même* de toute chose) : c'est l'existence – comme principe déterminant universel. Quant à l'harmonie non apparente, elle renvoie à *l'in-différence* du pur rythme selon Un.

Le Logos, c'est dire « ce qui par soi diffère » {51} selon l'harmonie la plus forte. C'est donc rapporter les choses existantes à la mesure *in-différente*. Pour cela il faut s'accorder au rythme *même* du conflit – signe selon Un – plutôt qu'aux aléas du conflit en tant que tel. Ce chemin mène au Tout. Et seul le Tout peut réfléchir l'unité de toute chose sans confusion – sans invoquer magiquement le mot *Un*.

Gītā 8/20 Mais au-delà de l'invisible,
existe depuis toujours une autre réalité, sans forme manifestée,
qui, tandis que toute forme meurt, survit à toute destruction.

*Ce dont il y a vue ouïe perception
c'est à cela surtout que moi je me fie.*

Héraclite indique ici qu'il faut se fier à ce que chacun peut voir, entendre ou percevoir plutôt qu'aux vérités transmises par la tradition – dont la prétendue pertinence ne témoigne souvent que de l'habitude, ou d'intérêts particuliers.

Le philosophe se veut aussi exemplaire, car c'est son propre jugement qu'il s'agit de purifier.

*Les hommes sont joués dans la connaissance des choses visibles
à peu près comme Homère
qui passe pour le plus avisé de tous les Grecs
car c'est bien lui qu'abusèrent des enfants qui tuaient des poux
en disant
tout ce que nous avons vu et pris, cela nous le laissons
ce qui nous n'avons ni vu ni pris, cela nous l'emportons.*

Il n'est guère étonnant que ce soient des enfants qui abusent l'homme passant pour le plus avisé des Grecs. Les enfants, en effet, sont incapables de présomption. De plus, la foule (la plupart des hommes) faisant peu de cas de ce qu'elle tient pour naïf, les dires des enfants échappent à ces fausses mesures que sont la renommée, l'intérêt, la complaisance, etc.

Emportant (sur eux) les poux qu'ils n'ont ni vus ni pris, les enfants témoignent allégoriquement pour ce qu'il faut garder : l'invisible et l'insaisissable. Homère est abusé parce que, à l'instar de la foule, il ne perçoit pas l'harmonie non apparente – plus forte que l'apparente.

Gītā 2/60 *Même s'il est vigilant, Arjuna,
l'homme avisé est harcelé par ses sens,
qui font de son esprit leur otage.*

Le maître de la foule
Hésiode

celui-là, ils croient fermement qu'il savait le plus de choses
lui qui ne distinguait pas le jour et la nuit
car c'est Un.

Hésiode (VII^e siècle avant J.-C.) est l'auteur d'une cosmogonie mythologique, ainsi que de poèmes didactiques intitulés *Les Travaux et les Jours* où il sépare notamment les jours fastes des jours néfastes. On conçoit que ces œuvres édifiantes devaient paraître d'autant plus spécieuses au philosophe de l'*Un-tout* qu'elles étaient reçues avec ferveur par la foule tandis que lui-même restait sinon ignoré, du moins incompris.

Si Hésiode ne distingue¹⁵ pas le jour et la nuit, c'est parce qu'il ne rapporte pas les déterminations au Logos, soit à l'art d'homologuer *Un-tout* – le sens serait-il encore univoque s'il n'impliquait *essentielllement* l'unité (par le rapport *Un-tout*) ? Bien sûr, le Logos détermine le jour comme *jour* et la nuit comme *nuit*. Mais, sachant que la mesure véritable est transcendante, le philosophe sait aussi que le jour et la nuit c'est Un. Par contre celui qui, à l'instar d'Hésiode, croit que la mesure ultime relève du particulier (fût-ce du tout ou d'un dieu), celui-là ne peut préserver l'unité requise par le sens sans confusion. Le Logos est ainsi le *lien-tenant* du sens.

¹⁵ La distinction s'oppose à la masse – qui confond tout (cf. {104}). La mesure est toujours le *même*, mais la distinction relève la différence par et à travers le tout.

*Les médecins
coupant cautérisant torturant de toutes les façons
ont tort d'accuser les malades
de ne leur donner en aucune façon le salaire qu'ils méritent
puisque l'effet est le même
de leurs remèdes et des maladies.*

La douleur est causée aussi bien par la maladie que par l'action des médecins ; mais dans le premier cas elle est provoquée par le mal, dans le second par les opérations faites en vue de réduire ce même mal (les remèdes). En se plaignant des douleurs infligées par les médecins, les malades sont obnubilés par les apparences (la douleur). Ne discernant pas le rapport *contro-versé* qui relie la douleur et la santé, ils mesurent chichement leur reconnaissance.

Mais les médecins ont tort de reprocher cette attitude aux malades puisque eux aussi, dans la vie courante et à l'instar de la foule, se laissent abuser par les apparences. Pourquoi les malades seraient-ils plus perspicaces que ceux qui sont censés les soigner ?

Héraclite se sert de l'allégorie des médecins torturant les malades pour montrer que la confusion naît d'une appréhension partielle et superficielle des choses.

*Gītā 9/12 Vain est l'espoir, vaine est l'action,
vaine est la connaissance et vaine la pensée
pour ceux qui sont tout entiers attachés à l'énergie trompeuse,
à son activité et à son inertie.*

Le chemin des graveurs est droit et courbe.

Le texte du citateur semble faire allusion à un appareil utilisé par les potiers pour orner ou graver les vases de motifs réguliers. On peut imaginer une sorte de broche munie d'un pinceau ou d'une pointe et se déplaçant verticalement. Rapproché de la poterie tournant sur le tour, l'appareil dessine des lignes sinusoïdales à partir d'un mouvement droit (vertical et alternatif).

*Chemin
vers le haut
vers le bas
un et même.*

Comme souvent Héraclite est très attentif à la composition. Si le chemin vers le haut est mentionné d'abord c'est parce qu'il est référé à *un* (Feu), évoqué en premier dans la proposition conclusive, tandis que le chemin vers le bas se rapporte au *même* selon le conflit (Eau). Aujourd'hui, on préciserait : ... *respectivement* un et même.

Pour les âmes, c'est mort que devenir Eau. Mais c'est l'âme aussi (Air, le souffle ardent) qui vivifie Eau – en la purifiant (*pyr* = feu). L'élément Air symbolise en effet ce lieu commun – parce qu'universel – qu'est le *tout* même : vers le bas comme conflit (univers des choses existantes), vers le haut comme Logos (*Un-tout*).

Gītā 8/26 *Ces deux voies, la claire et l'obscur,
sont les deux dimensions permanentes du monde.
L'une conduit à l'absence de forme et l'autre, à une forme.*

La mer

*eau la plus pure et la plus impure
pour les poissons bonne à boire et salutaire
mais pour les hommes imbuvable et funeste.*

La relativité est l'indice d'une critique accomplie – ou d'un savoir qui n'est plus assujéti à une référence *particulière*. De fait, lorsque toutes choses sont rapportées à la mesure *in-différente* la distinction de chacune est nécessairement relative, puisqu'elles sont toutes égales devant l'insigne.

*Immortels mortels
mortels immortels
vivant de ceux-là la mort
mourant de ceux-là la vie.*

L'absolu (Un) n'*ex-siste* pas. C'est « conflit [qui] de toutes choses est le père, de toutes le roi. Et dans les unes, il figure des dieux, dans les autres des hommes » {53}. C'est pourquoi les dieux immortels n'existent et ne peuvent être dits tels qu'à partir du sens et du temps des hommes : les dieux sont d'immortels mortels en tant qu'on leur prête la capacité d'échapper à ce que les hommes appelons la mort. C'est ainsi qu'ils vivent la mort de ceux-là. Et à rebours pour les hommes (hormis quelques sages) : se reposant sur leurs parts mortelles, ils meurent à la plénitude de vie qui sans cesse les assigne, mais dont ils se détournent avec non moins de cesse...

*Se dresser face à ce qui est là
et se faire les gardiens éveillés
du vivant et du mort.*

Ce qui est là, c'est « ces choses-là » {23}, tout ce qui existe. Ce qui est là est régi par le conflit (Eau). Se dresser face à cela, c'est se mettre en état de répondre à l'appel du signe manifesté par ce même conflit afin de ne plus subir son sort comme une créature – recevant sa part de la terre {11}. Ainsi purifiée, l'âme irradie jusqu'à sa source. L'Eau vive est alors le témoin du Logos.

*Gītā 2/11 Tu pleures sur des êtres qui n'ont pas à être pleurés,
et tu dis des paroles de sagesse.
Mais les sages ne pleurent ni les morts ni les vivants.*

*En fait
c'est la foudre qui gouverne toute chose.*

Attribut de Zeus, la foudre symbolise la loi divine (Un). C'est pourtant bien le conflit (le duel) qui détermine toute chose. Mais, en fin de compte, tout étant purifié suivant le signe (vers le haut), la clarté de l'Un-tout éclate subitement – comme la foudre. C'est alors que l'on s'avise du Logos (*éveil philosophique*). – Contrairement aux apparences, la foudre ne tombe pas ; elle éclate de la terre vers le ciel.

Besoin et satiété.

Le besoin caractérise ce qui ne se suffit pas de soi-même ; c'est le conflit, l'*ex-sistence*, qui, essentiellement, est hors de soi. La satiété au contraire suggère la plénitude, soit ce qui se suffit par soi et n'a nul besoin de se compléter ; c'est Un.

Au fragment 111 Héraclite précise que c'est le besoin (la faim) qui fait la satiété. Le philosophe souligne ainsi la primauté du négatif en ontologie. C'est en effet le conflit (le *non-Un*) qui signale Un, non pas comme satiété (absolu, Feu), mais comme *Non-besoin* (résolution, Logos, Eau vive).

Tao 4 *Le Tao est vide, mais il est inépuisable. Quel abîme !*

Survenant

le feu séparera et emportera tout.

Traduisant la résolution (du conflit), le Logos est l'équivalent de Feu (Un) ; mais il n'est pas Feu. En fait le Logos résulte d'une purification *parfaite* (*pyr* = feu) ; *c'est à ce titre* qu'il équivaut à Feu.

Séparer, c'est *recueillir en distinguant*. Conformément à une mesure selon Feu, le Logos est pur recueillement (*fait recueillant*). Qu'importe alors tel ou tel critère à qui reçoit ainsi Tout ? Et c'est en vertu de CELA – par son seul fait – que le Logos dit le *même* de toute chose sans confusion.

Gītā 4/37 *De même qu'un feu réduit en cendres le combustible,
de même le feu de la connaissance réduit en cendres toute action.*

Le dieu

*jour-nuit hiver-été guerre-paix satiété-faim
de fait
il se différencie comme [le feu] qui
mêlé à des aromates
est nommé suivant le parfum de chacun.*

Le dieu représente la mesure selon Un, c'est-à-dire le Logos. Les couples de contraires sont savamment disposés, suivant la séquence (+ - - + - + + -), afin que l'opposition « s'épanche de part en part » {31}.

Mesure réfléchie par et à travers le tout {41}, le Logos, pourtant, n'exprime pas le mode – ou le recueil – insigne à la façon du tout (l'harmonie apparente, qui rapporte l'ensemble des déterminations au *même* suivant le conflit), mais plutôt en la guise du feu (CELA, l'harmonie Non apparente, qui « sépare et emporte tout »). Si la distinction est néanmoins préservée, c'est aussi bien du fait de Feu (mesure souveraine) qu'en vertu du Tout, lequel conserve – comme *parfums*, ou encore sur le mode subtil de la résolution – les divers moments du parcours critique. En somme, le Logos sait ce que Tout veut dire !

Et c'est pourquoi Héraclite a eu raison d'appeler ces rites
(le spectacle et l'audition de choses obscènes)

remèdes

voulant dire par là qu'ils guérissent de la peur
et délivrent les âmes des malheurs attachés à la génération.

Au fragment 58 Héraclite évoque la confusion des malades, qui ne distinguent pas la souffrance causée par les maladies de celle provoquée par les remèdes. La pratique de rites soi-disant sacrés (suggérés par le citeur) relève de la même confusion.

Et je pose deux sortes de sacrifices
d'une part

*ceux des hommes entièrement purifiés
tels que rarement un être singulier les accomplit*

comme dit Héraclite

ou quelques hommes faciles à distinguer

et d'autre part

ceux qui s'attachent aux aspects matériels.

Bien que le fragment soit transmis dans un style indirect, il comporte des *tournures héraclitéennes*.

Héraclite considérait les
opinions humaines
 comme des
amusements d'enfants.

Nous avons affaire ici à des notations vagues, inspirées par d'autres fragments et qui ne méritent guère qu'on y ajoute.

Se souvenir aussi de
celui qui oublie où passe le chemin.

Les fragments 71 à 75 sont transmis par l'empereur romain Marc Aurèle (121 – 180 après J.-C.), grand admirateur d'Héraclite. On a l'impression que ces sentences sont puisées tantôt à la source même {72, 75}, tantôt dans le souvenir approximatif du citateur.

Celui qui oublie où passe le chemin est peut-être celui qui reçoit sa part de la terre {11}, ou bien celui qui s'abandonne à ses parts mortelles {20}, ou encore celui qui se repaît comme le bétail {29}. Mais la miséricorde divine s'adresse aussi à ces hommes-là. Pour le divin, en effet, « belles sont toutes choses, et bonnes, et justes » {102}.

Gītā 4/11 *C'est du degré d'abandon des hommes
 que dépend mon degré d'ouverture.
 Les hommes, d'où qu'ils viennent, croisent sans cesse ma route.*

*Ce avec quoi ils ont le plus continûment commerce
de cela ils s'écartent
et ce qu'ils rencontrent jour après jour
ces choses-là leur semblent des étrangetés.*

C'est bien sûr avec leur propre condition que les hommes ont le plus continûment commerce, avec la part ou le lot qui, à chaque instant, leur est dispensé par *Dikè*, la mesure divine. Et pour les humains cette part est le conflit, l'existence.

Hors de soi par définition, l'*ex-sistence* est toujours étrangère à elle-même. Si donc les hommes ne rencontrent jour après jour que des étrangetés, c'est qu'ils ne rencontrent que des choses existantes.

Obnubilés par les apparences (l'immédiat et le superficiel), la plupart des hommes ne prêtent pas attention au signe divin inhérent à l'existence elle-même – le conflit comme signe, tension vers..., espérance. Et puisque, « pour les âmes, c'est plaisir et non pas mort que devenir humides » {77}, les hommes, en foule, cèdent à leurs penchants et suivent le chemin vers le bas (Heidegger parle de *dévalement du Dasein*). N'espérant pas vraiment, ces hommes ne sauraient trouver l'Inespéré {18}.

Il ne faut pas agir et parler comme des dormeurs.

Dans ce propos on ne retrouve ni le fond ni le style du philosophe d'Éphèse. Il s'agit vraisemblablement d'une glose du citateur (Marc Aurèle).

Jamais Héraclite ne qualifie le sommeil de façon péjorative, même à la fin du fragment 1, où l'oubli des endormis est une image et non un reproche. Ne faut-il pas, en effet, « se souvenir aussi de celui qui oublie... » ?

*Il ne faut pas agir et parler
comme des enfants nés de parents
c'est-à-dire, plus simplement, selon la coutume reçue.*

Ce fragment ressemble moins à une citation directe qu'à une glose du fragment 20.

Celui qui prétend s'affranchir de l'état de créature ne doit en effet pas suivre la leçon transmise par une tradition fondée sur les valeurs du plus grand nombre – puisque la foule élit les habitudes, les solutions de facilité, le médiatique (le médian, le médiocre, le moyen)¹⁶.

Qui aspire au Logos doit plutôt s'écarter des chemins battus et suivre d'improbables voies qui, grâce à beaucoup de zèle, de la méthode et un peu de chance, l'emmèneront par-delà la rumeur phénoménale suscitée par le conflit en son dévalement universel...

¹⁶ Rappelons néanmoins cette juste formule de Paul Valéry : « Le monde évolue par ses extrêmes et tient par sa moyenne. »

*Les dormeurs
sont ouvriers et collaborateurs
de ce qui se produit dans l'univers.*

Ce qui se produit dans l'univers arrive en vertu de Un (Feu), c'est-à-dire dans l'indifférence du pur rythme cosmique {30}. Mais tout ce qui existe renvoie au conflit (Eau), celui-ci relevant lui-même des cycles du Feu {31}. Absolument, le conflit est donc un pur rythme parmi d'autres – c'est d'ailleurs à ce titre qu'il fait signe selon Un.

Par ces remarques on pressent que le rapport *Un-tout* est singulier. De fait il ne s'agit pas d'un rapport entre particuliers, mais plutôt d'un nœud métaphysique. Considéré comme tel (soit comme situation essentiellement problématique – ou *critique*), ce rapport n'est autre que le conflit, l'*ex-sistence*. Quant au Logos, il dit le dénouement d'une telle situation. Le Logos est ainsi pure et simple résolution.

Dormant, nous échappons temporairement à la conscience d'exister. C'est pourquoi les dormeurs peuvent être assimilés – métaphoriquement – à des agents de la mesure *in-différente* {41} qui gouverne et garde l'univers.

Tao 37 Le Tao est éternellement sans agir ; cependant, tout est fait par lui.

*Le feu vit la mort de la terre
 et l'air vit la mort du feu
 l'eau vit la mort de l'air
 la terre de l'eau.*

Ce fragment évoque les 4 éléments. Un chapitre spécifique étant consacré à cet important thème, le lecteur intéressé voudra bien s'y reporter.

*Pour les âmes
 c'est plaisir et non pas mort
 que devenir humides.*

Au fragment 36, Héraclite dit : « Pour les âmes, c'est mort que devenir eau [...], mais de l'eau naît l'âme. » Souffle ardent, l'âme est le pôle du conflit tourné vers Feu. À ce titre c'est une force aspirante, voire exaltante. Néanmoins la tendance spontanée de l'âme est bien de dévaler vers son giron (Eau), de se complaire dans l'humide {12}. Combattre cette impulsion (ou cette inertie) est difficile et se paie à prix d'âme {85} – à prix *d'assèchement*. Car si elle entend se faire le gardien du vivant et du mort {63} et ne pas simplement se reposer sur ses parts mortelles {20}, l'âme doit opter pour le sec (chemin vers le haut) plutôt que pour l'humide (chemin vers le bas).

*L'humain n'est pas maître des mesures
le divin en est maître.*

L'humain est conditionné par le conflit, par l'*ex-sistence*, qui, toujours hors de soi, n'est même pas maître de sa propre mesure. Tel est le sort des créatures.

Mais le conflit (besoin, aspiration) est aussi le moyen de dépasser un tel sort – le moyen de l'Inespéré {18} –, puisqu'il est *signe* de CELA qui lui fait défaut. Écouter le Logos, c'est suivre résolument ce signe. En tant qu'art de dire *Un-tout* (donc aussi le divin et l'humain) comme *même* {50}, le Logos, en effet, confère la maîtrise de toute mesure, *quelle qu'elle soit*.

*L'homme n'est qu'un marmot face au divin
comme l'enfant face à l'homme.*

Le mot *marmot* désigne un petit enfant ne sachant pas encore parler distinctement. La comparaison porte donc sur l'art du dire ; elle oppose la confusion d'un discours balbutiant à la clarté du Logos.

Certes, « toujours les hommes restent incapables du Logos » {1}, mais l'art de dire *Un-tout* comme *même* transcende tout – donc aussi cette incapacité !

*Si nécessité il y a
c'est le conflit, qui est commun
et Dikè, qui est duel
et toute chose se produit par le duel
et tout est ainsi nécessité.*

Comme souvent, chez Héraclite, ce fragment est finement composé, suivant le motif de la *contro-verse*. Ce motif est celui du conflit (qui de toute chose est le père), mais c'est aussi celui du Logos – l'art de dire *Un-tout* comme *même*. Le Logos, en effet, n'est rien d'autre que le conflit réfléchi. C'est à ce titre qu'il est pure résolution.

La nécessité relève de Un (*Dikè*, la loi divine), tandis que le conflit renvoie au duel (à la loi humaine). Dans le fragment, ces attributs s'échangent pourtant selon le *même* jusqu'à s'équivaloir. Lorsque la mesure indifférente (CELA) est réfléchie par et à travers le tout {41}, il n'est même plus requis de préciser ce qui ressortit au divin ou à l'humain, car c'est Un – à l'instar du jour et de la nuit {57}.

À propos des *duels réfléchis*, citons ce beau passage de Heidegger dans *Questions III et IV*, Les séminaires, page 365 (rapporté et introduit par J. Beaufret) :

« *En d'autres termes, Héraclite dit l'appartenance à une présence unique de tout ce qui s'écarte d'un autre pour, d'autant plus intimement, lui faire face au sens où, sur le chemin de campagne (der Feldweg), « la bourrasque d'hiver et le jour des moissons se rencontrent, l'alerte mobile du printemps et la quiétude mourante de l'automne se rejoignent, l'humeur joueuse de la jeunesse et la sagesse de l'âge croisent leurs regards, tandis que tout se rassérène en un accord unique dont, sans mot dire, le chemin transporte, allant et revenant, l'écho. »*

(L'art oratoire)
école des artifices.

L'art oratoire (la rhétorique), c'est l'habileté à convaincre ou à susciter l'adhésion du plus grand nombre. À cet effet mieux vaut profiter des penchants naturels aux hommes, qui les portent au plus facile.

Mais pour qui aspire à la connaissance c'est l'écoute pensante du Logos qui oblige. Suivant les voies étroites et peu fréquentées indiquées par le signe, prêtant attention à l'ordre naturel, ouvert à l'harmonie non apparente : c'est ainsi que l'on chemine vers soi-même.

Le plus beau des singes est laid.

Le plus savant des hommes, face au divin, un singe
 (et pour la science, et pour la beauté, et pour tout le reste).

Ces deux fragments sont transmis par Platon (428 – 348 avant J.-C.), qui est le plus ancien citateur d'Héraclite. Ils semblent se rapporter au fragment 79, interprété superficiellement par le maître de l'Académie. On peut même considérer que les accommodements de l'Athénien dénaturent le discours de l'Éphésien. De fait, toutes choses ne sont-elles pas belles pour le divin {102} ? À l'instar d'Hésiode, Platon ne distingue pas le beau et le laid, car c'est Un {57}.

*Se transformant
il se repose.*

Hors de soi par nature, l'*ex-sistant* ne repose jamais en soi-même. Quant au rapport *Un-tout* dit par le Logos, l'adéquation parfaite qu'il implique confère une liberté et une aisance telles que la tâche la plus ardue s'apparente à un jeu d'enfant.

Gītā 4/20 *Celui qui n'a aucune attache avec le fruit des actes,
sans cesse heureux, libre de toute inclination,
même s'il est présent tout entier dans l'action,
en vérité, il n'accomplit rien.*

*Fatigue c'est
peiner aux mêmes choses
et par elles être ordonné.*

Pour l'existant, le conflit (le *même* de toute chose) est la condition universelle : tout est rapporté à cet état pénible et fatigant – puisqu'il ne repose jamais en soi. Mais au titre même de ses caractéristiques (aspiration, besoin), le conflit est le moyen de la libération et le chemin vers la résolution.

*Combattre son impulsion est difficile
car ce qu'elle veut
elle l'acquiert à prix d'âme.*

L'impulsion, chez l'*ex-sistant*, est le *Conflit*. Peinant aux mêmes tâches, l'être ainsi conditionné œuvre sans cesse selon son propre motif (*l'hors-de-soi*) afin de trouver son assise (*même*).

Un, au contraire, n'a nul besoin d'impulsion. Toujours auprès de soi il ne fait aucune différence entre ses divers moments : même lorsqu'il se transforme il repose en soi.

Exhalaison humide, l'âme exprime l'impulsion selon le conflit (Eau). Combattre son impulsion c'est donc détourner son âme de sa propre inertie (chemin vers le bas) pour l'engager ardemment sur un chemin de Feu – vers le haut.

Au terme du parcours, les affres du conflit étant dissipées (comme les nuages le sont par le soleil), le pur éclat de l'âme sèche irradie Tout {118}. Ainsi résolue, l'âme n'*ex-siste* plus. Elle *in-siste*, purement et simplement – comme des cigales rythmant un jour d'été...

*L'irrésolu s'enfuit
pour ne pas connaître.*

La connaissance de soi est *résolution*. Ce mot a un double sens : il qualifie la *solution* d'un problème ou d'une situation critique quelconque, d'une part ; il caractérise un état d'esprit, une attitude de fermeté (un homme *résolu*), d'autre part. Qui n'est pas résolu croit souvent que l'esquive ou la fuite sauvera la situation – ou la face, à tout le moins.

La connaissance de soi (le *connais-toi toi-même*) EST résolution. Par sa velléité, l'irrésolu se complaît dans l'humide {77}, ou bien il se prévaut de la foudre {64} – mais il est alors saisi... (cf. infra).

*Stupide
l'homme est saisi en toute chose face au Logos.*

Ce fragment dit peu ou prou la même chose que le précédent. Il faut entendre le verbe *saisir* dans son sens fort, qu'il conserve dans l'expression *c'est saisissant* ! Quant au vocable *stupide*, il évoque moins la stupidité que la stupeur, soit un état s'apparentant à une incapacité totale.

Comment n'être point saisi face au Logos, face à cette mesure incommensurable faisant signe au cœur même de notre être ? On peut s'affairer – pas à pas mais résolument – à dénouer ce nœud gordien (à se connaître soi-même). On peut aussi le trancher – saisissant raccourci !

*C'est le même que cela
 vivant et mort
 et ce qui veille et ce qui dort
 et jeune et vieux
 car ceux-ci renversés sont ceux-là
 et ceux-là vice versa ceux-ci.*

Le *même* est la forme générale du jugement. À ce titre il sous-tend la méthode. Or la méthode vaut aussi bien pour la confusion que pour ce que l'on qualifie de *vérité*. Toutefois et en tant qu'il réfléchit une « mesure *in-différente* par et à travers le tout » {41}, le Logos dépasse tout dualisme, toute controverse. L'*Ouverture* – plutôt que l'identité ou que l'unité – de la méthode est donc la clé de la philosophie.

Quelle capacité que celle du *même* ! En affirmant *Socrate est un homme*, par exemple, on dit le *même* du particulier « Socrate » et du genre « homme », bien que l'extension de ces deux catégories soit fort différente. Pareillement, l'on imagine le divin à l'image de l'humain, ou l'on sépare sans précaution la vérité et la confusion.

La voie conduit bien des ténèbres vers la lumière ; mais le pèlerin s'engage et progresse par et à travers les ténèbres (le conflit), d'abord motif (espérance, signe), puis chemin (méthode). Pour qui est parvenu en pleine lumière il n'est plus question ni de motif ni de chemin, ni de quoi que ce soit. *Tout* est clair. Telle est la résolution.

Dire le même de toute chose sans confusion est une gageure. Les sages de l'Orient s'y sont essayés avec moins d'insuccès que les philosophes de l'Occident.

Un jour un homme était en colère parce qu'une personne qu'il avait saluée ne lui avait pas rendu le salut. « Tu es ridicule, lui dit Socrate : tu ne t'émeus pas quand tu rencontres un malade et tu t'irrites d'avoir rencontré un malappris ! »
 (Xénophon, *Mémorables*, III, XIII/1)

*Pour les éveillés
unique et commun est le monde
mais chacun des endormis
s'en détourne pour le sien propre.*

On pourrait s'étonner qu'à maintes reprises des fragments successifs ou rapprochés semblent porter sur un thème similaire. Les fragments étant classés selon l'ordre alphabétique des citateurs, cette coïncidence témoignerait de l'intérêt de ceux-ci pour telle ou telle question. Plutarque – qui rapporte les fragments 85 à 101 – semble s'intéresser plus particulièrement à la méthode d'Héraclite.

Le Logos est commun {2} ; cet univers (Feu) est le même de toute chose {30} ; le conflit (Eau) est nécessaire et commun {80} ; « chemin vers le haut vers le bas un et même » {60}. Qu'ils écoutent le Logos, qu'ils confondent tout ou qu'ils subissent le conflit, les hommes ont toujours affaire au sens, à la méthode, c'est-à-dire au *même* – ou au commun.

Même les endormis n'y échappent pas. De fait Héraclite ne dit pas que les endormis s'en vont dans un *autre monde*, mais bien qu'ils *se détournent* du monde (*kosmos*). Dès lors que le *même* (rapporté à l'existence) traduit la méthode universelle, un monde propre à chacun des endormis n'est en effet pas plus recevable que le penser propre fustigé au fragment 2.

On comprend aussi pourquoi Un ne peut être résolu comme *Autre* et doit être spéculé à partir du *même* – soit *par et à travers le tout*. Le sens insigne de Un est alors *Non-même* – toute formulation essentielle (ou ontologique) est *Négative*. Ce *Non-même* pointe moins quelque *Autre* que *Rien* – le néant n'ayant pour fonction que de réfléchir le tout (l'existence) dans sa dimension essentielle, c'est-à-dire dans sa *raison suffisante*.

(Cf. la citation de Heidegger au fragment 111, ainsi que les remarques *autour du fragment 108*).

*Du feu contre toute chose
et pour toute chose le feu
comme de l'or contre les marchandises
et pour les marchandises l'or.*

On pourrait dire que, tel un enfant qui s'amuse, le philosophe se joue de la controverse. De fait le feu n'est ni pour ni contre toute chose, bien au contraire ! Mais pour le philosophe comme pour l'enfant, le jeu est chose très sérieuse.

Symbolisée par l'élément Feu, la mesure selon Un transcende tout particulier – y compris le principe de contradiction. Que cette mesure soit néanmoins compatible avec le *même* atteste de la singulière capacité de la méthode. Cela tient au fait que la méthode est rapportée au conflit, principe universel de portée métaphysique. Le *même* a donc partie liée non seulement avec le tout, mais aussi (implicitement) avec Un – à travers le conflit comme *signe* (de Feu).

L'art de dire *Un-tout* comme *même* (le Logos) revient ainsi à mesurer toute chose à l'aune de Un à partir du signe – c'est l'harmonie non apparente. Le signe est exprimé par Air, élément symbolisant le tout. Cette aspiration à l'essentiel, ou plutôt cette échappée belle de l'existence signale le chemin vers le haut. Mais en fin de compte, tout étant accompli, le « chemin vers le haut vers le bas un et même » {60}. Le Logos n'est donc ni Un ni le tout ; il est pure et simple résolution. Dans cette perspective, le Logos correspond assez précisément à *la Voie du milieu* du bouddhisme (cf. la conclusion).

On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve.

Si le fleuve est une image du conflit (de l'*ex-sistence*), on comprend aisément qu'on ne saurait en effet entrer deux fois dans l'existence. Cratyle (un compagnon de Socrate) croyait surenchérir en prétendant qu'on ne peut entrer *pas même une fois* dans le même fleuve. Mais comme l'existence est le principe déterminant universel, sa raison (le *même*) est la condition du sens. Il faut donc fatalement entrer dans le fleuve pour avoir part à quelque fait sensé que ce soit.

Pour entrer une seconde fois dans l'existence, il faudrait l'avoir quittée d'abord puis renaître en conservant son identité. Or l'idée même de conserver son identité dans ces circonstances est incohérente, puisque la sortie du fleuve – équivalant à la mort (ou au néant) – est censée effacer toute détermination.

Certes, les réalistes – au sens large incluant tous les *...istes* –, ceux qui conçoivent une réalité indépendante de l'existence humaine (donc du sens), peuvent toujours prétendre que cette réalité se conserve et qu'elle rétablira tout ce qu'elle veut – ou plutôt tout ce qu'on lui demandera. Mais ce faisant, ils peuvent prétendre n'importe quoi, arbitrairement. Leur discours ne mérite dès lors guère d'attention, car, en vertu même de l'arbitraire qu'il suppose, ce pourrait tout aussi bien n'être que du bruit...

*La Sibylle à la bouche délirante
 proférant des sentences lugubres
 sans fards et sans parfums
 franchit mille ans par sa voix
 grâce au divin.*

La Sibylle était une prophétesse d'Apollon. Contrairement à la Pythie, la Sibylle n'était rattachée à aucun sanctuaire particulier. Ou plutôt son sanctuaire n'était autre que la parole divine elle-même. Les sentences proférées par la Sibylle disent *Dikè*, soit l'ordre divin des choses et des événements – conforme à la mesure selon Un.

Ces sentences nous paraissent lugubres et délirantes parce qu'elles ne respectent pas les mesures familières aux hommes. *Dé-lirer* c'est, littéralement, *sortir du sillon* – que nous sommes accoutumés à tracer en vertu de notre condition existante. Mais ce qui est délire pour l'*ex-sistant* est la voix *in-sistante* du divin. Et cette voie divine est indiquée aux hommes par un *signe* sibyllin.

Par *mille ans*, il faut entendre une durée dépassant le temps des hommes. Quoique incompris de son vivant, Héraclite savait que, à l'instar des sombres sentences de la Sibylle, son obscur Logos disait (*alèthéia*), le *non-oubli* – ou bien ce qui n'a pas besoin de souvenance pour être pleinement là, toujours et partout : le *Tout*.

Évangile *Le ciel et la terre passeront, mais ces paroles ne passeront pas.*

*Le maître dont l'oracle est celui de Delphes
ni ne dit ni ne cache
il fait signe.*

Le maître dont l'oracle est celui de Delphes est Apollon, le dieu souvent associé au soleil (symbole de clarté) et dont les instruments sont l'arc et la lyre – figures de l'harmonie controversée. La maxime **ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ** (connais-toi toi-même) était gravée à l'entrée du temple de Delphes.

Proférées par la Sibylle ou par la Pythie, les sentences divines sont des paroles de feu. Transcendant toute détermination, ces paroles ne disent ni ne cachent rien en particulier et n'*ex-sistent* pas. Le divin, toutefois, fait signe à travers la condition humaine elle-même, en tant justement que le conflit signale la plénitude lui faisant défaut comme une aspiration.

Héraclite me paraît être le seul philosophe à avoir reconnu que, pour singulier qu'il soit, le rapport du tout déterminé (limité) à la plénitude de Un doit aussi bien préserver la transcendance (le conflit comme *signe essentiel*) que s'expliciter selon la mesure commune (le conflit comme *principe universel*). Ce rapport témoigne donc d'un *résultat critique* (par et à travers le tout) plutôt que d'un *phénomène absolu*. Il se dit LOGOS et non pas UN.

Gītā 3/22 *Pour moi, Arjuna, il n'y a rien à accomplir dans les trois mondes.
Il n'y a rien à acquérir, rien que je n'aie acquis,
et pourtant je suis dans l'action.*

*Le soleil ne dépassera pas les mesures
ou alors les Erinyes
aides de Dikè
sauront bien le déceler.*

Le soleil symbolise la mesure selon Un (le Logos) qui, transcendant toute détermination, n'est aucune mesure en particulier. On peut tenter de comprendre ce dont il s'agit en se souvenant que le Logos *résulte* d'une spéculation méthodique (selon le *même*) : l'aspiration (le conflit comme signe) est réfléchie comme mesure *in-différente* (Un) par et à travers le tout {41}. Par ce résultat le Logos exprime l'essence. À ce titre il constitue l'étalon de toute mesure, *quelle qu'elle soit*.

Le fragment semble laisser entendre que le soleil pourrait dépasser les mesures. On remarquera toutefois que la tournure n'est pas au conditionnel, mais à l'indicatif. Si donc il apparaissait que le soleil dépasse les mesures, ce ne serait qu'illusion d'optique. Dans ce cas, les Erinyes, huissières de *Dikè* (l'ordre divin), sauront bien *dé-celer* cette erreur et rendre le soleil à l'éclat du non celé, soit à (*alèthéia*). On traduit généralement ce terme par *vérité* ; mais il qualifie plutôt la pure présence, ou le simple fait. *Alèthéia* c'est : les choses telles qu'elles sont, purement et simplement. Le cas échéant les Erinyes n'ont donc pas pour mission de ramener le soleil dans les mesures, mais bien de dissiper l'illusion suscitée par les apparences en révélant que le soleil, symbole du Logos, est toujours dans les mesures, *où qu'il soit*.

*Que l'ignorance dissimule
c'est préférable.*

Le véritable obstacle à la connaissance – au Logos – est moins l'ignorance que la présomption de vérité (la confusion). Si la présomption (maladie sacrée {46}) est pernicieuse, c'est parce qu'elle traduit une sorte d'*ignorance active*, prisee, voire cultivée parmi les hommes – qui s'abandonnent à cette part mortelle. Préservant de la confusion, l'ignorance – à l'instar du sommeil – allume pour l'homme une pseudo-lumière dans sa nuit... {26}.

Gītā 9/15 *Bien plus, c'est en sacrifiant leur savoir
que d'autres m'approchent avec fidélité,
car je suis l'un et le multiple, immombrables sont mes visages.*

*Les cadavres
à jeter
plus encore que les fumiers.*

Les fumiers témoignent pour la vie, tandis que les cadavres rappellent ce qui est mortel. La vie comme telle – qu'il s'agisse de la vie animale ou de la vie selon Un – ne meurt pas. C'est un *feu toujours vivant*. La mort est une détermination particulière rapportée au conflit : c'est l'existant et non pas le vivant qui meurt (le vivant se reproduit, se régénère, évolue, etc.) Jeter les cadavres plus encore que les fumiers, c'est donc faire la part entre ce qui, d'une façon ou d'une autre, célèbre la mort, et ce qui vit tout bonnement.

Évangile *Laissez les morts enterrer les morts.*

*Les chiens aussi aboient
contre ce qu'ils ne connaissent pas.*

Surnommé *l'Obscur* dans l'Antiquité déjà, Héraclite a subi l'incompréhension de ses contemporains. Mais le philosophe savait que la pertinence d'un discours ne se mesure pas à sa réputation parmi la foule. Jugeant à tort et à travers de CELA (quoi que ce soit !) qu'ils ne connaissent pas, la plupart des hommes se comportent, en effet, comme les chiens évoqués dans ce fragment.

Les âmes flairent de par l'Hadès

On peut considérer que dans l'Hadès (mot signifiant l'au-delà de l'ordre visible) le feu se manifeste notamment par la fumée, avec ses propriétés d'évanescence et d'errance. Or, « si toute chose devenait fumée, on discernerait par les narines » {7}. La fumée peut ainsi être associée à l'indolence animale – chez les animaux c'est généralement l'odorat qui est le sens prédominant.

Exhalaison sèche, la fumée s'oppose à cette exhalaison humide qu'est l'âme {12} – quoique parfaitement sèche, l'âme purifiée est ardente (Eau vive) plutôt que fumée.

Parce qu'elle ne résulte pas d'un processus ou d'un cheminement – faute de rapport au principe déterminant universel, soit au conflit symbolisé par l'élément Eau –, l'indolence animale est bête, errance flairant dans l'indistinct...

Dans l'Hadès les âmes sont peut-être *unes*, mais cette unité n'a aucun sens : elle n'est ni chemin ni vérité, ni vie ; ni même mort...

*Si le soleil n'était pas
à cause des autres astres
ce serait la nuit.*

La difficulté interprétative du fragment tient à la relation causale introduite par Héraclite. L'interprétation concessive – malgré les autres astres ce serait la nuit – est trop triviale pour remettre en question le texte transmis.

Comme symbole de clarté, le soleil est une mesure signifiante. Impliquant le conflit, une telle mesure distingue l'âme résolue de la fumée errante. Mais si le soleil n'était pas ce ne serait pas le néant, inconcevable ; ce serait la nuit *à cause de la lueur des autres astres*. Aussi ténue soit-elle, cette lumière témoigne en effet pour la condition du sens, soit pour le conflit, la dualité, ou encore pour l'espérance et pour un chemin...

Disant *Un-tout* comme *même*, le Logos (le conflit réfléchi) partage les propriétés de Un – *qui toujours était, est et sera* {30}. La vérité ne s'oppose donc pas à l'erreur comme certains prétendent que l'être s'oppose au néant. La vérité gît dans le cœur de chacun. Mais le rapport à sa propre essence peut être lucide ou confus, lumière ou ténèbres, jours se répétant sans se confondre ou nuit dans laquelle tous les chats sont gris.

... les saisons qui apportent tout ...

Cette sentence (que l'on impute à Héraclite) est insérée par le citeur dans son propre commentaire.

Les saisons sont des cycles conjuguant la répétition et le changement. Elles peuvent donc illustrer le pur rythme qui, en fin de compte et donc en fait, mesure toute chose {64}.

*Je suis
m'étant cherché moi-même.*

En traduisant ce fragment (comme beaucoup le font) par : *Je me suis cherché moi-même*, on ne respecte pas la forme aoriste à laquelle recourt Héraclite. Cette forme verbale conjugue le passé non comme être passé, mais comme *être passé dans le présent*. Un tel abord correspond peu ou prou au point de vue que j'appelle *critique*, en vertu duquel tout est vu au jusant – à partir du sens. En conséquence ce n'est pas le *Big Bang* mais bien le Verbe qui est au commencement !

La question de savoir si le philosophe s'est vraiment trouvé ne se pose donc pas. Ayant suivi résolument le signe d'Apollon, Héraclite incarnait la maxime delphique : *connais-toi toi-même*.

Ce *Je suis* réfléchi par CELA rappelle aussi le « Je suis celui qui suis »¹⁷ de Yahvé répondant à Moïse qui s'enquiert de son nom. Il dit l'être comme *fait* : je suis par CELA même. Ce fait n'est donc ni absolu ni relatif ; il est pure effectivité – *présence du Logos*.

Gītā 9/9 *Et les actes ne sont jamais pour moi des liens, Arjuna ;
je suis assis, comme étranger, sans attachement pour les actes.*

¹⁷ On pourrait formuler ainsi cette parole de Feu : « Je suis CELA qui est ».

Les yeux sont des témoins plus fidèles que les oreilles.

Au fragment 46 Héraclite qualifie la vue de faux semblant. Organes sensitifs externes, les yeux et les oreilles ne saisissent que les impressions. C'est la faculté de juger (l'âme) qui permet le discernement.

Si les yeux sont néanmoins plus fidèles que les oreilles, c'est parce que la vue requiert la perception directe et personnelle alors que l'ouïe transmet aussi les témoignages par ouï-dire, lesquels sont souvent interprétés selon les valeurs en vogue, ou rapportés à une tradition « se reposant sur ses parts mortelles » {20}.

*Pour le divin
belles sont toutes choses et bonnes et justes
mais les hommes tiennent certaines pour injustes
d'autres pour justes.*

L'ordre divin est Un. Pour un tel ordre toutes choses sont égales par définition. L'injustice et le mal sont donc des notions dérivées, particulières et contingentes. Du reste, un univers qui ne serait pas originellement (*Verbe*) et essentiellement juste est inconcevable. De fait, ayant à se condamner lui-même, un tel univers ne saurait être.

Par son étymologie, le mot *univers* évoque *ce qui est tourné vers Un* – Un sous-entendant *toute chose*.

(Voir aussi la brève présentation de la Voie du milieu, en dernière page de la conclusion).

Commun
origine et terme
sur le pourtour du cercle.

Dans le monde antique plus encore qu'aujourd'hui le cercle figurait l'unité et la perfection. Chez Héraclite cependant, le cercle est évoqué à titre d'illustration ou d'image didactique, plutôt qu'à celui de forme idéale comme cela semble être le cas chez Parménide et chez Platon. Pour l'Éphésien, en effet, la vérité est moins une forme particulière qu'un processus, un cheminement, un accomplissement de la connaissance – que l'on pourrait assimiler à des retrouvailles avec soi. N'est-ce pas le parcours (le pourtour *effectué*) qui révèle le *même* de l'origine et du terme sur le cercle ?

Gītā 3/16 *Ainsi tourne la roue cosmique.*
Qui, ici-bas, ne la fait pas tourner sans cesse,
vaine est son existence.
Réduite à l'univers des sens, sa vie est un non-sens, Arjuna.

Qu'est donc leur penser particulier sinon un soufflet ?

*Ils se laissent émouvoir par les aèdes populaires
et prennent la foule pour maître
ne sachant pas que la masse est confuse
et le petit nombre distingué.*

Le soufflet (*phrèn*) est un mécanisme produisant de l'air comme le fait le diaphragme. La racine verbale de ce mot est (*phronein*), qui signifie : penser de façon émotionnelle, voire viscérale. Chez Héraclite, ce mode de penser, évoqué dans les fragments 112 et 116, est connoté négativement. La valeur d'un soufflet se mesure à son efficacité, soit à la quantité d'air produite.

L'air du soufflet s'oppose au souffle de l'âme de la façon dont le quantitatif s'oppose au qualitatif. Le Logos scande le souffle ardent comme qui danse sur un pur rythme (*pur* = Feu), tandis que le soufflet ne fait qu'exprimer l'air atmosphérique. Ceux dont le jugement est motivé par les apparences, par les habitudes, par la réputation, par les émotions, ou encore par le particulier fonctionnent comme un soufflet.

On peut aussi observer qu'Héraclite place la philosophie au-dessus de la musique et de la poésie (chantées par les aèdes), refusant implicitement l'assimilation de la vérité à l'inspiration poétique (cf. les critiques du philosophe visant Homère, notamment). On peut donc considérer que pour Héraclite comme pour Hegel, le Logos implique le tout et est nécessairement rationnel – ces caractéristiques spécifiant la philosophie.

... *Homère était astrologue* ...

Ce fragment doit être interprété avec le fragment 38 en regard : « Thalès, le premier à s'occuper d'astronomie ». Héraclite use en effet du même mot dans les deux cas. Si donc Homère est qualifié d'*astronome* et que Thalès – qui vécut environ deux siècles plus tard – est dit *le premier à s'occuper d'astronomie*, c'est que les prétentions du poète épique à dire ce qui est juste et beau – le (*kosmos*) – ne sont pas reçues par le philosophe.

Chaque jour selon l'ordre naturel

un.

L'*ordre naturel* traduit le grec (*phusis*). Mais le sens de notre *physique* n'a plus grand chose à voir avec son étymologie. La *phusis* exprimait l'épanouissement naturel, ou la manifestation même des phénomènes – soit le *simple fait de fuser*, si l'on peut dire. Traduisant l'ordre selon Feu, la *phusis* est *une* par nature. Elle est vie plutôt qu'existence.

Par ces remarques on constate que Un a plus à voir avec l'ouverture et la liberté qu'avec l'unicité. L'ordre naturel est opposé à la condition humaine – dont la mesure (le conflit) est déterminée, donc limitée, relative et fermée.

*Mauvais témoins pour les hommes
que les yeux et les oreilles
quand les âmes sont barbares.*

Dans d'autres fragments (46, 55, 101a) Héraclite compare la valeur respective des perceptions sensibles, prônant surtout de s'en remettre à l'expérience personnelle plutôt qu'aux interprétations générales – influencées par les modes, les usages, les habitudes, c'est-à-dire par les valeurs de la foule.

Quand l'âme est barbare (confuse), elle prend sa propre fascination pour une intuition critique et la rumeur publique pour l'écoute du Logos. Alors, toutes les perceptions et toutes les opinions se valent puisque c'est la confusion qui tient lieu d'unité.

On peut dire que, plus de deux mille ans avant Kant, Héraclite prône une sorte de *critique de la raison pure* avant la lettre, reconnaissant que si les intuitions sensibles fournissent la matière des perceptions, c'est le jugement (faculté de l'âme) qui les détermine.

Gītā 2/29 *Tel voit l'âme incarnée comme un prodige,
tel autre la dira prodige,
tel autre encore entendra dire qu'elle est prodige,
mais, en réalité, même l'entendre dire ne permet pas de la connaître.*

*De tous ceux dont j'ai écouté les discours
 pas un ne parvient à ce point
 reconnaître
 que Cela-qui-est-sage est séparé de tout.*

La philosophie atteint ici son sommet. Héraclite l'indique d'ailleurs lui-même, puisque c'est le seul fragment où il se distingue clairement de tous ses devanciers et contemporains : de tous ceux dont les paroles lui sont parvenues d'une façon ou d'une autre. Pas un, prétend en effet l'Éphésien, ne parvient à ce point – le démonstratif indiquant le lieu où lui-même se tient. Soulignant la singularité du philosophe, ce *pas un* sonne comme les trompettes de Jéricho !

Et quel est ce lieu singulier ? Précisons d'abord que *Cela-qui-est-sage* est Un, comme Héraclite le dit explicitement dans les fragments 32 et 41 et implicitement dans plusieurs autres fragments. Ce point culminant – ou plutôt cet apogée –, c'est donc *reconnaître que Un est séparé de tout*. Par le fragment 50, notamment, nous savons que le Logos c'est *l'art de dire Un-tout comme même*. Et nous apprenons maintenant que cet art revient à reconnaître que Un est séparé de tout.

Reconnaître, c'est juger conformément à la méthode, c'est-à-dire selon le *même*. Ce qu'il s'agit de reconnaître ce n'est pas Un, mais « que Un est séparé de tout », soit *la séparation* comme mode du rapport *Un-tout*.

L'*être-séparé* traduit le grec (*kekhôrismenon*). Selon Heidegger, qui a beaucoup médité les fragments d'Héraclite, le *kekhôrismenon* est la question la plus difficile chez l'Éphésien. Ce mot comporte la racine (*khôra*), qui se rapporte à la démarcation spatiale. Le sacré, par exemple, est séparé du séculier par un espace réservé (le chœur, dans une église). Il est à l'écart, préservé par une distance non accessible aux profanes. Mais c'est aussi cette distance qui signale le séparé et qui, par conséquent, le relie au

séculier (ou au commun) en préservant sa singularité – la mesure du singulier est ainsi une *dimension du genre espace* (*kbôra*), comme l'on dit en physique relativiste.

La reconnaissance de la séparation n'est donc pas une perception ou une détermination de Un. Elle est le résultat d'un processus purificateur (*pur* = feu) s'opérant exclusivement par et à travers le tout {41}. CELA, qui est sagesse, est l'expression de Un en tant que la séparation est préservée, c'est-à-dire reconnue. Pronom impersonnel neutre, CELA n'est aucune chose déterminée. C'est la mesure *in-différente*, à l'écart (séparée) de toute différence, de toute dualité, de toute détermination, et, à ce titre, parfaitement ouverte. Mais c'est seulement en tant que CELA *résulte* du dépassement de toute particularité que CELA a lieu, et que ce lieu – qui est à la fois *non-lieu* – devient la véritable assise (l'essence) de toute chose.

La philosophie est un art difficile. Sa difficulté, toutefois, tient moins à une inutile technicité qu'au renversement de perspective qu'elle suppose. Cette *contro-verse* traduit en effet une sorte de pure négativité. De fait CELA apparaît comme *non-ex-sistant*. Mais ce *non-hors-de-soi* est réfléchi par et à travers le tout comme pure *in-sistance*. En tant qu'art de dire *Un-tout* comme *même* à partir de la reconnaissance que Un est séparé de tout, le Logos dépasse toute controverse.

Voici encore ce que dit de ce fragment le philosophe Karl Jaspers (*in Les Grands Philosophes*, T.1, p. 634) : « Ici est atteinte la pensée de la transcendance comme de l'absolument autre et cela dans la pleine conscience de l'inouï. »

Et Heidegger – à propos de (*kbôra*) – *in Introduction à la métaphysique*, p. 76 : « *Kbôra* ne pourrait-il pas vouloir dire : ce qui se sépare, dévie de toute chose particulière, ce qui s'efface, ce qui ainsi admet justement autre chose et lui *fait place* (*Platz macht*) ? »

Et Derrida, *in Kbôra*, p. 32 : « Toutefois, si *kbôra* présente bien certains caractères du mot comme nom propre, ne serait-ce que par sa référence apparente à de l'unique, le référent de cette référence, pourtant, n'existe pas. Il n'a pas les caractères d'un étant [...]. Il y a *kbôra* mais *la kbôra* n'existe pas. »

Autour du fragment 108

Dans le chapitre *in-mo*¹⁸ de son recueil intitulé *L'Éveil à la vision juste* (*Shōbōgenzō*), Dōgen, Maître zen du 13^e siècle, discute un exemple tiré de la tradition : le fait de tomber sur le sol. « Qui tombe ainsi se relève en s'appuyant sur le sol, sans se demander pourquoi c'est en s'appuyant sur la terre ferme qu'il se relève. Se fondant sur son apparente clarté, beaucoup ont recouru à cet exemple pour illustrer la voie vers l'éveil : *c'est comme tomber sur le sol et se relever en y prenant appui*, disent-ils. » Et Dōgen insiste : « Cette vérité est évidente là-haut comme ici-bas, tant sous le ciel d'Occident que sur les terres d'Orient, en tout temps et pour tous. »

Dōgen observe alors : « Il se trouve qu'en acceptant ces paroles telles quelles, sans en considérer *l'autre face*, on trahit un manque de compréhension. Car même si les paroles du Bouddha ont été fidèlement transmises, il est nécessaire que chacun les reprenne s'il veut entendre ce que le Bouddha a dit. »

Et le Maître de reprendre : « Même si les paroles [qui suivent] n'ont jamais été prononcées sous le ciel d'Occident et n'ont jamais été entendues là-haut dans les cieux, nous avons de bonnes raisons de les avancer. Si, tombé sur le sol, on se prévalait de la fermeté terrestre pour se relever, jamais on n'y parviendrait. Pour se relever, on a besoin d'une autre dimension. Ainsi, tombant sur le sol, on se relève en s'installant dans le ciel ; chutant dans l'espace vide, on se rétablit en s'appuyant sur la terre ferme. S'il n'en était pas ainsi il serait impossible de se relever. Tous les patriarches ont su cela. »

Maître Dōgen conclut par cette remarque où il est question de séparation et du nombre 108 : « Si quelqu'un me pose la question qui s'impose : – *quelle distance sépare le ciel et la terre ?* je lui répondrai simplement : – *le ciel et la terre sont séparés par 108 000 li.* »¹⁹

¹⁸ *in-mo* a peu ou prou le même sens que le grec *alēthēia*, signifiant à la fois les choses telles qu'elles sont – purement et simplement – et la vérité.

¹⁹ À l'époque des Song, le *li* chinois valait à peu près 553 mètres. 108 000 *li* font donc environ 60 000 km. Le nombre 108 est le nombre sacré par excellence de l'Orient. Associé au nombre mille il suggère une quantité incommensurable.

Le Maître zen veut sans doute dire qu'il s'agit moins de dépasser la dualité que de s'ouvrir à l'insigne ; c'est pourquoi le moindre écart (le *duel*) diffère davantage du non-écart (*Un*) que de tout écart.²⁰

Huit siècles nous séparent de Dōgen alors que l'espace de temps entre celui-ci et le philosophe d'Éphèse est au moins deux fois plus grand. Pourtant Héraclite et Dōgen se seraient sûrement parfaitement entendus, mais nous, nous ne comprenons même plus le Maître japonais. *Ô tempora, ô mores* ! Époque soft et plombée, insoutenablement futile. Temps d'alarmes, et de fatalité. Âge d'acier, et de vérité ! Mais pourquoi ne serait-ce pas à nous qu'échoirait une pareille époque ?

Chez Dōgen comme chez Héraclite il est seulement question de *tout*, c'est-à-dire de Un. Reconnaître la séparation (accueillir l'Autre, comme *Autre*, selon le *même*), ce n'est pas tant dépasser, ou même relever l'écart que l'installer à demeure, le reconnaître comme *l'autre face*, ce côté pile sur lequel *tout* repose.

Chez Héraclite pas plus que chez Dōgen il n'est question de dialectique, ou même de concilier les opposés. Il est plutôt question de *tout* et de *rien*. *Rien* et *tout* sont liés et ce lien a nom ici Yoga, là Logos. Rien est réfléchi par le tout et est ainsi rapporté à tout ce qui existe. Dans cette spéculation *rien* est attesté par CELA, qui témoigne de la véritable mesure de *tout*.

Pour Dōgen comme pour Héraclite cette épiphanie spéculative, pur éclat, pur Soi (Connaissance), se suffit de soi-même et suffit en tout, toujours et partout. Nul besoin donc de ratiociner davantage.

²⁰ Dans son commentaire, l'auteur de la belle traduction de *in-mo* écrit ceci (p. 90) : « la libre circulation entre *terre* et *vide*, la péricorèse, est le dynamisme total, universel ». Le terme *péricorèse* interroge, car il semble avoir des accointances avec l'obscur (*kekōrismenon*) d'Héraclite. Sur l'Internet, on trouve ceci : « la péricorèse suppose une précédence qui est d'abord et avant tout un céder d'avance. En Dieu, la hiérarchie (de *hiéros*, sacré) n'est en aucune façon domination et subordination, mais *espace* (*kebōra*) où chacun cède la place à l'autre dans une danse de joie... ». **Telle est la résolution.**

*Qu'arrive aux hommes tout ce qu'ils souhaitent
ne serait pas mieux*

Pour les existants que nous sommes, la condition universelle et nécessaire est le conflit. Et même si cette condition est pénible et fatigante, elle recèle une promesse de salut – le signe, l'espérance.

N'aspirant qu'à se reposer sur leurs parts mortelles, la plupart des hommes souhaitent néanmoins être affranchis du conflit. Mais qu'un tel souhait se réalisât ne serait pas mieux, car notre assujettissement serait alors irrémédiable.

*La maladie fait la santé agréable et bonne
la faim la satiété, la fatigue le repos.*

Dans le commentaire du fragment 108 j'ai relevé la primauté du négatif. C'est en effet la maladie qui permet d'apprécier la santé. De fait, si toute chose était d'emblée selon Un nous ne distinguerions ni la maladie ni la santé, ni quoi que ce soit. Dans ce contexte, cependant, la négativité n'est pas assimilable à la négation logique.

Ici s'impose une citation de Heidegger tirée de la "Lettre sur l'humanisme" in *Questions III et IV*, p. 121 : « En [l'Être] se cèle la provenance essentielle du néantiser. Ce qui néantise s'éclaircit comme ce qui a en lui le : ne... pas. On peut l'aborder dans le *non*. Le *ne-pas* ne provient aucunement du dire-non de la négation. [...] Tout non n'est que l'aveu du ne-pas, et tout aveu repose dans la reconnaissance. Celle-ci laisse venir à soi ce dont il s'agit. On croit qu'on ne peut nulle part trouver le néantiser dans l'étant lui-même. Cela est vrai tant qu'on cherche le néantiser comme quelque chose d'étant, comme une modalité de l'ordre de l'étant qui affecte l'étant. Mais, cherchant de la sorte, on ne cherche pas le néantiser. L'Être lui-même n'est pas une modalité de cet ordre qu'on puisse constater dans l'étant. Et pourtant l'Être est plus étant que tout étant ».

*Le bien-penser
est grand exploit
et Cela-qui-est-sage c'est
recueillir le vrai et agir suivant la nature
à l'écoute.*

La redondance n'est pas dans le style d'Héraclite. C'est pourquoi, contrairement à tous les exégètes, je retiens une interprétation marquant l'opposition entre le *bien-penser* et *Cela-qui-est-sage* (la sagesse), opposition typique chez l'Éphésien.

Le *bien-penser* (*sô-phronein*) rappelle le soufflet (*phrèn*) du fragment 104. Cette qualification comporte une connotation péjorative comme celle que l'on discerne encore dans l'expression *des milieux bien pensants*. Conforme à l'ordre établi, le *bien-penser* est rapporté aux valeurs de la foule. C'est à ce titre qu'il est reconnu comme une excellence et qualifié de *grand exploit*.

Cela-qui-est-sage [*sophiè*] est chose bien différente : c'est recueillir (en paroles et en actes) [*legein*] le vrai [*alèthéia*] en prêtant attention à l'ordre naturel [*phusis*]. Cette brève description conjoint quatre mots singulièrement denses de l'ancienne langue grecque, chacun faisant signe vers la transcendance. Et *Cela-qui-est-sage* se prévaut de la simplicité (naturelle) plutôt que de l'exploit, car, comme le dit Nietzsche dans son *Zarathoustra*, « les pensées qui mènent le monde s'avancent sur des pattes de colombes ». On peut en effet traduire (*alèthéia*) simplement par : *les choses telles qu'elles sont* – il s'agit d'une guise rappelant l'*ainséité* orientale.

Tao 20 *L'homme de la foule est éclairé ;
moi seul suis plongé dans la pénombre.
L'homme de la foule est précis, perspicace ;
seul je suis replié sur moi-même, mouvant comme la mer.*

La faculté de penser est universelle.

Tous les hommes possèdent la faculté de penser (*phronein*). Mais tous aussi peuvent user de cette capacité ou pour *bien-penser* ou pour connaître vraiment (cf. le fragment 116).

*Pour parler en connaissance de cause
il faut s'appuyer sur ce qui est commun à tout
comme la cité sur la loi
et bien plus fermement encore
car toutes elles sont nourries, les lois humaines
par une seule, la loi divine
car elle domine autant qu'elle veut
elle suffit en tout et sublime tout.*

La connaissance émane de la pensée (*nòus*), qui est une disposition de l'âme. Et l'âme est entée sur le conflit, mesure (loi) de tout ce qui existe. Comme situation critique, question, (*Questè*), le conflit est également un motif (une *aspiration*) tendant à sa propre résolution.

Par sa matière (le *fait* de ce motif) et par sa forme (le *même* de toute chose), le conflit sous-tend *la méthode*.

La connaissance n'est rien d'autre que *la méthode critique* : son motif est le conflit (la situation *ex-sistante*, le duel, le *non-Un*), sa raison est le *même*, son moyen est le tout et sa fin est le Logos (*tout-Un*).

*Il est de l'âme
le Logos qui s'accroît de lui-même.*

L'âme (Air, le souffle ardent) est le pôle du conflit tourné vers Feu. Dans cette perspective, l'âme *fait signe vers...* une mesure selon Un. Une telle mesure est Libre (essentiellement ouverte), puisque Un n'est pas assujéti au principe déterminant universel, c'est-à-dire au conflit. L'âme, toutefois, relève du conflit (symbolisé par l'élément Eau) : les âmes s'exhalent de l'humide {12}, de l'eau naît l'âme {76}. Cette exhalaison humide peut néanmoins être totalement purifiée. Parfaitement sèche, l'âme est alors pur éclat {118}.

La purification de l'âme est un processus méthodique s'opérant par et à travers le tout sous les auspices du signe (inhérent au conflit) et s'accomplissant par la reconnaissance de la séparation {108}. Le conflit est alors résolu. Cette résolution, pure spéculation critique (pur = feu), *équivaut* – comme Logos – *à un rapport déterminant selon Un*. Impliquant effectivement Tout, le Logos, de fait, conserve la capacité déterminante du conflit – à l'instar du feu, qui, « mêlé à des aromates, est nommé suivant le parfum de chacun » {67}. Par cette sublimation – où effectivité (Tout) et souveraineté (Un) se conjuguent –, la méthode (le *même*) devient une *raison suffisante*.

Le Logos (l'art de dire *Un-tout* comme *même* {50}) a donc même capacité (arbitraire !) que la mesure *in-différente* {41} – il n'a pas de termes {45} et s'accroît de lui-même – tout en préservant la détermination, à savoir le sens.

*De tous les hommes c'est la part
se connaître soi-même
et bien-penser.*

Comme dans les fragments 104 et 112 je retiens l'opposition entre le véritable savoir : *Cela-qui-est-sage* (la sagesse), se connaître soi-même, la résolution (de *l'ex-sistant*), d'une part ; la présomption, ou la confusion : le *bien-penser*, les valeurs de la foule, les cultes se célébrant dans l'impiété {14}), d'autre part.

La sagesse est accessible à chacun, puisque cette voie est *signalée* par le principe déterminant universel lui-même – le conflit comme *signe*. Mais les hommes ont aussi le choix de ne pas prêter attention au signe, de se laisser aller (dévaler le chemin) pour n'avoir point à s'obliger par l'écoute exigeante du Logos (chemin vers le haut).

La maxime ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ (connais-toi toi-même) était gravée dans le marbre à l'entrée du temple de Delphes, dédié à Apollon. Dieu solaire, Apollon figure symboliquement la connaissance selon Un (Feu). Bien qu'elle implique le tout (l'ensemble du particulier), cette sagesse ne peut être recueillie dans le registre du particulier²¹. C'est pourquoi « le maître dont l'oracle est celui de Delphes ni ne dit ni ne cache » rien en particulier {93}. Il fait néanmoins signe ; et ce signe n'est autre qu'un renvoi à notre propre situation (à *l'ex-sistence*). Se connaître soi-même, c'est donc *être résolu*.

*Tao 33 Celui qui connaît les hommes est averti ;
celui qui se connaît soi-même est réellement éclairé.*

²¹ L'ensemble du particulier est une singularité. De fait, le tout conséquent n'a pas de pluriel (s'il y a plusieurs *tout*, aucun n'est le tout). L'*effectivité* de l'universel relève donc bien d'une connaissance selon Un.

*L'homme quand il est ivre
semble conduit par un jeune enfant
titubant, ne voyant pas où il va
il a l'âme humide.*

C'est le manque d'assurance et la confusion d'une mesure non maîtresse d'elle-même qui sont ici évoqués. L'image de l'enfant titubant (ou celle du marmot {79}) n'a pas les mêmes connotations que celle de l'enfant jouant {52}. Dans un cas, c'est l'absence de maîtrise qui est illustrée ; dans l'autre, c'est la liberté dans l'action.

*Éclat parfait que celui de l'âme sèche
la plus sage et la meilleure.*

L'éclat marque la soudaineté, la pureté, et aussi – tel l'éclair – la force impérieuse et irréfutable, toutes qualités renvoyant au feu. L'éclat parfait irradie jusqu'à sa source, (l'*Alpha*), et jusqu'à sa fin, (l'*Omega*).

Naissant d'Eau, l'âme s'exhale de l'humide. L'âme sèche est donc le *résultat* d'un assèchement (*pyr-ification*) – la perfection du processus est la condition de l'éclat. Hegel avait raison : le vrai est bien le tout, puisque le tout implique la perfection.

L'humain est son propre démon.

Les démons sont censés représenter des puissances occultes influant sur notre destinée. Dans le monde antique les démons n'avaient pas la mauvaise réputation que la croyance en l'unicité divine et un manichéisme de mauvais aloi leur ont progressivement conférée. Pour les Anciens les démons étaient des messagers espiègles – sinon malins – personnifiant les décrets divins, fastes ou néfastes.

Héraclite était sans doute opposé aux croyances et aux rites populaires, qui tendaient à séparer de plus en plus le monde des dieux de celui des hommes. Aspirant à dire *Un-tout* comme *même*, le philosophe, en effet, ne peut intégrer une telle vision du monde sans ruiner son projet. Pour lui, la dimension divine est immanente à la condition humaine.

Ce n'est donc pas en invoquant les dieux mais bien en se connaissant soi-même que l'on sera sauvé. À cet effet mieux vaut reconnaître que l'on est son propre démon – prêter attention au signe inhérent à l'*ex-sistence* – plutôt que d'« adresser des prières à ces statues comme quelqu'un qui parlerait à des maisons » {5}.

*Ĝītā 10/38 Je suis le sceptre des rois, la stratégie des ambitieux,
et, des mystères, je suis le silence.
Je suis la connaissance de ceux qui la possèdent.*

Confins de l'aube et du soir
l'Ourse
et en face de l'Ourse
l'apogée du lumineux Zeus.

L'Ourse figure les étoiles du cercle polaire arctique qui, en raison de l'inclinaison et du mouvement de la terre, ne s'abaissent jamais sous l'horizon. Les seuls astres perpétuellement présents sous la voûte céleste évoquent donc Un, *ce qui – n'ayant jamais décliné – ne peut être sous-jacent* {16}.

Dans sa course quotidienne le soleil point à l'est, culmine face au nord (en face de l'Ourse) et sombre à l'ouest. Symbole du Logos, le soleil relève de l'ordre déterminé, soit des choses duelles. Il est naturel qu'il en soit ainsi, puisque l'expression du rapport selon Un requiert le conflit – comme signe.

Le soleil atteint son apogée (il est au plus haut dans sa course diurne) lorsqu'il se trouve en face de l'Ourse – le préfixe [*apo-*] indique une distance extrême, un lieu sans au-delà, et d'où, par conséquent, tout est renvoyé – ou plutôt réfléchi. Ce face à face du principe déterminant universel (le soleil) et du signe selon Un (l'Ourse) figure donc le *tout-Un*, à savoir le Logos, en vertu duquel tout est essentiellement résolu.

Dès lors et quoiqu'il partage la condition des choses existantes – il apparaît et disparaît –, le principe universel transcendé (le lumineux Zeus) brille d'un éclat si parfait qu'il illumine le terme ultime.

Oui, méditons sur ces vastes obscurités. La rêverie est un regard qui a cette propriété de tant regarder l'ombre qu'il en fait sortir la clarté.

Victor Hugo

*Il serait à propos
 pour les hommes d'Éphèse
 de s'occire les uns les autres
 autant qu'ils sont
 et qu'aux enfants ils laissent la cité
 eux qui ont chassé Hermodore
 celui d'entre eux qui était le plus capable
 en disant
 que parmi nous
 pas un seul ne soit le plus capable
 s'il est quelqu'un de tel
 que ce soit ailleurs et parmi d'autres.*

Héraclite oppose fréquemment le singulier au nombre : « un seul vaut pour moi une myriade si c'est le meilleur » {49} ; « ils prennent une chose contre toutes, les meilleurs » {29} ; la foule ne sait pas que « la masse est confuse et le petit nombre distingué » {104}.

Contemporain d'Héraclite, Hermodore aurait été banni par crainte que ses capacités et ses initiatives constituassent le terreau d'une tyrannie. Mais le philosophe n'a cure des motifs particuliers : pour lui, ce qui est à récuser c'est moins tel individu, telle croyance ou tel système politique que la présomption et la confusion. Comme Bias {39}, Hermodore exemplifie des valeurs opposées à celles de la foule, et qui, par cela déjà, signalent une autre perspective.

De nos jours, on parle à tort et à travers de *l'intellectuel engagé*. Or l'intellectuel conséquemment engagé se consacre surtout à la connaissance. Car seule la connaissance libère effectivement.

Controverse.

Ce mot est tiré de la *Suda* (lexique byzantin du 10^e siècle de notre ère). La *Suda* explique que, pour Héraclite, (*anchibasiè*) signifie *contestation* (*amphisbasiè*). Sachant que (*basiè*) qualifie le fait d'aller ensemble, de se côtoyer, Héraclite a vraisemblablement forgé un néologisme pour montrer que l'opposé : (*amphi*), de part et d'autre, implique aussi un rapprochement – (*anchi*) suggérant notamment la rencontre. La traduction de (*anchibasiè*) par *controverse* veut également rappeler que la dualité est le moyen de l'Unité.²²

Le philosophe doit donc être *versé dans l'opposition* comme un commerçant avisé est versé dans les affaires. Le versant montagneux fait face à son point cardinal. Quant au versant fluvial, il est, comme dit poétiquement Valéry :

docile à ces pentes qui rendent
aux profondeurs des bleus bassins
les ruisseaux qui des cieux descendent.

Dès lors que le conflit (père et roi de toute chose) est aussi bien signe selon Un, c'est en tant qu'il est *versé contre soi* qu'il signale la résolution. C'est pourquoi il importe, en effet, que les philosophes s'y connaissent en matière de controverse.

²² Si la sagesse de l'Orient semble prôner l'*extinction* de la dualité (représentée par le Moi), la philosophie vise plutôt la *transcendance*.

La nature s'épanouit dans le retrait.

Pris à la lettre le texte d'Héraclite dit : *la nature aime se cacher*. Mais en grec le mot *nature* (*phusis*) évoque une dynamique ; la proposition forme donc une unité et qualifie le mode de l'apparaître en général. C'est pourquoi il faut se garder de particulariser les termes de cette sentence : la nature comme telle n'aime pas le retrait comme tel. La (*phusis*), c'est tout ce qui s'offre spontanément à la perception sensible et intelligible. Cet épanouissement exprime à la fois l'offrande (l'amour) et son mode (le retrait).

Le retrait est donc la forme sous laquelle la nature se présente. Mais cette présentation n'est pas retrait ; elle est *présence par le retrait*, c'est-à-dire résolution de l'*ex-sistence*, Logos (plutôt que Un) – il y a du *néгатif* là-dessous, au sens d'une pure et simple ouverture (*pur = Feu = Un*).

Résultat d'une réflexion suivant le signe (inhérent au conflit), le Logos ne *dé-cèle* pas Un, car le non celé (*aléthéia*) n'est pas décelable {18}. Rapporté au signe, le Logos dit néanmoins le tout en accord avec la mesure selon Un.

La philosophie n'exhibe donc pas Un comme l'on tire un lapin d'un chapeau. Elle fonde la connaissance sur le mode essentiel de l'être au monde (*la présence par le retrait*), c'est-à-dire sur « la reconnaissance que Un est séparé de tout » {108}. On pourrait nommer *Extase*, voire *Nessence* ce pur ravissement.

Gîtā 7/25 *Je ne suis pour personne visible, ma propre création me cache.
Ainsi abusé, le monde ne voit pas
que je suis au-delà de l'espace et du temps.*

*De choses jetées au hasard
le plus bel ordre
l'univers.*

L'ordre constitué par des choses jetées au hasard est arbitraire. Ainsi, Héraclite prétend non seulement que l'arbitraire est le plus bel ordre, mais encore qu'il sous-tend l'univers lui-même (le *kosmos*). On pourrait en conclure – improprement – que l'arbitraire exprime *le sens de Un*.

Remarquons que l'arbitraire ne peut être réduit à aucune chose particulière et que son harmonie est non apparente {54}. Selon le fragment 41, c'est une mesure de cette sorte (*in-différente*) qui gouverne toute chose par et à travers le tout. L'arbitraire est indécélable {18}, aucun chemin n'y mène et il est sans termes {45}. Il s'amuse comme un enfant {52}, éclate comme la foudre {64}, et, se transformant il se repose {84a}. Fléau divin et Feu, l'arbitraire est Justice (*Dikè*). Survenant, il emporte tout {66} et retient rien {A.6}, car, pour une telle mesure, toutes choses sont belles, et bonnes, et justes {102}.

Accueillant à l'*ob-posé*, l'arbitraire soutient tout {8}. Il se retire cependant devant chaque chose déterminée, soit devant tout ce qui *ex-siste* {108, 123}. Nonobstant, l'arbitraire ne peut être nommé qu'en vertu des déterminations, à savoir de « ces choses-là » {23}. Et s'il peut être ainsi nommé, il n'admet pas et admet ce nom {32}.

(Méditer, dans ce contexte, la citation de Mallarmé, p. 22).

Gītā 10/36 *Des jeux, je suis les dés, et, des puissants, je suis l'éclat.
Je suis la victoire, je suis la détermination,
je suis l'être de tous les êtres.*

Le cycéon lui-même se désagrège quand on l'agite.

Le cycéon était un breuvage fait de vin, de farine d'orge et de fromage, parfois additionné de miel. Son nom vient du verbe *remuer*, ou *agiter*. Si le cycéon n'est pas agité les parties solides précipitent et deux états, homogènes mais opposés, se forment peu à peu. Pour rendre le breuvage à son office, à son unité et à son nom, il faut l'agiter vigoureusement.

Sachant que le cycéon était consommé plus particulièrement lors de cérémonies religieuses, le philosophe se sert de cette image pour montrer que la maîtrise (la mesure divine) implique la dualité, et qu'elle s'autorise des moyens mêmes usités par les hommes pour célébrer les dieux – et donc, à la fois, leur propre assujettissement.

125a

*Que la richesse ne vous fasse point défaut
Éphésiens
afin que votre misère s'exprime pleinement.*

À l'époque d'Héraclite déjà la cité d'Éphèse était famée pour sa richesse. En témoignait notamment le splendide temple d'Artémis, qui, par la suite, fut compté parmi les sept merveilles du monde.

Pourquoi accumuler les biens matériels, sinon pour faire face à d'impérieux besoins ? À l'inverse, qui vit dans la plénitude n'a aucun besoin ; et l'on peut puiser autant qu'on veut dans cette satiété : jamais la source ne tarit.

Tao 33 Celui qui sait se suffire est riche.

Les choses froides deviennent ardentes

*l'ardent se glace
l'humide se dessèche
l'aridité devient nuée.*

Héraclite, prétend le citateur, passait pour très fort du fait de l'obscurité de son discours. Et il cite en exemple ce fragment, qui est souvent traduit simplement comme suit : « les choses froides se réchauffent, le chaud se refroidit, l'humide s'assèche, le sec devient humide ».

Il n'est pas impossible que, face à l'incompréhension tenace de ses contemporains, Héraclite ait composé – par ironie – un texte accessible à la multitude. De fait, ce fragment sibyllin recèle rien moins que le cycle du Logos tel qu'il est explicité par le fragment 31 – les 4 éléments étant ramenés à leurs principes.

Dans le *Dictionnaire des symboles* on apprend en effet ceci à propos des éléments : « La prise en compte des éléments comme symboles relie l'astrologie à la doctrine antique des grands philosophes [...] Chaque élément est issu de la combinaison de deux principes primordiaux : l'Eau procède du froid et de l'humide, l'Air de l'humide et du chaud, le Feu du chaud et du sec, la Terre du sec et du froid. »

Chez Héraclite, les rapports et la combinaison des éléments et de leurs principes jouaient le rôle d'une véritable logique, encore non formalisée.

Pour d'autres développements sur ce thème, je renvoie le lecteur au chapitre consacré aux 4 éléments.

En fait
Orion est bien nommée suivant les hebdomadés
rassemblée selon la lune
mais dispersée selon les Ourses
signes de l'immortelle mémoire.

Les hebdomadés font référence au nombre sept, symbole d'une totalité accomplie et chiffre d'Apollon – dont la lyre était tendue de sept cordes et dont les cérémonies se célébraient le 7^{ème} jour du mois. À cet ensemble appartiennent également la lune et les Ourses. La lune présente en effet quatre phases de sept jours, qui, à l'époque, servaient à mesurer le temps (mois lunaires, dont nos semaines sont un vestige). Chacune des Ourses compte aussi sept étoiles bien visibles. Dans le cas de la lune, mesure du temps et du changement, l'hebdomade est rassemblée en un seul astre, alors qu'elle est dispersée en deux fois sept étoiles dans les Ourses, symbole de Un {120}. Une fois de plus Héraclite illustre le thème de l'harmonie controversée.

La constellation d'Orion – l'une des plus majestueuses du ciel – comporte de nombreuses étoiles, mais sa forme est esquissée par sept astres principaux : quatre étoiles (dont Bételgeuse et Rigel) figurent la tunique (ou les épaules et les jambes) du Chasseur, trois autres, en biais, suggèrent le baudrier. Dans l'hémisphère nord, Orion, située sur le méridien céleste, est visible durant sept mois (d'octobre à avril) . Elle réunit ainsi les caractéristiques de l'hebdomade rassemblée qu'est la lune (avec ses phases de croissance et de décroissance), et celles des hebdomadés dispersées que sont les Ourses (avec la composition de ses étoiles).

Selon la légende, Orion, le chasseur géant, aurait tenté de séduire Artémis, déesse de la lune et de la chasse. Craignant pour la virginité de sa sœur, Apollon envoya un scorpion attaquer Orion. Piqué au talon, celui-ci mourut, et Artémis le plaça au ciel – où il est éternellement poursuivi (à bonne distance) par le Scorpion.

La légende des deux Ourses implique également *la Sagittaire à l'arc d'or*. Artémis (déesse-lune) et Apollon (dieu-soleil) sont jumeaux. Leur attribut commun est l'arc (instrument dont la portée et l'effet dépendent autant de la visée à distance que de sa propre concentration), tandis que la protection de la vie (notamment sauvage) et celle des arts (inspirés par les Muses) constituent leurs domaines respectifs. Héraclite était sans doute particulièrement attaché à ces deux divinités, puisqu'il aurait déposé son livre dans le temple d'Artémis et que, dans les fragments, il évoque plusieurs fois Apollon – « le maître dont l'oracle est celui de Delphes » {93}, surnommé aussi *l'Archer à l'arc d'argent*.

On voit donc comment Orion conjugue les figures septénaires. Symbolisant la perfection de l'*Un-tout* (le Logos), ces figures sont en effet rassemblées selon le divers (comme tout) et dispersées selon Un (comme séparées). C'est ainsi qu'elles signalent le *non-oubli* (*alêthéia*), « ce qui jamais ne disparaît » {16}, à l'instar de l'immortelle Mémoire – la mère des Muses, que le livre d'Héraclite célébrait peut-être par son titre.

*Ils adressent des prières aux statues des dieux
qui n'entendent pas comme eux entendent
qui n'exaucent pas
tout comme ils ne demandent pas.*

Pour Héraclite, le divin ressortit à l'harmonie non apparente (selon Un). Mais la plupart des hommes se figurent les dieux à leur image, à partir de leur propre condition limitée, c'est-à-dire comme des entités déterminées, ou *ex-sistantes*. N'est-ce pas « dans l'impiété que l'on s'initie aux mystères pratiqués chez les hommes » {14} ?

Si les dieux n'entendent pas comme les hommes entendent, s'ils n'exaucent ni ne demandent rien, c'est parce que, parfaite (ou plénitude), la mesure selon Un est toujours déjà satisfaite.

Gītā 4/12 *Ceux qui visent au succès de leurs actes sacrifient ici-bas aux dieux.
Rapide en effet dans le monde des hommes est le succès né de l'action.*

*Pythagore fils de Mnésarque
pratiqua l'enquête scientifique plus qu'aucun autre homme
et ayant choisi, il a composé ces œuvres variées
sagesse particulière, compilation savante, artifice.*

L'œuvre pythagoricienne est placée sous le signe du nombre, du rapport quantitatif, de la combinaison d'éléments particuliers (on attribue à Pythagore la formule : *tout est nombre*). Mais la véritable sagesse (*Cela-qui-est-sage*) sublime le particulier – dont le nombre est la raison.

*Il ne convient pas de faire rire
au point de devenir soi-même risible.*

Faire rire est une façon de plaire, un moyen rhétorique pour susciter la sympathie et l'adhésion d'un large public. L'obscurité légendaire d'Héraclite n'était certes pas faite pour plaire, car l'on n'apprécie guère ce que l'on ne comprend pas bien. Mais pour le philosophe, le succès mondain importe moins que le recueillement autour du Logos.

Toute pensée profonde et originale est difficile. Or le Logos est si profond qu'on n'en saurait découvrir les termes... {45}.

Aujourd'hui, plutôt que [ou en plus de] l'ostentation, c'est la vulgarisation du savoir que l'on pourrait incriminer : il ne convient pas de simplifier les choses au point de les rendre simplistes.

Les honneurs asservissent dieux et hommes.

Pour les contemporains d'Héraclite le panthéon est celui d'Homère et d'Hésiode, notamment. Les rapports des dieux entre eux et avec les hommes y sont régis selon un ordre de préséance strict, fixant aussi bien la puissance que la dignité.

Sachant dire *Un-tout* comme *même*, le philosophe sait que les honneurs rendus aux dieux ne font qu'abaisser les hommes, et, à travers eux, ceux qu'ils louent.

*Les âmes mortes au combat
sont plus pures que celles mortes de maladies.*

Dans le feu de la bataille c'est pleine d'ardeur que, le cas échéant, l'âme transite vers la mort. Mais c'est dans la componction et la résignation que les malades sont emportés.

Héraclite n'est ni un politique ni un moraliste : il n'a cure des valeurs particulières reconnues par la foule. Ce qu'il évoque ici, à travers l'ardeur du guerrier et la langueur du malade, c'est la résolution de l'âme sèche et la confusion de l'âme humide.

La destinée est en tout point fixée par la fatalité.

Le contexte est le suivant : Stobée (le citateur) évoque la conception d'Héraclite pour qui, dit-il, l'essence de la destinée est une raison transcendante. Tout se produit selon cette raison, qui est la même chose que la fatalité. « Du moins [Héraclite] écrit-il : car en effet, la destinée l'est totalement [fatale]. »

Si la citation proprement dite appelle une prémisse, celle-ci est remplacée par la glose de Stobée, qui, du reste, est assez pertinente. Chez Héraclite, en effet, la destinée est une mesure selon Un. C'est pourquoi elle est à la fois libre (*comme un enfant jouant* {52}) et indifférente (fatale).

Tout cède et rien tient.

La plupart des exégètes qui retiennent ce fragment traduisent : *tout cède et rien ne tient bon*, et interprètent dans le sens de *tout s'écoule* (*panta rhei*), formule qui, selon eux, résumerait la doctrine d'Héraclite – les mêmes, pourtant, affirment généralement la primauté de l'élément Feu !

Chez Héraclite, le principe fondamental est moins mouvement ou flux que tension et duel : « conflit de toutes choses est le père... » {53}, « l'opposé se soutient » {8}, « ils ne comprennent pas comment ce qui par soi diffère est dit en accord ... » {51}, etc. C'est pourquoi il est erroné d'assimiler la perspective de l'Éphésien à une dialectique. Le chemin suivi par le premier philosophe relève plutôt d'une méthode analytique – fondée sur le *même* (ou le commun). Et la raison du *même* c'est le conflit (*l'ex-sistence*), symbolisé par l'élément Eau.

Dans ce fragment très *héraclitéen*, les propositions, les sujets et les verbes sont à la fois opposés et conjoints. Le fragment, en effet, célèbre l'harmonie controversée à la façon d'Héraclite, soit d'une façon où la concision le dispute à l'ampleur et à la profondeur.

Tout cède parce que le conflit s'écarte de soi-même en vertu de sa propre loi (*l'hors-de-soi*). *Rien*, c'est ce qui est opposé à tout, ou ce qui est séparé de tout : c'est Un. Or seul un rapport selon Un tient vraiment dès lors que, rapportées à cette mesure, toutes choses se produisent et évoluent en reposant dans l'indifférence {84a}.

Gītā 2/46 *Quand tout est inondé, un puits a autant d'intérêt
que tous les Veda en ont pour un Brahmane, quand il sait voir.*

²³ L'authenticité des fragments précédés de la lettre A est jugée moins évidente que celle des autres fragments – tous précédés de B, lettre non rappelée ici.

A. 23

*... des garants non dignes de foi
de choses controversées.*

Classée parmi les fragments douteux, cette proposition a une *allure héraclitienne*. Les garants non dignes de foi rappellent en effet « la réputation décidant de ce qu'il faut garder » {28}. Quant aux choses controversées, c'est aussi bien l'ensemble des choses *ex-sistantes* que le Logos.

Ne percevant pas le signe selon Un qui se manifeste au cœur même de la controverse, la plupart des hommes ne font que perpétuer leur condition mortelle (la sujétion au conflit). « Et ils laissent derrière eux des rejetons, parts mortelles vivaces... » {20}.

Logos

Au commencement était le Verbe

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος (En *arkhè èn ó Logos*)

« Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Toutes choses ont été faites avec lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. Ce qui a été fait en lui était vie, et la vie était la lumière des hommes ; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reçue ».

Hormis l'identité du Verbe et de Dieu, ce qui interpelle, dans le superbe prologue de l'Évangile de saint Jean, c'est le rapport au *fait*. Pourquoi cette insistance sur l'*être-fait*, sinon parce qu'il s'agit du *topos* même (*khôra*) ? Tout fait se suffit de lui-même (on parle de *l'arbitraire du fait*). Mais le Verbe est la raison du sens, et le sens est non arbitraire par définition. Si l'on assimile Dieu à Un – qui « toujours était, est et sera » {30} – et le Verbe au tout (à tout ce qui a été fait), la part entre Dieu et le Verbe implique la séparation dès le commencement.

La reconnaissance de la séparation {108} conjugue ce que « nul, ni dieu ni homme, n'a fait » {30} avec tout ce qui a été fait. Ce conjugué est *le fait* même du Verbe – comme l'effectivité était *la vie* du concept pour Hegel –, et ce fait est le Logos (*tout-Un*) pour les hommes ; et le Logos transcende jusqu'à la mort, et les mortels ne l'ont pas écouté.

Logos

Le Logos est le terme et le thème principal chez Héraclite. Il n'est nullement question de religion, de politique ou de physique chez l'Éphésien, et s'il évoque parfois ces domaines c'est toujours à titre d'illustration. Pour Héraclite le Logos EST la philosophie.

Heidegger a consacré quelques belles pages à l'étymologie du mot *logos*, issu du verbe (*legein*) et dont la signification habituelle est *dire*. Mais qu'est-ce que *dire* ? C'est le Verbe qui était au commencement. Dieu dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut. Ce verbe créateur traduirait donc la puissance divine ? C'est sans doute pour cela qu'il désigne aussi le recueillement, soit l'acte de rassembler les choses par un lien célébrant la diversité dans l'unité. Les vocables *symbole*, *religion*, *yoga* et *Logos* ont peu ou prou le même sens.

Le mot lui-même est utilisé assez peu fréquemment (une dizaine de fois dans les fragments qui nous sont parvenus), mais le Logos est souvent évoqué indirectement. Dans la vision d'Héraclite, on doit mettre en évidence les cinq termes suivants :

- Un
- le tout
- le conflit
- la confusion (le mode de penser de la foule)
- le *même* (ou le commun).

Les quatre premiers termes sont symbolisés par les 4 éléments, soit respectivement : Feu, Air, Eau et Terre. Quant au *même*, il s'agit d'un simple moyen (chemin), qui n'ajoute ni ne retranche rien et est donc pur rythme, mesure, méthode. Le Logos dit le conjugué de ces cinq termes comme... quintessence.

Même s'il suppose la loi divine (la mesure essentielle), le Logos d'Héraclite se veut moins religieux que philosophique. Et la philosophie n'est pas tributaire de la foi, mais bien de la *Question*. Pour le philosophe, en effet, l'écueil principal est le présupposé (*l'a priori* dogmatique). Or la foi présuppose l'objet de sa croyance. Si la philosophie est l'obligée de la Question, c'est parce que celle-ci est un simple fait : avec l'homme, ça questionne, qu'on le veuille ou non.

Prétendant revenir à la chose même – à la (*phusis*) aurait dit Héraclite –, Heidegger (après Leibniz) formule comme suit la question fondamentale : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » On voit bien que le *il y a quelque chose* est présupposé. Or, cet *a priori* ruine d'emblée la cohérence du programme, puisqu'il se pourrait que la réponse (la vérité ?) ne soit pas quelque chose – ni même rien... Le philosophe doit donc fonder son programme sur la Question en tant que simple *fait*. Il ne peut même pas dire : il y a la Question, et orienter sa recherche sur cette *chose*. En tant que situation questionnante, l'homme est lui-même le programme. *Connais-toi toi-même*.

Écouter le Logos c'est s'en remettre entièrement à la Question. Ainsi conçue, la philosophie est *une pure critique*. La critique ne cherche ni l'Être ni quoi que ce soit. Elle ne prétend pas non plus fonder l'étant. La critique est *la Question en acte*. La Question semble viser sa résolution, mais cette visée ne peut être posée *a priori*. Si résolution il y a, la critique l'expérimentera comme un changement radical de situation, puisque son motif aurait alors disparu.

Aussi incroyable que cela paraisse, Héraclite semble être le seul philosophe à avoir tenu la gageure de la philosophie. En 1958, commentant l'élection du général de Gaulle à la présidence de la République, André Malraux a eu cette formule : « Le premier des Français est désormais le premier en France. » Si Héraclite a bien tenu la gageure de la philosophie (c'est ce que je vais tenter de montrer dans les pages qui suivent), je pourrai alors, paraphrasant Malraux, lui rendre ce bel hommage : le premier des philosophes reste le premier en philosophie.

Le chemin d'Héraclite

Dans le commentaire du fragment 41 j'ai prétendu que les fragments 1, 41, 50, 53 et 108 d'Héraclite pouvaient être qualifiés d'*architectoniques*, entendant par là qu'ils sont indispensables à la compréhension du *système* du philosophe ionien. Rappelons donc ces sentences (pour le fragment 1, seul le début est repris) :

1. *En vérité, de ce Logos qui est, toujours les hommes restent incapables, avant de l'avoir écouté comme une fois qu'ils l'ont écouté. Car bien que tout arrive conformément à ce Logos...*

41. *Un, Cela-qui-est-sage : savoir qu'une mesure in-différente gouverne toute chose par et à travers le tout.*

50. *Pour qui écoute, non pas moi mais le Logos, Cela-qui-est-sage c'est : l'art de dire Un-tout comme même.*

53. *Conflit de toutes choses est le père, de toutes le roi. Et dans les unes il figure des dieux, dans les autres, des hommes ; des uns il fait des sujets, des autres, des êtres libres.*

108. *De tous ceux dont j'ai écouté les discours, pas un ne parvient à ce point : reconnaître que Cela-qui-est-sage est séparé de tout.*

Ce n'est sans doute pas seulement par choix que ces cinq fragments mentionnent le *tout*, car le tout est le maître mot de la philosophie. D'aucuns auront peut-être sourcillé en remarquant que j'ai parlé du *système* d'Héraclite, ce concept apparaissant aujourd'hui comme trop fermé. Mais si la philosophie est tributaire du tout, et si le tout n'est pas simplement une collection de choses particulières (une classe), alors la philosophie est nécessairement systématique – ou structurelle. Hegel est l'apôtre moderne de la philosophie systématique ; et c'est lui, sans doute, qui est le plus proche d'Héraclite. Citons le philosophe allemand : « Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant elle-même par son développement. Il faut dire de l'absolu qu'il est *résultat*, que c'est à *la fin* seulement qu'il est ce qu'il est en vérité. » Et quelques

pages plus loin : « Le vrai est effectif uniquement comme système. »²⁴ Les mots soulignés (par Hegel) sont révélateurs : le tout, en effet, est garant de la *perfection critique*. On ne peut donc dire la Question résolue qu'après en avoir fait le tour (cf. {118}). Comme nous le verrons, le rôle structurel du tout est rien moins que décisif.

Je dois maintenant rappeler brièvement le chemin (la méthode) d'Héraclite, balisé par le *même*. Le *même* (ou le commun) est le terme qui apparaît le plus fréquemment dans les fragments. Si l'on ajoute qu'aussi bien le tout que Un impliquent le *même* par définition, cette forme sous-tend la majorité des sentences de l'Éphésien. Ce constat suffit à réfuter l'hypothèse que le système d'Héraclite relèverait de la dialectique – le *même* étant la forme analytique par excellence.

Bien qu'il soit la clé de la philosophie, le tout n'est pas premier, puisque, comme le rappelle Hegel, il est résultat : c'est à la fin seulement qu'il est vraiment. Ce qui est premier c'est le *fait questionnant* (la Question comme fait), qu'Héraclite nomme *conflit* (*polemos*). Et c'est par la reconnaissance méthodique (selon le *même*) de l'universalité de ce fait que la critique atteste valablement le tout. C'est ainsi que l'âme (Air, le souffle ardent) purifie Eau (le conflit) d'où elle s'exhale – rappelons que le symbolisme des 4 éléments tient lieu de logique chez l'Éphésien.

Au fragment 53 Héraclite proclame : « Conflit de toutes choses est le père, de toutes le roi. » Le conflit (le duel) est donc le principe déterminant universel, ce qui fonde et régit tout. Il est sans doute plus parlant aujourd'hui de nommer ce principe *existence* (ou *ex-sistence*, si l'on veut souligner la tension inhérente à ce concept). De fait nous comprenons plus aisément que l'existence est le principe de tout ce qui existe, et nous saisirons mieux aussi la singularité du conflit chez Héraclite. Le conflit, en effet, n'oppose pas deux particuliers : il est intrinsèquement duel et signale ainsi la problématique essentielle de la condition humaine.

²⁴ Hegel, *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, p. 51.

C'est donc au titre de *fait* – ou de situation – *critique* (aspiration, tension, *Queste*) que le conflit est principe universel.

Quant au Logos, Héraclite indique lui-même ce dont il s'agit : c'est « l'art de dire *Un-tout* comme *même* » {50}. « Dire comme même » traduit le grec (*ômologeîn*). Il s'agit donc, en quelque sorte, d'homologuer (de valider) le rapport *Un-tout*. Mais pour cela il faut d'abord tenter de comprendre ce que l'Éphésien entend par Un. Or, avec Un (Feu), les choses se font plus ardues...

Un est opposé à ce qui est duel, c'est-à-dire au conflit. Par conséquent Un n'*ex-siste* pas ! Comme le souligne le fragment 30, Un est pure *in-sistance* rythmée : « Feu toujours vivant, s'allumant en mesure, s'éteignant en mesure. » Un serait-il donc LA mesure ? Quoi qu'il en soit, Un et le *même* semblent compatibles, puisque : « Cet univers, le même de toute chose, nul, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais toujours il était, il est et il sera... » {30}. De fait, le *même* ne sanctionne rien d'autre que l'universelle présence du conflit – soit le motif du tout. Et l'effectivité du tout implique Un (s'il y avait plusieurs (*tout*) aucun ne serait le tout. On ajoutera que si Un est opposé au conflit, cette controverse est, par là même, rapportée au principe déterminant universel. Il y a donc bien un rapport entre Un et le conflit, mais ce rapport est singulier. Avec Héraclite, nous dirons que le conflit *signale* Un sans le déterminer comme un particulier. Rendant l'oracle selon Un, le dieu *ni ne dit ni ne cache* (aucun particulier) ; *il fait signe* {93}.

Essayons de préciser encore ce qu'Héraclite entend par Un. Le fragment 41 parle d'une mesure *in-différente* (quelle qu'elle soit). Mais la dualité est la condition de toute détermination. Par conséquent Un – qui n'est pas duel – est indéterminé. Malgré notre tendance presque irrépessible à conférer un sens particulier à chaque mot, mieux vaut, ici, revêtir une étole sacerdotale plutôt que de s'échiner à définir l'indéterminé. Ce signe sacré favorisera peut-être une disposition d'esprit mieux accordée à la singularité de l'enjeu philosophique.

L'essentielle *in-différence* (la mesure quelconque) évoquée dans le fragment 41 est logique, et non pas morale : c'est une pure

ouverture, un simple accueil, une ronde de reconnaissance faisant place à ce qui est, quoi que cela soit (cf. la note p. 105). Cette mesure, dit Héraclite, « gouverne toute chose par et à travers le tout » {41}. Pour une telle mesure « belles sont toutes choses, et bonnes, et justes » {102}. Son critère est donc bien Un. Quant au tout, il s'agit de l'ensemble des choses particulières, de tout ce qui est déterminé en vertu du conflit, soit de tout ce qui existe. Et le Logos homologue *Un-tout* (Tout) en le rapportant à l'essentielle *in-différence*. Ce faisant le Logos n'annule pas la différence ; il l'exalte plutôt, car c'est par et à travers l'univers déterminé (le tout) qu'il dit Un.

Rappelons ici le fameux fragment 108 : « De tous ceux dont j'ai écouté les discours, pas un ne parvient à ce point : reconnaître que *Cela-qui-est-sage* est séparé de tout. » L'art de dire *Un-tout* comme *même* {50} reviendrait donc à reconnaître que Un est séparé de tout. Mais comment comprendre cela ?

La reconnaissance implique le *même*, lequel sous-tend ainsi tout jugement. Ce qui est séparé du *tout-selon-le-même* (soit de tout ce qui existe) serait par conséquent Autre. Et le Logos ce serait l'art de dire l'Autre comme même !? La majuscule conférée au mot *Autre* ne suffit toutefois pas à une démonstration. Tout ce que l'on peut suggérer, c'est que l'Autre, dont il est ici question, s'accorderait avec ce qu'Héraclite nomme *Un*. Mais ce qu'il s'agit de reconnaître, ce n'est pas Un ; bien plutôt : « que Un est séparé de tout », c'est-à-dire *la séparation*, ou encore un type de rapport impliquant un écart – ou une différence – ontologique, en quelque sorte.

En fait il est quasiment impossible d'expliquer ce que semble avoir perçu l'Éphésien au moyen des seules catégories dont il disposait (le conflit, le même, le tout, Un, les éléments). Je reprends donc, brièvement, toute cette métaphysique à nouveaux frais.

Le Seigneur des conquérants a dit :

Les buts créés par l'esprit

Si nobles soient-ils

Finissent en désillusion.

Et cela qui dépasse l'esprit

*Ne peut être appelé un but.*²⁵

La méthode critique

Par son étymologie le mot *méthode* renvoie à un cheminement, à une *poursuite pas à pas*.²⁶ S'il est rapporté uniquement à la méthode, le cheminement n'est pas finalisé par un but prédéfini. Même le chemin n'est pas tracé. Ce qui compte, pour un tel cheminement, c'est moins un but créé par l'esprit que le fait d'avancer d'un pas assuré. C'est pourquoi il importe de trouver une méthode garantissant l'accord et le bon rythme.

Mais pourquoi donc l'homme serait-il en chemin ? Parce qu'il est poussé à cheminer. Par qui ou par quoi est-il poussé ? Par lui-même en tant que, *ex-sistant* (hors de soi), il cherche ardemment un chez soi. Le *fait* de la *queste*, la situation questionnante, (la Question), voilà le seul point d'ancrage ferme pour la philosophie. Cette situation singulière est inhérente au sens – toute détermination supposant une limite. L'homme est en chemin pour échapper à sa condition limitée ; pour combler ce qu'il ressent comme un manque ; pour atteindre à la plénitude ; pour être enfin satisfait.

Dès lors que nous sommes condamnés à chercher sans même savoir ni où ni quoi, autant le faire avec méthode. Mais la méthode n'est pas donnée comme un fait. Pour trouver une méthode, nous pouvons examiner comment *marche* le sens.

Considérons cette proposition simple : *le chien est un animal*. Pourquoi l'assimilation du particulier *chien* au genre *animal* fait-elle sens ? Sans doute parce que cette assimilation nous est

²⁵ Jinendra, cité par Marc de Smedt in *La Sagesse de l'éveil*, p. 45.

²⁶ M. Heidegger, in *Questions II*, Gallimard 1968, p. 225.

familière, parce que nous *savons déjà* qu'elle fait sens. Si maintenant nous soutenions, face à quelqu'un n'ayant aucune notion d'astrologie, que *le Chien est une constellation*, ce quidam sera désarmé, ou il se demandera si nous recourons à une figure de style, car, hormis la syntaxe – apparemment correcte –, il ne reconnaîtra aucun trait commun (ou familier) aux termes *chien* et *constellation*. Par cet exemple nous voyons déjà que le *même* est un candidat sérieux au statut de forme méthodologique, rien ne semblant plus familier – donc plus reconnaissable – que le *même* (ou le commun).

Si nous recherchons une méthode c'est aussi pour ne point nous égarer, obnubilés par quelque inclination ou enthousiasme trompeurs²⁷. À cet effet il importe surtout que la méthode n'ajoute ni ne retranche rien, à notre insu, aux données que nous examinerons. Et pour cela aussi c'est le *même* qui présente les meilleures créances.

Nous voilà donc prêts à nous laisser guider par cette méthode prometteuse : tout ce qui sera reconnu selon le *même* sera recueilli, et tout ce qui ne sera pas reconnu selon le *même* ne sera pas recueilli. Je qualifie cette méthode de *critique*, mot dont l'étymologie renvoie au crible. Le *même* sera notre *crible*. Munis de cette mesure, nous pouvons nous mettre en chemin : le fait questionnant nous pousse, qu'on le veuille ou non, et la méthode nous permet de faire un pas après l'autre sans tourner en rond et sans nous égarer. (Notons, en passant, la simplicité – sinon la facilité – de la *méthode critique* comparativement à d'autres approches philosophiques modernes – Hegel et Heidegger, notamment).

Parcourant ainsi le sens et le savoir, nous reconnaissons divers domaines gouvernés par des principes particuliers. Les principes généraux de la physique, par exemple, ne sont pas les mêmes que ceux des mathématiques, ou que ceux de la psychologie. Mais si ces principes n'avaient aucune commune mesure, ils régiraient

²⁷ Un tel enthousiasme c'est, par exemple, de croire qu'un battement d'ailes de papillon peut changer la face du monde ; ou bien qu'à relancer indéfiniment en l'air un nombre suffisant de notes, on finira par obtenir une retombée dont l'ordonnance (stochastique) sera celle d'une symphonie de Beethoven.

des univers différents et jamais le physicien ne comprendrait le mathématicien, ou le psychologue.

Prenons encore un autre exemple : la vie diffère profondément de la matière. Si toutefois cette différence ne pouvait être rapportée à un même repère, la vie et la matière relèveraient chacune de sens (donc d'univers) irréductibles. Et si elles relèvent du même monde, c'est en vertu d'un trait ou d'un lieu commun.

Toutes les disciplines du savoir, tous les cantons du sens auraient donc un trait commun. Après un examen approfondi, nous trouvons que ce *même de toute chose* est l'*existence*.

Nous voilà désormais installés sur une ferme base critique, puisque l'existence est le lieu commun de tout ce qui existe. Ainsi attestée, l'existence est plus qu'une universalité formelle : c'est une *totalité effective*. C'est à ce titre qu'elle détermine toute chose.²⁸

Ayant reconnu dans l'existence le principe régissant tout, nous croirons peut-être notre situation résolue. Mais nous déchantons bien vite en constatant que cette totalité effective questionne toujours : Qui suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? Pourquoi cette quête insatiable ? ... La persistance même de la Question nous contraint à remettre l'ouvrage critique sur le métier. Mais où trouver un principe plus général que l'existence ?

À ce stade, ...

... *Sagredo* (le croyant) triomphe :

– Pourquoi chercher midi à quatorze heures ? dit-il. La méthode critique paraît certes cohérente et intéressante, d'autant qu'elle semble accréditer la nécessité de quelque puissance supérieure inaccessible à notre raison limitée. Tant qu'à faire, nous n'avons qu'à nommer cette puissance *Dieu* !

²⁸ Formellement l'existence est un *tout-selon-le-même*, mais ce tout n'est attesté qu'à partir de *l'effectivité critique*. Seuls donc ceux qui ont accompli le parcours critique (Hegel parle du *patient travail du négatif*) peuvent affirmer avec raison que l'existence est le principe déterminant universel.

Confiant dans la méthode critique, *Salviati*²⁹ (le philosophe) ne se laisse pas dérouter :

– Que savez-vous de Dieu, Sagredo ? Vous prétendez sans doute que Ses voies sont impénétrables. Mais justement, comment sauriez-vous cela ? Disant ce que l'on ne sait pas, on peut dire n'importe quoi, arbitrairement. Or si Dieu existe, Il est clarté plutôt que confusion.

– Je vous le concède, *Salviati*, car c'est aussi ce que prétend la Tradition, et, à défaut d'une autre voie avérée, je m'en tiens à la fidélité.

– Qui vous en blâmerait serait mal inspiré. N'oublions pas toutefois que notre dialogue se rapporte à la doctrine d'Héraclite. Et celui-ci a fustigé tant la tradition que la confusion, prétendant, si j'ai bien compris, que la première ne ferait que perpétuer la seconde. Avant d'aller plus loin, essayons, si vous le voulez bien, d'évaluer une notion telle que *dieu* à l'aune de la critique...

– J'y consens d'autant plus volontiers, cher *Salviati*, que le Dieu que je m'imagine et Auquel je crois ne souhaite rien plus que la responsabilité – et donc la liberté – de Sa création. Et que serait la liberté sans esprit critique ?

– L'ouverture de votre foi m'oblige, cher Sagredo.

» Afin que nous nous entendions bien, je vous rappelle d'abord la mesure de la méthode critique. Comme cette désignation l'indique, il s'agit d'un crible, dont tous les trous ont la dimension du *même*. Par conséquent ce qui passe le crible sera recueilli et ce qui ne passe point ne sera pas recueilli. En somme, et puisque le critère du *même* est le sens identifiable, nous procédons ainsi à une analyse critique.³⁰

²⁹ Les noms des personnages de ce dialogue sont empruntés à l'illustre Toscan Galileo Galilei – dit Galilée – (1564 – 1642), fondateur de la science moderne et grand critique devant l'Éternel.

³⁰ La critique est *a posteriori* et s'applique à tout ce qui existe (déjà), donc à tout ce qui est reconnaissable. C'est à ce titre qu'elle est analytique. Mais la synthèse *a priori* (l'émergence et le développement du sens) se produit aussi *selon le même*,

– Voilà qui paraît à la fois simple et cohérent, d’autant qu’il ne s’agit que de séparer ce que nous reconnaissons effectivement de ce qui pourrait nous abuser.

– En effet. Intéressons-nous donc à ce que les hommes nomment *dieu*. Pour cela parcourons l’histoire des religions en remontant aussi loin que nous le pourrons. Nous voici à Çatal Hüyük, en Anatolie, où la figure d’une Déesse-Mère semble déjà fixée il y a environ 8 000 ans. Ailleurs et plus tard nous rencontrons notamment Enlil, puis Marduk en Mésopotamie, Rê, puis Osiris en Égypte, Agni, puis Shiva en Inde, Zeus en Grèce, Yahwé, puis le Christ en Palestine, Allah en Arabie, etc. À l’aide des vestiges matériels et des textes surtout, nous pouvons plus ou moins reconstituer l’histoire, et même l’origine de ces diverses croyances. En tant qu’elles sont ainsi reconnues, elles passent par les trous de notre crible et sont donc reçues selon le *même*. Mais ce faisant, ces figures divines ne dépassent ni ne surpassent le *tout-selon-le-même* qu’est l’existence, soit ce que nous tenons pour le principe déterminant suprême.

» Me suivez-vous, Sagredo ?

– Je vous suis, Salviati. Puisque vous m’interpellez, permettez-moi de remarquer que ce qui importe à ma foi c’est sans doute moins la forme que prend historiquement le divin qu’une sorte d’aspiration..., qui exalte mon âme par-delà les contingences séculières. Peut-être cette dimension est-elle proche de ce que vous, les philosophes, entendez par la *transcendance*...

– Vous me coupez l’herbe sous les pieds, Sagredo ; j’allais y venir. Le tenant de la philosophie critique vous répondra que la psychologie moderne parvient à rendre compte d’états s’apparentant à un sentiment océanique, voire à ce que l’on tient pour une

soit par différences imperceptibles – ce dont la différence est imperceptible (donc ignorée) est selon le *même*. C’est ainsi que l’on passe de l’œuf à la poule (ou inversement) selon le *même* ! L’indiscernable est déterminant en physique quantique. Quant à l’ordre par fluctuations imperceptibles (structures dites *dissipatives*), sa mise en évidence valut le prix Nobel de chimie 1977 à Ilya Prigogine.

exaltation de l'âme. La conscience humaine traduirait une sorte de cristallisation du sens, si je puis dire. Elle serait donc limitée, puisque le sens est déterminé par définition. Mais notre inconscient, plus ancien, n'est pas assujéti à cette limite. Et ce serait notamment cet hiatus entre nos facultés qui susciterait les sentiments dont nous parlons. Le cas échéant toutes ces émotions peuvent être reconnues pour ce qu'elles sont, et, passant par notre crible, être reçues comme telles. Elles restent dès lors subordonnées à l'existence.

– Je reconnais la valeur de votre critique, Salviati. J'ai toutefois l'impression que le Dieu de ma foi recèle encore une dimension *Autre*, que je n'arrive ni à me représenter ni même à imaginer. Mais peut-être avez-vous une explication aussi pour cette impression ? J'ai hâte de vous entendre...

– Je vous invite à la découvrir vous-même, Sagredo.

– Moi ? Comment donc voulez-vous que j'explique ce que je ne parviens même pas à formuler !? Je ne vois pas du tout par quel bout aborder cette question... Pouvez-vous au moins m'orienter, Salviati ?

– Le crible, Sagredo ; le crible...

– Ah, diantre ! Je l'oubliais, celui-là. Je présume que ma dimension *Autre* ne passera pas par les trous du *même*...

– Exactement. Vous dites ne pas parvenir à imaginer ce qui semble être la composante la plus éminente de votre foi. Mais vous le nommez néanmoins, puisque vous l'appellez *Dieu*. Nommant ainsi – et donc déterminant – ce dont vous n'avez aucune idée, vous pourriez tout aussi bien croire n'importe quoi, arbitrairement. Souffrez, Sagredo, que le philosophe en quête de clarté ne vous suive pas sur ce chemin confus.

– Décidément, Salviati, vous avez réponse à tout. Mais enfin, nous voici avec l'existence, qui serait le principe ultime. Et pourtant j'éprouve le curieux sentiment de n'être guère plus avancé. Nous existons, la belle affaire ! Serions-nous donc condamnés à subir fatalement notre sort ? Je préfère encore ma foi, fût-ce au prix

d'une éventuelle confusion. Car elle m'exalte ! L'élévation ne vous importe-t-elle point, Salviati ?

– Qu'est-ce que le haut et qu'est-ce que le bas, Sagredo ? Tout s'accomplit pour qui ne désespère de rien.

– Vraiment ? Une si tranquille assurance donne envie d'en percer le secret. S'agit-il toujours du crible ?

– Du crible, bien sûr, mais encore de l'espérance. Héraclite n'a-t-il pas dit : « S'il n'espère pas, il ne trouvera pas l'Inespéré, car il est indécélable et inaccessible ? »

– J'ai l'impression que nous nous acheminons vers des sommets encore immaculés, et donc inouïs. Je suis tout ouïe, Salviati...

– Eh bien, espérons ensemble, puisque tel est notre lot commun. Je vous prie d'abord de noter que l'on peut développer la même critique à propos de concepts tels que l'absolu, l'arbitraire, l'Être, l'infini, l'Un, le réel – ce dernier étant objet de foi pour nombre de physiciens. Si j'ai choisi la notion *dieu*, c'est parce qu'elle est la plus évocatrice ; et aussi parce que c'est apparemment celle qui vous touche le plus, Sagredo...

– Certes...

– Au terme de cette première étape critique – que je qualifie de *phénoménologique* pour souligner qu'elle porte sur les choses et le sens tels qu'ils nous apparaissent –, nous constatons que l'existence reste le principe déterminant universel. À ce titre, elle est le tout (selon le *même*), mais ce tout questionne encore et toujours.

– Eh oui, et un tout qui semble en appeler à quelque Autre n'est pas un véritable Tout !

– Assurément. Reconnaissez néanmoins que notre acquis est déjà appréciable, puisque nous avons établi que l'existence impose sa juridiction à des notions telles que dieu, l'absolu, l'infini, l'être, le réel, etc.

– Je le reconnais, Salviati. Mais il me semble qu'en cette matière les demi-mesures ne servent de rien : si ce n'est pas plein c'est opposé à la plénitude, c'est-à-dire manque, besoin – autant dire, vide...

– Tel est bien le cas, Sagredo. C'est d'ailleurs cette exigence de perfection qui fait la grandeur de la philosophie : aucune autre discipline ne s'impose une telle rigueur métaphysique. Mais poursuivons.

» Examinant si l'on ne trouverait pas quelque fait ou quelque notion qui, à l'instar de votre foi, résoudrait d'emblée toute question, nous serons finalement persuadés que l'on pourrait inventer *n'importe quoi*, CELA restera subordonné à l'existence pour sa détermination et pour sa validité critique.

» Nous en serons d'autant plus persuadés que le principe du *tout* selon le *même* est l'existence, et donc, que le *fait questionnant* lui-même est inclus dans cette revue critique.

– Ne tournons-nous pas en rond, Salviati ?

– Si vous vous placiez, ne serait-ce que pour la durée de notre entretien, sous l'égide d'une autre vertu théologique, mon cher Sagredo, vous vous apercevriez peut-être que *l'espérance* nous a conduits au port...

– ?

– C'est en effet l'espérance (l'aspiration), la persistance de la question qui nous a induit à poser l'inférence – *apparemment désespérée* – selon laquelle « l'on pourrait inventer n'importe quoi, CELA restera subordonné à l'existence pour sa détermination et pour sa validité critique ». Or cette inférence est un *jugement critique*, puisque c'est notre crible qui nous assure que jamais rien ne passera par les trous du *même* si ce n'est sous la forme de l'existence.

» Prévenant une objection à propos du fait questionnant qui persisterait, je vous prie de considérer, Sagredo, que ce jugement équivaut à une détermination valide de CELA. Et CELA traduit *n'importe quoi*. Si donc le principe déterminant suprême (l'existence) est à la mesure de n'importe quoi, notre situation problématique est résolue, car je ne vois pas quelle question pourrait alors subsister.

– Votre démonstration est digne d'éloges, Salviati. Mais il y a un moment vous me reprochiez l'arbitraire de ma croyance ; et voilà que vous aussi vous recourez à n'importe quoi...?

– Je constate que votre écoute est très attentive, cher Sagredo, et je vous en sais gré. Il y a pourtant une grande différence entre l'arbitraire posé de manière *a priori* et CELA, qui est un *résultat critique*. C'est justement le rapport à l'existence qui diffère radicalement.

» Posé *a priori* (par exemple comme Dieu, l'absolu, Un, le réel, etc.), l'arbitraire est considéré comme un existant particulier au même titre que toutes les autres choses, bien que nous ne sachions nullement à quoi il correspond. Ce n'est alors qu'un mot (on parle dans ce cas de *nominalisme*), ou un concept dont la portée renvoie ou bien à la magie ou bien à la confusion.

» Possédant la même capacité que l'arbitraire, CELA est néanmoins très différent. Rappelez-vous notre inférence : elle dit que CELA restera subordonné à l'existence *quoi que CELA soit*. CELA est ainsi rapporté au *même* (puisque l'existence est *le même de toute chose*) et résulte, par conséquent, d'un jugement conforme. Homologuant CELA, ce jugement établit donc la validité du principe déterminant universel (l'existence) envers et à l'encontre de *n'importe quoi*.

– Attendez-moi, Salviati ! Je pensais pouvoir laisser de côté votre CELA, car je peine à le circonvenir ; mais je me rends compte maintenant qu'il est incontournable, et qu'il semble même être la clé de votre critique. Sauriez-vous me rendre CELA plus familier ?

– Je vais m'y efforcer, Sagredo, car c'est bien de familiarité qu'il s'agit. Par quelle magie croyons-nous plus ou moins comprendre ce Un qui semble si clair à l'Obscur ? Par la magie de la confusion, sans doute. Avec l'acuité intuitive du poète philosophe, Paul Valéry remarquait : « Il y a une clarté apparente qui résulte de l'habitude de se servir de notions obscures – et une obscurité qui résulte de l'usage de notions claires non accoutumées. »

» Imaginons un homme revenu de l'Au-delà. La foule – comme dit Héraclite – s'intéressera moins à l'état de revenant qu'aux

particularités de l’Au-delà. C’est pourtant bien comme revenant (par et à travers le tout) que cet homme témoignerait de l’*au-delà de tout particulier*. Là réside l’obscurité de notions claires non accoutumées...

– La foule regarde le doigt plutôt que la lune qu’il indique...

– Voir le doigt cela regarde aussi la lune, qui l’éclaire.

» Je considère que l’inférence de CELA constitue la seconde étape de la critique, et je nomme *nouménologique* cette étape – par analogie avec la première, qualifiée de *phénoménologique*.

» Le philosophe allemand Kant a dit des choses fort intéressantes à propos des phénomènes et des noumènes. Pour lui le noumène est tributaire d’une intuition purement intellectuelle (donc non sensible), qu’il reconnaît à Dieu seul. Comme son nom l’indique, le noumène est, pour les hommes, une sorte de *fait négatif*.

– Kant a-t-il donc pressenti CELA ?

– Les grands philosophes ont parfois des fulgurances, mais souvent elles s’éteignent comme les étoiles filantes. Si quelqu’un a pressenti CELA (qui, soit dit en passant, équivaut à *la reconnaissance de la séparation* chez Héraclite), ce serait plutôt Hegel, disant : « L’esprit conquiert sa vérité seulement quand il se retrouve soi-même dans le déchirement absolu. » N’ayant pas compris que tout ce qui est possible à Dieu est possible aux hommes, Kant concède avoir délimité le savoir pour ménager la place de la croyance.

» Mais quittons la seconde patrie de la philosophie pour revenir à CELA, si vous le voulez bien, Sagredo.

– Cela m’agrée, Salviati...

– La première étape de la critique nous a permis d’attester (selon le *même*) que l’existence était le principe de tout. Nous avons dû pourtant concéder que ce tout questionnait encore.

» La seconde étape (l’inférence de CELA) s’appuie sur la première, puisqu’elle implique essentiellement le tout. Je vous rassure, Sagredo, la critique ne comporte que ces deux étapes.

– Dieu soit loué !

– Qu’Il le soit d’autant plus que cette perfection critique ne requiert aucune donnée nouvelle : nous avons le fait questionnant, le *même* et le tout. Après avoir souligné que ces trois aspects sont inhérents à l’existence, je vous rappelle une fois encore ce que j’ai qualifié d’*inférence de CELA* : « on pourrait inventer n’importe quoi, CELA restera subordonné à l’existence pour sa détermination et pour sa validité critique. » Ce qui nous pousse à cette inférence, c’est la persistance de la Question ; et ce qui impose la conclusion, c’est le respect de la méthode.

– Jusque-là je vous suis, Salviati. Je comprends en effet que si l’existence est bien le *tout* selon le *même*, quoi que l’on puisse imaginer pour tenter de résoudre la Question sera ou bien subordonné à l’existence (passant le crible du *même*, donc recueilli), ou bien rien ne sera recueilli.

– Fort bien, Sagredo. Mais ce faisant vous comprenez aussi CELA ! Par ce que vous venez de saisir, ne conférez-vous pas *ipso facto* à notre crible (donc aussi à l’existence) la capacité du *quoi-que-l’on-puisse-imaginer*, c’est-à-dire de CELA ?

– Pardieu, c’est bien vrai ! Je ne m’étais point avisé de cette conséquence. Me voilà presque philosophe, même si je ne perçois pas encore clairement ce que CELA peut être.³¹

– CELA n’est rien, Sagredo, mais CELA tient. Héraclite ne dit-il pas : « tout cède et rien tient » {A. 6} ? Mais CELA est aussi Tout, car, traduisant une capacité *quelconque*, CELA est « la mesure *in-différente* qui gouverne toute chose par et à travers le tout » {41}. Et en tant que CELA échappe à l’*ex-sistence*, CELA est séparé de tout.

» Par conséquent, la reconnaissance que CELA est la mesure essentielle réfléchie par le tout est ce qu’Héraclite entend par « reconnaître que Un est séparé de tout » {108}. Cette (re)-connaissance *homologue Un-tout* – comme Logos {50}.

³¹ Relire ces dernières répliques jusqu’à ce que l’on comprenne qu’à partir d’ici, l’existence acquiert la puissance essentielle : le tout réfléchit – selon le *même* – la capacité arbitraire (n’importe quoi, CELA).

» CELA, enfin, *résulte* d'une spéculation purement critique – on peut songer ici à l'intuition purement intellectuelle de Kant.³²

– Puisque vous revenez à Kant, Salvati, permettez-moi cette question candide : CELA, est-ce négatif ou positif ?

– Les deux à la fois, Sagredo. CELA est négatif quant à soi-même, puisque CELA n'existe jamais comme tel. De fait et quoi que l'on puisse concevoir, ou bien CELA passe le crible et est déterminé comme un existant particulier (donc pas comme CELA), ou bien CELA ne passe pas et rien n'est recueilli. À l'exemple d'Aristote, je pourrais suggérer l'image d'une pure potentialité ; mais CELA n'est pas tel, car CELA résulte d'une conclusion formelle *actuelle*.

» Par ailleurs CELA est positif en tant que CELA traduit la capacité *effective* de l'existence. En raison de son lien critique avec CELA, la capacité du principe déterminant universel n'est en effet plus limitée par le tout existant (l'harmonie apparente d'Héraclite). C'est désormais en vertu de CELA (n'importe quoi), c'est-à-dire comme *mesure in-différente* (l'analogue d'un *fait* !) que ce principe détermine toute chose. Ce qu'Héraclite qualifie d'« harmonie non apparente, plus forte que l'apparente » {54} est la reconnaissance d'une telle mesure.

– Je commence à saisir l'étonnante ampleur de votre critique, Salvati. Mais permettez-moi encore cette question : si CELA est négatif quant à soi-même, ne faut-il pas en conclure que CELA est essentiellement négatif, et que CELA n'est réfléchi positivement que lorsque sa capacité est relayée, si l'on peut dire, par sa forme manifestée qu'est l'existence ?

– Par cette question, Sagredo, vous me poussez dans mes retranchements, et il me semble que vous n'êtes plus seulement *presque* philosophe. De fait, CELA est bien essentiellement négatif. Et puisque l'essence est la raison ultime, c'est elle-même

³² Inféré à partir du *tout-même* qu'est l'existence (principe universel et signe essentiel), CELA implique *critiquement* le même effet spéculatif – ou de réflexion Négative – que le néant chez Hegel et chez Heidegger. (Cf. la citation de Heidegger dans le commentaire du fragment 111).

qui est négative. D'accord avec Kant, je nomme *noumène* cette essence négative. Par conséquent l'existence aussi est négative. C'est du reste la raison pour laquelle nous ne pouvons reconnaître les choses qu'en tant qu'elles *ex-sistent*, qu'elles trouvent leur assise hors d'elles-mêmes, soit des choses dont le rapport à leur fond est négatif.

» En somme, ce rapport essentiellement négatif est rien moins que la condition du sens. Ne fallait-il pas, en effet, que l'arbitraire contingent fût d'abord nié pour qu'émergeât un ordre déterminé ? Le négatif (la Question, le manque, l'espérance) traduit donc le mode essentiel de l'être-au-monde (*l'ex-sistence*). Il est du reste satisfaisant pour la critique de constater que l'*Omega* ne contredit point l'*Alpha*, puisque, aussi bien, c'est le fait questionnant et le *même* seulement qui, tout au long de notre cheminement, constituèrent notre viatique.

– Je tiens à vous assurer que ce cheminement n'a pas déçu mon souhait d'exaltation, cher Salviati. Mais pensez-vous qu'Héraclite voyait vraiment les choses de cette façon ?

– La philosophie est exigeante, Sagredo, nous l'avons constaté. Et cette exigence en fait le seul savoir véritablement Un. Avec une économie de moyens discursifs et logiques forçant l'admiration, Héraclite proclame la philosophie. Répétant à l'envi que la loi est une, commune ou *même*, il énonce la méthode de la connaissance. Son principe universel est le Conflit, c'est-à-dire le duel, *l'ex-sistence*. Et ce qu'il nomme Un est moins une entité déterminée que l'état de Connaissance : c'est « *savoir* qu'une mesure *in-différente* gouverne toute chose par et à travers le tout » {41}.

» Quant au Logos, Héraclite soutient explicitement que cet « art de dire Un-tout comme même » {50} suppose la « reconnaissance que Un est séparé de tout » {108}, soit ce que j'ai qualifié d'*inférence de CELA*. Qui se connaît soi-même maîtrise cet art, mais « toujours il reste incapable du Logos » {1}, puisque CELA est « sans termes » {45} et « s'accroît de soi-même » {115}. CELA est la mesure selon Feu ; mais CELA ne se manifeste que *par et à travers le tout*, c'est-à-dire par et à travers le conflit (Eau),

tout à la fois espérance et signe selon Un {53, 93}. Et c'est seulement par CELA que l'on peut trouver l'Inespéré {18} ou nommer le divin {32}.

» Symbolisée par le soleil, cette pure mesure danse *Dikè* (l'ordre juste) et sa manifestation naturelle (la *phusis*). C'est ainsi qu'elle célèbre le *non-voilé* (*alèthéia*)³³, soit *les choses telles qu'elles sont*.

» Oui, Sagredo, je pense qu'Héraclite a vraiment perçu les choses de cette façon. Et je pense aussi qu'on ne comprendra ni Héraclite ni la philosophie si on ne les perçoit pas de cette même façon.

– Voilà qui est parlé – et pensé ! –, Salviati. Après cela, que peut-on dire des rapports entre la foi et la philosophie ?

– La foi comme la philosophie – j'entends une foi de nature *mystique*, Sagredo, non la simple croyance – semblent finalisées par la transcendance, puisque l'une et l'autre visent le dépassement de la condition humaine actuelle.

» Dans ce contexte, le Logos serait à Un ce que Dieu le Fils est à Dieu le Père. Le Christ n'a-t-il pas dit : « Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi », ajoutant : « Qui me connaît connaît le Père » ? Père et Fils, chaque figure renvoie à la transcendance : Un, reconnu comme séparé par et à travers le tout, d'une part ; chemin menant du tout humain au Tout divin par CELA *même*, d'autre part.

– Et l'Esprit-Saint, Salviati ?

– L'Esprit-Saint, c'est la résolution, la sainteté, l'éveil, le noble sentier octuple du bouddhisme, la plénitude, la lucidité, la joie de la pure présence, la *con-essence*.

– Votre énumération suggère que la philosophie ne serait ni exclusive ni prosélytique... ?

– Elle n'est en effet rien de cela, Sagredo. Sans mérite, puisqu'il s'agit simplement de connaissance... ».

³³ Par son sens, *alèthéia* rappelle la *Lâlâ* hindouiste : jeu divin autosuffisant, justesse, pure danse – comme le règne de l'enfant chez Héraclite {52}.

Controverses³⁴

Au début de ce chapitre j'ai prétendu qu'Héraclite semblait être le seul philosophe à avoir tenu la gageure de la philosophie. Mais en quoi consisterait cette gageure ? Le commentaire du fragment 93 suggère la réponse suivante : « reconnaître que, pour singulier qu'il soit, le rapport du tout déterminé (limité) à la plénitude de Un doit aussi bien préserver la transcendance (le conflit comme signe essentiel) que s'expliciter selon la mesure commune (le conflit comme principe universel). Ce rapport témoigne donc d'un *résultat critique* (par et à travers le tout) plutôt que d'un *phénomène absolu* ; il se dit LOGOS et non pas UN. »

Anaximandre (environ ~ 610 ~ 540 avant J.-C.) a bien reconnu dans l'*Apeiron* (le sans limite, ou l'indéterminé) la raison ultime de toute chose ; mais il n'indique pas comment une telle raison peut être rapportée à l'ordre déterminé (à l'univers existant). C'est pourtant l'explication de ce rapport qui qualifierait la philosophie.

Aristote (384 – 322 avant J.-C.) est l'inventeur de la logique formelle. Grâce à ce puissant moyen, fondé notamment sur le principe de contradiction, on peut analyser (cribler) les propositions et séparer celles qui sont recevables de celles qui ne le sont point. La logique permet aussi de réduire la multiplicité des perceptions et des représentations à un nombre restreint de formes rationnelles. Cependant, par le clivage qu'elle instaure, cette conception – déjà moderne – accuse la séparation de l'intelligible et du sensible (ou de l'âme et du corps), problématique qui deviendra la grande affaire de la scolastique médiévale, à l'enseigne, surtout, de la théologie.

Mais si la logique est un crible, en quoi celui-ci diffère-t-il du *chemin* d'Héraclite, c'est-à-dire du *même* ? En ce que le critère de la logique (la contradiction) *requiert la détermination*. Seules donc les choses et les propositions *déterminées* peuvent être évaluées à l'aune de ce critère. Et comme le *fait questionnant* (le conflit,

³⁴ La controverse est aussi une rencontre – cf. {122}.

l'ex-sistence) recèle une dimension apparemment indéterminable, la logique n'est d'aucun secours en philosophie. C'est pourquoi Aristote fut contraint d'étayer sa logique et sa physique par une *métaphysique*. Nonobstant et en tant qu'elle postule un acte pur originaire (ou un premier moteur non mû), la métaphysique aristotélicienne n'est rien d'autre qu'une théologie. Aristote est ainsi à l'origine du clivage entre une philosophie dénaturée rapportée à l'étant déterminé, d'une part, une théologie fondée sur un acte de foi censé suppléer notre raison limitée, d'autre part.

À partir de Galilée (1564 – 1642), notamment, la science de la nature s'est à son tour émancipée de la philosophie naturelle pour constituer, progressivement, une discipline strictement empirico-rationnelle. Aussi efficace qu'il ait été, ce scientisme mécanique a coupé l'homme de son unité, la philosophie se contentant désormais de disputer des lambeaux méthodologiques à la science, des oripeaux métaphysiques à la théologie.

Avec Descartes (1596 – 1650), la philosophie parut se raviver. À première vue, en effet, le doute hyperbolique semblait devoir céder face au *cogito* – « je pense donc j'existe ». Puis Descartes s'est sans doute avisé que le malin génie tout puissant qu'il imaginait pouvait le tromper aussi à propos du *cogito*. Du reste, et même s'il faut exister pour penser, ce rapport n'est que logique et ne résout nullement notre problématique (la Question inhérente à *l'ex-sistence*). En fin de compte, et afin de garantir tant l'inférence que la portée du *cogito*, Descartes dut se résoudre – après des méditations plus scrupuleuses que véritablement métaphysiques – à poser *a priori* l'existence de Dieu, se repliant ainsi sur une position théologique.

Au 20^e siècle, Karl Popper (1902 – 1994) crut avoir trouvé le moyen de préserver la science de nouvelles dérives métaphysiques. Prétendant que tout système irréfutable est non scientifique, il assimilait la métaphysique à une croyance, voire à une idéologie. Son critère de réfutabilité était bien sûr tributaire de la logique et de l'expérience empirique. Popper était donc un logiciste et un réaliste : il croyait en ces fondements comme d'autres croient

en Dieu. Par une sorte d'ironie immanente, ce furent la logique et le réel eux-mêmes qui faillirent à la foi de Popper : les principes fondamentaux de la logique s'avérèrent en effet paradoxaux (Russel, Gödel), tandis que les développements quantiques de la physique relativisèrent le point de vue réaliste. Chassée par la porte, la métaphysique rentrait par la fenêtre ! Mais le plus navrant, dans ce zèle antimétaphysique, c'est moins la tentative de Popper que l'accueil chaleureux qu'elle rencontra parmi les milieux scientifiques.

Finalement c'est en Allemagne que la philosophie retrouva un certain lustre, avec Kant, Hegel et Heidegger, surtout. Plaçant la philosophie sous l'égide de la critique, Kant (1724 – 1804) s'efforça d'élever la métaphysique au rang de science. Mais ce philosophe se référait encore à la vision scientiste d'Aristote – ne prit-il pas la géométrie et la physique pour modèles ? On ne s'explique pas autrement les nombreux *a priori* qui truffent sa critique, à l'exemple de l'espace et du temps, qualifiés de *formes a priori* de l'intuition sensible. Puisqu'ils circonscrivent ce que Kant dénomme *l'expérience possible*, ces *a priori* ont le même statut que des axiomes logiques. Ils ne s'appliqueraient donc pas à la Question métaphysique, celle-ci semblant excéder toute forme déterminée.

Fustigeant ceux qui s'imaginent qu'on volerait plus facilement dans un milieu dépourvu d'air – les fusées modernes le font –, alors qu'on ne pourrait même pas s'envoler, prétend Kant, le philosophe de Königsberg dit avoir délimité le savoir pour ménager la place de la croyance. On a loué cette modestie philosophique. Mais si le *tout* est bien le maître mot de la philosophie, la modestie, en ce domaine, n'est qu'un habillage moral de l'échec. De fait, le criticisme kantien est bien plus épistémologique que philosophique. La critique philosophique doit impérativement viser l'exhaustion du questionnement. C'est à cette condition seulement que l'exhaustivité se fait exaucement, que l'espérance rejoint l'Inespéré et que *l'ex-sistence* (la Question), toujours déjà résolue, devient pure *in-sistance*, plénitude.

Hegel (1770 – 1831) dénoncera la limitation *a priori* du savoir à laquelle s'est résolu Kant en conservant une chose en soi inconnaissable. Au formalisme de son prédécesseur, Hegel oppose sa méthode spéculative, qui procède dialectiquement par la négation : niant l'Être immédiat, la dialectique établit le *non-Être*, qui, nié à son tour (négation de la négation), fait retour à soi avec son parcours pour contenu. Hegel nomme *concept* ce devenir *sujet* de la substance.

À vrai dire, on s'égaré facilement dans le système hégélien. Si une certaine licence à propos du formalisme libère la pensée, elle l'expose aussi à des divagations faisant perdre de vue le sujet. On peut même se demander si la spéculation hégélienne n'est pas une sophistication tirant parti d'une logique accommodante (la dialectique). Si Descartes a dû se replier sur une position théologique, il semble que Hegel ne sorte pas du cercle. Il appert en effet que le philosophe allemand était idéaliste comme beaucoup d'autres sont réalistes – c'est-à-dire d'une façon dogmatique, ou théologique...

Chez Hegel, le lien entre méthode et résultat n'est pas clair. Prenons l'exemple du *négatif* et du *tout*, deux thèmes justement mis en exergue par le philosophe allemand. On peut inférer leur synthèse à partir de la finalité – la dialectique ne *pro-duisant* le vrai qu'à la fin, et celle-ci impliquant le tout. Mais on n'évite pas la pétition de principe.

En critique, le rapport du négatif au tout est bien différent : c'est l'effet de la réflexion *Négative* selon le *même* (l'inférence de CELA) qui permet – comme l'a remarqué Heidegger à propos du néantiser – d'impliquer l'étant dans sa *totalité*, soit d'attester la capacité ontologique du tout. Quoique *Négative* (*non* apparente), cette capacité ne relève pas du néant ; elle résulte du tout *par son fait même*. L'exhaustion critique nouménologique élève en effet l'*ex-sistence* (le Conflit, principe déterminant universel) à l'Existence – Un, pure essentialité, noumène. Par cette épiphanie, le Tout (l'Existence) gagne sa majuscule, laquelle signale une guise transcendante (comme résolution, *Un-tout*, Logos).

Ci-après, quelques citations de Hegel tirées de sa *Préface à la phénoménologie de l'esprit* – si bien servie par la traduction de Jean Hyppolite. On admirera tant le style que la justesse de maintes intuitions. Mais puisqu'il s'agit de philosophie, la rigueur formelle (la rationalité) laisse parfois à désirer :

« Le vrai est effectif uniquement comme système ; la substance est essentiellement sujet, c'est cela qui est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme *esprit*, – c'est là le concept le plus sublime, et il appartient au temps moderne et à sa religion. Seul le spirituel est l'*effectif* [...] L'esprit qui, ainsi développé, se sait comme esprit, est la *science*. Elle est l'effectivité de l'esprit et le royaume qu'il se construit dans son propre élément » (p. 61).

« Par ce mouvement [dialectique], les pures pensées deviennent *concepts*, et c'est alors qu'elles sont ce qu'elles sont en vérité, des mouvements autonomes, des cercles, elles sont ce que leur substance est, des essentialités spirituelles » [...]. Ce mouvement des pures essentialités constitue la nature de la scientificité en général. Considéré comme l'unité de son contenu, il traduit la nécessité et le déploiement de celui-ci en un Tout organique » (p. 83).

« Le vrai est ainsi le délire bachique, dans lequel il n'y a aucun membre qui ne soit ivre, et puisqu'il dissout aussi immédiatement chaque membre, quand il se sépare, il est aussi bien le repos translucide et simple » (p. 109).

« Nous devons être persuadés qu'il est de la nature du vrai de percer quand son temps est venu, et qu'il n'apparaît que si ce temps est venu. C'est pourquoi il n'apparaît jamais trop tôt et ne trouve pas un public sans maturité pour l'accueillir » (p. 167).

Disons (en passant) quelques mots de Nietzsche (1844 – 1900). D'aucuns s'offusqueront de la formule *en passant*. Je crois pourtant qu'en son empyrée, l'auteur du *Zarathoustra* reconnaîtra les siens : il avait l'hygiène de la distance, et par conséquent le sens du rythme, et du pas – de danse !

Par l'esprit autant que par la lettre Nietzsche est plus artiste que philosophe. Par-delà bien et mal il reste fasciné par Wagner, qu'il a pourtant durement fustigé pour sa théâtralité. Du début à la fin en effet, l'œuvre de Nietzsche est un mélodrame brillamment orchestré. Au début (1872), *La naissance de la tragédie* : le déjà

vieux (il a près de 60 ans) et roué Wagner–Apollon sert de caution au pur sentiment (pur = feu) du jeune Nietzsche–Dionysos. Au milieu (1883), *Ainsi parlait Zarathoustra* : illusion sublime (et romantique !) présument qu'un instinct de feu peut réduire en cendres le passé et enflammer l'avenir. À la fin (1888), *Nietzsche contre Wagner*. Dans l'épilogue de ce dernier livre, écrit quelques jours avant l'apoplexie du 3 janvier 1889, le prophète de la mort de Dieu ne croit même plus à cette *folie d'adolescent* qui prétend dévoiler la vérité : « Ah ! ces Grecs ! Ils savaient *vivre* ! Pour cela, il faut, bravement, s'en tenir à la surface, au pli, à l'épiderme, adorer l'apparence, croire aux formes, aux sons, à tout l'*Olympe de l'apparence* ! [au théâtre wagnérien, a-t-on envie d'ajouter]. Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur...* »³⁵.

ECCE HOMO. Le Surhumain redeviendrait-il humain, trop humain ? Rien, en effet, ne semble pouvoir atteindre aux abîmes du désir humain (Termes de l'âme... {45}), pas plus le sentiment (instinctif, esthétique), même celui d'un « charmeur de rats » – *Zarathoustra* – que le détachement du renonçant, hindouiste ou bouddhiste. Rien, sinon (peut-être) la *mesure même* – quelconque, parce que simple fait formel – qu'implique le Logos, pur rythme, zèle éthéré de l'existence, Eau vive ! Et ce serait de cela dont témoignerait ce point d'orgue en forme d'admiration pour les Grecs. Tout, alors, est accompli.

« Tous les systèmes philosophiques sont dépassés : les Grecs brillent d'un éclat plus grand que jamais, surtout les Grecs présocratiques. »

(Nietzsche, fragments posthumes X 26).

Terminons ce survol de l'histoire oubliée de la philosophie par Heidegger (1889 – 1976), puisque, aussi bien, l'Oubli de l'Être fut l'un des thèmes favoris de ce philosophe. Toutefois le principal mérite de Heidegger est sans doute d'avoir souligné, avec force et constance, que l'Être (au sens du projet philosophique) n'est ni l'étant en tant qu'étant, ni même l'étant suprême, mais qu'il est séparé de l'étantité comme Un est séparé de tout chez

³⁵ Nietzsche, *Ecce Homo* et *Nietzsche contre Wagner*, p. 206.

Héraclite. Ce faisant, après vingt-cinq siècles d'errance dans les impasses de l'étant, Heidegger ramène la philosophie au bercail.

Pourtant, et à l'instar d'Anaximandre avec l'*Apeiron*, Heidegger n'est pas parvenu à expliciter le rapport de l'Être à l'étant. Si Kant s'est égaré dans le formalisme, si Hegel a cru s'en affranchir, le philosophe de Messkirch l'a peut-être délaissé trop tôt (dès *le Tournant*), au profit d'une intuition toujours plus poétique de l'Être. Ce choix nous a certes valu des textes superbes, mais, comme le remarquait Hegel, « la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante ». Si la philosophie – qualifiée par Heidegger de *provenance historique de l'Occident* – se distingue du mysticisme, voire de la sagesse orientale, n'est-ce pas avant tout par sa rationalité ? Heidegger appréhende bien l'Être, soulignant à juste titre son incommensurabilité avec tout étant. Mais ce qui importe, en fin de compte, ce n'est pas tant l'Être (ou ce qu'Héraclite nomme Un) que la résolution de notre situation problématique. Or, nous l'avons vu, c'est justement pour circonscrire cette situation (le fait questionnant) que nous sommes tributaires d'une méthode. Et c'est parce que ce fait est irréductible à toute forme déterminée que la méthode ne peut être une logique du particulier – s'agissait-il de l'*Organon* d'Aristote, ou de n'importe quelle logique des étants.

On ne saurait certes prétendre que Heidegger fut un tenant du rationalisme en philosophie – il était plus romantique que classique –, ce qui ne l'a pas empêché d'aller plus loin que la plupart de ses pairs sur ce chemin exigeant. Le philosophe souabe reconnaît ainsi que c'est au *néantiser* – dont la fonction est d'impliquer l'étant dans sa *totalité* – que l'Être doit sa singularité ontologique. Transposons : l'Être, c'est le Un d'Héraclite ; le néantiser, c'est la reconnaissance de la séparation, soit ce qui, par et à travers le *tout-même*, homologue l'harmonie non apparente – plus forte que l'apparente. Le Logos est l'art de cette homologation {50}. Par l'exhaustion critique nouménologique, c'est bien du Non (*Autre*) que résulte le Tout (*même*). La différence ontologique pointerait ainsi non pas tant une différence entre l'Être et l'étant – ou une différence entre l'Être et le néant, voire

entre l'étant et le néant – que la *raison suffisante* de l'univers *déterminé*. C'est alors la mesure du sens qui devient l'enjeu de la philosophie : le sens est-il *besoin* (conflit, *ex-sistence*) ou bien *satiété* (pure *in-sistance* dans l'Existence) {65} ? Cette alternative ontologique appelle moins une explication qu'une résolution. Et que serait un univers résolu ? Ce serait un univers où la *tension* déterminante (*l'ex-sistence*, le conflit {53}) est relevée (*aufgehoben*) en une *détente* rappelant la guise de la foudre {64}. En l'occurrence le cercle se fait point, le cycle coup et le *même* fait. *Tout* est alors par le *fait* même.

La mesure ultime de la rationalité est le *même*. Or si le *même* suffit à l'homologation de tout ce que est déterminé, il permet aussi d'écartier ce qui n'est pas effectivement reconnu – par exemple l'invocation d'une dimension Autre, non effectivement déterminable mais néanmoins susceptible de croyance. Le *même* assume donc bien son rôle de crible. C'est ainsi que s'il reçoit l'arbitraire comme *mot* – avec tous les sens que l'on peut imputer à ce mot, voire avec tous les sentiments que ces imputations peuvent susciter –, le *même* ne reçoit pas l'arbitraire comme *fait*. On ne peut dès lors tirer aucune conséquence claire (ou distincte) à partir du *fait arbitraire*. Hegel avait donc raison de rapporter *la vie du concept* à l'effectivité : la seule chose que le *même* ne reconnaisse point, c'est ce qui, *effectivement*, n'est pas. Par contre le *même* réfléchit non seulement tout ce qui est (le tout), mais aussi toute effectivité, *quelle qu'elle soit* (le *Tout*, *Un-tout*, le Logos).

C'est donc par et à travers le *tout-même* {41} que la critique spéculative résout *effectivement* le fait questionnant (la Question). Comme on l'a vu avec l'inférence de CELA, la critique ne se contente pas de ne point recueillir l'ineffectif ; elle homologue aussi tout ce qui est reconnu, *quoi que CELA soit*. CELA manifeste ainsi la même capacité (arbitraire !) qu'un fait. Si CELA est négatif, c'est parce que CELA n'est jamais effectivement déterminé, puisque CELA résulte d'un rapport strictement méthodique – i.e. réfléchi selon le *même* par et à travers le tout. Or, et même s'il n'est pas déterminant, ce rapport purement formel est *suffisant*, car il atteste critiquement de la coextensivité du tout existant et de CELA, *quoi que CELA soit* !

Spéculant qu'en fin de compte (ou à la fin de l'histoire) la négation dialectique réfléchissait la substance comme sujet, Hegel assimilait l'effectivité à ce résultat, justifiant ainsi l'auto-détermination du concept, c'est-à-dire l'Absolu.

Mais la négativité de CELA est bien différente. Elle traduit plutôt l'effectivité comme mesure *in-différente* {41} en tant que la Non différence *résulte méthodiquement* de la *suffisance* de l'existence soumise à la Question. CELA est ontologiquement négatif parce que la critique atteste – par et à travers le tout – que l'existence (principe universel) *suffit effectivement* à la détermination de *quoi que ce soit*. Et bien que, ou plutôt parce que CELA est ainsi impliqué Négativement, c'est désormais en vertu de cette harmonie *Non* apparente que tout est déterminé. « En fait, c'est la foudre qui gouverne toute chose » {64}³⁶.

Par la « reconnaissance que Un est séparé de tout » {108}, le Logos dit ce résultat Négatif, qui *réfléchit* (selon le *même*) la *suffisance* du principe déterminant universel. Or, cette suffisance est un *équivalent critique* – par et à travers le tout, donc conforme au sens – de *l'arbitraire du fait*.

– C'est CELA, cher Georg Wilhelm Friedrich Hegel, la véritable effectivité du concept !

Réfléchissant la mesure *in-différente* par et à travers le tout, et justifiant le rapport *Un-tout* par la reconnaissance de cette négativité essentielle (la séparation), le Logos d'Héraclite assume bien la gageure de la philosophie. Ce faisant, en effet, le Logos homologue (dit comme *même*) le rapport entre l'Être (au sens de Heidegger) et l'étant, ou encore le rapport entre la totalité des différences ramenées formellement à l'existence (tout selon le *même*), d'une part, la mesure indifférente (n'importe quoi, CELA, pur rythme selon Un), d'autre part.

³⁶ La négativité de CELA rappelle le jugement *réfléchissant* selon Kant – que celui-ci oppose au jugement *déterminant*. Mais le philosophe allemand n'a pas vu que la transposition critique (par et à travers le tout) homologue le motif réflexif porté – comme *signe* – par le principe déterminant universel, et ce faisant, que la critique valide le jugement réfléchissant pour toute expérience *effective*.

À propos du *même* et du rôle crucial qu'il joue dans la critique, rappelons cette juste remarque de Heidegger : « Le même est l'appartenance mutuelle du différent à partir du rassemblement opéré par la différence. On ne peut dire le *même* que lorsque la différence est pensée. »³⁷

Il faut préciser, pourtant. S'il est vrai que même le *même* est duel – conflit (Héraclite), *Māyā* (hindouisme) –, par exemple comme objet pour un sujet, ou comme mot s'opposant à d'autres mots, le *même* dépasse le duel tant en raison de sa forme qu'en vertu de son lien *métaphysique* – donc ontologique – avec le fait questionnant (le Conflit, l'*ex-sistence*).

Forme de tout jugement en général, le rapport selon le *même* n'est pas simplement logique – au sens d'Aristote. C'est un rapport foncièrement tautologique, une *in-sistance* cyclique (réfléchie), un pur rythme. C'est un *mê-êm-mê-êm-mê...*, sorte de bêlement moutonnier obstiné, aussi lucide et suffisant qu'universel, toutefois. Confronté à la transcendance du fait questionnant, ce *mê-êm-mê-êm-mê...* réfléchit par et à travers le tout la *Non confusion* du sens par-delà toute détermination ou limite. Le LOGOS dit cette non confusion essentielle – non duelle, ou Un.

D'une certaine façon le Logos d'Héraclite concilie, plus de deux mille ans avant la lettre, la forme critique selon Kant, le système spéculatif selon Hegel et la singularité de l'Être selon Heidegger. Oui, le premier des philosophes reste bien le premier en philosophie.

Résolution

- ✚ Quelque chose plutôt que rien. Avec ou sans point d'interrogation, cette formule n'est guère féconde en philosophie.
- ✚ La question suivante est plus indiquée : pourquoi le négatif s'impose-t-il en ontologie ? – Il faut entendre *le négatif* dans son acception métaphysique, qui l'apparente au Vide (*nirvāna*) des sagesse de l'Orient, voire au Néant. À vrai dire, ce Vide

³⁷ Heidegger, *Essais et conférences*, p. 231.

(*kbôra*) est un état plein de frémissements – analogue aux fluctuations du vide en physique quantique.

- ⚡ Chez Kant, le négatif (le noumène) est le cerbère d'une chasse gardée divine. Il est, chez Hegel, le moteur d'un système dialectique complexe qui conjugue le tout avec la fin (cf. la citation au bas de la page 131). Chez Heidegger, enfin, le négatif reste mystérieux – bien qu'assimilé à juste titre au *retrait* de l'Être.
- ⚡ Dans la *critique spéculative* le négatif est une conséquence formelle. Il résulte d'une inférence – qualifiée de *nouménologique* – qui, à partir d'une exhaustion critique selon le *même*, réfléchit l'existence (le principe déterminant universel) en tant que *raison suffisante*. Cette réflexion méthodique est *négative* et peut s'interpréter comme « *pas d'Autre* (que l'existence) », à savoir comme *Non-autre*. Formellement, elle équivaut à la capacité d'appréhender n'importe quoi (CELA) !
- ⚡ L'inférence de CELA est remarquable, car elle ne requiert – à titre de *motif* – que la situation dans laquelle nous sommes *de fait* (l'existence), laquelle implique – à titre de *validation* – la forme la plus simple et la plus fiable qui soit (le *même*).
- ⚡ C'est donc à partir du *fait ex-sistant* seulement que l'on suscite, via l'inférence de CELA, le négatif, le *tout-même* et la fin – liés comme les cinq doigts de la main (image de Un ?) Quant à la résolution – soit le sens dans la perspective du *tout-Un* –, elle traduit l'essentielle négativité de l'existence comme une capacité déterminante à la fois inépuisable (*Tout*) et toujours actuelle (*fin, résultat*).
- ⚡ Une seule *chose* est positivement absolue : la *présence du sens*, laquelle suppose aussi bien l'homme que Tout. Si Tout est sens, essentiellement (Logos), il est effectivement impossible que Tout disparaisse. Qu'est-ce qui, le cas échéant, validerait l'absence de Tout ? Même pas rien, puisque rien fait partie de Tout. Concevoir (= faire exister) l'absence de Tout n'est donc même pas imaginable ; *a fortiori*, c'est impossible. Voilà l'éthique.

Les 4 éléments

Les 4 éléments

Le symbolisme des 4 éléments – Eau, Terre, Air, Feu (la majuscule et l'absence d'article signalent qu'il ne s'agit pas simplement des éléments matériels) – est attesté dans différentes cultures. On le retrouve notamment dans l'hindouisme et dans le taoïsme. En Occident, ce symbolisme renvoie aux alchimistes et aux premiers philosophes. Chez ceux-ci, on l'associe plus particulièrement à la figure d'Empédocle (~ 490 ~ 435 avant J.-C.) ; mais ces symboles sont déjà fades et artificiels chez le philosophe d'Agrigente (postérieur à Héraclite d'environ un demi-siècle), alors qu'ils sont encore relevés et toujours vivants chez l'Éphésien.

Le symbolisme des éléments émane d'une tradition pré-historique : Terre et Eau sont des symboles chthoniens (de *chthonos*, terre), plus anciens que ces symboles ouraniens (de *ouranos*, ciel) que sont Air et Feu. La transition du monde chthonien au monde ouranien est notamment caractérisée par le passage d'un ordre social matriarcal structuré autour d'une Grande Déesse, à un ordre patriarcal dominé par les dieux masculins. Cette transition s'est opérée très progressivement au cours du néolithique, entre ~ 6 000 ans (époque de Çatal Hüyük) et ~ 3 000 ans avant J.-C. (début des civilisations de l'Antiquité).

Forgé par une tradition immémoriale, le symbolisme des éléments est déjà en partie oublié par Empédocle, et surtout par Aristote, qui n'y verra plus que des corps matériels subordonnés à sa logique formelle. Pour mesurer à quel point cette abstraction logiciste a appauvri le sens, soit la chaîne écobioécologique et psychosociale sur laquelle se trame l'existence, il faudrait se livrer à une analyse approfondie du symbole. Tel n'étant pas l'objet du présent ouvrage, je me borne à suggérer que le lien symbolique serait rien moins que le moyen par lequel l'homme est parvenu à faire tenir un monde qui ne fût plus assujéti aux seules lois naturelles (lois du vivant, pulsions, instincts, etc.) En d'autres termes, le symbole serait ce qui a permis aux hommes de survivre au Déluge.

Des époques charnières jalonnent, dirait-on, la marche de l'humanité. L'extrait ci-après, tiré du livre *L'harmonie invisible* de Osho Rajneesh (Éditions du Gange, 1996, épuisé), suggère de telles étapes :

« Il y a vingt-cinq siècles le Bouddha Gautama et le maître Jain Mahavira naissaient en Inde, Lao-tseu et Chuang-tseu en Chine, Zarathustra en Perse, Héraclite en Grèce... Jamais sans doute cette planète ne fut à ce point lumineuse. Aujourd'hui, nous nous acheminons vers une nouvelle ère de dégel, de fluidité. Les choses révolues sont vidées de leur substance ; le passé n'a plus de sens pour l'homme contemporain et l'avenir est un immense point d'interrogation. L'opportunité est offerte à l'humanité de changer de cap, comme jadis au temps d'Héraclite. Le fleuve de l'existence va couler de nouveau pleinement et emporter aisément ceux qui s'y baigneront. [...] Vous avez de la chance de vivre en ce temps de liquéfaction. »

De nos jours, tentant de supporter la dureté d'un âge de fer, nous nous tournons parfois vers notre amont. Nous y repérons souvent le symbolisme des 4 éléments. Dans sa *poétique de la rêverie*, Gaston Bachelard, par exemple, a consacré au moins un ouvrage à chacun des éléments. Rappelons : *L'Eau et les rêves* ; *L'Air et les songes* ; *La Terre et les rêveries du repos* ; *La Psychanalyse du Feu*.

Il n'est toutefois pas requis de se reporter aux textes, car, à l'instar des archétypes de C.-G. Jung, le symbolisme est imprimé à même l'âme humaine. On peut donc en retrouver des traces par réminiscence.

La terre évoque notamment l'impassibilité et la froideur de l'indifférence – le *froid* est le principe de cet élément. Elle symbolise aussi bien la puissante inertie de la nature que la fidélité d'un accueil garantie par l'absence d'intérêt. On perçoit ces traits dans la justesse des comportements animaux, dans la vigueur indolente du monde végétal, dans la stabilité ou même la rigueur de la pierre – gardienne de notre enfance lithique encore en partie instinctive...

En contraste avec la passivité de la terre peut-être, l'eau, par son incessant mouvement, éveille un sentiment d'ambivalence. Elle suggère la dualité, la relation, le couple. Mais quelle humble

constance aussi que cet entêtement vers le bas. Et quelle force ! caressante tandis qu'elle érode peu à peu la pierre, irrésistible quand elle démonte l'océan...

L'air inspire la vivacité, voire l'ardeur – le *chaud* est son principe. Si la terre est attachement, l'air est élan, zèle, aspiration – plutôt qu'espace. Envolée au plumage d'oiseau, l'air semble s'affranchir de la pesanteur terrestre pour cingler jusques aux cimes...

Quant au feu, il prétend à l'empire absolu. Cette ostentation tient pourtant beaucoup de l'esbroufe : éclat recelant une vanité élémentaire. Tout semble devoir céder face à un tel foudre. Tout, sauf... l'eau – si elle y met les moyens !

On peut se demander dans quel ordre il convient de considérer les éléments, car s'il s'agit d'un repère il faut bien qu'il soit ordonné. En fait le symbolisme constitue une structure, ou un système, c'est-à-dire un ordre au sein duquel le jeu et le sens de chacune des parties est fonction de la configuration d'ensemble. Ce mode déterminant – où tout dépend de tout – révèle la souplesse et la richesse foncières du symbolisme. Aucune hiérarchie ne saurait dès lors prévaloir et toutes les configurations sont recevables.

Suggérons trois possibilités : selon la conception *généalogique*, Terre, figurant le chaos, serait l'élément originel ; puis viendraient Eau, Air et Feu. Si la perspective est *cosmologique* (comme cela semble être le cas chez Héraclite), on obtient la séquence suivante : Feu (absolu) ; Eau, originelle. Terre et Air sont alors issus d'Eau. Selon le point de vue *critique* enfin, Eau est non seulement l'élément originel, mais c'est l'essence de toute chose – donc aussi celle des autres éléments.

À vrai dire, ces configurations sont équivalentes et confirment toutes les trois le point de vue critique. On peut en effet prétendre qu'Eau naît de Terre (perspective *généalogique*) ; mais cela signifie qu'Eau naît de l'indifférence (ou du chaos), c'est-à-dire de rien. Naissant de rien, Eau est originelle, et à ce titre, elle est le giron des autres éléments (point de vue critique). De même avec Feu (absolu) puisque, vers le haut vers le bas, c'est le même chemin.

Reportons-nous maintenant au dit d'Héraclite, en soulignant le fait que, pour le philosophe ionien, le symbolisme des éléments était encore une expérience vivante.

(Pour des raisons didactiques, les éléments seront mentionnés dans l'ordre suivant : Feu – Air – Eau – Terre.)

Rappelons d'abord quelques-unes des juridictions reconnues à chacun des éléments par Héraclite :

FEU **UN**, l'Inespéré, *Dikè*, le divin, la foudre, la vie, l'éveil, la satiété, le repos, l'âme sèche, l'harmonie non apparente.

AIR Le **TOUT**, le souffle, l'âme, l'espérance, le signe, l'ardeur, le chemin vers le haut.

EAU Le **CONFLIT**, la dualité, l'humain, la génération, le besoin, le fleuve, l'âme humide, l'harmonie apparente.

TERRE La **CONFUSION**, la présomption, l'impiété, la foule, la fumée, l'apparence, le sommeil, le chemin vers le bas.

Le Logos et le *même*, qui figurent pourtant – avec le conflit, le tout et Un – parmi les termes fondamentaux chez Héraclite, ne sont référés à aucun élément en particulier. C'est justement parce que l'un comme l'autre excède le particulier. Mais si le *même* confond tout (à ce titre, il pourrait être rapporté à l'élément Terre), seul le Logos recueille véritablement l'unité en préservant les différences. Paraphrasant Heidegger (dans sa présentation du *Quadripartit – das Geviert*), on pourrait dire que le Logos éclaire les 4 éléments et les ramène à l'énigme de leur *Uni-versalité*.

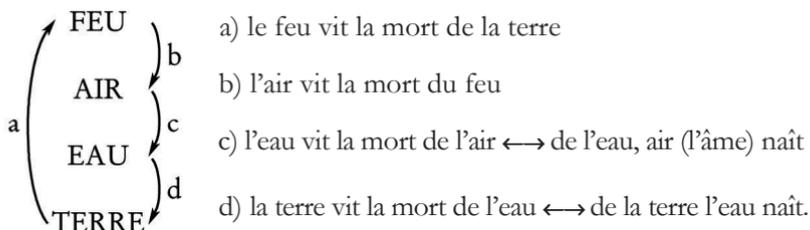
Ce qui importe, dès lors, pour bien comprendre le symbolisme élémentaire chez Héraclite, c'est moins les aspects particuliers suggérés par chacun des éléments que la façon dont ils s'articulent, s'engendrent, s'opposent, se répondent et/ou se réfléchissent mutuellement pour exprimer le Logos. Nous examinerons ces rapports en nous fondant principalement sur les fragments qui mentionnent explicitement les éléments, soit les fragments 31, 36, 76 et 126.

Je rappelle d'abord les fragments 36 et 76 :

« Pour les âmes, c'est mort que devenir eau ; et pour l'eau, mort que devenir terre. Mais de la terre l'eau naît, et de l'eau, l'âme » {36}.

« Le feu vit la mort de la terre, et l'air vit la mort du feu ; l'eau vit la mort de l'air, la terre, de l'eau » {76}.

Les rapports entre ces deux fragments peuvent être illustrés par le schéma suivant :



Les flèches verticales (orientées vers l'élément qui *vit*) se rapportent au fragment 76, tandis que les flèches horizontales réfèrent au fragment 36, avec ici une orientation (donc une détermination) réciproque. Relevons d'emblée que la réciprocité n'implique pas Feu – ce qui est attendu, puisque cet élément symbolise Un.

Dans le schéma nous voyons une flèche ascendante et trois flèches descendantes. Héraclite dit pourtant : « Chemin, vers le haut vers le bas, un et même » {60}. Et tel est bien le cas si l'on considère que le chemin vers le bas comporte trois étapes, médiatisées par Eau (le conflit) ; car c'est la résolution du conflit (le Logos) qui équivaut à Feu.

L'unité peut donc être perçue de deux façons :

1. *Arbitrairement*, selon le rapport immédiat Terre-Feu. Cette modalité correspond à la confusion – ou à la *phénoménologie*.
2. *Critiquement*, c'est-à-dire en vertu d'un rapport médiate réfléchi par le tout selon le conflit. Ce mode spéculatif est celui du Logos.

Avant de poursuivre, on rappellera que, d'après la tradition, chaque élément est associé à deux principes (voir la citation tirée du *Dictionnaire des symboles* dans le commentaire du fragment 126). L'un des principes spécifie l'élément lui-même ; je le nomme donc *principe propre* et l'écrirai en majuscules. L'autre semble caractérisé par une affinité à la différence (selon le *même*) ; en conséquence, je l'appelle *principe de différenciation* et l'écrirai en minuscules.

Le tableau des éléments et de leurs principes se présente dès lors comme suit :

FEU	SEC – chaud	Un
AIR	CHAUD – humide	le tout
EAU	HUMIDE – froid	le conflit
TERRE	FROID – sec	la confusion.

À la lumière de ces principes, nous pouvons présenter les deux fragments de la façon suivante – toutes les flèches sont orientées vers le principe caractérisant l'élément *sujet* :

{36} <i>Pour Air, mort que devenir Eau</i>	humide	←	HUMIDE
<i>Pour Eau, mort que devenir Terre</i>	froid	←	FROID
<i>de Terre, Eau naît</i>	FROID	→	froid
<i>d'Eau, Air naît</i>	HUMIDE	→	humide.
{76} <i>Feu vit la mort de Terre</i>	SEC	←	sec
<i>Air vit la mort de Feu</i>	CHAUD	←	chaud
<i>Eau vit la mort d'Air</i>	HUMIDE	←	humide
<i>Terre vit la mort d'Eau</i>	FROID	←	froid.

Par cette analyse principielle on constate non seulement que tous les rapports sont tributaires du *même*, mais aussi que le sens des deux fragments est différent. Dans le fragment 36, c'est l'*altérité* qui est mise en évidence à travers ce motif de la tension

déterminante (à la fois couple et duel) qu'est le conflit. La dualité est ici patente : non seulement les flèches sont opposées deux à deux et dirigées vers les principes secondaires, mais seuls deux principes (l'humide et le froid) sont requis pour l'analyse. Or l'HUMIDE-froid c'est Eau, symbole du conflit. Même les éléments Terre et Air ne sont considérés qu'au titre de pôles du conflit, les principes complémentaires (sec et chaud) n'apparaissant pas ici – puisqu'il s'agit des principes de Feu, symbole de Un, soit du *Non-conflit*. Quant au fragment 76, il souligne l'identité propre à chacun des éléments en l'appuyant sur le principe de différenciation selon le *même* – « l'*ob-posé* se soutient » {8}. Le point de vue se veut ici unitaire : d'une certaine façon ce fragment affirme quatre fois le *même* par-delà l'altérité.

À propos de l'expression *vivre la mort*, on peut se reporter aussi au fragment 62 : « Immortels mortels, mortels immortels ; vivant de ceux-là la mort, mourant de ceux-là la vie. » Cette formulation rappelle que toute détermination (selon le *même*) est tributaire de l'altérité (ceux-là), et par conséquent que le *même* implique la différence (même Un est tributaire du tout déterminé). De fait, le Logos (le *tout-Un*) est le résultat, en mode *suffisant*, d'une pure réflexion – par et à travers le *tout* même {41}.

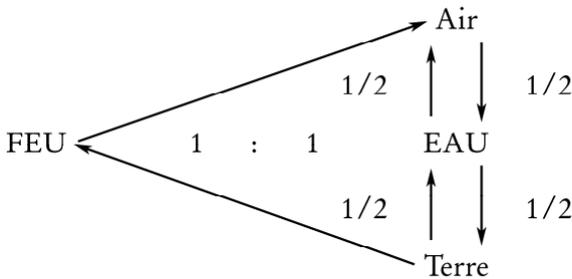
La ronde des éléments n'est claire et distincte – chacun étant lui-même par les autres sans confusion – que pour qui, à l'écoute du Logos, sait dire *Un-tout* comme *même*. Le fragment 76 suppose le résultat (*Cela-qui-est-sage*), tandis que le fragment 36 indique le chemin. Mais le résultat n'est pas sans le chemin – sauf pour les passes mystifiantes du magicien. Car c'est bien par CELA que l'unité critique (le Logos) *com-prend* même l'arbitraire, même le divin.

« Je suis le Chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient à Dieu que par [Cela] ».

(Évangile)

Le fragment 31 et le schéma qui le représente nous aideront à mieux comprendre le rôle déterminant du conflit (Eau), ainsi que la dynamique du système des éléments chez Héraclite :

« Cycles du feu : d'abord mer. De mer, la moitié terre et la moitié souffle ardent. Mer s'épanche de part en part, et est mesurée selon le même Logos qu'avant de produire terre. »



Héraclite place ce fragment sous l'égide de Feu. Cela n'est pertinent que pour le philosophe qui, ayant déjà fait le tour de la Question, peut assimiler le résultat de sa critique (le Logos) à une mesure selon Feu. En fait, les deux points typographiques balancent le fragment (c'est ce que signale la répétition du chiffre 1 de part et d'autre de ces points) : aux cycles de Feu fait écho le *pas à pas* du « chemin vers le haut vers le bas un et même » {60}, lequel tourne exclusivement autour d'Eau.

Contrairement à ce que l'on prétend généralement, l'élément primordial chez Héraclite n'est pas Feu ; c'est Eau ! De Feu en tant que tel il n'y a rien à dire, puisque les rapports immédiats (ou absolus) ne sont pas déterminants. Et s'il faudra bien, en fin de compte, qu'un rapport pertinent soit établi avec Feu, ce rapport devra nécessairement s'exprimer « par et à travers le tout » {41}, à savoir comme *résultat* des *pas* mesurés par le conflit (Eau). Pur rythme {30}, les cycles selon Feu se règlent sur ces pas.

Discutons d'abord les deux premiers cycles, soit le *chemin vers le bas* : « D'abord mer. De mer, la moitié terre et la moitié souffle ardent ». Eau naît bien de Terre (absolument) ; mais comme Eau est le principe de toute détermination, c'est elle le premier pertinent : « d'abord mer ». On peut considérer que Terre symbolise l'arbitraire, et comprendre la formule « de la terre l'eau naît » {36} comme : *Eau naît arbitrairement*.

Eau (le conflit) est d'emblée moitié Terre et moitié Air : il y a concomitance et réciprocité dans la détermination de ces trois éléments. Miré à travers Eau, le simple fait (Terre) voit sa nature morte (la froide indifférence) transparaître comme ce reflet du pur motif (*Eros*) qu'est le cycle même (compulsion de répétition, *Thanatos*). Quant à Air, symbole du tout, il fait de ce reflet la voie du salut. Toutes les déterminations existantes requièrent les rapports couplés, duels ou médiats (Terre 1/2 : 1/2 Air), dont l'expression commune est Eau.

Les deux cycles suivants, soit : « Mer s'épanche de part en part et est mesurée selon le même Logos qu'avant de produire Terre » signalent le *chemin vers le haut*. L'épanchement de mer (Eau) suggère une analyse à la fois méthodique et exhaustive – selon le *même*, par et à travers le tout. Le conflit (Eau) se résout alors en pur et simple cheminement.

Lorsque le parcours (« pourtour » {103}) est accompli – le conflit reconnaissant sa propre résolution par et à travers la totalité de ses moments –, Eau est mesurée selon le même Logos qu'avant de produire Terre. Ce Logos n'est donc pas selon Feu, mais bien selon Eau ; plus précisément selon Eau *avant sa dissociation en Terre...* et Air – « avant de *pro-duire* Terre » (...et Air). Ce Logos qualifie l'autorésolution du principe déterminant universel. À ce titre il réfléchit la puissance de Feu – dont il est *signe* – par et à travers le tout (selon le *même*). Cette *détermination réfléchissante* (cf. Kant et le noumène) est figurée par le face à face et par le rapport unité (Feu 1 : 1 Eau).

Si (Feu 1 : 1 Eau), alors Eau (*non-Un*) peut être algébriquement substituée à Feu (Un) – ou inversement. La résolution critique,

en effet, transmue le principe déterminant universel (le conflit, Eau) en essence négative – noumène. Ce *non-Un*, résultat de la reconnaissance que Un est séparé de tout, est le nom du principe universel sous l'égide de Feu. Feu = Un = Zeus. Le nom pertinent de Zeus (Un) est *non-Un*. Rappelons ici le fragment 32 : « Un, *Cela-qui-est-sage*, se recueille seulement en n'admettant pas et en admettant le nom de Zeus. »

J'en viens à présent au fragment 126 :

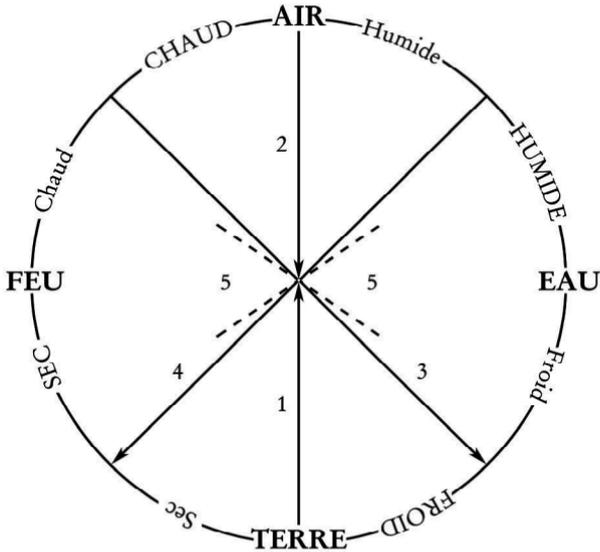
« Les choses froides deviennent ardentes ; l'ardent se glace, l'humide se dessèche ; l'aridité devient Nuée. »

Tzétzès, qui rapporte ce fragment, le donne comme exemple de la pensée énigmatique de l'Éphésien : « Héraclite [dit-il] passait pour très fort du fait de l'obscurité de son discours. » On peut en effet imaginer la perplexité des contemporains les mieux intentionnés face à une présentation telle celle suggérée par le fragment 31 – que nous venons d'examiner. L'appréciation suivante de la doctrine d'Héraclite par le doxographe Diogène Laërce (début du 3^e siècle après J.-C.) donne une idée de cet embarras :

« Prises dans le détail, voici ce que sont ses doctrines : le feu est un élément, et toutes choses sont convertibles en feu et naissent par raréfaction et condensation. Mais il n'explique rien clairement [...] ; le changement est une route montante-descendante et l'ordonnance du monde se produit selon cette route. En se condensant, le feu s'humidifie ; et, en se resserrant plus encore, il engendre l'eau ; et quand l'eau cristallise, elle se change en terre. Telle est la route descendante. À rebours, la terre se liquéfie, d'elle naît l'eau et de celle-ci les autres éléments. Il ramène presque toutes choses à l'évaporation à partir de la mer. C'est la route montante. »

Nous allons maintenant examiner le fragment 126 à la lumière de ce que je nommerai *la roue du Logos* (les numéros des alinéas du commentaire renvoient aux numéros et aux flèches correspondantes de la figure). Nous constaterons que ce fragment dit la même chose que le fragment 31 (la correspondance est soulignée par les caractères gras : en roman pour le fragment 126, en italique pour le fragment 31).

LA ROUE DU LOGOS



1) **Les choses froides...** Les éléments comportant le principe froid sont Terre et Eau. *Les choses froides* évoquent donc le rapport entre ces deux éléments, soit : « de la terre, l'eau naît » {36}. Comme on l'a vu cela signifie qu'Eau naît arbitrairement, conformément au cycle initial signalé par le fragment 31 : ***D'abord mer.*** On ne peut rien ajouter à ce stade, puisque l'on se situe *en deçà du sens...*

2) Les choses froides **deviennent ardentes.** Eau se dissocie d'emblée en ses deux pôles (humide et froid). L'échauffement traduit la tension entre l'humide-*froid* qu'est Eau dans son rapport à Terre (*FROID-sec*), et l'humide-*chaud* qu'elle devient dans son rapport à Air (*CHAUD-humide*). Cette polarisation : ***de mer, la moitié terre et la moitié souffle ardent*** exprime la dynamique du conflit, figurée dans l'illustration par l'opposition des flèches 1 et 2.

Dès à présent tous les principes sont disponibles, mais deux d'entre eux (le sec et le chaud – qui sont les principes de Feu !) apparaissent comme problématiques, puisqu'ils n'appartiennent pas à Eau – qui était d'abord. Ils se manifestent néanmoins, par le biais des éléments constitutifs du conflit (Terre pour le *sec*, Air pour le *chaud*), c'est-à-dire comme *signe* {93}. On constate que le signe selon Un n'est que pure *aura négative* selon le conflit, les principes de Feu (SEC-chaud) renvoyant *par défaut* aux principes d'Eau (HUMIDE-froid), symbole du conflit. Cette aura émane du Tout, lequel implique la *suffisance déterminée* ; et celle-ci réfléchit le rapport Négatif inhérent au Logos (*Un-tout*) comme *harmonie Non apparente*.

Par sa dissociation (qui produit la dualité dont le sens a besoin pour s'instaurer), Eau est en quelque sorte sommée de répondre à la problématique de l'unité requise par l'univocité du sens, problématique qui s'est insinuée dans la brèche ouverte par la dissociation d'Eau elle-même. Il appert ainsi que le *signe* (selon Un) est le conflit lui-même. C'est pourquoi le Logos est *résolution du conflit* et non pas *détermination de Un*.

3) **Le chaud se glace...** La quête de l'unité (ou du tout) est motivée par Air – qui est le pôle actif du conflit. De fait, non seulement le chaud se glace, mais l'humide se dessèche ; or le chaud et l'humide sont les principes d'Air. Air, cependant, est une exhalaison d'Eau {12}. À travers Air, c'est donc Eau qui œuvre ardemment à sa propre résolution ; c'est : ***mer qui s'épanche de part...***, cette première part extrémale atteignant l'origine d'Eau, soit le rapport froid-FROID (glacé !) selon Terre.

4) **L'humide se dessèche...** Après avoir rejoint l'origine d'Eau, le souffle ardent revisite tous les moments de la détermination (selon l'humide) et les purifie par assèchement (pur = feu), répondant ainsi à l'appel du signe (écoute du Logos). Lorsque l'humide est totalement desséché, Air (l'âme) se résout en un parfait éclat {118} – tel un pur miroir. Mer (Eau) s'est ainsi ***épanchée de part en part***, d'un bout à l'autre, de son fond indifférent (Terre) au signe de sa transcendance (Feu).

5) **L'aridité devient Nuée.** Le *devenir Nuée* traduit un verbe forgé par Héraclite sur le nom d'un vent du sud, vent de pluie. Les Nuées sont filles d'Océan. La provenance méridionale suggère aussi le face à face avec l'Ourse septentrionale, symbole de Un {120}. Désignant une essence fluide, sorte d'apesanteur dans un espace éthéré, la Nuée est *Eau vive*. La Nuée, on l'aura compris, symbolise le rapport *Un-tout*, à savoir le Logos.

Dans notre roue, le Logos (la Nuée) peut être interprété comme la réflexion des quartiers selon Feu (SEC-chaud), d'une part, selon Eau (HUMIDE-froid), d'autre part, et associé au moyeu de la roue – le chiffre 5 évoquant la *quintessence*. Cette réflexion résout le conflit opposant Air (CHAUD-humide) et Terre (FROID-sec), puisque leurs principes sont unifiés au sein du *tout-Un* (ou du Tout). De fait le Tout dit selon le *même* non seulement le chaud-humide et le froid-sec, mais aussi le sec-chaud, l'humide-froid, et même le froid-chaud, le sec-sec, voire *n'importe quoi*. Traduisant cette capacité *in-différente* (quelconque) par et à travers le tout {41}, ***Eau est*** dès lors ***mesurée selon le même Logos qu'avant de produire Terre***. Ce Logos *équivaut* donc *à une mesure selon Feu*, puisque, avant de pro-duire Terre, Eau se tenait dans un face à face unitaire avec Feu (Feu 1 : 1 Eau).

Remarquons que si la réflexion est suggérée sur la figure par un angle aigu en pointillé, c'est pour la rendre visible. Elle *résulte*, en fait, des deux angles droits opposés formés par le cheminement critique – *les biais du conflit*, signalés par les flèches 3 et 4. Ces deux lignes diamétrales reliant le chaud brûlant au froid glacé, d'une part, l'humide trop humide au sec aride, d'autre part, correspondent au chemin *as-cendant*. Comme le montre notre roue du Logos, ce chemin *trans-cende* le cœur du conflit, soit le point de rencontre des rayons 1 et 2. C'est en ce point, précisément, que converge la réflexion sous les auspices du signe – la roue tourne grâce au vide du moyeu, à ce *rien* – de (*res*), chose – qui est aussi un *n'importe quoi*. Quant aux deux rayons mentionnés, ils composent le chemin *des-cendant* en vertu duquel tout ce qui existe est opposé selon l'HUMIDE-froid (Eau, le conflit) d'un côté, le SEC-chaud (Feu, Un) de l'autre.

Telle est la désinvolture du Logos recelée par ce sibyllin fragment d'Héraclite. Tout cela peut paraître alambiqué, mais c'est, semble-t-il, la seule interprétation qui permette de tirer la quintessence des fragments ; la seule aussi qui corresponde à une critique portée à son point d'incandescence.

Deux remarques encore, avant de conclure.

La première pour constater que cette résolution, strictement analytique (atemporelle), de la condition *ex-sistente* n'a rien à voir avec une dialectique. Chez Héraclite en effet, c'est seulement parce que « rien tient » que « tout cède » {A. 6}.

La seconde pour souligner que, à l'encontre de la croyance commune, la philosophie ne vise pas la vérité comme un absolu, ni même comme l'inverse de l'erreur. La philosophie est un simple dépassement de la confusion, une pure connaissance. Par conséquent sa fin est moins un étant qu'un état, moins la vérité que la lucidité. Et c'est en vertu de la lucidité que l'homme connaît les choses telles qu'elles sont (*alèthéia*). C'est alors de l'homme ainsi résolu que l'on peut dire : « *l'homme est la mesure de toute chose ; des choses qui sont, qu'elles sont ; des choses qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas* ». (Protagoras d'Abdère, ~ 485 ~ 410 avant J.-C.).

ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ

Conclusion

Conclusion

La portée du Logos d'Héraclite rappelle celle des sagesse de l'Orient. Dans l'hindouisme on trouve même l'expression *Cela*, qui signale une mesure transcendante. Le bouddhisme (avec le *nirvāna*) et le Tao impliquent également une mesure de cette sorte. Afin de les distinguer de la philosophie, je qualifierai de *sagesse* ces grandes traditions de l'Orient. Dans son livre *Héraclite, la lumière de l'obscur*, Jean Bouchart d'Orval interprète les fragments du philosophe ionien dans cette perspective orientale, oubliant qu'Héraclite est Grec, et que sa pensée inaugure *la provenance historique de l'Occident* (Heidegger) – dont la philosophie fait partie intégrante.

Pour ma part je me suis longuement interrogé à propos de la différence entre la philosophie et la sagesse. Il est vrai que la philosophie se distingue notamment par sa méthode (rationnelle). Mais s'il s'agit de résoudre notre situation – essentiellement problématique –, le détachement éveillé par la sagesse semble y réussir au moins aussi bien que la philosophie, d'autant que celle-ci, privilégiant la cohérence formelle, ne touche pas aussi concrètement l'âme. La remarquable allégorie d'un maître chinois intitulée *Les dix tableaux* (ou *Les dix taureaux*), reproduite sur les deux pages suivantes, comporte des éléments susceptibles d'éclairer cette différence.

Si je propose ce beau texte en conclusion d'un ouvrage *autour d'Héraclite*, c'est d'abord pour offrir une respiration au lecteur, après la contention intellectuelle requise par ce véritable yoga de la connaissance (*jñāna yoga*) qu'est la philosophie. Mais c'est aussi parce que ce texte permet, me semble-t-il, d'entrevoir la spécificité de la voie occidentale.

Les dix tableaux de maître Kakuan

Au 12^e siècle de notre ère, le maître chinois Kakuan dessina dix tableaux en s'inspirant d'œuvres taoïstes antérieures, et rédigea les commentaires qui les accompagnent. Sa version était du zen pur et allait plus loin que les précédentes, qui s'étaient arrêtées au *rien* du 8^e tableau.³⁸

1

Dans les pâturages de ce monde, je ne cesse d'écarter les hautes herbes
[à la recherche du taureau.
Suivant des rivières sans nom, perdu dans le dédale des sentiers
[de montagnes lointaines,
Ma force faiblissant et ma vitalité épuisée, je ne peux trouver le taureau.
Je n'entends que le chant nocturne des grillons dans les fourrés.

2

Le long de la rive sous les arbres, je trouve des traces !
Même dans l'herbe odorante, je vois ces traces.
Au plus profond des montagnes, à perte de vue, on les voit.
Ces traces sont aussi visibles que le nez au milieu de la figure.

3

J'entends le chant du rossignol.
Le soleil est chaud, le vent est doux, les saules sont verts sur la rive.
Ici aucun taureau ne peut se cacher !
Cette tête superbe, ces cornes imposantes,
[quel artiste pourrait les représenter ?

4

Je m'en empare au prix d'une terrible lutte.
Sa volonté et sa puissance immenses sont inépuisables.
Il s'élançait vers le haut plateau loin au-dessus de la nappe de nuages.
Ou dans une ravine impénétrable, il se tient.

³⁸ Tiré de Samuel Bercholz et Sherab Chödzin Kohn, *Pour comprendre le bouddhisme*, pp 287 sq.

5

Le fouet et la corde sont nécessaires,
Sinon il irait peut-être se perdre sur quelque chemin poussiéreux.
Bien dressé, il devient doux.
Puis, libéré de ses entraves, il obéit à son maître.

6

Sur le dos du taureau, je reprends lentement le chemin de la maison.
Le son de ma flûte s'élève dans le soir.
Mesurant de mes doigts l'harmonie palpitante,
[je dirige le rythme sans fin.
Quiconque entendra cette mélodie joindra ses pas aux miens.

7

Sur le dos du taureau, j'arrive chez moi.
Je suis serein. Le taureau aussi peut se reposer.
L'aube s'est levée.
Apaisé, à l'intérieur de ma chaumière, j'ai abandonné le fouet et la corde.

8

Fouet, corde, personne et taureau – tous fusionnent dans le rien.
Ces cieux sont si vastes qu'aucun message ne peut les souiller.
Comment un flocon de neige existerait-il dans un feu déchaîné ?
Voilà les traces des patriarches.

●

9

Il a fallu faire trop de pas pour retourner à la racine et à la source.
Il aurait mieux valu être aveugle et sourd dès le début !
Habiter son vrai foyer, sans se préoccuper de ce qui existe dehors ;
Le fleuve s'écoule, tranquille, et les fleurs sont rouges.

10

Pieds et torse nus, je me mêle aux gens du monde.
Mes habits sont des haillons couverts de poussière, et je suis heureux.
Nul besoin de magie pour prolonger ma vie ;
Maintenant, devant moi, les arbres morts prennent vie.



Comme le rappelle la brève introduction, maître Kakuan relève (*aufhebt*) la tradition en ajoutant deux étapes. On perçoit cette perfection entre le 8^e et le 9^e tableau. Et c'est cela qui, à mon sens, éclaire la spécificité de la philosophie.

La recherche du taureau figure l'aspiration humaine. Épuisé par sa traque (1) l'homme s'avise soudain qu'il est le sujet et l'objet de sa quête (2). Après l'exaltation suscitée par cette découverte (3), l'homme se livre à une terrible ascèse afin de maîtriser ses passions (4 et 5). Il atteint alors à la sérénité, et peut se reposer (6 et 7). Mais c'est en relativisant cet aboutissement même que l'homme parvient enfin au détachement (8). *Voilà les traces des patriarches.*

Que signifient ces traces ? Même si la quête, la terrible lutte et la maîtrise de soi semblent dépassées dans le 8^e tableau, ne serait-ce pas elles qui ont laissé ces traces ? Et si l'âme, voire l'attitude du sage sont ainsi empreintes, ces traces diffèrent-elles vraiment de celles recherchées au début ?

C'est ce doute, peut-être, qui a incité maître Kakuan à ajouter les tableaux 9 et 10. L'étonnante consonance du dernier vers du tableau 9 – *Le fleuve s'écoule, tranquille, et les fleurs sont rouges* – avec l'enthousiasme spontané suivant la première découverte (tableau 3) – *Le soleil est chaud, le vent est doux, les saules sont verts sur la rive* – n'est-elle pas révélatrice ? De même que la spontanéité, en effet, la résolution est acte pur, simple présence, indifférence à tout ou rien – « comme un enfant qui s'amuse » {52}. Et c'est un tel état de grâce que semble décrire le 10^e tableau.

Mais si la philosophie est résultat, n'est-elle pas, elle aussi, tributaire d'un long cheminement ? Certes ; mais ce parcours purement formel laisse-t-il des traces ? Il semble bien qu'en raison de sa méthode, la philosophie ne laisse pas davantage d'empreinte en nous qu'une démonstration logique ou qu'un algorithme mathématique. Simple connaissance, la philosophie ne doit-elle pas être étudiée et réfléchie plutôt qu'éprouvée ? Il est vrai que s'il échappe ainsi au sceau de la sagesse, le philosophe achoppe parfois à ses passions. Mais cette apparente faiblesse est à vrai dire une force : demeurant ce qu'il est, le philosophe *se mêle aux gens du monde et n'a nul besoin de magie pour prolonger sa vie.*



得^四
牛

Tableau 4 : *Je m'en empare au prix d'une terrible lutte ...*



騎^六
牛
象

Tableau 6 : *Sur le dos du taureau ...*

Les illustrations sont des versions modernes de gravures sur bois dues au maître japonais de l'estampe TOKURIKI Tomikichiro (1902 - 1999).

Cette vision de la philosophie ne plaira sans doute guère aux moralistes et aux académistes. Mais que savent vraiment ces gens-là de la Question ? L'indifférence du Logos est formelle et non pas morale. « Gouvernant toute chose par et à travers le tout » {41}, cette mesure ne reconnaît aucun mal, car sinon, rejetant quelque chose, elle ne serait plus *Un-tout* et se renierait elle-même. Pour le divin toutes choses ne sont-elles pas justes {102} ? Discutant – dans le cadre du séminaire HÉRACLITE organisé avec Eugen Fink – l'art de gouverner sans contrainte des dieux grecs, Martin Heidegger relève ceci (p. 22) : « Les dieux des Grecs n'ont rien à voir avec la religion. Les Grecs n'ont pas cru à leurs dieux. Une foi des Hellènes – pour rappeler ici Wilamowitz – cela n'existe pas. » Voilà sans doute pourquoi c'est en Grèce qu'est née la philosophie.

Le Logos comporte cependant une dimension éthique, qui est la *résolution*. De fait, la résolution est une conséquence *logique* du Logos : c'est la *vertu* du Logos comme le *Tö* est celle du Tao. En vertu de cette dimension éthique, l'univers existant (le tout déterminé) ne peut disparaître – puisque son absence est *effectivement* incompatible avec sa raison essentielle.

« L'homme pense, donc je suis, dit l'Univers » (Paul Valéry). Tout supposant ainsi la pensée, le pur néant est inconcevable. C'est pourquoi tout concourt finalement à la présence de l'homme. *Voilà l'éthique.*

Dépositaire de l'*ex-sistence*, l'homme est non seulement le *lieu-tenant* du sens ; il est aussi – par et à travers le tout – le témoin essentiel et, à ce titre, la condition de possibilité de quoi que ce soit. C'est ainsi que le temps humain prime jusqu'à l'éternité divine.

L'âme humaine a sans doute encore quelques accointances avec l'état animal, mais l'esprit singularise l'homme. Et le nombre du singulier, c'est... Un ! Mais est-on bien avisé d'évoquer le nombre à propos du singulier ? Et le cas échéant le nombre du singulier ne serait-ce pas plutôt Tout – avec l'unité que lui confère son fait même ?

La philosophie se distingue de la sagesse (et de la mystique) notamment par sa démarche logique, voire hyperlogique – simple tempo selon le *même* –, qui concilie l'essence et le tout. Dans cette perspective (où l'essence implique le tout), le sort des individus n'a pas du tout la même portée que celui de l'humanité. À cet égard l'éthique est comparable à la sélection naturelle, où c'est l'espèce – et non pas l'individu – qui importe. En sublimant le Petit véhicule et l'idéal de l'Arhat (l'éveil chacun pour soi) par le Grand véhicule et l'idéal du Bodhisattva (la compassion universelle dans l'attente d'un Jugement dernier), le bouddhisme a intégré aussi bien la perspective téléologique que le nécessaire rapport au tout de l'éthique.

Je vois néanmoins une sorte de *preuve par 9* de la spécificité philosophique :

- ✚ D'abord dans le rapport naturel entre l'éthique et la méthode philosophique. Si, essentiellement, l'univers est sens (tout selon le *même*), alors l'idée – ou même la supposition – de son absence est insensée. Quel serait le sens d'une telle absence ? Le sens d'un essentiel non-sens ?...
- ✚ Et ensuite dans le fait qu'en philosophie, la résolution – qui est connaissance – est transcendante *par exhaustion* (CELA), et qu'elle est ainsi indissociable du tout, de la fin et de la méthode critique.

Relevant de l'essence, l'éthique – contrairement à la morale – n'a pas d'usage particulier. La morale est un moyen utile, à l'instar de la science, de l'économie et de beaucoup d'autres choses. L'éthique est un *impératif catégorique*. C'est à ce titre qu'elle requiert, oblige et légitime la philosophie. « Se dresser face à ce qui est là et se faire les gardiens éveillés du vivant et du mort » {63}.

Tout ce qui advient aux hommes, même l'imperfection, même l'inéluctable mort, et même *les traces des patriarches* est dès lors assumé avec une sereine résolution, sans affection de l'âme ou du corps.

Maintenant, devant moi, les arbres morts prennent vie.

La Voie du milieu

La notion de *Voie du milieu* – (*Madhyamika*) en sanskrit – apparaît comme la conception la plus élevée de la spiritualité orientale, du bouddhisme et de l'hindouisme notamment. Mais le taoïsme y vise aussi, et Héraclite y atteint mieux que personne avec son Logos. La soi-disant opposition avec Parménide est donc captieuse, car la Voie du milieu n'affirme ni l'Être ni le non-Être, ni les deux à la fois. Quant à reconnaître que le jour et la nuit c'est Un {57}, cela résulte justement du Logos – qui est *Un-tout*.

« Et quelle est, ô moines, cette Voie du milieu qui prodigue la vision, qui donne la connaissance, qui conduit à la quiétude, à la sagesse, à l'éveil et à l'émancipation ?

» Ce n'est que le Noble sentier octuple, à savoir : la vue juste, la pensée juste, la parole juste, l'action juste, le mode de vie juste, l'effort juste, l'attention juste, la concentration juste. »

Pour bien comprendre cette voie sublime et la pertinence de la réponse, il faut rappeler ici le fragment 102 d'Héraclite : « Pour le divin belles sont toutes choses, et bonnes, et justes. Mais les hommes tiennent certaines pour injustes, d'autres pour justes. » La Voie du milieu est ce qui est juste. Or Tout est juste. Et dans Tout, *le centre est partout*, la circonférence nulle part. La Voie du milieu est la voie du centre. Être dans cette voie, c'est donc *être toujours et partout en plein dedans* – toujours en plénitude !

Il y a néanmoins, même pour la plénitude, une condition d'accomplissement en vertu de laquelle l'*effectivité* de la connaissance se substitue à l'apparente magie du *fait*. C'est pourquoi ce savoir parfait (cette résolution) est *résultat*. Il n'est dès lors pas indifférent que les deux tableaux ajoutés par maître Kakuan le soient *à la fin* : c'est ainsi seulement que le *pas-de-traces-de-quoi-que-ce-soit* s'accorde avec la connaissance. Et c'est par CELA également que la fin est aussi bien le fait de *Tout* que la pointe du *présent*.

Postface

Postface

En ce tout début de l'An 2005, je découvre le livre qu'Abel Jeannière a consacré à Héraclite (édité chez Aubier-Montaigne en 1959 ; cf. la bibliographie). Bien que la traduction des fragments ne soit pas spécialement remarquable, la compréhension de la pensée si exigeante de l'Éphésien me paraît meilleure que tout ce que j'ai observé par ailleurs. Pourtant l'auteur ne parvient pas au point de « reconnaître que Un est séparé de tout » {108}.

Abel Jeannière tente de saisir la transcendance qu'il perçoit chez Héraclite par une sorte de dialectique, dont l'élément Feu serait le principe. Le conflit est alors réduit au statut de phénomène du feu : « Car c'est le conflit, père et maître de l'univers, qui engendre [...]. Ou plutôt le conflit n'engendre pas ; le conflit est seulement le phénomène du feu lorsque celui-ci engendre le cosmos, les sociétés historiques et les rapports des hommes et du divin » (p. 27). Mais, par cette réduction phénoménologique du conflit, c'est la méthode que l'on perd, c'est-à-dire le *même* – et par conséquent aussi le tout !

Le conflit (dont les pôles sont Terre et Air) est symbolisé par l'élément Eau. Quel est donc l'élément primordial chez Héraclite ? Est-ce Feu ou Eau ? Feu n'est qu'un principe régulateur – au sens kantien. Le principe déterminant c'est Eau. Voilà pourquoi le Logos traduit moins une mesure selon Feu que la résolution du conflit, même si celle-ci *équivaut* à un rapport Eau-Feu. Et qu'implique cette équivalence ? Que le sens insigne soit *Négatif* ; que le nom de Un soit duel (*Non-un*) ; que l'au-delà soit dans le Tout (*Non-au-delà*) ; que l'affirmation pure (Feu) soit pure résolution (*Non-conflit*). Loin d'être seulement le phénomène du feu, le conflit est originaire, comme le rappelle le fragment 31 : « D'abord mer ». C'est le conflit aussi qui est *signe* selon Feu {93}. Réfléchi suivant ce signe (comme Logos), le conflit est alors un simple état de fait assimilable à une foudroyante lucidité {64}. C'est *l'intuition intellectuelle* – que Kant disait inaccessible à l'homme !

Conjuguant méthodiquement la forme du tout déterminé avec l'indifférence de son motif, le Logos résout le conflit par la transcendance. Transcender, c'est *pouvoir affirmer absolument*. Mais pour atteindre à CELA (à « l'harmonie *Non* apparente, plus forte que l'apparente » {54}), il faut être capable de *nier essentiellement*. Or le Logos résulte d'une négation ontologique – *la reconnaissance que Un est séparé de tout*. Et puisque ce résultat exprime l'essence même du conflit, celui-ci est bien l'origine et la fin de la métaphysique.

Si Abel Jeannière « ne parvient pas à ce point » {108}, de nombreuses remarques attestent qu'il a perçu – intuitivement – la portée de la philosophie d'Héraclite. Ces beaux passages, tirés de sa conclusion (page 92), en témoignent :

« Héraclite opère la gigantesque synthèse dont rêvaient ses devanciers. Aucune opposition qui ne soit aussi bien respectée que surmontée. L'Unité suprême est chez lui aussi transcendante que l'Apeiron d'Anaximandre, sans être pour autant étrangère à l'intelligence comme le dieu de Xénophane, et elle n'en est pas moins aussi immanente aux êtres de l'expérience que l'eau de Thalès ou l'air d'Anaximène. [...] Toutes les intuitions géniales d'Anaximandre, aussi bien sur la relativité des êtres et des mondes que sur la finalité du mime cyclique de l'immobile, sont reprises dans une synthèse intelligible. L'intelligence poursuit le divin jusque dans sa transcendance au savoir. Prométhée n'était que le prophète de ce feu qu'Héraclite ramène du ciel. C'est le destin que l'homme ravit définitivement à Zeus. La métaphysique est née ».

Après ces fortes et justes remarques, on ne peut que dire :

AMEN.

Bibliographie

Bibliographie

La bibliographie propose les ouvrages cités ainsi qu'un choix d'ouvrages de référence. J'attire particulièrement l'attention sur la traduction de la Bhagavad Gītā par Alain Porte. Dans la Rome antique, paraît-il, les fins lettrés s'intéressaient à Eschyle, mais à la condition que ce fût du Virgile. J'ai compris cet apparent caprice et l'importance de la traduction en découvrant la Gītā d'Alain Porte.

ARISTOTE, *La Métaphysique, tomes I et II*, Vrin, 1981.

ARISTOTE, *Organon, tomes I et II*, Vrin, 1977 et 1979.

AROMATICO Andrea, *Alchimie, le grand secret*, Gallimard, 1996.

BACHELARD Gaston, *L'eau et les rêves*, Librairie José Corti, 1942.

BATTISTINI Yves, *Trois présocratiques (précédé de Héraclite d'Éphèse par René Char)*, Gallimard, 1968.

BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger (Philosophie grecque)*
Les Éditions de Minuit, 1973.

BERCHOLZ Samuel & CHOEDZIN KOHN Sherab, *Pour comprendre le bouddhisme*, Robert Laffont, 1993.

BIARDEAU Madeleine, *L'hindouisme*, Flammarion, 1995.

BOHR Niels, *Physique atomique et connaissance humaine*,
Gallimard, 1991.

BOLLACK Jean & WISMANN Heinz, *Héraclite ou la séparation*,
Les Éditions de Minuit, 1972.

BORCH-JACOBSEN Mikkel, *Lacan, le maître absolu*, Flammarion, 1995.

BOUCHARD d'ORVAL Jean, *Héraclite, la lumière de l'obscur*,
Les Éditions du Relié, 1997.

CHEVALIER Jean & al., *Dictionnaire des Symboles*, Robert Laffont, 1982.

CONCHE Marcel, *Héraclite, Fragments*, PUF, 1986.

COOMARASWAMY Ananda, *Hindouisme et Bouddhisme*,
Gallimard, 1995.

- DARAKI Maria, *Dionysos et la Déesse Terre*, Flammarion, 1994.
- DERRIDA Jacques, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993.
- DESHIMARU Taisen, *La pratique du Zen*, Albin Michel, 1981.
- Divers auteurs, *L'Œdipe, un complexe universel*, Sand, 1985.
- Divers auteurs, *Les stades de la libido*, Tchou, 1978.
- DŌGEN, *Shōbōgenzō, in-mo*, trad. Charles Vacher, encre marine, 2005.
- DRILLON Jacques, *Traité de la ponctuation française*, Gallimard, 1991.
- FEYNMAN Richard, *La nature de la physique*, Seuil/Points, 1980.
- FREUD Sigmund, *totem et tabou*, Payot, 1983.
- GIRAUDOUX Jean, *La guerre de Troie n'aura pas lieu*, Bordas 1981.
- HADOT Pierre, *Le voile d'Isis*, Gallimard, 2004.
- HAMAYON Roberte, *La chasse à l'âme*, Sté d'ethnologie, Nanterre 1990.
- HEGEL G.W.F., *Morceaux choisis*, Gallimard, 1995.
- HEGEL G.W.F., *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1966.
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1967.
- HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1980.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Gallimard, 1988.
- HEIDEGGER Martin, *Questions III et IV*, Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER Martin et FINK Eugen, *Héraclite (séminaire)* Gallimard, 1973.
- HERBERT Jean, *Spiritualité hindoue*, Albin Michel, 1981.
- HERRIGEL E., *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*, Dervy, 1970.
- HOFFMANN Banesh et PATY Michel, *L'étrange histoire des quanta*, Edition du Seuil, 1981.
- HUGO Victor, *William Shakespeare*, Librairie internationale, Paris, 1864, (*Internet*).
- JEANNIÈRE Abel, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*, Aubier-Montaigne, 1959.
- JUNG C.G., *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Gallimard, 1991.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, 1982.

- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Garnier-Flammarion, 1976.
- KELEN Jacqueline, *L'esprit de solitude*, Albin Michel, 2005.
- KLOSSOWSKI Pierre, *Le bain de Diane*, Gallimard, 1980.
- LACHIÈZE-REY Marc, *Au-delà de l'Espace et du temps*, Le Pommier, 2003.
- LEVY Patrick, *Le Kabbaliste*, Le Relié, 2002.
- LAO TSEU, *Tao Te King*, traduit par M. Haven et D. Nazir, Dervy, 1994.
- LEGRAND Gérard, *La pensée des présocratiques*, Bordas, 1970.
- LOCHAK Georges, *La géométrisation de la physique*, Flammarion, 1994.
- MALLARMÉ, *Poésies*, Livre de Poche, Librairie générale française, 1998.
- MOSSÉ Claude, *La Grèce archaïque, d'Homère à Eschyle*, Seuil, 1984
- MUNIER Roger, *Les fragments d'Héraclite*, Fata Morgana, 1991.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Georges-Arthur. Goldschmidt ; Ed. Max Milo, coll. l'inconnu.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo + Nietzsche contre Wagner*, Flammarion, 1992..
- PLATON, *Le Sophiste*, Les Belles Lettres, 1969.
- PORTE Alain, *La Bhagavad Gītā*, Arléa, 1992.
- SAINT-EXUPÉRY Antoine de, *Le Petit Prince*, Gallimard, 1946.
- SALANSKIS Jean-Michel, *Husserl*, Les Belles Lettres, 1998.
- SCHRÖDINGER Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, Seuil, 1992.
- SMEDT Marc de, *La Sagesse de l'éveil*, Albin Michel, 1985.
- TCHOUANG-TSEU, *Œuvre complète*, Gallimard/Unesco, 1969.
- TRUNGPA Chögyam, *Pratique de la voie tibétaine*, Seuil, 1976.
- TRUNGPA Chögyam, *Le mythe de la liberté et la voie de la méditation*, Seuil, 1979.
- TRUNGPA Chögyam, *Shambala, La voie sacrée du guerrier*, Seuil, 1990.
- VALÉRY Paul, *Œuvres I (Charmes)*, Gallimard, La Pléiade, 1957.
- WHITE Kenneth, *L'Esprit nomade*, Grasset, 1987.

Table des matières

Introduction	11
Héraclite d'Éphèse	14
La philosophie	17
Les sources	19
À l'écoute...	22
Avertissement au lecteur	23
Les fragments d'Héraclite	25
Logos	127
Le chemin d'Héraclite	131
La méthode critique	135
À ce stade, ...	137
Controverses	149
Résolution	158
Les 4 éléments	161
Conclusion	177
Les dix tableaux de maître Kakuan	180
La Voie du milieu	186
Postface	187
Bibliographie	191

L'HARMATTAN, ITALIA
Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE
Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN BURKINA FASO
Rue 15.167 Route du Pô Patte d'oie
12 BP 226 Ouagadougou 12
(00226) 76 59 79 86

ESPACE L'HARMATTAN KINSHASA
Faculté des Sciences sociales,
politiques et administratives
BP243, KIN XI
Université de Kinshasa

L'HARMATTAN CONGO
67, av. E. P. Lumumba
Bât. – Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE
Almamy Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE
M. Etien N'dah Ahmon
Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31

L'HARMATTAN MAURITANIE
Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN CAMEROUN
BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN SÉNÉGAL
« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

