

2m11.3430.7

Université de Montréal

Polemos est père de toutes choses : l'harmonie des contraires chez Héraclite

par

Frédérique Desharnais

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en philosophie
option enseignement au collégial

mai 2006



@ Copyright Frédérique Desharnais, 2006

B

29

U54

2006

V.037

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Polemos est père de toutes choses : l'harmonie des contraires chez Héraclite

présenté par :

Frédérique Desharnais

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Monsieur Louis-André Dorion,

Président du jury

Monsieur Richard Bodéüs,

Directeur de recherche

Madame Anna Ghiglione,

Membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour but de définir la nature de l'harmonie des contraires chez Héraclite. Pour plusieurs raisons, discutées dans le premier chapitre, la signification de la thèse de l'harmonie des contraires demeure problématique. Aristote a témoigné de cette polémique en accusant l'Éphésien d'avoir violé le principe de non-contradiction. Afin de cerner le sens de l'harmonie des contraires, nous procédons, dans le second chapitre, à une analyse serrée des fragments portant sur ce thème ainsi qu'à un commentaire philosophique sur ces mêmes fragments. Le troisième chapitre reprend les conclusions du second tout en analysant les fragments portant de façon plus général sur les notions de guerre et d'harmonie. La conclusion qui s'impose est la suivante : il y a plusieurs sens d'harmonie des contraires chez Héraclite. Les contraires sont dits identiques : par différents observateurs à un même moment; par un même observateur à différents moments; à cause de la simultanéité de la pensée des contraires dans l'intelligence, et enfin, à cause de la succession des contraires dans la nature que nous présente le devenir. Par conséquent, il convient, lorsque nous tentons de définir l'harmonie des contraires, de prendre en compte tous ces sens. Adoptant une attitude englobante et inclusive, nous devons conclure que le lien synthétique qui unit les contraires en est un non pas de stricte identité, mais plutôt d'unité. Ainsi, la pensée héraclitéenne des contraires est certes paradoxale, mais elle échappe à la contradiction.

MOTS-CLÉ :

Philosophie grecque, Héraclite, harmonie, contraires, guerre, conflit, métaphysique, ontologie.

ABSTRACT

This thesis paper attempts to define the nature of the harmony of opposites in Heraclitus' philosophy. For many reasons, discussed in the first chapter, the exact signification of this thesis remains problematic. Notably, Aristotle bore witness to this polemic when he accused Heraclitus of violating the principle of non-contradiction. In order to determine the meaning of Heraclitus' thoughts about the harmony of opposites, I will proceed in the second chapter with an analysis and philosophical commentary of the fragments which relate to this theme. The third chapter reaffirms the conclusions of the second while analysing the fragments that refer in more general terms to war and harmony. It is obvious that the doctrine of the harmony of opposites has a multiplicity of meanings. Opposites are said to be the same: by different observers at the same time; by the same observer at different times; because of the simultaneity of the thought of opposites in human mind; and finally because of the succession of opposites as seen in nature. Therefore, when we try to define the nature of the harmony of opposites, we have to consider each of these meanings. Consequently, from an inclusive point of view, we must conclude that the synthetic bond within the opposites is not one of strict identity, but rather one of unity. Heraclitus' philosophy of opposites remains paradoxical, but it avoids contradiction.

KEY WORDS:

Greek philosophy, Heraclitus, harmony, opposites, war, conflict, metaphysics, ontology.

TABLE DES MATIÈRES

i. Identification du jury	ii
ii. Résumé	iii
iii. Abstract	iv
iv. Table des matières.	v
1. Introduction	1
2. L'harmonie des contraires : Présentation et problématisation	7
2.1 De l'opposition de l'unité : la lutte des contraires	7
2.2 De l'unité des opposés : l'harmonie des contraires	10
2.3 Du témoignage d'Aristote	15
2.3.1 Deux pensées diamétralement opposées	15
2.3.2 Critique d'Aristote	17
2.3.3 Défense d'Héraclite	18
3. Analyse des fragments	23
3.1 Des contraires qui sont dits identiques, car des caractéristiques opposées sont attribuées au même sujet par différents observateurs	25
3.1.1 Premier sous-groupe	25
3.1.2 Second sous-groupe	29
3.1.3 Conclusion à la lumière de ce groupe	34
3.2 Des contraires qui sont dits identiques, car des caractéristiques opposées sont attribuées au même sujet par le même observateur	35
3.2.1 Conclusion à la lumière de ce groupe	41
3.3 Des contraires qui sont dits identiques, car ils sont reconnus seulement en relation avec leur opposé	43
3.3.1 Justice et harmonie	44
3.3.2 Conclusion à la lumière de ce groupe	48
3.4 Des contraires qui sont dits identiques, car ils se succèdent	49
3.4.1 Le mobilisme d'Héraclite	50
3.4.2 Retour à la succession des contraires	53
3.4.2 Conclusion du chapitre	62
4. Analyse du couple guerre/paix	66
4.1 « <i>Polemos</i> est père de toutes choses »	66
4.2 Naissance de l'harmonie	68
4.3 Le couple guerre/paix : primauté ontologique de la guerre	73
5. Conclusion	77
6. Bibliographie	82

À ma mère

1. Introduction

Afin déchiffrer le message d'Héraclite à l'aide des fragments parvenus jusqu'à nous, il convient de se replonger dans un univers lointain. Le présocratique nous livre une pensée entre la philosophie et le mythe, entre la pensée rationnelle et l'inspiration mystique. Parmi ses contemporains, Héraclite répond déjà au surnom d'« Obscur ». Certains interprètes, entre autres De Corte (1960) et Conche (1986), croient aujourd'hui qu'en réalité, Héraclite serait victime malgré lui de cette aura d'hermétisme. Il aurait au contraire délivré un message très clair, accessible à ceux qui savent prêter l'oreille. Il est vrai que le texte était écrit en dialecte ionien et en prose rythmée. De plus, les mots n'étaient pas séparés, car l'accentuation et la ponctuation étaient inexistantes. Nous convenons à cet égard que la difficulté de lire Héraclite était déjà présente à même les conditions matérielles dans lesquelles se trouvaient les écrits. Mais comment ne pas concevoir que l'obscurité de l'Éphésien était volontiers délibérée, lui qui emprunta un style sibyllin, paradoxal et énigmatique? Héraclite n'est-il pas celui qui dit lui-même : « Ambiguïté : approche. » (b122)? Certes, il n'est pas le seul penseur de son époque à utiliser pour paradigme le discours oraculaire. Cela est plutôt courant en son temps. De même, la forme aphoristique est elle-même empruntée aux écrits gnomiques qui circulaient largement au VI^e siècle. N'empêche, il nous paraît évident qu'il y a, dans le style même, une volonté d'être tout à la fois compris et incompris.

C'est que l'Éphésien pense par images. Le discours et la conceptualisation lui semblent étrangers, comme l'a noté Nietzsche :

Il n'a que froideur, insensibilité, voire hostilité envers l'autre mode de représentation qui opère au moyen de concepts et de combinaisons logiques, donc envers la raison, et il semble prendre plaisir à la contredire fréquemment par quelques vérités tirées de l'intuition¹.

Partant, l'ambiguïté des fragments est à la fois une richesse et une pauvreté. D'un côté, l'opacité des fragments présente l'avantage de constituer une source inépuisable « de méditations, et de méditations sur ces médiations elles-mêmes »². Héraclite, de toute évidence, use du caractère créatif de l'équivocité pour donner à penser. Nous

¹ NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p.46; trad. Bianquis.

² BRUN (1968), p.12.

reconnaissons là la nature de l'écrit philosophique : il ne cesse de nous interpeller et de nous poser des questions. Les paroles d'Héraclite sont foncièrement inspiratrices et contiennent, au moins en virtualité et malgré leur concision, quantité de thèses philosophiques et de sujets à approfondir. Leur obscurité leur garantit une vie longue, créatrice des interprétations les plus diverses et les plus fantasques. Nous nous attachons encore aujourd'hui à déchiffrer les signes que nous a transmis Héraclite. Nous sommes toujours désireux de comprendre ce secret que la nature aime cacher.

D'un autre côté cependant, il devient pour le moins difficile pour les commentateurs de saisir le message d'Héraclite. L'ambiguïté de sa pensée explique que les contemporains même d'Héraclite éprouvèrent des difficultés à la saisir. En effet, dès l'Antiquité, on ne s'entendit pas sur l'important chez l'Éphésien, car « il n'explique rien clairement »³. Ainsi, Platon retint l'idée de mobilité universelle, tandis qu'Aristote mit l'accent sur les conséquences logiques contestables de la thèse de l'harmonie des contraires. Toutefois, et malgré ces différences, les deux philosophes déplorèrent tous deux la manière héraclitéenne de s'exprimer, au plus haut point ésotérique. Socrate avoua lui-même qu'un bon « nageur de Délos » lui serait nécessaire pour lui permettre la lecture d'Héraclite⁴. Aristote souligna, quant à lui, la difficulté de ponctuer ses fragments. Malgré le fait qu'il possédât les textes en meilleur état que ceux dont nous disposons aujourd'hui, il se plaignit qu'on ne peut savoir chez Héraclite si un mot est le dernier d'une phrase, ou le premier de la phrase suivante⁵.

Le premier problème qui se pose à l'exégète d'Héraclite est précisément celui que souligne Rivaud : « convenablement interrogés, les textes donnent la réponse qu'on en sollicite »⁶. Kirk (1951b) renchérit sur cette difficulté d'interpréter la pensée de l'Éphésien : n'importe quelle idée qui nous enthousiasme peut être trouvée dans les fragments. En effet, chaque interprétation peut trouver un appui dans le texte, si nous savons choisir de façon judicieuse les extraits qui tendent à l'appuyer. En revanche, nous ne pouvons guère invoquer des preuves qui forcent la conclusion, à cause du style des fragments qui se passe d'argumentation pour simplement affirmer de façon

³ Fragment AI tiré de DUMONT (1991), p.51.

⁴ Fragment AIV tiré de DUMONT (1991), p.55.

⁵ *Ibid.*

⁶ RIVAUD (1906), p.114.

sentencieuse. C'est pourquoi nous avons Héraclite le rationaliste (Moyal, Axelos, Bollack), Héraclite le penseur de l'Être (Heidegger), Héraclite le dialecticien (Hegel), Héraclite le philosophe de la Parole divine (Jeannière), Héraclite le penseur de l'éternel retour (Brun), Héraclite le grand mystique (Ramnoux, Voilquin), etc. Les commentaires écrits sur les quelque cent vingt-six fragments originaux (le nombre varie selon les éditeurs) de l'Antiquité à nos jours ne se comptent plus : ils se contredisent et offrent autant de visions différentes qu'il y a d'interprètes.

Comme le dit De Corte (1960), on éprouve « quelque répugnance à mêler sa voix à ce concert discordant ». Quelle méthode aborder pour retrouver la vision originale du monde que possédait Héraclite? Plusieurs auteurs nous mettent en garde contre la tentation de faire une lecture systémique de l'œuvre. À trop vouloir constituer en doctrine les morceaux épars qui nous restent de lui, nous risquerions d'en manquer la signification. Les fragments s'assimileraient plus à des réflexions détachées, des moments d'inspirations isolés, qu'à une pensée unitaire dont nous pourrions tirer un sens unique.

Nous croyons pour notre part que si les fragments présentent une ambiguïté indéniable, néanmoins ils composent un tout cohérent. Ces derniers forment un réseau de significations, renvoyant l'un à l'autre, se complétant mutuellement. Nous suivons sur ce point la vision nouvelle de Conche (1986), qui prétend que l'œuvre d'Héraclite est composée avec un art profond. Les fragments constituent un système, « un tout harmonieux, d'une admirable cohérence, où chacun apporte sa note propre, sa tonalité indispensable »⁷. Il va de soi que l'état où nous est parvenue son œuvre (dont on ne peut déterminer si elle constituait vraiment un livre, ou plutôt une collection d'aphorismes) nous interdit de prétendre en connaître autant l'ordre originel que le sens définitif. Cependant, rien n'empêche de proposer une interprétation qui soit la plus juste possible et la plus proche du véritable message d'Héraclite. Même si nous ne pourrions jamais évaluer l'adéquation de notre interprétation avec le véritable message de l'Éphésien, nous croyons, à la suite de Brun, « qu'il ne s'agit pas tellement de savoir ce qu'Héraclite a voulu dire au juste, que de l'écouter afin de saisir ce qu'il ne cesse de nous dire »⁸.

⁷ CONCHE (1986), p.13.

⁸ BRUN (1969), p.19.

C'est pourquoi nous proposons ici une lecture se voulant à la fois une présentation des fragments portant sur l'harmonie des contraires, de même qu'un commentaire philosophique sur ces fragments. Nous avons voulu revenir aux fragments eux-mêmes pour découvrir, par un travail analytique, leur sens et leur cohérence. Il est d'emblée critiquable de vouloir classer les fragments selon le thème dont ils traitent, puisque tous les fragments sont à comprendre les uns par rapport aux autres, comme appartenant à un tout que nous supposons cohérent. Cependant, bien que notre délimitation des fragments portant sur l'harmonie des contraires soit vouée à la remise en question, elle demeure une hypothèse nécessaire à la régulation de notre travail. Les thèmes périphériques du présocratique sont traités dans la mesure où ils apportent une lumière sur le thème qui nous intéresse. Aussi notre travail comporte-t-il plusieurs détours théoriques visant à une meilleure compréhension de notre sujet.

À la lumière de notre étude, nous posons que la vérité fondamentale qu'a comprise l'Éphésien est la suivante : le monde est formé de contraires qui sont en perpétuelle lutte les uns contre les autres. Nous pensons, à l'instar de Romeyer-Dherbey (1970), d'Axelos (1962) et d'autres interprètes, qu'Aristote a eu raison contre Platon, en ce que le centre de la pensée d'Héraclite est non pas l'affirmation de la fluence, mais celle de l'identité des contraires⁹. Cependant s'il y a, pour Héraclite, une guerre des contraires, il y a également entre eux une unité, une harmonie, une inséparabilité. Les opposés rendent possible leur existence mutuelle. De plus, ils ne sont nommés et connus que l'un par l'autre. C'est là l'universelle loi du monde. Mais pourquoi défendre leur identité? Qu'a voulu dire Héraclite lorsqu'il déclare que les contraires sont « un et le même »? Cette formulation a poussé Aristote à considérer qu'Héraclite, en identifiant substantiellement les contraires, aurait violé par avance le principe de contradiction, et mené à un relativisme épistémologique et moral. Ceci eut pour conséquence de jeter la pensée du présocratique dans l'ombre et de favoriser à son détriment une logique telle que celle d'Aristote, plus proche du sens commun. Nous défendons ici la thèse qu'au contraire, Héraclite aurait cherché à affirmer

⁹ Il est vrai qu'Aristote présente parfois, lui aussi, l'héraclitéisme comme un écoulement perpétuel (*De l'âme*, I, 2, 405a, 25-29; *Traité du Ciel* : III, I, 298 b, 29). Mais il s'agit d'une référence rapide, et c'est dans la critique du non-respect du principe de contradiction que réside véritablement son attaque envers Héraclite.

l'*unité* des contraires et non pas leur stricte *identité*. Sa philosophie, bien que paradoxale et provocatrice, évite l'écueil de la contradiction.

Après le discrédit que subit la pensée d'Héraclite, un intérêt pour lui revoit le jour. Le présocratique est aujourd'hui vu comme le père de toute une lignée, celle des penseurs qui se sont portés sur la dialectique et la thèse de la contrariété du réel. Comme le souligne Nietzsche, l'importance de revenir à Héraclite est due au fait que nous sommes imbus d'esprit historique, et que les pensées d'Empédocle et d'Héraclite sont ressuscitées, avec Hegel, Lamarck et Darwin, et ce contre Platon et Kant¹⁰. Aussi Hegel affirme-t-il dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* qu'il n'y a pas une proposition d'Héraclite qu'il n'ait reprise dans sa logique. Pourtant, comparée à celle des philosophes du 19^e siècle, qui admettent aussi la contradiction au cœur du réel, la pensée d'Héraclite semble bien naïve. Son élaboration paraît inachevée. Malgré cela, nous croyons que sa philosophie mérite d'être approfondie en ce qu'elle permet de comprendre à la base ce que peut signifier la thèse de l'harmonie des contraires, idée qui présente une fécondité indéniable dans l'histoire de la philosophie et qui arbore un intérêt en elle-même, notamment aux niveaux ontologiques, épistémologiques et moraux.

Guthrie a dit:

The doctrine of the harmony of opposites has three aspects: everything is made of opposites and therefore is subject to internal tensions, opposites are identical, and (mainly as a consequence of the first) war is the ruling and creative force and a right and proper state of affairs.¹¹

Afin de préciser la nature de l'harmonie des contraires, nous suivrons ce plan en trois temps, tout en allant du plus général au plus particulier. Tout d'abord, en guise de chapitre introductif, nous établirons brièvement la doctrine d'Héraclite selon laquelle tout est fait d'opposés luttant entre eux, ainsi que celle qui affirme que les opposés sont identiques. Nous montrerons en quoi cette thèse pose problème en appelant, entre autres, à la critique d'Aristote. Ensuite, nous tenterons de déterminer plus précisément le sens de l'affirmation selon laquelle les opposés sont dits « identiques » ou « le même ». Pour ce faire, nous procéderons à une classification et

¹⁰ NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p.18; trad. Bianquis.

¹¹ GUTHRIE (1962), p.439.

à une analyse détaillée des fragments selon le sens précis donné au lien qui unit les contraires dans chaque groupe. Enfin, nous examinerons un couple plus précis d'opposés, soit le couple guerre/paix. Ce couple mérite une étude particulière car, plus qu'une simple paire d'opposés à l'instar des autres, il constitue le couple d'opposés suprême en ce qu'il exprime les lois fondamentales qui régissent l'univers. Cette analyse plus particulière nous ramènera donc en même temps à des formulations plus générales de la doctrine de l'harmonie des contraires. Cette analyse en trois temps permettra en définitive de déterminer la nature de l'harmonie des contraires chez Héraclite, ainsi que sa possible dérogation à la critique d'Aristote.

2. Présentation et problématisation

Au début de ce chapitre introductif, nous établirons brièvement la doctrine d'Héraclite selon laquelle tout est fait d'opposés luttant entre eux. Nous insisterons ensuite sur la thèse de l'identité des opposés, en tentant de montrer en quoi celle-ci est problématique, entre autres à l'aide de la critique d'Aristote.

2.1 De l'opposition de l'unité : vers la lutte des contraires

Héraclite nous invite à la philosophie. Il lance à tous un appel à la sagesse, puisque la « pensée est commune à tous »¹² (b6). La sagesse à atteindre est celle du logos : « Aussi faut-il suivre ce qui est commun. Le logos est commun, et pourtant la multitude vit comme si chacun avait sa propre intelligence. » (b2) Il est connu que le terme grec *logos* est à la fois l'un des plus importants et des plus difficiles à traduire à cause de ses multiples acceptions. Chez Héraclite, le terme apparaît pour la première fois dans la langue philosophique. Aussi sa signification est-elle malaisée à saisir. La diversité des traductions qui ont été proposées est déroutante¹³. Le logos semble posséder plusieurs sens : il s'agit de quelque chose qu'on peut entendre et dont on peut parler (b1), ou de quelque chose qu'on peut écouter (b50), ou suivre, et à laquelle obéir (b2), et toutes choses se feront selon elle (b1)¹⁴. Longtemps, les commentateurs ont conçu le logos héraclitéen comme « raison cosmique », soit la raison régissant et gouvernant toutes choses. Par contre, cette interprétation est de moins en moins acceptée. Conche (1986) a montré que si l'on s'en tient aux fragments, rien n'autorise à voir dans le logos la raison cosmique¹⁵. L'auteur a estimé qu'il était plus cohérent d'envisager une traduction unique pour tous les fragments, et le terme qu'il a retenu est celui de « discours », puisqu'Héraclite dit qu'il faut se mettre « à l'écoute » du logos (b50). Ainsi, toutes les occurrences où apparaît le mot logos renverraient à un sens premier, soit celui d'un discours universel qui dévoile la nature des choses. De Corte (1960) est du même avis. Selon lui, le logos possède une

¹² La traduction des fragments d'Héraclite que nous avons choisie est celle de Jeannié (1985). Lorsque nous préférons une autre traduction, le traducteur est nommé. La numérotation des fragments suit celle de Diels Kranz.

¹³ « formule des choses » ou « mesure » selon KIRK (1962); « leçon de sagesse » selon RAMNOUX (1968); « raison » selon BOLLACK (1972); « intelligence » et « loi » selon FATTAL (1986).

¹⁴ FRÈRE (2003), p.14.

¹⁵ CONCHE (1986), p.54.

dimension discursive : il est le *dit* ou l'*entendu*. Tous les autres sens qu'on se plaît à conférer au logos se ramènent d'ailleurs aisément à ce sens premier. Ainsi, le logos s'assimile de façon au logos-discours, au logos-énonciateur des lois qui régissent l'univers.

Cependant, le discours du logos que nous livre Héraclite n'est pas le discours de ses opinions personnelles. Il ne s'agit pas d'un *dit* quelconque, d'un discours ordinaire et humain, mais d'un discours objectif et vrai : « à l'écoute non de moi, mais du logos, il est sage de reconnaître que tout est un » (b50). Le propre du logos est d'être une exposition de la vérité, qui s'affranchit des opinions pour valoir en tout temps et en tout lieu. C'est donc que, « par logos, il ne faut pas entendre simplement le discours d'Héraclite, mais la vérité même que ce discours recèle pour la rendre manifeste, et qui était déjà là avant, qui est vérité depuis toujours »¹⁶. Le présocratique se croit détenteur de la pensée qui atteint justement le réel. Mais comment Héraclite peut-il parvenir à proférer une parole qui exposerait la vérité universelle? De Corte souligne que

Pour la mentalité primitive qui ne connaît pas l'abstraction et qui se figure que tout est directement connu, le *dit* ne diffère en rien du penser ni de la réalité appréhendée. (...) Il en résulte que le *logos* est porteur de réalité et qu'il possède de soi l'objectivité. L'homme du *logos* ne se borne pas à parler ou à prononcer des mots, il ne dit même pas, au sens strict du verbe, le réel, il possède la puissance du *discours objectif*, du *logos* qui est indivisiblement parole et réalité.¹⁷

Héraclite prétend ainsi se délivrer de la sphère subjective du langage particulier, de l'émotion et de la culture, pour nous dévoiler le discours énonciateur de vérité. Que révèle cette vérité? Ce que le sage découvre, entre autres, c'est le précepte suivant : les contraires sont perpétuellement en conflit dans le monde. Héraclite cherche à dire à ses contemporains, par d'obscurs aphorismes, que le cosmos est déchiré par une lutte perpétuelle des contraires entre eux. Paradoxalement, c'est de cet état de guerre permanent qu'est issue l'unité du cosmos. Le conflit est créateur d'harmonie : « Unions : entiers et non-entiers, convergence et divergence, accord et désaccord des voix, enfin de toutes choses une et d'une toutes » (b10). Ainsi, si chaque chose est plurielle en ce que des contraires sont en lutte en elle, en revanche cette pluralité forme une unité dynamique. La vérité qu'Héraclite signifie est bien

¹⁶ CONCHE (1986), p.33.

¹⁷ DE CORTE (1960), pp.197-198.

synthétisée par la formule de Burnet : « les nombreuses choses apparemment indépendantes les unes des autres et en conflit les unes avec les autres dont nous avons connaissance, sont en réalité une, et d'autre part, cette unité est aussi multiple. »¹⁸

Héraclite, à travers les fragments, ne cesse de nous rappeler que ni les grands hommes qui l'ont précédé (poètes, philosophes), ni les hommes ordinaires n'ont atteint cette juste appréhension du réel. Héraclite ironise à maintes reprises sur la foule, entre autres parce que, bien qu'elle ait devant elle les manifestations de la vérité, elle ne parvient toutefois pas à la saisir : « Quant à ce logos qui est éternellement, les hommes sont éternellement incapables de le comprendre, aussi bien avant d'en avoir entendu parler, qu'après en avoir entendu parler pour la première fois. » (b1) Ici, le logos se rapporte à la vérité dont Héraclite estime la compréhension pour les hommes plus importante que toute autre chose, ce dont ils sont « incapables ». Pourtant, le logos est commun en tant que vérité accessible à tout homme qui possède la raison (« penser est commun à tous », b113). Par conséquent, les hommes ne sont pas dans l'inintelligence du discours philosophique par fatalité, mais plutôt par manque d'éveil à la recherche de fondement. Héraclite utilise l'image du sommeil pour montrer comment chacun se replie dans sa sphère privée et se ferme à ce qui est commun : « Pour ceux qui sont éveillés, il n'est qu'un seul monde commun, chacun de ceux qui s'endorment retourne à son monde propre » (b89). La veille est la présence en ce monde objectif que nous partageons, où l'on doit déployer un effort pour atteindre les autres et tendre vers ce qui est objectif. Le sommeil est au contraire l'exemple type de l'état où l'esprit est relié à un monde subjectif, un monde façonné à notre mesure. Le sommeil désigne celui de ceux n'ayant pas été éveillés à la philosophie et vivant par conséquent dans des mondes particuliers, multiples et différents. Aussi l'appel à la philosophie est-il assimilé à un appel à l'éveil à l'universel. Cette universalité prend forme dans le conflit, commun à toutes choses.

Si la vérité concernant la nature des contraires n'est pas saisie par le commun des mortels, elle n'a pas été saisie non plus dans le passé par les hommes reconnus pour sages. Pourtant, l'appel à une théorie des contraires n'est pas nouveau. Les

¹⁸ BURNET (1952), p.160; trad. Reymond.

philosophes avaient accordé une grande place à la polarité dans leur système. Les contraires faisaient partie de l'enseignement d'Anaximandre. Pythagore et ses adeptes ont quant à eux établi une table des contraires. Quelle erreur ou lacune comportent ces théories? Si Héraclite juge que ses prédécesseurs n'ont rien compris à la loi unique qui régit la corrélation des opposés, c'est que pour la plupart d'entre eux, l'unité qui les lie en est une pacifique et statique. Or Héraclite affirme, non sans provocation, qu'en réalité c'est la guerre qui définit le rapport entre les opposés et qui est le principe de tout. C'est pourquoi l'on voit Héraclite reprocher à Homère son souhait de voir l'état de guerre cesser dans le monde¹⁹. De même, il dénonce chez Pythagore l'idée selon laquelle « chaque contraire devrait garder soigneusement sa place sans empiéter sur le voisin en obéissant à quelque harmonieuse loi des proportions »²⁰. Également, Héraclite rejette l'idée d'Anaximandre selon laquelle les éléments ne doivent pas commettre d'injustice les uns par rapport aux autres. L'Éphésien remplace les idées d'équité, de paix et de proportion entre les contraires par celle de guerre permanente et universelle.

2.2 De l'unité des opposés : vers l'harmonie des contraires

Nous avons vu qu'Héraclite nous incite à écouter le logos, parole philosophique révélatrice de vérité. Si le discours d'Héraclite constitue bel et bien le discours du logos, alors celui-ci semble porter sur plusieurs thèmes : le devenir, le feu, l'âme, la guerre, etc. Toutefois, le logos est d'abord et avant tout un discours sur le Tout. Il exprime l'unité de toutes choses. Il faut relire dans son contexte la citation d'Hyppolite : « Selon Héraclite, le tout (*to pan*) est divisible indivisible, engendré inengendré, mortel immortel, logos temps, père fils, dieu justice : Si l'on a écouté non moi, mais le discours, dit-il, il est sage de convenir que tout est un. »²¹ L'intention d'Héraclite est ici de montrer que « tout est un » (*hen panta einai*, une citation qui provient du fragment précédent, mais dont on use paradoxalement pour décrire la doctrine des Éléates). Or, « the unity of all things is for Heraclitus proved by the essential unity of apparent opposites »²². Il s'agit de démontrer que toutes

¹⁹ Fragment a22 tiré de DUMONT (1991), p.64.

²⁰ REVEL (1968), p.78.

²¹ Fragment b50 tiré de CONCHE (1986), p.24.

²² KIRK (1962), p.72.

choses sont unes, même les plus opposées. S'il faut penser l'unité du monde, il faut la penser jusque dans les extrêmes, jusque dans les choses contraires.

Ainsi, si le monde est divisé par des contraires qui s'entredéchirent, il n'en demeure pas moins que cette lutte permet le maintien du monde comme Tout, un Tout certes complexe, multiple et pluriel, mais néanmoins digne de ce nom. Dans l'extrait suivant, Kirk montre comment nous pouvons considérer la philosophie d'Héraclite soit sous l'aspect de la division, soit sous celui de l'unité :

If opposites are essentially connected [...], then the continua which they form can be regarded as either single or complex, according as the dissociation or the essential connexion of the opposites extremes in every category is more or less stressed. So too the whole sum of things [...] can be viewed synthetically or analytically, with emphasis either on the underlying connexion between opposites or on the superficial separateness of things.²³

La philosophie d'Héraclite permet ce va-et-vient entre la division de tout par la lutte des contraires, et l'union de tout par l'harmonie des contraires. La conséquence de ces considérations sur notre sujet d'étude est que l'interdépendance des contraires peut et doit être étudiée tout à la fois comme guerre, et comme harmonie; comme division, et comme union. Il faut cependant se rappeler que, malgré l'insistance sur l'unité du monde dont témoigne Héraclite dans plusieurs fragments, la variation et le devenir des choses n'a rien d'irréel. Les distinctions que nous faisons entre les choses ne sont pas que nominales et superficielles. Il n'y a pas chez Héraclite, comme chez les Éléates, une pensée qui voudrait que la pluralité des phénomènes soit une illusion qui nous masque l'unité du monde. Héraclite demeure le penseur du mobilisme universel et du mouvement. Le chapitre trois montrera précisément que la guerre conserve une primauté ontologique sur la paix et l'unité qu'elle permet. Seulement, la lutte des contraires, tout comme le mouvement héraclitéen, sont toujours à considérer en regard de l'unité du monde.

Héraclite éduque ainsi les hommes à percevoir la lutte entre les contraires ainsi que l'harmonie qui en découle. Les vérités suggérées par l'Éphésien sous la forme de courts apophtegmes nous livrent, le plus souvent, un sens vague quant à la lutte et à l'unité des opposés. Ainsi, malgré la volonté de communiquer une vérité que lui seul

²³ KIRK (1962), p.166.

aurait appréhendée, la réputation de l'Obscur se trouve justifiée dans la forme que prend son enseignement. Heureusement, Héraclite donne maints exemples de manifestations diverses de la loi des contraires. Ce sont ces cas particuliers que nous analyserons en détail dans le chapitre deux afin de cerner plus précisément la nature de l'harmonie des contraires.

Mais pour l'heure, quelques remarques sur cette unité des contraires s'imposent, notamment au niveau du vocabulaire. Premièrement, le terme « contraire » n'apparaît pas chez Héraclite, du moins dans les fragments conservés. Nous n'y trouvons mentionnées que différents exemples de paires d'opposés. De plus, rappelons que la différenciation entre contraire et contradictoire, faite par Aristote, est postérieure à Héraclite. Aussi celui-ci entend-il les éléments « contraires » dans un sens large. Conche note que l'union des contraires est « celle des différents (ou des semblables, mais les semblables, dès lors qu'ils ne sont pas des identiques, sont toujours des différents) »²⁴. Ainsi, « opposé » ou « contraire » sont des termes utilisés pour désigner tantôt une réelle opposition, tantôt une simple altérité ou différence. En un second temps, Héraclite ne parle pas non plus de l'unité, de l'identité ou de l'harmonie des contraires dans ces termes précis. L'Éphésien nomme cependant plusieurs couples d'opposés qui sont dits « identiques » dans différents fragments : le jour et la nuit sont « un » (b57), de même que le vivant et le mort sont « la même chose » (b88), la route vers le haut et vers le bas est « une et la même » (b60), etc. Nous pouvons inférer de ces fragments que pour Héraclite, ce sont tous les contraires par le fait même qui sont dits unis ou identiques, puisqu'en parlant par exemple du jour et de la nuit, il ne voulait pas seulement nous renseigner sur ce couple d'opposés, mais sur la loi générale qui s'applique à tous les couples d'opposés : « these and other examples of the sameness or unity of opposites seem to be cited as instances of what Heraclitus takes to be a general law »^{25,26}. Nous pouvons aisément conclure d'après l'ensemble des fragments eux-mêmes que dans la pensée de l'Éphésien, les opposés sont « un » et « le même »²⁷.

²⁴ CONCHE (1986), p.431.

²⁵ LLOYD (1966), p.97.

²⁶ Il est vrai que quelquefois Héraclite parle de l'interdépendance des contraires dans des termes généraux. Nous étudierons ces fragments lors du chapitre quatre.

²⁷ Dans ce mémoire, les termes « harmonie », « identité » et « unité » sont utilisés indifféremment pour désigner le lien synthétique qui lie les contraires entre eux.

Si l'on parle également d' « harmonie » des contraires, il semble que ce soit à cause du fragment b54 : « Une harmonie invisible est supérieure à l'harmonie visible ». Nous reviendrons sur le sens de ce terme lors du troisième chapitre. Disons pour l'heure que la vérité ne se laisse pas voir dans ce que nous voyons et prenons, mais plutôt dans ce que nous ne voyons pas et ne prenons pas (b56). Ce que nous ne voyons pas, c'est l'harmonie cachée de toutes choses, ou en d'autres termes, le fait que toutes choses forment un tout unifié. C'est pourquoi la théorie du *polemos*, ou de la lutte universelle des contraires, n'est pas si chaotique qu'elle n'y paraît, puisque c'est cette lutte qui est créatrice d'une harmonie « invisible ». C'est en ce sens que nous pouvons parler d' « harmonie », ou d'identité, des contraires.

Il nous apparaît, pour l'heure, que l'identité des opposés sert en premier lieu à démontrer l'unité du monde. Mais que signifie l'assertion selon laquelle les opposés sont « identiques » ? Comment soutenir que le jour et la nuit sont « un », comme sont « le même » le vivant et le mort ? Le sens de l'identité des contraires chez Héraclite a fait couler beaucoup d'encre et divise toujours les commentateurs quant à son sens précis.

Cela veut-il dire, en un sens extrême, que les contraires sont substantiellement identifiés, au point où Héraclite ne ferait aucune différence entre la nuit et le jour, le vivant et le mort ? Mais alors, les contraires physiques seraient aussi des contraires logiques, et conséquemment Barnes aurait raison de déclarer : « Can anyone have seriously supposed that, say, being wet and being dry was one and the same thing? »²⁸. Cette interprétation paraît peu probable. Que le sec et l'humide ne soient pas identiques, chacun le sait. Ainsi, Héraclite ne veut pas dire qu'il y a confusion totale au sein des opposés au point où l'on peut interchanger les deux termes et parler indifféremment de la même chose. Les opposés possèdent bel et bien leur caractère distinct. Ainsi ils sont différents, et pourtant, ils sont dits « un » et « le même ».

Héraclite veut-il alors signifier que c'est une même chose qui est d'abord vivante puis morte, nuit et jour, au sens où la substance demeurerait malgré les accidents ? En réalité, Héraclite déclare non pas que c'est le même qui est d'abord vivant, puis mort,

²⁸ BARNES (1979), p.71.

mais bien que ce sont les opposés eux-mêmes qui, en tant que qualités ou caractéristiques, sont « le même »²⁹. Ainsi, Héraclite ne cherche pas à démontrer l'identité numérique du sujet qui perdure sous les accidents. Il cherche plutôt à montrer que des caractéristiques opposées sont elles-mêmes identiques. Parfois, en effet, des qualités sont dites identiques au sens où elles se retrouvent dans le même sujet. Mais là n'est pas le seul sens d'identité.

Mais alors, les contraires sont-ils dits identiques parce qu'ils se succèdent temporellement? Cette hypothèse est plausible et a gagné plusieurs interprètes (Nietzsche, O'Brien). La nuit, comme chacun le constate, succède invariablement au jour, comme le mort succède au vivant. Des opposés tels que l'hiver et l'été ainsi que la guerre et la paix prennent périodiquement et alternativement le dessus sur l'autre. Cependant, ce sens précis de l'identité des contraires ne saurait s'appliquer dans tous les cas. Par exemple, Héraclite nous donne l'exemple de l'eau de mer qui est à la fois salubre pour les poissons et mortelle pour les hommes. Il est clair ici qu'il ne s'agit pas de contraires qu'on dit identiques car se succédant temporellement, mais plutôt de qualités différentes vues par des observateurs différents, appartenant à une même chose. Il faut donc chercher encore d'autres sens de cette mystérieuse identité.

Quel est le sens de l'harmonie des contraires? Quelle réponse est la bonne? Aucune, bien sûr. Et toutes, évidemment. Héraclite semble nous donner une leçon hégélienne avant la lettre : le vrai est le tout. Comme la connaissance fautive d'une chose est sa connaissance unilatérale, il serait faux de réduire le sens de l'unité des contraires à un seul des sens précédemment cités. En fait, chacun des sens d'unité énumérés précédemment est faux, non pas au sens où il est erroné, mais au sens où il est incomplet. Le sens d'unité des contraires chez Héraclite est multiple. Conséquemment, la réponse à la question de la nature de l'harmonie des contraires doit être la plus complète, la plus inclusive, pour être seulement vraie.

Nous pouvons d'ores et déjà sentir que l'unité ou l'identité dont Héraclite affuble les opposés tient plus d'une unité globale que d'une stricte identité. Mais le sens de cette unité demeure à approfondir. Pour ce faire, nous allons effectuer un recensement des

²⁹ Nous y reviendrons en 3.4.2.

paires d'opposés à l'aide d'une classification des fragments, où dans chaque groupe, les contraires sont dits identiques en un sens différent. Cependant, avant de passer à l'analyse des fragments eux-mêmes, poursuivons la problématisation de la question à l'aide d'un témoin bien connu d'Héraclite.

2.3 Du témoignage d'Aristote

2.3.1 Deux pensées diamétralement opposées

Aristote a témoigné de la polémique autour du sens de l'harmonie des contraires chez Héraclite en accusant à maintes reprises celui-ci d'avoir péché contre le principe de non-contradiction³⁰. Avant d'approfondir la critique d'Aristote, il convient de faire quelques remarques.

Tout d'abord, l'obscurité des fragments d'Héraclite pose déjà, chez les Grecs, d'importants problèmes d'interprétation. Aristote lui-même ne montre pas le même degré de certitude, d'un écrit à l'autre, quant à l'authenticité de la thèse de l'identité des contraires qu'il attribue à Héraclite. Aussi, quelque deux cents ans après l'Éphésien, le Stagirite est-il déjà obligé d'écrire : « il n'est pas possible, en effet, de concevoir jamais que la même chose est et n'est pas, *comme certains croient qu'Héraclite le dit* »³¹. Barbeau explique ce témoignage par le fait qu'

...en très peu d'années, les notions philosophiques et la philosophie elle-même se sont énormément développés et ils se sont étonnamment étoffés; par contre, une certaine incompréhension s'installa inévitablement : on gagnait un savoir pour s'éloigner d'un autre.³²

Il faut donc prendre en compte que le fait que la philosophie d'Héraclite est déjà un écho lointain et incertain pour Aristote. De plus, le fait que ce dernier laisse planer un doute sur l'authenticité d'une thèse qui affirmerait radicalement la stricte identité des contraires, et qui mènerait à la sophistique, prouve qu'Aristote soupçonne que cette pensée appartiendrait plutôt aux sophistes, notamment à Protagoras. L'harmonie des contraires aurait conduit à un relativisme épistémologique, qui aurait préparé la voie

³⁰ Cf. ARISTOTE, *Topiques*, VIII 5, 159b 27-35; *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b23 et 1012a24 et *Physique*, I, 185b19-24.

³¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b23; trad. Tricot.

³² BARBEAU (1999), p.83.

à la doctrine de Protagoras selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses ». Aristote semble vouloir sauver Héraclite de la sophistique, en expliquant que celui-ci n'aurait pas pensé jusqu'au bout les conséquences de ses propres affirmations : « c'est pour n'avoir pas bien compris ce qu'il voulait dire qu'Héraclite a professé cette opinion »³³. Ainsi, même si la pensée d'Héraclite pourrait contenir virtuellement des conséquences désastreuses pour la logique et fournir les assises fondamentales des assertions de Protagoras, Aristote lui-même semble distinguer Héraclite et des sophistes qui eux, ont fait de la contradiction un principe³⁴.

S'ajoute à cela le fait que leur façon est si différente à maints égards (sujet abordé, méthode, style littéraire) que la difficulté de les confronter paraît aussitôt de taille. Les fragments d'Héraclite se présentent sous la forme d'énoncés métaphoriques. Ils se passent d'argumentation, comme si la tâche de la preuve n'incombait pas au penseur. Aristote se plaint déjà de la difficulté de ponctuer les écrits d'Héraclite, lui qui prône « qu'il faut en règle générale que ce que l'on écrit soit aisé à lire et à comprendre »³⁵. Ainsi, le post-platonicien, théoricien de la logique formelle, se bute aux « affirmations mystiques » du présocratique³⁶. La pensée d'Héraclite se laisse difficilement appréhender dans le cadre de la pensée logique d'Aristote. Il s'agit de vérifier si Héraclite violerait par avance un principe de logique formelle qui n'existe pas de son vivant. Aussi l'entreprise semble-t-elle anachronique.

Jeannière oppose quant à lui les deux logiques en nommant celle d'Aristote « logique du sens commun », et celle d'Héraclite « logique de la contradiction, une logique qui admet que, pour posséder la vérité sur un être, il ne faut pas hésiter à prononcer à son sujet des jugements contradictoires »³⁷. Il est vrai que si la pensée d'Aristote épouse nos conceptions naturellement, celle d'Héraclite exige un effort d'imagination supplémentaire. Celle-ci se veut paradoxale, au sens propre de ce qui va à l'encontre de l'opinion reçue. Cependant, nous verrons qu'elle n'est toutefois pas contradictoire. Il convient de s'ouvrir à un mode de compréhension différent pour saisir les véritables propos d'Héraclite qui, compris par Aristote, se comparent « à un

³³ ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 5, 1062a35-36; trad. Tricot.

³⁴ Même si curieusement, à d'autres endroits tel que *Topiques*, VIII 159b 27-35, l'ambiguïté est levée et Aristote attaque alors directement Héraclite.

³⁵ Fragment a4 tiré de DUMONT (1991), p.55.

³⁶ COLLI (1992), p.99; trad. Farazzi.

³⁷ JEANNIÈRE (1985), p.63.

objet qui, extrait de son milieu originaire, est plongé dans un lieu étranger où l'indice de raréfaction n'est plus le même »³⁸. Il est connu qu'Aristote tend à interpréter les présocratiques à l'intérieur de ses propres schèmes conceptuels.

Historiquement, le témoignage défavorable d'Aristote à l'égard d'Héraclite eut l'effet néfaste de jeter dans l'ombre la pensée du présocratique. Il est certain que depuis l'arrivée de la logique formelle, « la structuration de notre jugement par la forme logique de la proposition prédicative ne nous permet de saisir qu'au niveau du paradoxe et du scandale des assertions déjà hautaines... »³⁹. Aussi avons-nous tendance à croire que proclamer l'harmonie des contraires revient à professer de façon audacieuse l'identité logique et substantielle des contraires, ce qui aurait pour conséquence absurde qu'une chose pourrait être en même temps et sous le même rapport elle-même et son contraire. Examinons de plus près la critique en question afin d'apprécier sa justesse.

2.3.2 Critique d'Aristote

Au livre Γ de la *Métaphysique*, Aristote entreprend de définir la métaphysique à la fois comme science des principes premiers et comme ontologie, ou science de l'être en tant qu'être. Ici, donc, il s'agit de s'interroger sur l'être des choses afin d'y accorder notre savoir. L'enjeu est autant logique qu'ontologique. C'est principalement dans ce livre qu'Aristote critique Héraclite. Si ce dernier n'a traité que de cosmologie, ses écrits ont une répercussion sur la logique, si on comprend la logique comme l'articulation des lois de la pensée sur les lois de l'être. Or le discours de l'Éphésien entend bien aller « selon sa nature différenciant chaque chose et l'indiquant comme elle est »⁴⁰.

Ainsi, la question est de savoir si on peut affirmer qu'une chose peut être ceci et non-ceci, et conséquemment si l'on peut violer le principe de non-contradiction. L'enjeu de la critique d'Aristote est considérable : si c'est Héraclite qui a raison, tout l'édifice du savoir tel que le conçoit Aristote s'écroule et succombe à la sophistique. C'est

³⁸ ROMEYER-DHERBEY (1970), p.475.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Fragment b1 tiré de ROMEYER-DHERBEY (1970), p.477.

pourquoi il faut démontrer la véracité du principe de non-contradiction, qui dit qu'« il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport »⁴¹. Cela veut dire attribuer au même objet des qualités contraires (x est y et non-y ; l'opposition se situe alors au niveau des attributs), ou affirmer à propos du même objet des affirmations contradictoires (x est y et x n'est pas y ; l'opposition se situe alors au niveau du verbe). Si on ne peut démontrer un principe du fait de sa primauté, du moins on peut l'établir indirectement, en mettant à l'épreuve l'opinion adverse. Aristote voit en Héraclite l'adversaire à réfuter.

Voyons en quoi consiste la réfutation d'Aristote. Celui-ci pose que la condition de toute réfutation, c'est que l'adversaire dise quelque chose « qui présente une signification pour lui-même et pour autrui »⁴². Or ne pas signifier une chose une, ou un nombre de chose limité, c'est ne rien signifier du tout. Si un même mot présentait un nombre de sens indéfini, tout langage serait impossible. Aristote croit que le langage d'Héraclite tombe dans cette impasse. Son discours serait instable, puisque les mots pour lui n'auraient pas un nombre de sens limité, mais plusieurs sens indénombrables, ce qui lui permet d'affirmer qu'une chose est ainsi et non-ainsi. Conséquemment, le langage d'Héraclite ne voudrait rien dire, il se donnerait plutôt comme « un perpétuel démenti »⁴³. Telle est la façon dont use Aristote pour réfuter l'adversaire du principe de non-contradiction, Mais Héraclite est-il vraiment cet adversaire qui déroge à cette règle logique fondamentale ?

2.3.3 Défense d'Héraclite

Pour soutenir qu'Héraclite viole avant la lettre le principe de non-contradiction, il faudrait comprendre l'harmonie des contraires comme identité et non comme unité. Les contraires seraient alors des entités identiques que nous ne pourrions distinguer. Alors, la confusion s'établirait, et toutes choses seraient semblables, interchangeables. Cette interprétation paraît peu probable. Les opposés possèdent bel et bien leur caractère distinct. Héraclite ne les croit pas « identiques » au sens strict,

⁴¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 3, 1005b19-20; trad. Tricot.

⁴² ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006a20-23; trad. Tricot.

⁴³ ROMEYER-DHERBEY (1970), p.476.

mais cherche plutôt à affirmer leur indissociabilité. Nous croyons que si la thèse de l'harmonie des contraires paraît paradoxale, elle n'est pourtant pas contradictoire.

Avant même d'examiner les propos d'Héraclite à l'aune de la logique, rappelons-nous le sens de la leçon héraclitéenne. Héraclite perçoit dans le devenir le basculement des choses contraires les unes dans les autres et cherche à expliquer ces contradictions. Parce que les opposés se transforment les uns dans les autres, ils sont un. Il nous paraît cependant douteux d'en faire une lecture ontologique et de croire, comme Jeannière, que le sens de la leçon héraclitéenne est que « c'est dans le mouvement, dans le passage d'un terme à l'autre que les contradictoires s'identifient, que l'être est non-être et le non-être être »⁴⁴. De Corte (1960) affirme que « le principe d'identité n'est pas nié, il n'est pas davantage mis entre parenthèses, pour la très simple raison que le devenir n'a ici aucun sens logique ou ontologique ». En effet, l'être d'Héraclite est celui du langage courant, et non pas celui de l'ontologie que l'on retrouve, par exemple, chez Parménide. Il est alors difficile de juger la doctrine d'Héraclite sur les plans logiques et ontologiques comme le fait Aristote.

La critique du Stagirite se défend pourtant, en partie. Il est vrai que les contraires d'Héraclite présentent des sens différents. Cette polysémie, par contre, semble plus délibérée qu'accidentelle. L'ambiguïté est voulue et cultivée. Beaucoup de fragments jouent sur la polysémie des mots. Pour Héraclite, le jeu de mots recouvre un sens philosophique, alors qu'à l'inverse, Aristote « s'acharne à la discrimination de la multiplicité des sens »⁴⁵. De plus, nous ne pouvons pas dire que les mots chez Héraclite renvoient à un nombre indéfini de sens ; ils jouent la plupart du temps sur deux sens différents, qu'il suffit de distinguer afin d'échapper à la contradiction.

Par exemple, lorsqu'Héraclite dit : « présents, ils sont absents », il veut dire que les hommes sont présents à leur monde, corrélat de leur approche particulière, mais absents au monde commun, celui dont nous parle le logos. Ainsi, il est vrai que les contraires présentent des sens différents : mais justement, c'est ce qui permet à Héraclite d'échapper à la contradiction. Très souvent, les contraires ne le sont qu'apparemment. Une distinction de sens suffit à éliminer la contradiction apparente.

⁴⁴ JEANNIÈRE (1985), p.64.

⁴⁵ ROMEYER-DHERBEY (1970), p.485.

Le fragment b32 nous dit : « L'un, le sage, veut et ne veut pas être appelé seulement du nom de Zeus. » L'un concret, le sage, est celui qui unifie les contraires, ne veut pas être appelé seulement du nom de Zeus, car ce nom (*zēnos*) signifie seulement la vie (*zēn*). Cependant, « il veut être appelé seulement du nom de Zeus, si l'on entend par Zeus non pas celui qui s'oppose purement et simplement à Hadès, mais un Zeus nouveau, un avec Hadès, la mort »⁴⁶. En définitive, l'un, le dieu, le sage, est celui qui comprend la sagesse qui unit les contraires que sont la vie et la mort. C'est ainsi que plusieurs affirmations se révèlent être faussement contradictoires, si l'on prend le temps de distinguer leurs multiples sens (nous entrons dans les mêmes fleuves, car ils sont les mêmes pour nous, mais nous n'y entrons pas, car ils ne sont plus les mêmes en réalité; voir aussi l'analyse des fragments b48 et b15 au chapitre trois). Héraclite aurait identifié les contraires dans ses fragments, de façon choquante et paradoxale, afin de marquer leur essentielle unité et coexistence dans le monde. Ils se transforment l'un dans l'autre, parce que le devenir nous présente ces contradictions. Héraclite aurait exagéré, en bon rhéteur, mais « l'outrance volontaire des exemples n'empêche point la doctrine d'être au fond raisonnable »⁴⁷.

Romeyer-Dherbey croit que l'héraclitéisme ne viole pas le principe de contradiction, puisqu'il ne remplit pas les conditions linguistiques de son application. La condition primordiale, afin de juger les fragments d'Héraclite à l'aune de la logique, serait de transformer son langage en jugement attributif. Or Héraclite omet souvent le verbe « être », ce qui fait de ses phrases non pas des jugements contradictoires, mais des formulations concises et lapidaires. Héraclite introduit également les couples de contraires sans conjonctions de coordination (sans *kai*), ce qui est contraire à l'habitude de la langue grecque. On peut se demander s'il n'y a pas « une intention d'imiter, dans la forme de son discours, la structure de la réalité, une intention d'isomorphisme entre le discours et la réalité »⁴⁸. Les contraires sont juxtaposés dans la phrase sans intermédiaire, tout comme ils existent de façon interdépendante dans le monde. On peut penser, à l'instar de certains interprètes, que le style littéraire d'Héraclite est intimement lié à ses idées particulières, et que par conséquent une attention portée sur la forme de la pensée peut nous renseigner sur son contenu. Ce

⁴⁶ CONCHE (1986), p.26.

⁴⁷ RIVAUD (1906), p.114.

⁴⁸ CONCHE (1985), p.32.

style nous montre qu'« un monde unique pivote, dont les facettes jettent des éclats tout à l'entour »⁴⁹.

Par exemple, Héraclite s'exprime ainsi : « Immortels mortels; mortels immortels... » (b62). Pour juger ce fragment selon des critères logiques, il faudrait le transformer en jugement avec sujet, copule et prédicat : « les immortels sont mortels et les mortels sont immortels ». Or, rien ne nous indique que c'est ce que voulait signifier Héraclite, qui lui-même a délibérément omis le verbe « être ». Rien ne permet d'affirmer que « mortels » est le prédicat d' « immortels », et vice-versa. Ainsi, on ne peut soutenir qu'Héraclite déroge au principe de non-contradiction, puisque « le langage d'Héraclite n'est proprement contradictoire que si on le traduit en termes de jugements attributifs, c'est-à-dire dans le langage de la logique »⁵⁰. Héraclite a évité ce langage, et son mérite aura été d'avoir construit un dialecte adéquat à sa pensée, qui, en juxtaposant sans conjonction de coordination les contraires, montre leur essentielle interdépendance dans le monde et leur fausse antinomie au niveau logique.

Soulignons enfin que si tout est un, et que tout réunit les contraires, il y a cependant un élément qui n'admet pas en lui les contraires : il s'agit du discours vrai, du logos, celui qui énonce les lois du monde. Le discours vrai n'est pas un avec le faux, sinon le discours s'autodétruirait. Ainsi, le discours qui énonce les lois du monde échappe lui-même à ces lois, loi du mouvement et loi de l'harmonie des contraires. Que conclure, sinon que le discours vrai est « hors du tout, justement pour pouvoir dire, dévoiler le tout »⁵¹ ?

Ainsi, nous croyons, à l'instar de plusieurs commentateurs, qu'Aristote s'est fourvoyé en interprétant Héraclite, en ce que ce dernier ne violerait pas le principe de non-contradiction. Héraclite n'est que vague dans sa terminologie, et ne commet pas d'absurdité de penser. L'unité des opposés ne signifie pas l'identité au sens strict, ce qui conduirait effectivement à des contradictions. L'harmonie des contraires signifierait plutôt que ceux-ci appartiennent à un même tout, sont non séparés par

⁴⁹ ROMEYER-DHERBEY (1970), p.482.

⁵⁰ BARBEAU (1999), p.93.

⁵¹ CONCHE (1986), p.27.

essence (Kirk : « Héraclite voulait manifestement dire par 'la même' non pas 'identique', mais plutôt 'non séparée en essence' ou 'appartenant à un seul tout' »⁵²; Kirk et Raven : « by 'the same', Heraclitus evidently meant not identical so much as not essentially separate, or belonging to one single complex »⁵³; Conche : les contraires sont dits identiques au sens où ils sont « les deux côtés d'un tout »⁵⁴; Axelos : « il faut parler de l'unité des contraires et non de leur identité ou de leur synthèse »⁵⁵). Les opposés sont alors non séparables l'un de l'autre, inconcevables ou méconnaissables l'un sans l'autre. Nous plaidons en faveur de cette interprétation : Aristote se serait fourvoyé en comprenant l'harmonie des contraires non comme unité, mais comme identité.

⁵² KIRK (1957), p.19.

⁵³ KIRK ET RAVEN (1983), p.187.

⁵⁴ CONCHE (1986), p.426.

⁵⁵ AXELOS (1962), p.47.

3. Analyse des fragments

Dans ce mémoire, nous étudierons principalement les fragments se rapportant directement à l'harmonie des contraires, bien que d'autres puissent être évoqués s'ils peuvent enrichir notre compréhension. Plusieurs auteurs ont proposé des classifications des fragments, les divisant selon leur thème, puis divisant à l'intérieur du groupe sur l'harmonie des contraires selon les types d'opposés en présence. Kirk (1962), Kirk et Raven (1971), Lloyd (1966), Trifiatis (1981) et Barbeau (1999) proposent tous des classifications différentes des fragments portant sur l'harmonie des contraires. Pour notre part, nous nous sommes fortement inspirée de celle de Barbeau, en ce qu'elle est selon nous la plus inclusive et cohérente. Nous sommes aussi proche de l'interprétation de Kirk qui, bien que vieillissante, arbore une pertinence supérieure aux autres pour notre étude en ce que sa classification insiste d'abord et avant tout sur les différents sens que prend le mot « identité » lorsqu'il désigne le rapport entre les contraires.

Avant de conclure ces considérations préliminaires, nous souhaitons souligner le fait que toute tentative de classification est condamnée à une part d'arbitraire et demeure contestable. Plusieurs raisons l'expliquent. D'abord, la division des fragments paraît artificielle et fautive. Nous croyons que les fragments d'Héraclite forment un système : ils se complètent, s'éclairent mutuellement, et apportent chacun une note à l'égard du tout harmonieux qu'ils composent. Pris séparément, les fragments, tout comme les thèmes dont ils traitent, demeurent obscurs. D'ailleurs, les thèmes se recoupent dans les fragments. Par exemple, certains traitent à la fois de l'harmonie des contraires et du logos. Il revient alors à la discrétion de l'exégète de faire preuve de discernement dans son classement. Il faut cependant garder à l'esprit que chaque groupe n'a de sens qu'à l'égard du tout dont il fait partie.

S'ajoute à cela le fait que la loi des contraires s'applique à de nombreux domaines : moral, ontologique, logique, physique et cosmologique. Certains commentateurs ont suivi le critère du champ d'application de la loi des contraires afin de distinguer les sous-groupes des fragments portant sur l'harmonie des contraires (Lloyd, Trifiatis). Ces derniers distinguent alors les fragments portant sur les changements cosmologiques des fragments se rapportant au monde des valeurs. Il est indéniable

qu'Héraclite passe du « réalisme physique aux considérations d'ordre moral »⁵⁶ sans transition (par exemple, « Dieu est jour et nuit, guerre et paix... »). Lloyd remarque que ce qui est précisément intéressant dans cette doctrine, c'est « how widely it is applied »⁵⁷. C'est peu dire : la loi des contraires s'applique en fait universellement, c'est-à-dire à toutes les sphères du cosmos. Certains commentateurs pensent que la loi des contraires est d'abord vraie de l'humanité, pour être ensuite généralisée à la nature entière : « c'est autour de lui, en considérant les actions, les désirs, les opinions changeantes des hommes qu'Héraclite trouve la matière des aphorismes où se traduit en formules nettes et mordantes sa vision pessimiste et méprisante des choses »⁵⁸. D'autres pensent qu'Héraclite démontre l'identité des contraires avec des exemples tirés d'abord de l'univers et de son devenir, ensuite de la vie humaine⁵⁹. Comment trancher? Peu importe au fond, puisque la loi s'applique en définitive autant à l'homme qu'au décor dans lequel il évolue. Il nous semble anachronique de classer les fragments selon leur application aux sphères physiques, humaines et logiques, puisque ces dernières n'étaient pas conçues de façon séparée chez Héraclite. Il ne nous a donc pas semblé pertinent de retenir le domaine d'application de la loi des contraires comme critère de distinction. Nous avons préféré choisir pour critère le sens différent que revêt l'identité des opposés à l'intérieur de chaque sous-groupe, puisque c'est là notre centre d'intérêt. Quoi qu'il en soit, une classification doit être posée afin de réguler notre étude, bien que celle-ci demeure inévitablement vouée à la critique.

Le nombre de fragments retenus portant sur l'harmonie des contraires est de vingt-six, en plus de onze portant sur la guerre et la paix, soit le groupe le plus important en nombre en comparaison des groupes portant sur d'autres thèmes. Nous présenterons tour à tour les quatre premiers groupes, analysant chacun des fragments, et tentant d'en dégager le sens de l'harmonie des contraires. Le cinquième et dernier groupe, qui porte sur le couple d'opposés guerre/paix, sera étudié lors du dernier chapitre.

⁵⁶ RIVAUD (1906), p.31.

⁵⁷ LLOYD (1966), p.97.

⁵⁸ RIVAUD (1906), p.117.

⁵⁹ FRENKIAN cité par BATTISTINI (1968), p.25.

3.1 Des contraires qui sont dits identiques, car des caractéristiques opposées sont attribuées au même objet par différents observateurs.

Le premier groupe affirme l'identité des contraires au sens où l'objet, relatif selon le point de vue, revêt des attributs contraires selon l'observateur. En d'autres termes, un même objet peut avoir des effets opposés sur différents sujets, qui attribueront des qualités opposées à cet objet. Ce sous-groupe comprend les fragments b61, 9, 37, 13, qui expriment essentiellement la même idée, et 79, 82, 83, qui se ressemblent au niveau du style.

3.1.1 Les fragments du premier sous-groupe (b61, 37, 13 et 9)

Ces fragments ont été rassemblés dans le même sous-groupe car ils usent tous de l'idée selon laquelle une certaine nourriture ou activité est bonne pour les hommes mais mauvaise pour les animaux, et vice-versa.

Le premier exemple est le fragment b61, rapporté par Hyppolite : « L'eau de mer est la plus pure et la plus polluée. Pour les poissons, potable et salubre, pour les hommes, imbuvable et mortelle. » Ici, l'idée selon laquelle les contraires peuvent se trouver simultanément dans le même objet est exprimée clairement : les poissons la jugent salubre à cause de l'effet bénéfique qu'elle a sur eux, tandis que les hommes la jugent mortelle, parce qu'elle est pour eux imbuvable. L'eau de mer unit les deux extrêmes, le buvable et l'imbuvable. Ainsi, dans le cas présent, les contraires qui sont dits identiques sont le salubre et le mortel, qui peuvent être ramenés globalement au bon et au mauvais, aux causes de vie et de mort. Ils sont « identiques », car ils sont attribués au même objet par des sujets différents.

La même idée est exprimée par le fragment b13 : « *Il ne faut pas que l'homme bien élevé soit malpropre, ni se salisse, ni se réjouisse dans la fange. Les cochons sont heureux dans la fange.* » Ce fragment a fait l'objet de plusieurs interprétations différentes. En effet, Kirk (1962) rapporte que Gigon croit que le fragment, en particulier la dernière phrase, présente une analogie entre la foule et les cochons. La foule, à cause de son ignorance, se conduirait comme les cochons en préférant les impressions sensorielles à toute autre chose. Pour Héraclite, le bonheur des hommes

doit en effet dépasser le stade des plaisirs immédiats pour préférer la réflexion et l'atteinte du logos : « Si le bonheur consistait dans les plaisirs du corps, nous dirions heureux les bœufs, quand ils trouvent des poides à manger. » (b4). Cette interprétation, qui assimile la foule aux cochons, ne nous paraît pas impossible, lorsqu'on considère le fait qu'Héraclite vilipende souvent la foule, qu'il semble mépriser. Peut-être voulait-il vraiment dans ce fragment, du haut de son humeur aristocratique, critiquer l'homme du commun qui « trouve la satiété à la façon des bêtes » (29), tandis que les « meilleurs (...) préfèrent la gloire éternelle aux choses périssables ».

Mais une autre interprétation est possible, qui ne contredit pas la première (puisqu'il n'est pas exclu que les aphorismes d'Héraclite présentent plusieurs sens) et qui est plus pertinente pour notre étude. Le fragment b13 exprime l'idée selon laquelle une activité plaisante pour le cochon, gésir dans la fange, est pourtant déplaisante à l'homme bien élevé (qui préfère l'eau pure). Le cochon trouve plaisant ce qui déplaît à l'homme. Ainsi, la fange est à la fois plaisante et déplaisante. Ici, c'est la fange qui réunit des qualités opposées, plaisante et déplaisante, à cause des rapports différents qu'entretiennent avec elle l'homme et le cochon. L'opposition des contraires « est mise en évidence, ici, au niveau non des propriétés mais des appréciations des choses – des valeurs »⁶⁰. Conséquemment il n'y a pas de différence essentielle entre le plaisant et le déplaisant, puisque ces qualités se trouvent dans le même objet selon des observateurs différents. Cette interprétation est corroborée par le fragment b37 : « Les cochons se lavent dans la fange, les oiseaux de basse-cour dans la poussière ou la cendre. ». Ainsi, tous n'ont pas la même conception du plaisant ou de l'adéquat comme lieu d'activité ou d'hygiène, et placent ces qualités dans des objets différents. Plaisant et déplaisant, comme couple d'opposés, sont identiques.

Également, le fragment b9 soutient le même sens d'identité des contraires : « Les ânes préféreraient la paille à l'or; pour les ânes, leur nourriture est plus agréable que l'or. » Ici, l'or, le bien le plus précieux pour l'homme, est déconsidéré par les ânes, qui lui préfèrent la paille (comme nourriture normale de l'âne dans certaines contrées, de préférence la paille d'orge). Encore une fois, certains interprètes croient

⁶⁰ CONCHE (1986), p.416.

que l'Éphésien suggère ici que l'homme du commun ressemble aux ânes en ce qu'il préfère le grossier (les plaisirs des sens) à quelque chose de fin (le logos), assimilé en l'occurrence à l'or. Conche démontre que cette interprétation n'est pas plausible : l'or n'a qu'une valeur relative, tandis que le logos, le discours vrai, possède une valeur absolue, « indépendante des choix humains »⁶¹. Quoi qu'il en soit, pour le thème qui nous intéresse, nous suivons plutôt une interprétation telle que celle de Kirk qui veut que nous n'ayons pas ici une comparaison de la majorité des hommes aux animaux, mais de l'ensemble des hommes à l'ensemble des animaux. L'or est à la fois précieux pour les hommes et sans valeur pour les ânes. Inversement, la paille est de valeur minime pour les hommes (elle a une faible valeur marchande), mais elle est précieuse pour l'âne. Ainsi, le précieux et le sans valeur sont en quelque sorte identiques. On peut aussi inférer du fragment que la paille est une nourriture plaisante pour l'âne, mais non comestible pour l'homme. D'où le fait que le comestible et non-comestible, ou le plaisant et le déplaisant, ou le précieux et le sans valeur, sont identiques, en ce qu'ils peuvent être attribués au même objet selon des types d'observateurs différents.

Tirons tout de suite quelques conclusions de notre analyse. Il se trouve que salutaire et mortel, ainsi que plaisant et déplaisant, sont des couples d'opposés identiques. L'homme ordinaire ne saisit pas que les contraires sont identiques en ce qu'ils sont attribuables au même objet selon des points de vue différents. Le discours commun est plutôt anthropocentrique. Unilatéral, il ne prend pas ensemble les contraires. Par exemple, il ne voit l'eau de mer que par rapport à l'homme, en sa qualité d'être imbuvable et mortelle. Héraclite proclame que l'homme sage est celui qui rend à l'eau de mer la potabilité dont l'homme du commun la prive. Il est celui qui saisit la complexité du tout, le concret, c'est-à-dire l'union des contraires. Il se délivre d'une conception abstraite, limitée au monde humain, et s'ouvre à la compréhension du monde en soi. Il sait se persuader que les choses réunissent en elles des contraires. Ainsi, l'eau de mer est connaissable : pour être « eau de mer », elle a besoin de tout ce qui a rapport à elle, les poissons, les hommes, et qui fait vivre ses qualités opposées, salutaire *et* mortelle.

⁶¹ CONCHE (1986), p.421.

Il est clair que ces fragments suggèrent un point de vue relativiste. Par exemple, l'homme qui dit que l'eau de mer *est* imbuvable, oublie que « les prédicats ainsi attribués aux choses ne sont que ceux par où les choses regardent vers lui »⁶². En absolutisant ce rapport dans lequel les choses s'offrent à lui, l'homme confond l'être en soi de la chose et son être pour lui. C'est ainsi que, selon la célèbre formule de Protagoras, l'homme se fait la mesure de toutes choses (quoique pas tout à fait, puisqu'ici, l'eau de mer est bonne pour tous les poissons et mauvaise pour tous les hommes; c'est l'homme en général et non individuel qui devient mesure de toutes choses). On sait que le Protagoras du *Théétète* de Platon (152e) s'est réclamé d'Héraclite pour exprimer cette thèse relativiste.

Cependant, Héraclite n'explicite jamais, dans les fragments, de conséquences relativistes, tant du point de vue épistémologique que du point de vue moral⁶³. Il n'a pas, comme Protagoras et d'autres sophistes, élevé la contradiction en principe. Ici, les exemples évoqués (l'eau de mer, le chemin, l'or) ne visent pas à démontrer que « les différents individus perçoivent des apparences, et que toutes sont simultanément vraies car elles doivent être jugées à l'aune de celui qui les perçoit »⁶⁴. Il s'agit plutôt pour Héraclite de montrer que le fond des choses associe des contraires qui apparemment s'excluent, et que par conséquent les opposés ne sont pas si différents qu'ils paraissent à première vue. Il faut considérer la chose dans ses rapports avec différents sujets pour la connaître. Par exemple, pour connaître objectivement ce qu'est l'eau de mer, il faut prendre en considération tous ses « être-pour » : « la mer, pour être « mer », a besoin de l'homme, du poisson, etc. : elle ne serait pas la mer non seulement sans les poissons, mais sans tout ce qui a rapport avec elle »⁶⁵. Ce n'est donc pas un relativisme épistémologique qui est impliqué, mais plutôt un appel à saisir les rapports qu'entretient la chose avec différents sujets afin de la connaître selon le logos. Quant au relativisme moral, qui identifie bien et mal, nous y reviendrons à deux reprises : dans la section qui suit, ainsi qu'en 3.3.

⁶² CONCHE (1986), p.414.

⁶³ Sauf pour le fragment B102, que nous analysons en 3.3

⁶⁴ DUPÉRON (2003), p.78.

⁶⁵ CONCHE (1986), p.415.

3.1.2 Les fragments du second sous-groupe : b79, 83 et 82

Poursuivons notre analyse du premier groupe des fragments portant sur l'harmonie des contraires. Les fragments b79, 83 et 82 expriment toujours le même sens d'identité des contraires (les contraires sont identiques car ils sont attribués au même objet par différents sujets). Ils se ressemblent sous un aspect : ils comparent l'homme aux animaux ou au dieu quant à la beauté ou à la sagesse.

Le fragment b79 déclare : « Marmot! L'homme s'entend appelé ainsi par le génie, comme l'enfant par l'homme. » Ici, une précision des termes s'impose. « Marmot » est la traduction du mot grec *nêpios*. Dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, le dieu explique qu'il a pris les hommes au stade où ils n'étaient que des enfants (*nêpios*) où ils faisaient tout sans recourir à la raison. Le terme désigne, de façon générale, l'être qui est en puissance de développer le logos (parole ou raison), mais qui ne l'a pas encore pleinement fait. D'autre part, le mot que Jeannière traduit ici par « génie » est *daimon*. Ce mot est généralement traduit par « le dieu », mais Héraclite utilise *théos* pour signifier dieu. Ici, le *daimon* se réfère spécifiquement à l'homme qui, grâce à son savoir, à sa façon de vivre, à son intelligence supérieure, devient un génie, un être divin. Ainsi, tout comme l'homme juge que l'enfant n'a pas encore développé pleinement sa nature rationnelle, le génie considère que la foule est comme un enfant, en ce qu'elle demeure fermée au discours philosophique révélateur de vérité. Mais quoi, l'homme du commun n'est-il pas un être rationnel, qui pense, qui parle, et qui connaît beaucoup de choses?

Ce fragment, ainsi que b83, soulève la vaste question de la connaissance chez Héraclite. Il est tout d'abord tentant d'assimiler le génie, l'être divin, au philosophe. En effet, le philosophe rejoint le logos universel de par son discours vrai, tandis que l'homme ordinaire, dans son intelligence privée, demeure dans sa vision subjective, particulière et unilatérale. Il semble donc user plus de sa raison, tandis que la foule demeure au niveau du discours de l'émotion, de l'habitude, de la tradition. Les hommes ordinaires « ressemblent à des gens sans expérience, quand ils s'exercent à des paroles et à des actes » tels qu'Héraclite les expose, « distinguant chaque chose selon sa nature et expliquant ce qu'il en est » (b1). Ainsi, parler comme l'homme du commun, pour le philosophe, c'est parler comme l'enfant, c'est-à-dire sans la raison.

Et Héraclite d'ajouter : « les chiens aboient contre tous ceux qu'ils ne connaissent pas » (b97), sachant pertinemment que l'homme du commun agit comme le chien sur ce point et rejette toute idée nouvelle, dont il se méfie. Cette métaphore vient accentuer l'idée que le philosophe appartient à une autre nature que la nature humaine. La cité voit facilement d'un œil hostile le philosophe, car celui-ci met en péril la cohésion même de celle-ci en s'attaquant aux idées reçues qui la constituent. C'est ainsi que s'opère une séparation entre l'homme du commun et le philosophe, qui semble alors d'une autre nature. Conche souligne que la vision de l'activité du philosophe comme marginale, en rupture avec le reste de la société, « n'était pas nouvelle au temps d'Héraclite »⁶⁶. Le *daimon*, en tant qu'homme qui s'élève de sa nature d'homme à une nature presque divine, et qui se sépare ainsi de la foule, peut donc facilement être assimilé au philosophe.

Et Héraclite paraît avoir incarné parfaitement le philosophe en conflit, ou du moins en séparation, avec sa cité. Il est intéressant de noter de l'Éphésien qu'il ne subit pas le même traitement qu'Empédocle, qui se compara volontiers à un « dieu immortel », et qui reçut les honneurs de sa cité. Héraclite vécut plutôt en solitaire, sans disciples, suscitant plus d'agressivité que de reconnaissance chez ses concitoyens. Il est donc possible d'assimiler le génie du fragment b79 à Héraclite lui-même. D'abord, tout comme l'homme du commun regarde de haut les enfants car ils n'usent pas encore de leur raison, Héraclite « nommait jeux d'enfants les croyances humaines » (b70), se plaçant ainsi en un rang supérieur au commun des mortels. Et Héraclite semble effectivement se placer au niveau de l'être divin lorsqu'il se compare implicitement à l'oracle de Delphes : « le roi dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas, il indique » (b93). En effet, la réputation de la Pythie était d'être obscure. Elle ne parle pas, puisqu'elle n'expose rien clairement. Elle ne cache pas non plus, puisqu'elle dit bien quelque chose. Cependant ses paroles, porteuses de sens, demeurent à décrypter. L'analogie est tentante : de même que l'oracle de Delphes livre des paroles significatives sans les exprimer de façon limpide, de même Héraclite ne cache pas mais ne fait pas non plus d'efforts pour rendre sa pensée claire. Il ne prétend ni être le bénéficiaire de l'oracle, comme le fut Socrate, ni rapporter une parole divine, à la façon des poètes ou même d'Empédocle. Héraclite

⁶⁶ CONCHE (1986), p.79.

proclame plutôt qu'il est porteur d'une vérité qui le place, sinon au rang de la divinité, du moins au rang de *daimon*, de génie.

En lien avec cette théorie de la connaissance, ce fragment portant sur les rapports des hommes entre eux quant à l'utilisation de leur raison nous apprend aussi que les contraires sont identiques, se retrouvant dans le même sujet, attribués par des observateurs différents. Ainsi l'homme du commun est sage du point de vue de l'enfant, et pourtant, il est tout comme un marmot du point de vue du génie. Faut-il en conclure que sage et ignorant sont identiques? La sagesse ne serait-elle qu'une chose relative? Il semble que la notion de sagesse appelle une certaine objectivité dans sa nature même. Comment Héraclite pourrait-il penser que l'homme du commun possède la sagesse, et que lui-même n'en possède une que toute relative? Poursuivons notre analyse avant de conclure.

Le fragment 83 est issu d'un témoignage de Platon dans l'*Hippias majeur* : « Le plus sage des hommes sera comme un singe devant Dieu, pour la sagesse, pour la beauté, pour tout. » Ici, Socrate invoque un propos d'Héraclite qui porte en premier lieu sur la science, pour le généraliser à la beauté et à toutes les autres qualités, puisque le sujet de la discussion est la beauté. Ce fragment paraît problématique. Si le plus sage des hommes est comme un singe quant à la sagesse face au dieu, cela veut-il dire que l'homme, malgré les efforts de rationalité qu'il déploie, ne peut jamais atteindre le logos, réservé au dieu? Le philosophe est-il l'ami de la sagesse en ce sens socratique qu'il la poursuit, sans jamais la posséder toutefois, puisqu'elle demeure l'apanage du dieu? Cette interprétation, plausible de prime abord, semble corroborée par le fragment b78 : « Le caractère humain n'a pas de pensées, le divin en a ». Balaudé, en s'appuyant sur celui-ci, suggère « l'existence d'un plan de connaissance spécifique aux dieux, qui est de l'ordre de la connaissance absolue, par différence avec la connaissance humaine, qui se révèle médiate, relative et limitée »⁶⁷. Héraclite proposerait donc ici une opposition entre les hommes et les dieux sur le plan du savoir, opposition qui sera consommée plus tard avec Socrate avec son ignorance simple.

⁶⁷ BALAUDÉ (2002), p.23.

Le problème de cette interprétation, c'est qu'elle qualifierait Héraclite lui-même de « singe devant Dieu, pour la sagesse ». Ce dernier posséderait lui aussi une sagesse toute relative, puisqu'il fait partie de l'ensemble des hommes. Mais comment concéder que le philosophe, et partant Héraclite lui-même, n'ait pas saisi quelque vérité universelle qui le place au rang du génie ou du dieu, comme il a été dit précédemment? Cela ne fait pas de doute : on ne pourrait concevoir qu'Héraclite considérerait sa sagesse relative, c'est-à-dire de valeur minime par rapport à celle du dieu, et non plus absolue et inconditionnelle. Une vérité doit valoir universellement pour être valide, à la fois pour l'homme et pour le dieu, et Héraclite se sait détenteur d'une telle vérité universelle (b50). On ne peut savoir avec précision si Héraclite se place au niveau de la divinité, ou bien du génie, du *daimon*, sorte d'intermédiaire entre l'homme et le dieu. Cependant, on sait de façon certaine qu'Héraclite se place au-dessus de la foule, et de la science de ceux qui passent pour être les plus savants (Hésiode, Homère, Pythagore; cf. b40, b57). Héraclite n'est pas Socrate; aussi se prétend-il non pas amoureux, mais détenteur de la sagesse.

Pour cette raison, le « plus sage des hommes », dans le fragment b83, doit se référer non pas au philosophe mais plutôt à la figure de l'érudit que critique souvent Héraclite. Ce personnage, un poète ou un philosophe, est reconnu pour sage, alors que sa polymathie ne lui permet toutefois pas de connaître les lois fondamentales du réel. C'est « un savant plus savant que les autres, mais dans la même science »⁶⁸. C'est l'expert en ombres parmi les prisonniers de la caverne de Platon. Il possède un savoir, mais qui n'est qu'une sagesse apparente ne lui permettant pas de connaître les principes qui régissent l'univers. C'est cette interprétation qui donne le plus de cohérence au fragment b83. Le « sot savant » paraît sage aux yeux de la foule, alors qu'il n'est qu'un ignorant par rapport au dieu : il est à la fois (apparemment) sage, et ignorant.

Ainsi, ce dernier fragment fut classé dans le groupe portant sur l'harmonie des contraires puisqu'il porte sur la relativité de la sagesse apparente selon les points de vue. Il faut cependant être plus prudent quant aux conclusions que nous pouvons en tirer. En effet, nous ne pouvons pas conclure cette fois que sage et ignorant sont

⁶⁸ CONCHE (1986), p.88.

identiques, parce qu'il faut distinguer entre sagesse apparente et sagesse véritable. La sagesse apparente du « plus savant des hommes » est en effet, à la fois sage et ignorante, dépendamment des points de vue de la foule ou du dieu. Cependant, la véritable sagesse, le logos, ne peut pas être à la fois sage et non sage, vrai et faux, parce qu'il se place au dessus des lois qu'il énonce. Comme nous l'avons déjà mentionné, le logos révèle la loi à laquelle rien de ce qui est réel ne peut échapper, la grande loi cosmique de l'unité et de l'indissociabilité des contraires, sans toutefois tomber lui-même sous sa juridiction. Le logos appréhende aussi la loi du mouvement de toutes choses, mais celle-ci « n'est pas une doctrine passagère, elle n'est pas soumise à la loi du *panta rhei* découverte par lui »⁶⁹. Le logos est transcendant, au sens où les vérités qu'il énonce dominent les faits et n'en dépendent pas. C'est pourquoi le discours vrai n'est pas à la fois vrai et faux. Ainsi, la sagesse véritable ne peut pas être à la fois sage et ignorante, dépendamment des points de vue. On peut seulement inférer de ce fragment que les sagesse apparentes sont identiques entre elles, en ce qu'elles sont toutes relatives les unes par rapport aux autres : le plus sage parmi les hommes est à la fois sage par rapport aux autres hommes, et pourtant ignorant comparativement au dieu.

Nous pouvons maintenant analyser le fragment b82, issu du même dialogue de Platon : « Le plus beau singe est laid, comparé à un homme. » Socrate rapporte en ces termes l'enseignement d'Héraclite, lors d'une discussion sur le beau avec le sophiste Hippias⁷⁰. Socrate lui fait remarquer qu'une belle marmite, en comparaison à la race des vierges, n'est pas belle, tout comme la plus belle des vierges, en comparaison des dieux, n'est pas belle. Le sens semble assez simple ici : la beauté est toute relative selon le point de vue. Le plus beau des singes serait beau par rapport aux autres singes, mais laid par rapport à tout homme. Cependant, les choses se compliquent lorsque l'on se demande pourquoi le plus beau singe est laid en regard d'un homme, aussi laid cet homme soit-il. L'explication réside sans doute dans l'intelligence humaine qui illumine le visage du plus laid des hommes d'un éclat qu'aucun singe, dépourvu de raison, ne pourra jamais avoir. Pourtant, le singe est sans doute l'espèce qui ressemble le plus à l'homme quant à la raison, mais il demeure une copie mal faite de l'homme. Cela nous en apprend sur le caractère sacré

⁶⁹ KESSIDI (1973), p.98; trad. Piatigorski.

⁷⁰ Cf. PLATON, *Hippias majeur*, 289a.

de la sagesse, qui va de pair avec une certaine beauté. Peut-on vraiment affirmer ici que le beau et le laid sont identiques? Allant de pair avec le fragment b83, la conclusion qui s'impose est la suivante : de même qu'il existe une certaine sagesse séparée de tout, qui ne s'oppose à rien, de même il existe une beauté accompagnant cette sagesse, qui n'est point relative. Cela n'étonne guère lorsque l'on sait que dans la conception grecque, la beauté allait de pair avec l'excellence. Le beau singe est apparemment beau, mais puisqu'il y a plus beau et raisonnable que lui, sa beauté est relative, elle est laide à la fois. Cependant, la beauté de la sagesse est absolue.

3.1.3 Conclusions à la lumière de ce groupe

Le groupe que nous venons tout juste d'étudier maintient que les contraires sont unis ou identiques au sens précis où ils sont attribuables au même objet, selon des observateurs différents. Le premier sous-groupe révèle un sens différent du second, plus simple et plus propre à la doctrine de l'harmonie des contraires comme telle. Il affirme tout à tour l'identité de ces contraires, le salutaire et le mortel, le plaisant et le déplaisant, le beau et le laid, puisque ces qualités contraires sont attribuées au même objet selon des sujets différents. Le second sous-groupe exprime la même idée mais de façon plus nuancée : sont identiques le sage *apparent* et l'ignorant, de même que le beau *apparent* et le laid. La sagesse véritable, elle, n'est pas identique à l'ignorance. Le logos est transcendant en tant que discours énonciateur de la loi des contraires, puisqu'il échappe lui-même à cette loi (il n'est pas à la fois vrai et faux) : « De tous ceux que j'ai entendu discourir, personne n'arrive à ce point : se rendre compte qu'il existe une sagesse *séparée de tout*. » (b108).

Enfin, soulignons que, dans ce sens précis d'unité des contraires, soit la relativité de l'objet selon le point de vue, il paraît facile de défendre Héraclite contre la critique d'Aristote. En effet, si l'on prend par exemple l'eau de mer, on n'a qu'à invoquer le fait que celle-ci présente des aspects opposés pour les hommes et pour les poissons, et que ce n'est donc pas sous le même rapport qu'elle est salutaire et mortelle. Ainsi, salutaire et mortel « désignent plutôt des propriétés contradictoires de certaines choses, qui seraient relatives mais non pas intrinsèques aux choses en question »⁷¹. Il

⁷¹ DUPÉRON (2003), p.77.

paraît donc aisé d'affirmer que dans ce sens précis d'identité des contraires, Héraclite ne viole pas le principe de non-contradiction. Notons également que, puisque des contraires sont dits identiques selon des rapports différents, la notion de temporalité est évacuée. Les contraires peuvent être dits identiques indifféremment au même moment, car ils sont jugés ainsi par différents observateurs. Ainsi, ce premier sens d'identité des contraires ne semblent pas particulièrement insister sur le fait que la lutte des contraires est une théorie formulée pour répondre au problème du devenir, et au fait que les contraires basculent tour à tour les uns dans les autres (nous y reviendrons en 3.4).

3.2 Des contraires qui sont dits identiques, car des caractéristiques opposées sont attribuées au même sujet par le même observateur (b58, 59, 60, 103 et 48)

Le deuxième groupe suit sensiblement une logique semblable à celle du premier. Des caractéristiques opposées peuvent être attribuées au même objet par le même observateur. Par conséquent, ces dernières se présentent comme étant connectées, identiques. Cependant, ce groupe présente une différence : l'unité des contraires est ici perçue par le même observateur, puisque celui-ci voit qu'une même chose associe des qualités apparemment opposées. Il s'agit donc de la vision d'Héraclite en tant que porteur du logos qui est proprement exprimée dans les fragments b58, 59, 60, 103 et 48.

Le fragment b58 est rapporté par Hyppolite : « *Bien et mal sont un. Tous ces médecins taillent, brûlent, et torturent de toutes façons les malades. Ils se plaignent de ne pas recevoir des malades, pour ce faire, le salaire qu'ils méritent. Le bien obtenu est comme la maladie.* » Certaines traductions, telle que celle de Diels-Kranz (1934), disent : « doctors demand a fee for what they do, but they deserve nothing at all ». Cette traduction est problématique car elle implique que les médecins ne font aucun bien d'aucune sorte au patient. La traduction de Jeannière suggère quant à elle que les docteurs font du bien aux patients à un certain degré, et qu'ils méritent pour cela un salaire. Cette dernière traduction est plus pertinente, car Héraclite tente précisément de montrer que bien et mal sont un dans le traitement médical. On comprend que le traitement médical octroyé au patient, pour guérir sa maladie, fait aussi mal que la maladie elle-même, bien qu'elle vise un bien (la guérison, qui

viendra plus tard). Les médecins, dans la pensée populaire du quatrième et cinquième siècle avant Jésus-Christ, n'étaient pas vus comme des charlatans qui faisaient seulement du mal et demandaient pour cela une rémunération. Ils incarnaient néanmoins un paradoxe : afin de guérir, ils amputaient (taillaient), cautérisaient (brûlaient), bref, causaient de la douleur à leur patients. Ainsi, du même point de vue (celui du patient), le mal présent (la douleur) est identique au bien à venir (la guérison).

Les commentateurs ne s'entendent pas sur l'authenticité de la phrase « *bien et mal sont un* »; elle pourrait être de l'Éphésien, comme elle pourrait être une conclusion générale tirée de la thèse de l'harmonie des contraires par ses successeurs. Aristote attribue cette pensée à Héraclite⁷², de même que Hyppolite⁷³. Mais la citation demeure apocryphe : « no explicit affirmation that 'good and bad are the same' has survived in the extant fragments »⁷⁴. Le problème de l'authenticité de cette partie du fragment n'est pas résolu, et pourtant, il est d'une portée considérable. Il est clair qu'Héraclite voulait montrer ici que le mal (la douleur) est identique au bien, car il est en vue de la guérison. Cependant, affirmer tout bonnement que le « bien et mal sont un » revient à professer un dangereux relativisme moral, où tout est permis et rien n'est condamnable. Il est pourtant certain que, tout comme Héraclite ne confondait pas le salutaire et le mortel, le jour et la nuit, il ne confondait pas le bien et le mal qui demeurent deux entités distinctes. Kirk soutient ce point de vue : « Certainly Heraclitus recognized a practical difference between good and bad, and to argue that if good and bad are 'the same' there is no point in listening to Heraclitus' message and following the Logos... »⁷⁵. Comment Héraclite aurait-il pu professer un enseignement et lancer un appel à la sagesse tout en affirmant un relativisme épistémologique et moral? Les sophistes, s'ils enseignaient un tel relativisme, étaient néanmoins conséquents avec eux-mêmes en ce qu'ils n'enseignaient pas à trouver une vérité objective et universelle, mais à apprendre la rhétorique qui fait paraître toute opinion plausible (ce qui est la seule action valide pour eux, en définitive). Là n'est pas la manière d'Héraclite, qui en appelait plutôt à la recherche du vrai et de l'universel. Il est probable que cet ajout (« bien et mal sont

⁷² C.f. ARISTOTE, *Topiques*, VIII 5, 159b 27-35 et *Physique*, I, 185b19-24.

⁷³ C.f. préambule du fragment b58.

⁷⁴ KIRK (1962), p.94.

⁷⁵ KIRK (1962), p.94.

un ») ait été fait par les successeurs hyper héraclitéens, soit des sophistes comme Cratyle.

La seule façon de conclure de ce fragment que « bien et mal sont un », c'est de le conclure à propos d'un objet particulier, comme l'on pouvait également le dire des fragments b61 (pour l'eau de mer, salubre et mortelle), b13 (pour la boue, le plaisant et le déplaisant) et b9 (pour l'or, le précieux et le sans valeur). Seul le fragment b102, qui sera analysé plus loin, permet de dire que d'un point de vue divin, les différenciations, incluant les différenciations morales, sont superflues. Mais ici, il s'agit bel et bien d'un point de vue humain, qui se penche sur un cas précis d'unité des opposés, et qui constate que bénéfique et mauvais sont identiques. L'unité des contraires n'est pas partout pareille : elle peut être moins marquée dans certains cas, et carrément absente dans d'autres (dans le discours du logos, transcendant au tout).⁷⁶

En guise de conclusion de l'interprétation de ce fragment, nous croyons qu'Héraclite ici voulait simplement montrer que le douloureux et le plaisant, ou le mauvais et le bénéfique, sont identiques, puisqu'ils sont perçus par le même patient pendant le traitement médical, selon que ce dernier adopte une vue à court ou à long terme. Héraclite voit le bien et le mal unis dans le traitement médical, parce qu'il sait que la douleur présente est en réalité un bien dans l'avenir. C'est le fruit de l'intelligence de saisir le bien futur issu du douloureux immédiat. Un animal à qui l'on administre un traitement médical douloureux se débat, et il est impossible de lui expliquer que c'est « pour son bien ». De même, l'homme qui pense de façon abstraite séparera les contraires et refusera le traitement à cause de la douleur immédiate que cela lui occasionne.

Le fragment b59, un témoignage d'Hyppolite, dit : « Chez le foulon, la route droite et courbe est une et la même. » Le foulon est une « vis en spirale, qui ne peut avancer droit qu'en tournant »⁷⁷. Le sens ici est simple : c'est grâce à son mouvement curviligne que la vis avance de façon rectiligne. Ainsi, le mouvement de la vis unit le droit et le courbe. Le droit et le courbe sont identiques, car ils se retrouvent tous deux

⁷⁶ Nous reviendrons sur la question du relativisme moral en 3.3

⁷⁷ JEANNIÈRE (1985), p.112.

chez la vis, et cela est visible pour un même observateur, en l'occurrence le menuisier.

Ce fragment fait l'objet d'exégèses diverses à cause d'un mot qui fait problème et dont la racine est *graph-*. Lorsqu'on accepte *grapheo*, on admet qu'Héraclite parlait de la vis. Cependant, celle-ci n'était peut-être pas connue à l'époque. Kirk accepte le *graphéon* du codex comme le génitif pluriel du nom neutre *graphos*, avec la signification «lettres» ou «choses écrites». Selon cette interprétation, le chemin que prend le crayon lorsqu'il écrit réunit le droit et le courbe : le droit dans la ligne horizontale qui soutient la phrase, et le courbe dans le tracé des lettres. Cependant, nous préférons la première interprétation, pour deux raisons. Premièrement, nous suivons Conche pour dire que les lignes d'écriture ne sont pas spontanément droites; sinon il serait inutile de rayer les cahiers. En un deuxième temps, l'exemple de la vis montre parfaitement comment le mouvement en général est rendu possible par l'union des contraires (ici, le mouvement de la vis est créé par la tension du droit et du courbe). Or, le mouvement héraclitéen est précisément créé par la guerre entre les contraires. L'interprétation de la vis est donc plus proche de l'esprit d'Héraclite. Par ailleurs, la supposition que la vis n'ait pas été connue au temps d'Héraclite n'est « ni prouvée, ni probable »⁷⁸.

Le fragment b60 est la suite du témoignage d'Hyppolite : « La route vers le haut et le bas est une et la même. » En effet, comme le dit Kirk, « any road up becomes a road down when one walks in the opposite directions »⁷⁹. Cette vérité, pourtant si simple, nous est pourtant aveugle bien qu'elle se trouve sous nos yeux. Pour l'homme qui habite sur la montagne, la route est avant tout celle qui descend à la ville, tandis que pour l'homme qui habite à la ville, la route est celle qui monte à la montagne. L'homme du commun ne réfléchit pas qu'il y a un seul et même chemin pour les deux usages. Il ne voit dans la route que ce qui a rapport à lui avant tout. Sa vision est faussée car elle est unilatérale, partielle. Le marcheur lucide sait quant à lui que le chemin en pente est celui par lequel on monte tout comme celui par lequel on descend. Il saisit par conséquent que le montant et le descendant sont un et le même, car ils se trouvent dans la même route.

⁷⁸ CONCHE (1986), p.406.

⁷⁹ KIRK (1962), p.112.

Le fragment b103 est un témoignage de Porphyre : « Sur la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent. » Il n'est pas besoin, ni pour Héraclite, ni pour le lecteur, d'avoir des connaissances approfondies en géométrie afin de saisir le sens premier de ce fragment. Le point de départ sur la circonférence du cercle peut également être son point d'arrivée, si l'on fait le tour du cercle. C'est ainsi que le point de départ et le point d'arrivée, le début et le commencement, sont en quelque sorte le même, pour un même observateur.

Si cette interprétation simple, voire simpliste, est celle qui nous paraît la plus probable et la plus pertinente, il demeure intéressant d'approfondir la réflexion. Le cercle peut également être interprété comme « le symbole du cycle temporel qui, comme son nom l'indique, est la stricte application à la dimension temporelle de la figure du cercle »⁸⁰. Ainsi, il y aurait dans la nature un cycle des transformations élémentaires qui reste enfermé dans un cercle. Effectivement, certains fragments d'Héraclite portent à croire qu'il existe dans la nature un devenir de type cyclique, un accroissement et un dépérissement des éléments : « Pour les âmes, mourir, c'est se changer en eau, pour l'eau, mourir, c'est devenir terre. Et de la terre vient l'eau, et de l'eau vient l'âme » (b36). On pense également que pour Héraclite, une génération humaine a une durée de trente ans, soit de la naissance d'un homme à l'atteinte de l'âge où il engendre à son tour (a19a, b et c). La cyclicité saisonnière (b67) témoigne également du fait que « nous sommes toujours en un point (hiver ou été, jeunesse ou vieillesse, etc.) d'un cycle déjà parcouru, par nous-mêmes ou par d'autres, mais autrement »⁸¹. Il y a donc un cycle du devenir, « et ce cycle est lui-même une harmonie dans la mesure où il réalise la coïncidence des contraires »⁸². Cette interprétation est plausible, mais nous suivons Kirk sur ce point pour dire que « there is, of course, nothing in the context in which it is quoted nor in the content of the fragment itself to suggest that it refers to physical change »⁸³. L'interprétation du fragment b103 comme se référant aux points de départ et d'arrivée sur la circonférence du cercle montre tout aussi bien l'unité des contraires en demeurant sur le terrain de la géométrie élémentaire.

⁸⁰ BALAUDÉ (2002), p.20.

⁸¹ CONCHE (1986), p.413.

⁸² BRUN (1968), p.51.

⁸³ KIRK (1962), p.114.

Enfin, le fragment b48 dit : « Le nom de l'arc est vie, son œuvre mort ». Dans ce fragment, Héraclite joue avec l'ambiguïté des termes pour exprimer la multilatéralité des choses. Il s'amuse avec les mots pour créer un paradoxe, et « le jeu se fait autant au niveau ontologique qu'au niveau sémantique »⁸⁴. Le recours à la langue grecque est de mise pour comprendre le fragment. Si l'accentuation est placée sur le iota du mot *bios*, alors le mot signifie la vie ($\beta\ \omicron\varsigma$), tandis que si l'accentuation est placée sur le omicron, alors il signifie l'arc ($\beta\iota\ \varsigma$), qui peut aussi être désigné par le mot *toxon*. Cependant l'accentuation n'existait pas au temps d'Héraclite⁸⁵, ce qui fait qu'on lit dans le fragment de l'Éphésien un seul mot sans accent : $\beta\iota\omicron\varsigma$. À tout le moins, la différence entre les deux mots pouvait être marquée par une prononciation différente. C'est cette différence de prononciation qui permettait de dénoter deux objets différents à l'aide du même mot. Ainsi, *bios* et *bios*, s'ils étaient des homonymes, n'étaient toutefois pas des homophones. Héraclite joue avec ce double sens du même mot. De plus, il faut savoir que pour Héraclite, le nom de la chose donne une certaine indication de sa nature. C'est à cette seule condition théorique que la notion de vie se rattache de façon essentielle et propre à l'arc (sinon, nous dirions que la notion de vie contenue dans le nom de l'arc ne se rapporte qu'accidentellement à l'arc, et ne nous révèle aucunement sa nature). Ainsi, par son jeu paradoxal, Héraclite montre que les notions de vie et de mort se rattachent toutes deux essentiellement à l'arc. Ce dernier semble réunir en lui deux attributs contradictoires : il est porteur de vie de par son nom, et porteur de mort de par son œuvre effective. Conche souligne qu'il y a une ironie des noms, qui s'applique non seulement à l'arc, mais aussi à d'autres objets : « on parle de l'âme (principe de vie) d'un canon (instrument de mort) »⁸⁶. C'est ainsi que le vivant et le mort, comme couple de contraires, sont dits identiques (nous y reviendrons en 3.4). L'homme du commun ne voit en l'arc que son travail funeste (par la guerre ou la chasse). Le nom de bon augure de l'arc cache, quant à lui, son œuvre destructrice. Héraclite donne une justification philosophique au jeu de mots : le nom « joue, dit et dément ce qu'il dit quand il le dit »⁸⁷. La vérité, pour le philosophe qui connaît la véritable nature des choses, est que l'instrument est à la fois porteur de vie et de mort.

⁸⁴ BARBEAU (1999), p.100.

⁸⁵ CONCHE (1986), p.423.

⁸⁶ CONCHE (1986), p.424.

⁸⁷ ROMEYER-DHERBEY (1970), p.485.

3.2.1 Conclusion à la lumière du second groupe

Nous avons vu que dans le second groupe, les contraires sont dits identiques car ils sont attribuables au même objet par le même observateur. Cet observateur, lucide, saisit ensemble les contraires, réunis dans un même objet. Le mauvais et le bénéfique, le droit et le courbe, le montant et le descendant, le début et le commencement ainsi que le vivant et le mort sont « identiques », car ils sont réunis tour à tour dans le traitement médical, dans le mouvement de la vis, sur la circonférence d'un cercle, dans la route, et dans l'arc.

Ce sens de l'identité des contraires paraît plus volontiers violer le principe de non-contradiction, puisque c'est « sous le même rapport » que les contraires sont dits identiques. Cependant, rien n'indique que c'est « en même temps ». La considération du facteur temps vient défendre Héraclite contre Aristote dans au moins trois des cinq fragments que nous venons d'analyser.

Prenons par exemple l'identité des contraires exprimée dans ce fragment sur la route montante et descendante. Il est possible de montrer que celui-ci ne viole pas le principe de contradiction, de deux façons. Voyons en premier lieu le cas où l'on considère que le marcheur s'arrête au milieu de la pente pour concevoir la montée et la descente comme étant également possibles. C'est bien sous le même rapport que la route apparaît à la fois comme montante et descendante, mais précisément uniquement au niveau de la *possibilité*. Le marcheur ne peut en même temps monter et descendre la route. Aristote reconnaît tout à fait que des contraires puissent être également *possibles* dans une même chose : « En puissance, en effet, il est possible que la même chose soit en même temps les contraires, mais, en entéléchie, ce n'est pas possible. »⁸⁸ Aristote abrite ainsi dans sa philosophie, par la notion de puissance, la fraternité des contraires que légitimait l'héraclitéisme :

Et là, désormais embarrassés, ils [les présocratiques] reconnaissaient que l'un est multiple, comme s'il n'était pas possible que la même chose soit une et multiple

⁸⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ, 1009a35; trad. Tricot.

sans être des choses opposées; en effet, l'un existe en puissance et l'autre en entéléchie.⁸⁹

Pour que ce fragment viole le principe de non-contradiction, il faudrait que la route soit pour le marcheur, en acte, montante et descendante à la fois. Or nous savons que cela n'est pas possible. Monter n'est pas descendre : l'un exclut l'autre. De Koninck ajoute avec humour à ce sujet : « le cheval de Stephen Leacock qui 'ran madly in all directions' provoque le rire pour cette raison »⁹⁰. Dans une seconde hypothèse, la route pourrait bien être montante et descendante en acte pour la même personne, mais successivement seulement. Aussi admettons-nous que ce n'est pas en même temps que la route réunit en elle les attributs contraires.

Il en est de même avec l'exemple du point sur le cercle, qui réunit le début et la fin. Ce n'est pas en même temps que le même point réunit les contraires : au début du tracé, le point est le point de départ, et ce n'est qu'après avoir fait le tour de la circonférence que le même point est le point d'arrivée. Conche mentionne d'ailleurs qu'il « faut préciser que l'on fait le tour du cercle en revenant au point de départ »⁹¹. Également, l'exemple de la médecine présente une similitude : le mal immédiat est identique au bien, qui apparaîtra plus tard avec la guérison. Enfin, le mal occasionné par le traitement médical n'est dit identique au bien qu'en des temps différents, parce que la guérison adviendra éventuellement.

Quant au fragment b103, celui-ci évite l'écueil de la contradiction par une précision du sens des termes. L'arc semble annoncer la vie *par son nom*, mais elle cause la mort *par son œuvre*. Quant à la vis du fragment b59, elle réunit en son chemin deux mouvements contraires. En tournant, elle avance en ligne droite : « il s'agit d'une union réelle constitutive du mouvement. Le mouvement unit les contraires, et il est possible par les contraires »⁹².

Encore une fois, Héraclite aura voulu marquer non pas la stricte identité des contraires, mais leur essentielle unité. Si l'apport de la première conception de l'unité

⁸⁹ ARISTOTE, *Physique*, I 2 186a1-3; trad. Tricot.

⁹⁰ DE KONINCK (1970), p.169.

⁹¹ CONCHE (1986), p.411.

⁹² CONCHE (1986), p.404.

étudiée était que ce n'était pas « sous le même rapport » que les contraires étaient dits identiques, l'apport de cette seconde conception de l'identité, c'est que ce n'est pas « en même temps ». L'introduction de l'aspect temporel montre aussi que la théorie de l'harmonie des contraires contribue à faire comprendre rationnellement le changement. En effet, c'est à cause du basculement dans le temps d'un contraire à l'autre que les contraires sont réunis au sein de l'être, qu'ils sont « un ». Ce sens d'unité annonce celui de « succession » des contraires, que nous analyserons plus loin.

3.3 Des contraires qui sont dits identiques, car ils sont reconnus seulement en relation avec leur opposé (b11, 23, 102)

*Comment le tempérament grec sait utiliser toutes ses qualités redoutables :
L'utilisation des choses nuisibles, idéalisées dans la cosmologie d'Héraclite.⁹³*

Dans le troisième groupe de fragments, le sens d'identité est encore différent. Les contraires sont dits identiques au sens où ils sont reconnus seulement en relation avec leur opposé. Nous nous trouvons ici dans la sphère des jugements humains. En effet, l'intellect ne peut connaître certaines sensations ou conditions comme étant désirables que s'il les compare avec leurs opposés. Cela ne veut pas dire que tout homme soit conscient de ce jeu des contraires dans sa pensée. Néanmoins, les contraires sont unis, identiques dans son cerveau, car ils s'auto-révoient, ils rendent possible leur existence mutuelle. Cette loi de l'esprit est dérivée de la loi du cosmos. Tout comme dans le monde, l'existence d'une chose est rendue possible par celle de son opposé, de même, dans l'esprit, la connaissance d'une chose est rendue possible par celle de son opposé.

Prenons d'abord connaissance des trois fragments de ce groupe pour ensuite les analyser plus en détail : « C'est la maladie qui rend agréable et bonne la santé, la faim la satiété, la fatigue le repos. » (b11) ; « On ne saurait même pas le nom de la justice s'il n'y avait pas d'injustices. » (b23) ; « Pour Dieu, tout est bon et beau et juste; les hommes tiennent certaines choses pour justes, les autres pour injustes. »

⁹³ NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p.16; trad. Bianquis.

(b102). L'intention est claire : c'est l'opposition qui rend possible le jugement sur ce qui est bon et mauvais, bien et mal.

Ces affirmations se révèlent immédiatement d'une grande portée éthique. On peut répéter que l'intérêt des présocratiques n'était pas moral, il n'en demeure pas moins que la thèse de l'harmonie des contraires a des répercussions indéniables sur ce plan. Conche résume remarquablement la leçon que nous donne Héraclite par le thème de l'harmonie des contraires. Ce que l'Éphésien professe, c'est

l'unité et l'indissociabilité de tout ce que, d'habitude, on oppose, et, par voie de conséquence, la réconciliation avec ce que, habituellement et très humainement, on refuse d'accepter, que l'on rejette comme devant ne pas être, comme n'ayant pas droit essentiellement à l'existence, comme non lié essentiellement à son opposé : le mal, la guerre, l'injustice, la maladie, le besoin, la mort, bref, le négatif.⁹⁴

La conséquence de l'harmonie des contraires, tout comme celle de l'unité du monde, c'est que tout ce qui est au monde y est de droit. Or, les hommes tendent naturellement à vouloir supprimer le négatif, à l'instar d'Homère, qui désirait voir l'état de guerre prendre fin dans le monde (a22). Ils condamnent la faim, alors que c'est elle qui rend possible la satiété, de même que la maladie qui fait exister la santé, et la fatigue qui révèle les bienfaits du repos. Ils sont portés à croire que l'opposition est mauvaise en soi, et qu'en détruisant les différences, ils obtiendront un effet meilleur. Or, ce qu'ils ne perçoivent pas, c'est l'interdépendance des contraires : si l'injustice n'existait pas, ils ignoreraient jusqu'au nom de justice, et sans la maladie ce qu'est la santé. Ainsi, « il ne vaudrait pas mieux pour les hommes qu'arrivât ce qu'ils souhaitent » (b110), parce qu'en éliminant le « territoire négatif » (Trifiatis), ils élimineraient du coup le territoire positif dont ils pourraient jouir. Mais faut-il pour autant accepter le mal sous toutes ses formes?

3.3.1 Justice et harmonie

Le fragment b102 porte, plus que tout autre, à réfléchir sur les conséquences possiblement relativistes sur le plan moral de la pensée d'Héraclite. Avant d'examiner la question, il convient de faire quelques remarques sur les notions de

⁹⁴ CONCHE (1986), p.28.

justice et d'harmonie. On voit opposés dans le fragment en question les points de vue humain et divin : « les hommes tiennent certaines choses pour justes, d'autres pour injustes ». Ces derniers voient avant tout la séparabilité et l'opposition de toutes choses. À l'inverse, le dieu d'Héraclite, qui n'est ni une entité individuelle, ni un sujet, ni un dieu des hommes, mais qui est tous les couples de contraires (b67), voit les choses « du point de vue du Tout, et par « Tout », entendons : l'ensemble formé par les couples de contraires – le monde »⁹⁵. Or, du point de vue du Tout, ce n'est pas la division ou l'opposition des choses qui prime (bien que celles-ci soient réelles), c'est plutôt le caractère synthétique et interdépendant de toutes choses. On en revient à l'idée d'unité du cosmos, conçu comme complexe cohérent issu de la pluralité des choses. Cette unité s'apparente à l'harmonie invisible, à l'ordre que la nature aime cacher : toutes choses sont belles, y compris les laides; toutes choses sont bonnes, y compris les mauvaises; et toutes choses sont justes, y compris les injustes. Héraclite ne cherche pas à glorifier ces notions négatives, mais plutôt à affirmer qu'ils sont la « condition de possibilité » d'existence de leur équivalent positif. Le laid, le mal et l'injuste sont aussi réels que leur opposé. Chercher à les supprimer, c'est chercher à supprimer du coup leur opposé positif. Si « pour Dieu, tout est bon et beau et juste » (b102), c'est à cause d'une Justice divine, qui décrète que les opposés ont un droit égal à l'existence.

Le cosmos d'Héraclite est ainsi caractérisé, comme l'était celui d'Anaximandre, par l'introduction d'anthropomorphismes moraux telle que la Justice. Mais pourquoi y avoir recours? Parce qu'il s'agit de montrer que la lutte des contraires « est envisagée comme l'action continuelle d'une justice cohérente et sévère, liée à des fins éternelles »⁹⁶. Ces fins éternelles ne sont rien d'autre que le maintien dans l'existence de toutes choses, y compris par le moyen de la mort. En effet, la lutte héraclitéenne des contraires est « Justice » parce qu'elle fait référence au cours normal des choses, qui rend possible l'existence du monde. La lutte est, en ce sens, créatrice d'harmonie et d'unité. Or le négatif doit conserver sa place pour que la lutte ait lieu. Il ne faut pas que ni le positif, ni le négatif ne l'emporte. Chaque adversaire doit être irréductible pour que le combat ne prenne jamais fin. Les contraires s'affrontent de façon dynamique, chacun essayant en vain de l'emporter sur l'autre. L'harmonie se

⁹⁵ CONCHE (1986), p.389.

⁹⁶ NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p.49; trad. Bianquis.

détruirait si la Justice ne donnait pas à l'injuste la place qui lui revient, sa *juste* place, pour que la lutte se poursuive. C'est pour cela que la lutte des contraires est également l'*harmonie* des contraires : elle les maintient en équilibre, pour que se déploie le mouvement et la vie de toutes choses. L'harmonie des contraires peut être définie comme le monde « sous la forme d'un combat créateur »⁹⁷.

Héraclite, on l'a vu, redonne au négatif la place qui lui revient de droit dans l'univers. Mais cela veut-il dire que tout mal, sous quelque forme que ce soit, a sa place? Le problème se pose clairement chez Dupéron : « Héraclite ne sombre-t-il pas dans l'indifférenciation éthique la plus totale, lorsqu'il affirme que pour le Dieu cosmique tout est juste, puisque tout est régi par l'unique *Dikè*? »⁹⁸. Le présocratique serait-il un précurseur de la sophistique qui professe un relativisme moral? Nous l'avons vu plus haut : Platon soutient dans le *Cratyle* (439d) que le mobilisme universel d'Héraclite aboutit à la négation de valeurs stables et objectives. De même, Aristote croit qu'Héraclite aurait dit que bien et mal sont identiques (*Topiques*, VIII, 159b30). Pourtant, le présocratique ne cherche assurément pas à justifier le mal ou à tout permettre. La preuve réside dans ce fragment : « Il faut éteindre la démesure plus qu'un incendie. » (b43) Comment départager le mal qui a sa place, de celui qui est « démesuré »?

Pour y répondre, il faut se replacer en terrain essentiellement politique. Pour Héraclite, les lois humaines sont des fabrications artificielles. Cependant, cela ne veut pas dire qu'elles sont affaires de pures conventions. Elles ne s'opposent pas à la nature, au contraire : « toutes les lois humaines sont nourries de l'unique loi du divin » (b114). Autrement dit, le monde humain cherche à calquer la loi naturelle et divine sur la loi humaine. Or, l'excès et la démesure mentionnés ci-haut sont à bannir, puisque ceux-ci ne se retrouvent pas dans la nature. La *physis* opère en unissant les contraires, « non pas sans règle, mais en respectant chaque fois une loi de proportion, de mesure et d'équilibre »⁹⁹.

Du côté humain, cependant, l'harmonie des contraires ne s'opère pas assurément. Le monde humain doit rechercher l'équilibre entre les contraires que la nature sait si

⁹⁷ KESSIDI (1973), p.162; trad. Piatigorski.

⁹⁸ DUPÉRON (2003), p.172.

⁹⁹ CONCHE (1986), p.254.

bien harmoniser. En effet, dans un de ses seuls fragments prescrivant une conduite à suivre (encore que celle-ci demeure vague), Héraclite déclare : « penser juste est la plus haute vertu, et la sagesse consiste à dire des choses vraies et à agir selon la nature en écoutant sa voix » (b112). Il faut donc articuler sa sagesse à celle de la nature, et apprendre à harmoniser les contraires comme elle le fait. Héraclite choisit, comme symbole de cette harmonie des contraires réalisée dans le monde humain, les attributs d'Apollon, soit l'arc et la lyre : « ils ne savent pas comment le discordant s'accorde avec soi-même; accord de tensions inverses, comme dans l'arc et la lyre » (b51). Ces objets, provenant de la technique humaine, symbolisent l'équilibre réussi entre les forces contraires¹⁰⁰. Chez l'arc, le fait que la corde et l'arc bandé tirent en sens contraires est ce qui produit une tension invisible et permet l'envoi de la flèche. De même, c'est en écartant les cordes de la lyre en sens inverses que l'on en tire un son. Ainsi, ces deux objets constituent un exemple d'équilibre réussi entre les contraires, provenant de la technique humaine. Mais dans le monde humain, une rupture de l'harmonie peut toujours survenir. Si la tension dans la corde en venait à excéder la tension dans l'arc, l'équilibre se romprait, et l'objet ne remplirait plus sa fonction. Dans la nature, rappelons-le, une rupture de l'équilibre des contraires est impossible, « car le monde est, était et sera un instrument opérationnel »¹⁰¹. Le fragment b30 témoigne de l'idée selon laquelle le monde, de toute éternité, dans son ordre, saura garantir l'équilibre entre les contraires : « Ce monde-ci, dans son ordre, le même pour tous les êtres, aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait, mais il a toujours été, et il est, et il sera, feu toujours vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure. »

Ainsi, dans toutes les sphères humaines, et principalement dans l'art le plus important, soit l'art de la législation (b44, b114), une rupture de l'harmonie peut survenir lorsque la sagesse humaine n'arrive pas à s'articuler à celle de la nature. En témoignent les fragments où Héraclite déplore les mœurs politiques de ses concitoyens (b125a, b121). Nous nous retrouvons ici en terrain de spéculation, mais peut-être peut-on supposer que pour Héraclite, une loi humaine est bonne si elle sait garantir un équilibre politique et social au sein de la cité. Elle doit émaner d'un

¹⁰⁰ D'autres fragments présentent des exemples de couples d'opposés que la nature équilibre: jour nuit, hiver été, etc. (b67).

¹⁰¹ TRIFIATIS (1981), p.161.

homme sage, d'une sagesse non pas humaniste, mais « naturelle », celle de celui qui reconnaît qu'il n'y a qu'un seul ordre, l'ordre naturel, et qu'il s'agit de donner à ses concitoyens un ordre calqué sur cet ordre naturel. Si nous ne disposons que de très peu de fragments « normatifs », nous savons néanmoins quel était le fondement de l'éthique héraclitéenne : « l'existence d'une loi divine qui régit le changement physique universel, et qui constitue à la fois une réalité active [...] et une norme absolue de perfection et d'harmonie »¹⁰². Il en découle une prescription de mesure et de modération visible dans plusieurs fragments (b95, b47).

3.3.2 Conclusion à la lumière de ce groupe

Qu'un extrême ne puisse être imaginé sans l'autre dans l'intelligence est une preuve supplémentaire de l'unité des opposés. Or nous avons davantage insisté, dans ce chapitre, sur les conséquences morales de cette thèse. Nous semblons ainsi donner raison à certains commentateurs qui ont classé sensiblement ces fragments à l'intérieur du même groupe parce qu'ils portent tous sur la sphère des valeurs (Trifiatis, Lloyd, Kirk et Raven). Cependant nous n'avons pas voulu diviser les fragments selon le champ dans lequel ils s'appliquent, car il ne faut pas oublier que l'unité des contraires, comme doctrine générale, dépasse l'unique sphère des valeurs. D'ailleurs, la faim et la satiété sont ressenties comme bonnes ou mauvaises par le corps, mais ne constituent en rien des valeurs morales. Quoi qu'il en soit, l'intérêt de ces trois fragments pour notre étude est de nous montrer que les contraires peuvent être dits identiques, car ils sont connus seulement en relation avec leur opposé. Par exemple, l'esprit humain ne reconnaît un acte juste que parce qu'il contient déjà en lui une certaine conception de la justice. Cette loi de la connaissance découle de la loi du cosmos : du point de vue du dieu, le négatif a une fonction essentielle à jouer dans la constitution et le maintien dans l'existence du cosmos. À cause de sa place justifiée dans le monde, il se voit également attribuer une juste place sur le plan de la connaissance. Ainsi, l'intellect serait inapte à juger une chose bonne sans juger simultanément la chose opposée mauvaise. Cette thèse, si elle semble à première vue immorale, est plutôt amoral. Elle justifie la présence du négatif non pas en vue

¹⁰² DUPÉRON (2003), p.174.

d'une évolution quelconque, du point de vue de l'histoire par exemple, mais, simplement et de façon neutre, en vue du maintien et de la préservation de l'univers.

De plus, un nouveau sens de l'identité des contraires peut être dégagé de notre étude. Nous avons vu que l'identité ou l'unité des contraires s'apparentent à une harmonie cosmique. L'harmonie du monde, pour être réalisée par la Justice, doit maintenir en vie les opposés qui s'affrontent dans un combat perpétuel et universel. C'est pourquoi l'homme doit réformer sa vision, calquer sa sagesse sur celle de la nature et donner au négatif sa juste place. Cette sagesse naturelle et divine doit transparaître dans les techniques humaines, notamment dans l'art de la législation, par un souci d'instaurer la mesure et l'équilibre des opposés. La racine de l'action juste, c'est « la connaissance de la *Dikè* cosmique et de son mode de régulation propre, et la conscience que l'harmonie qu'elle instaure est le beau et le juste même »¹⁰³. Car « la loi, c'est encore d'obéir au vouloir de l'un » (b33).

3.4 Des contraires qui sont dits identiques, car ils se succèdent (b126, 36, 76, 77, 57, 67, 88, 77, 62, 21, 15)

L'harmonie des contraires, au chapitre précédent, souligne la conception héraclitéenne du monde comme « combat créateur » ou « guerre juste »¹⁰⁴. Nous avons vu que le conflit est juste, précisément parce qu'il est source de mouvement et de vie. En effet, le mouvement est créé par la transformation d'un contraire dans l'autre. C'est ainsi que, dans un dernier sens d'identité des contraires, ceux-ci sont dits identiques car ils se succèdent, ou se transforment l'un dans l'autre. Le caractère dynamique des contraires, et leur passage réciproque l'un dans l'autre, constituerait une preuve supplémentaire de leur unité. Pour comprendre comment les contraires basculent l'un dans l'autre, il s'impose d'exposer la conception du mouvement héraclitéen.

¹⁰³ DUPÉRON (2003), p.175.

¹⁰⁴ L'expression est de DUPÉRON (2003), p.87.

3.4.1 Le mobilisme d'Héraclite

L'interprétation de l'harmonie des contraires comme succession est probablement la plus répandue parmi les commentateurs. La raison en est que pour la tradition, Héraclite demeure avant tout le philosophe du devenir. Ainsi, les nombreux interprètes attachés à la conception du mouvement chez Héraclite tendent à comprendre l'harmonie des contraires avant tout comme une succession des contraires, créatrice de mouvement. Cependant, la question du mouvement héraclitéen divise grandement les commentateurs. Voyons d'abord la question de la nature du mouvement, pour ensuite examiner la question de l'importance de ce thème chez le sage d'Éphèse.

Tous ne s'entendent pas sur la nature du mouvement héraclitéen. L'interprétation traditionnelle, à la suite de Platon, voit en Héraclite le père du mobilisme universel. La formule platonicienne *panta rhei*¹⁰⁵, « tout s'écoule », est la plus fréquemment utilisée pour caractériser la pensée des héraclitéens. Pourtant, son authenticité est pour le moins douteuse : elle est mise dans la bouche de Cratyle, un disciple hyperhéraclitéen, par Platon, pourfendeur des sophistes. L'interprétation de Platon vaut-elle pour Héraclite, ou ne serait-elle pas davantage une critique des doctrines sophistiques qui se réclament abusivement de l'héraclitéisme? Cette formule suggère que le mouvement héraclitéen est un écoulement sans fin et sans regard avec l'unité, et que toute stabilité est une illusion. Les conséquences théoriques d'un tel mobilisme sont désastreuses : négation de toute connaissance puisque rien n'est stable, et refus de la parole¹⁰⁶. Aristote a contribué à consacrer cette lecture d'Héraclite : « Toutes choses sont en mouvement »; « rien n'est stable »; « tout est mû »¹⁰⁷. Cette interprétation radicale du mobilisme d'Héraclite est pour le moins contestable : en témoignent les nombreux fragments traitant de l'unité du cosmos. Barbeau nomme « M.P.D. » le mouvement perpétuel dissolvant des hyperhéraclitéens afin de le distinguer du mouvement perpétuel mais néanmoins unifiant d'Héraclite. Les commentateurs en désaccord avec cette conception décapante du

¹⁰⁵ Cf. PLATON, *Cratyle*, 402a.

¹⁰⁶ Comme Cratyle qui, selon Aristote, reprochait à Héraclite d'avoir dit qu'on ne pouvait descendre deux fois dans le même fleuve, puisqu'on ne peut même pas y descendre une fois. Cratyle, se refusant à la parole, se contentait de lever le doigt. C.f. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV 5, 1010a9-12.

¹⁰⁷ ARISTOTE, *Topiques*, 104b22; trad. Brunschwig ; *Traité du ciel*, 298b30; trad. Tricot et *Physique*, 253b2; trad. Stevens.

mouvement proposent plutôt un mouvement héraclitéen certes perpétuel, mais contrebalancé par l'unité pour préserver l'harmonie du cosmos.

La division de la question parmi les exégètes est manifeste lorsque l'on considère les diverses interprétations portant sur les fragments sur le fleuve (b12, 49a et 91). Certains (Conche (1986), Munier (1989)), à la suite de Platon, y voient le symbole du flux constant du monde (une suite d'états en transformation incessante, dépourvue de toute espèce d'élément de permanence), tandis que d'autres (Wismann (1970), Barbeau (1999)) y voient une juxtaposition du flux et de l'unité qui amoindrirait le devenir dévastateur (d'*autres* et d'*autres* eaux dans les *mêmes* fleuves). En d'autres termes, on voit en Héraclite tantôt le penseur du « toujours autre », tantôt celui du « même et de l'autre »¹⁰⁸.

Dans la foulée de la remise en question de la nature du mouvement, les commentateurs se sont également interrogés sur l'importance de ce thème chez Héraclite. Burnet, il y a plus de cinquante ans, a critiqué l'interprétation traditionnelle qui voyait dans le flux universel la doctrine principale d'Héraclite. Le principal argument qu'il invoque est que « the theory of change was not new, and that only a new message could explain the urgency with which Heraclitus speak »¹⁰⁹. On sait en effet que l'idée de devenir universel n'avait rien de révolutionnaire à l'époque. Bien que l'Éphésien ait été le premier à constituer le mouvement perpétuel en sujet philosophique, celui-ci faisait déjà office de conception communément acceptée par ses contemporains. Burnet soutient donc que « l'idée [du mobilisme universel] n'était pas entièrement nouvelle, et qu'elle ne constitue guère le point central du système d'Héraclite »¹¹⁰.

Burnet n'est pas le premier à noter qu'Héraclite s'inscrivait dans le sens commun en exprimant la thèse du mouvement incessant de toutes choses. En effet Rivaud (1906), dans sa grande étude sur le devenir et la matière dans la philosophie grecque, exprime la même théorie. Pour ce dernier, le passage du mythe à la philosophie ne s'est pas fait par une rupture radicale. Au contraire, la philosophie aurait emprunté au

¹⁰⁸ Nous reviendrons sur cette question en 3.2

¹⁰⁹ POPPER (1963), p.146.

¹¹⁰ BURNET (1951), p.165.

mythe cosmogonique (qui nous dépeint la naissance de l'univers et nous renseigne sur les apparitions et les disparitions successives des choses) tous ses éléments rationnels, pour en évacuer les éléments absurdes. C'est pourquoi Rivaud décrit la philosophie présocratique comme « l'élaboration rationnelle du mythe ». Or, ce qui l'a frappé dans son étude des mythes grecs, c'est

...l'importance du devenir ou du changement dans toutes ces croyances. Théogonie et magie, poésie gnomique et poésie cathartique imposent également au Grec cette notion, que toutes choses naissent, se métamorphosent, meurent, qu'aucun être n'échappe à la loi du devenir, et qu'il n'y a rien d'éternel.¹¹¹

Par exemple, l'écoulement perpétuel des choses ressemble au devenir qui, dans la théogonie, entraîne les générations successives des dieux et des hommes. Ainsi, les Grecs auraient trouvé dans leurs légendes les éléments d'une physique scientifique. Le changement continu était pour eux la loi de toutes choses. Leur regard n'avait perçu, dans l'univers, que des formes mouvantes et évanescences.

À la suite de Burnet, beaucoup d'interprètes minimisent l'importance du thème du mouvement pour les mêmes raisons. Héraclite n'aurait pas particulièrement insisté sur le mouvement, parce que cela allait de soi. De Corte (1960) appuie cette idée. Pour lui, la doctrine du mouvement universel est « loin d'être au centre ou au principe du système, elle en est à la périphérie comme un corollaire »¹¹². Kirk (1951) s'inscrit dans cette lignée : « The universality of change, though not its absolute constancy, was a common place of early greek thought which Heraclitus cannot have avoided: change is going on everywhere, you only have to use your eyes. »¹¹³ L'auteur soutient de plus, dans le même article, que rien, dans les fragments subsistants, ne traite du flux constant des choses. Il en conclut que constance du changement n'est pas une idée qu'Héraclite a particulièrement mise de l'avant.

Ainsi, l'Éphésien aurait le premier traité philosophiquement une pensée du devenir universel qui, somme toute, faisait consensus. Mais en quoi le fait que l'idée du devenir fasse partie du sens commun empêche qu'Héraclite en ait fait un thème important? Cet argument semble faible. Une auteure telle que Dupéron, qui admet

¹¹¹ RIVAUD (1906), p.79.

¹¹² DE CORTE (1960), p.218.

¹¹³ KIRK (1951b), p.38.

d'emblée que « l'idée que le monde est en perpétuel changement remonte peut-être à la pensée indo-européenne la plus archaïque et reculée dans le temps »¹¹⁴, considère néanmoins Héraclite comme le penseur du devenir universel. Les deux thèses ne sont pas incompatibles. Il nous paraît pour notre part indéniable que le thème du mouvement ait été traité de façon importante chez Héraclite. Un fragment tel que celui-ci le confirme : « Même le cycéon se décompose si on ne l'agite pas. » (b125). Le cycéon était une boisson composée d'orge, de fromage râpé et d'un liquide, qu'il fallait remuer avant de boire pour que la matière solide ne forme pas un dépôt au fond du verre. L'univers est comparable à ce breuvage. Tout y est en mouvement perpétuel. Ainsi, le fait que le mobilisme était une idée communément acceptée n'empêche en rien le fait qu'Héraclite ait accordé une grande importance à ce thème. Maintenant, que ce mouvement perpétuel soit « dissolvant » ou non, voilà une question dont nous reparlerons au troisième chapitre.

3.4.2 Retour à la succession des contraires

Quels que soient les débats sur la radicalité du changement qu'Héraclite dépeint, et quelle que soit l'importance de ce thème dans sa philosophie, il nous apparaît pour notre part indéniable que ce qu'il a mis en relief avant tout, c'est sa découverte propre, c'est-à-dire l'harmonie des contraires, qui elle est créatrice du mouvement tant discuté. Même si la question ne fait pas l'unanimité, plusieurs commentateurs conçoivent la théorie des contraires d'Héraclite comme son thème central¹¹⁵. Selon nous, bien que la théorie du mobilisme universel soit bien présente chez l'Éphésien, le principe primordial de l'univers est l'harmonie des contraires plutôt que le mouvement, puisque c'est le premier qui permet l'existence du second. Nous croyons que le devenir naît du conflit des contraires et non pas l'inverse, le conflit des contraires du devenir. À l'appui, Robin affirme : « l'opposition et l'identité des contraires sont la condition du devenir des choses »¹¹⁶, de même que Voilquin : « l'opposition des contraires est, à la fois, condition du devenir des choses, et en même temps, principe et loi »¹¹⁷. Nietzsche soutient également la primauté de la lutte

¹¹⁴ DUPÉRON (2003), p.7.

¹¹⁵ROMEYER-DHERBEY (1970); KIRK (1951b); AXELOS (1962).

¹¹⁶ROBIN (1948), p.89.

¹¹⁷VOILQUIN (1964), p.232.

des contraires sur le reste : « Tout le devenir naît du conflit des contraires. »¹¹⁸, ainsi que Brun : « tout naît de la lutte »¹¹⁹ et Frère : « le devenir est constitué par l'unité des contraires »¹²⁰.

Conséquemment, il est plausible de déduire, à partir des fragments, une conception du mouvement qui se produit grâce à l'harmonie des contraires comprise comme succession. Afin d'expliquer rationnellement le changement, Héraclite en aurait appelé non pas à une physique rudimentaire, puisqu'il s'agit de saisir synthétiquement la totalité du réel, mais à une loi obscure, celle de l'identité des contraires. C'est elle qui met en branle l'univers, qui permet le mouvement et la vie.

Pour mieux comprendre de quelle façon la théorie de la succession des contraires répond au problème du devenir, il faut comprendre que, chez Héraclite, la dénomination du changement passe par des moyens termes exprimant différentes modalités du devenir. Les choses naissent, croissent, changent, bougent, se transforment, s'altèrent, se corrompent, meurent : cette énumération désigne autant de formules qui expriment le phénomène du devenir. Le devenir est à comprendre comme la transformation d'une chose en une autre qui possède des qualités opposées : « pour Héraclite tout changement était exprimable comme un changement entre opposés »¹²¹. Il y a donc devenir, mouvement, changement, parce qu'il y a succession des contraires.

L'exemple le plus simple de succession des contraires se retrouve au niveau des qualités physiques les plus générales : « Le froid devient chaud, le chaud devient froid, le mouillé devient sec, l'aride devient humide. » (b126). Le froid, en tant que qualité, se transforme progressivement en la qualité opposée, le chaud. C'est ainsi que le changement s'explique par la conversion d'un terme en son opposé (l'opposé n'est pas déjà là, en face, séparé de lui). L'on voit par la succession des qualités contraires au sein d'une même chose que celles-ci sont intimement liées. Le froid ne peut se transformer en d'autre chose qu'en sa qualité contraire, le chaud. D'autres fragments évoquent la succession des éléments physiques (b31, b36, b76).

¹¹⁸ NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p.49; trad. Bianquis.

¹¹⁹ BRUN (1969), p.32.

¹²⁰ FRÈRE, «Héraclite d'Éphèse» in *Encyclopédia Universalis, Les Notions Philosophiques*, p.161.

¹²¹ KIRK (1957), p.292.

Le fragment b57 nous informe de la succession des contraires dans le cycle jour/nuit : « La foule a pour maître Hésiode. Ils sont persuadés qu'il savait presque tout, lui qui ne connaissait ni le jour ni la nuit. Et c'est tout un. » Ce qui est clairement exprimé ici, c'est l'idée selon laquelle le jour et la nuit sont « un », puisqu'ils se succèdent invariablement. Hésiode, de même que le grand nombre, sont blâmés pour n'avoir pas vu l'unité des opposés. Le poète a pourtant en partie raison, puisque les contraires s'opposent réellement. Ils sont physiquement en lutte perpétuelle, et sont logiquement deux concepts différents et distincts. Rappelons que l'intention d'Héraclite « is to show not that all differentiations in the sum of human experience are illusory, but that they are all connected, so that there is an underlying unity »¹²². Ainsi, il faut aussi comprendre le jour et la nuit comme étant essentiellement reliés par un même processus, et c'est ce qu'Hésiode et la foule ne voient pas.

Il est intéressant de pousser l'analyse un peu plus loin de l'exemple du jour et de la nuit, à l'aide de l'interprétation d'Isabelle Dupéron¹²³. Celle-ci nous fait remarquer que l'expérience ne nous montre aucunement que « le jour et la nuit se succèdent temporellement ». Pour qu'une telle affirmation soit vraie, il faudrait que « le jour et la nuit soient des entités aux contours parfaitement distincts et précis, et soient séparés par une frontière commune de manière à assurer la continuité entre les deux »¹²⁴. En réalité, il n'en est rien. Le jour et la nuit surviennent tous deux de façon progressive, et à aucun moment précis pouvons-nous dire : maintenant finit le jour et commence la nuit. C'est pourquoi l'ensemble jour-nuit forme un continuum impossible à séparer en deux parties distinctes. Pourtant, la distinction entre les deux n'est pas que nominale et superficielle. Le jour et la nuit sont bien des entités différentes. Simplement, nous ne pouvons pas en délimiter le commencement et la fin avec précision. Il y a bien des points d'inflexion, où il y a un maximum de luminosité ou d'obscurité, et où le sens du changement s'inverse. La nuit commence alors à reprendre ses droits sur le jour, ou inversement, le jour recommence à combattre la nuit pour redevenir prédominant. Cependant, ces points d'inflexion ne

¹²² KIRK (1962), p.143.

¹²³ DUPÉRON (2003), pp.79 à 86.

¹²⁴ DUPÉRON (2003), p.79.

constituent pas à eux seuls les opposés jour/nuit. Dans le jour, il y a toujours une part de nuit non-dissipée, et vice-versa. Ainsi, le jour est toujours une certaine proportion du jour et de la nuit, et réciproquement. Tel est ce que l'expérience même nous présente. Ainsi, la « succession » ne se passe pas comme si les contraires disparaissaient pour laisser la place exclusivement à l'autre. Ils coexistent éternellement. Un contraire domine l'autre, « qui sera momentanément dans l'ombre du premier, mais qui reprendra tôt ou tard le dessus »¹²⁵.

Toujours selon Dupéron, cette explication rend manifeste l'erreur de mésinterprétation d'Aristote à l'endroit d'Héraclite. Aristote distingue les contraires des contradictoires, ce qui n'avait pas été fait du temps d'Héraclite. Chez les contradictoires, il n'y a pas d'intermédiaire possible (homme/non-homme), alors que chez les contraires, il peut y en avoir plusieurs (chaud/froid). La plupart des opposés héraclitéens sont à classer comme des contraires, quoique certains, comme le vivant et le mort (que nous analyserons plus loin), sont des contradictoires selon Aristote. Or, l'on peut remarquer que le Stagirite fait des contraires une catégorie particulière des contradictoires : « Des deux contraires l'un est privation non moins que contraire, à savoir privation de l'essence; or la privation est une négation de quelque chose dans un genre déterminé »¹²⁶. Par exemple, le vice et la vertu sont deux contraires, en ce qu'ils sont censés admettre des intermédiaires. Cependant, ils sont traités comme des contradictoires : le vice est la privation totale de vertu. Il s'ensuit que l'individu vicieux est absolument privé de vertu. Si l'on dit qu'il est à la fois vicieux et vertueux, on émet une contradiction. Pour échapper à la contradiction, il faudrait dire qu'un individu possède certaines vertus, d'autres pas. Ainsi, l'on voit que les contraires aristotéliens, même s'ils admettent des intermédiaires, sont assimilés aux extrêmes. Le vice semble exclure toute vertu, même partielle.

Pour que l'Éphésien viole vraiment le principe de non-contradiction, il faudrait que les opposés se réduisent aux extrêmes, aux points d'inflexion où le sens du changement s'inverse. Cependant jour et nuit, en tant que couple de contraires, ne se limitent pas aux termes extrêmes du changement. Ils sont précisément « un », parce qu'ils se succèdent de si près, que le passage de l'un à l'autre ne peut être

¹²⁵ BARBEAU (1999), p.103.

¹²⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, Γ 5, cité par Dupéron (2003), p.83.

précisément défini à un moment précis. Ils sont indissociables, parce que dans le continuum jour-nuit, chaque point est caractérisé par une proportion donnée de jour et de nuit. Les opposés se transforment l'un dans l'autre. Jamais l'un n'est entièrement en dehors de l'autre. Si l'on ne réduit pas les opposés aux termes extrêmes du changement, on ne viole pas le principe de non-contradiction. On doit cependant souligner qu'il est logique de dire que l'existence d'un opposé à son maximum de développement est incompatible avec celle de l'autre. La réponse de Dupéron à ce problème n'est pas explicite, mais nous pouvons supposer que pour elle, il n'y a aucun moment où un contraire est totalement aboli au profit de l'autre. Il peut être dans son ombre, mais toujours il est présent, au moins à titre d'état susceptible de reprendre le dessus. Ainsi, selon Dupéron, les contraires qui sont unis dans la succession ne peuvent pas se réduire aux extrêmes, et c'est pourquoi ils n'entraînent pas de conséquences fâcheuses sur le plan logique.

La succession des contraires se laisse également appréhender dans le cycle saisonnier, comme dans le cycle humain: « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim ; il se différencie comme < le feu >, quand il est mêlé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. »¹²⁷ (b67). Il semble y avoir ici une analogie entre le microcosme et le macrocosme. Tout comme il y a une cyclicité régulière dans les alternances entre les opposés dans l'univers (jour/nuit, hiver/été), de même il y a une cyclicité régulière dans les opposés physiologiques ou humains (guerre/paix, faim/satiété). Nous avons vu, dans la section précédente, que le point de vue divin est le point de vue du Tout qui unit les contraires et rend au négatif la place qui lui revient. La guerre, par exemple, n'est pas une valeur négative du point de vue divin (« Le conflit est père de toutes choses », b53). Le point de vue humain, quant à lui, tend à diviser de façon manichéenne les contraires pour n'en valoriser que les positifs. Il s'agit pourtant de saisir leur indissociabilité du fait de leur invariable succession. La vision synthétique implique le dépassement d'une sagesse humaniste vers une sagesse de l'ordre divin. L'existence des termes négatifs est nécessaire pour maintenir dans l'existence leurs opposés positifs.

¹²⁷ Tiré de CONCHE (1986), p.379.

La dernière partie du fragment pose des problèmes d'interprétation et divise les commentateurs. Le feu auquel est comparé le dieu peut être vu ici comme le feu-principe, assimilé au divin chez Héraclite. En effet, le domaine du divin connaît une forte « désanthropomorphisation » à l'époque d'Héraclite, de sorte que les dieux deviennent à peu près identifiables aux principes organisateurs du tout¹²⁸ :

En recoupant l'action du logos par l'action du feu, Héraclite a voulu donner à saisir l'unité des contraires, et le pouvoir créateur de ce qui détruit; car le feu est entre tous les éléments celui qui accomplit le plus manifestement ce pouvoir simultané de rassembler et de détruire, d'isoler et d'unifier.¹²⁹

En effet, le feu peut être considéré comme la substance primordiale recherchée par les Milésiens, mais il peut également être vu comme un symbole. Symbole de la contradiction, car « la mentalité archaïque relie étroitement le feu à la génération ou à son contraire : la destruction »¹³⁰. Également symbole de mouvement et d'évanescence, car de tous les corps et phénomènes, le feu est le plus propre à représenter l'insubstantialité. L'insubstantialité du feu est analogue à celle du dieu. Comme le feu, qui, intangible, consiste moins en une essence qu'en une suite de flammes, le dieu prend la forme de tous les couples de contraires : « le dieu-un se différencie : il éclate en phénomènes multiples qui sont la diversité et la richesse du monde »¹³¹. La métaphore a une faille : l'appréhension de l'unité des contraires, ou du dieu, se fait par l'esprit, tandis que les parfums sont saisis séparément par les sens. Cependant, l'on peut concevoir qu'elle conserve une certaine pertinence, si l'on considère qu'elle présente une analogie entre le dieu et le feu : tout comme le feu reçoit des noms divers selon les substances aromatiques qu'on y jette, de même le dieu reçoit des noms différents, selon qu'on le nomme « jour », « nuit », « hiver », « été ».

Le fragment b88 est un témoignage de Plutarque : « C'est la même chose d'être ce qui est vivant et ce qui est mort, éveillé ou endormi, jeune ou vieux : car par le

¹²⁸ Ainsi Héraclite, en désignant le feu comme principe, ne s'assimile pas tout à fait à un matérialiste. En témoignent entre autres DUPÉRON (2003), p.51 : « les premiers physiologues (de Thalès à Héraclite) n'étaient pas des matérialistes au sens strict du terme : en général ils affirment plutôt qu'il existe une intelligence immanente à l'un des quatre éléments fondamentaux » ainsi que KIRK ET RAVEN (1983), p.156 : « on rappelle que la façon milésienne de voir les choses, est que le matériau originel est divin ».

¹²⁹ BALAUDÉ (2002), p.25.

¹³⁰ DE CORTE (1960), p.215.

¹³¹ CONCHE (1986), p.383.

changement, ceci est cela, et par le changement, cela est à son tour ceci ». Le mouvement créé par le basculement d'un contraire dans l'autre est explicitement exprimé ici. Deux autres fragments traitent de l'unité, par la succession, du vivant et du mort : « Pour les âmes, c'est plaisir ou mort de devenir humides. Pour elles, le plaisir est la chute dans la génération. Mais il dit d'autre part : la vie pour nous, c'est leur mort, la vie pour elles, c'est notre mort » (b77) ; et « Héraclite appelle la naissance mort. Mort, c'est ce que nous voyons éveillés, sommeil, ce que nous voyons en dormant. » (b21).

Conche (1986, p.374), Dupéron (2003, p.73) et Kirk (1962, p.142) insistent sur le fait qu'il ne s'agit pas pour Héraclite de traiter d'une substance permanente, qui passerait d'un accident, le vivant, à un autre accident, le mort. Dupéron souligne qu'au fragment b88, Héraclite « n'écrit pas l'éveillé et l'endormi au masculin, mais au neutre »¹³². Cela prouve qu'il ne s'agit pas pour lui d'évoquer l'homme singulier qui veille ou qui dort, et qui unirait *en lui* les contraires, mais plutôt « la qualité d'être éveillé ou d'être endormi possédée par tout homme »¹³³. De même, Jeannière a pris soin de traduire le dit fragment non pas par « sont le même le vivant et le mort », mais par « c'est la même chose d'être ce qui est vivant et ce qui est mort », désignant non pas des entités, mais des qualités. Kirk va jusqu'à affirmer que

It should be unnecessary to say that for both Heraclitus and Anaximander 'the opposites' were opposites things; hot and cold, salutary and deleterious, had a real, corporeal existence of their own, and were actual components of more complex objects which they happened to be connected: this view, doubtless never defined in these clear terms by Anaximander and Heraclitus themselves, is the natural predecessor of a concept of quality.¹³⁴

Ainsi, Héraclite ne cherche pas à démontrer l'identité numérique du sujet qui perdure sous les accidents. Il cherche plutôt à montrer que des caractéristiques opposées sont elles-mêmes identiques. L'important est de penser aux états contraires comme à des entités d'existence autonome, et non comme à des qualités relatives à une substance permanente. C'est universellement, indépendamment de l'existence de l'homme, et en tant que qualités indépendantes que vivant et mort sont un. Il s'agit de voir que la qualité d'être vivant elle-même ne peut que se renverser en la qualité d'être mort. De

¹³² DUPÉRON (2003), p.73.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ KIRK (1962), p.74.

même en est-il pour l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux. Ceux-là ne peuvent être remplacés que par ceux-ci : « these seemingly opposed things are the same, because they replace one another, and can be replaced by no other kind of thing »¹³⁵. Ce sont donc les qualités qui se transforment les unes dans les autres. Bien sûr, il y a un sujet qui est logiquement impliqué (qui n'est pas spécifié, mais qui est probablement ici l'être humain, tout au moins une créature vivante) par lequel les extrêmes peuvent se transformer l'un dans l'autre, mais la pensée du substrat qui demeure malgré les accidents, ou de la matière, est postérieure à Héraclite. La conceptualisation substance/accident lui est anachronique. Rivaud l'exprime en ces termes : « l'idée de la substance n'a pas subi une élaboration assez complète pour qu'il soit permis de reconnaître, dans les textes d'Héraclite, le principe de la permanence »¹³⁶. Ainsi, il ne faudrait pas penser que l'idée d'identité est implicitement énoncée de la manière suivante : c'est la même personne qui subit le changement, donc jeune et vieux, vivant et mort, éveillé et endormi sont identiques. S'il y a une notion de permanence dans la pensée de l'Éphésien, celle-ci est à chercher non pas du côté de l'essence, de la substance, de la nature intime d'une chose, mais plutôt au niveau de la régularité du changement que subit cette chose¹³⁷.

S'il est évident que la vie se transforme en mort et la jeunesse en vieillesse, il paraît cependant difficile de soutenir que le changement se fait aussi dans l'autre direction, soit que la mort se transforme en vie et la vieillesse en jeunesse. Peut-être Héraclite pensait-il ces couples de contraires comme étant différents de celui de la veille et du sommeil, qui eux se transforment l'un dans l'autre dans les deux sens. On pourrait penser que, quoi qu'il en soit de l'irréversibilité du changement, l'inévitable succession d'un extrême par l'autre prouve à lui seul que les extrêmes sont essentiellement connectés. Pourtant, le changement en sens inverse est confirmé par le fragment b62, susmentionné. Plusieurs hypothèses sont plausibles. On peut supposer que pour Héraclite, la mort d'un être est compensée par la naissance d'un autre être. Il y aurait ainsi une cyclicité dans la nature qui garantirait le retour périodique des mêmes formes. On peut supposer également que de la mort est issue la vie, car la mort débouche sur une certaine après-vie. Cette interprétation est

¹³⁵ KIRK (1962), p.142.

¹³⁶ RIVAUD (1906), p.123.

¹³⁷ Nous reviendrons sur cette idée en 4.2

corroborée par le fragment b21, qui déclare : « Ce qui attend les hommes après la mort, ce n'est ni ce qu'ils espèrent, ni ce qu'ils s'imaginent ». Ce qu'ils s'imaginent pourraient être exprimé par le fragment b98 : « les âmes flairent dans l'Hadès ».

Bref, on peut spéculer sur la réversibilité du basculement vie/mort et mort/vie, peu importe au fond : Héraclite ne fait peut-être ici qu'une observation morale. Les hommes qui ne savent pas l'unité des contraires « voient dans les morts d'*autres* qu'eux »¹³⁸. Dans l'enfance, la mort semble exclusivement réservée aux grandes personnes. De même, les jeunes voient les vieux comme *autres*. Or les états opposés ne peuvent rester séparés; ils passeront ultimement l'un dans l'autre. La mort et la vieillesse, que les hommes dévalorisent, les rattraperont en toute justice. Elles n'épargneront personne, car sont « le même » le vivant et le mort, le jeune et le vieux. Il y a une naissance et une mort alternative de tous les êtres, et c'est là l'ordre divin du monde. La vie du monde est maintenue par le moyen de la mort. Sans doute la mort est-elle garante de l'importance de la vie.

Il paraît pertinent de rappeler les conclusions que nous avons tirées de l'analyse du couple jour/nuit. Nous avons dit que les couples de contraires se succédant ne se réduisaient pas aux extrêmes, et par conséquent ne violaient pas le principe de contradiction. Ces conclusions sont-elles applicables ici? Il faudrait alors dire que le sujet impliqué (par exemple l'être humain) est, à chaque instant de sa vie (qui comprend la mort), composé d'une certaine proportion vie/mort. Nous serions à la fois des vivants et des mourants, soit des « devenants ». Il faudrait aussi conclure que nous serions toujours à la fois éveillés et endormis, jeunes et vieux. Peut-être que cette présence du contraire en nous est la possibilité permanente qu'a ce contraire de reprendre sa place. Du reste, il serait difficile de déterminer quels seraient les points d'inflexion où le sens du changement s'inverse. Bref, l'on voit que l'analyse de Dupéron, si elle est intéressante pour le couple jour/nuit, est pour le moins difficilement applicable aux autres couples. Ici, nous croyons néanmoins que la critique d'Aristote est injustifiée, car, comme le dit Kirk, (*to auto*, le même), for Heraclitus, does not necessarily imply absolute identity, but rather unity »¹³⁹.

¹³⁸ CONCHE (1986), p.375.

¹³⁹ KIRK (1962), p.143.

Le fragment b15 reprend le thème de l'indissociabilité du vivant et du mort : « Si ce n'était pour Dionysos qu'ils mènent le cortège et chantent l'hymne phallique, ils commettraient l'action la plus honteuse. Mais Hadès et Dionysos c'est le même pour qui ils sont en délire et célèbrent les bacchanales. ». Hadès, dieu des morts, et Dionysos, dieu de la génération et de la fertilité, sont le même, car le vivant et le mort sont le même. Enfin, le fragment b62 déclare : « Immortels mortels ; mortels immortels; notre vie est leur mort, et notre mort leur vie ». Cela ne revient évidemment pas à identifier le mortel à l'immortel, puisque le mortel est voué à disparaître. Bien entendu les dieux, immortels, sont différents des hommes, mortels. Cependant, leur immortalité n'a de sens qu'en regard de la mortalité des hommes. En effet, que font les dieux grecs, si ce n'est « se réfléchir dans le miroir mortel de leur immortalité »¹⁴⁰? Sans comparaison avec la vie des hommes, la vie des dieux ne rime à rien. Inversement, les hommes ne sont mortels que par les immortels. C'est à l'aune de l'immortalité qu'ils accordent aux dieux, qu'ils mesurent leur propre mortalité. La limitation de l'un participe ainsi de l'illimitation de l'autre, et vice-versa.

3.4.2 Conclusion du chapitre

Ici, les opposés sont dits être les « mêmes » parce qu'ils sont essentiellement reliés comme extrêmes d'un même processus – parce qu'ils se succèdent invariablement. Sans cesse, une qualité se transforme en la qualité contraire. Le vivant et le mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux, l'immortel et le mortel sont toujours joints et liés l'un à l'autre, comme deux lutteurs irréductibles qui, tour à tour, ont l'avantage.

Ce sens de l'unité des contraires est celui qui permet le mieux de concevoir le rapport des deux thèmes héraclitéens que sont l'harmonie des contraires et le mouvement. En effet, tout indique que la théorie de l'harmonie des contraires est formulée par Héraclite pour répondre au problème du mobilisme universel. La nature présente au physicien la continuité du devenir, c'est-à-dire la succession des qualités opposées. Voilà pourquoi c'est dans la nature mouvante que la contradiction éclate. Comprendre le devenir, c'est découvrir les qualités opposées qui s'y fixent tour à

¹⁴⁰ CONCHE (1986), p.370.

tour. Ainsi, dire que les contraires sont uns, c'est dire qu'ils s'alternent dans le devenir, et que c'est dans cette succession que la « contradiction » se manifeste.

Cette conception de l'harmonie des contraires comme succession est celle qui est sans conteste la plus retenue par les commentateurs (O'Brien, Axelos, Nietzsche). La plupart s'entendent pour comprendre l'harmonie ici comme une unité des contraires et non comme une identité logique : « la dialectique d'Héraclite n'est ni celle de l'identité, ni celle de la confusion : elle forme une pensée englobante »¹⁴¹. Héraclite n'a pas proclamé l'« identité » au sens strict des contraires. Il a plutôt constaté qu'ils se succèdent et sont étroitement solidaires : « l'opposition des contraires, pour être réelle, n'est cependant pas absolue, qu'ils s'opposent sans s'exclure et coexistent sans se confondre »¹⁴². Parfois, en bon rhéteur, Héraclite exagère et dit les contraires « identiques », mais c'est pour mieux communiquer, de façon outrancière, une doctrine qui est finalement raisonnable et non-contradictoire. Nous concevons l'harmonie des contraires comme une unité, et croyons que si Héraclite est allé jusqu'à affirmer leur identité, c'est pour mieux marquer leur être-ensemble. Kirk l'exprime en cette façon : voyant que la nuit succède invariablement au jour, et que ces contraires forment un seul continuum, « he concluded, by an intolerable leap of the imagination, that all things are one »¹⁴³.

Il faut, pour maintenir cette position, concevoir la succession comme une lutte où un contraire a priorité pendant un moment sur l'autre, puis est dominé. Chaque point du continuum est caractérisé par une proportion donnée des deux opposés. Il ne s'agit pas d'une succession au sens strict où un contraire disparaîtrait complètement pour laisser la place à l'autre. Un contraire domine l'autre, puis est dominé à son tour. Mais jamais aucun ne meurt ou ne disparaît totalement. La lutte des contraires ne doit pas comprendre de vainqueurs, pour pouvoir se poursuivre éternellement.

Pour Revel, cependant, les contraires sont également forts à tout moment :

Il ne s'agit pas d'une lutte des contraires où l'un d'eux prendrait de temps en temps le pas sur l'autre et inversement, mais d'un conflit de tous les instants, où

¹⁴¹ AXELOS (1962), p.47.

¹⁴² RIVAUD (1906), p.114.

¹⁴³ KIRK (1951B), p.38.

chaque contraire engage de façon constante la totalité de sa force et permet ainsi à son opposant de se perpétuer tout en se perpétuant lui-même.¹⁴⁴

Si l'on conçoit la lutte de cette façon, et qu'on admet que le fond des choses est perpétuellement double et contradictoire, il paraît alors difficile de défendre Héraclite contre la critique d'Aristote.

Ce qui pourtant, est faisable. Nous avons vu en 3.2 que c'est la considération du facteur du temps qui nous permet de sauver Héraclite de la critique d'Aristote : les contraires sont identiques car ils sont attribués au même objet par le même observateur, mais à des moments différents. Le cas est semblable ici. C'est sans doute sous le même rapport, mais successivement que les contraires sont dominants au sein du même continuum. C'est pourquoi la théorie de Revel ne fait pas sens : les qualités contraires se transforment l'une dans l'autre, et par conséquent sont toujours en proportions inégales.

Popper (1963), en comprenant mal le sens d'harmonie des contraires chez Héraclite, commet également, à notre sens, une grave erreur d'interprétation. Il comprend la théorie de l'unité des contraires comme une identification logique des contraires. Il croit alors que la doctrine de l'identité des contraires, de la distinction entre apparence et réalité, menace de ruiner la réalité du devenir. En effet, le devenir est le passage de l'un des contraires à l'autre. Or, Popper souligne que : « Thus if in truth the opposites are identical, though they appear different, then change itself might be only apparent. If in truth, and for God, all things are one, there might, in truth, be no change »¹⁴⁵. Ainsi, si les contraires sont identiques et ne sont contraires qu'en apparence, il ne peut pas y avoir de succession ou de lutte des contraires. Par conséquent, le mouvement est illusoire. L'erreur de Popper est de ne pas tenir compte à la fois de la lutte et de l'harmonie : les contraires sont à la fois réellement distincts, opposés, mais également réellement unis dans ce combat. Ceci nous informe sur la nature des contraires. Ceux-ci ne peuvent pas être identiques substantiellement, sans quoi il n'y aurait pas de mouvement, et le devenir ne serait qu'une illusion. Ils sont plutôt unis, liés par essence, interdépendants. Conçus de

¹⁴⁴ REVEL (1968), p.78.

¹⁴⁵ POPPER (1963), p.145.

cette façon, ils expliquent le phénomène du devenir : différents et luttant, mais basculant l'un dans l'autre, ils sont unis dans un même continuum.

Nous avons souligné que plusieurs auteurs nous mettent en garde contre la tentation de voir une succession d'accidents attribués à une substance permanente, car cette logique ne sera formalisée que plus tard par Aristote, et parce qu'il faut penser aux qualités qui se renversent l'une dans l'autre comme des qualités autonomes. Cependant la tentation demeure, et logiquement, cette implication semble nécessaire. Aristote a pensé trouver là le problème des présocratiques :

La substance sensible est sujette au changement. Or si le changement a lieu à partir du contraire, *il y a nécessairement un substrat qui change du contraire au contraire, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui se transforment l'un dans l'autre (...)* c'est la matière. [...] Nécessairement, donc, la matière qui change doit être en puissance les deux contraires à la fois. Et puisque l'Être a un double sens, tout changement s'effectue de l'Être en puissance à l'Être en acte, par exemple du blanc en puissance au blanc en acte.¹⁴⁶

Lorsqu'on tente d'unifier tous les sens d'harmonie des contraires analysés dans ce chapitre, le problème qui se pose est le suivant. Les exemples particuliers de couples de contraires sont censés être des cas particuliers d'une loi valant universellement. Il doit en effet exister une équivalence et une analogie de tous les liens qui unissent les différentes paires d'opposés. Or, cette loi semble difficile à définir à l'aide de ces seuls fragments. Il n'y a pas *un*, mais *des* sens d'identité des contraires chez Héraclite. Comment alors définir un sens d'identité qui vaille pour tous? La seule attitude possible en est une englobante et inclusive. La conclusion à tirer est que ce lien d'harmonie, en définitive, en est un non de stricte identité, mais plutôt d'unité. Cette unité se définit tour à tour par une différence de point de vue à un même moment, par un même point de vue à différent moment, par une simultanéité de la pensée des contraires dans l'intelligence, et par la succession des qualités contraires dans la nature. Héraclite cherche plus à communiquer une intuition, qu'à établir les bases d'une logique formelle.

¹⁴⁶ ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 2 1069b3-9 et 1069b14-17.

4. Analyse du couple guerre/paix

Nous examinerons maintenant les fragments où Héraclite délaisse les exemples particuliers du lien qui unit les contraires pour disserte de façon générale sur les lois qui régissent les rapports entre les opposés : rapport de guerre et rapport de paix, de division et d'union. Nous avons voulu, dans notre démarche, procéder du plus général au plus particulier. Aussi terminons-nous notre analyse par un couple particulier d'opposés, soit la guerre et la paix. Mais parce que ce couple dicte en réalité les lois qui régissent l'univers, ils ne sont pas simplement un quelconque couple d'opposés, mais le couple d'opposés suprême. Ainsi, nous revenons paradoxalement ici au plus haut niveau de généralité. Nous étudierons d'abord les fragments traitant de la guerre, puis ceux traitant de la paix, pour déterminer en définitive si l'un des deux possède une primauté ontologique sur l'autre. Si nous traitons de la guerre et de la paix l'un après l'autre, en revanche, dans la réalité, les deux sont dans une tension constante et jamais résolue. La guerre et la paix, ou la division et l'union, sont les opposés fondamentaux constitutifs de l'univers.

4.1 « *Polemos est père de toutes choses* » (53, 80)

Héraclite déclare, de façon audacieuse : « Le combat (*polemos*) est le père de toutes choses, le roi de toutes choses. Des uns il a fait des dieux, des autres il a fait des hommes. Il a rendu les uns libres, les autres esclaves. » (b53). Le fragment est obscur quant à son champ d'application : faut-il penser ici au conflit permanent des forces cosmiques? Faut-il plutôt imaginer les guerres que livraient les Grecs, qui faisaient des vaincus des esclaves acquis par la violence, à titre de butin? Les interprètes ne s'entendent pas sur l'inspiration première d'Héraclite. Certains croient que ses fragments ont été inspirés avant tout par le spectacle de la vie humaine. D'autres considèrent que ces lois sont d'abord celles du cosmos, suggérées par les cycles des saisons, et du jour et de la nuit. Quoi qu'il en soit, le *polemos* (guerre, conflit) de même que l'*eris* (lutte, discorde) s'applique autant à la physique qu'à la vie humaine.

En appelant le *polemos* « père » et « roi » de toutes choses, Héraclite rappelle délibérément les titres qu'Homère donnait à Zeus, pour suggérer que le conflit, et

non pas Zeus, est le dieu suprême¹⁴⁷. Pourquoi avoir choisi le terme « guerre » pour désigner le rapport entre les opposés? Car la guerre est un symbole fort d'opposition, d'antagonisme. Le symbole est la « représentation métaphorique d'un objet par un signe »¹⁴⁸. Ici, la guerre nous fait imaginer deux clans rivaux se livrant bataille. Cette image a pour but d'illustrer le fait que le *polemos* maintient dans l'opposition les contraires. Ceux-ci s'affrontent matériellement et logiquement de façon active. Ils sont engagés dans une lutte où chacun tend à essayer de l'emporter sur l'autre, en vain, perpétuellement et universellement. Le *polemos* s'assimile ainsi à la grande lutte que se livrent les contraires à l'échelle de l'univers. Il n'est rien d'autre que le vaste conflit des opposés.

Tout comme en b53, l'amour du paradoxe qu'éprouve Héraclite se manifeste dans le fragment b80 : « Il faut savoir que le conflit est communauté, la discorde justice, tout devient par discorde et par nécessité. » Le paradoxe est une figure affectionnée par l'Éphésien, dans la mesure où il peut être classé parmi les arguments provocateurs en ce qu'il vise à heurter le sens commun, voire à choquer. Étymologiquement, *para + doxa* signifie « contre ce qui est admis »¹⁴⁹. Les fragments b53 et b80 sont paradoxaux au sens propre de ce qui va à l'encontre de l'opinion reçue, qui juge que la concorde prévaut généralement sur la discorde, comme la paix sur la guerre. Dans la bouche de l'Éphésien, c'est le *polemos* qui devient fécond, car toutes choses viennent au monde par lui. De plus, il faut savoir que le *polemos* est commun, c'est-à-dire universel. En effet, toutes les générations sont engendrées par la lutte et l'antagonisme. Héraclite ajoute que tout devient *par nécessité*. Il faut entendre par là que « la structure oppositionnelle n'est pas seulement ce dont elles [les choses] sont issues, mais ce qui les constitue en leur être »¹⁵⁰. Ainsi, non seulement le conflit engendre les choses, mais également c'est lui qui les maintient dans l'être. Enfin, le *polemos* est dit juste, car il est ce qui crée et maintient en vie l'univers.

Également, le conflit, la discorde et la guerre sont les symboles qu'utilise Héraclite pour illustrer la dominance du changement dans le monde. Or, le changement est l'aspect manifeste de la guerre. Le constat visible du devenir des choses corruptibles

¹⁴⁷ GUTHRIE (1962), p.446.

¹⁴⁸ ROBRIEUX (1993), p.64.

¹⁴⁹ ROBRIEUX (1993), p.64.

¹⁵⁰ CONCHE (1986), p.440.

est la résultante d'une cause plus profonde, plus cachée, qui est cette lutte incessante entre les contraires. En fait, il n'est pas opportun de considérer séparément les thèmes du mouvement et de la lutte des contraires : le premier exprime l'universalité du devenir, tandis que le second désigne le principe par lequel toutes choses se meuvent dans l'univers. Jeannière exprime la primauté du principe en ces termes : « le jeu du monde précède le monde »¹⁵¹. Si pour Jeannière, le jeu du monde est le mouvement, pour nous, en revanche, c'est sans conteste le *polemos*. C'est le *polemos* qui détermine le changement et en constitue l'essence. Seul le conflit des opposés permet le basculement d'un contraire dans un autre et par le fait même, le mouvement.

Ainsi, puisque les contraires sont en lutte perpétuelle, les choses sont dans un état de mobilité continuelle. Paradoxalement, le conflit des contraires, en tant que principe explicatif du devenir, est ce qui maintient les choses en vie. Nous avons noté au chapitre précédent que pour l'Éphésien, l'univers est comparable au cycéon, en ce qu'il se décompose s'il n'est pas constamment agité (b125). Le mouvement créé par la lutte entre les contraires contribue à faire persévérer dans l'existence une chose qui autrement cesserait d'exister : « Héraclite ôtait du monde le repos et l'immobilité : car cela est le propre des cadavres. Mais il conférait le mouvement à toutes choses... »¹⁵². L'opposition des contraires introduit dans l'univers un état de guerre permanent qui lui est nécessaire. Leur conflit actif « est ce qui permet au cosmos de tenir debout »¹⁵³. Si la fin du conflit advenait, il en résulterait une mort universelle par stagnation. L'arrivée de la paix universelle dont rêve Homère (a22), une paix non pas une avec son opposé mais exclusive de son opposé, signifierait la fin du monde comme nous le connaissons.

4.2 Naissance de l'harmonie (b100, 94, 51, 8, 54, 123, 67a et 10)

Nous avons vu qu'avec la notion de *polemos*, Héraclite exprime la thèse selon laquelle tous les opposés se combattent dans une lutte acharnée et sans relâche à l'échelle de l'univers. Cette lutte est créatrice de mouvement. Poursuivons l'étude du mouvement héraclitéen pour s'interroger sur sa radicalité (un problème que nous

¹⁵¹ JEANNIÈRE (1985), p.21.

¹⁵² Fragment a6 tiré de DUMONT (1991), p.57.

¹⁵³ REVEL (1968), p.77.

avons évoqué en 3.4). À quel point celui-ci est-il radical? Certains exégètes, à la suite de Platon, sont d'accord pour voir en lui un « mouvement perpétuel dissolvant ». En effet, Héraclite est considéré comme le mauvais génie de Platon : celui-ci aurait forgé son monde intelligible en admettant à sa suite la mouvance universelle et destructrice du monde sensible. D'autres interprètes, plus modérés, croient qu'Héraclite est certes le penseur du devenir, mais également celui de l'unité, du logos, et qu'il faut par conséquent imaginer un mouvement conservant en son sein une certaine permanence. Ces derniers invoquent en leur faveur l'insistance d'Héraclite sur l'unité et le logos dans plusieurs fragments : « lorsqu'on étudie le mouvement chez Héraclite, on se fourvoie si on ne prend pas en compte le logos »¹⁵⁴.

Il nous semble incontestable, pour notre part, de considérer le mouvement en regard d'une certaine unité ou permanence. En effet, les fragments en appellent à une forme de connaissance. Héraclite affirme bien que la connaissance est possible, puisqu'il se croit lui-même détenteur d'une vérité universelle (b50). Or il est clair que le connaissable est à chercher du côté du permanent : le mouvant est indicible, inconnaissable, et cela est reconnu dès avant Platon. Puisque le logos conçu comme discours révélateur de la vérité n'est pas soumis au changement, puisqu'il est hors du tout pour pouvoir dire la vérité sur le tout, il est le seul objet de connaissance pleinement satisfaisant. Il est à la fois le discours (c.f. 1.1), et le contenu de ce discours, qui doit porter sur le connaissable et le permanent. Mais que nous apprend le logos? À quoi nous renvoie ce qui « est dit » et qui « est » la chose commune?

Le logos héraclitéen ne s'assimile pas à la connaissance de la nature intime de chaque chose du monde sensible. Nous avons insisté sur le fait que les contraires qui se renversent l'un dans l'autre sont des qualités, et non des substances ou des sujets permanents. La philosophie d'Héraclite n'en est pas une d'essence, mais de processus : « il n'y a pas d'essence immuable, ni de substance dont les états passagers seraient les accidents, mais seulement des événements ou des états passagers qui cessent pour que d'autres aient lieu »¹⁵⁵. Par conséquent, le logos porte non pas sur l'essence des choses, mais plutôt sur la connaissance des lois qui gouvernent toutes choses. Ainsi, nous croyons que la stabilité dont nous parle

¹⁵⁴ BRUN (1968), p.50.

¹⁵⁵ CONCHE (1986), p.376.

Héraclite, qui adoucit le devenir dévastateur, n'est pas à chercher du côté d'une certaine substance qui demeurerait permanente malgré ses accidents, mais plutôt du côté des lois qui gouvernent le monde. Tout change, sauf cette loi, qui dit que tout change. Sa stabilité garantit l'éternelle instabilité de la nature. Ainsi, que le mouvement soit perpétuel ou non¹⁵⁶, il n'est néanmoins pas dissolvant puisqu'une structure unitaire subsiste dans la nature. Rappelons que pour les Grecs, le cosmos est un tout harmonieux dont il faut expliquer l'ordre. Le *polemos* et le mouvement, aussi provocateurs soient-ils, font néanmoins office de principes d'ordre.

Prenons comme exemple les fragments sur le fleuve. Beaucoup d'auteurs tendent à démontrer que ceux-ci illustrent la synthèse de l'unité de l'un et du multiple : des eaux *différentes* s'écoulent dans un *même* fleuve¹⁵⁷. Nous suivons Kirk (1951b) sur ce point : ce que l'image du fleuve cherche à illustrer, c'est avant tout la régularité, la mesure ou l'ordre avec laquelle la nature contrôle le changement dans toutes ses formes. Les fragments du fleuve, par conséquent, servent à exemplifier non pas la constance du changement naturel, mais sa régularité dans une manifestation particulière. Ainsi, ce qui a une structure constante et permanente, c'est le changement (la succession des eaux), mais pas la chose elle-même (le fleuve). Certes, il y a une loi stable qui gouverne le changement; mais ce n'est pas cette loi qui donne aux choses qui changent sans cesse d'état une quelconque identité permanente.

Ainsi, aussi mouvant que soit le monde, il n'en demeure pas moins qu'à travers tous les changements, des rapports invariables subsistent. L'unité du monde est possible grâce à la stabilité de ses lois. Par la constance de l'action du *polemos* et du changement règnent dans le monde la raison, l'ordre, la mesure. Il y a une structure commune à toute choses, toutes différentes qu'elles soient en apparence, et ce fait confère à l'univers discontinu et en apparence peu homogène la possibilité d'unité. C'est pourquoi le monde, bien que déchiré par le mouvement et la contradiction, forme néanmoins un Tout harmonieux. Kirk résume bien cette idée :

¹⁵⁶ Pour approfondir la question, c.f. le débat entre Kirk et Popper in POPPER (1963), pp.153 à 165.

¹⁵⁷ C.f. 3.4.

Heraclitus accepted change in all its manifest presence and inevitability, but claimed that the unity of the world-order was not thereby prejudiced: it was preserved through the logos which operates in all natural changes and ensures their ultimate equilibrium.¹⁵⁸

À cause de la régularité de ses changements, le devenir ininterrompu cesse d'être dangereux, et le mouvement perpétuel n'est plus dissolvant à l'instar de celui des hyperhéraclitéens. Une forme de stabilité est assurée par la périodicité des différentes formes de mouvement. L'aspect cyclique du devenir redonne au temps un aspect unifiant : « par le cycle, le temps apparaît moins dispersant que rassemblant, unifiant. De telle sorte que les déséquilibres qui semblent se manifester dans le devenir temporel sont promis à un rééquilibrage, une compensation, grâce précisément au cycle »¹⁵⁹. L'ordre des choses amène le retour périodique des mêmes formes, gage de l'ordre et de l'harmonie du cosmos, dont le modèle est la cyclicité saisonnière.

« L'harmonie est l'expression la plus nette du logos », nous dit Rivaud¹⁶⁰. Nous croyons effectivement que l'harmonie est à rapprocher du logos, non pas en tant que raison cosmique, mais en tant que discours énonciateur de la vérité : « le logos-parole selon Héraclite se désigne non moins fondamentalement comme "Harmonie" »¹⁶¹. En effet, si le discours ne peut pas dissenter sur ce qui se transforme sans cesse, en revanche il peut discourir sur l'ordre émanant de cette mouvance. Le logos est la formule qui décrit les rapports entre les contraires, qui eux assurent et maintiennent au sein même du devenir quelque permanence. Il révèle l'harmonie cachée du Tout.

Le fait qu'il existe un ordre nécessaire et une harmonie dans le devenir est exprimé par les fragments b100 et b94 : « Le soleil qui préside aux révolutions périodiques et les surveille, délimite, distribue, suscite et manifeste les métamorphoses et les saisons qui apportent tout. » ; « Le soleil ne franchira pas ses limites, sinon les Érinyes, auxiliaires de la Justice, sauront bien le découvrir ». Héraclite rassure ceux qui craignent la chute du soleil prévue par les cosmogonies¹⁶². Si le soleil essayait de quitter la voie qui lui est tracée et de rompre la cyclicité du jour et de la nuit, les

¹⁵⁸ KIRK (1951), p.338.

¹⁵⁹ BALAUDE (2002), p.21.

¹⁶⁰ RIVAUD (1906), p.124.

¹⁶¹ FRÈRE (2003), p.24.

¹⁶² C.f. RIVAUD (1906), p.124.

Érinyes, gardiennes de la justice, sauraient l'arrêter. Les éléments ne peuvent s'écarter de l'ordre nécessaire que la nature établit.

Le fragment b51 exprime l'unité de ce qui s'oppose de façon générale : « Ils ne savent pas comment le discordant s'accorde avec soi-même; accord de tensions inverses, comme dans l'arc et la lyre » (expliqué en 3.3.1). Par l'exemple de ces objets, Héraclite illustre de quelle façon la chose résulte de deux efforts contraires. La même idée est véhiculée par le fragment b8 : « Ce qui est taillé en sens contraire s'assemble; de ce qui diffère naît la plus belle harmonie ; tout devient par discorde. » Enfin, les fragments b54 et b123 insiste sur le fait que l'opposition manifeste recèle une harmonie cachée : « L'harmonie invisible plus belle que la visible. » ; « Nature aime se cacher. » Le mot nature ($\phi\sigma\iota\varsigma$, *phusis*) désigne pour les Grecs, avec le verbe $\phi\omega$ – pousser, faire naître, faire croître -, non pas la constitution des choses, ni un réservoir de matériaux ou d'énergie que l'homme tend à se soumettre pour en devenir maître et possesseur, mais une force en croissance, dynamique, productive. Or, l'action de la nature est d'engendrer les êtres en opérant toujours de la même façon, c'est-à-dire en unissant les contraires selon l'harmonie et l'équilibre. La nature est une forme de sagesse qui sait associer les contraires de façon proportionnée. Mais pourquoi Héraclite nous apprend-il l'invisibilité du geste de la nature? Car ce que la nature donne à voir, ce n'est pas l'union des contraires constitutive de toutes choses, c'est plutôt leur opposition. Le jour semble exclure la nuit, comme l'hiver l'été, et la guerre, la paix. La répulsion des contraires n'est pas tout à fait fausse et superficielle cependant : les contraires sont bien distincts et luttant entre eux. Par contre, ce qui n'est pas visible à l'œil nu, c'est l'harmonie issue de leur combat créateur. C'est pourquoi la nature, en tant que sagesse immanente au cosmos équilibrant les contraires, « aime se cacher ». C'est pourquoi, dans la guerre apparente, il y a une invisible harmonie.

Les fragments 67a et b10 témoignent également de l'importance de la notion d'harmonie chez Héraclite : « Comme l'araignée au centre de sa toile, dès qu'une mouche a rompu un fil, s'en aperçoit et y court bien vite, comme désolée de la rupture, ainsi l'âme de l'homme, quand une partie du corps est blessée, y accourt à la hâte, comme incapable de supporter la blessure du corps, auquel elle est liée fortement et harmonieusement. » (67a) Cette analogie entre l'araignée dans sa toile et

l'âme dans le corps de l'homme montre que dans tout organisme, chaque partie, différente et en ce sens opposée aux autres, concourt néanmoins à la vie du Tout, comme dans un système harmonieux. Enfin, le fragment b10 du *Traité du monde* du Pseudo-Aristote montre que « peut-être la nature se réjouit-elle des contraires et sait-elle en dégager l'harmonie, alors qu'elle ne s'intéresse pas aux semblables... »¹⁶³. La fécondité est issue des différences du mâle et de la femelle. De même, dans la peinture, la musique ainsi que l'écriture, c'est au moyen des contraires et non des semblables que l'on en arrive à la concorde.

En somme, notre interprétation de l'harmonie héraclitéenne est très proche de celle de Kirk (1951b). L'harmonie désigne la stabilité des lois qui régissent l'univers. Elle est l'expression la plus manifeste de la rationalité et de la mesure à l'œuvre dans le cosmos. Parce qu'elle exprime la permanence, elle est le seul objet de connaissance possible.

4.3 Le couple guerre/paix : primauté ontologique de la guerre

Ayant étudié les notions de *polemos* et d'harmonie, l'on peut maintenant tenter de déterminer si l'un des deux possède une priorité ontologique sur l'autre. Tout au long de notre travail, nous avons insisté sur l'unité des contraires, qu'Héraclite tente de montrer aux hommes, qui eux ne la voient pas (b1, 2, 57, 89, etc.). De plus, le point de vue divin voit avant tout l'unité, tandis que le point de vue humain voit avant tout l'opposition (b102). Or, « le sage est celui qui, entre dieu et l'homme, est du côté du dieu, qui intériorise le point de vue du dieu »¹⁶⁴. Enfin, des fragments parvenus jusqu'à nous, ceux portant sur l'harmonie se comptent en plus grand nombre que ceux sur le *polemos*. Pour toutes ces raisons, nous pourrions croire qu'Héraclite accorde une importance supérieure à la paix. Il faut cependant se rappeler que l'opposition et la distinction entre les choses est bien réelle. La différence et la pluralité sont nécessaires pour permettre le combat. De plus, la tradition a compris Héraclite comme le penseur du devenir perpétuel, et non comme celui de l'unité ou de la permanence. Ces éléments reviennent justifier la pertinence du présent questionnement.

¹⁶³ Fragment b10 tiré de DUMONT (1991), p.68.

¹⁶⁴ CONCHE (1986), p.442.

Il est déjà troublant de constater, dès le départ, que la guerre et la paix, en tant que couple de contraires, semblent eux-mêmes soumis à la loi de l'harmonie des contraires. En effet, il paraît également vrai de dire que les contraires sont opposés par la guerre, que de dire qu'ils sont unifiés par la paix. On en revient ainsi à l'harmonie des contraires, qui affirme l'identité de l'opposition et de l'unité. Or, nous avons dit que le discours du logos est transcendant au tout pour pouvoir dire la vérité sur le tout. Qu'en est-il? La loi de l'harmonie des contraires s'applique-t-elle à son propre discours? Les contraires sont-ils à la fois opposés et unifiés? Y en a-t-il un qui soit plus important que l'autre?

Nous pouvons répondre de façon cohérente à ces questions à l'aide de deux réponses contradictoires. Tout d'abord, nous pouvons dissoudre la contradiction en soutenant que ce n'est pas dans le même sens que les opposés sont à la fois opposés et unifiés. En effet, les contraires sont bien opposés, au sens où ils sont distincts et différents les uns des autres, et luttant entre eux. Cependant, ils demeurent unifiés dans un combat, de toutes les façons que nous avons énumérées au chapitre trois.

D'un autre côté, nous pouvons maintenir, avec Dupéron, que la guerre et la paix constituent la seule vraie contradiction du monde à tout moment : « Identité et différence : telle est la seule contradiction dont Héraclite affirme l'existence, mais qui est omniprésente et structure le réel. La formulation contradictoire des fragments vise à exprimer cette contradiction fondamentale. »¹⁶⁵ En effet, si les contraires se succédant se dominant tour à tour, en revanche il n'en est rien pour le couple guerre/paix. Les deux sont, à tout moment du combat, aussi forts l'un que l'autre. La guerre s'efforce de maintenir dans l'opposition tous les couples d'opposés, tandis que l'harmonie garantit la mesure, la périodicité et la stabilité des changements que le *polemos* engendre. C'est pourquoi Héraclite aurait affirmé une seule contradiction, en précurseur de Hegel, qui serait l'identité de l'identité et de la différence. De cette façon, *polemos* et harmonie pourraient être pris comme de parfaits synonymes interchangeables.

¹⁶⁵ DUPÉRON (2003), p.86.

Le problème de la primauté ontologique de l'un des termes sur l'autre peut être abordé également de deux façons, qui sont parallèles aux premières. La première consiste à concevoir l'harmonie comme le *produit* de la guerre. Dans cette perspective, la doctrine d'Héraclite affirme que l'existence du monde, ainsi que la connaissance des opposés, sont conditionnés par la lutte. Pour ces raisons, la lutte des contraires est en réalité une harmonie créatrice. Nous pouvons en tirer la conclusion que c'est le *polemos* qui est fondateur, puisque c'est lui qui réellement engendre l'univers et le maintient dans l'existence. L'harmonie lui serait subordonnée en tant que produit, en tant que résultat positif de l'œuvre du *polemos* (fécondité, nécessité, vie, mouvement, constitution et maintien dans l'existence des choses). Dans cette optique, l'harmonie et la guerre n'entrent pas en contradiction, car leur sens est différent et leur action, successive dans le temps. L'harmonie est en quelque sorte le résultat positif et ordonné de l'œuvre de la guerre.

La seconde façon de considérer la chose est de voir que l'harmonie n'est pas le produit de la guerre, mais un versant de la guerre, un membre à part entière de leur couple. Conçue ainsi, l'harmonie a elle aussi un rôle de premier plan, puisque c'est elle qui « règle » la guerre à tout instant. Dans ce schème de pensée, la guerre et la paix sont ontologiquement égaux. Ils sont les deux versants du même principe. Les deux sont, au même moment, à la source de l'ordre du monde. La guerre est immédiatement réglée, ordonnée. L'harmonie n'est plus un constat passif et postérieur à l'œuvre de la guerre : elle le supervise, en quelque sorte. C'est ce que semble penser Frère : « Le fondement du cosmos, tout en se désignant comme Harmonie, se désigne aussi bien comme Guerre. »¹⁶⁶

Le problème se résume ainsi : l'harmonie émane-t-elle de la guerre, ou la règle-t-elle à tout instant? Est-elle un résultat, ou un principe? L'ordre émane-t-il de la mouvance, ou est-il à sa source, le régulant tout comme le fait le *polemos*? Dans certains fragments, tel que celui portant sur l'harmonie invisible, la paix s'assimile davantage à un résultat. Elle semble émaner du constat d'Héraclite que tout est bien, y compris bien et mal, puisque cela concourt au maintien du Tout. D'autres fragments, qui soutiennent l'idée de cyclicité (b100), semblent au contraire

¹⁶⁶ FRÈRE (2003), p.27.

considérer que l'harmonie est un principe au même titre que le conflit. Aussi la question n'est-elle pas des plus faciles à traiter. De plus, aucun commentateur ne semble s'intéresser à la guerre et à la paix pris comme un couple de contraires.

Nous pensons pour notre part que c'est le *polemos* qui agit comme *principe*. C'est le conflit des contraires qui est source de mouvement et de vie. Conséquemment, nous croyons que l'harmonie s'assimile plus à un constat de l'ordre du monde et non à un principe au même titre que le *polemos*. Héraclite a vu que le monde provient de la guerre, et, pour ainsi dire, il a vu que cela était bien, non pas *bien* au sens moral, mais un *bien* s'assimilant au cours normal des choses. La leçon héraclitienne, c'est que l'harmonie est issue de l'existence et de la lutte des contraires, autant au niveau cosmique qu'au niveau moral. L'ordre du monde requiert l'existence du négatif pour assurer sa propre existence. Pour reconnaître cette vérité, il faut une pensée débarrassée de tout souci axiologique. La vie morale consiste à transcender les particularités du bien et du mal, pour saisir cette vérité : l'ordre du monde tel qu'il est, issu de la guerre, est harmonieux, c'est-à-dire juste, beau et bon.

5. Conclusion

The Cure – “Where the Birds Always Sing” (album: Bloodflowers)

*The world is neither fair nor unfair
The idea is just a way for us to understand
But the world is neither fair nor unfair
So one survives
The others die
And you always want a reason why
(...)
You want everything
Another world
Where the birds always sing
Another world
Where the sun always shines
Another world
Where nothing ever dies...*

Nous avons invoqué le fait que le devenir universel était une idée commune à l'époque d'Héraclite, une idée que ce dernier aurait néanmoins eu le mérite de formuler en termes philosophiques. Si le philosophe est bien l'homme porteur d'un message allant à l'encontre de l'opinion commune, alors les affirmations les plus paradoxales d'Héraclite se situent non pas au niveau du *polemos* et du mouvement que celui-ci donne à voir, mais plutôt au niveau de la coexistence de cette lutte avec l'harmonie du Tout. Faisant de la guerre le principe générateur, l'Éphésien n'annonce pourtant pas un univers chaotique. Au contraire, la paix est le résultat subséquent à la formation et au maintien du monde par la lutte des contraires. Héraclite est le présocratique qui admet pour principe fondateur un principe de guerre, tout en soutenant que c'est cet élément belliqueux qui engendre l'ordre et l'harmonie. Voilà pourquoi il demeure pour nous avant tout le philosophe de l'unité, une unité nouvelle, conçue comme un complexe cohérent issu de la pluralité. Le monde est multiple, déchiré par le conflit et en perpétuel mouvement. Il n'en demeure pas moins qu' « il est sage de reconnaître que tout est un » (b50).

Héraclite a donc partagé la présupposition ionienne que le monde est explicable et que, pour cette raison, il est essentiellement un; mais au lieu de voir cette unité dans une substance singulière, il a conçu que toutes choses séparées connectent dans un tout déterminé. Aussi, l'harmonie et l'unité du monde ne sont pas à chercher du côté

d'une pensée des essences des choses, mais de la constance et de l'ordre qui règne dans le cosmos.

Il en découle que si l'on parle souvent de la lutte des contraires, il est tout aussi vrai de parler de leur harmonie, de leur unité ou de leur identité. Nous avons tenté, par une analyse serrée des fragments, de clarifier le sens de l'harmonie des contraires chez Héraclite. Déjà, la procédure semblait contraire à l'esprit héraclitéen. Que la conception de l'Éphésien soit beaucoup plus intuitive que discursive, c'est ce qu'établissent sans conteste les fragments dont nous disposons. De Corte rappelle qu'« à l'encontre de Parménide qui presse sa conception au point d'en faire jaillir une intrépide série de raisonnements systématiques, Héraclite est un voyant pur »¹⁶⁷. Il fallait néanmoins revenir aux fragments afin redonner sens à la parole du philosophe, occultée par un nombre faramineux de commentateurs.

Nous avons délimité quatre sens différents de l'harmonie des contraires. Dans le premier sens, soit la relativité de l'objet selon le point de vue, il paraissait facile de défendre Héraclite contre la critique aristotélicienne, puisque ce n'est pas sous le même rapport que la chose se voit attribuer des qualités contraires. La leçon héraclitéenne, c'est plutôt que la chose doit être définie à l'aide de tout ce qui a rapport à elle, et non pas seulement d'un point de vue unilatéral, souvent anthropocentrique.

En un second temps, nous avons vu que les contraires sont dits identiques, car ils sont attribuables au même objet par le même observateur. Cependant, ce n'est pas en même temps que des qualités contraires peuvent être attachées au même objet. Ainsi, l'introduction du facteur « temps » vient défendre Héraclite contre la critique d'Aristote. Parfois, des qualités contraires sont présentes en même temps dans un objet, mais l'un est au niveau de la possibilité, l'autre, au niveau de l'actualité. Encore une fois, Héraclite aura voulu marquer non pas la stricte identité des contraires, mais leur essentielle unité.

¹⁶⁷ DE CORTE (1960), p.189.

En un troisième temps, Héraclite affirme qu'un extrême ne peut être pensé par l'esprit humain sans que celui-ci pense en même temps son contraire. Cette loi de la pensée serait dérivée des lois du monde, dans lequel les opposés permettent leur existence mutuelle. Cette conception a immédiatement des répercussions morales. Aussi l'Éphésien déclare-t-il : « Pour Dieu, tout est bon et beau et juste; les hommes tiennent certaines choses pour justes, les autres pour injustes. » (b102). Du point de vue du dieu, ou du tout, le négatif a une fonction essentielle à jouer dans la constitution et le maintien dans l'existence du cosmos. Son existence est utile non pas en vue d'une évolution quelconque, du point de vue de l'histoire par exemple, mais en vue du maintien et de la préservation de l'univers.

La thèse de l'harmonie des contraires contient ainsi, en virtualité du moins, des conséquences au plan moral. Héraclite semble annoncer, d'une certaine façon, une philosophie se situant en quelque sorte par-delà le bien et le mal. L'Éphésien nous invite à dépasser une pensée dualiste, pour nous amener à voir la synthèse des contraires. Aussi, le monde n'est-il ni bien ni mal, mais « bien » en un sens nouveau : un bien qui ne s'oppose pas au mal, mais qui l'inclut dans sa définition même. Héraclite a vu que le monde était formé de la lutte des contraires, et il a vu, pour ainsi dire, que « cela était bien »; non pas *bien* au sens manichéen du bien qui s'oppose au mal, mais un *bien* renvoyant à l'ordre normal des choses. Nous voyons par là qu'Héraclite est le père de toute une lignée de penseurs nous invitant à dépasser le dualisme.

Enfin, le quatrième et dernier sens de l'unité des contraires renvoie à leur succession. Cette interprétation est la plus retenue chez les commentateurs, pour qui Héraclite demeure avant tout le philosophe du devenir. Or, le devenir pose problème : « d'où vient cette activité incessante du devenir et de la génération, d'où vient cette contraction douloureuse sur le visage de la nature »¹⁶⁸, nous demande Nietzsche? En effet, le devenir est ce qui nous rend manifeste les contradictions. Sans cesse une qualité se transforme en la qualité contraire. Le vivant et le mort, l'éveillé et l'endormi, le jeune et le vieux, l'immortel et le mortel basculent l'un dans l'autre. Afin d'expliquer ce phénomène, Héraclite formule le principe du *polemos* ou de la

¹⁶⁸ NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p.42; trad. Bianquis.

lutte des contraires. C'est parce que les contraires sont constamment en lutte entre eux qu'il y a en ce monde un mouvement perpétuel. L'on peut aisément concevoir que si les contraires sont en lutte entre eux, ils se trouvent, de cette façon, intimement liés. Le vivant ne peut que se transformer en mort, et pas en autre chose. Ainsi, l'harmonie des contraires, comprise comme succession, est une théorie qui a dû être formulée par Héraclite pour répondre au problème du devenir.

Le sens de l'harmonie des contraires doit prendre en compte chacun des fragments, ainsi que chacun des sens qui y est véhiculé. Conséquemment, il serait faux de réduire le sens de l'unité des contraires à un seul des sens précédemment cités. La réponse à la question de la nature de l'harmonie des contraires doit être complète, englobante, inclusive. L'harmonie désigne autant le lien indépassable des contraires qui ont besoin l'un de l'autre pour s'affronter, qu'au constat de l'ordre du monde qui émane paradoxalement de la lutte.

Nous pouvons conclure que le lien d'harmonie, en définitive, en est un non de stricte identité, mais plutôt d'unité. Cette unité se définit tour à tour par une différence de point de vue à un même moment, par un même point de vue à différents moments, par une simultanéité de la pensée des contraires dans l'intelligence, et par la succession des qualités contraires dans la nature. Héraclite cherche plus à communiquer une intuition, qu'à établir les bases d'une logique formelle. C'est pourquoi nous ne pouvons pas dire qu'Héraclite aurait par avance violé le principe de non-contradiction d'Aristote. Parfois, en bon rhéteur, Héraclite exagère et dit les contraires « identiques », mais c'est pour mieux communiquer, de façon outrancière, une doctrine qui est finalement raisonnable et non-contradictoire. Nous concevons l'harmonie des contraires comme une unité, et croyons que si Héraclite est allé jusqu'à affirmer leur identité, c'est pour mieux marquer leur être-ensemble.

L'harmonie des contraires n'est pas le thème qui a frappé l'imagination des lecteurs d'Héraclite. Platon a fait de l'Éphésien le penseur du mobilisme universel, résumant sa pensée dans la métaphore du fleuve ainsi que dans cette formule célèbre : « tout s'écoule ». C'est en ce sens que l'œuvre de l'Ionien a eu des répercussions sur l'esprit des Grecs : nul penseur ne leur avait donné avec plus de force le sentiment du changement, de la fuite irréparable des heures, du renouvellement indéfini. Puis,

Aristote a centré son intérêt sur la théorie des contraires d'Héraclite. Mais c'était pour la rendre invalide, et cela eut pour effet de jeter la pensée du présocratique dans l'ombre. Longtemps après, Héraclite fut réhabilité entre autres par Hegel, qui vit en lui le premier ayant saisi la dialectique même comme principe. Aussi affirmera-t-il, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, qu'il n'y a pas une proposition d'Héraclite qu'il n'ait reprise dans sa logique. Le 19^e siècle a continué à s'intéresser à la philosophie fondatrice d'Héraclite. Pensons au concept de « struggle for life » (lutte pour la survie) de Darwin, qui croit, à l'instar d'Héraclite, que la lutte est à la source de toute vie. Il est intéressant de noter que chez le père de l'évolution, la contrariété, comme moteur de l'existence, ne poursuit pas de finalité autre que la simple survie de l'espèce. De même, chez Héraclite, la guerre n'a autre but que le maintien de l'univers. Dans le même ordre d'idée, Nietzsche a apprécié Héraclite pour sa pensée amoral : l'Éphésien aurait évité de donner au changement une finalité plus haute qu'elle-même (Hegel), tout comme il aurait évité d'insinuer que le changement est d'une quelconque façon mauvais ou indésirable pour lui substituer un arrière-monde permanent (naissance de la métaphysique). Le regain d'intérêt envers Héraclite fut finalement manifesté par Heidegger, en qui celui-ci vit un des premiers théoriciens du problème de l'Être. Tous ces penseurs ont contribué à leur façon à maintenir la pensée d'Héraclite vivante et féconde.

Avec les remises en question amorcées par Burnet (1952) concernant l'importance et la centralité du thème du mouvement chez l'Éphésien, on assiste du coup à un regain d'intérêt pour la recherche sur la nature de l'harmonie des contraires. Beaucoup de commentateurs contemporains croient même que celle-ci fut le thème central d'Héraclite (Romeyer-Dherbey (1970); Kirk (1951b); Axelos (1962)). Du coup, l'harmonie des contraires n'est plus réduite à la succession des contraires, ou à la théorie qui fut invalidée par la critique d'Aristote. Aujourd'hui, le chemin reste ouvert à quiconque s'intéresse au sens que peut revêtir cette étrange assertion selon laquelle les opposés sont « un et le même ».

BIBLIOGRAPHIE

1) AUTEURS ET TEXTES ANCIENS :

- ARISTOTE *Métaphysique, tome 1*, Paris, Éd. Vrin, 1991, trad. Tricot, 309 pages.
- ARISTOTE *Métaphysique, tome 2*, Paris, Éd. Vrin, 1991, trad. Tricot, 314 pages.
- ARISTOTE *Physique*, Paris, Éd. Vrin, 1999, trad. Stevens, 332 pages.
- ARISTOTE *Topiques*, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1967, trad. Brunschwig, 177 pages.
- ARISTOTE *Traité du Ciel*, Paris, Éd. Vrin, 1949, trad. Tricot, 204 pages.
- PLATON *Le Sophiste*, Paris, Éd. Garnier-Flammarion, 1969, trad. Cordero, pp. 40 à 145.
- PLATON *Théétète*, Éd. Garnier-Flammarion, 1995, trad. Nancy, 413 pages.

2) ÉTUDES MODERNES :

- ARONADIO, F. (2002) « Ontologie et langage chez Héraclite et Platon », in *Platon, source des présocratiques*, Paris, Éd. Vrin, pp.46 à 66.
- AUBENQUE, P. (1962) *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Éd. PUF, pp.94 à 134.
- AXELOS, K. (1962) *Héraclite et la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 275 pages.
- BALAUDÉ, J-F. (2002) *Le vocabulaire des philosophes, vol.1 : De l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Éd. Ellipses, pp.20 à 47.
- BARBEAU, J. (1999) *De la nature du mouvement chez Héraclite*, Montréal, Université de Montréal, 121 pages.
- BARNES, J. (1979) *The Presocratic Philosophers, vol. 1*, Londres, Éd. Routledge et Kegan Paul, pp.57-81.
- BATTISTINI, Y. (1968) *Trois présocratiques : Héraclite, Parménide, Empédocle*, Éd. Gallimard, pp.9 à 97.
- BOLLACK, J. (1990) « Réflexion sur les interprétations du logos héraclitéen », in *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, Éd. PUF, pp.165 à 185.
- BOLLACK, J. ET WISMANN, H. (1972) *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éd. de Minuit, 399 pages.
- BOUSSOULAS, N. (1958) « Note sur la Symbolique héraclitéenne de l'eau et du feu » in *Revue de métaphysique et de morale*, (1), pp.129 à 134.
- BERNARD, J.-P. (1998) *L'univers d'Héraclite*, Paris, Éd. Belin, 317 pages.
- BRUN, J. (1969) *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*, Paris, Éd. Seghers, 188 pages.
- BRUN, J. (1968) *Les Présocratiques*, Paris, Éd. PUF, 127 pages.

- BURNET, J. (1952) *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Éd. Payot, trad. Reymond, pp. 145 à 194.
- COLLI, G. (1981) *La naissance de la philosophie*, Paris, Éd. de l'Aire, trad. Viredaz, pp.65 à 76.
- COLLI, G. (1992) *La sagesse grecque, vol III : Héraclite*, trad. Farazzi, Éd. de l'Éclat, 218 pages.
- DE CORTE, M. (1960) « La vision philosophique d'Héraclite » in *Laval théologique et philosophique*, (16), pp.189 à 236.
- DE KONINCK, T. (1970) *Les contraires et l'immatérialité de l'intelligence*, Sainte-Foy, Université Laval, pp.148 à 174.
- D'HONDT, J. (2000) « Devenir » in *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Éd. Encyclopedia Universalis et Albin Michel, pp.391 à 397.
- DIELS, HERMANN ET KRANZ, WALTHER (1934-1938) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Édition Weidmann, 3 volumes.
- DUMONT, J-P. (1991) *Les écoles présocratiques*, Éd. Gallimard, pp.I à XLVII et pp.49 à 107
- DUPÉRON, I. (2003) *Héraclite et le Bouddha, deux pensées du devenir universel*, Éd. L'Harmattan, 233 pages.
- DUPONT-ROC, R. (1971) « Un système de noms propres » in *Revue des études anciennes*, (73), pp.5 à 14.
- FATTAL, M. (1986) « Le logos d'Héraclite : un essai de traduction » in *Revue des études grecques*, (99), pp.142 à 152.
- FRÈRE, J. « Héraclite » in *Encyclopédia Universalis, Les Notions Philosophiques*, Éd. PUF, p.161.
- FRÈRE, J. (1981) « Le cœur combatif : Héraclite » in *Les Grecs et le désir de l'être, des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Éd. Les Belles Lettres, pp. 32 à 40

- FRÈRE, J. (2003) « Le logos selon Héraclite » in *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris, Éd. L'Harmattan, pp.13 à 35.
- GUTHRIE, W.C.K. (1962) *A history of Greek philosophy, vol.1: The earlier presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Éd. Cambridge University Press, pp. 403 à 486.
- IRWIN, T.H. (1977) « Plato's heracliteanism » in *The Philosophical Quarterly*, (27), pp.1 à 13.
- JEANNIÈRE, A. (1985) *Héraclite*, Paris, Éd. Aubier Montaigne, 127 pages.
- KESSIDI, F.K. (1973) *Les origines de la dialectique matérialiste (Héraclite)*, Moscou, Éd. du Progrès, trad. Piatigorski, 265 pages.
- KIRK, G.S. (1962) *The Cosmic fragments*, Cambridge University press, Cambridge, Éd. Cambridge University Press, 423 pages.
- KIRK, G.S. (1951B) « Natural change in Heraclitus », in *Mind*, (60), pp.35 à 42.
- KIRK, G.S. (1957) « Logos, harmonie, lutte, dieu et feu dans Héraclite », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (147), pp. 289 à 299.
- KIRK, G.S. (1960) « Popper on Science and the Presocratics », in *Mind*, (69), pp. 318 à 339.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., ET SCHOFIELD, M. (1983) *The Presocratic philosophers*, Cambridge, Éd. Cambridge university press, pp. 181 à 212.
- LAHAYE, R. (1966) *La philosophie ionienne: L'école de Milet: Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite*, Paris, Éd. Du Cèdre, 159 pages.
- LAROCQUE, M. ET ROWELL, V. (1996) *Philosophie, raison, vérité, connaissance*, Laval, Éd. Études vivantes, 246 pages.
- LALLOT, J. (1971A) « Une invective philosophique » in *Revue des études anciennes*, (73), pp.15 à 23.

- LALLOT, J. (1971B) « La source de gloire » in *Revue des études grecques*, (84), pp.281 à 288.
- LLOYD, G.E.R (1966) *Polarity and analogy, two types of argumentation in early greek thought*, Cambridge, Éd. Cambridge university press, pp. 94 à 102.
- MACKENZIE, M.M. (1988) « Heraclitus and the art of paradox », in *Oxford studies in ancient philosophy*, (6), pp. 1 à 37.
- MOYAL, G.J.D (1988) « Did Plato misunderstand Heraclitus? » in *Revue des études anciennes*, (90), pp.89 à 98.
- MOYAL, G.J.D (1990) « Le rationalisme inexprimé d'Héraclite », in *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, pp.187 à 195
- MUNIER, R. (1989) « Le flux, le figé, l'apparaître » in *La nouvelle revue française*, mai, pp.14 à 30.
- NIETZSCHE, F. (1938) *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Éd. Gallimard, trad. Bianquis, 178 pages.
- O'BRIEN, D. (1990) « Héraclite et l'unité des opposés » in *Revue de métaphysique et de morale*, (95), pp.147 à 171.
- POPPER, K. (1963) *Conjectures and refutations, the growth of scientific knowledge*, Londres, Éd. Routledge and Kegan Paul, 412 pages.
- RABINOWITZ, W. GERSON ET MATSON, W.I. (1956) « Heraclitus as a cosmologist » in *The Review of Metaphysics*, (37), pp.244 à 257
- RAMNOUX, C. (1998) « Héraclite » in *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Éd. Encyclopedia Universalis et Albin Michel, pp.703-706.
- RAMNOUX, C. (1969) « Héraclite » in *Histoire de la philosophie*, vol.1, Paris, Gallimard, pp.418 À 422.
- RAMNOUX, C. (1968) *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Les Belles Lettres, 465 pages.

- RENAUD, A. (1976) « Nature aime se cacher », in *Revue de métaphysique et de morale*, (81), pp.62 à 112.
- REVEL, J-F. (1968) *Histoire de la philosophie occidentale, penseurs grecs et latins*, Paris, Éd. Stock, 413 pages.
- RIVAUD, A. (1948) *Histoire de la philosophie, tome 1, des origines à la scholastique*, Paris, Éd. PUF, pp. 51 à 57.
- RIVAUD, A. (1906) *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'a Théophraste*, Paris, Éd. Félix Alcan, 488 pages.
- RIVAUD, A. (1953) *Les courants de la pensée antique*, Paris, Éd. Armand Colin, pp.31 à 34.
- ROBIN, L. (1948) *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, Éd. Albin Michel, pp.86 à 94.
- ROBRIEUX, J.-J. (1993) *Éléments de rhétorique et d'argumentation*, Paris, Éd. Dunod, 225 pages.
- ROMEYER-DHERBEY, G. (1970) « Le discours et le contraire : notes sur le débat entre Aristote et Héraclite au livre *gamma* de la *Métaphysique* » in *Les études philosophiques*, pp. 475 à 497
- ROUSSEAU, P. (1970) « Les vrais termes de l'antithèse » in *Revue des études grecques*, (83), pp.283 à 300.
- ROUSSEL, M. (1990) « Rationalité et vocabulaire mystique » in *La naissance de la raison en Grèce*, Paris, PUF, pp.153 à 233.
- THILLET, P. (1987) « Un nouvel Héraclite » in *Revue des études grecques*, (475-476), pp.449 à 457.
- TRIFIATIS, D. (1981) *La pensée d'Héraclite à la lumière du fragment b102*, Montréal, Université de Montréal, 253 pages.
- VIANO, C., (1989) « Héraclite dans la doxographie d'Aristote » in *Les études classiques*, (57), pp.193 à 207.

VOILQUIN, J. (1964)

Les penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos, Paris, Garnier-Flammarion, pp.71 à 81.

WISMANN, H. (1970)

« Le fleuve d'Héraclite » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (160), pp.5 à 14.