

HERACLITE ET LE CYCEON*

Fabien Crépet (Paul Valéry, Master II)

I

Lorsque l'on tente de déterminer la place d'Héraclite (env. 540-480 av.) d'Ephèse dans le scénario de la naissance de la philosophie, inmanquablement de nombreuses difficultés surgissent. En effet, alors que, depuis l'Antiquité, les filiations entre philosophes [*diadochè*] sont assez fermement établies et reconnues comme par exemple entre Thalès et Anaximandre, Parménide et Zénon, ou Socrate et Platon, Héraclite est un « isolé » [σποράδην], et cela malgré le fait qu'on le rattache couramment à la branche ionienne¹, dont Thalès est à l'origine, par opposition à la branche italique de Pythagore. A cette place originale se superpose un caractère d'autodidacte, voire de présomptueux, car il ne se revendiquait d'aucun maître, ni disciples² et s'exprimait de façon « obscure », ce qui lui valu ce surnom [Σκοτεινός] dont atteste toute la tradition. De plus, comme c'est le cas chez les autres Présocratiques, sa pensée ne nous est connue que par une centaine de fragments transmis de façon aléatoire, grâce à de multiples citateurs de tous les courants philosophiques et de toutes les périodes, de Platon aux Pères de L'Eglise, en passant par les Stoïciens, sans parler des nombreux textes d'imitation et autres textes considérés comme apocryphes, qui témoignent de fortes résurgences héraclitéennes (traités hippocratiques et lettres du pseudo-Héraclite, d'ailleurs souvent peu exploités).

C'est à partir de ces courants herméneutiques qu'au moins trois grands philosophes ont voulu faire ressurgir Héraclite et nous éclairer sur le vaste moment qui prélude à la naissance de la philosophie. Tout d'abord, Hegel pensait qu'Héraclite, postérieur à Parménide, avait prôné le non-être contre l'être de l'Eléate et faisait d'Héraclite son grand précurseur en s'exclamant : « *Il n'est pas d'Héraclite une seule formule que je n'aie reprise dans ma logique* »³. Par la suite, si Hegel a eu une influence majeure sur l'essor des études présocratiques, et sur l'image d'Héraclite comme précurseur de la pensée logique et de la

* Je remercie vivement M. Périllié pour ses corrections et ses commentaires avisés.

¹ En effet, il partage avec eux l'idée d'un élément physique, à l'origine de toute chose, *l'archè* : le feu. Alors que pour Thalès, c'était l'eau, pour Anaximandre l'illimité et pour Anaximène l'air. C'est ce que montrent les spécialistes comme Kirk et Raven (*Les philosophes présocratiques*, Cambridge, University, 1995, Trad. de l'anglais H-A. de Weck sous la direction de D. J.O'Meara). L. Coulabaritis (*Aux origines de la philosophie européenne*, de Boeck, 1992) établit aussi un lien fort entre Anaximandre et Héraclite par le biais de la conception du Temps. Déjà, Nietzsche, dans ses leçons sur les présocratiques (*Les philosophes préplatoniciens*, l'Éclat, 1994.), insiste largement sur le rapport entre Anaximandre et Héraclite. Enfin, son appréhension de la *phusis* est également très proche de la démarche des Ioniens. Cela mérite d'être signalé, dans la mesure où dans ces pages nous ne nous sommes pas attachés particulièrement à montrer les connivences d'Héraclite avec les Ioniens. Néanmoins, nous partageons l'idée de ces spécialistes, selon laquelle il faut le rattacher à ce courant.

² Selon D. Laërce dans le Liv. IX. Mais aussi Platon dans *Théétète* (179 d7-e 3). Par ailleurs, il aurait déposé son livre dans le temple d'Artémis : « Il le déposa sans le temple d'Artémis, après s'être appliqué, selon certains, à l'écrire en un style plutôt obscur, pour que n'y eussent accès que ceux qui en avaient la capacité, et de peur qu'un style commun ne le rendît facile à dédaigner. » D. Laërce, *vies et doctrines des philosophes illustres*, liv. IX, 6, trad. J.Brunschwig, la Pochothèque, 1999, p.1050.

³ Cité par D. Saintillan, « Hegel et Héraclite » dans *Hegel et la pensée grecque*, PUF, 1987, p. 28.

raison savante, cette image s'est estompée. Et c'est surtout à l'époque de Nietzsche que les études sur les Présocratiques et Héraclite se sont multipliées. Aux antipodes de la raison hégélienne, Nietzsche faisait aussi d'Héraclite son précurseur, en prônant l'intuition géniale de ce philosophe, à savoir la vision esthétique et tragique du perpétuel jeu du monde. Si Hegel décelait dans Héraclite, sa propre vision de la dialectique historique, Nietzsche y voyait une représentation tragique et artistique basée sur l'acceptation du caractère de jeu du monde. S'il est vrai, que Nietzsche était mû par un romantisme exacerbé lorsqu'il parlait des Grecs, il n'en reste pas moins que sa vision des philosophes préplatoniciens a mis en exergue un certain nombre d'aspects importants : mystique grecque, importance de Dionysos et Apollon, lien à l'art capital, qui ont donné également un formidable essor aux études antiques. Dans le même temps, les savants philologues d'Allemagne souvent conduits par un hégélianisme ou un positivisme latents, ont édités les principaux textes relatifs à la pensée présocratique, en particulier les *Vorsokratiker* de Diels et Kranz, offrant ainsi aux chercheurs une base de données essentielles, dont on se sert toujours aujourd'hui comme en témoigne la numérotation des fragments basés sur cette édition. Enfin, plus près de nous, c'est Heidegger, qui a tenté de renouveler notre vision des Présocratiques, par le concept d'oubli de l'Être, Héraclite étant le précurseur de l'ontologie naissante, et pour Heidegger, peut-être le seul à avoir véritablement rencontré l'Être dans la clairière de l'étant. En parallèle et en combinaison avec ces grandes interprétations philosophiques, les philologues et commentateurs n'ont eu de cesse de poursuivre les études sur les premiers penseurs, plaquant souvent leurs propres préjugés sur le mouvement de la philosophie naissante.

Ainsi, selon les différentes époques, les différents climats, Héraclite (comme d'ailleurs plus généralement tous les Présocratiques) s'est vu considéré soit comme un savant en puissance dont la méditation balbutiante sur la nature préfigure la science moderne, soit comme un penseur accompli, dont la vision du monde nous échappe à jamais. En somme, tantôt les penseurs antiques se sont vu relégués au niveau de précurseurs trop archaïques, tantôt ils ont semblés surgir comme l'apothéose de la philosophie, un état à jamais perdu. Mais, plus proche de nous, et dans un climat moins passionné, de nombreuses études, en premier lieu celle de J.-P. Vernant⁴, nous éclairent sur le vaste moment de la naissance de la philosophie. Si, pendant longtemps, on a cru qu'il y avait passage du mythe au *logos*, le mythe étant la forme principale de la pensée présocratique, et le *logos* l'avènement de la raison platonicienne, dans une vue toute génétique, confinant les penseurs antiques dans un clair-obscur d'enfants de la pensée, il est aujourd'hui très clair que il y a eu passage d'un *logos* à un autre *logos*⁵. Le mythe étant d'ailleurs rien d'autre qu'un *muthos-logos*, (et Platon emploie parfois indifféremment les deux mots), c'est dire que le problème de la naissance de la philosophie n'est pas aussi simple et ne se laisse pas facilement encadrer dans des schémas commodes. Dès lors, les « révélations » que nous propose J.-P. Venant, ne sont pas sans conséquence sur la place et le rôle d'Héraclite, lui qui a érigé le *logos* comme objet ultime de la sagesse, et dont la pensée se superpose complètement à ce terme, plus encore que toute la philosophie antique qui n'aura de cesse de se le disputer. A côté de cette place majeure qui échoue à Héraclite en raison de cette perspective, une autre ambiguïté semble avoir été levée, en partie à cause des analyses de Heidegger. Les Présocratiques, ne sont pas tant les penseurs de l'Être, que les penseurs de l'Un et du Multiple, et par là leur Logos n'est pas tant arc-bouté vers l'Être que vers la résolution du problème de l'unité et de la multiplicité, du stable et du devenir⁶. Il est vrai que le passage de cette question à celle de l'Être est complexe et subtil, et

⁴ *Mythe et pensée chez les Grecs*, la Découverte, 1990.

⁵ L. Couloubaristis, *op. cit.*, p. 29, « 3.1, Une thèse erronée. »

⁶ Après avoir rappelé la distorsion philologique que fait subir Heidegger au terme *eonta*, ne signifiant pas *étants* chez les présocratiques mais plutôt : « choses qui sont dans le présent. », L. Couloubaristis (*op. cit.* p. 42) écrit : « Enfin, attribuer aux philosophes ioniens, comme on le fait habituellement, une thématization de l'expression

Platon qui, dans ce paysage, se fait l'initiateur et le synthétiseur de cette double question ne facilite pas une vue limpide sur ces interrogations. Par là, se laisse encore dévoiler l'importance d'Héraclite dont l'interrogation majeure sur la *phusis*, l'a porté à la résolution par le Logos du problème de l'un et du multiple.

Ainsi, cette double perspective : passage d'un *logos* à un autre, et interrogation fondamentale sur l'Un et le Multiple, plutôt que sur l'Être, confère à Héraclite un rôle, un statut primordial pour la compréhension du mouvement originaire de la philosophie. C'est dans cette perspective difficile que les pages qui suivent veulent s'inscrire. Pour autant, il ne s'agira pas pour nous de répondre complètement à la question du rôle d'Héraclite dans l'émergence de la philosophie, ni de donner une vue exhaustive de ce que pouvait être son *logos*, mais nous tenterons plutôt de nous attacher, par le truchement d'une histoire (la leçon silencieuse du cycéon appartenant à la tradition héraclitéenne), à faire jaillir deux aspects saillants de sa pensée : d'une part son versant politique, comme les textes nous invitent à le faire, mais aussi son versant religieux (mystérique), qui semble ressurgir à travers les anecdotes relatives au cycéon. Ces deux versants, nous ne prétendons pas les exposer complètement, mais nous tenterons de retrouver derrière le caractère légendaire de ces textes, une image d'Héraclite. Pour approcher la question très controversée de la place et du rôle d'Héraclite dans le courant Présocratique⁷, nous examinerons celles-ci : Quel est le rapport d'Héraclite à la politique et à la religion à travers l'histoire du cycéon ? Qu'est ce que cette histoire nous révèle sur le penseur sibyllin⁸ ?

II

Pour tenter de résoudre ces questions, ou tout du moins de s'en approcher le plus possible, nous nous proposons d'examiner et de partir d'une 'historiette', rapportée par deux témoignages, et qui semble, à première vue, bien plus appartenir à la légende qu'à la réalité. Mais elles ne sont pas sans susciter des rapports vis-à-vis de fragments jugés authentiques, et qui véhiculent une image d'Héraclite qui nous incombe de sonder.

'Être', est un coup de force qui dissimule le fait qu'ils se préoccupent moins de l'Être que de l'un et du multiple ; autrement dit, loin d'être vraiment les créateurs de l'Être (ontologie), ces philosophes semblent être plutôt les pionniers de l'étude de l'Un dans son rapport à la multiplicité des choses qui deviennent (hénologie). »

⁷ Est-il a-religieux, précurseur scientiste du matérialisme et initiateur d'une ontologie naissante (Heidegger), ce qui le rapprocherait de Parménide d'Elée (Platon) ? Ou un penseur mystique, pénétré d'influences diverses (égyptiennes, babyloniennes, iraniennes, comme le suggère C. Ramnoux), et critiquant de façon acerbe la religion des grecs (ce sur quoi insiste D. Babut), ce qui le rapprocherait de Xénophane de Colophon ? Ou encore un réformateur religieux, ce qui le rapprocherait de Pythagore et de sa secte ? Ou bien tout autre chose ?

⁸ Fr. 92 : « La Sybille, ni souriante, ni fardée, ni parfumée, de sa bouche délirante se faisant entendre, franchit mille ans par sa voix, grâce au dieu. » Ζίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἑτέων ἐζικνέεται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 6. Trad. Conche. Ou « Mais la Sybille, en proférant par sa bouche folle des choses sans sourire, ni ornements, ni fard, pénètre mille ans avec sa voix, à travers le dieu. » Trad. Colli, *La sagesse Grecque III, Héraclite*, traduit de l'italien par P. Farazzi. Edit. de l'Eclat, Paris, 1992.

Fr. 93 : « Le maître dont l'oracle est celui de Delphes ne dit ni ne cache mais donne des signes. » ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 21. Trad. Conche, *Héraclite fragments*, PUF, 1986. Ou Trad. Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde*, Montaigne-Aubier, 1959. : « Le roi dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas, il indique. »

Le premier de ces textes est celui de Thémistius, dans *de la vertu*, il raconte l'histoire suivante :

Les Ephésiens étaient habitués au luxe et au plaisir, mais quand on leur déclara la guerre, leur ville fut encerclée et assiégée par les Perses. Cela ne les empêcha pas de continuer à se divertir selon leur habitude. Mais les vivres viennent à manquer dans la ville. Et quand la faim se fit plus pressante, les habitants se réunirent pour délibérer afin de savoir ce qu'il convenait de faire pour que la nourriture ne fût pas défaut ; mais personne n'osa leur conseiller de mettre frein à leur vie facile. Comme ils étaient tous rassemblés à ce propos, un Homme du nom d'Héraclite prit un gruau d'orge, le mélangea avec de l'eau, et, assis par terre, le mangea. Ce fût une leçon silencieuse pour tout le monde. L'Histoire dit que les Ephésiens comprirent aussitôt la leçon et qu'ils n'en avaient pas besoin d'autre ; ils s'en allèrent convaincus d'avoir à réduire leur vie luxueuse, pour que la nourriture ne vînt pas à manquer. Quand leurs ennemis surent que les Ephésiens avaient appris à vivre modérément et qu'ils prenaient leur repas comme le leur avait conseillé Héraclite, ils levèrent le siège et, bien qu'ils eussent été victorieux par les armes, ils levèrent le camp face à l'orge (*Kykéon*) d'Héraclite. (Trad. J.-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, 1991, p. 54).

Plutarque rapporte également cette histoire, avec quelques variantes dans *Du trop parler* :

« Ceux qui parviennent à exprimer ce qu'il faut par geste symbolique et sans user de la parole, ne sont-ils pas loués et admirés particulièrement ? Ainsi, Héraclite, priés par ses concitoyens de faire une proposition pour ramener la concorde, monta à la tribune, prit une coupe d'eau froide, y jeta de la farine d'orge, remua le mélange avec un brin de menthe, le but et s'en alla. Par là il leur fit voir que se contenter de ce que le hasard offre et savoir se passer du luxe maintient les cités dans la paix et la concorde ». (Trad. J.-P. Dumont, p.54)

Observons donc les différences et affinités entre ces deux textes. Tout d'abord, le texte de Thémistius est plus long et détaillé que celui de Plutarque. En effet, Thémistius le situe dans un contexte historique précis : les Ephésiens sont assiégés par les Perses ; chez Plutarque cet aspect est éludé au profit d'une exemplification de l'admiration portée aux gestes symboliques et à la parole 'lapidaire', brève. L'histoire d'Héraclite surgit chez Plutarque comme modèle d'expression symbolique, digne d'admiration. Par contre, si la guerre contre les Perses⁹ n'est pas mentionnée chez Plutarque, Héraclite 'est prié' très précisément de ramener la concorde, ce qui suggère toutefois un contexte polémique, de guerre ou de conflit interne.

Chez Thémistius, Héraclite n'est pas 'encouragé' par ses concitoyens, mais il surgit lors de la réunion commune et donne « sa leçon silencieuse ». Thémistius accentue largement le comportement inconstant des Ephésiens, qui continuent à se divertir alors que la guerre est à leurs portes. Et Héraclite surgit à ce moment là, lorsque les hommes se retrouvent dans l'embarras à cause de leurs comportements. Chez Plutarque, Héraclite est invité à prendre la parole, à donner sa leçon, ce qui suggère d'ailleurs qu'il était déjà reconnu des Ephésiens comme un homme important, à même de les conseiller. Alors, que chez Thémistius, la leçon d'Héraclite, qui est dans les deux cas sensiblement comprises de la même façon, mais présentée différemment, relève de l'audace d'Héraclite. Précisément Héraclite est celui *qui ose* mettre les Ephésiens devant leur inconstance. Thémistius accentue par là le caractère

⁹ Par ailleurs, selon Diogène Laërce (liv. IX, 13) et Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, 65) : « Héraclite, fils de Blyson, convainquit le tyran Mélancomas de quitter le pouvoir. Lui-même méprisa l'invitation du roi Darius de se rendre en Perse ». Héraclite aurait donc bien méprisé le roi des Perses, comme en témoigne les lettres du pseudo-Héraclite, cité par Diogène (p.1056). Notons aussi qu'historiquement, Darius fût roi de 522-486 av. Il reconstitua l'empire de Cyrus, conquit le Pendjab à l'est et, à l'ouest, la Thrace et la Macédoine, mais fut vaincu par les Grecs à Marathon (490 av.)

audacieux d'Héraclite, qui s'oppose aux habitants qui vivent dans le luxe. Il est celui qui prend le risque et rend évident par l'acte, ce que tout le monde pense tout bas. La mise en scène de Thémistius suggère plutôt qu'il est l'homme du peuple, le sage plein de bon sens qui surgit du regroupement, dans la délibération bloquée, par le fait que personne n'ose dire ce qui est. Alors que, chez Plutarque, on pourrait presque dire qu'il lui confère en filigrane d'emblée un caractère aristocratique, une charge politique, il est l'homme du conseil, de la politique et de la délibération, vers qui les gens se tournent lorsque tout va mal, il est le sage à qui ont fait appel, pour son savoir politique.

Mais dans les deux cas et c'est ce qui est important, c'est que Thémistius et Plutarque voient ici la même leçon. D'abord, qu'Héraclite soit prié de prendre la 'parole' (ce qu'il ne fait pas du reste) ou qu'il ose le faire, il le fait d'une façon silencieuse, sans parole justement, mais en agissant. Il est l'homme pratique qui sait se contenter de peu. Plutarque parle d'un geste symbolique : « la leçon silencieuse », et c'est exactement ce sens que comprend Thémistius, les deux, par ailleurs, accentuant différemment la réussite de cette leçon.

Observons, maintenant plus précisément en quoi consiste ce geste. Que fait Héraclite ? Pour Thémistius, dont l'acte d'Héraclite surgit dans l'audace, il « prit un gruau d'orge, le mélangea avec de l'eau, et, assis par terre, le mangea ». Pour Plutarque, pour qui l'acte d'Héraclite advient après une requête politique de rétablir la concorde (*l'omologia*), il « monta à la tribune, prit une coupe d'eau froide, y jeta de la farine d'orge, remua le mélange avec un brin de menthe, le but et s'en alla ». On voit que l'acte est sensiblement le même mais pas complètement. Dans les deux cas, Héraclite prépare un repas, une mixture, ce qu'on appelle généralement un cycéon et le remue. Dans les deux cas, la mixture est remuée, mélangée, c'est d'ailleurs de ce mélange que le cycéon tire son nom : « Les Grecs appellent de ce nom une mixture formée par l'association d'un aliment solide, le gruau d'orge, avec un liquide : son nom vient de ce qu'il faut remuer (*κυκᾶν*) le mélange avant de l'absorber pour éviter la formation d'un dépôt des matières solides »¹⁰. Que, dans nos deux textes, la boisson soit mélangée et qu'il s'agisse donc d'un cycéon, cela ne fait aucun doute, puisque tous deux insistent sur le fait qu'Héraclite mélange la boisson composée principalement de gruau d'orge et d'eau. Or le Cycéon de Thémistius est seulement composé de deux éléments : un gruau d'orge et de l'eau. C'est le cycéon de type rustique que définit A. Delatte dans son ouvrage : « Le gruau préparé à l'eau est un signe de frugalité et même de pauvreté »¹¹. Le second, celui de Plutarque, est composé de trois éléments : de l'eau froide, de la farine d'orge, et d'un brin de menthe, selon la traduction de J.-P. Dumont. Il s'agissait sans doute d'une plante aromatique, du type peut-être du « pouliot » (*γλήχων*), plante odorante assimilable à la menthe¹². Cette différence de recette est importante, car le cycéon au pouliot est la boisson rituelle absorbée par les mystes (initié ou futur initié), lors des cérémonies à mystères, comme à Eleusis ou à Déméter. C'est ce qui ressort, entre autres, des analyses de A. Delatte, qui cite l'anecdote qui nous occupe dans le vaste panorama qu'il dresse des différents textes médicaux et religieux, ayant trait aussi bien à la composition qu'au sens mystique de cette boisson. Retenons, ici, que le caractère frugal de la boisson est ce qui caractérise le cycéon d'Héraclite dans ces deux textes. Après avoir cité *l'Hymne Homérique à Déméter*¹³, il conclut : « Nous

¹⁰ A. Delatte, *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Les belles lettres, 1955. p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Ibid.*, p. 27 : « le pouliot est une plante forte odorante du genre menthe, dont on se servait, de façon économique, pour aromatiser le mélange naturellement insipide du cycéon. » précise A. Delatte en relatant nos anecdotes.

¹³ Voici une version résumée du mythe de Déméter, qui sert de base aux rites des mystères : « Il s'agit d'abord du rapt de Corée, la fille de Déméter, enlevée par Hadès alors qu'elle cueillait des fleurs, « des roses, des crocus et de belles violettes...des iris, des jacinthes et aussi le narcisse. » La déesse alertée par les cris de sa fille, s'élance à sa recherche. Ni Hécate, ni le Soleil ne peuvent la renseigner. Elle arrive alors à Eleusis et, désespérée, s'arrête auprès du « Puits des vierges » et prend les traits d'une vieille femme. Elle est consolée par les filles du

retrouvons, ici le cycéon préparé à l'eau et assaisonné de pouliot que nous avons signalé chez Aristophane, chez les botanistes et dans la légende d'Héraclite. En raison de ce que nous avons dit plus haut et pour un autre motif que nous invoquerons plus loin, il est infiniment probable que telle était la composition du cycéon absorbé par les mystes »¹⁴. Avant d'aller plus loin, sur cette mixture archaïque, observons les conséquences de l'action.

Tout d'abord, dans les deux cas, Héraclite absorbe la boisson après l'avoir préparée. Pour Plutarque, Héraclite quitte la scène juste après avoir fait sa démonstration. Il part seul, sans doute, comme par un geste de mépris, lui que l'on reconnaissait orgueilleux et misanthrope. Selon l'histoire de Thémistius, tout le monde comprend la leçon, et ce sont les Ephésiens qui se dispersent, ensuite peu à peu. Chez Thémistius le geste est compris ; d'emblée, les Ephésiens en tirent la leçon subitement : ils savent qu'ils doivent abandonner leur vie luxueuse. Bien plus, selon la source de Thémistius (« l'histoire dit », preuve d'ailleurs qu'il s'agit d'une anecdote courante), le geste d'Héraclite fait forte impression sur l'ennemi : les Perses. Les conséquences et effets en sont même fulgurants : averti de l'acte d'Héraclite et de son exhortation à la modération, les Perses lèvent le camp ! La chute de l'histoire est présentée, semble-t-il, sous un mode métaphorique : les Perses fuient devant l'orge d'Héraclite. Mais, ce qui est intéressant dans la description de Thémistius, c'est justement la portée symbolique qu'il attribue, au geste silencieux, à l'orge, le cycéon qui semble, au-delà de l'audace d'Héraclite, faire fuir les Perses. L'effet est complètement magique. Du coup, l'histoire de Thémistius en conclut que, malgré leur défaite par les armes, les Ephésiens avaient vaincus par l'orge d'Héraclite, symbole de sa sagesse. On peut penser que cette histoire, en particulier la deuxième partie dans son versant romancé, participe d'une littérature qui visait à reconforter les gens de leur déshonneur dans leur bataille perdue, sur un mode humoristique, cherchant aussi à accentuer le caractère politique du sage, à susciter l'enthousiasme par la réussite démesurée de son action.

La version plus concise de Plutarque ne nous indique pas que la leçon a été comprise, alors que Thémistius y insiste. C'est la différence essentielle. Si le geste d'Héraclite est interprété aussi comme une leçon de modération : « il fit voir que se contenter de ce que le hasard offre et savoir se passer du luxe maintient les cités dans la paix et la concorde », Plutarque n'est pas certain de la réussite effective de la leçon d'Héraclite, et cette histoire illustre plutôt la force du symbole et de l'économie de mot. Du coup, la leçon n'a pas autant le goût pratique que celle de Thémistius, mais elle reste nettement politique, et insiste aussi sur le caractère frugal et ascétique de la leçon : « Se contenter du hasard et refuser le luxe »¹⁵, telle est la recette d'Héraclite, selon Plutarque. Cette recette est également celle d'une bonne politique car elle préserve la meilleure entente entre les hommes.

En raison de ces considérations, la version de Plutarque apparaît donc plus probante, en accord avec les fragments 1 et 50, où Héraclite reproche aux hommes de ne pas l'entendre, ni lui, ni le *Logos* :

roi et accepte d'être recueillie au palais où elle ne prend pour nourriture que la « Mixture » [κυκεών, Cycéon], « mélange de farine, d'eau et de tendre pouliot ». On lui confie le jeune Démophon, fils du roi, et elle exerce sur lui toutes sortes de pratiques magiques pour le rendre immortel. L'effroi de la mère empêchant la déesse d'aboutir et, révélant sa divinité, Déméter demande la construction d'un sanctuaire où elle se réfugie, toujours désespérée, menaçant de priver l'humanité de ses productions. Zeus intervient alors et obtint d'Hadès qu'il laisse repartir Perséphone. Celui-ci accepte mais lui fait manger un pépin de grenade. Déméter retrouve donc sa fille et c'est la joie des retrouvailles, ternie cependant par l'idée qu'ayant mangé une nourriture du monde souterrain, Perséphone devra y retourner un tiers de l'année. « la vaste terre se chargea de feuilles et de fleurs » la déesse va enseigner « les beaux rites qu'il est impossible de transgresser, de pénétrer ni de divulguer ». M.-L. Freyburger-Galland, *Sectes religieuses en Grèce*, Les belles lettres, 2006, p. 32.

¹⁴ *Ibid.* p. 31.

¹⁵ C'est une bonne définition du sage stoïcien également !

« Quant à ce logos qui est éternellement, les hommes sont éternellement incapable de le comprendre, aussi bien avant d'en avoir entendu parler, qu'après en avoir entendu parler pour la première fois. »¹⁶(fr. 1, trad. Pradeau, version abrégée) et : « A l'écoute, non de moi-même, mais du Logos, il est sage de reconnaître que tout est un » (fr. 50, trad. Jeannière)¹⁷.

Dès lors, la version de Thémistius, apparaît en trop gros désaccord avec les fragments, donc improbable. Elle semble relever d'une caricature, prenant le contre-pied de la véritable histoire, à savoir qu'Héraclite n'était pas entendu. La version de Plutarque s'avère donc plus convaincante.

III

Ainsi, même si ces anecdotes relatent la même histoire, plusieurs subtilités apparaissent : dans la recette même du cycéon et également dans les conséquences du geste. Héraclite étant entendu et compris chez Thémistius, et dans la version plus réservée de Plutarque, seulement digne de louange pour son geste symbolique et silencieux. Ces subtilités, les commentateurs ne les prennent généralement pas en compte, considérant plutôt que ces deux textes découlent directement du Fragment 125, de Théophraste, disciple d'Aristote et chef de l'école péripatéticienne, intitulé *Du vertige* :

« Même le cycéon (κυκεών) se désagrège, s'il n'est pas agité (κινούμενος.) »¹⁸

Examinons donc d'abord en quoi ce fragment jugé authentique passe pour être la source des histoires de Plutarque et Thémistius. Tout d'abord, la filiation avérée entre Aristote et Théophraste, laisse suggérer ce qui peut apparaître comme l'héritage aristotélicien de l'image d'Héraclite. Théophraste passe pour avoir tenté une analyse psychologique d'Héraclite¹⁹, en insistant sur le rôle de la bile noire, comme cause du génie de certains hommes. Cette interprétation de Théophraste relève sans doute du *Problème XXX*²⁰, qui traite des hommes de génie et de la mélancolie, et est généralement attribué à Aristote. Nos deux histoires, donc, hériteraient de cette tradition d'interprétation psychique et physiologique de la nature d'Héraclite, à partir d'une mise en exergue du rôle de la bile noire dans la mélancolie, par Aristote, relayée par la tentative d'analyse psychologique de Théophraste. Ce qui est un excellent argument pour considérer que l'image d'Héraclite véhiculée dans les anecdotes relève en fait de la conception aristotélicienne.

Un second argument en faveur d'un héritage aristotélicien réside dans le caractère « silencieux » de l'acte d'Héraclite. En effet, Aristote nous rapporte une anecdote à propos de

¹⁶ Fr. 1 : Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ'έόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούθαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροισιν εἰκάσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτέων ὁκοίων ἐγὼ Διηγέμαι κατὰ Φύθην διαιρέων ἕκαστον καὶ Φράζων ὅπως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόθα ἐγερθέντες ποιῶσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοιτες ἐπιλανθάνονται.

Hippolyte, *Réfutation de toute les hérésies*, IX, 9,1 ; Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 132

¹⁷ Fr. 50 : Οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σθφόν ἐστιν ἔν πάντα εἶναι.

Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 9, 1

¹⁸ Fr. 125. Trad. Colli : καὶ ὁ κυκεών διίσταται [μὴ] κινούμενος.

¹⁹ Diogène Laërce : « Théophraste attribue à une disposition mélancolique le fait qu'il a laissé certaines parties de son livre à moitié achevées, et d'autres qui font l'objet de réécritures ; » (*Vies*, 6, *op. cit.*, p. 1051). Cette traduction pose des difficultés à J. Brunschwig, il en conclut néanmoins qu'il faut comprendre : « tantôt Héraclite a renoncé à parfaire son texte, tantôt il a laissé subsister plusieurs versions. »

²⁰ Attribué à Aristote, *L'homme de génie et la Mélancolie*, *Problème XXX*, trad. présentation et notes de J. Pigeaud, Petite bibliothèque, 1988.

Cratyle l'Héraclitéen, auquel Platon a consacré un ouvrage. On sait que Cratyle soutenait la théorie du flux universel, du mouvement perpétuel. On sait aussi qu'il était avare de mot, par le dialogue même de Platon, et qu'il soutenait une thèse naturaliste des noms, à savoir que chaque mot est en rapport direct avec ce qui l'exprime²¹. Le portrait de Cratyle dressé par Platon est en fait largement repris et caricaturé par Aristote. Celui-ci nous rapporte à propos de Cratyle qu'il « croyait qu'il ne faut rien dire, et bougeait seulement le doigt »²². Le silence de Cratyle est devenu légendaire dans l'antiquité, depuis cette fameuse anecdote. La réduction au silence s'est alors diffusée comme un caractère proprement héraclitéen, comme en témoigne l'accentuation de cet aspect dans nos deux anecdotes : « la leçon silencieuse ». Néanmoins, Aristote use de prudence lorsqu'il traite d'Héraclite, comme le souligne B. Cassin²³, en citant à l'appui *Métaphysique*, Γ, 3, 1005 b23-26 : « il est impossible que qui que ce soit soutienne que le même est et n'est pas, comme certains pensent qu'Héraclite le dit ; car il n'est pas nécessaire que ce que quelqu'un dit, il le soutienne aussi ». Cette remarque montre qu'Aristote était franchement sensibilisé à la distance entre Cratyle et Héraclite, le premier n'étant en fait que le disciple le plus extrême du second²⁴. De plus, il faut considérer que, depuis le dialogue de Platon, Cratyle a été rejeté du côté de Protagoras et des sophistes, et c'est d'ailleurs cet aspect que met en exergue B. Cassin. Le silence de Cratyle, comme le bavardage des sophistes, est insoutenable pour la philosophie que prônent Platon et Aristote. Socrate dit à Cratyle à la fin du dialogue : « Va au champs ! D'ailleurs Hermogène t'y accompagnera » (440 e). Pour B. Cassin, cela signifie qu'avec le Logos : « il ne s'agit pas seulement d'émettre ou d'écouter des sons, mais de dire quelque chose et de connaître, si le langage doit dire ce qui est, que ce soit par nature ou par convention, pour Socrate comme pour le Cratyle conséquent d'Aristote, la position héraclitéenne est insoutenable c'est-à-dire muette : vacance philosophique, loin de l'agora, dans le vide de la campagne »²⁵. L'interprétation de B. Cassin conduit à reconnaître qu'en un sens, dans son rapport à la sophistique, le Cratyle de Platon est déjà aristotélien, de sorte que sa conclusion vient opposer une jeunesse cratyléenne de Platon, c'est-à-dire la croyance en la possibilité d'une adéquation entre le mot et la chose selon une justesse parfaite, à un âge aristotélien qui impose « un non moins idéaliste silence ». Dès lors, si le silence de Cratyle relève de la sophistique c'est « qu'il y a deux façons symétriques et liées de se passer de l'être : soutenir jusqu'au silence ou jusqu'au bruit que le langage, c'est l'être »²⁶.

Que doit-t-on tirer de ces considérations ? Et bien il semble indéniablement que les deux anecdotes nous mettent sur la piste d'une antique vision d'Héraclite, dont la représentation passerait par la tradition du silence Cratyléen, mis en exergue par Aristote, qui accentue, tout en les modifiant, les analyses platoniciennes. Théophraste qui cite le fragment 125, se ferait le relayeur de la vision d'Aristote, qui échouerait dans nos deux anecdotes où le silence héraclitéen fait forte impression.

Or, ce qui ne manque pas d'étonner, c'est que si le silence de Cratyle est interprété par Platon et par Aristote, comme un acte absurde et sophistique ; il prend dans nos anecdotes un caractère nettement moins péjoratif, positif même, puisque la leçon silencieuse conduit les Ephésiens à abandonner le luxe. En particulier, chez Plutarque, où ce silence symbolique est

²¹ Cratyle prétend : « qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est naturellement approprié et que ce n'est pas un nom que certains hommes lui ont attribué par convention, en lui appliquant tel ou tel son de leurs voix, mais que la nature a attribué aux noms un sens propre, qui est le même chez les Grecs et chez les barbares. » Platon, *Cratyle*, (384 a). Par ailleurs, on ne sait pas vraiment si cette thèse était soutenue par Héraclite.

²² B. Cassin, analyse ce geste dans « le doigt de Cratyle » *Revue de philosophie ancienne*, n. 1, 1987, p.139.

²³ *Ibid.* p. 140.

²⁴ *Ibid.* p. 141 : « Ainsi le jugement aristotélien, s'il met en cause Héraclite, porte en fait sur Cratyle : Cratyle, représentant l'opinion la plus extrême, serait plus héraclitéen qu'Héraclite. »

²⁵ *Ibid.* p.145.

²⁶ *Ibid.* p.150.

précisément mis en exergue par la question qui guide la citation : s'exprimer peu, voire sans mot (l'histoire en montre l'exemple) est digne de louange. Dès lors, si Théophraste récupère sans doute une antique image de l'héraclitisme, fruit des considérations platoniciennes et aristotéliennes, en prenant un tour nettement plus stoïcien, la référence au silence n'est pas comprise dans nos anecdotes (surtout celle de Plutarque) comme un geste absurde de vacance philosophique, mais comme un acte admirable dont l'effet politique se fait directement ressentir. Il y a donc, dans ces anecdotes, comme un retour positif à l'héraclitisme, une valorisation (d'influence stoïcienne) du sage, ce qui s'explique par le fait que Théophraste et les Stoïciens ont récupérés à leur compte de nombreux éléments héraclitéens (en particulier « le feu » comme principe divin et « la mixture », le mélange des éléments dans le devenir), et Plutarque, le néo-platonicien, n'est pas non plus étranger à ces doctrines. Du coup, l'image du sage politique qui transparaît à travers ces deux anecdotes, relève sans doute bien plus du moule du sage stoïcien que de celui du sage archaïque. La notion de *Kairos*, du moment opportun, (et Héraclite surgit chez Thémistius « au moment où il faut ») étant également très stoïcienne.

Mais revenons au contexte du fragment 125. Contrairement à ce qu'on aurait pu penser Théophraste ne cite pas Héraclite dans le contexte d'une analyse physiologique, mais dans un contexte complexe, physique à propos des vertiges provoqués par la vision. Précisément, il explore cette question :

« [I] Pourquoi, que les yeux tournent en rond ou soient immobiles, éprouve-t-on la même sensation ? Car c'est absurde venant de causes contraires. [II] La raison du vertige [...] dû à l'attention et à la fixation est que le repos décompose les choses que le mouvement préserve [...] décomposées et séparées, les parties lourdes pèsent fort et produisent le vertige. Car les parties qui se meuvent par nature de tel mouvement particulier, se conservent aussi grâce à lui. Sinon comme le dit Héraclite « même la mixture se décompose quand elle n'est pas mue ». [VII] Or, comme nous l'avons dit, il faut qu'elles soient ensemble ».

Les difficultés liées à l'ensemble du texte qui circonscrit la citation sont nombreuses, et les traductions diffèrent assez largement. On peut comprendre le fragment comme suit : « *La mixture, comme le dit aussi Héraclite, si on ne l'agite pas s'arrête* »²⁷. Bollack et Wismann proposent : « *Et lui-même le cycéon, se défait quand on le tourne.* »²⁸, Pradeau²⁹ : « *le Cycéon aussi se décompose s'il n'est pas remué* ».

On le voit les différentes traductions diffèrent dans le texte grec entre l'acceptation ou pas de *καὶ* et *μή*. Remarquons tout d'abord que la citation vient s'inscrire dans une question oculaire et sur la nature des causes³⁰. L'exposé consiste à résoudre l'opposition paradoxale entre causes contraires, dans le domaine des impressions oculaires. Or, la démonstration consiste à reconnaître la nécessité du mouvement comme principe de conservation. C'est pour illustrer cette thèse qu'Héraclite est cité. Du coup, malgré les divergences de point de vue sur ce fragment, le consensus consiste à reconnaître ici, « dans le cycéon remué », que Héraclite est impliqué par sa conception de la théorie du flux universel, du changement continu, d'un état en un autre. Changement qui assure la pérennité du monde (fr. 30 et fr. 31), par le balancement incessant des contraires. La résolution des contraires, cette « absurdité », Théophraste la justifie par sa référence au cycéon d'Héraclite. Selon Pradeau, il faut rattacher

²⁷ Théophraste, *Citationes*, 5ab. Variante dans S.Mouraviev, *Heraclitea III.3. A Recensio. Le langage de l'obscur*, Academia Verlag, 1991, p. 161 : 17.

²⁸ J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Minuit, 1972, p. 340.

²⁹ J.-F. Pradeau, *Héraclite Fragments* [Citations et témoignages], GF, 2002, p. 236.

³⁰ Ce qui n'est pas sans rappeler un contexte aristotélien, puisque sa critique à l'égard d'Héraclite et des présocratiques relèvent d'une critique des causes, en particulier des éléments.

la phrase d'Héraclite aux fragments qui valorisent le changement, « *ceux qui établissent le caractère changeant de l'ensemble de la réalité. L'exemple du cycéon permettrait ainsi d'illustrer la thèse selon laquelle c'est en changeant et en étant « agitées » que les choses perdurent ou conservent une forme relative d'identité* »³¹. Cette interprétation semble être juste, et Pradeau l'inscrit d'ailleurs contre les commentateurs qui, à partir des anecdotes cités dans la partie I, ont insisté sur le caractère moraliste du geste d'Héraclite. Et il vrai qu'une telle image se laisse facilement déduire de nos anecdotes. Mais le caractère moraliste d'Héraclite ne semble pas s'imposer complètement, il est plutôt le fruit de préoccupation stoïcienne, voire moderne³². Par ailleurs, Pradeau juge aussi que ces documents sont biographiquement très partiels et dépendent de ce fragment de Théophraste. Enfin, il reconnaît, comme nous l'avons vu, que « *dans les deux cas, le geste d'Héraclite est compris comme une invitation muette mais on ne peut plus explicite à la sobriété : les Ephésiens sont assiégés ? Il leur suffira de se nourrir de peu pour survivre* ». Néanmoins, Pradeau propose alors de voir, dans la signification éthique et politique des anecdotes de Plutarque et Thémistius, un argument envers la signification éthique et politique du fragment. Mais au lieu d'insister sur l'aspect moralisateur du geste d'Héraclite, le remuement dévoilerait un caractère plus pertinent. Le geste se découvre comme beaucoup plus philosophique, au-delà de son implication pratique. Il serait, en effet possible d'alléguer qu'Héraclite qui juge « *le Polēmos comme roi de toutes choses* »³³, privilégie en matière d'affaires humaines une certaine forme de conflit, dans la mesure où tout conflit est cause de l'unité. Dès lors, il y aurait chez lui une forme salutaire d'agitation. Les anecdotes inviteraient donc non pas seulement à le considérer comme un sage-politique, réformateur et moraliste, mais plutôt comme un « agitateur », un « remué », en insistant sur le caractère conflictuel et contradictoire de sa philosophie, pour autant qu'on reconnaisse que le conflit est nécessaire en tant que garant de l'unité. Ces considérations, Pradeau se les autorise en s'appuyant sur les analyses de N. Loreaux, dans *La cité divisée*, où l'auteur montre « *comment Héraclite oppose ici à la faction et à la dissension, à ce que les Grecs nommaient stasis et tenaient pour le principal des maux politiques, une forme salutaire d'« agitation » politique* »³⁴. En effet, N. Loreaux dans un article intitulé « *Cratyle à l'épreuve de Stasis* »³⁵, met en avant l'implication cratyléenne et héraclitéenne dans les considérations de Platon sur le verbe *stasiazô*, qu'elle propose de traduire par « station » au sens où il semble s'opposer à ce qui a trait au transport *phora*.³⁶ Or, nous l'avons souligné, qu'Héraclite soit le partisan du flux universel, c'est l'idée la mieux attestée par la tradition, et c'est du reste en ce sens qu'on interprète généralement le geste d'Héraclite remuant le cycéon, à la suite de Théophraste qui fait appel à Héraclite pour justifier la thèse du mélange et du mouvement. De plus, nous retrouvons le dialogue *Cratyle* qui, nous l'avons esquissé plus haut, semble régir la vision d'Héraclite dans nos anecdotes, vision qui sera amplifiée par le truchement d'Aristote. Or, que nous dit N. Loreaux ? En s'appuyant sur l'analyse de Socrate des termes *sigma* (nom) et *tau* (son), elle souligne le fait que le terme *stasis* sonnait forcément d'une façon ambivalente aux oreilles grecs : « [...] *c'est irréversiblement sur le mode de la contradiction que s'ouvre le mot stasis. Contradiction du mouvement et de son contraire, donnée à entendre dans le corps du nom lors même que les protagonistes du dialogue voudraient, pour stasis, s'en tenir à une seule signification. [...] la*

³¹ *Ibid.* p.235.

³² Comme par ailleurs, la prudence projeté sur Héraclite en ce qui concerne le fragment 14, relatif à la procession dionysiaque.

³³ Fr. 53.

³⁴ J.-F. Pradeau, *op. cit.*, p.236.

³⁵ Dans *Revue de philosophie ancienne*, Ousia, n°1, 1987.

³⁶ *op. cit.*, p. 49, note 2 et 3. N. Loreaux. Dans le dialogue *Cratyle*, en 438d2 et 438 c8 où le verbe *στασιασάντων* est compris par N. Loreaux comme « *stasis* ». Par ailleurs Socrate oppose explicitement *κίνησις*, mouvement au repos de *στάσις* en 426d 1-3, p. 51 note 5.

simple analyse du corps du nom suffit à invalider la fiction du sens unique »³⁷. Nous voilà peut-être au plus proche du geste d'Héraclite. Ce geste qui nous est apparu à un premier niveau comme fondamentalement moral, Héraclite donnant une leçon de frugalité à ses contemporains. Voilà qu'apparaît, à travers les analyses de N. Loreaux, un Héraclite « agitateur », ambivalent, dont le geste proprement philosophique est d'asseoir l'unité sur la contradiction, le paradoxe, le double sens. Loin de prôner une concorde placide et de n'être qu'un donneur de leçon morale, Héraclite est plus que cela. L'ambiguïté du terme *stasis*, cristallise la problématique de sa théorie des opposés : la véritable leçon des anecdotes et du fragment 125. Ce terme, selon les analyses de N. Loreaux, est fondamentalement ambigu et le philologue comme l'historien se sont empressés de l'enfermer soit dans une logique linguistique, soit dans une logique sociale³⁸ qui ne rend pas compte de l'ambivalence du terme, capable de signifier à la fois la station immobile, mais aussi le mouvement, la tourmente, voire la guerre civile selon l'ambivalence de ce terme chez Alcée (fr.326) où l'on ne sait pas bien s'il désigne la « *position* » des vents et la guerre civile qui les lance les hommes les uns contre les autres, ou peut-être leur rapport, comme on parle du moment de deux forces, dans l'annulation des mouvements opposés -vent contre vent. »³⁹ N. Loreaux, selon un point de vue véritablement philosophique, rétablit l'ambivalence du terme *stasis* qui en exprimant la tension des opposées semble se rattacher tout d'abord à Cratyle, mais aussi plus fondamentalement à Héraclite, et à sa théorie des opposés. Dès lors surgissent à l'horizon du *Cratyle*, qui forme l'horizon même de nos anecdotes, les fragments très héraclitéens du conflit :

« Toutes choses [καὶ πάντα] naissent [γίνεσται.] de la discorde [ἔριν] » (Fr.8)⁴⁰ ou « la guerre [Πόλεμος] est le père [πατήρ ἐστι] de toutes choses, et de toutes choses il est le roi [βασιλεύς] » (Fr.53) et « Il faut savoir que la guerre [πόλεμον] est ce qui est commun [ξυνὸν], et qu'elle est éprise de justice [δίκην] ; ainsi, toutes choses sont engendrées [γινόμενα] et rendus nécessaires par la discorde [ἔριν] » (Fr.80)⁴¹.

Dès lors, on comprend pourquoi Nietzsche a pu s'exclamer à propos de la théorie des contraires d'Héraclite : « *C'est la bonne Eris d'Hésiode !* »⁴². Car si, à travers les anecdotes, Héraclite nous est apparu d'abord comme un sage plutôt moraliste, dont l'action avait une portée éminemment politique (dans la version de Thémistius et, en un sens très proche dans la version de Plutarque, avec néanmoins quelques différences) ; en un second temps, les analyses du Fragment 125 dévoilent plusieurs explications. D'une part, que le geste dans le fragment 125 relève de sa conception philosophique du mouvement universel et que le cycéon surgit dans ce fragment comme un exemple contribuant à la thèse du changement perpétuel des choses. Contexte physique qui suggère, sans le montrer explicitement, que la pensée héraclitéenne couvre un champ très large, physique, éthique, politique, métaphysique, distinctions qui n'étaient absolument pas conçues en ces termes par Héraclite, d'où l'extraordinaire unité de sa pensée fondée sur sa théorie des opposés, et le jeu des mots à double sens⁴³.

³⁷ *op. cit.*, p.52.

³⁸ *op. cit.*, p. 54 et 55.

³⁹ *op. cit.*, p. 53. N. Loreaux cite également un vers de l'*Iliade* où la bataille étant trop égale, la force semble s'équilibrer entre les deux armées, « front contre front ».

⁴⁰ Trad. Pradeau. *op. cit.*, p. 227.

⁴¹ Trad. Pradeau. *op. cit.*, p. 233.

⁴² *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, Gallimard, 1975.

⁴³ Caractère considéré d'ailleurs comme typiquement grec et sur lequel insiste énormément N. Loreaux, car elle conclut : « Du double sens qu'il apprend à philosopher », art. cité, p. 69.

D'autre part, en reniant l'image purement moraliste d'Héraclite, Pradeau nous a mis sur la voie de l'interprétation de N. Loreaux. S'il faut attribuer, comme l'invite les anecdotes à le faire, un rôle politique à Héraclite, une signification à son geste, il semble qu'il faille se tourner vers l'ambivalence du terme *stasis* qui, dans le *Cratyle*, témoigne de fortes résurgences héraclitéennes. C'est précisément la théorie du « conflit héraclitéen », fondée sur une vision antagoniste des contraires qui constitue la clé fondamentalement problématique de la pensée d'Héraclite, et que l'on retrouve naturellement dans les textes de tradition que nous avons analysés. Selon ces considérations, il semble qu'il faille prendre la mesure du geste d'Héraclite et lui attribuer une forme de rôle social, qui se laisse saisir en filigrane, derrière les analyses mises à jour à partir des anecdotes et du fragment 125. Par ses analyses, N. Loreaux nous laisse entrevoir un Héraclite plus agitateur, plus perturbateur : il est celui qui brise le repos, exalte le conflit pour voir surgir l'unité du *logos*, la concorde qui ne peut naître que de la discorde, *l'Eris*. Cet Héraclite, exaltant le conflit, la guerre des opposés, le « jeu du monde » est un Héraclite qui a toutes les chances d'être le bon ou le vrai, puisque les fragments sur la discorde caractérisent l'originalité de sa théorie des contraires.

A partir de ces considérations surgit alors un Héraclite moins moraliste que ce qui apparaît d'abord à travers les anecdotes. L'exaltation du conflit et des opposés empêche une vision trop simpliste, trop paternaliste aussi, telle qu'elle apparaît dans l'anecdote de Thémistius. Celle-ci n'esquisse qu'un versant du tableau, trop politique pour que la pensée héraclitéenne puisse se laisser résumer ainsi. D'autant que si la tradition penche pour une vocation politique, celle-ci a toutes les chances (malgré Thémistius) d'avoir été ratée. En effet, Héraclite aurait refusé le rôle politique qui lui échouait, pour aller vivre loin des hommes, d'où sa légendaire misanthropie doublée d'orgueil et sa nature mélancolique exacerbée⁴⁴. La fonction sociale d'Héraclite laisse donc perplexe. Mais surtout, il semble que c'est davantage dans son rapport à la religion populaire que dans son aura de sage politique relatée par l'anecdote de Thémistius qu'il nous faut chercher le Héraclite le plus vraisemblable.

IV

Les anecdotes relatives au cycéon et les analyses N. Loriaux poussent donc à interpréter le geste d'Héraclite comme un geste proprement philosophique, d'exemplification de la théorie des contraires, de l'ambivalence des choses. En mettant en exergue l'équivocité du terme *stasis*, N. Loriaux nous met sur la voie de l'*ek-stasis*, de l'extase⁴⁵, de l'enthousiasme⁴⁶, de l'inspiration émanant du dieu. De plus, le cycéon de Plutarque, composé de trois éléments, n'est pas loin de nous donner la clé des contraires, tout en invitant à saisir le caractère initié du sage Héraclite. Car, s'il y a bien opposition entre deux termes chez Héraclite, par exemple entre « vivant et mort », « endormi et éveillé », « jour et nuit », « hiver et été », « concordant et discordant » etc., il y a aussi identité garantie par le *logos*, qui réalise l'unité des contraires.

⁴⁴ Diogène Laërce, livre IX, 3, à propos des polémiques d'Héraclite contre les Ephésiens : « On lui demanda aussi de faire office de législateur pour eux, mais il dédaigna l'offre, parce que la cité était déjà sous l'emprise de sa mauvaise constitution. (3) S'étant retiré dans le temple d'Artémis, il jouait aux osselets avec les enfants ; les Ephésiens faisant cercle autour de lui, il leur dit : « Pourquoi vous étonner coquins ? Est-ce qu'il ne vaut pas mieux faire cela que de mener avec vous la vie de la cité ? » Pour finir, il prit les hommes en haine, et vécut à l'écart dans les montagnes, se nourrissant d'herbes et de plantes. » *op. cit.* p. 1048.

⁴⁵ Littéralement « être hors de soi ».

⁴⁶ Au sens propre « possession par la divinité », mais aussi transport divin, délire sacré. Voir aussi *infra*, l'article de Jean-Luc Périllie : « L'enthousiasme des premiers philosophes » dans ce numéro de *Klēsis*.

Or Plutarque, comme nous l'avons souligné plus haut, traite de trois⁴⁷ éléments pour la composition du cycéon, alors que l'anecdote de Thémistius, qu'il faut à présent écarter, n'en évoque que deux. Parce que Plutarque attache une importance au symbole, sa recette du cycéon ne peut-être anodine. Elle semble même, par analogie, la solution à la compréhension des contraires. Le pouliot pourrait être considéré comme symbole du *logos*, « de cette loi du devenir »⁴⁸, unité des contraires. De plus, Plutarque passe pour avoir été initié aux mystères d'Eleusis. Il nous raconte même quelles furent ses impressions⁴⁹ lors de son initiation. L'absorption du cycéon au pouliot semble donc bel et bien relever d'une initiation mystérieuse et mystique. Le rôle social⁵⁰ d'Héraclite est alors à chercher non pas dans son versant politique mais plutôt dans son versant mystérieux, dans son rapport ambigu à la religion traditionnelle et aux cultes du mystère liées à Eleusis et Déméter.

De plus, nous avons bien vu que le Fragment 125 et les anecdotes de Thémistius et Plutarque se rapprochent indéniablement. Or, il existe deux autres traces de cette tradition relative au Cycéon d'Héraclite. Tout d'abord, il apparaît qu'Epicure aurait nommé Héraclite « Perturbateur » (*κυκκητής*) dans le livre IX, 8, de Diogène Laërce⁵¹. Le contexte de cette citation étant difficile, contentons nous de constater que l'histoire du cycéon (sous la forme des anecdotes de Thémistius, ou par le fragment 125 généralement reconnu authentique) est fortement enracinée dans la tradition. Par ailleurs, on voit qu'Héraclite est assimilé par ce surnom à la boisson même, comme si celle-ci suffisait à le résumer. Ce qui n'est pas sans analogie avec la fin de l'histoire de Thémistius.

Enfin, le dernier texte qui relate l'histoire du cycéon est celui du *Lucullus*, ouvrage de la Renaissance souvent consulté à cette époque⁵², jouant sur l'opposition entre Démocrite le philosophe qui rit, et Héraclite le philosophe qui pleure, qui se lamente sur le sort des hommes :

C'est tout cela qui me tire des larmes, et que rien ne soit stable et que tout soit mêlé comme dans un cycéon ; et qu'identiques soient plaisir et douleur, connaissance et ignorance, grand et petit, haut et bas qui circulent périodiquement et s'échangent selon le jeu du temps. (Trad. J.-P. Dumont. p. 107)

Zeller, dans son chapitre sur « L'écoulement des choses » chez Héraclite, traite la métaphore du cycéon dans son rapport au mouvement : « *C'est pourquoi Héraclite compare le monde à une mixture qui a besoin d'être remuée, et la force organisatrice du monde à un enfant qui en jouant va de côté et d'autre avec les jetons* »⁵³, et relève, dans sa note, les textes relatifs à l'histoire du cycéon que nous venons de présenter. A la suite de la citation du texte

⁴⁷ Le nombre trois est un nombre capital et symbolique dans l'Antiquité. Et l'identité des contraires possèdent trois aspects : convergence, réversibilité et équivalence.

⁴⁸ Selon l'interprétation de H. Fraenkel du terme Logos dans *Etude de philosophie présocratique, Héraclite d'Ephèse*, Cernauti, 1933.

⁴⁹ En effet, « Plutarque rapporte ses propres impressions d'initiations : Au début, dit-il, « *les initiés s'avancent en se poussant les uns contre les autres, et c'est un tumulte et des cris, mais lorsque c'est l'action et qu'on leur montre les objets sacrés, ils font attention alors et c'est la crainte et le silence... Lorsqu'on a pénétré à l'intérieur et qu'on a vu la grande lumière...on prend une autre attitude d'esprit, c'est le silence et une crainte religieuse.* » Plutarque *Quomodo quis...81 E. op. cit.*, p. 35, dans *Sectes religieuses*, par M. L. Freyburger-Galland, qui cite la traduction de G. Méautis dans *Les dieux de la Grèce*, 1959.

⁵⁰ Comme le soulignait déjà W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Cerf, 1966. Il insiste aussi sur le caractère prophétique du philosophe d'Ephèse.

⁵¹ Le contexte est celui des malveillances qu'aurait proféré Epicure à propos d'autres philosophes. Le nom d'Héraclite surgit dans une liste de noms qu'aurait attribués selon Epictète, Epicure à d'autres penseurs : « *Il appelait Héraclite le perturbateur (κυκκητής)* ». *Vies*, Pochotèque, p.1243.

⁵² Selon les analyses de F. Joukovski, *Le feu et le fleuve : Héraclite et la Renaissance française*, Droz S.A, 1991.

⁵³ E. Zeller, *La philosophie des Grecs I* ; trad E. Boutroux, Hachette, 1882. p.114.

de *Lucullus* (ci-dessus), il suggère qu' « *il est très probable qu'il n'y a pas de rapport entre cette doctrine et l'anecdote de Plutarque* »⁵⁴. Pourtant, il est également possible qu'un rapport existe, dans la mesure où ce texte peut-être directement inspiré du Fragment 125 et de Théophraste, et de son explication physiologique et mélancolique du caractère d'Héraclite. D'ailleurs, le philosophe qui pleure comme Héraclite est décrit dans ce texte. N'est-il pas l'héritage exacerbé des analyses de Théophraste et du *Problème XXX* d'Aristote, dont elles sont probablement inspirées⁵⁵ ?

Du reste, J.-P. Dumont suggère dans ses notes un rapprochement explicite entre les quatre textes mentionnant le cycéon d'Héraclite, auquel nous y avons joints l'anecdote relative à Epicure. Mais surtout, J.-P. Dumont, avec un certain nombre de commentateurs, propose de rapprocher le cycéon d'Héraclite du cycéon d'Homère, chez qui il est représenté la boisson de jeunesse du vieux Nestor⁵⁶. Par analogie, donc, le fragment signifierait que le monde doit connaître un perpétuel mouvement pour ne pas mourir.⁵⁷

Si l'histoire du cycéon apparaît à travers une tradition toute aristotélicienne, elle provient sans doute d'influences beaucoup plus profondes sur la personne même d'Héraclite, et dont la tradition ne se fait finalement que le relai pur et simple. Le fragment 125 pouvait et devait se trouver dans le livre même d'Héraclite, comme l'invite à le penser la mention de la boisson : le cycéon. Dès lors, cette image d'un Héraclite enthousiaste, en extase, c'est-à-dire littéralement hors de soi, n'est pas seulement une image héritée d'Aristote, mais témoigne, sans doute, du versant proprement mystique de notre penseur. La profession de son *logos* s'est faite sur le mode d'une inspiration divine. Héraclite, n'est pas loin de nous apparaître comme un Myste⁵⁸, un prophète détenteur de la vérité du *logos* qu'il cherche à dévoiler aux hommes. Cette interprétation d'Héraclite dans son versant mystérieux et mystique se trouve attestée par certains commentateurs. D'une part, G. Colli⁵⁹, reconnaît dans le fragment 125, une ascendance dionysiaque, sur le penseur d'Ephèse. On sait que le culte de Dionysos, introduit en Grèce vraisemblablement plus tard que celui d'Apollon, est le fruit d'une relation interculturelle des Grecs avec l'Orient. Or, C. Ramnoux, dans un article intitulé « Un épisode de la rencontre Est-Ouest, Zoroastre et Héraclite », insiste sur l'héritage babylonien et iranien de la conception du feu chez Héraclite, tout en soulignant que cela peut également provenir d'un aspect beaucoup plus grec, à savoir les mystères classiques et influences orphiques⁶⁰. Elle s'attaque au problème « irritant » (souligne-t-elle), qui nous occupe également ici, du rapport d'Héraclite à la religion, à partir de deux fragments, 14 et 15, au cœur de la polémique. Les difficultés liées à ces fragments sont nombreuses, et les commentateurs ne retiennent pas la même chose, cherchant à extirper ce qui est héraclitéen de ce qui relève du Père chrétien Clément d'Alexandrie. Nous donnons ici, les versions de G. Colli :

⁵⁴ *Ibid.* note1, p.114.

⁵⁵ C'est d'ailleurs ce que suggère J. Brunschwig, dans sa note relative à l'explication physiologiste de Théophraste, p.1051 du liv.IX, de D.L. Il souligne que l'opposition du philosophe qui pleure au philosophe qui rit est un héritage qui remonte à Théophraste, entre autres.

⁵⁶ *l'Odysée* X. v.316. Dumont, *Les écoles présocratiques*, p.784.

⁵⁷ Bollack et Wisman disent « le cycéon se défait quand il n'est pas remué, indication sans intérêt dont les modernes ont fait le contenu du fragment. » p.341 Pourtant ils s'appuient aussi sur Homère en insistant sur la désintégration dans le mélange de la boisson.

⁵⁸ Selon la définition de C.Ramnoux, à propos du fr.14 (ci-dessous) : « Candidats aux initiations (voire initié), probablement, ici, aux initiations des cultes de Déméter, c'est-à-dire précisément ceux où officiaient des membres de la vieille famille royale et sacerdotale à laquelle Héraclite aurait appartenu. », art. cité, p. 47.

⁵⁹ G. Colli, *op. cit.* Pour lui le fragment 125 exemplifie le tourbillon du devenir, mais surtout « on trouve dans l'objet typiquement dionysiaque (le cycéon) la tendance apollinienne à la désintégration » p. 138. Contrairement à Nietzsche qui séparait Apollon et Dionysos, chez Héraclite les deux versant du Dieu, en raison de sa théorie des contraires sont un et les mêmes. Cf. Fragment 15, ci-dessous. De plus, la teneur dionysiaque se retrouve dans le fragment célèbre (Fr. 123) : « la nature aime à se cacher. » [φύσις κρύπτεσθαι φιλέει.]

⁶⁰ art. cité., p. 43 et 44.

FR.14 : Pour qui réellement prophétise Héraclite d'Ephèse ? A- « pour les vagabonds de nuit [νυκτιπόλοις] , les mages [μάγοις], les possédés de Dionysos [βάκχοις], les ménades [λήναις], les initiés [μύσταις]. » Il menace ceux-ci de ce qui est après la mort, à ceux-ci il prédit le feu. B- « Sans sacralité en vérité, ceux-ci sont initiés aux mystères qui se pratiquent parmi les hommes. » [τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωςτὶ μυεῖνται.] Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2, 22, 2.

FR.15 : Si la procession n'était accomplie pour Dionysos, et si l'hymne chanté ne lui était adressé, en réalité, ils manipuleraient sans aucune vénération des objets vénérables. [εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιούντο καὶ ὕμνον ἄισμα, αἰδοίοισιν ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἀν.] Mais Hadès et Dionysos c'est le même dieu, pour qui ils entrent en fureur et mènent la bacchanale. [ὡυτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναίζουσιν.] Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 2, 34, 5.

Les divergences d'interprétation sur ces fragments sont énormes. Nous ne pouvons les résumer toutes ici. Cherchons plutôt quelle posture interprétatives nous pouvons adopter en conservant comme fil conducteur le caractère symbolique du Cycéon, boisson de l'initié. Sans faire remonter Héraclite jusqu'à la doctrine de Zoroastre et sa conception du feu⁶¹, sans non plus considérer Héraclite comme un penseur moraliste, et en prenant en considération le caractère extrêmement critique et polémique de nombreux fragments, comme le souligne D. Babut⁶² dans ses études, il faut reconnaître à propos du fragment 14 :

- que la vérité d'Héraclite s'adresse à des initiés de toutes sortes. Sa doctrine ne peut donc être saisie que par ceux dont l'âme est « pure » [ἀύγῃ ξηρή].⁶³
- En second lieu (14b), la seconde phrase est un jugement purement critique adressé à la façon dont les hommes pratiquent le culte des divinités.

Ces considérations doivent être mises en rapport direct avec le fragment 15 où, selon toute vraisemblance, Héraclite précise cette critique :

- Tout d'abord, il apparaît que ce fragment trouve une excuse à la conduite des hommes, lors des processions dionysiaques, qui consistait en des cortèges, précédés de joueurs de flûte, exhibant des *phallus*, en l'honneur de Dionysos. Or, s'il faut rejeter, comme nous l'avons vu, l'idée d'un Héraclite moralisateur, effrayé par leurs comportements dénués de prudence, il faut alors comprendre que ce n'est pas tant l'exhibition des *phallus* qui choque Héraclite, que le caractère non totalement « sacré » de leurs rites.
- Néanmoins, cette cérémonie reste sacrée, car elle est en l'honneur de Dionysos (« si ce n'était pour Dionysos »), et c'est dans la seconde phrase que se trouve la justification de leurs comportement : Hadès est identique à Dionysos. Du coup, la cérémonie reste valable, et la « fureur » (μαίνονται) sacrée est justifiée comme relevant directement de Dionysos.

⁶¹ Et en ce sens on pourrait remonter jusqu'aux Egyptiens. Th. Obenga, dans un ouvrage intitulé *L'Égypte, la Grèce et l'école d'Alexandrie*, l'Harmattan, 2005, montre l'influence de l'Égypte sur les philosophes grecs. Héraclite aurait récupéré des Egyptiens sa conception du feu, du soleil, de l'âme comme d'essence stellaire (lueur sèche), une mystique du fleuve et du devenir universel. (p. 73.).

⁶² D. Babut, *Parerga*, choix d'articles, La maison de l'orient méditerranéen, 1994. Précisément, sur la question qui nous occupe : « Héraclite et la religion populaire » et « Héraclite critique des poètes et des savants ».

⁶³ Fr.118 : « l'âme la plus sage et la meilleure est une lueur sèche » ἀύγῃ ξηρῇ ψυχῇ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Stobée, *Florilège* 3, 5, 8.

On devine à travers ces deux fragments toute la difficulté à saisir en quoi consiste exactement la critique héraclitéenne envers les cultes et rituels populaires. S'il est peut-être trop difficile de tenter de déterminer la nature exacte de cette critique, il faut alors se contenter d'observer qu'Héraclite prône lui aussi une initiation, mais dans des conditions différentes. Peut-être dénué du faste propre aux cérémonies, il inviterait à une communion et à une possession par le dieu, beaucoup plus intime, en marge des rituels classiques : mantique apollinienne et enthousiasme dionysiaque se confondant dans une seule initiation. Le geste héraclitéen est donc avant tout religieux, mais d'une religiosité marginale par rapport aux cultes en vigueur. Toutefois, Héraclite n'a pas autant fustigé les rituels de ses contemporains que ne l'a fait Xénophane de Colophon. Néanmoins, on peut vraisemblablement supposer que, comme ce dernier, il ne reconnaissait qu'un seul dieu, identifiable au Feu-Logos⁶⁴, et que même s'il usait encore des noms des dieux populaires, sa compréhension en était différente. Dans son vocabulaire, les dieux ne signifient plus que l'identité des contraires (Hadès et Dionysos), ils sont en fin de compte identifiés avec l'explication physique du monde. Il apparaît donc raisonnable de parler avec C. Ramnoux d'une « mutation héraclitéenne »⁶⁵, c'est-à-dire d'un vocabulaire encore largement tributaire de la religion populaire, mais ne désignant plus exactement la même chose. Héraclite est le prophète d'une vérité qui n'est plus totalement religieuse, mais qui est déjà d'ordre philosophique. L'écart, qui semble caractériser sa position vis-à-vis de la religion, n'est pas sans être emblématique de l'ambiguïté qu'entretient la philosophie avec la religion dès sa naissance.

Par ces considérations se laisse dévoiler chez Héraclite une pensée déjà philosophique mais encore embuée de religion et, surtout, tributaire de la notion de sacré : le *Hiéros Logos*⁶⁶. Dès lors, on doit comprendre son Logos dans cette dimension prophétique et mystique. Reste à savoir ce qui produit cet enthousiasme ?

Cette question nous ramène au cœur du cycéon et au rôle du « pouliot » dans cette mixture archaïque. En effet, une des polémiques qu'entretiennent les érudits à propos de cette boisson est de savoir s'il contenait une substance à même de susciter des transes, capables de transcender l'homme possédé par le Dieu. Or, il ressort des analyses très précises de A. Delatte qu'il n'y avait dans cette boisson rien d'autre que de l'eau, de l'orge et du pouliot. Certes, d'autres recettes sont connues, notamment avec du « vin noir », ce vin se trouvant être rattaché à Dionysos, ceci expliquant en partie l'ivresse divine des bacchantes. Mais, par ailleurs, le mythe relatif à Déméter refuse explicitement l'absorption de vin. Du coup, si la recette de Plutarque est celle des mystères, il faut admettre avec Delatte que la possession divine advenait sans l'aide d'aucune substance. Le « pouliot » possédait certes des vertus thérapeutiques, d'où le fait que cette plante était considérée comme une panacée⁶⁷, mais il n'y a rien ici qui permette d'expliquer un enthousiasme exacerbé : « *Convenons donc que la présence de cette plante aromatique s'explique simplement par une vieille recette culinaire : l'assaisonnement est digne du mets par sa simplicité.* »⁶⁸. Si donc le geste d'Héraclite relève de l'enthousiasme, ce n'est pas parce que l'absorption du Cycéon lui procure, telle une drogue, les vertiges du Divin, mais bien plus parce que cette boisson, par sa frugalité même participe d'une pratique de jeûne : « *D'une façon générale, j'estime qu'on a beaucoup exagéré le rôle et la valeur mystique de l'absorption du cycéon, tout au moins à l'époque archaïque et surtout préhistorique. J'attribuerais une importance beaucoup plus grande [...]*

⁶⁴ Le feu et le Logos sont intimement liés dans les fragments d'Héraclite. Néanmoins il est difficile de voir jusqu'à quel point ils s'identifient. Le feu n'étant pas seulement l'élément matériel et physique, mais une représentation spirituelle du Dieu-Logos.

⁶⁵ Cf. C. Ramnoux dans l'article déjà cité et dans *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*, 2^{ème} éd., Les Belles lettres, 1968.

⁶⁶ « Discours sacré » ; mais aussi corps de doctrine de divers cultes à mystères, révélé seulement aux initiés.

⁶⁷ Du nom latin *omnimorbia*, op. cit., p. 39.

⁶⁸ op. cit., p. 40.

au jeûne. Le jeûne est un élément essentiel de la préparation à la réception des mystères, au moins aussi important que les sacrifices, libations, ablutions, ventilations et rites de contact »⁶⁹.

Si donc, à travers l'histoire du pouliot, le fragment 125 et les critiques des fragments 14 et 15, Héraclite nous apparaît comme étroitement lié aux mystères et, par là, à une mystique relevant d'Eleusis et de Déméter, c'est qu'il a élaboré sa pensée à partir de ce fond culturel commun (cultes populaires et cultes à mystères) dont il a vraisemblablement tenté de s'extirper, en prônant une ascèse philosophique différente. Cet aspect n'est pas sans le rapprocher de Pythagore, réformateur religieux et initiateur d'une secte philosophique. Car, si les mystères Eleusiniens insistent sur la vue (« Heureux qui a vu... »), selon l'expression consacrée à la révélation des mystères, l'épi de blé contemplé dans le rituel de l'époptie faisait directement suite à l'absorption du cycéon. Et Platon, dont toute l'œuvre s'est faite à l'ombre du sanctuaire d'Eleusis, y insistera aussi. C'est la dimension « d'écoute » qui ressort des leçons héraclitéennes. Les préceptes de la secte pythagoricienne étaient qualifiés d'« *Acousmata* », relativement à l'idée d'écoute, « *l'acousmatikos* » désigne d'ailleurs un pythagoricien novice qui se tait pour écouter le maître. Et on retrouve dans les fragments d'Héraclite cette dimension précise : ἀκούσαντας (« à l'écoute » Fr.50) et ἡ ἀκούσαι (« sans écoute » Fr.1), ἤκουσα (« j'ai écouté » Fr. 108) et encore ἀκούσαι (Fr.19, où Héraclite fustige les hommes : « Hommes qui ne savent écouter, ni parler »), toujours étroitement liée à la révélation du Logos (λόγου (fr. 1 et 50) λόγους (Fr.108)). De plus, ces analyses laissent apparaître son versant mystique beaucoup de manière beaucoup plus claire que son versant politique – par ailleurs intrinsèquement liée à la notion de médecine. Du rapport d'Héraclite aux autres, nous sommes passés au rapport d'Héraclite à lui-même, c'est-à-dire au rapport de l'âme et du corps, lesquels débouchent sur la figure du philosophe-médecin. Le parallèle avec Pythagore reste donc tentant.

Toutefois, la pensée d'Héraclite n'a pas donné naissance à un courant de l'envergure du pythagorisme, et surtout notre penseur critique explicitement ce courant dans le fragment 40⁷⁰ pour son savoir éclectique et érudit (Πολυμαθήν). Enfin, il faut noter que le thème orphico-pythagoricien de la culpabilité est absent des fragments d'Héraclite⁷¹. Ce qui le distingue définitivement de Pythagore, et souligne à la fois son originalité par rapport aux autres penseurs Présocratiques (le Platon 'pythagorisant' reprendra cette idée de culpabilité que l'on trouve jusque dans le christianisme) mais aussi son caractère archaïque, lui qui, comme nous l'avons vu, exalte la guerre et l'honneur guerrier dans une tradition toute Homérique.

V

Avec Héraclite, rien n'est sûr. La complexité et le caractère fragmentaire des textes empêchent de prendre la mesure exacte des critiques acerbes adressées à ses prédécesseurs et contemporains. C'est donc dans la différence qu'il se dévoile le mieux. De ces considérations se dégage un Héraclite poète-prophète inspiré, plus myste que philosophe⁷², dont le *logos* ne

⁶⁹ *op. cit.*, p. 49.

⁷⁰ Fr. 40 : Πολυμαθήν νόον οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Χειροφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον. Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, IX, 1.

Trad. Jeannière : « Savoir beaucoup de choses n'apprend pas à posséder l'intelligence. Sinon, il l'aurait appris à Hésiode et Pythagore, aussi bien qu'à Xénophane et Hécatéé. »

⁷¹ C'est ce que souligne E. Dodds dans *Les grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Aubier-Montaigne, 1965.

⁷² En raison précisément de sa polémique avec Pythagore qu'il traite dans le fragment 35 de φιλοσόφους (philosophe). Sur ce fragment, J.-L. Périllié, *Symmetria et Rationalité harmonique*, l'Harmattan, 2005, note p.

peut être saisi que dans une intuition (νόος, fr. 40) fulgurante et non pas seulement par la raison. Cette interprétation présentant un Héraclite mystique « tempéré » n'est pas inconnue des commentateurs. Clémence Ramnoux voit en Héraclite une mystique directement influencée par le courant de Zoroastre, comme nous l'avons évoqué. Et A. Delatte⁷³ a déjà relevé avec réussite un enthousiasme propre à Héraclite, en soulignant son rôle dans la régénération de l'âme et sa réintégration dans le corps. En combinant ces analyses, on peut dire qu'Héraclite, en poète-prophète, prône un *logos* à l'image du dieu, c'est-à-dire dans une vue mimétique. Le *logos* humain tend à se rapprocher du *logos* divin, cela semble ne faire aucun doute, du moins dans notre hypothèse de lecture. Or on a précisément allégué⁷⁴ que cette *mimesis* authentique, à l'horizon de son interprétation mystique, était la conséquence de la conception aristotélicienne de la poésie : « Car la poésie relève de l'inspiration »⁷⁵ (ἐνδοον γὰρ ἢ ποιησις) ; et plus généralement de ses propres analyses physiologiques dont auraient hérité Théophraste et toute la tradition que nous avons cherché à remonter. L'absorption du Cycéon était manifestement, dès l'origine, un geste mimétique en conformité avec celui de la Déesse Déméter, dans une volonté d'union avec la nature (φύσις, fr.43). Rien n'empêche donc de considérer que, bien avant Aristote, Héraclite, en recueillant dans sa pensée de nombreuses influences relatives aux mystères, ait prôné en poète un *logos* mimétique authentique. La tradition (Platon, Aristote, Théophraste, Plutarque, Thémistius, Lucullus...) ne faisant finalement que systématiser et conceptualiser (et après Aristote, par des analyses de type physiologique) ce qui se trouvait déjà en puissance dans le *logos* de l'Ephésien.

Cette remontée de la tradition héraclitéenne, par les anecdotes et le fragment 125 relatif au Cycéon laisse entrevoir ce qu'a pu être le sage d'Ephèse : un poète prophète, dont le *logos* ne peut se saisir et se comprendre que dans la revendication d'une assimilation mystique au

62 : « Tout porte à croire que le différend entre le pythagorisme ancien et Héraclite ne résidait pas dans la conception du « soi-occulte » et de sa destinée eschatologique, mais dans la manière dont était conçue la voie d'accomplissement vers le stade de *théios anēr* ».

⁷³ A. Delatte *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, les Belles lettres, 1934, p. 6-21.

⁷⁴ En effet, W. Jaeger dans sa note n. 22, p. 437, du chapitre 5, de son ouvrage *Aristote, fondements pour une histoire de son évolution*, Ed. de l'Eclat, Paris, 1997, dit que Bernays : « pensait qu'Héraclite était l'initiateur de la proposition selon laquelle l'art est une imitation de la nature, parce que l'auteur du *De mundo* [pseudo-Aristote] (5, 396b7 sq.) explique le processus du devenir naturel comme une intégration harmonieuse des opposés, et le montre par l'exemple des arts, qu'il déclare être seulement des imitations de la nature ; mais ce que le *De mundo* cite d'Héraclite sur ce point (« ce qui s'accorde et ce qui diffère, ce qui engendre l'harmonie et ce qui engendre la discorde » [fr.22B8 DK]) ne manifeste aucune trace d'une telle opinion. En ce qui concerne le passage de l'art à la nature, et la conclusion selon laquelle la dernière est l'archétype du premier, cette opinion est aristotélicienne et n'a rien n'avoir avec le sage d'Ephèse. Démocrite a une doctrine similaire, mais distincte lorsqu'il appelle les hommes les disciples des animaux, de l'araignée dans le tissage et le raccommodage, de l'hirondelle dans la construction, et des oiseaux chanteurs dans le chant (fragment 154) (cf. également Lucrèce, v. 1379 : Lucrèce dérive également la cuisine [v. 1102], l'ensemencement et la greffe [v. 1361] de l'imitation de la nature qu'il emprunta certainement à Démocrite, par l'intermédiaire d'Epicure). Mais Aristote se soucie d'une chose totalement nouvelle. Il rapporte la proposition que l'art est une imitation de la nature au caractère téléologique de toute construction humaine, et la fonde dans une vision téléologique de la nature. »

S'il est vrai que la téléologie est un concept purement aristotélicien, une *mimesis* authentique vis-à-vis de la nature peut néanmoins se laisser saisir chez Héraclite, d'une part à travers les textes recueillis en plus du *De mundo* par H. Fraenkel (*Etude de philosophie présocratique, Héraclite d'Ephèse*, Cernauti, 1933), qui suspectait déjà une *mimesis* authentique chez Héraclite, mais aussi parce que l'idée d'imiter la nature se trouve déjà dans le mythe de Déméter relatif au Cycéon. En effet, les cultes agraires qui composent l'émergence même du culte de la Déesse mère Déméter, mettent en relief, dans l'absorption du breuvage sacré, un geste mimétique. Or si Déméter est représenté par le blé et l'orge, c'est qu'elle est avant tout la déesse mère nature, *phusis*. Dès lors, l'idée de *mimesis* authentique, bien qu'évidemment conceptualisée par Aristote et innovée par l'idée de téléologie, existe dans le mythe. D'ailleurs l'influence orphique décelable chez Héraclite, nous parle d'un jeu de miroir. N'y a-t-il pas là matière à penser que l'idée de *mimesis* authentique provient du mythe et des mystères de Déméter ?

⁷⁵ Aristote, *Rhétorique*, III, 1408b19.

Dieu, par l'idée de *mimēsis* authentique qui ne peut se comprendre que dans une pratique de l'enthousiasme visant l'extase. Dès lors, s'il faut attribuer une place à Héraclite dans le devenir de la philosophie naissante, nous serions tentés de lui attribuer celle du pouliot dans le mélange du Cycéon. Il est l'épice, le goût, la dose de sagesse mystique et enthousiaste, dans la grande mixture qu'est l'émergence de la pensée philosophique.